

Олег Дамениа

БЕСЕДЫ О КУЛЬТУРЕ

Сухум
Абгосиздат
2017

УДК 930.85
ББК 71.0(5Абх)
Д 16

Дамения, О. Н.

Д 16 Беседы о культуре / Олег Дамения. – Сухум : Абгосиздат, 2017. – 352 с.

Г/р 978-5-122-64-09017

В сборник вошли размышления известного абхазского философа Олега Дамения о прошлом и настоящем человеческой мысли, об актуальных проблемах современного мира, в частности Абхазии.

УДК 930.85
ББК 71.0(5Абх)

© Дамения, О. Н., 2017
© Абгосиздат, 2017

ЛЕКЦИИ ПО КАВКАЗСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Лекция первая

ВВЕДЕНИЕ

1. Геокультурное своеобразие Кавказа.
2. Кавказ и внешний мир.

Ключевые слова:

Кавказ, геокультура, своеобразие, повторение, самопознание, метод и методология.

Предварительные замечания. На протяжении столетий сложившаяся на Кавказе культура существовала, не испытывая какой-либо нужды в *самосовершенствовании*. Она воспринимала себя, как *нечто самодостаточное, раз и навсегда данное и предел совершенства*. Ей не приходилось ощущать в себе отсутствия «полноты бытия» (В. Соловьев) и искать вне себя каких-либо других, не достававшихся ей, ценностей. Эта культура была довольна собою, представляла себя в возвышенных образах и относилась к себе *благоговейно, сакрально*. Критическое саморефлекмирование ей было чуждо. Она была как бы готовой социальной системой, становление которой, как определенной формы самоор-

ганизации совместной жизни людей, было завершено. Завершив свое становление, она себя больше не *развивала*, а *повторяла*. *Изменения*, которые при этом все же происходили, оставались незаметными в самосознании этой культуры. Потому главная забота ее состояла в *повторении* исторически накопленного социального опыта и *транслировании* ее в будущее.

В этой культуре человеку не приходилось мысленно погружаться в дебри бытия, искать и находить возможные пути и формы его совершенствования или заниматься улучшением культурно-исторического оформления своего мироустройства. Удобным было для него оберегать и соблюдать вековые предписания своего мира и рассматривать его как воплощение своего социального идеала. Сама идея *переделывать, преобразовывать, совершенствовать* свой мир, тем более разрушать его до основания и воссоздавать заново, как это происходило во многих других цивилизациях, ему была чужда. Он гордился собой и своим миром. В этом мире ему было ясно все, даже предстоявшее будущее, которое было предопределено предшествующим ходом развития истории, и он следовал этой традиции.

Из этого отнюдь не следует, что в прошлом на Кавказе было создано некое царство социальной гармонии и всеобщего благоденствия, о котором мечтал еще Платон. Речь здесь идет лишь о субъективном восприятии горцем самого себя и своего положения в созданном им социуме, критическое отношение к которому было табуировано. Разумеется, «асоциальная социабельность» (И. Кант) и другие неустранимые внутренние противоречия были присущи и горскому обществу. Но конфликты, возникавшие на этой почве, не доводились до разрушения существовавшей на Кавказе социокультурной системы, как это часто происходило в жизни равнинных цивилизаций. Социокультурная система,

созданная в непростых природных условиях, стабильно и эффективно функционировала на протяжении веков и оказалась способной отвечать, как на внутренние, так и на – внешние вызовы.

Культура, о которой речь пойдет ниже, была хорошо адаптирована к природным условиям среды обитания, социально организована и функционировала достаточно эффективно. Она *отличалась* от других аналогичных культурных генераций своей *оригинальностью* (своеобразием, самобытностью), выраженную прежде всего в структурной организации жизни социума, системе ценностной ориентации человека и его менталитете и ментальности. Ему было привычно и удобно мыслить *образно, созерцательно, ассоциативно*, в категориях *этики и эстетики*, в клише архаических форм и стереотипов мировосприятия. И, напротив, ему было трудно абстрагироваться, дистанцироваться от самого себя, смотреть на себя со стороны, превратить себя в объект собственных познавательных действий, анализа и критической оценки. В его духовной практике роль рациональных форм мышления была незначительной. Выражаясь в гегелевских терминах, он жил не столько «для себя», сколько «в себе».

Кавказ в меняющемся мире. Однако как бы ни старался горец жить в «себе», увековечить себя и свой мир, остановить процессы, происходившие в его жизни и не всегда им осознававшиеся, ему было не под силу. Жизнь, соответственно и он, все же менялась своим чередом, своей логикой и под влиянием, прежде всего, внешнего мира, от которого Кавказ не был огорожен непреодолимой «китайской стеной». Правда, регион не находился в эпицентре «осевого времени» (К. Ясперс), но мировые события, которые здесь возникали и разворачивались, резонировали его долины и горы. В то же время определенная дистанцированность Кавказа

от этого центра и вообще слабая связь его с внешним миром как раз и служили одним из факторов формирования и длительного функционирования довольно самобытной и самодостаточной культуры.

При всей повторяемости и изолированности этой культуры, вечно оставаться тождественной самой себе она не могла. Медленно, но неизбежно Кавказ втягивался в водоворот мировых (интеграционно-дизинтеграционных) процессов, в которых одни цивилизации разрушались, а на их развалинах возникали другие. Его территория превращалась в контактную зону, где соприкасались, а часто и сталкивались, интересы стран и народов Севера и Юга, Запада и Востока.

В наше время эти процессы еще более усиливаются. Чтобы понять логику событий, развертывающихся сегодня на Кавказе, следует рассмотреть их в контексте более широкого формата.

Глобальный мир и его императивы. Ныне человечество все более погружается в мир хаоса и социальной неопределенности. Былая форма жизнеустройства разрушается с нарастающим ускорением, а на ее развалинах идет мучительный поиск пути воссоздания новой, более совершенной формы. Поиск пути, ведущего к перспективам безопасного и стабильного социального существования, стал сегодня смыслообразующей основой человеческого бытия.

В этом ракурсе на рубеже веков началась новая глобальная перестройка миропорядка. Авторы нового проекта, известного как англосаксонский, преследовали якобы преодоление разделенности мира на два противоположных лагеря, сложившейся вследствие Второй мировой войны, и восстановление единства человечества. Но реализация этого проекта еще более усугубила ситуацию в мире. От перехода из двуполярного к однополярному мироустройству челове-

чество не стало более благополучным. Не стало оно более *единым, стабильным и безопасным*. Напротив, переход к однополярному миру еще больше обострил борьбу за перераспределение земных ресурсов между транснациональными компаниями, с одной стороны, и остальным миром, – с другой. В этой борьбе все больше применяется не *сила права*, а *право силы*. Все более очевидными становятся катастрофические последствия технологических новшеств (управляемый хаос, экспорт кризисов и революций и др.), широко использующихся в современном мире. Гибнут целые страны и народы, разрушается культурно-историческое наследие человечества, создававшееся тысячелетиями и представляющее общечеловеческую ценность. Мир становится все менее *управляемым, прогнозируемым и разумным*.

Истоки всех этих бед не в природе, а в самом человеке, в его *видовом образе жизни*. Считая себя *субъектом, высшей ценностью*, он стал относиться к природе лишь как к объекту (средству). Встав на путь *потребительского* отношения к природе, он вступил в противоречие с нею. Теперь он не в силах изменить такое отношение к природе, обуздать себя от потребительских и гедонистических устремлений. Тем самым человек оказался на пороге различных катастроф – термоядерной, экологической, техногенной, цивилизационной, демографической и др. Само существование человека на земле, сложившегося в ходе эволюции природы как вид *Homo sapiens*, оказалось под серьезной угрозой. Он *деформируется*, утрачивает свою *духовность, субъективность, идентичность*, что бесконечно продолжаться не может. *Не сможет человек себя сохранить, не ответив адекватно этим вызовам*.

В этом контексте, в контексте глобальных губительных процессов, каждой культуре, каждому народу приходится искать и создавать *новые адаптационные*

механизмы выживания, корректируя свой образ жизни и ценностную ориентацию. Такая же задача предстоит решать сегодня и народам кавказского сообщества. Готовы ли они к таким поворотам судьбы, в частности, к фундаментальному переосмыслению своего социокультурного «Я», как того требует время? Обладает ли вообще Кавказ своей социокультурной идентичностью или же его культурно-историческая самостийность сводится лишь к биоэтноразнообразию, к тому «экзотическому эффекту», с которым обычно регион воспринимается внешним, в частности, западным миром?

Образ Кавказа в сознании внешнего мира. Сегодня Кавказ часто воспринимается внешним миром как один из регионов повышенной опасности. В сознании современного, особенно западного, общества территория региона ассоциируется с ее геостратегическим положением и ресурсным потенциалом. Именно это обстоятельство всегда привлекало и привлекает и в наши дни внимание ведущих стран мира, которые вели и продолжают еще вести конкурентную борьбу за овладение Кавказом. Следствием такой борьбы стало превращение региона в зону непосредственного противостояния и разделение единой в экоккультурном плане территории на сферы влияния. При этом политической элите Запада не особенно волнует судьба народов сообщества; в ее сознании культурно-исторический образ Кавказа часто воспроизводится сквозь призму «местного колорита» и «экзотики» (А. Тойнби).

Между тем Кавказ является *своеобразным*, можно сказать, уникальным экоккультурным образованием. *Своеобразие* его состоит как в природном, так и социальном *разнообразии*. Исторически здесь сложилось большое количество различных этнокультурных формирований, функционировавших на протяжении столетий довольно автономно. Такое этнокультурное

разнообразии, какое наблюдалось в прошлом и отчасти наблюдается еще сегодня, часто воспринималось внешним миром как некий конгломерат различных, трудно совместимых, а иногда враждебных друг другу социальных образований. Имелось ли в таких макроэтнических образованиях нечто общее, которое их объединяло в единое и целое, часто выпадало из поля зрения внешнего наблюдателя.

Такое понимание Кавказа усиливается особенно в последнее время. Для этого используется не только военно-политическая сила, но и новые информационные технологии, позволяющие искусно манипулировать общественным сознанием, формировать любые виртуальные образы и мифы о современном мире, в том числе и о Кавказе. Нам должно быть небезразлично, как внешний мир думает о нас, но и внешний мир должен знать, как мы думаем о себе. Чтобы наше мнение о себе не лишилось своей значимости и смысла, важно активно и целенаправленно участвовать в диалоге с внешним миром. Только в таком диалоге мы можем высветить определенные перспективы в будущее.

Мотивы самопознания. Активно участвовать в диалоге с другими культурами может лишь та культура, которая хорошо знает себя, свой *социальный*, прежде всего, *человекоформирующий потенциал*, свою цель, ценности и смысл существования. Знать свой ценностный мир может культура, рассматривая себя не изолированно от других, а в живой и конкретной связи с ними. Только сравнивая себя с другими культурами, она может понять себя, определить *то общее, что объединяет ее с ними, и то специфическое, что отличает ее от них.*

Острая надобность в самопознании культуры вообще и каждой в отдельности обусловлена сегодня интеграционно-дизинтеграционными процессами, противоречивостью общей тенденции развития глобального

мира, характеризующейся рядом особенностей. Главными из них являются:

- нарастающее ускорение процессов развития и усложнение структурной организации социальной формы жизни;
- обостряющееся противоречие во взаимодействии человека и природы;
- снижение креативного потенциала человека и технологизация культуры;
- усиление взаимовлияния различных культур (культурная диффузия) и его негативные последствия (культурная аннигиляция);
- динамика изменений в ценностной ориентации человека;
- кризис культуры и поиск путей выхода из него и др.

При осмыслении таких сложных и противоречивых процессов, которые происходят в глобальном мире и заметно влияют на жизнь народов кавказского сообщества, возникают серьезные трудности. Они связаны, прежде всего, со сложившейся здесь мыслительной практикой, носившей, как уже отмечалось, *созерцательный* характер. В соответствии с этой практикой формировалось определенное миропонимание, которое базировалось главным образом на *умозрительном* восприятии Универсума. Самопознание сводилось к знанию наличной формы бытия культуры и ее истории. Тем самым сознание человека было обращено на познание социального настоящего и прошлого, в соответствии с которым мыслилось формирование и будущее. Будущее не *творилось*, а создавалось путем *повторения прошлого*.

Однако такая социальная, в том числе и мыслительная, практика претерпела за последние столетия значительные изменения. Теперь социальное буду-

щее и на Кавказе стало формироваться не только, быть может, и не столько «по образу и подобию» прошлого. Чтобы выживать в новых условиях, человеку недостаточно *повторять* унаследованный им социальный опыт предыдущих поколений. Ему приходится *развивать* этот опыт. Более того, ему пришлось изучать опыт других стран и народов и пользоваться им в своей повседневной практике. Он начинает жить уже не только опытом своих предков.

Если раньше горец не замечал изменений, происходивших в его культурном мире, теперь вполне осознанно начинает вносить в него свои изменения. Социальный мир, в котором он живет, уже больше не воспринимается им как нечто раз и навсегда данное, готовое. Чтобы удобно было ему жить в этом мире, он его *переделяет, изменяет, совершенствует, развивает*. Но, изменяя мир, в котором живет, он изменяет и самого себя. Будучи в динамичном процессе изменений, его социальная идентичность, казавшаяся ему некой абсолютной субстанцией, становится относительной категорией. Сегодня он не тот, кем был вчера. Правда, он еще стремится быть похожим на своих предков, но в то же время не прочь *быть другим*. Кем же он на самом деле является сегодня? Это тот самый вопрос, который гложет его подсознание.

Все эти, отнюдь непростые, социальные операции осуществляет он, повторяю, вполне осознанно, *целенаправленно*. Тем самым горец живет теперь не в готовом мире, как его предки, а в *творимом* им. Это уже другая социальная практика, *более сложная культурная матрица*. По новой матрице он не может поддерживать свое существование одним только повторением наличной формы социального бытия. Чтобы жить по ней, от него требуется овладение новыми навыками и способностями, прежде всего умением *рационально мыслить*

и *творить*. В этих условиях ему приходится формировать социальное будущее не одним только повторением прошлого, а в соответствии, прежде всего, с той *моделью*, которую он должен конструировать в своем сознании. Эта модель, которой еще нет в предметной форме, может и должна быть исходным началом его созидательной деятельности, направленной на формирование желаемого социального будущего.

Новая социальная практика, формирующаяся ныне на Кавказе, требует от горца знать не только *то, что есть мир*, в котором он живет, но и то, как *изменить и сделать его лучшим*. Такие знания, которые ему необходимы для реализации вынашиваемых им проектов, в готовом виде он не находит; приходится самому их генерировать. Преобразовывая свой предметный мир, он, таким образом, преобразовывает и свои знания; собственно, преобразование предметного и мысленного мира – единый и нерасчленимый процесс. Это значит, *рациональное самопознание* культуры становится сегодня и на Кавказе одним из мощных механизмов ее выживания. Познавая себя, культура может наращивать свою дееспособность и активнее взаимодействовать с внешним миром.

Текст, контекст, подтекст. Культура может познавать не только противостоящий ей природный мир, но и саму себя. Познавая себя, она, будучи единой, расчленяет себя на *субъект* и *объект*. Под субъектом понимается здесь сам живой человек, являющийся непосредственным создателем культуры. Это он создает второй искусственный мир, которого нет в природе самой по себе.

Но оставаясь субъектом, человек может в познавательных целях превратить себя и в объект. Под объектом понимается здесь не только природный и созданный человеком предметный мир, но и сам человек. Он

должен знать, *кто он есть, что он хочет, что он может и должен делать*, чтобы быть человеком. Как он может получить такие знания о себе?

Чтобы ответить на эти фундаментальные вопросы, ему необходимо изучить, в первую очередь, созданный им предметный мир: морально-правовые нормы совместной жизни людей, их быт, нравы и уклад жизни, система ценностной ориентации, социально-политические институты и верования, результаты технических изобретений, хозяйственные и архитектурные сооружения, продукты развития науки и искусства и др., которые в совокупности составляют *культурный текст*. Впрочем, весь многообразный предметный мир, созданный человеком, является лишь косвенным показателем культуры. Единственным «сосудом, где хранится культура» (Й. Хейзинга), является сам человек. Потому под *культурным текстом* следует понимать не только и не столько *творения человека*, сколько *самого человека*, являющегося, как выше отмечалось, единственным и действительным творцом самой культуры. Не столько в результатах творения, сколько в творящем человеке живет культура. Сама по себе культура не творит человека, это человек творит культуру, чтобы творить через нее самого себя и поддерживать свой видовой образ жизни.

Иначе говоря, при анализе культурного текста внимание познающего субъекта должно быть обращено, в первую очередь, на констатацию и описание поведения человека, включенного в определенный жизненный процесс. Важно здесь фиксировать и описать, *как он производит и воспроизводит свою жизнь, строит свое отношение к себе и другим, формирует себя и свой социальный мир, определяет свою ценностную ориентацию, менталитет и ментальность и др.* Разумеется, под культурным текстом могут пониматься различные

письменные тексты, художественные и графические изображения, хозяйственные и архитектурные сооружения, политические и общественные институты, верования, символы, знаки, жесты и мн. др. Здесь нет мелочей; любая деталь имеет значение и несет определенную смысловую нагрузку.

Все это многообразие предметного мира культуры представляет собой, повторяю, результат творения человека. Потому рассмотрение культуры сквозь призму ее *живого субъекта* – создателя и носителя, позволяет, на мой взгляд, более рельефно высветить ее *своеобразие*.

Однако констатация и описание культурного текста (человека) не дают его *понимания*, являющегося целью познания. Понять культурный текст означает расшифровать его и раскрыть внутренний мир человека, раскрыть, прежде всего, *цель*, которую он преследует, смысл, который придает этой цели и т. д. Выполнить такую задачу возможно лишь рассматривая текст в *контексте*. Под контекстом здесь понимается такой пространственно-временной континуум, структурной частью которого является текст. Будучи частью целого, текст формируется и функционирует в рамках своего контекста. Контекст во многом определяет *функции текста*, его *цель* и *смысл*. В силу живой и необходимой взаимосвязи текста и контекста, человек реально живет как в тексте, так и в контексте, хотя он это не всегда осознает. Такой подход тем более важен, поскольку попытки толкования текста вне контекста не изжиты еще даже в академических кругах.

Контекст как таковой, в явном виде не дан познающему субъекту, которому приходится конструировать мысленно посредством различных абстракций, исходя из определенных культурных реалий. Чтобы глубже проникнуть во внутренний мир, скажем, абхазской

или адыгской культуры, следует ее рассматривать в контексте общекавказской культуры. При осмыслении самой кавказской культуры, важно рассматривать ее в контексте русской, средиземноморской, евразийской и др. цивилизаций, с которыми она непосредственно или опосредованно соприкасалась. В рамках контекста объединено множество различных культур (текстов). Они объединяются по признакам *сходство-различие*. Здесь важно установить, *какие* именно черты и признаки сравниваемых культур сходны, а какие – нет. Ведь эти черты и признаки бывают, как известно, существенные и несущественные. Именно *существенные* черты, присущие разным культурам, позволяют рассматривать эти культуры как единую генерацию. Выражением общих и существенных черт, присущих разным культурам, являются такие понятия, как славянская, романская, англосакская, китайская, индусская, арабская, тюркская, кавказская и мн. др. культуры. Можно, разумеется, рассматривать, скажем, русскую культуру вне связи с культурами других славянских народов, но такой подход намного обедняет понимание изучаемого предмета.

Но процесс познания культурного текста на этом не завершается. Продолжение его может и должно быть направлено на анализ *подтекста*, под которым понимается здесь совокупность мотивов, потребностей, ценностей, целей и др., побуждающих человека к тем или иным действиям. При этом мотивы, цели и др. образуют определенную иерархию, которую можно разделить на два уровня: *низший* и *высший*. На высшем уровне расположены те из них, действия которых *легализованы* и носят *публичный* характер. Хорошо осознавая их на рациональном уровне, человек строит свои действия в соответствии с ними.

Другие же мотивы, потребности, желания человека находятся на низшем уровне его духовной жизни и

действуют как бы *нелегально*. Человек не может легализовать свои эгоистические и вожделенные чувства к славе и власти, страсть к наживе и наслаждению, но он их тайно преследует. Более того, есть и такие потребности, удовлетворение которых *запрещено* (скажем, публичное удовлетворение сексуальных потребностей и др.). Здесь важно учитывать «репрессивные функции» культуры, о которых писал еще З. Фрейд. Любая культура, как нетрудно понять, зиждется на двух альтернативных законах: один из них *разрешающий*, а другой – *запрещающий*. Но в любом случае все свои индивидуальные потребности и желания человек может удовлетворять лишь в установленных культурой нормах, нарушение которых чревато негативными последствиями. Нет такой области в жизнедеятельности человека, где он мог быть свободным от культуры, которая ограничивает его в удовлетворении своих естественных потребностей. Чтобы избежать конфликта с культурой, он пытается обуздать себя, загонять обуревающие его страсти и желания вглубь своего подсознания. Культура их запрещает, но в жизни человека, в его духовном мире они продолжают, оставаясь неудовлетворенными, существовать и часто в вуалированной форме влияют на его поведение.

Как видно, духовная жизнь человека состоит не только из видимой части айсберга; в ней имеется также и невидимая часть, своеобразные тайники, в которых хранится чрезвычайно важная информация, которая может и должна быть использована при *истолковании культурного текста*.

Вместе с тем такое структурирование кавказской культуры, как предмета познания, имеет определенный смысл; оно позволяет, как нам представляется, глубже проникнуть в природу этой культуры и более зримо высветить ее типологическое своеобразие.

О познавательных инструментариях. Задача, о которой здесь идет речь, не из простых; решение ее требует комплексного подхода, использования понятийного аппарата разных наук, а также применения методов и приемов как эмпирического уровня познания, так и теоретического мышления.

Такой подход тем более важен, поскольку познавательная практика, сложившаяся в изучении культурно-исторической жизни народов кавказского сообщества, заметно ограничивает развитие научной мысли. Она была нацелена главным образом на *собираательно-описательный* и *сравнительный* (дескриптивный) анализ артефактов. Именно *дескриптивный* подход стал методологической основой того представления о природе этнокультурного разнообразия Кавказа, о котором речь шла выше. В этой связи уместно отметить здесь и *лингвистический* подход, непомерно использующийся при объяснении этнокультурного разнообразия региона: коль скоро языки разные, то и народы, их носители, тоже *разные*.

Изучению истории и культуры народов региона изолированно друг от друга вне общекавказского контекста способствовали и политическая конъюнктура, а также созданные на ее основе научные организации. Исследовательское поле в них, как правило, ограничено в масштабах лишь того или иного народа. Следствием этого стало все еще наблюдающееся доминирование традиционного стереотипа в понимании кавказской культуры.

При всей важности и необходимости дескриптивного и других эмпирических подходов, они не дают *понимания* кавказской культуры в ее целостности. Между тем именно на формирование *понимания целостности* и *закономерности* объекта нацелено в конечном итоге научное познание. Но к достижению такой цели познания более эффективно можно приближаться на уровне

теоретического мышления. Потому важным представляется здесь не ограничиваться *описанием* артефактов, а попытаться *раскрыть* и *объяснить* их смысловую нагрузку.

Преимущественное использование эмпирического подхода, часто встречающееся в научной литературе о кавказской культуре, объясняется уровнем развития познания. Но на этом уровне, как уже отмечалось, трудно «схватить и выразить» (Гегель) целостный образ культуры. В силу этого обстоятельства здесь используется главным образом понятийный аппарат теоретического познания, понимая нерасторжимую связь эмпирического и теоретического подхода. Исходя из этого определяется тот комплекс взаимосвязанных методов и приемов, который выведен из самого предмета познания и служит решению поставленной задачи. Главными из них являются:

– *включенное наблюдение*: среди разнообразных объектов, изучаемых человеком, социальная форма жизни является, пожалуй, наисложнейшим образованием. Ему не присущи, скажем, те последовательности и детерминированности событий, хорошо наблюдаемых в природе. В отличие от природы социальная форма жизни является искусственным миром, созданным человеком. Этот мир создавал он вполне осознанно, и постоянно и целенаправленно изменяет его. Чтобы использовать естественнонаучные методы и приемы при изучении созданного человеком мира, приходится вводить дополнительные условия, своего рода «принцип дополнительности» Н. Бора, через который современная физика объясняет явления микромира. Методы и приемы науки о природе заменяются здесь «силой абстракций» (К. Маркс).

Несмотря на все эти трудности, отдельные артефакты человеческой жизнедеятельности все же до-

ступны чувственному восприятию. На этом уровне можно, например, заметить различные фрагменты культуры в опредмеченной форме: хозяйственные и архитектурные сооружения, предметы технических и художественных изобретений, внешний вид человека, его поведение в различных ситуациях и реакцию на внешние явления, отношение к себе, другим, к вещам, составляющим предметный мир, в котором живет, участие в хозяйственной и общественной жизни, общение, жесты, знаки и мн. др., являющееся косвенным показателем представляемой им культуры. Как видно, и здесь сбор, описание и сравнительный анализ доступных чувственным органам фактов являются исходным началом познания культуры;

– *умозрение*. Оно используется для проведения мысленного анализа данных наблюдения и построения рабочей версии (предположения), обоснованной лишь логически. Степень достоверности этой версии устанавливается в ходе дальнейшего развития познания данного объекта;

– *анализ и синтез*. Речь идет о таких познавательных операциях, при которых проводится как расчленение изучаемого объекта на составные части, так и мысленное восстановление его целостности. Использование их в нерасторжимом единстве – один из способов формирования целостного понимания изучаемого объекта;

– *ретроспективный подход*. Такой подход предполагает движение познания от настоящего к прошлому с тем, чтобы, исходя из настоящего, воссоздать культурный образ прошлого. Точнее говоря, прошлое здесь рассматривается сквозь призму настоящего. В основе его лежит положение о том, что прошлое сохраняется в настоящем и функционирует в нем как бы в «снятом виде» (Гегель);

– *перспективный подход*. При таком подходе познание движется в обратном направлении с тем, чтобы настоящее вывести из прошлого. Восстанавливая генетическую связь прошлого и настоящего, можно прогнозировать возможные пути развития настоящего в перспективе. Тем самым становится возможным раскрыть связь времен (прошлое, настоящее и будущее) культуры как нечто единое и целое;

– *диахрония*. На первый взгляд может показаться, что она похожа на ретроспективный подход. В действительности диахрония отличается от ретроспекции. Под диахронией понимается рассмотрение прошлого не в связи с настоящим, а как бы само по себе. При таком подходе внимание концентрируется главным образом на состоянии культуры в каждом отдельном отрезке исторического времени, на движение культуры по временной вертикали;

– *синхрония*. Она дает возможность рассмотреть связь изучаемой культуры с другими культурами в границах одного и того же времени. Жизнь культуры рассматривается не во временной вертикали, а в пространственной горизонтали. Диахронно-синхронный подход, таким образом, позволяет воссоздать пространственно-временной континуум культуры;

– *компаративистский подход*. Под таким подходом понимается сопоставление изучаемой культуры с другими аналогичными образованиями и выявление общих и специфических черт, признаков и других характеристик, определяющих ее своеобразие.

Кавказская культура рассматривается здесь на стыке разных наук и научных направлений (культурологии, философии, этнологии, феноменологии, аксиологии, синергетики, социальной экологии и др.) путем использования выработанного ими понятийного аппарата.

Об одном парадоксе познания. Как уже отмечалось, основная задача, которая здесь ставится, – это *воссоздание более полного и целостного образа кавказской культуры*. Такой образ в концентрированном виде должен содержать информацию, которая отвечает на фундаментальные вопросы: *что собою представляет кавказская культура сегодня? какова степень ее самостоятельности и дееспособности выполнять свои социальные функции? какова значимость накопленного ею социального опыта с точки зрения перспектив сохранения мегакультурных агломераций?*

Ведь любая культура нужна не только самой себе. Она нужна и другим культурам, которые ее окружают и с которыми она непосредственно или опосредованно общается. Каждая культура выполняет определенную миссию и перед другими культурами, обеспечивая целостность (пространственно-временную непрерывность) общечеловеческой культуры. Именно в этом, в выполнении своей миссии перед другими культурами, состоит смысл каждой культуры в отдельности. Не в самой себе состоит смысл культуры, а в ее значимости с точки зрения существования культурной целостности. Ни одна отдельная культура не может заменить другую культуру; каждая из них имеет свое предназначение, свой особый социальный опыт, имеющий значение и для других. Чтобы жить в мире других культур и конструктивно взаимодействовать с ними, каждая культура должна осознавать свою значимость не только для себя. Она так же должна осознавать свое место и роль в судьбе других культур. В этом, повторяю, *смысл* ее бытия.

Однако новый образ культуры, в котором содержится ответы на эти вопросы, мы можем получить лишь в конце познавательного процесса. Между тем и в начале этого процесса у познающего субъекта уже должен быть некий образ этой культуры, без чего он не

может приступить к познавательной деятельности. Человек приступает к изучению объекта лишь тогда, когда у него уже, еще до начала познания, имеются определенные представления о нем. Такие представления как бы предваряют познавательный процесс и влияют на него. Не всегда человек осознает роль таких представлений в формировании новых знаний об объекте. Потому важно учитывать и критически оценивать исходные представления об объекте, тем более что они не всегда играют позитивную роль. Более того, эти представления должны быть приведены в определенный порядок, чтобы они могли служить решению поставленной выше задачи.

Лекция вторая

ЭКОКУЛЬТУРНЫЙ ОБРАЗ КАВКАЗА

Горы, горы и горы без конца и краю...

А. П. Чехов

1. Единство природного и культурного разнообразия.
2. Особенности человеческой кооперации в условиях горной системы.

Ключевые слова:

Единство, разнообразие, природа, человек, кооперация, организация, этнос.

Своеобразие природно-климатического комплекса. На евразийском пространстве Кавказ заметно выделяется своим *природно-климатическим своеобра-*

зиет и выгодным геостратегическим положением. Он представляет звено в общей горной системе евразийского пространства, начинающейся с пиренейского полуострова и продолжающейся по параллели до юго-восточной Азии. Территория Кавказа по параллели простирается на перешейке между Черным и Каспийским морями, а по меридиану – между Кумо-Маньчжской впадиной и главным хребтом Талышских гор. В ходе геологической эволюции на этой территории образовалась единая ландшафтная система, состоящая из высокогорной, предгорной и равнинной подсистем. Именно горные системы и занимаемое ими место в евразийском пространстве во многом определяют природную специфику Кавказа (1).



Высокогорная подсистема является наиболее характерной орографической особенностью и осевой полосой Кавказа. Здесь высоты гор местами достигают более 5 000 м. Из высокогорной части выделяется Глав-

ный Кавказский хребет, по которому проходит граница между Европой и Азией. По хребту определяется северный и южный склоны, направление течения рек, играющих важную роль как в природных процессах, так и в хозяйственной деятельности человека. Вести оседлый образ жизни в высокогорной части невозможно, хотя она используется человеком (охота, пастбище и др.). Для ведения различных видов хозяйственной деятельности (земледелие, скотоводство, строительство и др.) и оседлого образа жизни полнее используются человеком предгорная и, особенно, низменная части Кавказа. Как раз по низменной, отчасти и по предгорной, части проходят важнейшие транспортные магистрали, соединяющие Север и Юг, Запад и Восток друг с другом.

Несмотря на такое структурирование территории Кавказа, все эти подсистемы органически взаимосвязаны и образуют единую систему. Особенностью этой системы, в частности, является четкая выраженность широтной и высотной зональности ландшафтов. На сравнительно небольшом расстоянии между низменностью и Главным хребтом Большого Кавказа встречаются почти все зоны от субтропической до «полярной пустыни» альпийской зоны.

Кавказ выделяется и климатическими особенностями. Вследствие происходящих здесь атмосферных процессов – слияние северных холодных воздушных массивов с теплыми южными воздушными потоками, формируется своеобразный климат (2). Он является мягким, теплым и влажным, что обуславливает чрезвычайное разнообразие флоры и фауны Кавказа. Здесь на единице пространства концентрируется сравнительно большее количество биологических объектов (3). Это дает основание считать, что, исходя именно из *природно-климатического разнообразия* Кавказа, можно раскрыть его *своеобразие и ресурсный потенциал*.

Однако абиотическое и биотическое разнообразие Кавказа не означает хаотического скопления различных объектов на единице пространства. Это разнообразие образовалось не вследствие каких-то масштабных природных катаклизмов; оно формировалось эволюционно, путем естественного отбора, что предопределило довольно жесткую упорядоченность чрезвычайного разнообразия неживых и живых веществ (4). Разнообразием ландшафтов, растительного и животного мира обеспечивается *самодостаточность, целостность* и определенную *завершенность* природно-климатического становления региона.

Человек в горах. Природно-климатические условия Кавказа, сочетание аллювиальных равнин с холмистыми предгорьями и высокогорьем, а также выгодное его географическое положение весьма благоприятствует жизнедеятельности человека. Потому территория современного Кавказа была издревле заселена людьми, которые, судя по всему, вели оседлый образ жизни. Здесь, в частности на Южном Кавказе, найдены стоянки первобытного человека, который в ходе длительной исторической эволюции и в процессе освоения этой, отнюдь непростой, территории накопил довольно уникальный социальный опыт, не утративший своей значимости и в наши дни.

Вместе с тем жизнь человека в горах сопряжена с большими трудностями. Территорию, которую он осваивает, состоит из одних гор. Здесь нет избытка пространственного простора, как на равнине, и перемещение человека весьма затруднено. Он вынужден обживать в условиях горных теснин, ограниченности земельных угодий и ресурсной базы. К экстремальным условиям горной территории ему приходится больше адаптироваться, чем приспособлять их к своим потребностям. Здесь человек больше, чем на равнине,

привязан, приращен к природной среде и должен считаться с ее нормами.

В горах человек вынужден строже соразмерять свои потребности с возможностями занимаемой им единицы пространства. От возможности этой единицы, повторяю, он зависит гораздо больше, чем на равнине. Потому ему приходится строить свою жизнедеятельность в соответствии с нормами биогеоценоза и более рачительно относиться к ресурсному потенциалу среды своего обитания. Он должен потреблять столько, сколько ему позволяет среда. Его жизнедеятельность должна быть дозирована таким образом, чтобы природная среда могла восстанавливать себя.

Что же привлекало человека селиться в сложных условиях горной местности? Ответ, видимо, следует искать в тех благоприятных условиях, при которых можно было поддерживать, прежде всего, безопасность жизни от внешних угроз. Горный рельеф и его лесистый покров образуют своеобразное фортификационное сооружение, позволяющее человеку успешно защищаться от внешнего неприятеля. Хотя в ресурсах он был ограничен, но в обеспечении безопасности своей жизни имел больше возможностей.

Такие экстремальные условия горной территории, естественно, влияли на формирование определенного отношения человека к природе, на его социальное поведение и мировоззрение. Он стремился не к покорению природы, а к *соответствию* с нею. Природа для него не объект наживы, а предмет *сакрального отношения, культового почитания*, не подлежащий каким-либо преобразованиям. И вообще, схема *субъектно-объектного* отношения была чужда горцу. Он себя воспринимал как часть природы и стремился, повторяю, соответствовать ей. Своим положением в природе он был доволен. Она – исходная основа всего *того, что*

он создавал. Другой исходной системы отсчета у него не было. Потому природа как бы незримо, в превращенной форме присутствует во всем его предметном мире – в сознании, языке, пище, жилище, одежде, манере и др. Даже его походка, показавшаяся в свое время тому же А. П. Чехову (5) как своего рода ленивость горца, была выработана в процессе адаптации к условиям горного рельефа.

Или, скажем, *гордость* горца, хорошо отмеченная в литературе, как одна из его характерных черт (6). Не является ли эта черта каким-то замысловатым выражением его желания быть похожим на величие и непокорность Кавказа? Будучи столь тесно связанным с природой, мог человек ей не подражать? Он действовал, формировал свой социальный мир «по образу и подобию» природы. Следы космогенности его сознания еще сегодня хорошо прослеживаются. Природно-климатические условия Кавказа, так или иначе, но необходимым образом влияли на образ жизни горца, на сформировавшийся им социальный мир.

Об истоках человеческой кооперации. Разумеется, одними природно-климатическими условиями вряд ли возможно раскрыть специфику социальной формы жизни. Будучи частью природы, человек существенно отличается от предшествующих ему других видов живых веществ, даже от высокоорганизованных приматов. Он является *надбиологическим* (надорганическим) существом и ведет особый видовой образ жизни. *Особенность* образа жизни человека состоит не только, быть может, и не столько в *сознании*, как принято считать, сколько в его *креативности*, посредством которой он изменяет естественную форму существования природного вещества и придает ему другую. Благодаря именно этой способности человек создает из природного материала нечто такое, чего нет в самой

природе, и делает он это вполне *осмысленно и целенаправленно*. Тем не менее не следует недооценивать роли природного фактора при изучении социальной формы жизни. Ведь человек творит не только по «законам красоты» (К. Маркс), но, прежде всего, по законам самой природы, которая является для него единственной исходной системой отсчета.

Наиболее рельефно эти закономерности проявляются при *освоении* человеком природной территории, которое, как известно, происходит через *адаптацию и изменение*. Приспосабливаясь к условиям осваиваемой территории – к гидроресурсам, рельефу, почве, климату, флоре, фауне и др., он в то же время изменяет эти условия и приводит их в соответствии со своими потребностями.

На Кавказе этот процесс был сопряжен с серьезными трудностями в силу сложности горной территории. Человек здесь был, как уже отмечалось, ограничен природными ресурсами, хотя они, из которых он мог возделывать потреблявшиеся им продукты (пища, одежда, жилища, орудия, украшения и др.), были достаточно разнообразными. Положение его усугублялось и слабой связью региона с внешним миром, что во многом объясняет замедленный темп развития, архаичность и своеобразие кавказской культуры. Потому ему приходилось ограничиваться ресурсами, которыми располагала горная территория, и опираться главным образом на свой собственный социальный опыт. При таких условиях формировался определенный тип хозяйствования, следы которого можно заметить еще сегодня.

Однако одной лишь адаптацией к природным условиям он выжить не мог; ему приходилось, как уже отмечалось, изменять эти условия и приводить их в соответствие со своими потребностями. Изменять природные условия и придавать им другую (искус-

ственную) форму существования можно было только *целенаправленным и коллективным* трудом. Для этого людям приходилось объединяться в *отдельные группы*. Наряду с безопасностью, освоение природной среды служило фактором образования различных человеческих коопераций. Только объединившись в отдельную группу, каждый ее член мог поддерживать свое существование.

Освоение горной и предгорной территории Кавказа в силу его природно-климатических условий происходило, надо полагать, разрозненными и немногочисленными группами, поскольку осваивались здесь небольшие по своим размерам участки, пригодные для обеспечения безопасности и ведения хозяйства. Сама территория гор и предгорья делится на такие участки, на которых, как нетрудно заметить, невозможна концентрация больших масс людей. Именно в пределах весьма ограниченной территории (экологических ниш) людям приходилось объединяться для совместной жизнедеятельности и создавать свой социальный мир, который должен был обладать, прежде всего, такими базовыми признаками, как *дееспособность* и *самодостаточность*. Именно такая малая (этническая) общность людей стала на Кавказе наиболее эффективной формой социальной организации, которая на протяжении многих столетий успешно осуществляла свою жизнедеятельность.

Степень эффективности таких социальных образований во многом определялась уровнем их *внутренней организации*. На Кавказе этот уровень был довольно высоким. Недостаточная организованность социальной системы, тем более в горах, была чревата негативными последствиями. Сама экологическая ситуация в горах требовала от людей, объединившихся в отдельный социум, сравнительно большей *организованности*

и упорядоченности внутрисоциальной жизни. От людей требовалось большей сплоченности, слаженности и взаимосогласованности при проведении совместных действий, а также осознание ими своих общих интересов, которое играло далеко не последнюю роль. Формировавшийся при этом внутрисоциальный порядок был сравнительно более строгим, жестким, с чем людям приходилось мириться и поддерживать его. Не столько чувство «комплементарности» (Л. Н. Гумилев) объединяло людей в отдельное сообщество, сколько их нужда, потребность в обеспечении социальной безопасности (социальный гомеостаз). Именно на базе этой потребности происходило формирование и других социальных механизмов (устойчивая и повторяющаяся взаимосвязь людей, в том числе и комплементарность, их сплоченность, осознание своей общности и интересов и др.), которые так необходимы любому социуму.

Горный этнос и его своеобразие. Общая закономерность образования различных социальных общностей действовала, разумеется, и на Кавказе, но проявлялась она своеобразно. Освоение горной территории происходило здесь, как выше отмечалось, малыми (немногочисленными) разрозненными группами. В горных условиях такие общности и не могли быть многочисленными (многомиллионными) в силу ограниченности их жизненного пространства. Сама природа как бы препятствовала непомерному количественному разрастанию каждой из них в отдельности. Здесь каждой общности приходилось ограничиваться, как правило, простым воспроизводством своей численности. Такая демографическая «установка» диктовалась, повторяю, нормами биогеоценоза и была закреплена в обычаях и традициях.

Именно на базе таких (немногочисленных) объединений людей, надо полагать, и происходило форми-

взаимоотношение между полисами в древнегреческом мире, на горизонтальной основе.

Этносы отличались между собой по многим признакам (язык, генезис, самосознание и др.). Каждый этнос осознал себя как *самостоятельную* и *самодостаточную* общность, четко отличал себя от других аналогичных образований, существовавших в регионе, и не смешивал себя с ними. Внутри себя, на своей территории он формировал свое жизненное пространство. Проблемы обеспечения безопасности, организации внутрисоциального порядка и ведения хозяйственной жизни и др. решались этносом самостоятельно. Социально и территориально он был четко определен, что позволяло ему функционировать, повторяю, достаточно эффективно.

Тем самым на Кавказе создалась довольно оригинальная демографическая картина: население его не образовывало некоего *сплошного однообразия*, и не было оно *дисперсным*, *смешанным*. Оно структурировалось иначе, было как бы «разделено», «распределено» по отдельным этническим «квартирам» на территории региона. Этносы здесь располагались не произвольно, а в определенном порядке, сложившемся в ходе их культурно-исторической эволюции. Границы между ними были четко обозначены, в определенной степени сакрализованы и достаточно стабильно соблюдались. Межэтнические распри, открытые конфликты на основе территориальных притязаний здесь редко случались.

Такая разделенность населения Кавказа часто служила разным авторам основанием рассматривать его как территорию некой культурной конгломерации или «мозаики различных этнокультурных образований» (6). При знакомстве с культурой региона многие авторы ограничиваются лишь констатацией и описанием этноразнообразия, а само понятие «кавказская культура»

чаще используются ими в собирательном смысле слова. Потому перед сознанием внешнего мира культура Кавказа часто предстает как многоликий Янус, лишенный внутреннего стержня и состоящий из различных и трудно совместимых этнокультурных общностей. Этническая доминанта здесь всегда давала о себе знать. Кавказ был и остается чрезвычайно разнообразным и в этническом плане макромиром.

Единство разнообразия. Между тем само разнообразие, как таковое, можно мыслить лишь в контексте некоего единства. Если различные этнические образования только отличаются друг от друга и им не присущи какие-то общие, объединяющие их признаки и характеристики, то их сопоставление, сравнение становится бессмысленным. При этом важно установить, по каким признакам сопоставляемые этносы сходны друг с другом, а по каким – *отличаются* друг от друга. Ведь признаки бывают, как известно, *существенные* и *несущественные*, а сходство или различие этнических образований устанавливается, в первую очередь, исходя именно из существенных признаков.

Такой подход представляется здесь вполне уместным. При всем различии между кавказскими этносами (народами), в них все же просматривается определенное *сходство* (однообразие). Уже это наводит на мысль, что они не были так уж изолированы, огорожены друг от друга некоей непроходимой «китайской стеной», как может показаться на первый взгляд. Несмотря на все трудности природных условий, они всегда поддерживали определенные контакты и отношения. Через главный хребет были проложены дороги, которые связывали народы Северного и Южного Кавказа. Без такой взаимосвязи им трудно было обойтись. Само формирование народов кавказского сообщества и их развитие могло происходить как синхронный (одновременный) процесс освоения горных и предгорных территорий региона.

Однообразие кавказских этносов нетрудно заметить даже на уровне наблюдения. Почти все они, отметим еще раз, *немногочисленны* и похожи друг на друга по многим важным признакам. По существу одинаковы порядки, условия, нормы, правила, обычаи, нравы, верования, символы и другие механизмы, обеспечивавшие жизнедеятельность людей внутри каждого этноса. Это позволяло этнически разным людям без особых трудностей общаться, преодолевать межэтнические преграды, даже родниться через смешанные браки и поддерживать родственные отношения. Многие кавказские этносы, в частности, абхазо-адыгские, дагестанские, картвельские, вайнахские и др., объединяло также генетическое родство. Но и другие этносы, скажем, балкарцы, карачаевцы, кумыки и др., имеющие иное происхождение и живущие здесь на протяжении столетий, являются носителями такой же культуры и считают Кавказ своей исторической родиной.

Однотипность кавказских этносов, присущие им одинаковые признаки и характеристики прослеживались и на более высоких уровнях абстракций. Нетрудно было заметить сравнительную *закрытость* культуры, по которой каждый из них поддерживал свое существование, *жесткость* правил и норм жизни, соблюдавшихся в них. Эти правила и нормы были строго регламентированы и последовательно *повторялись*. Именно через их повторяемость и четкую упорядоченность жизни горный этнос выживал и функционировал как очень собранная и организованная социальная общность.

В силу этого у этноса не было нужды в самосовершенствовании; социальное развитие (становление) здесь как бы завершено, общество создано – в нем только надо жить. И создано было это общество сообразно природе, а потому социальные измене-

ния, происходившие в нем, воспринимались людьми как природные явления – *циклически* повторявшиеся. Будучи космогенным, горный этнос тратил свой наличный потенциал главным образом на простое воспроизводство своей жизни, на повторение наличной формы социального бытия и транслирование ее во времени.

Хозяйственной основой существования этносоциальной общности служил сравнительно небольшой по своим размерам участок горной территории. Осваивая его, он превращался в собственность этноса, в его *родину*, защита которой от внешних угроз входила в святую обязанность этноса. При этом определить границы своей территории не составляло особого труда; горный ландшафт сам по себе хорошо структурировался. Межэтнические границы, как уже отмечалось, здесь часто совпадали с границами определенных экологических ниш, что делало их более стабильными.

Разумеется, этнические границы и здесь тоже менялись, но резкое их изменение не допускалось. Земля в условиях ее острого дефицита в горах представляла особую ценность и воспринималась горцами не только и не столько как кормилица, сколько как усыпальница своих предков, память о которых всегда сакральна. Потому на Кавказе было недопустимо претендовать на чужую территорию или покинуть свою. Каждая этническая общность достаточно хорошо осознавала собственную, изначальную сращенность со своей природной средой, вне которой она себя не мыслила (7).

Это значит, кавказские этносы, будучи автономными образованиями, не были, отметим еще раз, изолированы друг от друга. Поддерживая связь, они влияли друг на друга, *проникали* друг в друга (диффузия) и *приспосабливались* друг к другу, что не нарушало автономности, целостности и самодостаточно-

сти каждого из них в отдельности. Напротив, именно благодаря таким контактам, каждый этнос мог поддерживать свое существование и транслировать себя во времени.

При этом важно отметить: этническая общность формировалась в соответствии не только со своими внутренними потребностями и интересами, ей приходилось учитывать потребности и интересы также непосредственно окружавшей ее социальной среды. Внутрисоциальные порядки, которые она устанавливала для себя, не должны были противоречить порядкам, принятым в соседних этнических общностях, что вело к единству различных этносов и формированию *единого смыслового* пространства. Тем самым отдельный этнос становился частью *целого*. Но это было уже такое целое, которое не подавляло своеобразие этноса; оно позволяло каждому этносу быть среди «своих» и чувствовать себя более защищенным.

Стало быть, здесь речь может и должна идти не только об *этнической разнообразии* культуры, исторически сложившейся на Кавказе, но и об ее *единстве*. При всем различии кавказских этносов, все они придерживались единой модели социальной организации, системы ценностной ориентации, менталитета и ментальности и др.

Однако подход к установлению сходство-различия этносов по их признакам не дает окончательного решения существующей здесь проблемы. По существу всем этносам присущи одинаковые признаки, по которым различать их друг от друга или отождествлять их друг с другом не так уж просто. Даже язык, кажущийся надежным критерием установления сходства-различия этносов, не всегда может играть решающую роль. Бывают случаи, когда один и тот же этнос говорит на разных языках, например, французы, говорящие на фран-

цузском, провансальском, бретонском и гасконском языках. Или же случаи, когда различные этносы говорят на одном и том языке. Например, за исключением бразильцев, все остальные народы Южной и Центральной Америки говорят на одном, испанском, языке. Таких примеров в мире много. Стало быть, и лингвистический подход, будучи важным, не может считаться здесь универсальным. Так, где же тот водораздел, по которому можно установить сходство-различие этносов? Найти такой водораздел возможно лишь в сфере коллективного самосознания людей, осознающих себя *представителями* того или иного этноса и *противопоставляющих* себя *другим аналогичным образованиям* (8). Само коллективное самосознание людей, объединившихся в отдельный этнос, как известно, формируется и функционирует в контексте «Мы» – «Они».

При этом следует еще раз отметить, что этнос на Кавказе осознавал и осознает себя еще не только на собственно этническом уровне, но и на уровне суперэтническом (общекавказском). То есть человек здесь идентифицировал себя как через свою этническую, так и общекавказскую культуру, но в целях самоидентификации не относил себя к какой-либо другой культурной генерации. Он ревностно относился как к своей этнической, так и общекавказской культурной идентичности и гордился этим. Впрочем, и внешний мир на уровне массового сознания не особенно различал этносы Кавказа и объединял их в единую общность, что наблюдается еще сегодня.

Это дает основание думать, что в прошлом на Кавказе был накоплен довольно уникальный социокультурный опыт (8): на сравнительно небольшом географическом пространстве сконцентрировалось большое количество различных, хотя и небольших по численности, этнических общностей. В процессе их взаимодей-

ствия образовалось единое смысловое пространство, единый суперэтнос, мегаобщность (9). При этом этносы не смешались, не растворились друг в друге, как это происходило с народами на равнине. Сохраняя себя, свою идентичность и гомогенность, каждый из них способствовал сохранению этнического разнообразия Кавказа.

В свою очередь суперэтнос, как макросоциальное целое, не подавлял составлявших его частей и не растворял их в себе; напротив, само целое здесь как бы растворено в них (частях). Реально оно существовало не наряду со своими частями, как некая эмпирическая данность, а лишь в сфере духа – в самосознании этнических общностей и проявлялось наиболее рельефно в их жизни. Оно функционировало как бы через свои части (этносы) и во благо последних, создавая им условия для стабильных взаимоотношений. Разумеется, это не исключало различных распрей и коллизий между ними, в том числе и вооруженных, но они не доводились до разрушения сложившейся социокультурной системы (10).

Такое соотношение кавказской культуры и составлявших ее частей дает основание подходить к осмыслению первой через последних.

(Продолжение следует.)

Примечания

1. Гвоздецкий Н. А. Кавказ. – М., 1963. С. 3–5.
2. См. более подробно: Алисов Б. П. Климат СССР. – М. : Изд-во МГУ, 1956;
3. Темботов А. К. Как сохранить биоразнообразие горного Кавказа? // Вестник РАН. 1998. Т. 68 (№ 8). С. 741–745.
4. Темботов А. К., Темботова Ф. А., Тхагапсоев Х. Г. Концептуальная модель интеграции фундаментальной

науки и образования по горной экологии //Биологическое разнообразие Кавказа. Труды 1-й региональной конференции. – Сухум, 2000. С. 14–25.

5. Чехов А. П. Собр. соч. Т.2. – М., 1963. С. 236.

6. Подтверждением такой сращенности горного этноса со своей родной землей могут служить многочисленные факты. Так, например, во время и после русско-кавказской войны при насильственном выселении горцев последние брали с собой вместе с уносимым скарбом горсть родной земли, которую сыпали в могилу при захоронении усопшего на новом месте поселения. Или другой пример. У горцев еще сегодня обычай захоронения умершего на земле предков, где бы он ни жил в последние годы. Вечный покой здесь мыслится только на родной земле. Этот обычай сохранился и у грузин: проживавшие в Абхазии грузины везли своих покойников на захоронение, как правило, на территорию собственно Грузии. Это является косвенным показателем того, что многие грузины не считают территорию Абхазии своей родной землей.

7. Тишков В. А. Реквием по этносу. – М., 2003.

8. См. более подробно: Л. Н. Гумилев. Этносфера. – С-Петербург, 2002; Конец и вновь начало. – М., 2002.

9. Впрочем, такой социальный опыт не является сугубо кавказским явлением; он характерен для всех горных цивилизаций.

11. Тхагапсоев Х. Г. О кавказской культурной общности // Вестник РАН. Т. 69. – М., 1999. С. 130–134; Шадже А. Ю. Феномен кавказской идентичности. // Научная мысль Кавказа. № 1. 2002. С. 36–45.

12. Дамения О. Н. Конфликты на Кавказе: проблемы и перспективы их урегулирования. // Кавказ, ЕС и Россия: проблемы стабильности. – М., 2004. С. 62.

В ГОСТЯХ У АФИНСКИХ ОРАКУЛОВ (Беседы)

ВСТРЕЧА НА НАБЕРЕЖНОЙ

В тени под липой

Когда я вышел на набережную и направился к давно полюбившемуся мне скверу, что в устье речки Басла, жара уже спадала и уступала свое место вечерней прохладе. Это местечко удобное, уютное, тихое и красивое. Оно находится почти на уровне моря. Отсюда, под ветвистыми деревьями, закрывающими небосвод, хорошо просматривается морская гладь. Здесь даже свой микроклимат; он образовался, видимо, в результате слияния теплого и холодного воздушных масс, идущих навстречу друг другу. На формирование этого микроклимата, несомненно, влияет зеленый газон, пальмовые, липовые, эвкалиптовые, кипарисовые деревья и другие субтропические насаждения, придающие к тому же уютный вид уголку. Воздух здесь всегда чист, насыщен приятными и полезными запахами. Естественное убранство территории создает впечатление, будто сама природа, как сказал бы Кант, позаботилась о том, чтобы в этом уголке человеку было хорошо.

Обычно я сюда прихожу, избегая жары и, особенно, знакомых назойливых людей, общаться с которыми мне часто приходится лишь ради приличия. Здесь

мне легко дышится, к тому же можно побыть в одиночестве, погрузиться в мир мыслей, общаться со своим неотступным двойником и чувствовать себя свободным, что так важно для любого, кто хочет мыслить и творить. Правда, стремление человека к свободе тот же Кант считал «первым грехом», совершенным им перед природой, но не сама ли природа способствовала этому? Именно через этот «грех» человек научился жить по-человечески. Будучи зависимым от природы и всецело принадлежа ей, как другие существа, могли ли предки человека выжить? Благодаря во многом самой природе, им пришлось выработать другие надбиологические механизмы (способности, умения, навыки и др.) выживания, посредством которых они не только приспособлялись к природным условиям, но и изменяли их. Сама природа вынудила их самим производить потребляемые им продукты.

Производить нечто такое, чего нет в самой природе, как раз есть то, благодаря чему человек может поддерживать свое видовое существование. Но производить и творить по существу одно и то же. Хотя для человека творение есть нечто большее, чем способ выживания. Тяга к творению он испытывает как бы изначально. Маркс, несомненно, был прав, когда утверждал, что человек ощущает свою сущность не тогда, когда потребляет или созерцает то, что создал – а когда творить. Но производить, как и творить, он может лишь, будучи свободным, то есть независимым в определенной степени от природных закономерностей.

Ощущать себя свободным человеку удобнее, будучи в некоторой отстраненности от мира чувственного, в одиночестве, в своем внутреннем (мысленном, виртуальном) мире, а не в мире внешних вещей и людей, отношение с которыми всегда есть некоторое ограничение свободы каждого отдельного человека. Чтобы освободиться, хотя бы на какое-то время,

от мира, ограничивающего меня, почувствовать свою самость и быть самим собой, я часто прихожу сюда. Здесь я могу слышать не только других, но и себя, общаться, спорить со своим вечным и неустрашимым оппонентом «не-Я». Диалог между «Я» и «не-Я» представляется мне куда более продуктивным, чем обычное общение на эмпирическом уровне. Чтобы пообщаться с собой, я сел на «свою» скамейку под липой. Благо, она оказалась никем не занятой. Заняв ее и соединив руки на затылке, я резко выпрямился, чтобы глубоко вдохнуть свежий воздух, и закрыл глаза. Так лучше думается. Тут мне невольно вспомнился мудрец из древнегреческого предания, выколовшего себе глаза. На вопрос, почему он так сделал, мудрец ответил: «Чтобы лучше видеть!» Следом на память пришла одна научная конференция, участником которой мне довелось быть.

Это было в середине 70-х годов прошлого столетия в г. Ростове-на-Дону. Пресс-конференцию со слепоглухонемыми выпускниками психологического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова в университете проводил знаменитый русский философ Э. В. Ильенков. Эвальд Васильевич переводил из языка дактилологии на язык зрячих, слышащих и говорящих стихотворение, сочиненное слепоглухонемой Н. Корнеевой. В нем она воссоздавала поэтический образ березы, которой никогда не видела. На вопрос одного из журналистов, не жалеет ли она, что жива, будучи слепоглухонемой, она ответила: «Я жалею не себя, а вас, поскольку вы не видите того, что вижу я». Значит, незрячий тоже видит? И что же он видит?

Однако здесь мне пришлось прервать ход моих мыслей. Почувствовав чье-то приближение, я открыл глаза и увидел молодую пару, которая, прогуливаясь по скверу, медленно приближалась ко мне. Расстояние между нами уже было небольшим, и я успел разглядеть

их внимательно. Пара была молодой, интересной, но не столь красивой, сколь привлекательной. Одеты они были в современную, но достаточно закрытую, одежду, которая им очень шла. Я успел обратить внимание на их внешний вид, осанку и походку (1). Судя по ним, похоже, пара была абхазская. Я не стал утруждать себя выяснением, кто они. Достаточно было того, что я уже успел узнать. И разглядывать их далее было бы неприлично. Зачем стеснять свободу молодых, подумал я и, вновь закрыв глаза и заняв прежнюю позицию, решил вернуться к прерванной мысли. Но молодая пара, почти поравнявшись со мной, еще более замедлила свой шаг и поздоровалась. В самом их приветствии чувствовалось что-то приятное, ласкавшее слух и душу. Мне показалось, они либо знают меня, либо же решили уважить мой возраст. Отвечая на их приветствие, я встал, хотя молодой человек, слегка рукой придерживая меня, настойчиво просил этого не делать:

– Ты, видимо, не просто сидишь...

– Мы долго не решались, пройти мимо или нет, но все же рискнули прервать твое одиночество, – то ли объясняя, то ли оправдываясь, добавила девушка.

Передо мной стояли молодые и интересные люди. Мое внимание привлек, прежде всего, их ясный и открытый взгляд, тонкие и выразительные черты лица, внешняя опрятность, внутренняя собранность и соблюдение хорошо знакомых мне традиционных этикетных норм. Молодые люди сразу же расположили меня к себе, что вызвало желание спросить:

– Кто же вы будете?

– Меня зовут Амра, а его – Ахра, – ответила мне девушка с некоторым оттенком кокетства.

– А меня зовут Инал, – представился и я.

– Ты мог бы и не представиться. Мы тебя хорошо знаем.

– Откуда же вы меня знаете?

– Мы достаточно наслышаны о тебе... К тому же мы недавно имели возможность познакомиться с твоей книгой (2), которая нас заинтриговала.

– Может быть, мы сядем? – предложил я молодым людям, прервав разговор Амры.

– С удовольствием! – ответили они одновременно. – Если только не отвлекаем тебя от чего-то более важного...

– Теперь ты могла бы продолжить свой разговор, Амра! При этом хотелось бы услышать, чем же заинтриговала вас эта книга? – спросил я.

– В ней много недоговоренностей. Причем, у нас, у меня и Ахры, создалось впечатление, что ты это делаешь намеренно.

– Да, порой незавершенная мысль, мысль, которая в живом процессе, более продуктивна, чем мысль, которая уже завершена в звуках или знаках, не так ли? – заметил я.

– Но мы тебя знаем не только по книге. Моя мама много рассказывает о тебе. Она училась в АГУ еще до войны и слушала курс философии, который ты вел. Правда, мало что сохранилось из философии в ее памяти, но до сих пор она с удовольствием тебя вспоминает...

– И мой отец учился у тебя. Но в отличие от твоей мамы, Амра, мой отец все же кое-что запомнил из курса философии, – вмешался Ахра в разговор своей спутницы с некоторой иронией в адрес отца.

– Что же он запомнил? – решил полюбопытствовать я.

– Из твоих лекций ему запомнился некий древнегреческий бегун, который никак не мог догнать черепаху. Особенно его поражало, как ты, будучи вполне здравомыслящим преподавателем, мог утверждать, что этот бегун не только не догонит черепаху, но и с места тронуться не может.

– А как ты сам думаешь, Ахра?

– С этой проблемой я и Амра впервые столкнулись, когда готовились к кандидатским экзаменам по философии. Время торопило нас и нам надо было, откровенно говоря, избавиться от философии. Потому нам тогда так и не удалось разобраться в приключениях древнегреческого бегуна.

– Может быть, мы слишком назойливы, но коль скоро наш разговор зашел на философские темы, было бы для нас интереснее послушать тебя, Инал. Мы тогда остались в недоумении от самой постановки такой задачи. Как можно сомневаться в движении, если оно очевидно? – заметила Амра.

– Прежде чем выполнить твою просьбу, Амра, я хотел бы вновь повторить свой вопрос: кто вы?

– Ахра и я давно дружим. Учились в Москве в вузе, в аспирантуре и, защитившись недавно, вернулись на родину и работаем по специальности. Ахра этнолог, а я социолингвист. Изучая отдельные сферы современного абхазского общества, мы испытываем острый дефицит целостного и системного представления о нем. Потому мы ищем и другие подходы к предмету наших профессиональных интересов. Когда мы готовились к кандидатским экзаменам, не понимали, зачем нам философия? Теперь же, будучи в поиске, начинаем осознавать смысл философии, – не замешкаясь ответила Амра.

И н а л. Я хотел бы думать, что вас связывают не только профессиональные интересы.

А м р а. У нас уже растет сын. Он предпочитает дружить с бабушкой и дедушкой, чем с нами.

И н а л. То, что ты говорила, доставило мне большое удовлетворение и облегчило мое положение. Теперь я могу настроиться на определенную волну в завязавшемся между нами разговоре.

Бегун, запомнившийся отцу Ахры из моих лекций, был знаменитый древнегреческий атлет Ахилл. По преданиям, он был хромым, но это не мешало ему

бегать быстрее всех. В Древней Греции, как известно, спортивным состязаниям уделялось большое внимание. В физически здоровых людях, умеющих и готовых воевать, общество остро нуждалось. Грекам много приходилось воевать. Не случайно именно Древняя Греция стала родиной Олимпийского движения.

Но это общество нуждалось не только в здоровых людях. В нем востребованы были интеллектуально одаренные люди, которые могли вести деятельность по формированию подрастающего поколения из знатных слоев общества. Люди, которых мы сегодня называем древнегреческими философами, были своеобразными сказителями-просветителями и вели публичную деятельность (3).

Чтобы понять смысл этой деятельности, необходимо рассмотреть ее в том контексте, в котором она протекала. В начале первого тысячелетия до н. э. родовой строй в Древней Греции стал тормозить развитие общества. Начался процесс распада патриархально-родового устройства жизни и образование новой социальной организации. Происходившее социальное расслоение общества носило более радикальный характер. Появился рабский труд, который стал вытеснять труд земледельца. Люди стали объединяться не только по родственным, но и по профессиональным признакам, что привело к образованию новых социальных игроков (слоев): ремесленников, торговцев, ростовщиков и др. Следствием этих процессов стало формирование новых социальных отношений (товарно-денежных и других). Сельская община стала утрачивать свое доминирующее положение в обществе, и ее место стала занимать новая община – городская. Родовая знать вытеснялась «имущественной аристократией», нуждавшейся в новой идеологии. Перегруппировка социальных сил не могла не сказаться и на политической системе правления, формировавшейся уже не на родовых принципах, а на чисто цензовом де-

лении населения. Причем, этот ценз теперь измеряется не земельной собственностью, а денежной.

Второй фактор развития натурфилософии – это геополитическое положение Древней Греции: удобные коммуникационные (морские) возможности для связи с внешним миром, прежде всего с древнеегипетской, древневавилонской и другими цивилизациями средиземноморья, позволяли ей поддерживать тесные контакты с ними. Древнегреческая культура возникла и развивалась в средиземноморском бассейне, там, где непосредственно соприкасались три континента. Во II–I тысячелетии до н. э. именно здесь проходило «осевое время» (К. Ясперс), разворачивались основные идейные события, которые во многом предопределили дальнейшую судьбу человечества, особенно западного полушария.

К тому, что уже говорилось по этому поводу, здесь можно добавить: древние греки были не только весьма одаренными мыслителями-учителями, но и талантливыми учениками. Ими было хорошо освоены и переплавлены те достижения в развитии знания и техники, которые были достигнуты соседними и предшествовавшими цивилизациями.

Уместно в этой связи заметить также и специфические особенности древнегреческого общества, состоявшего из множества немногочисленных по населению городов-полисов. Полисы были настолько самостоятельны, что это позволяло им часто воевать и между собой. При таких условиях сложилась традиция, по которой в каждом полисе, как правило, была своя философская школа.

Одной из таких школ была и Эгейская в середине I тысячелетия до н. э. Основателем ее был знаменитый Парменид, который одним из первых выдвинул предположения о невозможности движения. Чтобы доказать свой тезис, философ приводил ряд аргументов, но

они показались его ученику и последователю Зенону, жившему в V веке до н. э., недостаточными. И он стал искать новые, более убедительные, аргументы. В поиске таких аргументов Зенон сочинил около 50 апорий (4) – трудноразрешимых или вовсе неразрешимых задач. Из них сохранилось лишь несколько: «Ахиллес и черепаха», «Стрела», «Дихотомия», «Стадии» и др.

А м р а. Прежде всего, хотелось бы услышать аргументы Парменида о невозможности движения.

И н а л. Отстаивая свой тезис, Парменид исходил из бесконечности бытия, поскольку конечность его немыслима. Под бытием он понимал всю окружающую действительность. Если бытие конечно, рассуждал философ, то за его пределами должно существовать что-то другое, которое, будучи конечным, предполагает существование нечто третьего, что ведет к так называемой «дурной бесконечности» (Гегель). Причем, по Пармениду, о другом, что находится за пределами бытия, мы ничего сказать не можем. Мыслить можно только то, что существует и существует только то, что мыслимо. Коль скоро конечное бытие немыслимо, стало быть, оно бесконечно. Будучи бесконечным, движение бытия невозможно и немыслимо. Нет места, где бы оно (бытие) могло бы двигаться (перемещаться). Вся космическая пустота (пространство) им заполнена.

Однако этот аргумент, как и другие, повторяю, Зенону показались недостаточными. И он стал приводить другие доводы.

Бегущий Ахилл, который с места тронуться не может

А х р а. Было бы небезынтересно услышать доводы Зенона. Ведь совершенно очевидно, что ты, Амра, я и все другие тела, живые и неживые, какие только существуют в мире, перемещаются во времени и простран-

стве. Мы видим, и любой другой может видеть, как тела переходят из одной точки в другую. Механическое движение как таковое хорошо наблюдаемо не только человеком. Скажем, волк бежит за зайцем, поскольку он видит его не стоящим на одном и том же месте, а бегущим. Куда заяц бежит – туда и волк. Можно привести бесконечное количество таких фактов. Как же мог Зенон, если он был в здравом уме, всерьез утверждать, что Ахилл с места тронуться не может?

И н а л. Точно так же рассуждали и ученики Зенона, которые искренне недоумевали по поводу утверждения их учителя. Чтобы возразить своему учителю, они ссылались на прогулку, которую совершали вместе со своим учителем, и начинали спрашивать: разве то, что мы делаем сейчас и здесь, не доказательство того, что движение возможно? разве прогулка, которую мы с вами совершаем, не является перемещением? Отвечая им, Зенон призывал своих учеников: «Думать надо головой, а не ногами!»

Ахра, ты здесь затронул непростой вопрос. Он требует серьезных разъяснений. Разумеется, Зенон прекрасно понимал, что человек в состоянии видеть движение различных тел во времени и пространстве. Но речь у него идет не о том, происходит ли движение, а о том, как объяснить то, что происходит. Иначе говоря, как объяснить то, что видим. Зрительное ощущение, как таковое, ничего не объясняет; оно лишь констатирует сам факт перемещения. На уровне зрительного восприятия знаменитый бегун мог догнать и перегнать медленно перемещающуюся черепаху, но как ему удастся это сделать? Вот, что интересовало Зенона. Раскрыть то, как происходит перемещение, можно только на другом уровне, на уровне мышления, но здесь возникают серьезные трудности.

В поисках архе

И н а л. Понять смысл зеноновской апории можно в контексте формировавшегося тогда нового древнегреческого мировоззрения. В то время, в середине первого тысячелетия до н. э., в древнегреческом обществе происходила смена мировоззренческой парадигмы. Суть ее состояла в демифологизации ранее существовавшего типа мировоззрения и образовании новой, рациональной, формы миропонимания. Раньше мифологизированное сознание объясняло мир, исходя из воли и желания богов. Такое миропонимание в новых социальных условиях вызывало немало сомнений. Возникла надобность в формировании, повторяю, нового мировоззрения, которое объясняло бы мир так, как он есть на самом деле. Достижение этой цели мыслилось натурфилософам путем изучения мира и объяснения его, исходя из него самого.

При осмыслении зеноновской апории следует иметь ввиду и собственно философский контекст. Философия, как рациональный тип мировоззрения, призвана была искать и находить новые ответы на старые извечные вопросы: что есть мир? почему и как он есть? В отличие от других форм сознания именно философии приходится выразить в наиболее концентрированной форме стремление человека к всеобъемлющему абсолютному знанию о мире вообще.

В этой связи уместно вспомнить Канта. Создававшаяся им критическая философия призвана была ответить на три фундаментальных вопроса: а) что я могу знать? б) что я должен делать? в) на что я смею надеяться? Впоследствии он добавил и четвертый вопрос: что такое человек? Уточняя их смысл, философ писал: «В сущности все это можно было свести к антропологии, ибо три первых вопроса относятся к последнему» (5).

При этом в отличие от мифа, в основе которого, как известно, лежала вера, философия должна была строить новое мировоззрение на основе логического доказательств. Сами доказательства создавались тогда путем умозрительного наблюдения и логического рассуждения. Знания, истинность которых не может быть доказана, относились рационалистами к сфере вымысла. Создалась парадоксальная ситуация, когда в обществе сосуществовали две альтернативные предположения: мир либо создан богами, либо нет. Но так долго продолжаться не могло. Противостояние мифологизма и рационализма менялось в пользу последнего. В концентрированном виде это положение выразил, в частности, Гераклит (V век до н. э.): «Мир, единый из всего, не создан никем из богов и никем из людей, а был, есть и будет вечно живым огнем, закономерно воспламеняющимся и закономерно угасающим» (6).

В мифологическом мировоззрении, как нетрудно понять, боги играли роль исходного первоначала бытия, то есть они выступали как его творцы. Исходный тезис мифа рассматривался рационализмом как вымысел, ложь, поскольку он не поддавался обоснованию. В миф, повторяю, можно только верить, но доказать его истинность невозможно. Коль скоро мифические боги не причастны к созданию мира, то надо было найти в самом мире нечто такое, что заменило бы их роль и выступало в качестве творящего первоначала. В этой связи рационалисты (натурфилософы) выдвинули принципиально новую версию, согласно которой не боги творят мир, а мир сам себя творит. Стало быть, чтобы объяснить мир таким, какой он есть на самом деле, надо, по мнению натурфилософов, исходить из него самого.

Но путь, избранный натурфилософами, оказался далеко не легким. Им пришлось предварительно опре-

делить, что есть мир, из которого они исходили, чтобы объяснить его. Оказывается, еще до познания мира, как писал Кант, у человека, познающего субъекта, должны были быть какие-то сведения о нем, познаваемом объекте. Без таких предварительных знаний познание невозможно. Именно, исходя из них, мыслителям приходилось искать ответы на вопросы: есть ли этот мир нечто раз навсегда данное, неизменное, или он находится в некоем процессе изменения, становления? конечен он или бесконечен? абсолютен он или относителен? делится он или не делится? есть ли он единый или состоит из частей?

Наблюдая за явлениями окружающей действительности, философы не могли не заметить, что мир делится. Стало быть, он состоит из каких-то частей. Но есть ли между ними какая-либо связь? Ведь часть, как таковая, осмысливается лишь в связи с целым, частью которого она является. Стало быть, за чувственно наблюдаемой частью скрывается нечто ненаблюдаемое целое? А что есть целое? Как соотносятся часть и целое?

Как видно, древнегреческие философы были не только тонкими наблюдателями, но и выдающимися мыслителями, «прирожденными диалектиками» (Ф. Энгельс). В чувственно воспринимаемых отдельных объектах и явлениях они искали и часто находили нечто их объединяющее, через которое пытались объяснить их и постичь истину о мире вообще. Тем самым им, пожалуй, впервые в истории западной философии удалось разработать специальный язык, понятийный аппарат, воссоздававший единый и целостный образ природы.

Ключевыми понятиями этого языка являлись: первоначало, первовещество, первопричина, перво-сущность и т. д. Они были однопорядковыми понятиями, хотя и не тождественными. По существу, они выражали различные познавательные функции одного и

того же вещества, называвшегося на древнегреческом языке архе.

А р а. Можно ли на рациональном языке объяснить и понять архе?

И н а л. Архе – это первоначало, то есть начало всех начал. Это значит, что само оно не имеет какого-либо начала вне себя. Напротив, оно есть то самое начало, которое образует наблюдаемый мир. Стало быть, лишь исходя из него, можно объяснить все то, что человек наблюдает вокруг себя.

Архе есть и первовещество, из которого состоят все остальные вещества. Но само оно не состоит из чего-то другого. Не зная вещества, из которого состоят другие наблюдаемые вещества, невозможно их объяснить.

Архе является и первопричиной, то есть причиной всех причин. Оно беспричинно и не имеет какой-либо причины вне себя. По мнению философов, только знание причины бытия позволяет его объяснить (детерминизм).

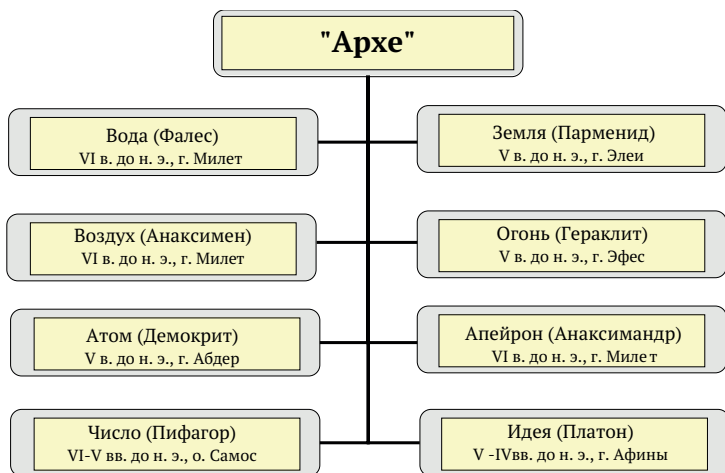
Архе является также первосущностью, то есть сущностью всех сущностей. Именно оно является смыслообразующим основанием бытия.

Как видно, архе полисеманлично. Но этими определениями не исчерпывается его смысловая нагрузка. Чтобы выполнять свою познавательную функцию, оно должно обладать еще рядом существенных признаков.

В то же время архе как слово, как и любое другое слово, есть мысленная абстракция. Она создается человеком для обозначения реальных явлений, в мире которых ему приходится жить. Разве слово «стол» не есть мысленная абстракция? Благо, установить соответствие его определенному веществу (столу) на уровне чувственного опыта (зрительного восприятия) нам легко удастся. Но разве мало таких веществ, недоступных нашим органам чувств? Скажем, атом, электрон,

кварки и множество других. Разве мало таких веществ, о которых мы еще ничего не знаем? Можно ли отрицать их существование из-за того, что о них мы ничего не знаем? К открытию существования чувственно недоступных веществ человек приходит косвенным, а порой, логическим путем.

Иначе говоря, формируя новое мировоззрение, древнегреческие натурфилософы столкнулись с необходимостью решения таких задач, как конструирование мысленных абстракций и их обоснование. Именно в этом контексте, в контексте мысленного конструирования, и была создана мысль об архе. Но этого оказалось недостаточно; надо было еще доказать, что оно, архе, существует. Чтобы доказать существование архе, надо было свести его к какому-то чувственно наблюдаемому веществу. Именно в процессе обоснования архе был выдвинут ряд гипотез, который можно воспроизвести здесь в схеме:



Здесь следует отметить: будучи веществом, архе к нему не сводится. Оно обладает рядом характеристик,

которыми отличается от обычных веществ. Архе мыслилось философами как нечто:

– вещественное (телесное). То есть оно противопоставлялось мифическому началу (богу). Свойство вещественности делает его чувственно наблюдаемым и рационально (логически) мыслимым, что позволяет иметь о нем достоверные знания;

– абсолютное. Архе не может быть условным, относительным. Напротив, все то, что наблюдаемо, умоглядно представляемо, относится к нему. Архе определяет чувственно воспринимаемый мир, но само оно не определяется чем-то другим;

– универсальное. Архе имеет отношение ко всему остальному миру и применимо к познанию любого явления реальности;

– неделимое. Чувственно воспринимаемый мир делится, но архе не делится. Оно едино, что позволяет объяснить все многообразие мира из единого начала (монизм);

– неизменное. Архе всегда есть то, что оно есть. Свойства и признаки, присущие ему, не изменяются. Оно всегда тождественно самому себе, что позволяет объяснить изменчивый мир, исходя из него. Ведь, исходя из изменчивого, невозможно объяснить изменчивый мир. Напротив, изменчивый мир можно объяснить из неизменчивого;

– вечное. Архе не ограничено во времени. Точнее говоря, оно вне времени. Здесь следует остерегаться вопроса: что же было до него? Это то же самое, что и вопрошать: что же было до Бога? Можно допустить, что до Бога было ничто, но ничто, не только по Гегелю, тоже есть что-то. Поиск ответа на такой вопрос ведет к так называемой «дурной бесконечности» (Гегель). Архе, как и Бог, не может возникать и исчезать. Как раз из него все возникает и в него все превращается, но само оно, повторяю, не возникает и не исчезает;

– не сотворимое и не уничтожимое. Архе творит все из себя, но само оно не сотворимо. Можно уничтожить все то, что произведено из архе, но самого его уничтожить невозможно;

– одушевленное (гилозоизм). Образование всего многообразия мира не могло произойти из архе, если оно было бы инертным веществом. При абсолютной инертности архе возникла бы надобность в так называемом «первотолчке» (Боге), что означало бы для философов того времени возвращение в лоно мифа;

– креативное. Архе, как выше отмечалось, не может быть сотворено, но само оно обладает способностью творить. Через эту способность архе объясняли философы саму возможность формирования разнообразия мира, в том числе и творческие дарования человека.

Графически изобразить признаки архе можно следующим образом:



В этой схеме важно подчеркнуть, что признаки архе не столько извлекались из него, сколько приписывались ему. Преодолевая мифологическое мировоззрение, им приходилось наделять искомое вещество теми признаками, которыми характеризовались ранее боги. Тем самым природа изображалась и в натурфилософском мировоззрении в образе не только всеобщей одушевленности (гилозоизм), но и творца (7). Родимые пятна мифологизма еще долго будут давать

о себе знать. Но прорыв был сделан: миф утрачивал свою позицию, уступая место новому мировоззрению.

Думаю, что подробно комментировать здесь схему не придется. В свете вышесказанного она достаточно понятна. Еще раз отмечу лишь следующее: в основе каждой из восьми версий лежит в качестве формообразующего начала определенное вещество, либо же идея (мысль). По мнению авторов этих версий, как раз оно (она) и есть архе. Например, для Фалеса именно вода выступает в качестве архе, обладая всеми признаками его, в том числе, одушевленностью и креативностью (8). По существу, так же рассуждали и другие натурфилософы, выдвигавшие иные версии, хотя для обоснования своей версии каждый из них старался привести разнообразные доводы. Но суть дела от этого, повторяю, не менялась.

Вместе с тем архе определялось, как это видно в схеме, не только через вещество, но и посредством мысли. По мнению не только Пифагора и Платона, именно мысль, а не вещество, являлась формообразующим началом бытия, что в конечном итоге привело к разделению философии на два направления – материализм и идеализм.

Здесь важно обратить внимание на следующее: если рассматривать эти направления отдельно, каждое из них пыталось объяснить мир из единого начала (монизм). Рассматривая их в общепhilософском контексте, получалось, что мир имеет два начала – мысль и мыслимое (дуализм), из которых он может быть объяснен.

В этом плане представляет интерес учение Анаксимандра об апейроне, состоящем, по мнению философа, из множества различных веществ. То есть первоосновой всего существующего он считал нечто неопределенное, беспредельное. Анаксимандр полагал, что беспредель-

ный и бесконечно многообразный мир не может состоять из некоего единого начала (элемента). Само начало, из которого образован многообразный мир, должно состоять из множества каких-то первоэлементов (плюрализм). Именно такое начало он называл *апейроном*. Учение Анаксимандра об апейроне ближе стоит к современному естествознанию (корпускулярная и волновая теория, теория элементарных частиц, теория поля и др.), чем гипотезы его предшественников. Тем самым древнегреческим мыслителям, как видно, удалось не только решить задачи, стоявшие перед ними, но и наметить основные направления и подходы, по которым развивалась не только философская мысль Запада в последующие тысячелетия.

А м р а. Не совсем мне ясно, каким образом вода или атом могли быть вещественным аналогом архе? Ведь веществ в мире бесчисленное множество. Почему философы выбирали именно те из них, о которых ты здесь ведешь речь? Как проводился этот выбор: произвольно или на основании каких-то доказательств?

И н а л. Я уже говорил, что, создавая новое мировоззрение, древнегреческим философам приходилось исходить из данных умозрительного наблюдения и логического рассуждения. Это, разумеется, небольшой набор познавательного инструментария, но другой, более эффективной технологии познания у них еще не было. При всей ограниченности этого метода он все же позволял обратить внимание на значимость этих веществ (воды, воздуха, земли, огня и др.), без которых жизнь немыслима.

Но здесь существует и другая версия: древние греки, как известно, были не только искусными воителями, но и любознательными учениками. Выгодное геополитическое положение страны позволяло им вступать в тесные контакты с окружающим внешним миром, прежде всего с древневосточными цивилизациями (пер-

сидской, египетской, вавилонской, индийской и др.). Поддерживая с ними многосторонние связи и отношения, древние греки учились у них, многое перенимали и включали в свою культуру. Это дает основание думать, что греческие натурфилософы могли быть знакомы с достижениями древневосточных цивилизаций, в частности, с древнеиндийским учением *чарваки*. В этом учении уже упоминались четыре элемента – вода, воздух, земля, огонь (на санскритском языке «чар» означает четыре), из которых якобы состоит мир.

Если даже это предположение соответствует действительности, оно несколько не умоляет роли древнегреческих натурфилософов в возникновении и развитии европейской цивилизации. Они ведь не остановились на этих четырех элементах. В частности, ученик и последователь Фалеса Анаксимандр (VI в. до н. э.), как выше говорилось, выдвинул гипотезу о том, что «все есть апейрон».

В этом ракурсе еще большую значимость представляет атомистическое учение Левкиппа-Демокрита. Они выдвинули предположение о том, что «все есть атомы и пустота». По их мнению, мир состоит из мельчайших, далее неделимых частиц, которые они называли атомами (в переводе с древнегреческого языка атом означает неделимое). Атомы не наблюдаемы. Но к идее о их существовании они пришли путем умозрительных заключений и логических рассуждений. При этом они исходили из предположения о дихотомической делимости мира. Но такое деление мира не может продолжаться бесконечно. Бесконечное деление мира неизбежно приводит к ничто, что не может служить основанием мира, который есть нечто. Это противоречило бы всеобщему принципу здравого смысла: из ничто что-то не возникает и что-то в ничто не превращается. Стало быть, на каком-то этапе последовательного деления мира наступает конец, дальше которого делить

уже невозможно. Таким пределом делимости мира, по их мнению, как раз и является атом.

Причем, атомы довольно отличаются от тех первовеществ, о которых речь шла выше. Они обладают наименьшим количеством признаков. О них можно сказать лишь то, что они не возникают и не исчезают. Они вечны, неизменны и неделимы. Они предельно просты и не поддаются никакому воздействию. Правда, атомы обладают формой, величиной и положением. Качество вещи зависит от количества, формы, величины и положения в ней атомов. Атомы хаотично перемещаются в пустоте. Перемещаясь таким образом, они часто сталкиваются друг с другом. Сталкиваясь, одни атомы соединяются и образуют наблюдаемые вещи, другие же – отталкиваются друг от друга. Но сами атомы, повторяю, столь мизерны, что не наблюдаемы. Тем не менее, они существуют, доказательством чего, по мнению философов, служат как раз наблюдаемые вещи.

Итак, древнегреческая натурфилософия, возникшая в VI веке до н. э., по существу была завершена уже в V веке до н. э. Главным итогом ее было создание нового миропонимания в противовес мифологическому. Существо нового мировоззрения состояло в том, что мир (космос) есть вещественное образование. То есть архе (первовещество, первоначало, первопричина и т. д.), из которого космос состоит и можно его объяснить так, как он есть на самом деле, было найдено. Это было целым переворотом в сознании не только древних греков. Он стал началом возникновения и развития европейского рационализма и цивилизации в целом.

А м р а. Казалось бы, то, что ты здесь говоришь, Ахра и я уже слышали. Между тем мысли, с которыми ты поделился с нами, для меня – целое откровение. Я их воспринимаю, как начало какого-то дальнего и увлекательного путешествия за глубокими знаниями. Пускаясь в такое путешествие, мне жалко стало того зна-

менитого древнегреческого юношу-бегуна, которого мы оставили в каком-то застывшем состоянии. Разве стоит его забывать?

А х р а. Слушая тебя, Инал, меня стали обуревать немного другие чувства. У меня такое ощущение, будто ты вводишь нас в какую-то пещеру, где я ничего не вижу. Даже то, что раньше хорошо понимал, здесь перестаю понимать. Выходит, видеть значить – понимать? Но здесь я хотел бы разобраться и с другими трудностями, которые возникли у меня. Не совсем понимаю смысл всей этой затеи: зачем древнегреческим натурфилософам понадобилось так много заниматься проблемами Архе? Нельзя ли было попроще подходить к познанию?

Бытие подвижное и неподвижное

И н а л. Попытаюсь оба вопроса совместить. Здесь я отметил лишь самое элементарное, что необходимо знать любому, кто захочет побывать в мире философских знаний. В этом мире важно знать: познание, как и любое другое действие человека, невозможно, если образ познаваемого объекта нет в сознании познающего субъекта. Причем, мысленный план (образ) действия должен быть у человека еще до начала его выполнения. Можешь ли ты, Ахра, произвести самую элементарную операцию, скажем, позавтракать, не понимая, что ты делаешь, зачем и как ты делаешь? Мысль здесь как бы опережает действие. Вот почему древнегреческим натурфилософам приходилось создавать исходный мысленный образ природы, на базе которого можно было воссоздавать полную картину мироздания.

Но теоретический экскурс, проделанный здесь, понадобился нам, в первую очередь, в связи с теми затруднениями, с которыми столкнулся автор знаменитых апорий. Правда, на первый взгляд может показаться, что данный экскурс к Ахиллу отношения не имеет. Но

это на первый взгляд. На самом деле речь у Зенона шла о состоянии, в котором оказался не только бегущий Ахилл. Объяснение того, из чего состоит мир (космос), оказалось недостаточным, чтобы иметь о нем полное и цельное представление. Важно было так же выяснить, в каком состоянии он находится. Ведь мир воспринимается человеком как нечто существующее. Коль скоро так, а это на самом деле так, то необходимо определить, что под существованием следует понимать. Есть ли существование некий процесс – перемещение, движение, изменение или состояние покоя, неподвижности? Как вообще возможно само существование (бытие)? Что же при этом происходит и происходит ли что-нибудь вообще? Каким образом миру удастся существовать (быть)? Знание о бытии, таким образом, есть знание: а) того, что существует (бытийствует) и б) как существует то, что существует. Впрочем, нечто подобное мы находим и в мифе. Миф утверждает не только то, что боги существуют, но и рассказывает, чем они занимаются. Далеко неспроста вопрос – не правда ли?

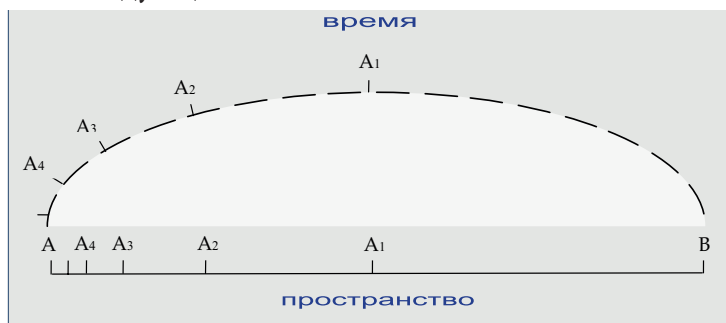
И при обсуждении этого вопроса мнения философов вновь разошлись. Были выдвинуты альтернативные предположения: мир либо находится в состоянии покоя, либо же – движения. Представители Элейской школы, в частности, Парменид, учеником которого был как раз и Зенон, доказывал, что движение невозможно, возможен лишь покой. Обосновывал он этот тезис через доказательство от противного. Мир находится в покое, поскольку движение его невозможно, потому и не мыслимо. Чтобы движение состоялось, рассуждал Парменид, необходимы определенные условия, прежде всего наличие: а) движущегося тела и б) места, где может происходить движение. Причем, движущееся тело должно быть конечным. Если же оно бесконечно (беспредельно), то ему просто негде двигаться. Только конечное может двигаться, которое по своей вели-

чине должно быть меньше, чем место (пространство), где происходит движение. Но в действительности, как считает Парменид, и конечное тело тоже не может двигаться. Ведь движение может происходить только в пространстве. Это значит, движущееся тело должно находиться в пространстве, чтобы оно могло перемещаться. Но и само пространство должно же где-то находиться. Где же оно может находиться? Оно может находиться, продолжает философ, только в другом пространстве. Но и это пространство тоже должно где-то находиться. Это значит, что обоснование движения не может быть завершено; попытка обоснования движения неизбежно ведет к логическому абсурду.

Однако аргументы учителя (Парменида), видимо, показали его ученику (Зенону) недостаточно убедительными. И Зенон стал искать другие аргументы. Именно в процессе поиска новой аргументации он сформулировал свои знаменитые апории. Правда, в историко-философской литературе существует и другая версия, согласно которой Зенон вовсе не стремился обосновать невозможность движения. Свою задачу он видел в том, чтобы найти адекватную форму мысленного выражения реального процесса движения – перемещения тела во времени и пространстве. Их было, как полагают исследователи, около пятидесяти. Из них сохранилось только четыре. Среди них и выше упоминавшаяся апория. И вообще среди древнегреческих философов было немало таких, которые увлекались сочинением различных трудноразрешимых или вовсе неразрешимых логических задач. Один из них, в частности, Эвбулид сочинил задачу и назвал ее: «Лжец, который говорит правду». Лжец утверждал, что все критяне лгуны. Но сам лжец был критянином. Стало быть, он тоже лжет. Если он лжет, то критяне не лгуны. Решение задачи, как видно, затрудняется. Другой, тоже любитель таких занятий, сочинил такую задачу, решить которую

он не смог. Тогда он, как передает предание, покончил жизнь самоубийством, оставив записку: «Лучшего решения задачи я не нашел!» Все это не только забавно, но и говорит о той ситуации, в условиях которой жил и творил Зенон.

При этом речь у Зенона идет о дихотомическом делении пространства и времен. То есть расстояние, которое отделяло Ахилла от черепахи, можно разделить наполовину. Но ведь и эту половину вновь можно разделить наполовину, не правда ли? Более того, и полученную в результате последнего деления половину тоже можно разделить наполовину. Такое (дихотомическое) деление пространства и времени, да и любого другого вещества, можно продолжать долго, но не бесконечно. Если это деление продолжить бесконечно, то оно неизбежно приведет к нулю, то есть к ничто, из которого, как полагал философ, что-то состоять не может. В конечном итоге дихотомическое деление пространства и времени заканчивается получением предельно малой величины – частицы, которая далее не делится (атом). Графически такое деление можно воспроизвести в следующей схеме:



Именно на такие частицы делил Зенон и то расстояние, которое предстояло пройти Ахиллу, чтобы догнать черепаху. Преодолевая это расстояние, Ахилл должен побывать в каждой частице его в строго опреде-

ленной последовательности. Чтобы оказаться в одной из частиц пространства и времени, сперва он должен побывать в предыдущей. Не находясь в предыдущей частице, он никак не может оказаться в последующей. Это означает, что в каждой частице Ахилл должен находиться. Не находясь, он не может двигаться. Но двигаясь, он никак не может находиться. Ведь движение и нахождение – это взаимоисключающие состояния тела.

А м р а. Но все же я не могу понять, почему из состояния нахождения Ахилл не может перейти в противоположное состояние, в состояние движения? Или же наоборот: почему Ахилл, двигаясь, не может остановиться?

И н а л. Сперва нам важно довести до конца развитие этой мысли. При этом следует заметить: ведь идеалом любого познающего субъекта является найти непротиворечивое объяснение наблюдаемого явления. Не так ли, Амра?

А х р а. Разумеется.

И н а л. Коль скоро так, то приходится считать: Ахилл либо движется, либо же – не движется. Так объясняет эту ситуацию не только здравый смысл, но и формальная логика. Правда, она была создана Аристотелем позже, почти столетие спустя после Зенона, но это не имеет значения. Ведь любой здравомыслящий, к которому относился и Зенон, рассуждает по законам и правилам этой логики независимо от того, знает он их или нет. Разве обязательно человеку знать законы пищеварения, чтобы желудок его работал хорошо. Так вот вернемся к формальной логике. Один из ее законов гласит: об одном и том же предмете, в одном и том же отношении можно высказать лишь два взаимоисключающих суждения, из которых одно истинно, другое – ложно, а третьего вообще не дано.

Важно заметить, что формальная логика лежит в основе любой науки. На определенном (эмпирическом)

уровне познания наука, в частности, математика, физика и др., так и трактует движение – как нахождение тела в одно время в одном месте, в другое время – в другом месте. Казалось бы, трудно найти более точного и убедительного описания движения. Но такое описание движения «неверно», отмечает в этой связи В. И. Ленин, и далее пишет: «...оно описывает результат движения, а не само движение; оно не показывает, не содержит в себе возможности движения; оно изображает движение как сумму, связь состояний покоя...» (9)

Здесь мне хотелось бы немного отступить от темы и обратить внимание на то, как глубоко и тонко вник в теоретические дебри познания выдающийся политик XX века. Вдумайтесь в его слова, выделенные им и несущие большую смысловую нагрузку. Оказывается, формальная логика дает лишь описание движения, но не объяснение (понимание) его. Она констатирует место, в котором мысль застаёт движущееся тело, но не раскрывает, как оно (тело) оказалось на этом месте и может переходить в другое.

Чтобы разобраться в этом, казавшемся простым, вопросе, необходимо, прежде всего, уточнить, что мы понимаем под понятием движение. Обычно, на уровне здравого смысла, движение сводится к его механической форме и понимается как перемещение тела во времени и пространстве. Именно так понимал движение и Зенон. Такое понимание этой категории сохранилось в естествознании аж до конца XIX столетия, при котором тело, время и пространство оказываются по существу изолированными друг от друга. Пространство и время рассматриваются как некое космическое вместилище, в котором и может происходить перемещение тела. Только относительно пространства и времени можно определить местонахождение тела. Чтобы установить, где же тело находится, познающему субъекту приходится сперва делить пространство и время на составляющие

их части и помещать в каждой из них движущееся тело. Помещая движущееся тело в каждой частице пространства и времени, его пребывание в той или иной частице мыслится лишь в состоянии покоя, и остается непонятным, каким образом оно оказалось в последующей частице. Остается непонятным и промежутки между этими частицами, минуя которых тело не может двигаться. Но и в них движущееся тело можно мыслить лишь в неподвижном состоянии. Оказываясь перед такой трудной задачей, мышлению приходится ее упрощать и выводить движение, суммируя состояния покоев. Разве не так ориентируется во времени и пространстве человек? В своей повседневной жизни ему приходится делить единое, прервать непрерывное, остановить движущееся, упрощать сложное и т. д., чтобы проникнуть в суть вещей. Ведь само по себе ни пространство, ни время не делится. Делит их сам человек, чтобы удобнее было ориентироваться в них. Обратите внимание: мы делим пространство и время на составляющие их частицы. А промежутки, которые разделяют эти частицы? Разве во времени мы можем найти такое мгновение, которое не есть время? Допустим, мы с вами встречаем новый год. Что собой представляет та граница, которая разделяет новый год от старого? Разве она не есть время? Стало быть, время сплошное, непрерывное. Точно так же и пространство. Это значит, и движение непрерывно. Прерывным движение делает человек в своей голове.

Как же делит человек пространство и время? Скажем, пространство он может делить на части, из которых оно состоит, а эти части в свою очередь на части, и так далее. Но может ли он делить его бесконечно? Древнегреческая философия исходила из предположения, что деление пространства, как и времени, не бесконечно. Пределом делимости их, по представлению, в частности Левкиппа – Демокрита, является атом (неделимое). Если разделить атом по частям, то

получается «ничто», которое не может служить основанием бытия.

Атомистическое учение оказало заметное влияние не только на древнегреческую натурфилософию. По существу, оно стало основой всей классической механики нового времени (XVII–XVIII века). Выдвинутая древнегреческими мыслителями гипотеза об атомах, спустя более чем 2000 лет, была опытным путем подтверждена в XVIII веке французским естествоиспытателем Лавуазье. Он нашел вещество (частицу), которое было очень похоже на то, что говорил Демокрит об атоме, и назвал его атомом. Как видно, атомистическое учение, созданное в столь отдаленное историческое время, не утратило своей актуальности и в наше время, и играет ключевую роль в развитии современного естествознания. Рассматривая в этом контексте апорию Зенона, нам следует учитывать, что само перемещение Ахилла может быть осмыслено лишь относительно пространства и времени.

Теперь, в свете вышесказанного, понятно, что древнегреческие мыслители, в том числе и Зенон, умели делить пространство и время на мельчайшие, далее неделимые частицы (атомы), из которых они (пространство и время) состоят.

Можно проиллюстрировать это положение следующим образом: допустим, мы видим какой-то объект, но не знаем, что это за объект ($A = ?$). Что мы можем сказать об этом объекте? Мы можем сказать лишь следующее: либо $A = A$, либо $A = \text{не-}A$, но третье суждение высказать невозможно. Если руководствоваться этим законом, игнорирование которого ведет к противоречию в процессе рассуждения, то Ахилл либо движется, либо находится на одном и том же месте.

Но эти задачи, как я уже говорил, формально-логическим способом («либо – либо», «или – или») невозможно решить. Между тем люди в своей повседневной

жизни рассуждают по этим законам независимо от того, сознают они это или нет. Помните мольеровского героя, который вдруг обнаружил, что, оказывается, всю жизнь разговаривал прозой? Согласно формальной логике, отметим еще раз, бытие или небытие вещи в одно и то же время («сейчас») и на одном и том же месте («здесь») недопустимо, ибо вещь либо есть, либо же ее нет. Утверждение взаимоисключающих суждений об одном и том же предмете есть противоречие, которое надо устранять.

Решить эту задачу оказалось возможным на уровне диалектической логики, созданной лишь в первой половине XIX века Гегелем, хотя споры вокруг апорий Зенона ведутся и в наше время среди математиков и представителей естественных наук.

Но для нас более важен здесь тот анализ, который провел Гегель. В разуме (сознании) можно найти, утверждает Гегель, не восемь антиномий, как думал Кант, а бесконечное количество. На поверку оказывается, что разум изначально противоречив. Не противоречивым быть он просто не может. Он может мыслить и выразить законченную мысль лишь в противоречивой форме. Даже самое элементарное, простое суждение (предложение), состоящее из субъекта, предиката и связи (подлежащего и сказуемого), скажем, роза есть цветок или Баграт Шинкуба – поэт, содержит в себе неустрашимое противоречие. Высказать такое суждение разум может лишь в том случае, если в нем (суждении) соединены неравные по своему объему понятия. Точнее говоря, чтобы образовать суждение или, выражаясь в терминах грамматики, выразить законченную мысль, необходимо ставить знак равенства (=) между неравными понятиями, то есть между S и P, находящимися в родовидовом отношении ($S=P$). Ведь роза есть частное понятие, которое входит в более общее понятие цветок. В понятие цветок включаются и другие цветы,

которые не являются розой. В суждении неизвестное определяется через известное. Причем, неизвестное должно быть соотнесено с более общим понятием, которое должно быть известно. Суждение осмысливается лишь в том случае, если оно состоит из неравных понятий. Если же оно состоит из совпадающих понятий, скажем, роза есть роза ($S=S$), то такое суждение не осмысливается, поскольку оно не отвечает на вопрос: что такое роза?

В этой связи я хотел бы обратить ваше внимание на наше с вами сознание, в частности, на его базовый словарный состав, который состоит из одних контрарных (противоположных) понятий. Скажем, жизнь и смерть, свет и тьма, плюс и минус, образование и разложение, движение и покой и т. д. и т. д. Попробуйте понять смысл одного из этих слов вне связи со своим противоположным словом. У вас ничего не получится. Оказывается, мы можем понять, что такое жизнь лишь в том случае, если знаем, что такое смерть, как, впрочем, и наоборот, ведь они противоположны. Но в том-то, как говорится, и вся соль, что необходимо связать друг с другом возможно лишь противоположные, а не тождественные друг другу понятия. Ведь слова, из которых состоит наше сознание, находятся не в беспорядочном состоянии, а в строго определенном порядке (системе). Только будучи взаимосвязанными в системе, слова могут обладать смыслом и становятся понятными. Более того, в этой взаимосвязи противоположные слова друг в друга проникают и образуют не только целостную, но и цельную систему сознания. В силу этого обстоятельства человеческое сознание, как утверждал Гегель, насквозь противоречиво. Но это противоречие не является некой ущербной стороной сознания, от которой оно должно избавляться. Напротив, оно есть то, без чего разум мыслить не может. Задача разума, по мнению философа, как раз состоит в том, чтобы осоз-

нать себя – свою изначальную противоречивость и не смешивать это противоречие с тем, с которым имеет дело формальная логика. Но это открытие, которым мы обязаны Гегелю, было сделано лишь в первой половине XIX века. Заслуга Зенона как раз состоит в том, что он один из первых ранних мыслителей, кто так остро обратил внимание на противоречие, возникающее при осмыслении данных органов чувств и разума.

Правда, диалектика как таковая не была чужда древнегреческим философам. Напротив, они являются основоположниками европейской диалектики, что признавалось и Гегелем. В сохранившихся отдельных высказываниях (изречениях, афоризмах и др.) Гераклита хорошо просматривается диалектический характер его миропонимания. По праву он считается основоположником античной диалектики. При всей наивности его диалектики, он гениально угадал многие ее основополагающие положения (борьба противоположностей и их тождество и др.). Именно борьба противоположностей и их переход друг в друга как раз и отвечает на выше поставленный вопрос. Вспомним в этой связи еще одно высказывание Гераклита: «Холодное теплеет, теплое холодеет, влажное высыхает, сухое увлажняется» (10). Конкретизируя эту мысль в другом месте, он говорит: «Все есть обмен противоположностей». Стало быть, по Гераклиту, движение и покой не только противоположны, но и тождественны. То есть движение переходит в покой, а покой – в движение. По существу, и Зенон мог найти решение поставленных им логических задач в рамках этой диалектики, но мы не знаем, почему он не сделал этого.

А х р а. Если я правильно понимаю, само по себе движение непрерывно. Прерывистым становится оно при его мысленном изображении. Не означает ли это, что человеческое сознание искажает то, как происходит движение на самом деле?

И н а л. Ты правильно понимаешь, Ахра, и я это-му очень рад. Значит, зря время мы не теряли. Если в ходе нашего разговора у тебя возникли какие-то новые мысли, то это благодаря не только моим разъяснениям, но и твоему желанию и готовности разобраться в существе задачи, решением которой занимался знаменитый Зенон 2 500 лет назад. При этом смею заверить, что задача непростая, как может показаться, на первый взгляд. Ее решением занимались и после Зенона. Более того, и в наше время еще не утихли споры вокруг зеноновских апорий.

А м р а. Выходит, эта задача еще не решена?

И н а л. Она и не может быть решена в рамках формальной логики. Решение ее возможно на другом, более высоком уровне мышления. Под таким уровнем здесь понимается теоретическое мышление, точнее говоря, диалектическая логика, которая существенно отличается от формальной. Если формальная логика, как уже отмечалось, утверждает, что из двух взаимоисключающих суждений об одном и том же предмете одно истинно, другое ложно, то диалектическая логика считает, что оба эти суждения могут быть, как истинными, так и ложными.

А х р а. Не означает ли это, что истинное можно считать ложным, а ложное – истинным?

И н а л. Совершенно верно.

А м р а. Неужто это вы всерьез утверждаете? Выше вы утверждали, что формальная логика призвана предостерегать мышление от возможных ошибок и противоречий в процессе рассуждения, а теперь доказываете обратное? Так мы никогда не приблизимся к истине.

И н а л. Спасибо за вопрос. Меня не может не радовать то, что вы так внимательно слушаете меня. Но вернемся к вашему вопросу. Отвечая на него, важно отметить: истина, по Гегелю, «не отчеканенная монета, а процесс», в котором человек к ней постоянно стре-

мится, но достичь ее и завершить познание никогда не сможет. Речь здесь должна идти об относительности истины, об относительности всего человеческого знания о себе и окружающей действительности. Это во-первых.

Во-вторых, выше я уже говорил о различии между формальной и диалектической логикой. Но сказанное, видимо, недостаточно. Потому следует добавить: формальная логика имеет дело с покоящимся телом, диалектическая – с движущимся; первая является логикой покоя, а вторая – логикой движения. Первая на самом деле является логикой непротиворечивого мышления (описания), а вторая – логикой противоречивого мышления (понимания). Задача первой логики – не допустить противоречия между исходными посылками рассуждения и полученными результатами. Задача второй логики – найти то противоречие, которое позволяет понять сущность предмета и выразить ее. Речь здесь идет о противоречии, без которого бытие вообще и вещей, в том числе, невозможно. Непротиворечивый объект есть ничто, нонсенс. Коль скоро нечто существует, то только потому, что оно противоречиво. При этом само противоречие мыслится как единство взаимоисключающих, в то же время взаимополагающих изменений, происходящих в одном и том же объекте (явлении). Скажем, образование (ассоциация) и разложение (диссоциация) вещества или же рождение новых клеток и вымирание старых. Именно на такое противоречие, которое имманентно присуще любому объекту и делает его существование возможным, наткнулся и Зенон, решая им же сочиненные логические задачи (апории).

А м р а. Как же, интересно, выглядит это решение?

И н а л. Согласно Гегелю, движущееся тело в одно и то же время и на одном и том же месте и находится и не находится. Иначе говоря, в одно и то же время и на

одном и том же месте движущееся тело и находиться, и не находиться не может, то есть находясь, не находится, а не находясь, находится.

А х р а. Не кажется ли вам, что такое объяснение – это всего лишь создание видимости объяснения, а не действительное объяснение движения?

А м р а. Я начинаю понимать, что при формально-логическом описании движения невозможно представить, как оно на самом деле происходит. На мой взгляд, важно сперва выяснить, как на самом деле происходит движение. Но выяснить, как происходит движение, означает найти такие языковые средства, которые способны адекватно выразить этот на самом деле сложный процесс. Я, как лингвист, смею утверждать, что возможности языка не беспредельны. Как выйти из этого тупика?

И н а л. Замечательно! В вашем рассуждении содержится и определенный намек на решение поставленной Зеноном проблемы. Повторяю, решая свои апории, он наткнулся на противоречие. Оно не осмысливается на уровне представления, как нам хотелось бы. Наткнувшись на противоречие, элейский мудрец стал выяснять, свойством чего оно является – бытия или сознания? Заметим, что мир в древнегреческом обществе воспринимался как гармоническое образование, в котором нет никакого противоречия. Если в мире нет противоречия, то оно не должно быть и в сознании. Так, откуда же это противоречие? – вопрошал великий Зенон.

В этой связи уместно вспомнить здесь и знаменитые антиномии (противоречия) Канта, открытые им уже в XVIII веке. Их всего восемь. Одна из них гласит: мир во времени и пространстве конечен и мир во времени и пространстве бесконечен. Отметим еще раз: об одном и том же предмете (мире) в этой антиномии, как видно, высказывается два взаимоисключающих суждения, из которых, согласно формальной логике, одно должно быть истинным, а другое – ложным. Но

какое из них истинно, а какое ложно, формальная логика не дает ответа. Да и нет какой-либо другой логики, которая могла бы ответить на этот вопрос. Кант обескуражен ситуацией, в которой он оказался. Кто же может решить такую задачу? Только разум! – решительно отвечает он. Но на поверку разум оказался бессильным решить ее. Он не может ни опровергнуть, ни доказать конечность или бесконечность мира. Но не может же быть мир сам по себе и конечным, и бесконечным. Кант, как и многие его предшественники, исходил из представления о том, что противоречивым мир быть не может; он может быть либо конечным, либо же – бесконечным. Тогда, как могло случиться так, что о непротиворечивом предмете (мире) разум может высказывать противоречивые суждения? Истоки противоречия не следует искать в природе, ибо она, как уже отмечалось, не противоречива. Коль скоро так, то истоки противоречия, обнаруженные Кантом в разуме, следует искать в самом разуме. Почему же разум впал в такое противоречие? Оказывается, объясняет далее Кант, разум возомнил себя всемогущим, не будучи таковым на самом деле. Он взял на себя большее обязательство, нежели может выполнить. Не может же он установить, каков мир сам по себе – конечен он или бесконечен. Это значит, каков мир в своей всеобщности и целостности разуму не доступен. Он не знает и знать не может, какова природа сама по себе. Но из этого Кант не впал в безутешный познавательный скептицизм (агностицизм). Будучи гениальным мыслителем, не мог же он утверждать, что человеческий разум ничего не знает о внешнем мире. Тогда, как объяснить человеческие знания? Ведь любое знание всегда есть знание о чем-то. Философ не мог оставить этот вопрос без ответа, и он отвечает: разум может знать лишь то, что дано ему в опыте. Полученные через опыт знания Кант называет

апостериорными, противопоставляя их априорным, то есть доопытным, предшествующим опыту, знанием. Ограничив таким образом сферу познавательной деятельности разума, философ ставит перед ним уже другие задачи, а именно: прежде, чем заниматься изучением природы (мира) самой по себе, разум должен критически оценить свои познавательные способности (возможности) и установить границы, в пределах которых он может быть компетентным.

Анализируя кантовские антиномии и тот вывод, который из них сделал сам кенигсбергский жрец истины, Гегель с присущей ему иронией отмечал, что Кант здесь похож на того средневекового схоласта, который пытался обучить своих учеников правилам плавания, не пуская их в воду. Определить познавательные способности разума, продолжал он далее, можно не до познания природы, а в процессе ее познания.

А х р а. Все же я хотел бы вернуться к Зенону. Если я правильно понимаю, можно сказать, что бытие, по Зенону, неподвижно. Оно неподвижно, поскольку движение немыслимо. Так утверждал, как ты выше говорил, и учитель Зенона Парменид. Мне хотелось бы лишь уточнить: правильно ли я тебя понимаю?

И н а л. Не совсем. Хотя Парменид и Зенон принадлежали одной и той же школе (элейской), но взгляды их вряд ли стоит отождествлять. Мы не можем однозначно утверждать, что Зенон, как его учитель Парменид, отрицал возможность движения. В специальной литературе существует предположение, что Зенон не столько отрицал возможность движения, сколько искал способ его выражения. Косвенно об этом говорит одно из преданий, которое уже упоминалось. Согласно ему, ученики Зенона, слушавшие его во время прогулки, пытались опровергнуть доводы учителя, ссылаясь на сам факт прогулки: ведь, слушая вас, мы с вами сейчас ходим. Разве это не является доказательством того,

что движение возможно? На это Зенон отвечал: сколько раз я вам говорил, что мыслить надо головой, а не ногами. То, что мы ходим, видим глазами, но как мыслить то, что видим? – вот что интересовало учителя. Но коль скоро движение не мыслимо, точнее говоря, при осмыслении движения возникают труднопреодолимые или вовсе непреодолимые затруднения, то оно и по Зенону оказывалось под серьезным сомнением.

А м р а. Что же под неподвижностью бытия они понимали?

И н а л. О ранних древнегреческих философах мы судим, главным образом, по тому, что о них сообщают Платон, Аристотель, Секст Эмпирик и другие античные авторы. В частности, Симплиций пишет, что, по Пармениду небытие невозможно, ибо оно не мыслимо. Возможно только бытие, потому оно мыслимо. Бытие едино и вечно; оно было, есть и будет. Иначе говоря, бытие никогда нигде не возникает и никогда нигде не исчезает. Оно не может возникать из чего-то другого, ибо нет ничего другого, кроме него самого. И превратиться во что-то другое оно не может по той же самой причине. Коль скоро бытие неподвижно, то оно и неизменно. Движение и изменение для Парменида, как и для других представителей Элейской школы, есть не истина, а мнение толпы.

А м р а. Точка зрения Элейской школы о невозможности движения, как я поняла, была одной из двух, выдвигавшихся в то время в древнегреческой натурфилософии. Давно уже стало хрестоматийным знаменитое изречение Гераклита о том, что «невозможно дважды войти в одну и ту же реку, ибо все течет и изменяется». Видимо, Гераклит был не единственным, кто так думал. И вообще, состояние покоя не мыслимо на самом деле, не сопоставляя его с противоположным понятием, то есть движением. Об этом ты говорил выше. Не означает ли это, что, обосновывая свой тезис о неподвижности

бытия (покое), Парменид тем самым допускал возможность движения?

И н а л. Твой вопрос можно разделить на две части. В первой части речь идет о существовании и второй точки зрения. В самом деле, в рамках древнегреческой натурфилософии наблюдался большой разброс мнений относительно способа существования бытия (природы). Все это разнообразие мнений можно свести к двум альтернативным (взаимоисключающим) концепциям. Одна из них была хорошо представлена Элейской школой, о которой уже говорилось. Другая точка зрения отстаивалась Гераклитом из Эфес. Согласно ему бытие находится в движении. Движение есть единственный и универсальный способ существования природы. По Гераклиту нет ничего вечного, раз навсегда данного, все течет, все изменяется: «На входящего в одну и ту же реку текут все новые и новые воды...» (11) Потому «в одну и ту же реку нельзя войти дважды...» (12)

Выдвинутая Гераклитом гипотеза разделялась многими натурфилософами. Особо усердствовали в этом направлении его последователи-ученики, которые превзошли своего учителя. Они, в частности, Кратил, доказывали, что не только дважды, но и один раз тоже невозможно войти в одну и ту же реку. Коль скоро все течет, рассуждали они, то само течение должно происходить непрерывно во времени. То есть невозможно найти во времени такой его миг, в котором река не течет. Непрерывность течения тождественно непрерывности изменения. Потому мы никогда не можем сказать о реке что-то такое, которое точно соответствовало бы ей. Пока мы высказывали свое суждение о ней (реке), она перестала уже быть тою, какою она была. Человеческая мысль, по их мнению, никогда не может выразить суждение о вещах, соответствующее им, поскольку сами вещи никогда не бывают тождественными себе. Мы можем только пальцем указывать на них.

Нетрудно заметить определенное сходство (непрерывность движения, течения) рассуждений учеников Гераклита с тем, что утверждал Зенон. Но ни Гераклит, ни Зенон таких крайних выводов не делали. Кстати, в этой связи уместно вспомнить один из афоризмов Гераклита, в котором, по существу, дается решение зеноновской апории: «В одну и ту же реку мы входим и не входим, существуем и не существуем» (13). Если подходить с этих позиций к решению зеноновской апории, то оно формулируется следующим образом: в одно и то же время и в одном и том же месте бегущий Ахилл и находится и не находится. В этом ракурсе Гераклит является античным предшественником Гегеля.

О диалектике движения

В истории развития европейской философии Гераклит известен не только тем, что он сформулировал одну из выдвигавшихся тогда гипотез – «все есть огонь». Но сам огонь, будучи первоэлементом (архе), наделен им такими качественными характеристиками, которые отличают его от других первовеществ, рассматривавшихся другими натурфилософами в качестве архе. В частности, атомы у Демокрита, как уже выше говорилось, не изменяются: они всегда такие, какие есть. Они могут лишь соединяться друг с другом и образовать наблюдаемые вещи. Причем, соединяться они могут по-разному, что, по мнению Демокрита, делает мир вещей разнообразным. Неизменной является и «земля» у Парменида. «Огонь» же у Гераклита, будучи архе, изменчив. Из огня все возникает и в огонь все превращается. Но сам огонь не возникает и не исчезает; он лишь принимает различные формы состояния. Именно из огня он пытается объяснить образование живых веществ, в том числе и души (психея). Рассуждая, как из огня рождаются другие первовещества, эфесский мыс-

литель утверждает, что «...из земли же вода рождается, а из воды – психея» (14).

Более того, само изменение огня и мира, в целом, по Гераклиту, не является неким мирным или каким-то произвольным, как у Демокрита атомы в пустоте, процессом. В основе изменения (движения) вещей лежат борьба противоположностей и необходимость. В одном из фрагментов Гераклита говорится: «...все происходит через борьбу и по необходимости» (15). Эта же мысль встречается у философа не раз: «Враждующееся соединяется, из расходящихся – прекраснейшая гармония, и все происходит через борьбу». Или же: «Война – отец всего и всего царь; одним она определила быть богами, другим – людьми; одних она сделала рабами, других – свободными» (16). Причем, сама борьба происходит не как попало, а по логосу, то есть закону. Именно поэтому Гераклит предлагает внимать не ему, а логосу: «...не мне, но логосу внимая, мудро признать, что все – едино» (17). Логос есть разум, мудрость. Мудрость есть не многознание, а знание о всеобщем. «Многознание не научает быть мудрым», – говорит он в другом месте.

А м р а. Если я правильно понимаю то, что ты говоришь, древнегреческая натурфилософия – это философия природы. Иначе говоря, древнегреческая натурфилософия, как таковая, возникла в поиске ответа на фундаментальный вопрос: что есть природа (бытие, космос)? Причем, искомый ответ должен был соответствовать определенным требованиям, прежде всего, отличаться от прежнего (мифологического) миропонимания. Это значит, природа должна была быть объяснена из нее же самой, из того первовещества (архе), из которого она состоит и является ее первоначалом, первопричиной и т. д. Такой подход, как я понимаю, лежит в основе и современного естествознания. Потому роль древнегреческих натурфилософов вряд ли мож-

но переоценить, ими можно только восхищаться. Ведь такой полет мысли, пронизательность воображения – редко наблюдаемое в истории человечества явление. Но меня интересует другая сторона этого явления: чем вызвано такое страстное увлечение ранних греческих философов изучением природы?

И н а л. Древние греки на самом деле обладали особым творческим даром. Это отмечают почти все исследователи, кто сколько-нибудь соприкасался с их культурным наследием. Древнегреческая культура стала колыбелью дальнейшего развития всей западной цивилизации. В рамках этой культуры не только были намечены основные направления развития философской и научной мысли Запада, но и созданы недостижимые образцы в области искусства, музыки, архитектуры и др. Освоение этого культурного наследия могло бы служить нам серьезным подспорьем в решении основополагающих задач, стоящих ныне и перед абхазской культурой. Тем более, что имеется немало типологических сходств абхазской культуры с древнегреческой. В этом плане большой интерес, на мой взгляд, представляет сравнительный анализ структурной организации социального жизнеустройства человека в сельской общине Древней Греции, с одной стороны, и абхазской – с другой, функциональный анализ древнегреческого полиса и этноса на Кавказе и др.

А х р а. Для нас это неожиданный и интригующий поворот в ходе нашей беседы, поскольку эта тема совершенно неизвестна нам. Ты, как я вижу, непрочь провести какие-то параллели между этими культурами.

От мифологизма к рационализму

И н а л. Нет, нет, Ахра! Я не собираюсь с вами эту тему здесь обсуждать, хотя она на самом деле чрезвычайно интересна. В контексте нашей беседы разговор о ней может увести нас в сторону. Потому лучше вер-

нуться к ответу на вопрос Амры, чтобы как-то завершить разговор об истоках и смысле древнегреческой натурфилософии.

Выше я уже говорил, что философская мысль в Древней Греции формировалась как антитеза гомеровской идеологии (мифологического мировоззрения), которая существовала на базе родового строя. Мифологическое мышление, как известно, объясняло социальные реалии, исходя из мира богов. Мир богов, по представлению греков, был построен по кровнородственному отношению, чему должна была соответствовать и родовая организация общества. Каждый род ведет свое происхождение от одного из богов. Через этого бога род идентифицировал себя. Именно таким путем происходило объединение, а затем и укрепление представителей рода в единый и нерасторжимый союз, что делало их отношение к своему роду сакральным. Экономической основой родового строя было натуральное хозяйство, а власть в нем принадлежала родовой знати, выступавшей субъектом собственности. По сообщению Аристотеля, еще в конце VII века до н. э. в Аттике, как и во многих других городах Древней Греции, «земля принадлежала немногим».

В этих изменениях, происходивших в жизни древнегреческого общества, я хотел бы обратить ваше внимание, прежде всего, на труд – он тоже менялся. Труд становился не только более производительным, но и разнообразным. Торгуя активно с внешним миром, грекам приходилось разнообразить ассортимент производимых товаров, что непосредственно влияло на развитие их творческих способностей. Здесь важно учитывать также и предмет труда, в качестве которого выступает сама природа. Рост производительности труда и увеличение разнообразия производимых товаров, как известно, во многом зависит, как от потребностей потребителей, так и от уровня понима-

ния человеком свойств и признаков предмета труда, то есть природы. Не натуральное хозяйство, а именно утверждение новой формы труда (товарное производство) выступало одним из факторов, способствовавших развитию натурфилософской мысли в древнегреческом обществе.

А х р а. Если бы речь шла о математике или какой-нибудь другой прикладной науке, то нетрудно понять возможность ее применения при решении каких-то практических задач. Собственно, для этого ученые мужи и развивают эти науки. Но философская мысль, как я ее понимаю, является знанием, весьма отвлеченным от конкретных земных реалий. Видимо, поэтому я не совсем разобрался в той связи философии с жизненными реалиями, о которой ты здесь говоришь. Через какие же механизмы могли повлиять на развитие натурфилософской мысли те изменения, которые происходили в то время в жизни греков?

Человек и природа

И н а л. Разумеется, уподоблять философию прикладной науке, понимаемой в современном смысле слова, не следует. Философия, на самом деле, является предельно обобщенной и отвлеченной от повседневной практики человека системой знаний. В этом плане, Ахра, ты несомненно прав. Но из-за этого не следует думать, что философия вовсе не связана с реальной жизнью людей. Тем более древнегреческая философия, которая включала в себя все положительное (рациональное) знание человека о себе и внешнем мире. Тогда еще не было такой разветвленной системы научных знаний, как сейчас. Потому философская мысль в то время была более заметно связана с социальной практикой. Но даже и в этих условиях связь философии с социальной действительностью была не непосредственной, а опосредованной.

Здесь важно учитывать также и другую особенность философии. Она, как известно, оперирует предельно обобщенными понятиями (категориями). Именно по таким понятиям человек лучше ориентируется в мире сложных и бесконечно разнообразных вещей и явлений. Чем больше понятие обобщено, тем больший круг явлений оно охватывает. Потому философское понятие позволяет узреть такие глубинные изменения, заметить которых не только обыденное сознание, но и отдельные науки не могут. Ведь в начале и середине I тысячелетия до н. э. в Древней Греции шли, как я уже говорил, серьезные социальные изменения. Среди них в первую очередь должен быть отмечен переход от натурального хозяйства к товарному производству, который коренным образом менял отношение человека к природе и самому себе. В этих изменениях по существу намечалась в зародыше новая форма социальных отношений (субъектно-объектных), на базе которых в последующее время формировалась европейская цивилизация. В контексте этих отношений человек (субъект) выступал в качестве самодовлеющей цели, а природа (объект) – как средство достижения этой цели, чего не было в условиях натурального хозяйства. В условиях же товарного хозяйства меняется, прежде всего, ценностная ориентация человека. Через освоение природных ресурсов и возделывание их он стремится к наращиванию своего материального благосостояния. На пути освоения ресурсов природы серьезным препятствием стало традиционное, сложившееся в условиях родового строя, сакральное отношение к ней. Надо было расчищать этот путь. То есть надо было развеять мифологизированный образ природы, представить ее в первозданном, девственном виде, чтобы человек (в лице появившихся в обществе новых социальных игроков) мог относиться к ней как к средству своего существования. Как раз решением этой фундаменталь-

ной проблемы и занималась натурфилософия. Как бы ни пытались древнегреческие натурфилософы витать высоко в облаках, земные основы их воззрений все же просматриваются.

А м р а. Я благодарна Ахре за этот вопрос. Теперь, после таких разъяснений, мне тоже стал более ясным собственно человеческий смысл древнегреческой натурфилософии. Но при всем этом, не кажется ли тебе, что из поля зрения натурфилософов выпадала проблематика социальной философии? Ведь знать и понимать эту сферу, сферу социальной жизни человека, не менее важно и значимо, чем знание природы.

От натурфилософии к философии жизни

И н а л. Знаешь, Амра, твой вопрос не без основания. Основанием могут служить и мои разъяснения. Ведь у нас речь идет о натурфилософии, то есть о философии природы. Основанием может служить также и историко-философская, особенно, учебная литература, в которой часто однобоко освещается философская мысль, развивавшаяся в Древней Греции в VI–V веках до н. э. Философия этого периода, как правило, трактуется как натурфилософская. Создается впечатление, будто древнегреческие мыслители в то время занимались исключительно природой. Между тем, судя по источникам, нельзя не отметить, что миропонимание греков характеризовалось не только глубиной, но и цельностью и полнотой. Оно начиналось с механики и завершалось этикой. Наиболее рельефным показателем в этом плане является атомистическая гипотеза, о которой я уже говорил. Напомню еще раз: атомы, по Демокриту, перемещаются в пустоте по закону необходимости, исключавшей случайность. Иначе говоря, траектория, по которой перемещается атом, является инвариантной. Каких-либо отклонений в движении атома Демокрит не допускал, вследствие чего постро-

енная им атомистическая механика оказалась жестко детерминированной.

Но Эпикур, будучи последователем атомистического учения Демокрита, не мог допустить участия богов в жизни человека. Но в то же время по Демокриту, не только материальные тела, но и человек, и его душа состоят из атомов, правда, из особых атомов, но от этого суть дела не меняется. Коль скоро так, то именно атомы определяют образ жизни человека. При экстраполяции атомистической механики Демокрита на социальную действительность, человек оказывался в жестко детерминированных условиях, в условиях обреченности, при которых он лишался всякой свободы и возможности целенаправленного участия в своей жизни. Представлять человека как существо, обреченное на несвободу, он не хотел. Тогда уж «лучше, – говорит в этой связи Эпикур (IV век до н. э.), – последовать мифу о богах, чем раболепствовать перед роком естественников; первый оставляет хоть надежду умолить богов почестями, а последний обладает неумолимой необходимостью» (18).

Занявшись обоснованием свободы, он искал ее истоки не в сфере духа, а в той же атомистической механике Демокрита. Но вывести из этой механики свою этику свободы Эпикур не смог. Чтобы преодолеть эти затруднения, Эпикур внес определенные коррективы в механику своего учителя и допустил, в частности, возможность отклонения в движениях атомов. Эпикур не исключил случайности из необходимости, как это делал Демокрит, а допустил ее, полагая, что как раз она (случайность) является естественным источником свободы. Таким способом он пытался привести механику и этику в соответствие друг другу и представить их как нечто единое и целое.

В этой связи следует еще раз отметить: древнегреческие натурфилософы были, как уже говорилось, идеологами формировавшегося тогда рабовладельческого

строя. Демифологизируя традиционное мышление и создавая новое миропонимание, они искали не только некое первовещество (архе) мироздания, но и более совершенную форму социальной организации жизни полиса и общества в целом. Выступая против моральных и правовых устоев родового строя, в воззрениях натурфилософов впервые появляется идея об организации жизни общества на основе писаного права. Именно тогда создается понимание того, что морально-правовой закон – это не изобретение мифических богов, а есть установление самого человека. Стало быть, этот же закон может быть отменен другим человеческим установлением. Как раз на этой базе и создавались законы Дракона, Солона и других реформаторов политической жизни древнегреческих полисов.

Так что социальная проблематика в воззрениях древнегреческих натурфилософов, несомненно, присутствовала, но присутствовала, как мы только что видели, в контексте космоцентрического дискурса. Правда, космос теперь демифологизирован в значительной степени, но он еще продолжал служить им исходным прообразом мысленных представлений. Именно космической упорядоченности и гармонии должны были соответствовать, по представлению греков, и социальные порядки в их жизни. И вообще, особенности стилистики философствования (созерцательность, наглядность, образность, пластичность и др.) в Древней Греции сохранялись долго и даже тогда, когда собственно социальная проблематика стала занимать доминирующее положение в воззрениях мыслителей. Но это немного другая тема, требующая отдельного разговора.

А х р а. Было бы небезынтересно нам хоть немного коснуться и этой темы. Ведь человеку так же необходимо знать самого себя, как и противостоящий ему внешний мир. Знаем ли мы сегодня себя? Вопрос, особенно, для нас, отнюдь не риторический. Сегодня мы испы-

тываем острый дефицит новых знаний о себе. Ведь мы вместе со своим народом находимся в процессе исторической трансформации. В этом процессе наше этносоциальная идентичность меняется. В этих условиях важно осознать, кем мы являемся сегодня и хотели бы видеть себя завтра.

И н а л. Такое желание у меня, несомненно, есть, Ахра. Но в связи с твоим вопросом мне хотелось бы напомнить: у наших с вами предков была одна такая традиция, которая сегодня уже, к сожалению, забыта. У них было обыкновение ограничивать себя в еде и выпивке. За одним столом человек должен был отведать и выпить столько, сколько он мог бы еще в течение дня отведать и выпить за тремя такими столами. Он ведь в любое время мог оказаться в гостях. И к выполнению этой роли он всегда должен быть готовым. Будучи в гостях, мог ли он не уважить хозяина и не следовать этикетным нормам гостеприимства. Потому человек здесь вставал из-за стола, испытывая желание продолжить трапезу. Не лучше ли нам, следуя этой традиции, прервать наш разговор с ощущением желания продолжить его? Ведь полное утоление жажды в еде и выпивке вредит здоровью организма. Точно так же вредит уму чрезмерная информация. После общения, состоявшегося между нами, важно, на мой взгляд, чтобы вы сами переварили, перевели на свой лад то, о чем здесь говорилось. Хотя должен заметить, что ничего особого и нового я здесь не говорил. Все это можно найти в соответствующей литературе. Более того, как я понял, вы уже это проходили в университетском курсе. Я старался лишь освежить в нашей памяти то, что из нее вытесняется сегодня в условиях перенасыщения человеческого сознания новой, но не всегда ценной, информацией.

А м р а. Правда, мы это проходили не только в годы студенчества, но и учебы в аспирантуре. Хотя с тех пор прошло не так уж много времени, но о философии мы

уже сказать ничего не можем, будто ее и не проходили. По существу мы оказались в положении наших родителей, о которых мы говорили в начале беседы. Но сегодня, когда мы начали изучать состояние нашего общества и перспективы его развития, надобность в каких-то базовых знаниях, выходящих за рамки нашей узкой специальности, стали остро ощущать. Именно потому мы искали встречу с вами. Познакомившись с вашей книгой (19), наше желание еще более усилилось. В этой книге вы многое приоткрываете, но далеко не все. Нам важно знать, а что там в зазеркалье? Хотелось бы надеяться, что вы не откажете нам в продолжении состоявшейся здесь беседы.

И н а л. Такая же потребность, потребность в профессиональном общении, имеется и у меня. Ведь людей, в кругу которых я раньше мог проверять и оттачивать свои мысли, уже нет в живых. Потому с удовлетворением принимаю твое предложение, Амра. Особое удовлетворение мне доставляет общение с вами, поскольку вы принадлежите уже другому поколению. Именно вы будете больше влиять на судьбу общества, к которому я тоже принадлежу. Более того, такие встречи и беседы помогают мне думать, что значимость моей жизни в этом обществе еще полностью не утрачена. Коль скоро имеется запрос в нашем опыте, то, стало быть, есть и будущее.

У Диоскурии

На такой оптимистической ноте я распрощался со своими собеседниками и вышел на набережную, которая уже было полно народу. Солнце опустилось за деревьями и его почти не было видно. Измученные зноем люди, особенно дети, были безгранично рады наступившей вечерней прохладе. Веселые дети и их заботливые родители, а вместе с ними и отдохавшие вышли на вечернее гуляние, чтобы подышать свежей прохладой.

дой. Детские шалости и крики, смех и шутки, людской гул, приятное шуршание листвы и шум морского прибоя сливались в единое целое. Все это напоминало былую жизнь города. «Быть может, жизнь возвращается в круги своя?» – подумал я и продолжил продвигаться сквозь толщу людей к театральной площади, к фонтанам. По всему видно было, что люди были довольны собой и наличной жизнью, но вряд ли кто из них задумывался над извечными проблемами смысла бытия вообще и человеческого в том числе. Возможно, человек живет не только, быть может, и не столько для себя? А для чего же?

Однако у фонтана на театральной площади я не нашел местечка, где мог бы приютиться. И мне пришлось двигаться дальше в сторону старой Сухумской крепости. И всюду нескончаемый людской поток! В этом потоке я все же чувствовал себя. Не то, что в московском метрополитене в часы пик. Когда же прошел разрушенную крепость и вышел на большой горизонт видения, перед мной возник огромный огненный диск, который еще висел на небосводе, но висел почти соприкасаясь с земной поверхностью. Отсюда не видно, как он погружается в море. Создавая неопишное зрелище перед своим заходом, он казался совсем рядом, не так далеко, как считают астрофизики. К тому же он совершенно не ослеплял, и можно было на него спокойно смотреть. Движение людей как бы остановилось; повернувшись к заходящему солнцу лицом, все провожали его, кто фотографировал, а кто просто наслаждался этим, поистине космическим событием. Среди них, пожалуй, я был единственный, кто смотрел на этот диск как на гераклитовский огонь. Правда, у Гераклита огонь – это не только природная стихия, но и логос (слово, закон). Но кто знает, какую роль играло солнце в мировоззрении философа? Ведь 2500 лет назад и Гераклит мог наблюдать такое же явление. Разве без света, тепла и

влаги могла ли возникнуть жизнь на нашей планете? А вода Фалеса? Воздух Анаксимена? Или земля Парменида? Огонь Гераклита? Мыслима ли без них жизнь? И вообще: как могло возникнуть живое из неживого? Где граница между механикой и органикой? И есть ли она вообще? Открытия современной научной мысли, в частности, теория самоорганизующих систем (синергетика) и др., не возвращают ли нас к кажущейся, на первый взгляд, наивной древнегреческой натурфилософии? Быть может, вся природа живая? Не приобретают ли мифы, легенды и предания древних обществ новое звучание? Можем ли мы, абхазы, жить и развиваться в современном мире, не осознавая и не переосмысливая фундаментальные основы бытия Универсума?...

Примечания

1. На эту походку обратил внимание еще в начале прошлого века А. П. Чехов (см. Чехов А. П. Собр. соч. Т. 2. – М., 1963. С. 236). Но он воспринял ее, как походку «ленивых абхазов». На самом же деле особенности походки, присущие абхазам, вырабатывались ими в ходе длительной адаптации к тем климатическим и ландшафтным условиям, при которых происходило их социальное формирование.

2. О. Н. Дамения. Абхазия на рубеже веков. – СПб., 2011.

3. Многие из древнегреческих философов, как известно, были учителями. Они обучали детей аристократии и других привилегированных слоев общества философии, музыке, риторике, военному искусству и др., которые в то время были востребованы. Как раз в таких занятиях каждый учитель обучал детей своему философскому учению. Причем, обучение, как правило, проводилось в форме живой беседы, общения, диалога, прогуливаясь на лоне природы. Такая форма

обучения получила широкое распространение в древнегреческих полисах, в различных гимназиях, в частности, в перипатетической школе Аристотеля.

4. Апория – древнегреческое слово в переводе на русский язык означает трудноразрешимую задачу, которая, как правило, связана с противоречием между данными наблюдения и их мысленным объяснением.

5. И. Кант. Трактаты и письма. – М. : «Наука», 1980. С. 332.

6. История философии. Т. 1. – М. 1941. С. 51.

7. Представления о всеобщей одушевленности природы хорошо наблюдаются и в сознании абхазов еще в наши дни. В самом названии природы на абхазском языке «апсабара» присутствует фонема «пс», в которой выражается, как влага, так и душа. И вообще сама фонема «пс» занимает весьма заметное место не только в абхазо-адыгских языках; она встречается в древнегреческом и древневавилонском языках. Причем, влага и душа представляют нечто нерасторжимое: жизнь необходимо предполагает наличие в ней влаги. Смерть здесь воспринимается, как высыхание, как утрата влаги.

8. Нелишне вновь обратить внимание на то, как изображается вода в абхазском языке. Она, как любое другое природное вещество, одушевлена. Об этом свидетельствует поверие, согласно которому благое пожелание человека может исполниться, если он застанет воду спящей: «Адзы шыцваз ибеит».

9. В. И. Ленин. ПСС. Т. 29. – М., 1969. С. 232.

10. История философии... С. 57.

11. Там же.

12. Там же. С. 57.

13. Там же. С. 52.

14. Там же. С. 53. В этой связи следует обратить внимание на связь воды и души, которая наблюдается и в абхазском языке. В смысловом плане фонема «пс»

одновременно выражает, как влагу, так и живое, жизнь, душу.

15. Там же. С. 57, 58.

16. Там же. С. 59.

17. Там же. С. 57.

18. История философии... С. 274.

19. Речь идет о книге О. Н. Дамения «Абхазия на рубеже веков».

СОКРАТ: ЖИЗНЬ, СМЕРТЬ, БЕССМЕРТИЕ

От космоса к антропосу

А м р а. Прошлая наша беседа не только впечатлила нас. Она, если можно так выразиться, перезагрузила нас огромной и ценной информацией. Именно потому мы решили восстановить письменный текст беседы. Работа по восстановлению текста оказалась непростой, но, как нам показалось, весьма полезной. Она помогла нам закрепить содержание беседы в нашей памяти. Правда, восстановление текста делалось нами без твоего ведома, но думаю, что за это ты нас не осудишь. Более того, мы хотели бы попросить тебя просмотреть этот текст и внести в него свои коррективы. Особенно следует, на наш взгляд, уточнить положения древнегреческих философов, на которые ты ссылался. Более того, если ты не против, мы хотели бы продолжить такую работу и впредь.

А х р а. Мне хотелось бы обратить твое внимание на следующее: составляя текст беседы и переосмысливая ее, нам показалось, что эпоха, в которую жили и творили древнегреческие мыслители, как ни странно, каким-то причудливым образом перекликается с нашей. Не кажется ли тебе, что проблемы, которые они

решали тогда, в столь отдаленное историческое время, как-то похожи на самом деле на те, которые решаем мы сегодня? Ведь они пытались критически преодолеть старое мифологическое мировоззрение, ставшее в новых условиях консервативным, и создать новое, более прогрессивное миропонимание. Разве нечто подобное не приходится делать нам сегодня?

И н а л. Прежде всего хочу выразить свое удовлетворение той работой, которую вы провели после нашей беседы. Тот факт, что сами вы пришли к пониманию важности такой работы, меня особенно радует. Это говорит о той значимости, которую вы придаете нашим беседам.

Что касается возможной аналогии между той эпохой и нашей, – это довольно самостоятельная тема и тонкая материя, требующая специального обсуждения. При осмыслении таких тем следует избегать упрощенческого подхода типа: «да, да – нет, нет». Не столь важен ответ на этот вопрос, сколь важным представляется мне само его возникновение. Потому не будем спешить с ответом на этот вопрос. Здесь же мне хотелось, если вы не против, продолжить ту тему, которую мы уже обозначили в прошлый раз.

А м р а. Я тоже хотела бы, Инал, продолжить эту тему. Думаю, и Ахра тоже. Прошлая беседа, хотя никто ее и не планировал, оказалась для нас больше, чем мы ожидали. И мы, Ахра и я, не могли не поделиться с вами своими впечатлениями. Видимо, такие вопросы и впредь будут возникать. Их обсуждение для нас, несомненно, важно. Но для нас еще более важно неформальное освоение философии, поскольку в ее рамках обнаруживаются, как видно, такие чрезвычайно важные подходы к интересующей нас проблеме, которыми мы еще не обладаем.

А х р а. Хочу заметить: после школы я не рискнул поступать на естественнонаучные и технические спе-

циальности. Они мне казались более сложными, чем гуманитарные. Отчасти это предопределяло выбор квалификации. Но теперь я так не думаю. Занимаясь изучением процессов, происходящих в жизни современного абхазского общества, порой мне и Амре тоже кажется, что мы взялись за самое сложное дело.

И н а л. Разве в познаваемом человеком мире есть более сложный объект, чем то или иное исторически сложившееся сообщество людей, если даже оно небольшое по своей численности, как наше? Формообразующий элемент и главный агент любого общества, как известно, – это человек со всеми его капризами и субъективными вожделениями. Его действия не всегда укладываются в причинно-следственную взаимосвязь, по которой мы обычно объясняем явления природы, в том числе и поведение организмов, включая высокоорганизованных приматов. Человек есть универсальное существо, существо, которое вполне осознанно проектирует (организует, контролирует, координирует, управляет, направляет и т. д.) свои действия. Он, как говорится в библейских преданиях, есть неосуществленная возможность: может стать как ангелом, так и дьяволом. Человек не сводим к какому-либо другому существу. Он создает, творит свой особый, отличный от природы, мир. Как же ему удастся это сделать? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо проникнуть во внутренний мир человека. Не разобравшись во внутреннем мире человека, можем ли понять создаваемый им социальный (внешний) мир? Раскрыть тайны человеческого бытия по аналогии или какому-нибудь другому естественнонаучному способу вряд ли возможно. Откровенно говоря, порой мы впадаем в отчаяние, когда нам кажется, будто в школе, университете, аспирантуре нас учили не тому. Потому часто мы оказываемся у подножья, пожалуй, самой высокой горы, к вершине которой взобраться

не так-то просто. Порой и не знаем, какая же дорога ведет к ней.

Иначе говоря, проникнуть в субъективный мир человека чрезвычайно сложно. Социальные реалии существенно отличаются от природных процессов. Судя по всему, в социосфере действуют и такие закономерности, описать и, самое главное, понять которых одним естественнонаучным методом вряд ли возможно. Видимо, требуются невероятные усилия, особая изобретательность и проницательность ума, какие-то еще другие мысленные операции, чтобы проникнуть во внутренний (личностный, индивидуальный) мир человека – самый сложный и труднопознаваемый объект. Ведь в обществе происходят чрезвычайно разнообразные, противоречивые и неоднозначные процессы и явления. Прежде всего живые люди, без которых социальная общность, как таковая, быть не может. Друг без друга люди жить не могут, потому они объединяются в единую общность. Но в то же время они уживаются с трудом. Люди, будучи разумными существами, не всегда действуют разумно, они похожи друг на друга, в то же время разнятся друг от друга. Объяснить и понять все многообразие осуществляемых ими совместных действий можно лишь тогда, когда будет найдена лежащая в их основе закономерность. Но открыть ее одним описательным методом или даже сравнительным анализом всей совокупности фактов, составляющих общество, вряд ли возможно. Или скажем другое: сегодня наши люди недовольны своей жизнью, хотя жить лучше. Но что же им мешает жить так, как они хотят? Наша наука не дает ответа на этот вопрос. Это далеко не единственный случай, когда наше сознание оказывается беспомощным в понимании текущих реалий. Очевидно, современная жизнь ставит перед нами новые задачи. Решить их старым, традиционным методом не удастся. Напрашивается использование других

подходов. Но их у нас нет. Проблема, о которой я здесь говорю, не нова. Весьма остро она стояла и в древнегреческом обществе.

«Всё есть число»

А м р а. Как же протекал этот процесс, процесс перехода из космоцентрической к антропоцентрической идеологии в Древней Греции?

И н а л. Продолжая исторический экскурс развития философской мысли в Древней Греции, следует еще раз отметить: демифологизация космоса, равно как и сознания, начавшаяся где-то на рубеже VII–VI веков до н. э., имела глубокие последствия. В лоно традиционного мифологического мирозерцания в это время начинает формироваться другой (натурфилософский, рациональный) способ миропонимания, противоположный собственно мифологическому. Но тогда, и в старом (мифологическом), и в новом (натурфилософском) способе мышления речь шла об одном и том же предмете – об устройстве космоса. Различие заключалось лишь в подходах: в старом мировоззрении объяснение космоса осуществлялось исходя из воли и желания мифических богов, а в новом – через формообразующее вещество (архе). Причем, мифические боги, равно как и вещество, рассматривались как беспредпосылочные образования.

Теперь же, с середины V века до н. э., наметилась новая тенденция, направленная на смену не только методологической парадигмы мышления, но и предмета познания. Уже философов не особенно волнует, как устроен космос. Куда более важным представляется им выяснение того, как устроена жизнь человека в древнегреческих полисах. Именно вокруг этого вопроса, вопроса о том, что есть мнение, знание, мудрость, справедливость, добро, добродетель, благо и др., разворачиваются теперь основные, подчас трагические, события в философской жизни Древней Греции.

Истоки такого поворота в развитии философской мысли обычно находят в пифагорейской школе (конец VI и начало V века до н.э.) и софистике (V и IV века до н. э.). В самом деле, пифагорейское учение исходило из положения о том, что «все есть число». Это положение, как видно, принципиально отличается от тех натурфилософских положений, о которых речь шла выше, поскольку число есть невещество. Оно даже противоположно веществу, то есть оно мысль. Вещество, по Пифагору, тленно, изменчиво, возникает и исчезает, потому субстанциальным быть не может. Число же, в отличие от вещества, неизменно, не возникает и не исчезает; оно субстанциально. Правда, число у Пифагоры, как и у его последователей, антропоморфно, но это не столь важно здесь для нас. Для нас важно то, что число есть мысль, противоположная мыслимому веществу. Именно это положение, прямо противоположное натурфилософским традициям, стало исходным началом дальнейшего развития древнегреческой философии. Но дело еще и в том, что сама натурфилософия сыграла немалую роль в возникновении и развитии нового философского направления. К сожалению, эта роль остается малозамеченной в литературе, особенно в учебной. Между тем вспомним хотя бы Гераклита, в учении которого огонь понимался не только как вещество, но и как логос. А что же такое логос по Гераклиту? Логос – это слово, закон, учение, а слово есть мысль. Потому не следует нам упрощенно представлять себе противоположность материализма и идеализма, которые, будучи полярными друг к другу, часто переходили и обуславливали друг друга.

А м р а. Не могу здесь тебя не прервать, Инал. Важно ведь знать, что следует понимать под абсолютным знанием, к которому человек так стремится?

И н а л. Если говорить в самой общей форме, абсолютное знание есть окончательное и завершенное миропонимание.

А м р а. Разве возможно достичь такого знания мира?

И н а л. Конечно, нет!

А м р а. Так зачем же человек стремится к такому знанию, которого он достичь не может?

И н а л. Абсолютное знание – это идеал познания, к которому человек не стремиться не может.

А х р а. Хотелось бы обратить внимание и на другое. Видимо, число у Пифагоры играет ту же самую роль, что и вещество у натурфилософов.

И н а л. Разумеется.

А х р а. Стало быть, для Пифагора и его последователей число является первоначалом бытия?

И н а л. Да.

А х р а. Коль скоро так, то хотелось бы уяснить, почему на самом деле древнегреческие философы придавали такое значение первоначалу, то есть началу всех начал. Ведь обычно человек редко когда задается таким вопросом. Его больше интересуют знания, имеющие практическое значение. Даже наука, насколько я ее понимаю, не занимается поиском каких-то абсолютных начал. Могли ведь философы строить свое миропонимание, исходя из каких-то условно взятых начал, хорошо наблюдаемых в жизни, как это происходит в науке.

И н а л. Спасибо, Ахра, за вопрос! Он, несомненно, представляет интерес не только для тебя и Амры. Дело в том, что и любая наука имеет свое архе, являющееся для нее основополагающим началом. Скажем, для физики – это вещество и поле, для химии – элемент, для биологии – организм и среда, для социальной науки – человек и создаваемый им мир и т. д. Но философия – особая наука. Она является предельно общей наукой, призванной объяснить мир в его целостности и нерасчлененности. Даже тогда, когда философия расчленяет мир на его составные части, она это делает в целях облегчения познания. Философия дерзает

решить амбициозную задачу – создать единое и как бы завершенное, то есть абсолютное, миропонимание, являющееся тайной и заветной мечтой человека. Решить такую задачу без единого начала невозможно. Ведь осмысливаемый в философии мир один.

В этом плане, в плане познавательной устремленности философии, уместно сравнивать ее с религией. Обратите внимание, в частности, на Библию, которая начинается с констатации: «В начале было слово и это слово было Бог». Это значит, обойти проблему начала и религия не может. Без такого начала цельное, логически последовательное и завершенное мировоззрение построено быть не может. Если устранить это начало, то все религиозное мировоззрение разрушится. Более того, сама мыслительная деятельность не может состояться, если она от чего-то не отталкивается. Причем, то, от которого мы отталкиваемся в процессе рассуждения, берется нами в качестве начала, некой аксиомы, не подлежащей обсуждению. Было бы даже странным обсуждать в религиозном контексте происхождение Бога, хотя в религиозном мировоззрении есть понятие «Божья мать». Впрочем, так приходилось рассуждать и древнегреческим натурфилософам. Не обсуждал ведь, скажем, Демокрит, откуда взялся сам атом. Атом, по его мнению, был, есть и будет всегда. То есть атом есть абсолют, и обсуждение происхождения его смысла не имеет. По такой же схеме строится и философский идеализм, в частности, учение того же Пифагора, о котором мы выше упоминали. Он ведь не говорит, откуда взялось число. По нему, число есть абсолют, из которого все возникло. Потому именно из числа все можно и объяснить.

А м р а. В чем смысл самого идеала, который так влечет человека?

И н а л. Такое знание – это путь к независимости от природы, ограничивающей желания и потребности человека. Из того, что нам известно, человек, пожалуй,

есть единственное существо, которое поддерживает свое существование через творение. Ни одно другое существо, включая и высокоорганизованные приматы, не творит, хотя в его действиях элементы творения наблюдаются. Но будучи зависимым, творить невозможно. Творение возможно при наличии некоторой свободы. К тому же человек носитель «эго», направленное не на подчинение, а на господство, в том числе и на господство над природой. Вот истоки, мотивы стремления человека к абсолютному знанию.

А м р а. Кажется, мы немного отклоняемся от заданной темы. Несмотря на важность этих разъяснений, нам следовало бы более подробно узнать существо нового философского направления. Какие задачи оно ставило перед собой и как их решало?

Диалектика Сократа

И н а л. Амра, твои опасения излишни. Мы движемся по заданной теме. Но здесь, в мире философских знаний, нет узкой дороги, которая прямо ведет к истине. Двигаясь вперед, каждый раз приходится оглядываться по сторонам. Но в этом мире можно и заблудиться. Чтобы этого не случилось, надо идти по избранному пути. В этом смысле, Ахра, ты, несомненно, прав. Возвращаясь к нашей теме, следует еще раз отметить: огонь Гераклита существенно отличается от тех веществ, из которых исходили его предшественники. Огонь одновременно есть и вещество, и невещество (мысль). В этом направлении заметным шагом явилось появление пифагорейской школы, которая исходила уже из чистой мысли, не обремененной веществом. Теперь мысль (число), а не вещество, стала непосредственным предметом анализа, что способствовало развитию антропософской мысли. В центре внимания философов в это время (V–VI века до н. э.) оказался не космос, а сам человек. Об этом свидетельствует, в част-

ности, и софистика, представители которой рассуждали о правилах прагматического использования знаний людьми в своей повседневной жизни. Смысл основной задачи, решавшейся в то время, наиболее рельефно выразил Сократ в своей знаменитой фразе: «Познай самого себя». Но это не призыв типа кантовского «категорического императива». Человек, по Сократу, не может не стремиться к самопознанию, поскольку он не уверен в истинности своих знаний («я знаю, что ничего не знаю»). Путь, который ведет человека к самопознанию и истине, – это сомнение, диалог и майевтика, являющиеся ключевыми понятиями сократовского метода.

К сожалению, Сократ не оставил каких-либо письменных сочинений. Свое учение он излагал устно в различных беседах с афинянами. Об этом учении нам приходится судить по тому, что о нем писали Ксенофонт, Платон, Аристотель и другие ученики и последователи Сократа. Исходя из этих сведений, можно считать, что сократовский метод и сегодня представляет большой интерес, причем, не только в теории познания, но и в организации социальной жизни человека. Мне кажется, что небесполезно и вам знать существование этого метода.

По учению Сократа, смысл существования человека состоит в познании им самого себя, в самопознании. Только знающий себя может считаться добродетельным. Но добродетельным, по Сократу, может считаться человек, владеющий не всяким знанием о себе, а лишь истинным. При этом не столь важно, обладает ли человек истиной, сколь важно, стремится ли он к ней. Само стремление человека к истине обусловлено тем, что он не уверен в достоверности своих знаний о себе. Но сам он не может прийти к истине о себе, ему нужна помощь. В оказании человеку такой помощи Сократ видел смысл философии. В соответствии с таким замыслом он проводил свои беседы. На первый взгляд казалось, будто

афинский мудрец был разрушителем устоявшихся мнений тех, с которыми он беседовал. В известной степени так и было. Но таким способом он пытался вызвать сомнения у своих собеседников, которые воспринимали свои знания за достоверные. В свою очередь сомнение, по мнению философа, может и должно вызвать желание, потребность в поиске новых, более достоверных знаний. Потребность в поиске новых знаний как раз и есть, по мнению философа, тот путь, который ведет к истине.

Но к искомой истине человек должен идти сам, хотя и не без помощи. При этом человек не должен ощущать этой помощи. Он не должен быть ведомым. Ему должно казаться, будто к истине идет, повторяю, он сам. Именно в этом суть майевтики. Здесь призвание философа приравнивается к роли акушерки, которая помогает роженице при родах. Родив младенца, роженица считает его своим сокровенным достоянием, хотя и рожала она его, повторяю, не без помощи акушерки. Отношение человека к истине должно быть таким же, как роженицы – к младенцу. То есть истина должна быть не кем-то дарована или приобретена человеком извне, а извлечена изнутри его, выношена, выстрадана им, чтобы он мог относиться к ней, как роженица к своему младенцу (1).

А м р а. Видимо, не без влияния твоего рассказа мне показалось, будто я присутствовала и наблюдала за тем мысленным актом, который совершал Сократ при открытии им майевтики. Только приходится жалеть, как сильно отстает наш век от того времени, в котором жил и творил великий мудрец. Ведь созданный афинским жрецом метод – это, видимо, одно из величайших достижений не только античной мысли. Однако оно так и не стало достоянием современной цивилизации, в которой формирование младенца происходит по другим правилам и нормам.

И н а л. С твоими оценками, Амра, нельзя не согласиться. В самом деле, младенец, о котором только что говорили, человеком не рождается – он им становится. И это прекрасно понимал еще на заре европейской цивилизации Сократ. Младенец, если говорить на современном языке, лишь «предрасположен» (А. А. Леонтьев) к освоению человеческих навыков и способностей. Чтобы он стал человеком и действовал по-человечески, ему нужно жить в среде взрослых и пройти с ними огромный и сложный путь. Только в процессе совместной жизни со взрослыми и с их помощью он овладевает собой (своим телом) и телом (предметным миром) культуры, внутри которой происходит формирование ребенка. Взрослые вводят его в мир культуры с тем, чтобы он освоил и сделал его своим. Овладеть своим телом он не может, не овладевая предметным миром культуры, как и наоборот. Причем, в отличие от животных, действующих лишь по «мерке» (Э. Ильенков) своего тела, младенцу предстоит научиться действовать и по «мерке» любого другого тела. Ведь человек ведет куда более сложный образ жизни, чем животные, включая и высокоорганизованные. В силу этого обстоятельства способности животного узко специализированы, а человека – универсальны.

Однако у Сократа речь идет не о том, как стать человеком. Идеал, к которому философ призывает стремиться, заключается в образовании из младенца добродетельным человеком. Очевидно, не всякий человек является добродетельным. Очевидно и то, что, не зная, что есть добродетель, невозможно стать добродетельным. Младенец, естественно, не может знать, что есть добродетель. Поэтому младенец (ребенок, юноша) сам без помощи учителя добродетельным стать не может. Чтобы образовать из младенца добродетельного человека, учитель, формирующий младенца, должен

знать, что есть добродетель. Только обладая идеей (мысленным представлением) о добродетеле, учитель может превратить ее (идею) в живую реальность.

Но при этом учитель должен соблюдать меру, то есть пользоваться искусством майевтики. Здесь Сократ предостерегает учителя от возможных последствий нарушения этой меры: если формирование ребенка происходит без помощи учителя, и он как бы предоставлен самому себе, то из него добродетельный человек не может получиться. Если же в процессе воспитания свобода ребенка ограничена жесткими наставлениями и запретами, то результаты окажутся противоположными той цели, которая здесь должна преследоваться. В этом процессе ребенок не должен чувствовать себя ведомым. Учитель лишь помогает ему идти к той цели, которая в пору зрелости ребенка должна восприниматься им в качестве его заветной мечты. Истинное знание о себе как о добродетельном человеке, повторяю еще раз, должно быть выношено, выстрадано самим человеком, чтобы он относился к нему (знанию), как к своему сокровенному, и дорожил им (2).

Разумеется, в рамках нашей беседы вряд ли возможно сколько-нибудь полно раскрыть все богатство учения Сократа. Такой задачи перед собой я и не ставил. Для нас важно было отметить тот переворот в развитии античной философской мысли, который в литературе связывается с именем Сократа. Предназначение философии он видел в изучении не космоса, а прежде всего этической проблематики. Соответственно новой проблематики меняется и метод ее постижения. Этот метод не сводится к одной лишь майевтике, о которой мы здесь говорили. Метод Сократа охватывает более широкий спектр средств и приемов. В этом плане у Сократа много общего с натурфилософом Гераклитом. Но, если у Гераклита речь идет, главным образом, о диалектике вещей, то у Сократа – о диалектике мыслей.

Деятельность Сократа в этом направлении была чрезвычайно плодотворной, что и привело к смене философской парадигмы мышления в Древней Греции.

Об истоках диалектики

А х р а. Что же лежит в основе этого переворота?

И н а л. Философский переворот, о котором я здесь говорю, был мысленной формой отражения и выражения определенных социальных реалий, происшедших в то время (V век до н. э.) в древнегреческом обществе, особенно в Афинах. О каких же социальных реалиях или процессах идет речь?

Чтобы ответить на этот вопрос, следует вновь перенестись в ту далекую эпоху (в I тысячелетий до н. э.). И тогда время было непростое, беспокойное. Грекам часто приходилось воевать с соседними странами и народами, особенно с персами. Да и во взаимоотношениях полисов, составлявших древнегреческое общество, часто вспыхивали вооруженные конфликты и столкновения. Более того, и внутри полиса жизнь переставала быть спокойной. Это было время, когда грек в лице новых социальных акторов (рабовладельцев, аристократии, ремесленников, торговцев, ростовщиков и др.) вступил в открытый конфликт со своими былыми традициями и религиозными установлениями. Он уже более не рассматривал себя частицей матери-природы. В формировавшихся новых условиях природа была вне морали, и грек не считал законы природы мерилом своей жизни.

Иначе говоря, это было время, когда грек переходил к другому социокультурному измерению. Теперь он не считал себя частью родового коллектива, предпочитая рассматривать себя членом полиса. Жизнь людей в полисе строилась уже не по законам природы – родовой знати, а по законам и принципам демоса (справедливости, равноправия, свободы и др.). В ходе пере-

устройства жизни резко возросли противоречия уже не между греками и чужеземцами-персами, а между самими греками. Жажда наживы становится главным мотивом, побуждавшим человека к действию. В новых условиях положение человека в полисе зависело уже не от природы или мифического бога, а от него самого. Не природа, а сам человек стал мерилom жизни полиса, что и было выражено в изречении софиста Протагора: «Человек – мера всех вещей». Внутри полиса возрастала роль индивидуального начала в жизни человека – его способности, предприимчивости, образованности в знании законов и судебных тонкостей. Это обстоятельство вызвало появление платных учителей мудрости (софисты), которые обучали людей *эристикe* – искусству ведения спора. В споре софисты видели универсальный способ постижения истины. Они полагали, что именно «в споре рождается истина», которая мыслилась ими как непротиворечивое суждение. Причем, здесь мысль сопоставлялась не с предметом мысли, а с самой мыслью.

Однако деятельность софистов еще более усугубляла и без того непростую ситуацию в полисе. Ведь они учили людей изворотливости мышления в защите своих индивидуальных интересов. Коль скоро «человек – мера всех вещей», то он мог, по мнению софистов, в своих личных, часто корыстных целях действовать без всякого ограничения, невзирая на моральные, правовые нормы и общие интересы полиса-государства. Они способствовали формированию обстановки, при которой человеку все позволялось, и все моральные нормы и знания оказывались относительными. В своих действиях человек исходил из своей личной выгоды. Но при всей спекулятивности и искусственности софистики, она сыграла важную роль в формировании научного мышления, в том числе и становлении Сократа.

О социальных параллелях

А м р а. Уж больно напрашивается здесь определенную параллель. Ведь то, что ты говоришь, явно перекликается с тем, что происходит в нашем обществе сегодня.

И н а л. Такие переклички в истории стран и народов часто наблюдаются. Те или иные стадии в своем развитии они проходят разновременно. Ведь время, в котором жили древние греки, было переходным. Переходным является и наше с вами время. Что же такое переходное время? Это такое состояние общества, когда люди не могут поддерживать свое существование старым способом, и они начинают искать новый способ жизнеобеспечения. Но создать такой способ, который мог быть более эффективным, не так-то просто. При таком состоянии, когда бывшая форма жизнеустройства разрушена, а новая еще не утвердилась, жизнь людей становится менее упорядоченной и стабильной. Они оказываются как бы вне системы, которая связывала их в единое и целое, и каждый из них начинает поддерживать свое существование за счет своего личного опыта, своих индивидуальных способностей и потенциала, игнорируя при этом общие правила и нормы совместной жизни. Следствием таких процессов становится расщепление социального целого на составные части, в том числе и на индивиды. Именно такие процессы происходили тогда в жизни древних греков. Разве это не напоминает то, что происходит сегодня у нас? Губительные последствия индивидуализации жизни человека и, как следствие ее, игнорирования общих интересов мы уже знаем не понаслышке.

Разумеется, отождествлять то, что происходило в жизни древних греков, с тем, что происходит сегодня в нашей жизни, не следует. Но не замечать сходства времен, о которых здесь идет речь, было бы серьезным упущением.

Более того, здесь можно провести и другие параллели. Скажем, родовая система организации жизни, против которой выступали тогда древние греки, в отдаленном прошлом была и в Абхазии. Элементы этой системы сохранились еще в наши дни. Они встречаются не только на бытовом уровне, но и в политической жизни общества. Обратите внимание на поведение, в частности, избирателя на выборах. Голосуя за того или иного кандидата, избиратель часто отдает предпочтение тому кандидату, который представляет его род. Или же: древние греки стремились тогда установить власть демоса (демократия). Разве не к такой же форме организации общества стремимся мы сегодня? Но стремление древних греков к власти демоса привело их к установлению власти рабовладельцев, а в итоге к власти охлократии, что и погубило античную цивилизацию вообще. Не нормированная свобода превращается в фактор противостояния между людьми и группами, в источник социальной деструкции, хаоса, распада социальной общности и др. Разве такая угроза не висит сегодня над нами?

Иначе говоря, в предсмертных судорогах погибал греческий классический полис, разрушались идеалы его граждан. Греческая цивилизация, процветавшая еще в первой половине V века до н.э., превращалась в руины уже во второй половине этого же столетия. С этим Сократ не мог мириться. Его деятельность как раз была направлена на поиск пути предотвращения крушения полиса. Но у него не было готовой схемы (модели), которую он мог предложить своим согражданам. Он не был рьяным представителем какого-либо философского учения, сторонником ни натурфилософии, ни философии софистики. Его не прельщала никакая демократия или какая-либо другая модель социального жизнеустройства того времени. Судя по сообщениям древнегреческих авторов, он понимал, что судьба общества в конечном итоге зависит от его граждан. Причину расцвета и паде-

ния греческой цивилизации он видел в людях. Именно через них, через граждан афинского полиса, он пытался спасти его от окончательного разрушения. Он на самом деле, отметим еще раз, был разрушителем, но разрушителем обыденного сознания афинян, ставших заложниками индивидуального эго, погрязших в жажде наживы. В беседах с ними он подводил их к ситуации, когда им приходилось осознавать свои же пороки и становиться на путь рационального мышления. Путь, который он предлагал им, – это метод индуктивного мышления, переход от частного к общему определению. Например, девушка, говорил Сократ, может быть красивой. Но красивой может быть и лошадь, и дом, и горшок, и все, что угодно. Тогда, что такое прекрасное вообще? Или же: добродетельными, по мнению Сократа, могут быть разные люди. Но можем ли мы считать их добродетельными, не определив заранее, что есть добродетель вообще? Таким способом он пытался обратить внимание своих собеседников не только на то, что их разъединяет, но и на то, что их объединяет.

А м р а. И здесь вновь напрашивается аналогия с нашей действительностью. Разве не безмерное доминирование индивидуализма разъедает наше общество изнутри? Как противостоять этому злу?

И н а л. Важно, на мой взгляд, еще раз подчеркнуть: такие исторические параллели весьма поучительны и полезны. Собственно, без таких параллелей трудно понять проблемы, стоящие ныне перед нами. Подчеркну еще раз: такой сравнительный (компаративистский) анализ чрезвычайно важен и полезен. К нему на самом деле следует нам часто возвращаться. Но здесь мне хотелось бы все же вернуться к нашей основной теме, чтобы разговор о ней как-то завершить. Тем более, что именно в контексте жизни элин, в частности, афинян, переживавших тогда трудные времена, образ Сократа раскрывается довольно полно.

Да, времена, переживавшиеся тогда не только афинянами, были непростые. Стремление афинских граждан к демократической организации своей жизни, отметим еще раз, не принесло им ожидавшихся результатов. Борьба за власть еще более ожесточилась. Вследствие этой борьбы власть досталась не демосу (народу), а рабовладельцам. От смены власти жизнь в полисе стабильной не стала. Теперь, на новом этапе жизни, борьба продолжалась уже между рабовладельцами и аристократией. В этой борьбе аристократию поддерживали различные и многочисленные слои (ремесленники, торговцы, ростовщики и др.), добивавшиеся установления таких демократических порядков, при которых каждый гражданин полиса (за исключением рабов) мог быть свободным. Но свобода может быть благом лишь будучи, повторяю, нормированной.

Смерть Сократа

А м р а. Хочу заметить, что имя Сократа достаточно популярно в современном мире, хотя по существу мало кто его знает. В широких просвещенных кругах феномен Сократа обычно воспринимается как эталон мудрости и благородства. Что же лежит в основе образа, с которым он ассоциируется в сознании современного человека?

И н а л. Личность Сократа была незаурядной и трагической. Он был мудрым и мужественным, ставшим легендой в истории европейской культуры. О нем слагались различные легенды, предания и передавались из уст в уста на протяжении 2 500 лет. За это время накопилось огромное количество литературы о нем. Между тем трудно судить сегодня о том, каким был Сократ на самом деле. Когда же речь идет о его личности, лучше, на мой взгляд, исходить из того, что о нем писали его ученики и последователи, особенно, повторяюсь, Платон. При всей гиперболизации именно Платон воссоздает такой образ Сократа, который вызывает большее

доверие. В знаменитых диалогах Платона Сократ является главным героем. Вот как, в частности, характеризует Платон своего главного героя устами одного из его (Сократа) слушателей: «... ты меня заколдовал и зачаровал и до того заговорил, что в голове у меня полная путаница. И еще, по-моему, если можно пошутить, ты очень похож и видом, и всем на плоского морского ската: он всякого, кто к нему приблизится и прикоснется, приводит в оцепенение, а ты сейчас, мне кажется, сделал со мной то же самое – я оцепенел. У меня в самом деле и душа оцепенела, и язык отнялся – не знаю, как тебе и отвечать» (3). В другом же диалоге («Пир») слушатель Сократа признается: «Когда я слушаю его, сердце у меня бьется гораздо сильнее, чем у беснующихся корибантов, а из глаз моих из-за речей его льются слезы... Этот Марсий приводил меня часто в такое состояние, что мне казалось – нельзя больше жить так, как я живу... Да я и сейчас отлично знаю, что стоит лишь мне начать его слушать, как я не выдержу и впаду в такое же состояние» (4). Таких примеров в диалогах Платона много.

В этом плане небезынтересны различные предания. В одном из них, в частности, отмечается, будто близкий друг Сократа отправился в священный город Дельфы к оракулу Аполлона, чтобы спросить его, есть ли на свете кто-нибудь мудрее Сократа. «Софокл мудр, Еврипид мудрее, Сократ же – мудрейший из всех людей», – последовал ответ (5).

Можно, разумеется, сомневаться в истинности таких преданий. Но и они косвенно дают основание думать, что популярность Сократа среди афинян была очень высокой. Это не могло не беспокоить завистливых властей. Хотя против них открыто он не выступал, но и не поддерживал. Сократ разоблачал пороки афинского общества, что воспринималось властями и в свой адрес. Потому они искали повод, чтобы учинить

над ним расправу, и им удалось найти его. Формальным поводом послужил донос на Сократа, будто он не признает афинских богов и развращает молодежь, на основании чего афинский суд вынес ему смертный приговор.

Именно в этот трагический момент наиболее рельефно проявилась цельность природы Сократа, его мудрость и мужественность. Приговор суда Сократ выслушал спокойно. Даже в такой час хладнокровие его не покидало. Только его друзья, безмерно любившие своего учителя, растерялись и не знали, что делать. После вынесения приговора на судебном процессе один из учеников (Аполлодор) Сократа, рыдая, сказал своему учителю: «Мне особенно тяжело, Сократ, что ты приговорен к смертной казни несправедливо». На что Сократ ответил: «А тебе приятнее было бы видеть, что я приговорен справедливо?» (6). Успокаивая своих друзей в зале суда, он закончил разговор с ними словами: «Уже пора идти отсюда: мне – чтобы умереть, вам – чтобы жить, а что из этого лучше, никому не ведомо, кроме бога» (7).

Еще более разительной является жизнь Сократа в афинской тюрьме, где он содержался еще месяц в ожидании казни. Власти боялись публичной казни афинского мудреца. Друзья подготовили ему побег, но Сократ непреклонен. Трусливое бегство – не его удел! Что же подумают афиняне о нем, которых он учил благородству? Нет, достойная смерть – выше осужденной жизни! Такова его нравственная максима. И настал час смерти, который так трогательно описали выдающиеся исследователи античности, профессора А. Ф. Лосев и А. А. Тахо-Годи: «...с Сократа сняли оковы, в которых он находился все это время, и, сидя на кровати, он с удовольствием растирал затекшую ногу. Здесь же голосила его жена Ксантиппа, держа на руках младшего сына. Сократ просил Крития увести несчастную домой. А сам мирно беседовал с друзьями... Он совершил в со-

седней комнате омовение, простился с детьми и родственниками, велел возвращаться им домой. А солнце уже было близко к закату, и появился прислужник Одиннадцати как предупреждение о надвигающейся смерти. И Сократ со свойственной ему иронической благожелательностью даже назвал этого мрачного вестника обходительным человеком, когда тот, по обычаю, попросил у него прощения. Пришел раб вместе с человеком, который держал в руках чашу со смертным ядом. Он дал необходимые наставления. Надо выпить яд и ходить до тех пор, пока не отяжелеют ноги, а потом лечь и ждать, когда яд доберется до сердца и оно затихнет. Сократ не спеша взял в руки чашу и выпил ее до дна легко и спокойно. Вокруг него рыдали друзья, голосил Аполлодор, всем надрывая душу. А Сократ еще пристыдил их. Умирать надлежит в благоговейном молчании. Он сначала ходил, потом лег и уже не чувствовал, как его холодеющее тело ощущивал слугитель. И вдруг, когда смертельный холод стал подбираться к сердцу, Сократ неожиданно промолвил свои последние слова: «Критон, мы должны Асклепию петуха. Так отдайте же, не забудьте». – «Непременно, – отозвался Критон. – Не хочешь ли еще что-нибудь сказать?» Но ответа уже не было. Взгляд Сократа остановился. Критон закрыл ему рот и глаза» (8).

Так завершилась жизнь Сократа. Но это было началом жизни после смерти.

Жизнь после смерти

А м р а (*вытирая слезы, катящиеся по щекам, с трудом выговаривая слова*). Пока ты рассказывал, Инал, мне казалось, будто я тоже среди тех, кто прощался с Сократом. Но мне трудно прощаться с ним и мириться с тем, что его уже нет в живых. Как бы в одночасье он стал для меня близким, родным, красивым, благородным... Теперь его так не хватает мне! Смерть Сократа

оставила огромную пустоту и в моей душе. Заполнить ее не может никто, кроме Сократа. Признаюсь, я вся растеряна, в отчаянии и не знаю, о чем будем дальше говорить. Единственное, что я хочу желать себе, – это остаться в мире Сократа. Мне хочется думать, что Сократ не умер; он тайно продолжает жить вместе с нами. Перед предсмертной сценой мне казалось, будто ты, Инал, в своем разговоре с нами на Сократе слишком задерживаешься. А теперь, после всего того, что я почувствовала, боюсь, что ты о нем больше говорить не будешь. Нет, нет, Инал! Ты должен сделать все, что от тебя зависит, чтобы Сократ жил вместе с нами! Не может быть, чтобы Сократ остался лишь достоянием истории! Можно ли представить будущее человечества без Сократа?

А х р а. Нетрудно Амру понять. Слушая тебя, Инал, меня тоже охватило чувство, которое мне трудно выразить. Еще более трудно мне выразить, как легко и спокойно Сократ брал чашу со смертным ядом и выпил ее до дна, как он легко и спокойно преодолевал барьер, разделяющий жизнь и смерть. Какой силой воли должен обладать человек, чтобы так пройти этот барьер! Последние минуты жизни Сократа в тюрьме – это показательная сцена, где смысловое пересечение жизни и смерти происходит наиболее разительно. Эта сцена насыщена такими жизненными событиями, которые трудно воспринимать без душевного содрогания и трепета. Каждая деталь телесного и душевного движения Сократа – шедевр. Вся жизнь Сократа предстает на этой сцене, как подготовка к вечности. Собственно, по Сократу, если я правильно понял, Инал, твои слова о нем, жизнь и смерть особо и не различаются – смерть есть продолжение жизни.

Но меня поражает и другое: при всей отдаленности Сократа от абхазской действительности, он где-то напоминает мне образ жизни наших предков. Умирая,

он думает о предстоящей жизни после смерти. Не напоминает ли это действие героини известного абхазского новеллиста М. Лакербай? Сократа благоговейно относится к смерти. Разве не такое было отношение к смерти наших предков? Не об этом ли говорит сохранившееся в абхазском языке понятие хорошая смерть (*аҭсра бзиа*)? Можно, как мне кажется, провести здесь и другие параллели. Если мои предположения имеют под собой какие-либо основания, то Сократ на самом деле живет и сегодня вместе с нами. Точнее говоря, жив ли сегодня Сократ зависит уже не столько от него, сколько от нас, Амра. Не плакать, а радоваться тому, что мы с тобою испытали великое счастье, соприкоснувшись впервые с божественным чудом. Этим чудом можно не только развивать свой ум, но и исцелять свою душу! Чтобы это чудо стало достоянием нашего ума и сердца, Амра, нам необходимо ближе познакомиться с Сократом. Для этого нет лучшего средства, как говорит Инал, чем читать диалоги Платона.

И н а л. То, что я здесь рассказал вам о Сократе, это лишь штрихи к его портрету. Иной задачи я и не ставил перед собой, готовясь к беседе с вами. Коль скоро Сократ так заинтересовал вас, то более полное представление о нем вы получите у Платона. Только я хотел бы здесь предостеречь вас от возможных затруднений, с которыми вы столкнетесь при чтении Платона.

Платон отличается от других мировых знаменитостей не только своим величием, но и простотой и изяществом языка. Его язык образный, легкий, общедоступный, приземленный к повседневным жизненным реалиям и не отягощен искусственными абстракциями. Но он не расплывчат. Напротив, язык Платона лаконичен, точен и в то же время он не эзотеричен; напротив, язык философа открыт (экзотеричен). Это язык живого общения, правда, подчас напряженного. Из любовью мысли, выраженной таким языком, часто высвечи-

вается чувственный образ мыслимого. Мысли Платона как бы наглядны, пластичны, геометричны. Не случайно перед входом в здание созданной Платоном Академии была надпись: «Не геометр да не войдет!» Платон пишет на стыке философии, искусства и математики. Более того, он не свободен и от мифологического стиля рефлексирования. Его язык представляет собой некий сплав наличных в то время форм сознания. Такое своеобразие платоновского языка делает сочинения философа привлекательными и доступными широкому кругу читателей.

Но при всей простоте и изяществе языка Платона понять его философию, в том числе и создаваемый им живой образ Сократа, не так-то просто. Чтобы понять образ Сократа, надо его рассматривать в рамках той культуры, в контексте которой он жил и творил.

В то время (середина I тысячелетия до н. э.) древнегреческая культура, отметим еще раз, испытывала серьезные трудности в связи с поиском новой формы бытия. Она отходила от мифологического сознания, базировавшегося на коллективистской (общинной) форме мышления, и напряженно осваивала новую (индивидуальную) форму рефлексирования. Иначе говоря, если раньше древнегреческая культура рассматривала себя как завершенную и самодостаточную, то теперь она о себе так не думает. Она рассматривает себя критически и находит в себе изъяны. Если раньше она лишь повторяла себя, и это было ей достаточно, то теперь одного повторения не хватает; ей приходится себя развивать. Развивать себя она может через активное использование личностного потенциала человека. При этом культура утрачивает ощущение своей завершенности и самодостаточности; она оказывается в процессе, окончательные результаты которого не совсем ясны. В этом процессе нет ничего постоянного, законченного, завершенного; все находится в процессе образования,

формирования, становления. Меняются и люди: ориентиры, ценности, стандарты, нормы, смыслы и др., составляющие их образ жизни. Завершение этого процесса может быть достигнуто лишь в будущем. Важно здесь не завершение само по себе, а стремление к нему. Вспомним еще раз Сократа, для которого не столь важно владение истиной, сколь значимо стремление к ней.

Следует обратить внимание и на следующее: культура по природе своей, как известно, диалогична. Но в условиях развития, когда индивидуальное начало играет доминирующую роль в жизни культуры, ее диалогичность начинает проявляться рельефнее, острее, часто в полемической форме. Этим во многом объясняется стиль философствования как Сократа, так и Платона. И философия Платона насквозь диалогична (полемична), причем не только по форме, но и по сути, что придает развитию мысли динамичный характер. Именно в таком процессе, во времени, в хронотопе и следует рассматривать образ Сократа.

При таком подходе можно заметить некую незавершенность самой личности Сократа. Она (незавершенность) как бы скрыто присутствует в его действиях и ментальности. Он на самом деле разрушает наличное знание, чтобы расчистить поле для обновления мысли. При этом, как это нетрудно заметить в диалогах Платона, Сократ лишь начинает формулировать мысль, но не завершает ее. Свою миссию он видит в провоцировании развития мысли. Что касается дальнейшего развития начатой им мысли и завершения ее, – это уже удел, прежде всего, его собеседников и последователей.

Вместе с тем незавершенность жизни Сократа предполагает ее продолжение. Продолжение жизни мыслится ему (это видно в действиях его на судебном процессе и в тюрьме) как жизнь после смерти. Не об этом ли говорят его последние слова о долге, который

оставался еще им невыполненным? Но в этих словах подспудно проглядывается так же отношение философа к жизни и смерти вообще. Об этом говорят, в частности, слова Сократа, сказанные им при прощании с друзьями в зале суда после вынесения ему приговора. В своих беседах философ часто утверждал, что жизнь и смерть – это одно и то же. На возражение учеников: «Почему бы вам в таком случае не покончить жизнь самоубийством?», он торжествующе отвечал: «Я же вам сказал, что это одно и то же!» Такие ментальные особенности философа – это из области знаменитого сократовского юмора, о котором мы ничего не говорили в силу тематики нашего разговора. Между тем именно этот юмор играл, на мой взгляд, ключевую роль в жизни Сократа, позволившую ему так легко и спокойно перейти границу между жизнью и смертью.

А м р а. Чрезмерная моя впечатлительность не раз меня подводила. Об этом мне часто приходится жалеть. Но на этот раз – я несколько не жалею, что смерть Сократа стала и для меня личной трагедией. Когда ты, Инал, рассказывал о предсмертных минутах Сократа, незаметно для себя я оказалась в афинской тюрьме и соучастницей тех поистине трагических событий. В то мгновение мне очень хотелось прижаться к Ксантиппе, жене Сократа, и разделить с нею великое горе, обрушившееся на ее душу. Если когда-нибудь суждено мне иметь сына и дочь, то я дала бы им имена Сократа и Ксантиппы. Но теперь, освобождаясь от эмоций, я начинаю понимать, что с образом Сократа не только трудно мне расставаться, но и не следует. Сократ для меня – это великомученик, одна из общечеловеческих святынь! Сократ – это философия жизни или жизнь философии! Он жил так, как учил и учил так, как жил! Он мог любить и любил людей, которые ему отвечали взаимностью. Он умирал, будучи любимым. Это ведь какое счастье! Видимо, такую смерть он себе искал.

Смерть, но «смерть со славой», что так ценилось и в нашем обществе в былые времена. Принимая смерть, Сократ думал о будущем, о жизни после его смерти. Что при этом он понимал? Можно ли сколько-нибудь рационализировать представления Сократа о жизни после смерти?

И н а л. Это уже из области человеческой экзистенции, психоаналитики и др., в рамках которых мы можем лишь рассуждать, в лучшем случае, формулировать определенные версии. Проникнуть в мир бессознательного, в тайники человеческой психики и разгадать, что же там на самом деле происходит, экспериментальной науке пока не удастся. Между тем и в глубинных пластах человеческого бытия, в этой невидимой части айсберга нет спокойной жизни. Различные фантомы из области бессознательного проникают в сферу сознательного, заметно влияют на сознательную жизнь человека, но не всегда они адекватно осознаются им. Одним из таких фантомов является страх смерти.

Очевидно, что любой здравомыслящий человек воспринимает смерть как конец своей жизни. Потому он живет, гонимый желанием преодолеть ее и сделать свою жизнь вечной. Часто это желание находит свое выражение в различных верованиях, символах, фетишах и др., через которые человек пытается придать своей жизни атрибут вечности. Более того, «благочестивое отношение к смерти», к которому призывал Сократ своих друзей перед смертью, можно понимать, как превращенная форма покорения ее (смерти). Чтобы зло перестало быть злом, человек начинает изображать его как благо.

В то же время Сократ дает своим друзьям знать, какое великое благо смерть. Ведь именно она насыщает жизнь смыслом, целью, ценностью, значимостью. Не будь смерти – жизнь лишилась бы смысла! Просто прожить так, для Сократа, – смысла не имеет. Смысл имеет

жизнь лишь тогда, когда она конечна, ограничена во времени. Чтобы преодолеть конечность, ограниченность индивидуальной жизни, человек устремляется к вечным и недостижимым ценностям, к добру, красоте, истине, справедливости и др. Причем, ценность, скажем, красоты, ставшей реальностью в жизни отдельного человека, таковою, по Сократу, не может считаться. Перефразируя слова Канта, можно сказать, что достижение этих ценностей мыслится Сократу не в «индивидуальном», а в «общем». Иначе говоря, завершение незавершенной жизни может быть достигнуто не в отдельном человеке, а в человечестве. Хотя Сократ нигде не говорит об отношении к себе, но он очень дорожит своим именем, живет как бы заботой о жизни его имени среди афинян после его смерти. Жизнь его – это своеобразная подготовка не к потусторонней, а к посюсторонней жизни после его смерти. Этим он хотел не восславить себя, а помочь афинянам в формировании своего жизнеустройства в соответствии с высшими ценностями.

В таком культурном контексте и действовал Сократ. Хотя классическая полисная культура, будучи в глубоком кризисе, уже была уходящей из исторической арены, но Сократ был верен ей и действовал по ее канонам. Потому вести себя по-другому он не мог. Уклониться от этих канонов означало уронить свою честь и достоинство. А честь для него была дороже жизни! И он предпочел расстаться с жизнью во имя спасения своей чести!

Разве не так действовали наши предки? Не об этом ли говорят устные предания народа, язык, художественная литература и множество других источников? Вспомним хотя бы героиню романа Д. Гулиа «Камачич», героев новелл М. Лакрба и др. Все они действовали по закону чести. Настолько они дорожили своим именем (честью, достоинством), что думали о жизни своей и после смерти! Реальная жизнь была для них

как бы ареной для подготовки к славной смерти (апсра бзиа). Славная смерть была у них благим пожеланием, что сохранилось еще в наше время.

А х р а. Ведь Сократ не оставил письменного наследия, через которое он мог бы рассчитывать на продолжение жизни среди афинян.

И н а л. Но Сократ остался в живой памяти многочисленных его друзей и последователей, среди которых был и Платон. Впрочем, сочинения Платона, особенно, его диалоги, в известной степени заменяют то наследие, о котором ты, Ахра, говоришь. Их можно рассматривать, как добротные записи бесед Сократа. Читая диалоги, трудно понять, чьи мысли в них излагаются – Сократа или Платона. Скорее всего, Платон – продолжение Сократа. Сократ интересен своими знаменитыми вопросами, на которые он не отвечал, а Платон – своими ответами на вопросы Сократа. Совместно они возвели величественную, как сказал бы поэт, «нерукотворную» пирамиду, основанием которой являлся Сократ, а вершиной – Платон.

О культурных параллелях

А х р а. Прежде чем подняться на эту вершину, я хотел бы сказать: меня, как и Амру, поражает образ Сократа. Прежде всего, поражает то, что он гармонично вписывается в контекст традиционной абхазской культуры. Как такое могло случиться?

И н а л. Да, Ахра, ты прав, когда говоришь о присущих Сократу чертах и признаках, напоминающих образ жизни наших предков. Более того, можно найти немало таких схожих черт и признаков, присущих древнегреческой культуре эпохи Сократа, с одной стороны, и традиционной абхазской культуре – с другой. Такие параллели между разными культурами – в истории человечества явление отнюдь не редкое. Тем более, что абхазская культура, как и кавказская в целом,

непосредственно соприкасалась с средиземноморской цивилизацией, и взаимовлияние между ними, разумеется, могло иметь место.

Обратите внимание: древнегреческое общество состояло из множества небольших, порой миниатюрных полисов-государств. Кавказ в социальном плане тоже состоял из множества небольших этнических образований. Общение между людьми внутри полиса происходило, как правило, на своем языке, а между представителями разных полисов – на древнегреческом. Примерно то же самое наблюдалось и на Кавказе, с той лишь разницей, что здесь не было общекавказского языка.

Население полиса, как и горного этноса, было немногочисленным, что накладывало определенный отпечаток на структурную организацию социальной общности, прежде всего на отношение между людьми. Складывавшиеся между ними отношения носили более непосредственный и формализованный (ритуальный, этикетный) характер. Здесь людям приходилось большее внимание уделять соблюдению правил и норм совместной жизни. Формирование различных социальных групп внутри общности (полиса, этноса) происходило главным образом по принципу кровнородственных, а также личностных отношений. Часто эти отношения сакрализировались, превращались в предмет особого почитания, что делало людей более зависимыми от них. В общем и целом такова была та система социальных отношений, которая довольно эффективно функционировала на протяжении длительного времени как в Древней Греции, так и на Кавказе.

В то же время в таких малочисленных общностях, о которых здесь идет речь, люди оказывались в большей зависимости и друг от друга. Острее ощущая необходимость во взаимной поддержке, они теснее спланивались между собой. Индивид осознавал себя, главным образом, через тот коллектив, которому он принадле-

жал. Дух коллективизма (община) внутри полиса, как и кавказского этноса, доминировал, хотя он не подавлял индивидуального начала. Напротив, личностное начало здесь играло довольно заметную роль. Индивид оказывался в условиях, когда ему приходилось создавать о себе доброе имя в общине, без чего ему трудно было рассчитывать на поддержку со стороны других.

Правда, этнос не государство, но на Кавказе он больше, чем этнос вообще. В экстремальных горных и предгорных условиях этнос, как правило, выполнял функции, напоминающие роль государства в жизни общества. Этнос на Кавказе был достаточно организованной, эффективно функционировавшей системой, обладавшей большим социокультурным потенциалом. Впрочем, это можно было заметить и во время грузино-абхазской войны 1992–1993 годов. Этнос и сегодня играет важную роль в жизни региона. Он оказался более живучим, более жизнеспособным, чем древнегреческий полис, который на заре нового летоисчисления, не выдержав исторического испытания, уступил место новой социальной системе.

А м р а. В научной литературе мне не приходилось что-нибудь аналогичное читать. Да и не приходилось мне, как думаю, и Ахре, задумываться о возможных параллелях между древнегреческим полисом и кавказским этносом. Для нас это неожиданно. Не слишком ли рискованно проводить такие параллели? Или же, в чем проявлялось это сходство, о котором ты здесь говоришь, Инал?

И н а л. Разумеется, упрощенчества здесь следует остерегаться. Но не замечать определенного сходства культур древнегреческого полиса и кавказского этноса тоже не следует. Есть основание даже говорить об однотипности этих культур. По сути своей они являются социально ориентированными, этикетными. Внимательно наблюдая за поведением человека в услови-

ях этикетной культуры, создается впечатление, будто люди озабочены не столько своей личной жизнью, сколько взаимоотношениями между собой. Как бы приглашая друг друга участвовать в некоем духовном состязании, каждый из них демонстрирует свое личностное «Я», свое умение уважать себя и другого, свое искусство владеть собой. Во взаимоотношениях между ними эстетика этики или, как сказал бы великий нидерландский культуролог прошлого столетия Й. Хёйзинга, игровой элемент несет сравнительно большую смысловую нагрузку. Здесь более важно не то, что делает человек, а то, как он это делает.

А м р а. Можно ли рационализировать эту ситуацию? Как понять то, что люди демонстрируют друг другу в этой игре? Или же: каков смысл такой социальной игры?

И н а л. Под личностным «Я» в этом контексте следует понимать самосознание отдельного человека, его самооценка (*тимос* по Платону). Иначе говоря, речь здесь идет о чести и достоинстве отдельного человека, о степени его физической и духовной совершенности и самодостаточности. Именно честь и достоинство представляли те базовые ценности, через которые отдельный человек мыслил достижение желаемого положения в обществе в качестве своей конечной цели. Хотя эта цель не достижима, но, по логике рассуждения Сократа, человек должен к ней стремиться.

Но достичь преследуемой им в этих играх цели было отнюдь нелегко. В них человек предлагает другим, как казал бы Платон, свой тимос. Его «самооценка» обретает силу лишь в том случае, когда она признана обществом. Только оно выносило окончательный вердикт и определяло, в какой мере человек – с одной стороны, и его самооценка – с другой соответствовали друг другу. При этом повлиять на оценку общества было почти невозможно. Повлиять на нее человек мог

лишь стремлением к совершенствованию своей личности и совершению значимого для общества подвига. Такие ценности, как честь и достоинство, по наследству не передавались. Их надо было обрести. Обрести их можно было лишь прижизненно. Потому каждому приходилось освоить и превратить в органический элемент своей самости огромный и сложный арсенал поведенческой техники, закодированной в этикетной культуре.

В этой культуре все имело значение: внешний вид человека, его осанка, опрятность, одежда, манера жестикации, походка, подтянутость, грациозность, выражение лица, речевая культура, строгость, горделивость, самообладание, готовность защитить себя и заступиться за слабого и т. д. Пользоваться поведенческими приемами, соблюдавшимися в обществе, он должен был легко, свободно, изящно, тонко, замысловато, чтобы обратить на себя внимание других. Человек мог иметь большие заслуги перед обществом, но не мог пользоваться уважением при наличии изъянов в его поведении. Только демонстрируя свое изящное владение поведенческой культурой, человек мог рассчитывать на признание другими той чести и достоинства, с которыми он себя отождествлял.

Подчеркну еще раз: в социальных играх человек демонстрирует себя, свое личностное «Я», чтобы убедить других в том, какими достоинствами он обладает. Речь здесь идет о признании обществом его самооценки, то есть его чести и достоинства.

А м р а. Какова мотивация участия человека в таких играх? Можно ли это рационализировать?

И н а л. В своей повседневной жизни человек преследует различные цели. Среди них есть одна, которая является высшей для него ценностью. Он хочет быть уважаемым другими, чтобы через них добиться желаемого положения в обществе.

А х р а. Как понять то, желаемое положение, к которому человек стремится?

И н а л. Человек хочет быть уважаемым другими, чтобы быть независимым от них. Он хочет, чтобы те, которые его уважают, были зависимыми от него. Такое желание в архетипе, в сфере бессознательного человека неустранимо присутствует и незаметно влияет на траекторию его поведения. Повторяю, оно скрыто присутствует в его самосознании «Я», в его «эго» и мешает ему подчиниться воле «Мы» (общества). Это хорошо понимал уже Сократ.

А х р а. Мне показалось из твоего рассуждения, что «Я» и «честь» – это видимая часть айсберга, то есть «эго». Не представляется тебе целесообразным рассмотреть их во взаимосвязи?

И н а л. Да, ты угадал ход развития моих мыслей. Я на самом деле усматриваю определенную связь не только между честью и «эго». Честь связана также и со смыслом жизни человека и его конечной целью, которую он, то открыто, то скрыто, преследует в своих повседневных деяниях. Ведь действия человека не произвольны, а целенаправленны и имеют для него определенное значение. Потому через них, то есть через понятия («эго-Я», «эго-«Мы», смысл, цель и др.) можно, как мне представляется, рационально раскрыть социальное происхождение и назначение чести.

Тем более важно попытаться здесь раскрыть содержание этого понятия, поскольку в научной литературе исследователи, как правило, ограничиваются лишь описанием чести, но мало кто из них занимается толкованием ее смысла. Такова ситуация и в абхазоведении. Много пишется и говорится о том, какое значение придавалось чести в традиционной абхазской культуре, но при этом не раскрывается смысловой нагрузки самого понятия. Очевидно, что, не раскрыв смысла чести, понять ее невозможно.

Между тем в любой культуре, особенно в этикетной, каковую являлась и традиционная абхазская культура, честь играла ключевую роль. Ни в одной другой культуре так не высвечивается смысл чести, ее функции, как в этикетной культуре. В иерархии ценностей именно этикетной культуры честь занимает самое высокое место. В ней нет более важной ценности, чем честь. Здесь для человека честь дороже, ценнее самой жизни. Именно в чести он видел смысл своей жизни. Жизнь без чести – позор, что хуже смерти. Он предпочитал смерть, но «смерть со славой» (Руставели) – «ацсра бзиа», чем жить без чести. Потому он так дорожил своей честью. Ради своей чести часто ему приходилось идти на смерть, чтобы не покрыть себя позором. Только владея честью и бережно оберегая ее, человек мог занимать достойное положение в обществе.

А м р а. Стало быть, игры ведутся во имя «чести» и удовлетворения желаний «эго»? В этой связи хочу еще раз повторить свой вопрос: почему честь и «эго» играли столь важную роль в жизни человека?

И н а л. Повторяю, каждый участник этих игр хорошо понимал, что то, как он оценивает себя (самооценка – тимос), не гарантирует ему успеха в обществе. Его самооценка может иметь губительные последствия для него, если она не признана другими. Самооценка может иметь силу лишь в том случае, когда она признана обществом. Как раз потому он участвует в социальных играх (состязаниях), чтобы добиться признания его чести и достоинства другими.

Но честь по наследству не передавалась – ее надо было приобрести. Приобрести ее он мог своим изысканным отношением к себе и другим, отличившись своими какими-то заслугами перед обществом. Человек здесь в постоянном поиске случая, при котором он мог бы восславить свое имя (хьызрацара). Жизнь его

становилась своеобразной ареной, где он мог приобрести честь и защищать ее.

Овладеть честью и быть носителем ее мог человек лишь в зрелом возрасте, в расцвете физических и духовных сил, называвшемся на древнегреческом языке *акме*, когда он начинал осознавать себя в форме «Я». Осознать свое «Я» он мог лишь, взаимодействуя с «Я» других, составлявших коллективное самосознание «Мы». Образование и функционирование «Я» и «Мы», как уже отмечалось, происходят только в нерасторжимом единстве и взаимодействии. По существу здесь речь идет о взаимодействии отдельного «Я» с «Я» других, составляющих, повторяю, «Мы». Участники взаимодействия ведут между собой своеобразную конкурентную борьбу (состяжание, игру), в которой каждый из них стремится заслужить высокую оценку своего «Я» со стороны других.

Здесь важно учитывать следующее: «Я» есть ни что иное, как осознание индивидом самого себя, прежде всего своей самооценки. Положительный образ о себе (самооценка) необходим отдельному человеку, чтобы он мог выносить его (образ) на суд общественности. Но одна самооценка сама по себе мало что значит, если она социально не апробирована, то есть не оценена другими. Именно с этой целью, повторяю, он вступает в конкурентную борьбу с другими, чтобы проявить свое превосходство над другими и добиться с их стороны оценки, совпадающей с его самооценкой.

Иначе говоря, чтобы заслужить искомую оценку, ему необходимо было понравиться не только себе, но и другим. Понравиться другим он мог, проявляя к ним внимание, уважение. Только уважая и высоко оценивая других, он мог рассчитывать на ответную реакцию с их стороны. Именно этим объясняется то, что каждому участнику такого мероприятия приходилось много

внимания уделять себе и другим, стараться обратить на себя их внимание и понравиться им. Публичная демонстрация самоуважения и уважения другого по существу становилась главной целью, ради чего люди проводили такие мероприятия. При этом не столь важно было уважение само по себе, сколь значимо, как оно проявлялось.

Тем самым люди в процессе совместной жизни оказывались в ситуации взаимозависимости. Сама совместная жизнь, как таковая, напоминала некую, повторяю, своеобразную социальную игру, в которой все ее участники выполняли свои ролевые функции по определенному сценарию.

Здесь не мешало бы нам попытаться воссоздать живой (умозрительный) образ таких сценариев, по которым организовывались и проводились различные массовые, особенно ритуальные мероприятия (свадьбы, похороны, поминки и др.) на примере традиционной абхазской культуры. Сделать это не так уж трудно, поскольку многие элементы традиционной абхазской культуры, правда, в деформированном виде, встречаются еще в наши дни. При этом здесь можно исходить также из данных языка, фольклора, этнографии, художественной литературы и других норративных источников.

Таким путем, путем умозрительного анализа, можно раскрыть, как мне представляется, то, что сокрыто в действиях людей, и не всегда осознается ими. Подлинные мотивы осуществляемых ими действий часто оказывается вне сферы их сознания. В то же время зачастую им приходится скрывать друг от друга немало из области своих конечных намерений. В процессе публичного общения между собой они говорили, как правило, лишь то, что им разрешалось по условиям совместной игры. Между тем каждый из них нес в тайниках души немало субъективных желаний и влечений, о которых в силу тех же условий и правил не мог говорить, тем более реали-

зовать. Не мог же человек публично выражать, скажем, свои желания занять высокое положение в обществе. Потому многие из личностных пристрастий, желаний и влечений человека оставались не удовлетворенными, от чего он часто страдал. Человеку приходилось прилагать немало усилий, чтобы сдерживать их и не лишать себя права на совместную жизнь с другими. Именно во имя совместной жизни он был вынужден подавлять в себе чувства и желания, не соответствовавшие нормам культуры. При этом они, будучи подавленными и запрещенными культурой, не переставали влиять на поведение человека. Культурой запрещавшиеся чувства и желания человека аккумулировались в его «эго», которое обуревало, лишало внутреннего равновесия и часто толкало его на нарушения норм культуры.

В силу этого обстоятельства культуре приходилось играть роль своего рода «цензуры» (З. Фрейд) по отношению к своим носителям и выполнять в определенной степени репрессивные функции. Она вообще состоит из одних запретов и разрешений. Если отдельный человек будет делать все то, что хочет его «эго», совместная жизнь его с другими, обладающими такими же «эго», становится невозможной. Потому культура заставляет каждого совмещать свои индивидуальные интересы и потребности с аналогичными интересами и потребностями других, чтобы он мог жить с ними. Это требование культуры выполняется самими людьми, которые друг друга сдерживают, ограничивают, контролируют в процессе совместной жизни. Этим обусловлена изначальная конфликтогенность человеческой жизни. Чтобы этот конфликт не разросся в «войну всех против всех», каждому приходится ограничивать желания своего «эго» и считаться с желаниями «эго» других. Только таким способом индивид может жить вместе с другими. Другого пути выживания, повторяю, у него нет.

Для нас важно здесь сам факт того, что культура ограничивает желания и потребности отдельного человека, правда, во имя жизни его, суживает поле деятельности его индивидуального «эго», то есть «Я». Более того, самостоятельность «Я», его независимость от культуры на поверку оказывается весьма условной, а порой и призрачной. В конце своей жизни знаменитый немецкий философ прошлого столетия М. Хайдеггер, кстати, проживший немало лет (87), сетовал на то, что не смог найти ситуации, когда он мог рассуждать от имени своего «Я». Каждый раз, признавался он, когда пытался высказать что-то от имени своего «Я», у него возникало ощущение, будто высказывает он не свое мнение. Ему казалось, будто за его спиной появляется какое-то анонимное лицо (*оно – тап*), которое вкладывало в его уста свои мысли. Для Гегеля это лицо выступало в форме «Абсолютной идеи» или «Мирового духа», для Маркса – «Общественное сознание».

Это не означало, что культура табуировала желания и потребности личностного «эго» человека и лишала его своего «Я». Сдерживая, порой и подавляя желания и потребности индивидуального «эго» человека, культура, как видно, сама же создает вуалированные формы, через которые они могли быть удовлетворены в определенной степени. Те же свои эротические потребности человек мог легализовать и в определенной степени реализовать через, скажем, искусство. Изображать наготу человека, тем более половой акт в реальной жизни запрещается, но в искусстве разрешается. Тем самым тайные свои желания человек мог выразить не непосредственно, а опосредованно, что он делал и в других сферах жизнедеятельности. Например, к удовлетворению своего желания занять высокое положение в обществе он стремился не открыто, а скрыто – через различные игры. Участвуя в них, человек мог демонстрировать себя – свою индивидуальность, развивал и оттачивал свой интеллекту-

альный потенциал, создавал положительный образ о себе и завоевывал симпатии других, чтобы через них добиваться своего тайного замысла, своего рода конечной цели – высокого положения в обществе

Для культуры, особенно этикетной, важно не только то, что делает человек, но, повторяю, чрезвычайно значимо и то, как он это делает. Человек, таким образом, мог удовлетворять свои желания, в том числе и своего «эго», но для этого ему необходимо было найти такую форму, которая соответствовала бы нормам культуры. В традиционной абхазской культуре парень, например, не мог признаться в своих чувствах даже наедине со своей возлюбленной. Свои чувства к ней ему приходилось выражать в каких-то замысловатых знаках. И ей тоже приходилось скрывать от окружающих свои чувства к возлюбленному. Но она могла дать ему знать об этом через бессловесную форму общения (каким-то мимолетным взглядом или выражением, реакцией, поведением, отношением и др.). Своё отношение к возлюбленному она могла выразить в иносказательной форме, даже через равнодушие, безразличие. Скрытость любви придавала ей большую значимость, большую притягательную силу влюбленным и делала её таинственным, сакральным чудом, с которым они не могли делиться ни с кем. Именно в этом чуде человек находил возможность максимального удовлетворения своих вожделенных чувств, обуревавших его внутренний мир, что послужило основанием учения З. Фрейда о *libido*.

В традиционной абхазской культуре не столь важно слово, сколь – действие. Именно через действие люди читали, расшифровывали и понимали друг друга. Так было и в классической эллинской культуре, что хорошо просматривается в образе Сократа.

А х р а. В то же время в образе Сократа сквозит, судя по твоим словам, нечто общечеловеческое. Не правда ли?

И н а л. Несомненно! Здесь важно учитывать: отдельный человек живет не только для себя. То, что он делает в своей повседневной жизни, отвечает как его личным интересам, так и интересам вида. Даже выполняемые особью функции отвечают интересам существования того вида, которому она принадлежит. Но в отличие от биологических объектов человек, пожалуй, единственное существо, которое осознанно поддерживает жизнь своего вида и активно участвует в совершенствовании его структурной организации. Стремясь к улучшению своей жизни, отдельный человек способствует улучшению организации жизни и того сообщества людей, членом которого он является. Преследуя свои личные цели, отдельный человек выполняет тем самым и цели своего общества. Оказывается, конечный смысл жизни индивида заключается не в нем самом, а в поддержании и развитии жизни вида, хотя не всегда он это осознает. Только будучи носителем общего смысла, отдельный человек может жить в том или ином сообществе людей. К такому заключению пришел значительно позже (XVIII век) и великий Кант. Но истоки этого открытия подспудно просматривались еще в беседах Сократа, а также в диалогах Платона.

В то же время в соотношении индивидуального и видового начал в жизни отдельного человека хорошо просматривается их нерасторжимое единство, что делает его противоречивым (двойственным, амбивалентным) существом. От своей внутренней противоречивости он часто страдает, но избавиться от нее не может. Таким образом, отдельный человек, повторяю, есть единство противоположных (видового и индивидуального) начал. В этом единстве одно начало без другого быть не может, но в то же время они трудно совместимы. От их совмещенности (оптимальной сбалансированности) во многом зависит судьба человека и общества в целом.

О чем здесь идет речь? Будучи социальным (коллективным) существом, отдельный человек не может перестать быть индивидом. Но будучи индивидом, он не может перестать быть видом. Он обречен быть, и индивидом, и видом. Как индивид, он постоянно находится во власти своего (личностного) «эго» («Я») и подчиняется его воле. Но он остается и во власти своего коллективного «эго» («Мы»), частью которого является. Часть, как известно, может функционировать лишь по канонам и нормам целого. Такова непреложная закономерность мироустройства вообще.

Но сообщество людей заметно отличается от общества биологических особей. В сообществе людей каждый отдельный человек (индивид), в отличие от биологической особи, осознает свое личностное «Я», свои потребности и интересы. Человек не может не удовлетворять потребностей, желаний, интересов своего «Я», что не всегда отвечает интересам коллективного «Мы». «Я» часто испытывает потребность, скажем, в эротике, но удовлетворить ее оно может лишь по канонам и нормам «Мы». Биологические потребности человека передаются по генокоду, но удовлетворяются они через социальные механизмы и формы. «Я» не может не подчиняться воле коллективного «Мы» и не выполнять его требований. Чтобы не вступать в конфликт с «Мы», «Я» приходится ограничивать свои потребности и желания. Тем самым «Я» и «Мы» оказываются в оппозиции друг к другу, что обуславливает то скрытую, то открытую борьбу между ними. В своей жизни «Я» хочет быть свободным, независимым существом, но оно обречено быть частью «Мы», которое ограничивает его («Я») свободу. Оказывается, отдельный человек и хочет быть социальным существом, и не хочет быть им. Такое состояние человека Кант называл «асоциальной социальностью».

Сформулированное выше предположение – продукт не только умозрительного рассуждения; оно под-

тверждается и данными наблюдения. Отдельный человек, как нетрудно заметить, изолированно от других выжить не может. Чтобы выжить, ему приходится объединяться с другими людьми. Но объединяясь с другими, он вынужден считаться не только со своими потребностями, желаниями и интересами, но и с потребностями, желаниями и интересами других. Так должен действовать каждый из объединяющихся. Считаться с потребностями других отдельный человек может, лишь ограничивая свои, что, естественно, вызывает неудовлетворенность в нем. Но другого пути кооперирования у него нет. Между тем само кооперирование, повторяю, альтернативы не имеет, поскольку только через него он может рассчитывать на перспективу в достижении своей стратегической цели, то есть вести производство и воспроизводство жизни.

Тем самым противостояние между «Я» и «Мы», между отдельным человеком и сообществом людей, членом которого он являлся, сохранялось. Сохранялось зависимость «Я» от «Мы». С таким положением (зависимостью) отдельный человек довольным быть не мог, и он тайно вынашивал желание освободиться от зависимости. Желание быть независимым, подчеркнем еще раз, проистекает из его социальной природы, оно заложено в его социокоде. По-человечески выжить он может, будучи творящим существом, а творить он может лишь будучи независимым. Творит он не только в искусстве, науке, технике, политике, производстве, но и во всех сферах своей жизнедеятельности, в структурной организации социальной жизни. Именно в сфере творчества человек находит возможность удовлетворения своих личностных амбиций (самореализация, самовыражение, проявление индивидуальности и др.).

Причем, что особенно важно, творить он может, не вступая при этом в открытый конфликт со своей культурой. Именно через творчество отдельный человек

может отличиться, выделиться, стать заметным и придать своей личности большую значимость для других. Важно здесь и то, что само творчество как созидание нового в своей чувственной непосредственности индивидуально. Как раз в индивидуальной форме творчество становится более продуктивным. Именно в акте творения отдельный человек может развивать, проявлять и реализовывать свой личностный потенциал.

Повторяю, не мог человек публично выразить свое желание стать уважаемым человеком в обществе и вопреки воли других занимать в нем самое почетное место. Но такое желание в его действиях, повторяю, имплицитно (скрыто) присутствовало. Это придавало его действиям определенную направленность, которую он порой и не осознавал. Если попытаться «схватить и выразить» (Гегель) конечный смысл этой направленности, то он, видимо, состоит в желании человека быть независимым и занимать самое почетное место в обществе. Именно этим желанием как бы завершается иерархия ценностей, которую человек может построить для себя.

Как раз в этом контексте, в контексте желаний индивидуального «эго» – «Я» человека, можно и раскрыть, на мой взгляд, земной смысл чести, к которой он так стремился.

А м р а. В свете того, что ты выше говорил, в иерархии ценностей честь занимала самое высокое место. Ей придавалась большая значимость, чем даже самой жизни. Между тем по тому, что ты здесь говоришь, честь оказывается лишь средством. Стало быть, есть какая-то еще более высокая ценность, которая выше чести?

И н а л. Спасибо за вопрос. Честь сама по себе, как бы в чистом виде, есть лишь абстракция. Правда, это такая абстракция, во имя которой обладатели ее часто шли на смерть. Сама абстракция, как таковая, являлась не отражением какого-то внешнего объекта, а выражением внутренних чаяний, желаний, стремле-

ний человека. Смысловая нагрузка чести определялась в процессе совместной жизни людей и шифровалась в культурном коде. Потому важно выяснить, что же собою представляла честь в феноменологическом (смысловом) плане.

Результат, полученный в процессе социализации, закреплялся, оформлялся, как некий символ, с которым личность себя ассоциировала. Этот символ воспринимался как предмет уважения, почитания и гордости. Он являлся мысленной, синтетической конструкцией, неким чувственно наглядным, идеализированным, стилизованным, морально-эстетическим образом человека, создававшимся им для самовосприятия и самовыражения. Таким способом он выражал себя, свое отношение к себе (самоуважение, себялюбие) и другим, оценивал свое достоинство и придавал своей жизни определенный смысл и значение. Это дает основание рассматривать честь как личностный символ, с которым он вступал в отношение с другими и предлагал им оценить его (символ).

Вместе с тем честь была, как мне представляется, формой выражения «полноты бытия» (В. Соловьев) ее носителя. Гордясь собой, он не мог жаловаться на свою судьбу, выказывать какую-либо обиду. Напротив, честь обязывала его демонстрировать свою самоудовлетворенность, независимость, самодостаточность. Честь, таким образом, позволяла человеку быть довольным и гордиться собой, являлась духовной опорой его реального положения в обществе.

Но смысл чести этим не исчерпывался. Символ, как таковой, выражает то, что уже состоялось, образовалось, сложилось. Он консервативен: становление как бы завершено и в нем нет динамики жизни. Впрочем, такова и честь. Но в чести некоторая динамика все же просматривается. Человек не бывает в состоянии, когда он абсолютно удовлетворен своей жизнью и ничего

другого уже не желает. Будучи довольным собой, он хочет стать еще лучше. Потому честь – не только то, чем обладал человек, но и то, чем он еще не обладал и к чему стремился. Выразить эту динамику чести можно через другие понятия, как ценность, цель, идеал, независимость, властвование и др., определявшие духовную траекторию развития деяний человека.

Важно еще раз подчеркнуть: лишь в контексте тайно вынашиваемых человеком конечных желаний (устремлений, целей) можно рационализировать социальный смысл чести. В этом контексте честь выступает, как нетрудно понять, как инструмент, посредством которого он может стремиться к достижению своей заветной цели. Будучи высшей ценностью, честь оказывается на самом деле средством достижения конечной цели человека. Но конечную цель – независимость от других и высокое положение в обществе, которую преследует человек, отмечу еще раз, открыто выразить не может. Честь как раз использовалась человеком вуалированной формой выражения своего затаенного стремления к достижению этой цели. Он, то есть отдельный человек, хочет понравиться другим, заслужить их высокой оценки с тем, чтобы добиться большей независимости от них и сделать их больше зависимыми от него.

Несмотря на различие «эго» и чести, между ними нет непроходимой «китайской стены». Они находятся в достаточно активном взаимодействии и часто переходят каким-то незримым образом друг в друга. Выше я говорил о цели, ценности, независимости и др., с которыми честь образует круг однопорядковых по смыслу понятий. Можно было расширить круг этих понятий (стыдливость, совесть, человечность и др.), но это заняло бы слишком много времени. Именно в связи с ними лучше осмысливается честь. Но при этом осмысливается она лишь односторонне.

Чтобы раскрыть существо чести более полно, необходимо рассматривать ее также в связи с противоположными понятиями, каковыми являются «эго», честолюбие, себялюбие, высокомерие и др., выражающие собственно человеческие пороки личности. Сама противоположность говорит о связи чести с этими понятиями. В реальной жизни человека честь, как таковая, изолированно от них, как бы в чистом виде не проявляется. Повторяю, каким-то причудливым образом она с ними переплетена. Здесь уместно сослаться на слова известного исследователя культуры Я. Буркхардта, который дал блестящее описание ренессансного чувства чести: «Это загадочная смесь совести и себялюбия, которая все еще свойственна современному человеку... Чувство чести уживается с громадным эгоизмом и немалыми пороками и способно даже вводить в ужасное заблуждение; но при этом все то благородное, что еще остается у человека, может примыкать к этому чувству и черпать из этого источника новые силы» (9).

А м р а. Твое рассуждение так пленило меня, что я не смела прервать его. Для меня теперь ясно, что пока люди руководствуются личными интересами в ущерб интересам общества, мира и согласия между ними не будет. Ясно также и то, что люди сами по своей внутренней воле следовать этой максиме не будут. Их надо принудить, чтобы они считались в своей повседневной жизни с интересами друг друга. Заставить их может лишь сила. Такой силой могут быть морально-правовые законы, а также различные угрозы (война, природные катаклизмы и др.). Этому учит нас история человечества, в том числе и наша.

Но объединению людей в единый социальный организм препятствует, если я правильно понимаю тебя, личностное «эго». Человек не может не быть и индивидуом, и видом. Стало быть, он несет в себе два «эго» – индивидуальное (личностное) и коллективное, интересы

и потребности которых не всегда совпадают. Противоречие, возникающее на этой базе, неустранимо, что делает человека весьма конфликтогенным существом. Но все это ты рассказываешь в связи с вопросом, который я выше ставила. В этом вопросе речь идет о чести. Не собираешься ты рассматривать честь в связи с «эго» индивида? И вообще что такое честь? Как ее понять? Почему она занимала и продолжает еще занимать такое место в нашей жизни?

И н а л. В самом деле, многие желания, потребности человека остаются в процессе его жизни неудовлетворенными. При этом не удовлетворенные или частично удовлетворенные желания и потребности человека не перестают влиять на его поведение. Часто он становится гонимым ими (желаниями и потребностями), легализовать и реализовать которых он не может. В силу этого обстоятельства человек оказывается в конфликте со своим «эго», с самим собой, в конфликте между его личностными желаниями и потребностями, с одной стороны, и возможностью их удовлетворения, – с другой, что было гениально описано еще Ф. Достоевским. А З. Фрейд намного расширил зону действия этого конфликта, рассмотрев его как конфликт между человеком и его культурой.

Оказывается, само «Я» – продукт культуры. Со своим «Я» индивид не рождается, он его приобретает в процессе социализации. Выражаясь в терминах философии, «Я» есть общественное целое, только персонифицированное, сокращенное, свернутое, а само общество – обобщенное, расширенное, развернутое «Я». Иначе говоря, «Я» есть система ценностей (знаний, навыков, способностей и др.), найденных индивидом вокруг себя (в среде, то есть в культуре), усвоенных и превращенных им в элементы своей самости. Он их интровертирует, то есть превращает внешние ценности во внутренние элементы и формирует таким образом свой внутренний мир.

Он как бы себя находит во внешнем мире, в предметном мире культуры. Новорожденный ребенок оказывается в новой среде, в среде культуры, которая является для него внешней, чужой. По мере усвоения ее она становится его культурой, родной, материнской. Так формируется отдельный человек, и формирует его, как такового, именно культура, точнее говоря, взрослые люди – носители этой культуры. В конечном итоге он таков, какова культура, которой обязан всем своим существом. И культуре не безразлично, как происходит процесс формирования личности человека, и она внимательно отслеживает этот процесс. Отдельный человек не может не чувствовать этой слежки «цензора» за его действиями и хочет освободиться от него, но не может. Поэтому его «эго», его «Я» не может мириться с такой зависимостью от культуры, в силу чего человеку приходится постоянно стремиться к своей независимости.

Культура, как видно, отнюдь не состояла из одних запретов. Она предоставляла людям возможность для самореализации. Но реализовать себя они могли по заданным культурой правилам и нормам, нарушение которых каралось.

Надо полагать, что в традиционной абхазской культуре образованием чести как бы завершалось формирование личности. Именно в ней (честь) аккумулировалась, сосредотачивалась все другие ценности, которыми овладел индивид в ходе социализации. Потому он так дорожил своей честью, заботился и с трепетом относился к ней. Повторяю, только через свою честь и признание ее другими он мог рассчитывать на успех в конкурентной игре (борьбе) за независимость и высокое положение в обществе.

А х р а. Ты нас ввел в тайники внутреннего мира человека. Разобраться в этом мире и понять его не так-то просто. Судя по тому, что ты рассказываешь, и там тоже жизнь кипит и кишит противоречиями. Позна-

ние этого мира крайне важно, поскольку он составляет часть реальной жизни человека. Возвращаясь к теме разговора, я хотел бы заметить: то, что ты рассказал о чести, намного меняет мои представления о ней. Если я правильно понимаю тебя, то честь, будучи столь тесно связанной с «эго», несет негативный смысл. Ведь «эго» характеризует человека негативно, а честь – позитивно. Мне казалось, что честь выражает благородные помыслы и устремления человека, а «эго» – лишь чувство себялюбия.

И н а л. Я тоже их не отождествляю. «Эго» и честь – разноуровневые понятия. «Эго» представляет средоточие чувственных влечений и желаний отдельного человека (индивида). Не удовлетворяя их, поддерживать свое существование он не может. «Эго» побуждает индивида к определенным действиям, направленным зачастую на себя, на удовлетворение лишь своих потребностей. Часто оно не учитывает, не выражает аналогичных чувственных переживаний другого индивида, что создает конфликтную ситуацию при их совместной жизни. Важно при этом подчеркнуть: «эго» функционирует главным образом на чувственном уровне .

Честь же, в отличие от «эго», формируется и функционирует на более высоком уровне сознания, на уровне разума. Только на этом уровне индивид может понять и учитывать чувственные переживания другого, с которым он живет. Именно разум сдерживает желания «эго» индивида для того, чтобы он мог жить в сообществе людей. Потому разум и «эго» находятся в постоянном конфликте. То есть конфликт здесь возникает и функционирует не только между отдельными людьми, но и в одном и том же индивиде – между его «эго» и разумом, что порой завершается трагически. Не об этом ли говорят романы великого Ф. М. Достоевского.

Анализируя феномен рыцарства средневековой культуры, знаменитый нидерландский антрополог прошлого столетия Й. Хёйзинга, из книги которого процитированы вышеприведенные слова, заключает, что «...рыцарская идея стремится быть и этическим идеалом: средневековое мышление способно отвести почетное место только такому жизненному идеалу, который наделен благочестием и добродетелью. Однако в своей этической функции рыцарство то и дело обнаруживает несостоятельность, неспособность отойти от своих греховных истоков» (10). Рассматривая исследование другого автора, характеризовавшего аристократический образ жизни в самом привлекательном свете, Й. Хёйзинга отмечает: «Подлинная же история аристократических родов повсюду являет картину, где высокомерие идет рука об руку со своекорыстием» (11).

Можно было бы продолжить этот экскурс. Но и сказанного, думаю, достаточно, чтобы понять связь «эго» и чести. В этой связке честь зачастую использовалась человеком в качестве прикрытия порочащих его достоинство честолюбивых замыслов. Ему приходилось утаивать их, чтобы понравиться другим. В такой достаточно сложной и тонкой социальной игре трудно было, на самом деле, исключить возможность нарушения этических норм, о которых выше говорилось. Чтобы понравиться другим, человек мог ввести их в заблуждение в оценке ими своего достоинства.

В этой связке хорошо просматривается также противостояние «эго» и чести (разума). Не только «эго» вынуждено считаться с требованиями разума, но и наоборот. В таком противостоянии важно сохранение равновесности «эго» и разума, ибо нарушение ее ведет к разного рода психическим отклонениям. Благо, не всегда конфликт между ними носит открытый и непримиримый характер. Равновесное взаимодействие «эго» и разума служит фактором стабильной жизни и

развития личности человека. Не все же люди являются психопатами.

Вместе с тем не следует, повторю еще раз, понимать «эго» лишь в негативном смысле. Будучи будоражающим фактором, оно становится источником активности «Я» человека. Как раз, опираясь на него, на «эго», человек может активно развивать себя, свои способности и навыки, свой интеллектуальный потенциал и постоянно заниматься улучшением организации своего жизнеустройства. Более того, черпая из своего «эго» силу, человек может и часто совершает благородные деяния. Разве не ради нашего с вами блага добровольно шли на смерть люди во время недавней грузино-абхазской войны? Разве не ради общего блага афинян не стал защищаться Сократ перед афинским судом, вынесшим ему несправедливый вердикт, отказался от предложения о побеге из афинской тюрьмы, организованном его друзьями, и по существу, приняв яд, согласился с несправедливым решением присяжных? Для ясности отметим еще раз: своим поведением Сократ давал афинянам знать, что в тех условиях, в условиях внутренних междоусобиц и раздоров, они могли сохранить себя, только соблюдая закон, если даже он несправедлив. Не от этого ли (нарушения закона) мы сегодня больше всего страдаем?

Однако вернемся к теме нашего разговора. Чувство «эго», как видно, может побуждать человека как к злодеянию, так и к благодеянию. Выражаясь в терминах известного русского мыслителя XIX века Н. Г. Чернышевского, эгоизм может быть и «разумным», то есть источником благородных деяний. Какие же помыслы и побуждения в нем («эго») доминируют, зависит во многом от ценностной ориентации человека и общества в целом.

Завершая разговор, хочу отметить: честь была высшей ценностью не только в традиционной абхазской культуре. Такой статус чести был присущ многим куль-

турам, в том числе и эллинской, особенно периода ее классики. Греческая классика, как известно, обнимала гомеровское время, когда она процветала и была героической, эпической, рыцарской, этикетной. А время Сократа наступило значительно позже, в V веке до н. э., когда греческая классика вступила уже в стадию увядания, разложения. В это время греческая культура ускоренно трансформировалась и превращалась в иную культурную генерацию, хотя и называла себя греческой. Именно этот процесс, процесс сложный и болезненный, и застал Сократ. Как раз трагедия Сократа состояла в том, что лично он продолжал жить миром греческой классики, а вокруг него люди жили уже другою жизнью. Среди своих он оказался чужим, что наложило глубокий отпечаток на стиль его ментальности. Остро ощущая приближение гибели классической эллинской культуры, Сократ искал путь его предотвращения. При этом его взгляды, как и взгляды Платона, оказались утопическими. Перспективы спасения общества эллин он видел в стремлении каждого из них стать добродетельным, жить не только для себя, но в первую очередь во благо общества. Между тем сами эллины, не внимая наставлениям своего пророка, продолжали жить по противоположному принципу, по принципу, когда каждый из них действовал главным образом во благо своей личной жизни. Разве не такова социальная картина, которую мы наблюдаем сегодня в жизни нашего общества? Губительные последствия действия людей, направленного лишь на личное обогащение, мы уже на себя испытываем. Очевидно, что так долго продержаться наше сообщество не сможет.

А м р а. Хотя ты, как вижу, хочешь завершить разговор, но не могу удержаться от напрашивающегося здесь вопроса. Последнее заключение, которое ты сделал, – это ведь ключевой вопрос не только нашей беседы. Такие опасения, с которыми ты поделился, мы

тоже испытываем, и вызывают в нас гнетущую тревогу. Среди нас, как и в обществе в целом, по ним существует большой разброс мнений. Но никто из нас не может пока найти реальную силу, которая могла бы остановить нарастающую социальную стихию и направить эту энергию на благо нашего сообщества. Нам трудно жить в настоящем, не ведая, что нас ожидает в ближайшем и более отдаленном будущем. Хотелось бы под конец нашей беседы услышать твое видение предстоящего будущего. Что мы можем и должны делать, чтобы будущее было более благополучным и жизнеутверждающим?

И н а л. Это на самом деле ключевой и, пожалуй, один из наисложнейших вопросов. Каким-то кавалерийским наскоком на него не ответишь. Действительным ответом на него может быть лишь специальное и комплексное изучение его. Это значить, необходимо критически, скрупулезно изучить происходящие в нашей жизни изменения и направление их развития. Только таким способом мы можем выработать концептуальное понимание сути того, что происходит в нашей жизни. Между тем таким пониманием своего общества мы, к сожалению, еще не обладаем. Сколько-нибудь зримо представить социальный образ будущего нам пока трудно, поскольку настоящее еще не сложилось. Помните, как описывал такое состояние, какое мы нынче переживаем, великий писатель Л. Н. Толстой: «Старое разрушилось, а новое еще не сложилось». Именно настоящее должно образоваться, сложиться, состояться, чтобы можно было высвечивать контуры будущего. Мы оказались как бы между старым и новым.

При моделировании своего будущего важно учитывать и состояние окружающего нас внешнего мира, переживающего нынче, мягко говоря, не лучшие времена в своей истории. При всех трудностях, испытываемых сегодня внешним миром, нам приходится с ним

считаться. Мы очень зависимы от него и не можем навязать ему свои условия. Более того, нам следует остерегаться от действий, идущих вразрез с основными тенденциями развития внешнего мира. Учитывая эти тенденции, мы можем и должны находить механизмы адаптации к ним и развивать свою дееспособность к самосохранению.

Здесь я хотел бы обратить ваше внимание на следующее: зависимость от внешнего мира, о которой мы часто говорим, имея ввиду этническую немногочисленность абхазов, – это не только слабость нашего национального бытия, но и преимущество. Как раз немногочисленная социальная общность имеет больше возможностей для разумной организации своей жизни. Взаимозависимость в такой немногочисленно общности более непосредственна и жестче закреплена в различных социальных стереотипах, что позволяет людям лучше осознавать и дорожить отношением друг к другу. Они больше сплочены, солидарны и привержены к соблюдению норм коллективизма и общих интересов. Именно за счет, прежде всего, жесткости внутреннего порядка, уровня социальной организации, а также интеллектуального потенциала удавалось выживать немногочисленным общностям на протяжении длительной истории не только на Кавказе. И самое главное, они оказались более стабильными и менее подверженными социально-политическим катаклизмам и потрясениям. В поиске альтернативы современной цивилизации, переживающей глубокий кризис, специалисты-эксперты стали все большее внимание обращать именно на социальный опыт малочисленных общностей. И нам следовало бы больше опираться на это преимущество в организации своей современной жизни. Но эта другая тема, которая не вписывается в контекст нашей беседы.

В этом контексте, в контексте этикетной культуры, нетрудно заметить, что честь, как выше отмеча-

лось, символизировала сугубо духовные ценности, которыми владел человек. Богатство не являлось в этой культуре средством достижения высокого положения в обществе. Но в ходе трансформационных процессов честь стала символизировать не только, даже и не столько духовные ценности, сколько материальное состояние человека, поскольку именно богатство теперь стало главным фактором продвижения его по социальной лестнице.

Однако это уже другая тема, требующая специального рассмотрения. То, что я выше говорил, это всего лишь один из подходов – исторический – к такому разговору.

Завершая наш разговор о межкультурных параллелях, я хотел бы еще раз вспомнить поистине великого мудреца всех времен и народов. Сократ остался не только в живой памяти многочисленных его друзей и последователей, он – достояние всемирной истории, в том числе и абхазской. Только нам следовало бы почаще обращаться как к нему, так и к мировой классике. Освоение ее может помочь нам в укреплении жизнеспособности нашего национального мира. Теперь же, после проведенной выше беседы, нам следует подготовиться, чтобы взойти на вершину «нерукотворной» пирамиды, откуда открывается более широкий горизонт бытия.

Примечания

1. См. более подробно: История философии. Т. 1. – М., 1941. С. 133–152; В. Ф. Асмус. Античная философия. – М., 2003. С. 68–91.

2. Там же.

3. Платон. Соч. Т. 1. – М., 1968. С. 382–383.

4. Платон. Соч. Т. 2. – М., 1970. С. 148. По преданию

Марсий – мифический музыкант, который мог так сладостно играть на флейте, что осмелился вызвать на музыкальное состязание самого бога Аполлона.

5. А. Ф. Лосев, А. А. Тахо-Годи. Платон. – М., 1977. С. 26.

6. Там же. С. 40.

7. Там же. С. 41.

8. Там же. С. 43.

9. Й. Хёйзинга. Осень средневековья. – М., 1988. С. 73.

10. Там же. С. 72–73.

11. Там же. С. 73.

ПЛАТОН: ЖИЗНЬ, СМЕРТЬ, БЕССМЕРТИЕ

Возвращение на родину

А м р а. После нашей последней беседы прошел почти месяц. Все это время Ахра и я жили в предвкушении предстоящей встречи. Правда, зря время мы не теряли. Исходя из своих записей, мы составили более подробный конспект предыдущей беседы. Такие конспекты, как нам представляется, могут пригодиться не только Ахре и мне. Приобрели «Диалоги» Платона, но читать их не стали. Листая страницы платоновских сочинений, мы заметили удивительную простоту их изложения. Несмотря на это, как нам показалось, они требуют от читателя глубокого погружения во внутренний мир Платона. Посещать этот мир без тебя, Инал, мы не осмелились.

А х р а. Продолжая мысли Амры, хочу заметить: к этой беседе мы явились на этот раз более подготовлено. Беседы, которые ты, Инал, проводишь с нами, стали для нас таким приобретением, о котором раньше и мечтать не могли. Казалось бы, с философией мы уже

знакомы. Мы ее изучали в университете, в аспирантуре, даже кандидатский минимум сдавали, но надобности в ней не чувствовали. Лишь после этих бесед я все больше начинаю понимать: не владея философской культурой мышления трудно продвигаться по тернистому пути, ведущему в серьезную науку. Приступая к новой беседе, хотелось бы немного вернуться к предыдущей, чтобы узнать, какова была реакция афинской общественности на смерть Сократа.

И н а л. Трагическая смерть Сократа вызвала заметный переполох в высших слоях афинского общества. Оставаться ученикам и последователям Сократа в Афинах и продолжать его дело было уже небезопасно. И они стали разъезжать кто куда. Пришлось покинуть родной город и Платону (1). Сначала он перебрался в Мегару (древнегреческий город), где ученики Сократа собрались на первых порах, чтобы обсудить, как им дальше быть. Но никто из них не хотел отступиться от заветов своего учителя. Они хотели и дальше жить так, как учил Сократ.

Чтобы стать настоящим философом без наставника, им приходилось набирать мудрости у тех, кто хранил ее с древнейших времен. Надо было искать такие места, откуда они могли черпать не достававшиеся им знания. Потому многие из них, в том числе и Платон, отправились путешествовать по свету, познавая науки, философию, религию, нравы, образ жизни других народов.

Судя по разным, подчас противоречивым, преданиям, Платон посетил Вавилон, Ассирию, Финикию, Иудей и др., где он изучал астрономию, магию, законы и религии. Более достоверным выглядит пребывание Платона в Египте. Здесь его внимание привлекло, прежде всего, социально-политическое устройство этой страны, особенно роль, которую играла в ней каста жрецов. Есть основание думать, что именно опыт древних египтян был использован философом в качестве

прообраза моделировавшегося им идеального государства. В этой связи я хотел бы обратить ваше внимание на одну деталь, которая имеет отношение и к нашей действительности.

Один из древнегреческих мыслителей (Солон), посетивший раньше Платона Египет, встретился с известными жрецами. В беседе с гостем жрецы, для которых греки оставались все еще малыми детьми и юными умом, поинтересовались, есть ли среди греков старцы. Неудовлетворенный ответом один из них воскликнул: «Ах, Солон, Солон! Вы, эллины, вечно остаетесь детьми и нет среди эллинов старца!» (2). Поэтому, как повествует Платон о них, египетские жрецы весьма гордились древностью своего народа и сохранявшимися в его жизни старинными преданиями. Именно они поведали Солону о трагической судьбе Атлантиды. Это, пожалуй, один из немногих письменных источников, говорящий о некогда процветавшей и исчезнувшей вследствие природных катаклизмов цивилизации.

Для нас здесь важно то, что феномен мудрого старца в Древнем Египте занимал особое положение, что наблюдалось еще в недавнем прошлом и на Кавказе. Вспомним хотя бы одного из героев романа Д. Гулиа «Камачич», который жаждет услышать какой-нибудь рассказ, понимая под ним старинное предание («ажэйтэ ажэабжь»). В традиционной абхазской культуре именно мудрый старец играл роль живого хранителя и ретранслятора всей культурно-исторической информации. Разве это не говорит о том, кем мы были в прошлом и кем стали теперь. Однако вернемся к нашей теме.

Платон посетил и другие страны и места средиземноморского бассейна, где он изучал математику, музыку и другие науки. Особенно его заинтересовал Пифагор, который впервые ввел термин «философ». В свое

время на вопрос, кем он является, Пифагор ответил: я не мудрец, а любитель мудрости, то есть философ. Именно у пифагорейцев учился Платон математически точному, логически стройному мышлению, изображению мира в его геометрических фигурах и числовых отношениях.

Трагическим оказалось пребывание Платона на острове Сицилия, куда он прибыл по приглашению правителя Дионисия Старшего. Правитель был человеком умным, образованным, опытным политиком, увлекавшимся философией и пытавшимся провести политические реформы в аристократическом духе. К тому времени у Платона уже сложились определенные представления о государственном устройстве различных стран и народов. Он считал, что все существующие государства управляются плохо. Именно из этого он объяснял все человеческие пороки, которые ему приходилось наблюдать, путешествуя по различным странам. Выход он видел в добродетельности правителя. Как раз в Дионисий философ хотел найти того правителя, который стремится создать справедливое общество. Однако вскоре наступила развязка: на вопрос Дионисия, в чем состоит цель властителя, Платон спокойно и уверенно ответил: «Делать из своих подданных хороших людей».

Дионисий был не только образованным правителем, но и тираном. После этой беседы тиран решил избавиться от такого наставника. Посол, вывозивший Платона из Сиракуз на корабле, имел тайный приказ Дионисия убить его, когда выйдут в открытое море, или продать в рабство. Не без злорадства правитель считал, что философ не понесет никакого ущерба, так как, будучи человеком справедливым, он и в рабском состоянии будет благодетельствовать. На одном из островов (Эгина) философ был продан в рабство. Когда же его вывезли на невольнический рынок для про-

дажи, некий покупатель, узнавший в невольнике известного философа Платона, выкупил его и отпустил на волю, чтобы восславить свое имя и на этом нажать богатство. Покупатель оказался не только тщеславным, но и щедрым: часть вырученных денег он передал философу.

Так, после десятилетнего странствия, Платону все же удалось вернуться в свой родной город. Как раз на полученные от своего покупателя деньги он выкупил на живописной окраине Афины сад с домом, называвшемся «домом муз». Сад был оформлен в стиле античной классики; он, словно открытый музей. Его аллеи украшались скульптурными изображениями древнегреческих богов и особо почитавшихся афинянами героев. Сама местность была под покровительством древнего героя Академа. Убранство сада, аура, которая здесь царила, настраивала человека на определенный душевный лад. Именно здесь он основал свою знаменитую философскую школу, которая в последующее время стала именоваться Академией. Платон был главой («схолархом») школы, который мог назвать и своего преемника.

А х р а. В преддверии предстоящей беседы такая зарисовка образа Платона, несомненно, крайне важна. Но прежде чем завершить ее, мне хотелось бы узнать: как отнеслись афинские власти к появлению неизвестного им Платона в новом амплуа?

И н а л. Во-первых, не просто было им пережить смерть Сократа и, во-вторых, когда Платон вернулся, его имя уже было известно далеко за пределами Афины. Разумеется, известность философа не могла не беспокоить тщеславных властей, но в то же время не считаться с нею они не могли. Платон же был одержим своей идеей. Он мечтал изведать тайны бытия и на этой основе создать справедливое общество, но не раз ему приходилось прерывать свои любимые занятия.

В афинской Академии

А м р а. Было бы нам очень интересно узнать, как проводились эти занятия. И вообще, как была организована жизнь в Академии? Чем люди здесь занимались?

И н а л. Вокруг себя Платон собрал известных мудрецов. В школе они занимались не только «мусическими» беседами, но и обучением особо одаренных юношей, среди которых был и знаменитый Аристотель. Из слушателей назначался и глава учеников (*архонт*). Все они жили в Академии, где царила особая атмосфера. Здесь все имело значение: не только занятие науками, музыкой, но и физическими упражнениями, режим отдыха и питания. Вся жизнь в Академии была нацелена на воспитание и образование, на общение и совершенствование внутреннего мира человека.

Здесь я вновь хотел бы сделать одно небольшое отступление: иногда на обеды в Академии приглашались друзья Платона. При этом участники застолья избегали обильного приема пищи и выпивки, чтобы не помешать общению. Именно в общении они видели смысл совместной трапезы. Один из друзей Платона, отобедав в Академии и встретив его на следующий день, заметил: «Ты и твои друзья, Платон, прекрасно вкушаете, не насыщаясь сразу, а так, чтобы чувствовать себя хорошо и назавтра» (3).

Уместно в этой связи вспомнить правило, которого придерживались наши предки еще недавно. Оно сохранилось в языке: «В гостях надо поесть столько, чтобы столько же можно было поесть еще трижды в течение дня». Да, они умели ограничивать себя также в еде и выпивке, чего, увы, мы уже не можем.

Но беседы проводились не только во время трапезы. Со своими учениками Платон вначале беседовал, прогуливаясь под деревьями в саду, а затем в своем доме, где было устроено святилище муз, а также так на-

зываемая *экседра*, зала для занятий. Проводившиеся в Академии занятия были двух типов: более общие, для широкого круга слушателей, и специальные, для узкого круга учителей и слушателей, посвященных в тайны философии.

Здесь особенно важно обратить внимание на взаимоотношение учителя и ученика в Академии. Оно строилось по известной нам уже схеме – сократовской маевтике. В процессе обучения со стороны учителя не допускалось назидания, поучения, наставления. Беседы и занятия проводились весьма свободно: учитель рассказывал своему слушателю различные мифы, легенды и предания. Тем самым он вводил его в мир знаний, из которых слушатель должен был выбрать для себя то, что ему больше приглянулось. Разумеется, учитель как бы незаметно следил за тем, как ученик осуществлял этот выбор, но открыто не вмешивался в этот процесс. Задача его состояла в создании ситуации, при которой ученик сам бы мог делать правильный выбор.

Иначе говоря, знания, которые предлагались ученику, не навязывались ему и не предлагались ему как бы в готовом для усвоения виде. Задача состояла не в усвоении (запоминании) знаний, а в их открытиях. Точнее говоря, обучение должно было проводиться таким образом, чтобы ученику казалось, будто он открывает эти знания сам, а не усваивает их из уст своего учителя. Лишь в том случае знание становится для юноши действительной ценностью, когда оно выношено, выстрадано им. Задача учителя – научить ученика самому мыслить. Но самостоятельное мышление не самоцель. Ученик должен мыслить так же продуктивно и творчески. Для этого ему необходимо овладеть способностями и навыками самостоятельного и продуктивного мышления. Решить такую задачу школярским методом, путем запоминания знаний и оперирования заученными фразами вряд ли возможно. Таким путем

стать в перспективе мудрым юноша не мог. Это хорошо понимал уже Сократ, а вслед за ним и Платон.

Однако этим не исчерпывалась миссия Академии. Задачу свою основатель Академии видел в подготовке молодых людей, стремящихся стать добродетельными. Добродетельным Платон, как и Сократ, считал, лишь того, кто обладает рядом существенных признаков. Главными из них являлись: мудрость, мужество, справедливость и любовь. Но и это не все: добродетелен не тот, кто им уже стал, а тот, кто стремится стать таковым. Стать добродетельным – это недостижимая стратегическая цель, но к ней человек должен стремиться. Именно в этом Платон, как и его великий учитель, видел смысл бытия человека. Воплощением этого замысла была Академия.

А х р а. Дает ли это основание думать, что Платон продолжал дело своего учителя?

И н а л. Несомненно! Но при всей духовной близости учителя и ученика, не следует смешивать их друг с другом. В основе исповедовавшегося Сократом учения лежат, как уже говорилось, нравственные ценности (добродетель, благо, истина, красота и др.), к которым, по мнению философа, человек должен стремиться. Платон же вышел за рамки этической философии своего учителя и создал такую философскую систему, в которой учение Сократа является уже частным, хотя и чрезвычайно важным случаем более общего. В этой системе осмысливается не только этическая, но и космическая проблематика. Платон скрупулезно разрабатывает основополагающие проблемы диалектики, теории познания, социально-политической жизни общества и излагает их в своеобразном стиле, представляющем собой некий сплав рационального, художественного и мифологического мышления. В то же время их объединяет общая идея, являющаяся для каждого из них исходным началом философского рефлексирования.

Напомню еще раз: прекрасным для Сократа является не отдельный чувственно данный объект (эта девушка, этот конь, это зарево и т. д.), а сама идея (мысль) о прекрасном. Именно благодаря ей, идее прекрасного, мы можем характеризовать ту же девушку, коня, зарево и т. д. как прекрасное явление. Юноша не может считать свою возлюбленную красивой, если в его голове нет мысли о прекрасном. Ребенок, будучи лишенным еще мысли о прекрасном, не может считать искренне и горячо любимую мать красивой. Как только мысль о прекрасном появляется в сознании ребенка, у него появляется возможность воспринимать свою мать с точки зрения прекрасного.

Здесь важно обратить внимание на следующее: прекрасное, как мысль, относится не только к отдельной вещи, скажем, девушке, но и ко всем остальным. Все вещи либо прекрасны, либо же безобразны. Чувственно данная вещь, по Сократу, является отдельной, но быть отдельной мысль не может, поскольку она выражает не отдельную, а целое множество одинаковых по своим признакам и свойствам вещей. Разве слово дом выражает только тот дом, в котором я или вы живете? Не этим ли словом я обозначаю все другие дома, которые были, есть и будут? Чтобы понять отдельный дом, как таковой, необходимо соотнести его по признакам сходства-несходства с другими вещами и определить, к какому виду вещей он относится. Мысль (слово, знак), несомненно, может служить средством обозначения отдельной вещи, данной нам в ощущениях. В то же время слово выражает не только чувственно данное, но и нечто сверхчувственное, которое может быть схвачено и, повторяю, выражено лишь в слове. То, что слово выражает, есть общее, которое не ощущаемо, но существует реально так же, как и ощущаемое. Более того, без общего (слова, мысли, идеи) невозможно понять ощущаемое.

Это рассуждение Сократа, извлеченное из его беседы с учениками, представляет открытие в истории познания. Я обращаю ваше внимание на это положение афинского мудреца, поскольку именно оно лежит в основе философии платонизма.

А м р а. Если я правильно понимаю ход развития нашей беседы, мы уже в храме, куда ты нас приглашал. Считайте, что мы, то есть я и Ахра, здесь впервые. Хотя о Платоне мы слышаны, но сказать о нем что-нибудь определенного не можем. В том числе, мы еще не знаем, что следует понимать под общей идеей Платона. Мне кажется важным иметь более ясное представление именно о ней, идее, ибо она, как ты говоришь, является основанием платонизма.

И н а л. Здесь требуется одно пояснение. Философия, как специфическая форма рефлексирования, возникает лишь тогда, когда сознание начинает анализировать (расчленять) мысль и мыслимое и сопоставлять их друг с другом. Этому этапу предшествовал длительный период эволюции сознания, когда оно не могло еще различать мысль и мыслимое друг от друга. Можно это иллюстрировать на примере формирования индивидуального сознания, рассматривая его в контексте общего совпадения онтогенеза и филогенеза. Очевидно, что без наблюдаемых вещей научиться мыслить ребенок не может. Чтобы ребенок запомнил, скажем, число один, ему нужно показать чувственно наблюдаемую вещь – одну палочку, один карандаш или еще что-то в этом роде. Мысль и мыслимое для него есть нечто единое и неделимое. Лишь на определенном этапе развития его интеллекта он начинает оперировать мыслями вне их непосредственной связи с мыслимыми вещами. Тем самым у ребенка формируется два мира: один мир – это мир реальных вещей вне его головы, а другой мир – тот же мир, но в его голове. Такая же закономерность наблюдается и на уровне филогенеза. Но осознание этой законо-

мерности приходит значительно позже и связано оно, повторяю, с философией.

Осознанное раздвоение единого на мысль и мыслимое и сопоставление их друг с другом – это как бы начальный этап философствования вообще. В то же время это раздвоение послужило основанием изначального раскола сообщества философов. Одни из них придавали мыслимому статус абсолютной познавательной значимости, а мысли – относительной. Именно из такого предположения исходили, как мы уже видели, древнегреческие натурфилософы. Они полагали, что космос (природа) есть некий абсолют. Он «не создан никем из богов и людей» (Гераклит). Единственное, что может и должен сделать человек в этих условиях, – воспроизвести космос в своем сознании так, как он есть на самом деле, чтобы сообразно космическому порядку обустроить свою жизнь.

Другие же философы исходили из противоположного предположения. Они считали, что исходным формообразующим началом бытия и познания является не мыслимое вещество, а мысль. К ним принадлежали пифагорейцы, Сократ и Платон.

Здесь я хотел бы обратить ваше внимание еще на одну деталь, которая в литературе почти не отмечается. Речь идет о самом исходном начале, как о таковом. Оно (начало – первоначало, архе) состоит, как вы уже могли заметить, либо из мысли, либо же из мыслимого вещества. Они, будучи взаимосвязанными и полагая друг друга, представляют в то же время противоположности. Несмотря на эту противоположность, они (мысль и мыслимое вещество) наделяются такими функциями и свойствами, которые являются одинаковыми. Чтобы вывести все разнообразие мира из первоначала, само оно должно быть единым и неделимым, общим и не единичным, не возникающим и не исчезающим, неподвижным и неизменчивым, абсолютным и безотно-

сительным, активным и не инертным, одушевленным и креативным. Только будучи таковым, первоначало может образовать из себя мир и править им.

Если вдуматься в эти слова, нетрудно понять, что такими же определениями наделяется и бог в религиозном мирозерцании. Первовещество, идея, бог – это однопорядковые и изначальные символы, из которых исходит человек при формировании того или иного миропонимания. Без такого начала (первоначала) миропонимание создано быть не может. Между тем само начало, на базе которого строится миропонимание, носит некий условный, искусственный характер. Оно рассматривается как нечто безусловное, априорно данное, аксиому, не подлежащую обсуждению. Оно искусственно наделяется определенными свойствами, которые не извлечены из него самого, а приписаны ему. По существу начало является предметом веры, а не анализа. По такой же схеме строится и платоновская философия.

А х р а. Хотелось бы уточнить соотношение понятий «мысль» и «мыслимое». Что под ними следует понимать?

И н а л. В Библии говорится, что в начале было слово, и это слово – Бог. Бог бестелесен. Он есть слово, мысль, идея, что по существу одно и то же. В нашем дискурсе эти мысленные знаки противопоставляются веществу, то есть мыслимым вещам. Мысль и мыслимое, будучи противоположными друг другу, находятся в единстве. Они не только исключают друг друга, но и друг без друга не бывают. Только в такой противоречивой взаимосвязи можно их понять. Именно это противоречие – единство противоположностей мысли и мыслимого, лежит в основе человеческого познания, что наиболее рельефно выражено философией.

Мысль, таким образом, есть идеальный (нематериальный) образ вещи. Речь идет о мысленном образе, который в голове человека. Между тем сама вещь, об-

раз которой имеется в сознании, находится вне головы. Мысль, таким образом, всегда что-то означает. Ничего не означающей, некой чистой мысли, о которой в свое время писал великий Гегель, не бывает. Именно то, что означает мысль, и есть мыслимое. Это значит, без мыслимого мысль быть не может, как не может быть осмыслена вещь без мысли. Единство противоположности мысли и мыслимого – это как бы извечная проблема, вокруг которой разворачивались все основные события в истории развития философской мысли.

А х р а. Не нарушалось ли само единство философии, когда одни мыслители исходили из мыслимого вещества, а другие – из мысли?

И н а л. Смотря как ты понимаешь само единство. Оно нарушается при формально-логическом подходе, а при диалектическом – нет. Формальная логика, как известно, стремится к непротиворечивому мышлению, а диалектическая – к противоречивому. Не следует понимать противоречие как нечто негативное, ущербное, ошибочное; напротив, оно является источником всякого развития, в том числе и познания. Как раз противоречием обусловлено образование различных школ и направлений (материализм, идеализм и др.).

А х р а. Почему так происходило? Ведь, скажем, в науке нет такого разделения.

И н а л. Проблема начала существует в любой науке. Но в науке она решается сравнительно проще, то есть под началом берется нечто чувственно наблюдаемое. В физике – это вещество и поле, в биологии – организм и среда, в социологии – человек и т. д. Наука ближе к человеческой практике, чем философия. Философия изучает не только и не столько то, что дано нам в опыте. Предмет философии более сложный объект, чем предмет науки. В философии речь идет о мире вообще, в его целостности и бесконечности. Здесь без умозрительных предположений обойтись вряд ли возможно.

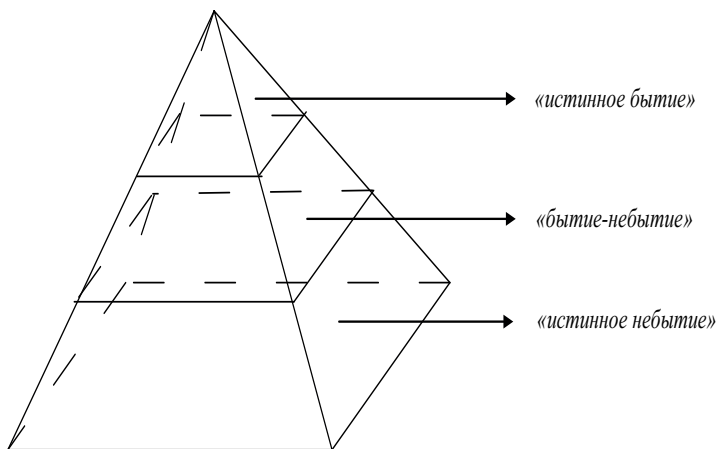
Об архитектонике платонизма

А м р а. С извинением я хочу заметить: от темы беседы мы уже отклонились. При всей важности того, о чем ты здесь говоришь, следует, на мой взгляд, вернуться к философии Платона, особенно к анализу идеи, являющейся, как ты, Инал, сказал, исходным основоположением его мировоззрения. Идея Платона – это отголосок Сократа, пифагорейцев, софистов или продукт его собственного размышления? Хотелось бы знать более подробно мотивы, лежащие в основе его мировоззрения.

А х р а. Слушая вас, у меня создается впечатление, будто Платон зовет нас посетить другой храм, в котором нам еще не приходилось бывать. Судя по тому, что ты уже рассказал, в этом храме экспонируются одни мысленные творения человека как бы в чистом виде. Видимо, потому платоновский мир при всей кажущейся его простоте оказывается куда более сложным, чем мир древнегреческих натурфилософов. Ведь натурфилософы по существу изображали то, что противостояло человеку и было дано ему в опыте его. Изображаемый мир Платона – это внутренний мир человека, недоступный непосредственному наблюдению. Между тем мы уже говорили о том, что формирование того или иного миропонимания возможно лишь на основе наличных реалий. То есть, какой бы фантастический образ не конструировал бы человек в своей голове, он вынужден исходить из реально наблюдаемого бытия. Причем связь реального бытия человека с конструируемыми им мыслями в той или иной форме остается непрерывной. Только у Платона, как мне показалось, эта связь нарушена. Потому мне хотелось, чтобы ты, Инал, уточнил взаимоотношение «мира идей» и «мира чувственных вещей» у Платона.

И н а л. Разумеется, не без влияния пифагорейской школы и, особенно, Сократа формировалась философия платонизма. Платон на самом деле опирался на: а)

сократовское учение о «всеобщем» как основе этики; б) элейское учение об истинном, едином и неподвижном бытии и в) пифагорейское учение о числах как истинных сущностях вещей. Но сводить существо философии Платона к ее источникам было бы неверно. Платон опирается не только на эти источники, но и на весь наличный и доступный ему культурно-исторический опыт. Обобщая и систематизируя этот опыт, он создает всеобъемлющую, сложную и иерархизированную философскую систему (4). Можно эту систему представить в форме трехступенчатой пирамиды или конуса:



Первая ступень пирамиды состоит, как видно, из «истинного небытия» – материи, вторая – из смеси «бытия-небытия», то есть из «мира чувственных вещей», и, наконец, третья – из «истинного бытия», то есть из «мира идей» («эйдесов»). Две ступени из трех, а именно а) мир идей и б) мир чувственных вещей, являются для философа основным предметом познания.

По мнению философа, только «мир идей» образует «истинное бытие» и является действительно сущим, абсолютным и беспредпосылочным. Именно идея, по

Платону, является мирообразующим началом (архе). В этом смысле идея активна и креативна, хотя и неподвижна, тождественна себе. Она неподвижна, поскольку находится вне пространства и времени, и тождественна, ибо является пределом совершенства. «Мир идей» – это особый надкосмический мир, сообразно которому как раз и образован собственно космический мир. Если ранние философы выдвигали различные версии, согласно которым космосом правит либо Логос – Слово (Гераклит), либо Любовь – Вражда (Эмпедокл), либо Ум – Нус (Анаксагор), либо атомы (Демокрит), то, по Платону, эту миссию выполняет «мир идей».

В то же время «мир идей» – это образцы, эталоны, прототипы, которым в той или иной мере должны соответствовать вещи, составляющие «мир чувственных вещей». «Мир чувственных вещей», как видно из платоновской пирамиды, является своеобразным посредствующим звеном между «истинным небытием» и «истинным бытием» и состоит из вещей изменчивых и преходящих (5). Иначе говоря, «мир чувственных вещей» отличается от «мира идей» тем, что он возникает и исчезает. Придерживаясь философской традиции, Платон тоже считал, что, исходя из возникающего и исчезающего, ничего невозможно объяснить и понять. Напротив, сами возникающие и исчезающие следует объяснять, исходя из не возникающего и не исчезающего, каковым, по Платону, как раз и является «мир идей».

На низшей ступени пирамиды находится «истинное небытие» – материя. О ней Платон говорит мало. Он характеризует ее как косную, инертную, пассивную, как нечто такое, которое само по себе не способно что-нибудь создавать (6). В то же время философ мифологизирует образ материи. Соприкасаясь с «миром идей», она становится сопричастной в порождении «мира

чувственных вещей». «Если мир «идей» есть мужское, или активное, начало, а мир материи – начало женское, или пассивное, то мир чувственно воспринимаемых вещей – детище обоих» (7). Материя лишь «кормилица» или «восприемница», принимающая идущие от «мира идей» так называемые световые эманации. Видимо, так себе представлял единство и цельность своей философской пирамиды Платон.

А м р а. Единственное, что я пока поняла в этой пирамиде, это то, что я ничего не поняла.

И н а л. Разве этого мало? Осознание подобной ситуации, возникающей в процессе познания, является чрезвычайно важным фактором развития мысли. Развитие мысли как раз начинается с осознания незнания, которое тоже есть знание.

А м р а. Я хотела бы продолжить свой вопрос. Не знаю, как Ахра, но мне легче было понимать натурфилософов. Правда, личность Сократа произвела на меня огромное впечатление не только своею трагичностью, но и тем, что он, пожалуй, один из первых, кто наметил переход от космоцентрического к антропоцентрическому мировоззрению. Это на самом деле переворот! В этом контексте, в контексте развития философской мысли, роль и место Платона остаются для меня пока не совсем ясными.

О познавательных опытах Платона

И н а л. Твой вопрос, Амра, я понимаю, как желание объять необъятное – быстрее понять то, пристрастное отношение к которому нисколько не ослабевает на протяжении последних тысячелетий. Исходя из того, что я успел рассказать вам о Платоне, вряд ли следует оценивать его философию. Пока мы лишь на подходе к платонизму. Пирамида, о которой я выше говорил, сама по себе мало что объясняет. Но и без таких упрощений

трудно разобраться в сложном и противоречивом мире поистине гениального мыслителя. Чтобы проникнуть в этот мир и сколько-нибудь разобраться в нем, необходимо вместе с философом пройти, хотя бы немного, тот мысленный путь, по которому шел Платон, создавая свою систему.

При таком творческом даровании, каким обладал Платон, он ничего не изобретал и не сочинял искусственно, хотя сочинительство, как таковое, в том числе и мифотворчество (8), ему не было чуждо. По своей реалистичности создававшиеся им схемы и образы остаются по сей день непревзойденными шедеврами во всей мировой философской классике. При этом он исходил из непосредственно данных чувственного опыта, из наличных реалий повседневной жизни человека. Эти реалии образуют, как уже отмечалось, вторую ступень пирамиды, то есть «мир чувственных вещей» или «бытие-небытие». Именно из этих вещей, вещей, процессов и явлений хорошо наблюдаемых, слышимых, осязаемых и т. д., исходит человек в своей повседневной жизни. Из этих вещей исходил, повторяю, и Платон.

Поэтому следует, в первую очередь, выяснить, что собой представляют эти вещи на уровне непосредственного чувственного восприятия. Как же они предстают перед чувственным взором человека? Ведь познание вещей, преднаходимых человеком вокруг себя, начинается он именно с чувственного их восприятия. От чувственного восприятия вещей в процессе познания человек восходит, как известно, к более высоким формам абстрактного мышления. Не так ли? Хотя важно помнить и то, что сама по себе чувственная деятельность не может осуществляться на уровне взрослого человека без активного участия в нее абстрактных форм мышления. Однако это не дает основания игно-

рировать специфическую роль чувственных органов в процессе познания.

Исходя из этой специфической роли, следует отметить, что на уровне чувственного восприятия внешние объекты (вещи, тела, процессы, явления и др.) предстают перед человеком в несметном множестве. Это во-первых. Во-вторых, они воспринимаются им в каком-то хаотическом состоянии, вне связи и отношений между собой и, наконец, в-третьих, они чрезвычайно разнообразны.

При таком восприятии вещей человеку трудно в них ориентироваться, понять и использовать их в своих интересах. Чтобы разобраться в них и пользоваться ими, ему приходится наводить свой определенный порядок. Как же он это делает? Человек начинает сопоставлять наблюдаемые им вещи друг с другом и классифицировать (группировать) их по признаку сходства-несходства. Вот он смотрит и видит на поле, скажем, пасущийся табун лошадей. А рядом с этим табуном пасется стадо овец. Сравнивая их друг с другом по признаку сходства-несходства, человек находит целесообразным выделить одних из них в отдельную группу – класс лошадей и не отождествлять ее с другой – с классом овец, который отличается от класса лошадей. Так он поступает со всеми вещами, которые он находит вокруг себя.

Но все дело, по Платону, в том, что объединить определенное множество животных в отдельный класс тех же лошадей человек не мог, если он не обладает понятием (идеей) «лошадь». При всем разнообразии (по одним признакам) лошадей, составляющих пасущийся табун, в то же время они похожи (по другим признакам) друг на друга. Наблюдаемых лошадей человек сравнивал не только и не столько друг с другом, сколько с понятием, с идеей лошади. Каждую отдельную лошадь он начинал понимать, как таковую, лишь

относя ее к идее лошади. Только таким образом, по Платону, можно ответить на главный вопрос познания: что это такое?

Дело еще и в том, что, сравнивая идею вещи с вещью самой по себе, Платон находил не только сходство, но и различие между ними. Основное различие состоит в том, что вещь сама по себе пространственна, временна и чувственно наблюдаема. А вот такими атрибутами идея вещи не обладает; она не вещественна. Идея лошади есть не сама лошадь, которая паслась в составе табуна. Чувственно наблюдаемая лошадь находится во времени и пространстве. Лошадь, как чувственная вещь, имеет обыкновение рождаться, расти, стареть и умирать. Точно так же происходит со всеми вещами, в том числе и с человеком. Каждое новое поколение людей рождается, растет, стареет и умирает. А вот идея человека или лошади свободна от такого обыкновения – она не рождается, не умирает и остается вечной.

Платон обращает внимание и на то, что чувственно наблюдаемая вещь дробится, делится на отдельные ее составляющие части, а вот идея вещи едина и неделима. Например, невозможно делить слово (мысль, идею) «человек», чтобы установить, о каком именно человеке идет речь. И так каждое слово, которое, будучи идеей, выражает не отдельную чувственную вещь, а лишь «вид». А вид, как таковой, в форме чувственно воспринимаемой вещи человеку в опыте не дан. Вид есть мысль (идея), исходя из которой человек определяет чувственно данные вещи.

А вещи в отличие от идей делятся. Мы можем из отдельных камней или кирпичей построить целый дом. Мы можем также разобрать этот дом на отдельные, его составляющие, кирпичи или сжечь этот дом дотла и превратить его в пепел. Но построить дом или сжечь идею дома мы не в силах. По Платону, мы не в силах

каким-либо образом повлиять на идею. Она вечна и неизменна.

Можно привести здесь и другой пример: вода, как вещь, может находиться в различных формах состояния в зависимости от колебания температуры. Она может находиться как в жидком, так в агрегатном или газообразном состояний. При этом идея воды несколько не меняется; она не зависит от состояния воды.

Или же: люди бывают разные. Это ведь очевидно. Они отличаются друг от друга по разным признакам и свойствам. Но всех этих людей человек выделяет из других видов живых веществ, объединяет в отдельную группу (класс) объектов и выражает их через идею человека, которую невозможно дробить и делить на какие-то составные части. Так поступает человек со всеми вещами, с которыми ему приходится иметь дело в «мире чувственных вещей». При этом нетрудно заметить также и то, что познаваемая чувственно наблюдаемая вещь является единичной, а идея вещи – общей. То есть идея вещи определяет не только отдельную (единичную) вещь, но целую группу (класс) вещей. Это обстоятельство, – сопоставительное осмысление идеи вещи и самой вещи сквозь призму последних категорий, помогло Платону выявить еще одну закономерность, которая в последующее время была сформулирована уже в строгих терминах логики рационального (научного) познания.

Речь идет о логике познания неизвестного. Ведь познание призвано ответить на фундаментальный вопрос: что это такое? И как же человек находит ответ на этот вопрос? Оказывается, очень просто: неизвестное он делает известным через известное. Только важно, чтобы неизвестное было единичным, а известное – общим. Без общей идеи, скажем, идеи лошади, невозможно понять отдельной (единичной) лошади. Таков путь,

который, по мнению Платона, может привести человека к ответу на вопрос: что есть «мир чувственных вещей»?

Здесь важно и другое: человек пользуется идеей не только в процессе познания, но и практической деятельности. Без идей он не может совершить никакой операции. Человек ведь всегда что-то делает. Скажем, он строит себе дом. Но как ему удастся это сделать? Он может располагать всеми необходимыми условиями (площадью, материалами, рабочей силой, потребностью и др.), но дом построить не сможет, если не обладает идеей дома. Человек на самом деле не может совершить простейшей практической операции, если в голове его нет идеи того, что он собирается делать. Он не сможет даже изготовить примитивнейшее орудие, изменить естественную форму природного вещества и придать ему другую форму, если нет в его сознании идеи (образ) того, что он собирается делать. Это уже второе открытие, которым мы обязаны Платону.

А х р а : Очень не хочется перебить тебя, Инал. Но то, что ты рассказываешь, требует от нас большого напряжения, прежде всего, эмоционально-психологического. Требуется некоторая передышка. Ведь Платон открывает перед нами мир, с которым мы впервые знакомимся. Хотя, казалось бы, жизнь человека нам лучше знакома, чем тайны бытия природы, но платоновский подход к анализу человеческих реалий для нас совершенно необычный. И вообще кажется, будто Платон не от мира сего. Думаю, что теперь, после такого твоего рассказа о платонизме, сквозившая в предыдущем вопросе Амры некоторая неудовлетворенность уже снимается. Не так ли, Амра? Ведь Платон уже предстал во всем своем величии и привлекательности.

А м р а : И все же мне хочется спросить: судя по тому, что ты, Инал, уже рассказал, Платон различает идею вещи от вещи самой по себе. Чтобы проще представить

эту ситуацию, скажем так: идея вещи в голове человека, а вещь сама по себе – вне головы его, как мысль и мыслимое. При этом понимания вещи самой по себе достигает человек, по мнению Платона, через идею вещи, точнее говоря, через сравнение вещи самой по себе с идеей вещи. Это значит, понимание вещи самой по себе не извлекается из нее самой, а сообщается ей познающим сознанием. Хотелось бы в этой связи уточнить, что собою представляет платоновская идея сама по себе. Каким образом идея становится, если можно так выразиться, носителем информации о вещи самой по себе?

И н а л. Важно не забывать, что Платон мыслитель не XXI века, а IV века до н. э. Между ними, как видно, огромная дистанция. Платон мыслил ментальными возможностями той цивилизации, которой он принадлежал. Особую ценность для нас представляет не только и не столько собственно философские открытия Платона, сколько то, как ему удавалось это делать. Важен здесь, повторяю, накопленный мыслителем познавательный опыт, о котором речь пойдет ниже.

Платон не свободен от мифологического, образного, созерцательного, умозрительного мышления. В то отдаленное время Платон не дошел и не мог прийти в силу ряда причин до понимания взаимопревращения мысли и мыслимого, идеи и вещи. Идея и вещь (мысль и мыслимое) в представлениях мыслителя находились в отношении порожденности (9). Последовательность событий или отношение вещей друг к другу воспринималось тогда как порождение одного другим, в котором рождающее – абсолютно, а рожденное – относительно. Именно в таком контексте и рассматривал Платон отношение идеи и вещи. В понимании отношения между ними он отдавал предпочтение традиции.

Что касается толкования самой идеи, следует отметить: понимание вещи человеком достигается, как уже

отмечалось, не просто формальным отнесением вещи к идее. Последнему акту (отнесению) предшествовала, как думал философ, длительная работа человека по выявлению признаков и свойств, присущих вещи и выраженных в идее. Причем, эти признаки и свойства, по Платону, слабее выражены в вещи, чем в идее. Идея не просто совокупность свойств и признаков; она так же является образцом, эталоном, которому должна соответствовать каждая отдельная вещь. Точнее говоря, будучи несовершенной, каждая отдельная вещь должна стремиться быть похожей на свой образец (идею).

Так, например, только что родившийся жеребенок еще не является лошадью. Но его формирование как бы нацелено на то, чтобы быть похожим (соответствующим) на свой образец, то есть стать хорошей, здоровой и красивой лошадью. Разве не так происходит формирование и новорожденного ребенка? Разве родители воспитывают своего ребенка, не преследуя при этом никакой цели? А какую же цель они преследуют? Ясно, что родители хотят из своего ребенка сформировать человека, соответствующего идеалу (идее) человека вообще. Как раз это и есть, по мнению философа, стремление каждого человека стать похожим на свой образец (идею). Он считал, что такое же стремление соответствовать своей идее присуще каждой вещи.

В этом рассуждении Платона нетрудно заметить еще одно различие идеи и вещи, из которого он исходит: вещь несовершенна, а идея совершенна. Именно это обстоятельство лежит в основе стремления каждой вещи стать совершенной, то есть привести себя в соответствие своей идее.

Идея, таким образом, содержит в себе не только свойства и признаки вещи, но и цель этой вещи. Идея, как цель, есть то, к чему стремятся все чувственно данные вещи. Только что родившийся жеребенок, как мы видели, не является еще лошадью, но он «стремится»

стать ею. Точно так же: новорожденный ребенок не является человеком, но его формирование (воспитание) имеет своей целью превратить его в человека. И так каждая чувственная вещь.

Для Платона здесь важно и то, что цель придает существованию вещи определенный смысл. Смысл вещи состоит не в самой цели как таковой, а в стремлении к ней. В этой связи уместно вспомнить вновь Сократа, вопрошавшего в разговоре со своими собеседниками: кто есть добродетельный человек? Добродетельный человек, по мнению Сократа, не тот, кто им является, а тот, кто стремится стать таковым. Отдельный человек, подчеркнем еще раз, быть добродетельным не может; он может лишь стремиться стать добродетельным. Если же отдельный человек уже стал добродетельным, он тем самым лишается, по логике Сократа, своей конечной цели и смысла. Конечная цель никогда не достижима, но человек, как уже отмечалось, к ней всегда должен стремиться. Именно в самом этом стремлении к конечной цели и состоит весь смысл бытия человека. Так думал и Платон.

«Мир чувственных вещей», как видно, не является, по Платону, неким хаотическим или стихийным образованием. Этим миром правит идея, которая содержит в себе не только понимание вещи, но и ее цель и смысл. Поэтому «мир чувственных вещей», мир, в котором живет человек со всеми своими повседневными заботами и делами, радостями и огорчениями, предстает в философии Платона как целесообразное (телеологическое) образование.

А х р а. Тем не менее, этот мир – «мир чувственных вещей», если я правильно понимаю, не образует единого и целого, в котором одно без другого не может существовать. По Платону получается, что идея вещи может существовать сама по себе, независимо от вещи, но сама

вещь без своей идеи быть не может. Связь между идеей вещи и самой вещью, связь, о которой говорит Платон, показалась мне слишком искусственной, схематичной и малоубедительной. Хотя при этом он демонстрирует, как видно, массу поразительных и глубоких наблюдений. Не кажется ли тебе, Инал, что Платону не удалось реализовать в своей философии учение Парменида о едином и неделимом бытии, являющемся, как ты выше говорил, одним из источников платонизма?

И н а л. Ты правильно заметил, Ахра, разрыв между идеей вещи и чувственной вещью, разрыв, который стал, пожалуй, самым уязвимым местом в философии платонизма. За этот разрыв Платон не раз подвергался критике даже со стороны идеалистов, включая и его ученика Аристотеля. По существу мир в изображении Платона получился расколотым на две части: на «мир идей» и «мир чувственных вещей», что становится еще более заметным, когда философ поднимается на последнюю ступень своей пирамиды. Но об этом мы поговорим позже.

Здесь же мне хотелось сказать несколько слов в защиту знаменитого философа. Платон на самом деле придерживался парменидовского учения о единстве и неделимости бытия. Но этого учения он придерживался лишь применительно к «миру идей». По мнению философа, единой и неделимой может быть только идея, а не чувственная вещь. Напомню еще раз: все то, что находится во времени и пространстве, а чувственная вещь как раз находится в них, обладает неустранимым признаком дробности, делимости. Именно потому Платон помещает свои идеи за пределы пространства и времени – в «наднебесные места».

А м р а. Мне кажется, что все дело упирается в понимание самого единого. Из нашей беседы я сделала вывод о том, что Парменид, на которого опирался

Платон, понимал единое как неделимое. В парменидовском контексте неделимое, на мой взгляд, самостоятельной смысловой нагрузки не несет; оно используется в качестве уточняющего понятия. Коль скоро так, важно сперва определить, как понимал Парменид само неделимое. Почему, по Пармениду, бытие неделимо? Может быть, бытие неделимо, поскольку оно состоит не из чего-то другого, а только из самого себя, как, скажем, «вода» Фалеса или «атомы» Демокрита? Или же бытие есть сплошное однообразие и не обладает структурными частями, на которые оно могло бы делиться? Не кажется ли тебе, Инал, резонным рассмотреть разделенность платоновского мира в контексте учения Парменида о едином и неделимом бытии?

И н а л. Несомненно, такой подход возможен и нужен. Но при этом, повторяю, важно учитывать, что события, о которых мы с вами сейчас говорим, происходили две тысячи с половиной лет назад. С тех пор много воды утекло, многое утеряно. Судить о них однозначно и достоверно сегодня, по прошествии такого времени, очень трудно. Из того материала, которым мы располагаем, можно сказать, что учение Парменида было направлено против пифагорейцев, доказывавших существование пустоты и множества. По их учению, мир представлял собой механическую совокупность разделенных пустотой и обособленных друг от друга вещей. Именно в полемике с пифагорейцами Парменид отстаивал тезис о едином и неделимом бытии. Но критика пифагорейцев проводилась Парменидом с позиции не какой-то другой мировоззренческой точки зрения, а того же механицизма. В таком контексте единое и неделимое представлялось ему как отсутствие в мире пустоты и множества, оставаясь при этом, повторяю, в рамках механистического мировоззрения.

Думаю, что и Платон придерживался такого понимания единого и неделимого. Несмотря на его тяготение к диалектике, он еще оставался в лоне старого механистического мирозерцания. Но это не дает основания утверждать, что на понимание единого и неделимого взгляды Парменида и Платона полностью совпадали. Бытие мыслилось Парменидом как вещественное, а Платоном – как невещественное, как бытие идей. Причем, вещь, по мнению Парменида, вне мысли о ней не бывает, как не бывает мысли самой по себе без вещи. Мысль у него всегда что-то означает, как означает существование вещи ее мыслимость. То есть Парменид придерживается нерасторжимости мысль и вещи, чего мы не можем сказать о Платоне.

А х р а. По Платону, как ты говоришь, Инал, понять вещь, которая дана нам в наших ощущениях, мы не можем, если в нашей голове нет идеи о ней. Но каким образом идея может дать понимание вещи, если они так изолированы друг от друга, как это утверждал философ?

И н а л. Отчасти я уже отвечал на этот вопрос. Вспомним еще раз платоновскую мысль о порожденности, о которой уже говорилось. По Платону, вещь рождена идеей. Важно при этом не забывать: рождающее может рождать лишь себе подобное. Правда, по мнению философа, между рождающим и рожденным им различие большое, но какая-то связь между ними все же сохраняется. Разве это не дает основания говорить о вещи, исходя из идеи о ней?

Более того, взаимосвязь вещи и идеи о ней отнюдь не случайна. Она носит необходимый характер, что как бы скрыто присутствует в рассуждениях Платона. Это просматривается особенно тогда, когда он проводит сопоставительный анализ признаков вещи, с одной стороны, и идеи о ней – с другой. По Платону, любая

чувственно данная вещь, как уже говорилось, делима, а идея о ней – не делима. Так, например: человек, как пространственно-временная вещь, делится. Он может быть абхазом, русским, индусом, мужчиной, взрослым и т. д., но идею о нем (человеке) невозможно делить. Причем, она применима к абхазу, русскому, индусу, мужчине, взрослому и т. д. и потому является общей. Правда, общее состоит из частей, и без них не может быть, но и не сводится к их сумме. Оно есть нечто большее, чем сумма его составляющих частей. Этим обусловлена противоположность общего и единичного. Но эту противоположность Платон понимал диалектически, несмотря на то влияние механицизма, которое он продолжал испытывать. Хотя диалектика Платона своеобразна и отличается от современного ее толкования, но она все же доходила до понимания необходимости той связи, в которой находятся противоположности. Не об этом ли говорит, в частности, та же самая пирамида, ступени которой состоят из противоположностей: «материя» (истинное небытие) – «мир чувственных вещей» (бытие-небытие) – «мир идей» (истинное бытие)? Погружаясь в дебри бытия, философ постоянно рефлексивирует через такие противоположные понятия, как бытие – небытие, мысль – мыслимое, общее – единичное, делимое – неделимое, возникающее – невозникающее, подвижное – неподвижное и т. д. Очевидно, что ни одно из этих понятий, взятое в отрыве от противоположного ему понятия, не осмысливается.

В этой связи уместно еще раз вспомнить здесь того же Парменида или Гераклита. Как уже отмечалось, Парменид доказывал, что бытие едино и неподвижно. Уже само утверждение, что бытие едино и неподвижно, необходимо предполагает, допускает возможность существования нечто такого, которое не едино и подвижно. Таким же образом достигается понимание текучести

реки, о которой говорил Гераклит. Эфесский мыслитель, как мы уже знаем, доказывал обратное, что нет покоя (неподвижности), а есть лишь движение (подвижность). Но можно ли понять то, как происходит течение реки, не сопоставляя это с нечто таким, которое не течет?

Вся древнегреческая философия полемична, диалогична и диалектична. Все участники этого диалога полемизируют между собой. Этот диалог носит открытый, порой, публичный характер (софисты, Сократ, платоновская академия и др.). Таков уж был стиль полисной культуры. Именно в контексте этой культуры, в контексте живого диалога следует толковать взгляды каждого его участника, в том числе и рассуждения Платона о соотношении чувственной вещи и идеи о ней.

А м р а. Чем больше мы начинаем понимать платоновский мир, тем больше вопросов возникает у нас. Если я правильно понимаю тебя, Инал, то Платон незаслуженно, на мой взгляд, обделил материю своим вниманием. По мнению афинского оракула, материя является «кормилицей», «истинным небытием». Говоря на современном языке, она инертна, косна и от нее ничего не зависит. Чтобы объяснить ее, надо исходить из чего-то другого, а именно из идей. С позиции идеализма в общем-то такой подход можно понять. Но Платон говорит не только о чувственной вещи и идеи о ней. Он говорит также о таких идеях, которые не связаны ни с какими чувственными вещами. Речь идет о «мире идей» (истинном бытии), образующем свое особое царство. Зачем же Платону понадобилась еще одна такая ступень в своей пирамиде?

И н а л. Коль скоро ты и Ахра так тщательно следите за ходом нашей беседы и, самое главное, так хорошо понимаете то, что я говорю, то мы зря время не тратим. В самом деле, по Платону, «мир идей» образует, как ты говоришь, Амра, особое царство и противо-

стоит не столько «миру чувственных вещей», сколько миру истинного небытия, то есть материи. В этом царстве идеи находятся в определенной структурной иерархии: одни из них дают нам понимание того, что есть чувственно данные нам вещи. Иначе говоря, есть идея сама по себе, с одной стороны, и чувственная вещь, – с другой. Мы их связываем либо не связываем друг с другом в зависимости, повторяю, от сходства-несходства (соответствия-несоответствия) присущих им признаков. Таким путем мы достигаем не только чувственного восприятия окружающих нас вещей, но и понимания того, что воспринимаемые нами вещи суть, скажем, человек, лошадь, дом, стол и т. д. Именно это обстоятельство служит Платону подтверждением того, что данные нам в чувственном опыте вещи выражают, хотя и в искаженной форме, соответствующие им идеи.

Но в этом царстве («мире идей») есть и другие идеи, которые, по Платону, являются высшими. К ним относятся, прежде всего, идеи блага, истины, прекрасного, справедливого и др. Именно они образуют своеобразное ядро «мира идей» и определенный порядок в нем. Среди них благо является наивысшей ценностью, вокруг которой фокусируются все остальные. Выше блага нет ничего мыслимого; оно олицетворяет в себе все богатство «мира идей». Выражаясь в терминах софиста Протагора, благо есть «мера» всего остального. Оно есть мера истинности, прекрасного, справедливого, совершенства и т. д. Ни одна из идей не может ему противоречить; напротив, все стремятся быть похожим на него. Благо, таким образом, есть цель, причем, конечная, абсолютная, к которой стремятся все, и является смыслом бытия– бытия. Правда, оно не достижимо, но важно для Платона, как и для Сократа, само стремление к

нему. Само же благо к чему-то другому стремиться не может, ибо оно есть цель в себе самом. Потому оно пребывает в абсолютном покое, в абсолютной неподвижности и тождественности с самим собой. Благо – не только первоначало (архе) становления, но и его завершение, конец (9).

Уже выше отмечалось, что благо, как и весь «мир чувственных вещей», размещено Платоном за пределами пространства и времени. В силу этого ему не присущи какие-либо пространственно-временные характеристики и признаки. Потому оно едино и не делимо, не возникает и не исчезает, не увеличивается и не уменьшается, неподвижно, неизменчиво и всегда остается самим собой. Будучи таковым, то есть благом в любых условиях и отношениях, оно является предельно общим (всеобщим) критерием оценки любого объекта из «мира чувственных вещей», хотя и не сводимо ни к одному из них в отдельности.

То, как понимает Платон благо, можно проиллюстрировать устами его учителя и главного героя диалогов Сократа. В беседе с софистом Гиппием Сократ задает ему более простой вопрос: что такое прекрасное само по себе? Не особенно утруждая себя, Гиппий отвечает: «Прекрасное – это красивая девица». Такой ответ удовлетворить Сократа не может, и он уточняет свой вопрос: я тебя спрашиваю «...не о том, что прекрасно, а о том, что такое прекрасное». Гиппий оказывается в затруднительном положении. Сократ же без особого труда заставляет его согласиться с тем, что прекрасной может быть не только девица, но и конь, и лира, и даже горшок. Я спрашиваю тебя, – продолжает Сократ, – «... о прекрасном самом по себе, которое все, к чему бы оно ни присоединилось, делает прекрасным, – и камень, и дерево, и человека, и бога, и любое деяние, любое знание» (10). Только после наводящих вопросов Сократа,

Гиппий отвечает: «Мне кажется, ты добиваешься, чтобы тебе назвали такое прекрасное, которое нигде никогда никому не покажется безобразным» (11).

В ходе беседы выясняется, что прекрасное всегда прекрасно и не может быть выражено через «мир чувственных вещей». Понятое таким образом прекрасное есть идея, а не вещь. Потому оно сверхчувственно, не доступно чувственному созерцанию. Прекрасное лишь умопостигаемо. Но мысленно созерцать его не всякому под силу, даже мудрому. Испытать такое удовольствие могут позволить себе лишь особо одаренные, гении типа Гомера. Именно так понимал Платон и благо, с той лишь разницей, что в созвездии идей оно занимает центральное место и важнее всех остальных по своей значимости.

А м р а. Будучи незнакомой с сочинениями Платона, мне трудно судить о их достоинствах. Но судя по тому, как ты излагаешь его философское учение, оно превосходит все наши ожидания. Невозможно не восхищаться проницательности его ума. Похоже, что ничто не может противостоять его могучему познавательному дарованию. Платон, действительно, прорицатель мудрости божества. И все же, как мне показалось, его учение имеет большее отношение к изящной словесности, к эстетике слова, чем, собственно, к философии. Ведь философия, как я понимаю, призвана объяснить бытие так, как оно есть на самом деле. Платон же, в твоём изображении, не столько объясняет реальный мир, сколько творить свой особый мир. Как творец, он, видимо, один из непревзойденных в мире мыслителей, который легко может поразить любого, кто сколько-нибудь соприкоснется с ним. Поражает меня, прежде всего, необычность стиля мышления Платона, простота, красота, пластичность его философии. Кажется, что в этой философии поэзия, музыка,

архитектура сплавлены воедино. Огорчает только то, что все это время Платон оставался для меня за тридевять земель.

Вместе с тем не могу не сказать и другое: мне показалось, что философия Платона скроена для всех времен и народов. Потому она нигде и никогда не может стать действенной силой, способной влиять на жизнь человека. Создается впечатление, будто эта философия сама себе цель, которую можно лишь мысленно восхищаться и эстетически наслаждаться. Не кажется ли тебе, Инал, что в платоновской философии на самом деле земной жизни мало? Ведь ты выше говорил, что на рубеже V–IV веков до н. э. наметилась смена космоцентризма на антропоцентризм. Потому казалось мне, что жизнь человека, его заботы и надежды окажутся в центре внимания философии платонизма.

И н а л. В том, что такое впечатление возникло у тебя, виноват я. К тому же то, что я успел сообщить вам здесь, – это всего толика того, что можно рассказать о философии Платона. Сама же платоновская философия насыщена чрезвычайно разнообразным и богатым жизненным материалом. Герои Платона, размышляя порой на житейском уровне, часто рассуждают о проблемах повседневной жизни афинян. Не об этом ли говорит, в частности, предсмертная фраза Сократа: «Критон, мы должны Асклепию петуха. Так отдайте же, не забудьте». Напоминание друзьям о столь незначительном долге, прозвучавшее в устах умирающего Сократа, может вызвать сегодня довольно странные чувства. Между тем в том контексте, в котором эта фраза прозвучала, она несла большую и достаточно определенную смысловую нагрузку. Речь идет о знаменитом сократовском юморе, с которым философ относился к проблеме жизни и смерти. Для Сократа, как уже говорилось, жизнь и смерть – это

одно и то же. Иначе говоря, и жизнь, и смерть, по мнению философа, не имеют такого значения, какое им придают обычно люди. Для него есть более значимые ценности, чем жизнь и смерть, что позволяло ему спокойно, без душевного содрогания, без страха и трепета, встретить смерть. Разве это не напоминает ментальные особенности наших предков, для которых честь была дороже жизни?

Но у Платона мы можем найти немало мест, напоминающих и современную абхазскую действительность. Тот же Гиппий, отвечая на вопрос Сократа, что такое прекрасное, говорит: «...я утверждаю, что всегда и везде прекраснее всего для каждого мужа быть богатым, здоровым, пользоваться почетом у эллинов и, достигнув старости и устроив своим родителям, когда они умрут, прекрасные похороны, быть прекрасно и пышно погребенным своими детьми» (12).

А х р а. Поразительное сходство древних эллинов с современными абхазами! Не правда ли, Амра?

А м р а. Да, но как это понять, Инал?

И н а л. Это тема из другой области. О культурных параллелях речь пойдет ниже. Здесь же нам важно завершить разговор на основную тему. Продолжая ее, я хочу еще раз подчеркнуть: в своей философии Платон нисколько не отвлекался от реальной жизни древних эллинов, напротив, он был постоянно в нее погружен. Даже тогда, когда возвышался мысленно над реальностью, он это делал, чтобы лучше видеть и глубже понять эту реальность. Это позволяло ему видеть такие важные детали человеческой жизни, которые трудно заметить одним чувственным созерцанием.

Однако в нашей беседе я не мог развернуто изложить все богатство философии Платона. Это и невозможно, да и такой задачи не ставил я перед собой. В беседе с вами я старался изложить суть философии

платонизма, логики формирования мыслителем системы своих взглядов. Не поняв этой логики, трудно разобраться в сложной архитектонике платоновской философии. В логике развития мысли, как известно, жизненные реалии предполагаются, но без особой надобности не демонстрируются. Все это вы почувствуете, когда будете читать его сочинения.

Миссия платонизма

А х р а. И все же для меня остается не совсем ясным замысел философа. Не стал бы мыслитель создавать всеохватывающую философскую систему, не преследуя при этом какой-либо цели. Рассказывая выше о натурфилософах, ты отмечал, что они искали некий исходный прообраз жизнеустройства внутри полиса. В качестве искомого прообраза они рассматривали космос, сообразно которому следовало, по их мнению, организовать жизнь в полисе. Такая цель понятна и достаточно убедительна. В этом контексте возникает вопрос: в чем же земной смысл, назначение философии Платона? Видимо, у Платона функции космоса выполняла идея блага. Если даже это так, то, повторяю, не совсем ясно, каким образом жизнь эллинов могла быть преобразована сообразно идее блага. При этом хочу заметить: сравнительно с идеей блага представления о космосе были куда более четкими и ясными.

И н а л. Несмотря на мифотворческие приемы, к которым Платон так часто прибегал, земное назначение философии платонизма, как и земное ее происхождение, хорошо просматривается. Как основоположник объективного идеализма, Платон считал, что в основе совместной жизни людей лежит объединяющая их идея. Не вещество (космос), а именно мысль (идея), по мнению философа, – вот что объединяет людей в единый и целостный организм. Причем, не всякая идея, а именно идея блага является формообразующим нача-

лом любого сообщества людей и венцом его становления. Благо может нести такую миссию, поскольку оно, как уже отмечалось, является пределом совершенства, разумности, целесообразности, красоты, справедливости, истинности и других высших ценностей. Как видно, благо наделяется Платоном такими определениями, которые были хорошо доступны и понятны эллинам.

При этом сопоставление благо с космосом, как это допускает Ахра, имеет основание. Они, как нетрудно заметить, находятся в отношении сходства-различия. Так, например: каждый из них (благо и космос) в отдельности является абсолютным, то есть беспредпосылочным, безусловным, началом и венцом становления бытия. Вопрос о их происхождении не ставится, как не ставится в религии вопрос о происхождении бога. Коль скоро благо и космос абсолютны, то бессмысленно ставить вопрос о каком-то еще другом абсолюте, который мог бы им предшествовать и формировать их. Такая постановка вопроса ведет к бесконечному абсурду. Вспомним еще раз слова Гераклита: «Этот мир не создан никем из богов...» Точно так же и благо Платона, которое не создано никем и ничем. Оно не имеет ни начала, ни конца, ибо оно, как уже отмечалось, вне времени и пространства, едино, неделимо и вечно.

Сходны они и по смысловому назначению: и благо, и космос прообраз, эталон, сообразно которому человеческий мир должен меняться. Иначе говоря, люди должны стремиться быть похожими, по мнению натурфилософов, на космос, а по Платону, – на благо. Само такое стремление, как уже отмечалось, вызвано тем, что в жизни людей нет более значимой ценности, чем космос, в одном случае, или благо – в другом. Космос у натурфилософов и благо у Платона суть конечный идеал, предел человеческих мечтаний.

В то же время космос и благо отличаются друг от друга. Основное различие между ними состоит в том,

что космос вещественен, а благо – невещественно. Мысленное восприятие вещества куда легче, чем мысленное восприятие самой мысли. Именно это обстоятельство затрудняет восприятие блага, о котором (восприятии) Ахра говорил выше.

Однако, будучи вещественным, космос наделяется примерно теми же человеческими признаками (жизнь, гармония, совершенство, разумность, целесообразность, красота и др.), что и благо. При этом платоновское благо все же ближе к человеческим реалиям. Ведь благо есть идея, мысль, а человек – непосредственный ее носитель.

А м р а. Что же при этом имеется в виду?

И н а л. Как бы не отдалялся Платон от земного мира человека и не предавался высоким мысленным абстракциям, вся его философия ориентирована в конечном итоге на улучшение жизни эллинов, в особенности афинян. Если натурфилософы мыслили главным образом на языке самой природы, то софисты, Сократ и особенно Платон мыслят на языке уже социальной философии. Не об этом ли говорят, в частности, новые понятия (свобода, справедливость, право, благодеяние, мудрость, достоинство, честь и др.), которыми изобилует философия Платона? Более того, само его учение об идеях мыслится им как теоретическая база, на основе которой он разработал определенный социальный проект – «идеальное государство» – и пытался его реализовать. Иначе говоря, философия Платона – это мучительный поиск ответа на гнетущий его вопрос: «Что есть человек и как сделать его жизнь достойнее?»

А м р а. Именно эта сторона философии Платона нас больше всего интересует.

И н а л. Но это не сторона, а суть, смысл, итог философских исканий Платона, которые были остро востребованы в то время. Напомню еще раз: ведь он жил и творил в эпоху, когда эллинам приходилось переходить

из одного жизненного уклада (родового) к другому, еще неизведанному (рабовладельческому). Процессы, вызванные этим переходом, были сложными и болезненными. Мог ли Платон, будучи гениальным мыслителем, оставаться в стороне от жизни своих сограждан? В этой связи уместно вспомнить слова Н. Г. Чернышевского. Он писал: «Платона многие считают каким-то греческим романтиком, вздыхающим о неведомом и туманном, чудном и прекрасном крае, стремящимся... далеко, далеко от людей и земли... Платон был вовсе не таков... он не был праздным мечтателем, думал не о звездных мирах, а о земле, не о призраках, а о человеке» (13).

Думая о судьбе человека вообще, и эллинов в том числе, истоки многих бед, выпадавших на его долю, Платон, как и Сократ, видел в несовершенстве самого человека, в несовершенстве организации совместной жизни людей. Решение этой задачи натурфилософам мыслилось, как мы уже видели, через космос. То есть земную жизнь людей, по их мнению, следует привести в соответствие космическим порядкам. По такой же схеме действовал и Платон, только в качестве прообраза социальных преобразований вместо космоса у него выступал «мир идей». Это означало, что жизнь в полисе должна строиться в соответствии с «миром идей».

Об идеальном государстве Платона

А х р а. Интересно было бы нам знать, как Платон представлял себе реализацию разработанного им проекта в жизни полиса.

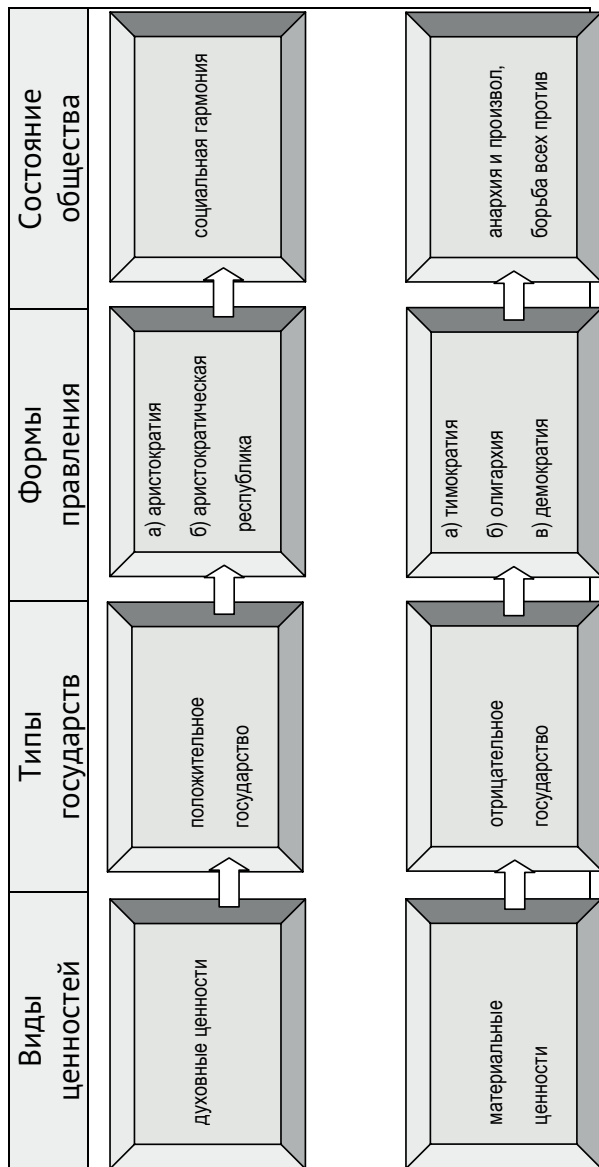
И н а л. Платон много путешествовал, чтобы ознакомиться с социальным опытом других стран и народов. Однако его поездки оказались безуспешными: он не нашел такой страны, опыт которой можно было бы перенять и внедрять на земле эллинов. Не найдя готовой модели, он сам начал ее разрабатывать. Результатом кропотливой работы философа явились объеми-

стые сочинения «Государство» и «Законы», в которых автор изложил свои взгляды на идеальное (совершенное) государственное устройство.

Обобщая свои взгляды, Платон сводит все многообразие форм государственной организации совместной жизни людей к двум основным типам: положительному и отрицательному. Под положительным типом государства он подразумевал идеальную организацию общества, в котором основным мотивом, побуждающим людей к действию, являются духовные ценности. А в условиях отрицательного типа общественного устройства главным двигателем действий людей оказываются материальные ценности. К последнему типу, по мнению философа, относятся все существующие государства. «Каково бы ни было государство, – пишет он, – в нем всегда есть два государства, враждебные друг другу: одно – государство богатых, другое – бедных» (14).

Примечательно здесь то, что в истории развития европейской мысли Платон, пожалуй, первый, кто обратил внимание на ключевую роль ценностей в жизни общества. Структурная организация общества, в том числе и тип государства, та или иная форма правления, использующаяся в разных странах, – словом, все то, как люди объединены в отдельный социальный организм, философ объясняет, исходя из тех ценностей, по которым они ориентируются в своей повседневной жизни. Потому для него важно прежде всего определить, какие именно (материальные или духовные) ценности исповедуют люди, чтобы понять своеобразие их сообщества. Таким путем можно выстроить, как он полагает, концептуальное понимание скрытых тайн бытия человеческих сообществ. Наглядно эту концепцию, разработанную Платоном, можно продемонстрировать в следующей схеме:

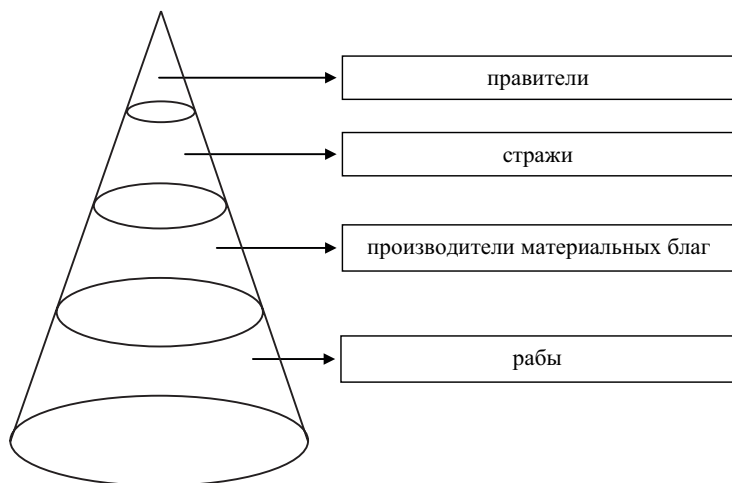
Классификация обществ (по Платону)



Ценностный подход к пониманию сути общества не утратил своей актуальности и в наши дни. При этом Платон исходил из разработанной им теории происхождения государства. Отдельный человек, по мнению философа, не может удовлетворить свои базовые потребности в безопасности, пище, жилище, одежде и т. д. Только скооперировавшись с другими людьми, он может добиться удовлетворения своих потребностей. Но объединиться в отдельное сообщество разные люди могут лишь в том случае, если они соблюдают созданные ими же общие правила и нормы совместной жизни. Именно из этих общих побуждений и интересов люди создают свое отдельное сообщество, а впоследствии и государство.

Однако на практике философ наблюдал нечто противоположное: государства раздирали внутренние противоречия, раздоры, распри, насилие, стремление отдельных групп людей к власти рады наживы и т. д. Следствием этих противоречий стало образование власти честолюбцев, то есть тимократии. Но вскоре честолюбие, по Платону, приводит к олигархии – господству немногих над большинством, при которой формирование власти происходит уже не по наследственному, а по имущественному принципу. Разрастающаяся борьба между господствующим меньшинством и угнетенным большинством неизбежно приводит к еще худшей форме власти, к власти «демоса», то есть демократии. По мнению философа, это власть черни, толпы, которая не знает, как править обществом. В условиях демократии внутренние противоречия, междоусобица, раздоры и т. д. в обществе еще более обостряются, что в конечном итоге приводит к установлению власти одного над всеми остальными – к тирании. В самой реальной действительности Платон так и не нашел государства, которое отвечало бы своему предназначению. В силу этого обстоятельства ему пришлось разработать свой проект «идеального государства».

Государство, по Платону, может считаться идеальным лишь в том случае, если оно организовано определенным образом. Такая организация может быть создана на базе принципа справедливости, соблюдения общих правил и норм жизни и совместного труда ее членов. При этом труд должен быть разделен, то есть каждый член сообщества должен заниматься «своим делом». Это означало, что правители должны править, стражи – защищать от внешних угроз, а земледельцы, ремесленники и др. – производить материальные блага, необходимые всему сообществу. Подчеркну еще раз: общественные функции этих сословий разграничены довольно жестко, и ни одно из них не может заниматься делами другого сословия. Так, например, производители материальных благ не могут заниматься государственными делами, то есть выполнять охранные функции и править обществом, как, впрочем, и наоборот. Социальные слои, из которых состоит общество, должны быть, по Платону, иерархизированы определенным образом. Это будет выглядеть примерно следующим образом:



А м р а. Это разве справедливо? Ведь именно справедливость, как ты выше говорил, является той ценностью, на базе которой Платон создавал свое «идеальное государство». Между тем в «идеальном государстве» производители оказываются в условиях, когда они лишены права на доступ к власти.

И н а л. Но еще более несправедливо, по Платону, когда обществом правят люди, которые не владеют этим искусством! Не могут править обществом производители, поскольку по роду своих занятий они являются носителями лишь частных (личных, групповых) интересов, но не общих, государственных. Носителями общих, государственных интересов могут быть только стражи (охранники) и правители, свободные от частных интересов. Точнее говоря, интересы государства (сообщества) являются личными интересами стражей и правителей.

А х р а. Если я тебя правильно понимаю, они, то есть стражи и правители в «идеальном государстве», лишены личных интересов в обычном смысле слова? Неужто реально могут быть такие люди, которые лишены чувства любви к родным и близким и свободны от забот о благополучии, о чести и достоинстве своей семье?

И н а л. У них нет семьи. Они на самом деле не обладают такими чувствами, о которых ты говоришь. Они не выросли в семейных условиях, и нет у них потребности в обзаведении семьей. Ведение ими семейной жизни лишает их права заниматься государственными делами. Наличие семьи означало бы, по Платону, быть носителем семейных интересов, что несовместимо с государственными интересами. Занимая высшее положение в обществе, стражи и правители должны жить заботами о его благополучии, а не заниматься благоустройством своей жизни. Они лишены права даже на собственное имущество. Пользоваться они могут только тем, что минимально необходимо для поддер-

жания своего здоровья и выполнения своих функций в государстве. Все то, что они потребляют, изготавливается производителями, но не является собственностью стражей и правителей. Стражи охраняют безопасность общества, в том числе и производителей, чтобы последние могли производить, а правители же – правят обществом, заботясь о его благополучии. В мирное время стражи занимаются упражнениями по совершенствованию искусства ведения войны, а правители – философствуют. Именно в этом и состоит, по мнению философа, смысл разделения труда.

В этих рассуждениях Платона нетрудно заметить, что стражи и правители должны вести аскетический образ жизни и быть свободными от пристрастия к материальным ценностям. Их мир – это мир духовных ценностей. Забота о благе общества – их стихия и потребность. Служение интересам общества – их личные интересы. Таков их образ жизни, в котором они находят удовлетворение своих субъективных потребностей, желаний и амбиций. В то же время лишь таким способом, думал философ, можно будет оградить власть от использования ее в личных корыстных целях.

А х р а. Хотелось бы уточнить: каким образом стражи и правители, будучи исключенными из семейно-брачных отношений, могли составлять сословие вообще? Ведь любое сословие – это исторически сложившееся устойчивое образование, которое как такое транслируется от поколения к поколению по принципу наследственности.

И н а л. Платон, как видно, широко использует сословно-кастовый подход к формированию своего «идеального государства». Но формирование самых высших сословий – стражей и правителей, по мнению философа, должно было происходить не через семейно-брачные отношения. Такие отношения допускались на уровне низших сословий, но не высших. Стражи,

например, состояли не из одних мужчин, – среди них могли быть и женщины. Мужчина и женщина, принадлежащие этому сословию, не могли, как уже отмечалось, создать семью, но вступать в половые отношения им разрешалось. Ребенок, родившийся таким образом, не мог знать ни своего отца, ни своей матери. Как только женщина рожала ребенка, у нее отбирали младенца и передавали его на усмотрение правителей. Лучших из новорожденных передавали на содержание кормилицам, а худших, дефективных обрекали на гибель в скрытом месте. По прошествии определенного времени молодые матери допускались к кормлению младенцев, но они уже не знали, чьих детей они кормили – своих или чужих. Потому в «идеальном государстве» все стражи-мужчины считались отцами всех детей, а все женщины – общими женами всех стражей.

Вместе с тем следует отметить, что стражи и правители формировались не только из выходцев этих, то есть высших, сословий по принципу наследственности. Платон понимал, что и среди высших сословий могут рождаться дети с ограниченными способностями. Такие дети лишались возможности принадлежать к высшим сословиям. Но он понимал и то, что среди земледельцев, ремесленников, торговцев и др. могут рождаться физически сильные и одаренные дети. Таких детей следует отбирать и готовить их к тому, чтобы жить среди стражей или правителей. Так должно было, по Платону, происходить формирование высших сословий в «идеальном государстве».

А м р а. Какая жестокость! Как же можно лишать мать своего младенца? Как же можно обречать на гибель младенца из-за какой-то дефективности? Нет, нет! Это страшно! Невозможно такое себе представить! Во имя каких благих намерений Платон позволял себе думать так? Выходит, что свое «идеальное государство» он создавал на трупах младенцев? Или же: как можно

считать идеальным государство, в котором дети и женщины считаются общими?

И н а л. Твое возмущение, Амра, вполне естественно, и его можно понять. Но Платон ведь решал необычную задачу. Он создавал мысленный образ «идеального государства», которое должно быть предельно совершенным и лишенным каких-либо изъянов. Такое государство, о котором мечтал Платон, возможно лишь при идеальных (совершенных) людях. Речь при этом идет не только о духовном, но и о физическом совершенстве. В таком государстве недопустимы какие-либо конфликты, распри, раздоры, тяжбы, разрушающие основы существования как самого государства, так и общества людей в целом. Потому он должен был, хотя бы мысленно, преодолеть всевозможные человеческие коллизии и раздоры, мешавшие ему конструировать образ «идеального государства». В отличие от реально существующих государств все составляющие элементы «идеального государства» должны находиться в гармонии и служить общему благу.

Как же можно достичь внутригосударственной гармонии? Общностью интересов, в первую очередь, стражей и правителей – таков ответ Платона! Во имя общих интересов философ лишил стражей и правителей права на имущественную собственность. Иначе говоря, чтобы не допустить споров и распрей среди представителей высших сословий на имущественной основе, он лишил их права на собственность. Таким же способом, думал Платон, можно будет исключить раздоры и споры среди стражей и правителей на основе семейных интересов. Потому он лишил их права на семейно-брачные отношения и вместо этого института учредил другой – институт общности жен и детей. Главная забота этих сословий, по Платону, – это общие (государственные) интересы, и ничто другое не должно мешать им служить этим интересам. Имущественные, семейные и

другие частные интересы, по мнению философа, – это, повторяю, удел низших сословий.

А х р а. И все же мне остается не совсем ясным: какая сила может удержать высшие сословия, особенно правителей, от соблазна личного благоденствия и удовольствия? Ведь чувство удовольствия, наслаждения заложено в архетипе человеческого эго, и подавление его силой воли может привести, как утверждал З. Фрейд, к серьезным психологическим травмам. И может ли человек вообще найти в себе такую силу, которая ограничит его потребности в личном удовольствии? Каков же смысл жизни, если при ней человек лишен возможности испытать чувства радости и счастья? Если он обладает такой силой, что же она собой представляет?

И н а л. Как мы увидим далее, этот вопрос является ключевым и для Платона. Выше я уже говорил, что «идеальное государство» требует идеального человека. Идеальным человеком философ считает того, кто служит общим интересам, то есть общему благу. Общие интересы для правителей, подчеркиваю еще раз, являются их личными интересами. В служении этим (общим) интересам они находят смысл и цель своей жизни. Для них созерцание общего блага, ощущение его красоты является наслаждением.

В поисках добродетельного человека

А м р а. Судя по твоим словам, Инал, много надежд Платон возлагал на стражей и особенно правителей. Для нас небезынтересно узнать, какими качественными характеристиками и способностями должны были обладать люди, чтобы стать правителями.

И н а л. Любой из касты правителей должен обладать прежде всего четырьмя наиболее ценными характеристиками – «доблестями»: мудростью, мужеством, благоразумием и справедливостью.

Под мудростью Платон понимает не всякое знание вообще, а лишь высшее, то есть знание о благе, способность (умение) мысленно созерцать «мир идей». Такое знание необходимо в государстве, чтобы охранять его от всевозможных угроз и управлять им благоразумно. Без знания об общем невозможно оценивать состояние государства и перспективы его совершенствования.

Но мудростью обладает не каждый. «“Мудрость” – доблесть, принадлежащая не множеству ремесленников, а весьма немногим – философам, – и есть, ближайшим образом, не столько даже специальность по руководству государством, сколько созерцание занебесной области вечных и совершенных “идей” – доблесть, в основе своей нравственная» (15). Потому философы должны быть, по Платону, правителями, поскольку именно они могут обладать мудростью. Но и не всякие философы могут быть правителями. Править государством могут лишь те, которые являются не мнимыми, подобными философам, а действительными, истинными философами. Только такие философы могут и «любят созерцать истину». «Пока в городах, – считает Платон, – не будут либо царствовать философы, либо искренно и удовлетворительно философствовать нынешние цари и властители, пока государственная сила и философия не совпадут в одно... до тех пор ни для государств, ни даже, полагаю, для человеческого рода нет конца злу» (16).

Вторая доблесть высших сословий состоит в мужестве. Лишь обладающие этой доблестью могут охранять государство и управлять им по законам справедливости. Мужественными должны быть не только стражи, но, как видно, и правители, ибо трусость и мудрость несовместимы. Благодаря этой доблести они могут противостоять различным угрозам и нейтрализовать их.

В отличие от мудрости и мужества, благоразумие, или «сдерживающая мера» (В. Ф. Асмус), должно быть присуще всем правителям «идеального государства».

Каждый из них, будучи благоразумным, должен сдерживать себя в интересах этого государства, признавать не только свое положение в обществе, но и положение другого в нем. То есть благоразумие, по Платону, предполагало как признание правителями своего статуса в обществе, так признание их статуса подчиненными им слоями. Таким путем философ пытался исключить возможность для коллизий и распрей и добиться желаемой внутрисоциальной гармонии в «идеальном государстве».

И наконец, четвертая доблесть – это справедливость. Она тоже должна быть присуща всем правителям «идеального государства». Достижение ее мыслится через благоразумие, то есть через «сдерживающую меру». Под справедливостью в широком контексте Платон понимал такие условия, при которых каждый мог заниматься «своим делом» по своему призванию. «Мы положили, – говорит он, – что из дел в городе каждый гражданин должен производить только то одно, к чему его природа наиболее способна...» Именно «это делание своего, вероятно, и есть справедливость» (17).

А м р а. Платон, как видно, уповает на духовный потенциал высших сословий. Через них он рассчитывает осуществить свой социальный проект. Это понятно. Но при этом он рассуждает с точки зрения должного, то есть с точки зрения того, какими должны быть люди в «идеальном государстве». Видимо, таких людей, годных для «идеального государства», в реальности он не находил. Не возникала ли такая проблема перед ним? Если возникала, как он ее решал?

И н а л. Решению этой проблемы служила система воспитания и обучения детей – будущих стражей и правителей, система, которой Платон придавал ключевое значение. В диалогах он много говорит о важности гимнастики, физического воспитания юношей и девушек в подготовке их к службе по поддержанию поряд-

ка в «идеальном государстве» и охране его от внешних угроз. Далее следуют «мусические» предметы: чтение, письмо, поэзия и музыка. Третью группу образуют математические предметы: арифметика, геометрия, астрономия и теория музыки. Эти предметы – гимнастику, музыку и математику – он считал обязательными и достаточными для стражей. Наиболее способные из них обучались также «диалектике», овладение которой давало возможность перейти в число философов-правителей. Занятие диалектикой, понимавшейся им как искусство ведения спора (диалога), он считал вершиной образования.

Именно институт воспитания и обучения, по Платону, был призван непосредственно заниматься формированием духовного потенциала высших сословий. Практическим воплощением этой идеи была как раз деятельность философской школы – Академии, организованной им. Академия была центром духовной жизни всего афинского полиса, где собирались знаменитости того времени и между ними проводились философские беседы о мироустройстве вообще, в том числе и в государственном. В Академии, называвшейся «домом муз» Платона, воспитывались и обучались одаренные дети, среди которых был и Аристотель.

Как видно, Платон немало заботился о духовной жизни высших сословий, хотя и ограничивал их в материальных благах. О низших сословиях, занимающихся производством материальных благ, он мало говорил. Именно через высшие сословия философ рассчитывал на успех в реализации своего политического проекта.

От добродетели к закону

И н а л. Однако, несмотря на все старания Платона, несмотря на его могучий ум, ему так и не удалось избежать тупика в развитии мысли об «идеальном госу-

дарстве». Существо тупика выразилось не только в том, что личность в этом государстве, как нетрудно заметить, была полностью растворена и подчинена общим (государственным) интересам. Но дело еще и в том, что готовых (совершенных) для «идеального государства» людей в реальности не оказалось! Таких добродетельных он не нашел даже среди афинян, на которых как раз и возлагал большие надежды, связанные с судьбой его проекта.

Но мириться с тупиковой ситуацией Платон не мог. Не мог он расстаться со своей философией – слишком много жизни было ей отдано. Надо было ему спасти свое «идеальное государство». С этой целью Платон предпринял отчаянные попытки найти выход из тупика, и он был найден – в законах. «Коль скоро нет совершенных людей (добродетельных), то надо совершенствовать законы!» – таков был новый девиз Платона.

Несмотря на свой преклонный возраст, он пишет новую объемистую (правда, не завершенную) работу – «Законы», в которой с поразительной дотошностью регламентирует все проявления человеческой жизни вплоть до брака и половых отношений. В этой работе Платон пересматривает многие свои прежние позиции и подходы. Разочаровавшись в дееспособности морали удерживать стражей и правителей от соблазна наживы, он обращается к силе права, что было переворотом не только в мировоззрении философа, но и в развитии политической мысли Древней Греции.

Теперь выполнение их функций, функций высших сословий в «идеальном государстве», возлагается на законы. Не столько люди, сколько законы должны выражать общие (государственные) интересы и справедливость. Людям надлежит лишь строго следовать требованиям законов, но не всяких законов, а только правильных. «Неправильны те законы, – говорит Платон в этой связи устами одного из участников бе-

седы, – что установлены не ради общего блага всего государства в целом. ...Там, где законы установлены в интересах нескольких человек, речь идет не о государственном устройстве, а только о внутренних расприях, и то, что считается там справедливостью, носит во-тще это имя» (18). Только через законы рассчитывает Платон защитить людей от присущих им по природе пороков и государство – от гибели. «Я вижу, – продолжает герой диалога далее, – близкую гибель того государства, где закон не имеет силы и находится под чьей-либо властью. Там же, где закон – владыка над правителями, а они – его рабы, я усматриваю спасение государства и все блага, какие только могут даровать государствам боги» (19).

Хорошо известно, что в «идеальном государстве» рабы лишались каких-либо гражданских прав. Таких взглядов, неприемлемых сегодня, у Платона немало. Но это не дает основания думать, будто философ страдал чувством ненависти к тем же рабам. Напротив вся философия платонизма пронизана чувством любви и благоговеющего отношения к человеческой жизни. Между тем в «идеальном государстве», как вы могли заметить, Платон насаждал весьма жесткие порядки, ограничивавшие даже правителей не только в потребностях, но и в гражданских правах. А в вышеприведенных его рассуждениях речь идет о законе как о «владыке» над правителями, являющимися его «рабами»! Как понять любовь и жестокость мыслителя к одному и тому же существу?

Платон хорошо понимал, что государствообразующей силой (субъектом) выступало определенное сообщество людей. Он чувствовал, что люди образуют отдельное сообщество не из-за любви друг к другу, а в силу необходимости. Отдельный человек самостоятельно не может выжить. Выжить он может, лишь объединившись с другим. Но, объединяясь с другим, отдельный чело-

век по существу вступал в неразрешимое и неустраняемое противоречие. Он (отдельный человек) не может не преследовать свои индивидуальные интересы и потребности, которые часто идут вразрез с аналогичными интересами и потребностями других. По существу, человек оказывается в ситуации, когда он не может существовать вне сообщества, но и жить в нем тоже становится для него тяжелым испытанием. Чтобы жить в сообществе, ему приходится ограничивать себя, подавлять свое субъективное эго, совмещать свои интересы с интересами других. Но далеко не всегда ему удается обуздать себя и жить в мире с другим. Потому, говорит Платон, мы наблюдаем непрекращающиеся раздоры и междоусобицы – как внутри отдельного общества, так и между обществами. Основанием для таких распрей служат добыча и распределение материальных благ. Часто такие раздоры выливались в разрушительные войны с трагическими последствиями, что не мог не видеть философ и в жизни древних греков. Свою задачу в этих условиях он видел в устранении самого истока различных человеческих коллизий и умиротворении на этой основе в первую очередь «неуживчивых эллинов».

Решение этой задачи он видел в силе. Только силой можно будет удержать людей от губительных страстей к наживе. Одними увещеваниями и моральными сентенциями вряд ли возможно умиротворить людей, сделать их уживчивыми и совершенными. Такой силой может быть, по Платону, лишь «идеальное государство». Чтобы оно могло выполнить свою миссию – сделать людей совершенными, установить мир и гармонию в обществе, – ему (государству) приходится часто прибегать к насилию. Это обстоятельство предопределило, быть может вопреки воли самого философа, характер «идеального государства», которое в конечном итоге приняло образ своего рода «казарменного коммунизма». Не только собственно рабы, но даже выс-

шие сословия в этом государстве оказались его рабами. Здесь государство никому не принадлежит; напротив, все принадлежит государству! Впрочем, Платон предостерегает правителей и от чрезмерного насилия. Здесь, как и во всем, закон должен определять меру взаимоотношения власти и гражданина и регулировать его.

Платон, как видно, хотел оградить государство и общество в целом от субъективного произвола людей, от их пороков, мешавших им жить в мире и согласии. Тем более в то время, когда кризис, переживавшийся эллинами, обнажил и обострил все их социальные пороки, в особенности – морально-психологические. Только силой можно было остановить этот процесс, процесс дальнейшего разложения эллинского общества. Эту силу он нашел в добродетельном человеке, который, отказавшись от себя, мог служить интересам государства. Но такого добродетельного человека в реальности философ не нашел. Вследствие этого ему приходится искать новую силу, которая могла бы заменить добродетель, и он находит ее в праве, как регламентирующий механизм совместной жизни эллинов. Сам этот факт – осознание значимости права в жизни общества – можно, видимо, рассматривать как открытие в истории европейской культуры. Тем самым философом был найден более жесткий механизм, способный удержать людей от их неугомонных вожделений. Впрочем, платоновский опыт актуален и сегодня, причем не только в нашей жизни.

Но при всей важности законодательства, оно, будучи даже самым совершенным, само по себе решить проблему, то есть объединить разных людей в единое и целое, не может. Ведь закон может иметь реальную силу лишь тогда, когда он соблюдается человеком. Соблюдается или не соблюдается закон, зависит не от совершенства закона, а от самого человека. Потому возникает вопрос: что надо сделать, чтобы человек соблюдал закон?

Государство само по себе, как известно, есть абстракция. В действительности оно (государство) может существовать и действовать лишь через специально организованную группу людей. Такой группой у Платона, как мы уже видели, являются высшие сословия – стражи и правители. Именно они подразумеваются в первую очередь, когда философ ведет речь о государстве. Исключением в этом плане не является и последнее его сочинение – «Законы». И в этом сочинении философ отнюдь не умаляет роли стражей и правителей в жизни «идеального государства» в пользу законов. «...Если хорошо устроенное государство, – говорит он, – поставит непригодную власть над хорошо установленными законами, то законы эти не принесут никакой пользы...» (21).

И вновь тупик

И н а л. Как видно, при всей той значимости, которую придает философ законам, судьба «идеального государства» в конечном итоге решается все же человеком-правителем. Как бы ни совершенствовались законы, они не могут быть гарантом того, что правитель не нарушит и не использует их в своих интересах.

А х р а. Именно эта проблема нас больше всего интересует. И как же Платон ее решает?

И н а л. Хорошо понимая изначальную склонность человека к «себялюбию» (эго), философ ввел в структуру «идеального государства», выражаясь современным языком, институт надзирательства. Этот институт призван был следить и оценивать, как исполняются законы. Но правителя и надзирателя Платон совместил в одном и том же лице – в правителе. Тем самым правители теперь выступали и «стражами законов».

Однако такое решение проблемы, как нетрудно заметить, оставалось весьма уязвимым. Ведь надо было отслеживать и оценивать, как исполнялись законы са-

мими правителями. Кто мог и должен был нести эту миссию? Для Платона это убийственный вопрос, но миновать его он не мог. Уместно в этой связи еще раз вспомнить здесь знаменитое изречение софиста Протагора: «Человек – мера всех вещей». Но положиться на человека Платон уже не может; ему остается уповать лишь на бога. «Пусть, – говорит философ устами своего героя, – у нас мерой всех вещей будет главным образом бог, гораздо более, чем какой-либо человек...» (22).

Но и бог имеет обыкновение непосредственно не вмешиваться в земные дела человека. К тому же бог имел еще и другое обыкновение – быть похожим на того, кто его исповедовал (23). Потому упование на бога тоже не может быть выходом из той ситуации, в которой оказался философ. Он не мог этого не чувствовать. Чтобы спасти свое положение, Платон вновь возвращается к тому же человеку-правителю, но уже с новыми требованиями. Существо этих требований состояло в следующем: чтобы законы исполнялись не в личных, а в общих, то есть государственных, интересах, необходимо формировать правителей не по сословно-кастовому (наследственному) принципу, а через избирательную систему. Хотя и избирательная система не давала исчерпывающего решения проблемы человека и закона, но это уже было принципиально новым положением в эволюции политических взглядов Платона.

А м р а. Было бы бесполезно более подробно знать, что это за система.

Избирательная система Платона

И н а л. Вводя новый (правовой) механизм формирования правителей, Платон сперва определяет их численный состав, который может быть разным для различных стран. Для полисной формы государства эллинов он устанавливает число тридцать семь. При этом философ учитывал не только численность населе-

ния полиса, но и разные мифы, символы и предания об этих числах. В выборах государственных должностных лиц могли участвовать лишь те, кто имел право на ношение оружия. Как и следовало ожидать, производители материальных благ – земледельцы, ремесленники, торговцы и др., будучи носителями частных интересов, к выборам не допускались. Особый интерес представляет сама процедура проведения выборов, проходящих в три тура. Послушаем самого автора, который устами того же Афинянина говорит: «Выборы происходят в святилище, которое государство наиболее почитает. Каждый должен возложить на жертвенник бога дощечку, написав на ней имя и отчество избираемого, филу и дем, членом которого тот состоит...» (24) В первом туре выборов избирается триста человек, получивших наибольшее число голосов. Причем дощечки, на которых нанесены их имена и отчества, должностные лица показывают всем гражданам. В следующем туре эти триста человек голосуют подобным же образом, из которых отбирается сто человек, получивших наибольшее число голосов. Дощечки избранных вновь показывают всем. В третьем туре участвуют в голосовании уже сто человек. Путем повторения предыдущих сценариев определяются имена и отчества тридцати семи человек, которые и становятся верховными правителями. Именно они, по Платону, должны быть наделены правом «созывать и распускать собрания» (23).

При этом обратите внимание: «аристократия» и «аристократическая республика» понимаются философом, как коллективные формы правления. Что касается «аристократической монархии», то и она выступает, как своего рода прообраз президентской формы государственного устройства, широко распространенной в современном мире. Именно через них он рассчитывал избавить общество от произвола личной власти. Как раз в этом ракурсе и разрабатывал он свой проект об

«идеальном государстве», которое управлялось не отдельной личностью (царем или еще кем-то другим), а тридцати семью верховными правителями. Более того, в этом государстве власть уже структурировалась и состояла: а) из народного собрания или собрания народных представителей, б) верховных правителей и в) правосудия. И что самое главное, законодательство предусматривало также сменяемость власти (25) и многое другое. По существу, Платон наметил некий прообраз государства, понимаемого ныне как правовое. Именно в таком государстве мы с вами сегодня и живем. Но мы его не создавали. Оно создавалось во времена буржуазных революций (XVII–XVIII века) в Европе. И создавалось оно в противовес предшествовавшей ему абсолютной (неограниченной) власти, при которой царь или король по своему личному произволу мог править целым народом. Речь, таким образом, шла в то время о создании нового типа государства, в котором власть могла быть ограничена. Но основоположники правового государства (Гоббс, Локк, Кант и др.) не нашли другой силы, способной ограничивать власть, кроме, как и у Платона, силы права (закона). По существу речь шла о самоограничении власти через разделение ее на три ветви: законодательную, исполнительную и судебную, что в известной мере напоминало платоновскую схему. По их замыслу, эти ветви должны были функционировать автономно (независимо), взаимодействовать и контролировать друг друга и составлять «механизм сдержек и противовесов». Идеологи буржуазных революций рассчитывали, что таким путем можно будет исключить использование власти в корыстных целях.

Однако ограничивать и контролировать себя власть, как показывает человеческий опыт, оказалась не в силах. Человек во власти аскетом не становится; он остается тем же, кому не чуждо ничто человеческое.

Ведь на его поведении, так или иначе, но необходимым образом, сказываются не только осознаваемые, но и не осознаваемые им вожделенные чувства, влечения и пристрастия. В его архетипе заложен большой набор порой неосознаваемых, часто скрывааемых и проявляющихся в превращенной форме желаний, освободиться от которых он не может. Скажем, такие желания, как наслаждение, властолюбие, честолюбие и др., которые при их чрезмерности существенно влияют на собственно человеческое в человеке. Он часто оказывается заложником своего субъективного «эго», своего внутреннего «Я». Вспомним еще раз знаменитого австрийского психиатра Зигмунда Фрейда, который сравнивал человека с наездником, сидящим на неукротимом коне. Так вот, по Фрейду, не столько человек владеет своими вожделенными чувствами и пристрастиями, сколько они владеют им. Причем такие желания человека так и остаются неудовлетворенными, что, как правило, вызывает разного рода психические травмы и депрессии. Как раз власть – одна из немногих возможностей, когда он может максимально их удовлетворить. И не воспользоваться этой возможностью ему невероятно тяжело.

При этом Платон подчеркивает и ответственность избирателей. «В свою очередь, – говорит он далее, – и будущие избиратели должны быть хорошо воспитаны в духе законов, чтобы путем порицания или одобрения либо выбрать, либо отвергнуть избираемого – смотря по заслугам каждого» (24). Участвуя в голосовании, избиратели должны, по мнению философа, хорошо понимать интересы государства и руководствоваться ими, а не исходить из своих личных предпочтений.

Нетрудно заметить важность такой избирательной системы в формировании института правителей. Она (система) и сегодня представляется весьма актуальной. Однако Платон все же оставался неудовлетворенным.

Он чувствовал, что и такая система не гарантирует соблюдения законов в интересах государства. Особенно его беспокоила возможность нарушения законов правителями, возможность, которая оставалась и в разработанной им системе

О власти «демоса»

А м р а. Я вижу, что ты хотел бы завершить нашу беседу о философии Платона. Видимо, устал. Да, мы тоже устали. Легко ли запомнить такую объемистую информацию, насыщенную столь глубокими и важными для нас мыслями? То, что ты уже рассказал, вызвало на самом деле, как выразился Ахра, замешательство в нашем сознании и перезагрузило его. Теперь, после этой беседы, нам, мне и Ахре, следует в первую очередь освоить этот груз. Тем не менее я хотела бы уточнить еще один вопрос: Платон, если я правильно поняла тебя, Инал, считал власть аристократии лучшей формой правления обществом и относился весьма негативно к власти «демоса» (демократии). Между тем в современном мире, по крайней мере в западной его части, демократия считается эталоном, таким идеалом государственной организации жизни общества, к которому должно стремиться все человечество. Афоризм «свобода лучше несвободы» звучит ныне в устах почти каждого. Не являются ли представления Платона о демократии реакционными или, может быть, они все же устарели?

И н а л. Думаю, что нет! По Платону, демократия – прямой путь к охлократии, к установлению господства олигархии. В условиях демократии, по его мнению, в обществе начинаются разрушительные процессы (хаос, раздоры, произвол, междоусобицы и др.), а власть превращается в источник, в инструмент наживы и личного обогащения. При этом Платон исходил, во-первых, из своего, уже выше упоминавшегося (классово-касто-

вого), подхода. Согласно этому подходу, отметим еще раз, править обществом могли лишь представители высшего сословия, поскольку именно они могли быть носителями общих, то есть государственных, интересов. В сферу правления обществом представителей низших сословий Платон не допускал, поскольку они, по его мнению, являлись носителями частных, то есть личных, интересов. Между тем в условиях демократии этот порядок нарушался, и во власти могли оказаться и честолюбцы, и корыстолюбцы, и властолюбцы, и проходимцы и др., будучи представителями «демоса» (народа). Во-вторых, Платон исходил из тех социальных реалий, в условиях которых философу приходилось жить, он не мог не видеть, к каким последствиям приводила борьба «демоса» за установление своей власти в древнегреческих полисах. Эта борьба, как правило, быстро трансформировалась и вскоре превращалась во власть узкой группы олигархов, преследовавших под прикрытием идей «демоса» не общие, не государственные, а свои корыстные цели и интересы. Тем самым власть превращалась в источник наживы и обогащения небольшой группы людей. Потому к власти рвались все, в том числе и представители низших слоев общества, которые могли только наживаться через нее. Поскольку обогащение одних может происходить за счет обнищания других, между ними возникало отношение вражды и борьбы друг против друга. Вся эта бесконечная борьба, как между полисами, так и внутри полиса, размывала основы существования самой древнегреческой цивилизации, что не могло не тревожить Платона.

Таким образом, подчеркну еще раз, по назначению власть может быть использована лишь представителями высших сословий, в частности аристократии, духовной элиты (философы, жрецы и др.), преследующими в первую очередь не свои, а общие цели и интересы. В «идеальном государстве» либо философы правят, либо

же правители философствуют, но, находясь на государственной службе, они не могут заниматься обустройством своей личной жизни. Правители, по мнению Платона, должны заниматься развитием своего интеллектуального потенциала, чтобы использовать его в совершенствовании жизнеустройства общества.

Разве эти представления Платона о демократии не созвучны нашим реалиям?

Прежде всего следует отметить: свобода – сугубо человеческое явление. Своими истоками она уходит вглубь социальной формы бытия. Из известных науке существ человек, пожалуй, единственное, которое нуждается в свободе и вполне осознанно стремится к ней. Все другие существа, включая и высокоорганизованные, живут только по законам природы. Они не выделяют себя из природной среды, частью которой являются, и нет у них нужды в свободе. Все то, что им необходимо для поддержания своей жизни, они находят в готовом виде в самой природе. В отличие от них человеку приходится самому производить то, что он потребляет. Чтобы потреблять вещество природы, человек вынужден изменить его естественную форму существования и придать ему другую. Тем самым он творит искусственные вещи, свой особый предметный мир, в котором и живет. Именно через творчество человек поддерживает свое как видовое, так и индивидуальное существование.

Но творить человек не может, будучи несвободным (зависимым). Несвободный человек может лишь довольствоваться тем, что есть в среде его обитания, но сделать из этого что-то другое не может. Только будучи свободным, человек может творить то, чего нет в природе, изменять свою среду и делать ее соответствующей его потребностям. Изменяя свою среду, он изменяет и самого себя. Творение человеком своего предметного мира и самого себя – это его видовой об-

раз жизни. Именно в акте творения человек постигает свое видовое призвание, но сам творческий акт как таковой, повторяю, не может состояться, если его субъект несвободен.

Свобода нужна человеку еще и потому, что через нее он оформляет и свой внутренний мир. Делает он это уже как бы независимо от тех внешних сил и факторов, которые ограничивают его в реальной жизни. Быть во власти этих сил и факторов он не хочет; напротив, он сам хочет над ними властвовать. Инстинкт властвования над внешним миром и желание быть свободным (независимым) от него – это такие архетипические фантомы, которые во многом влияют на ментальность и менталитет человека. Ощущать себя ограниченным внешним миром человек не хочет; это вызывает в нем негативные чувства, чувства страдания и неудовлетворенности своим состоянием. Напротив, ощущая себя свободным, человек испытывает положительные эмоции, чувство удовлетворения своим реальным положением во внешнем мире.

Как видно, внешнему миру человека противостоит его внутренний мир. Внешний мир создан не им самим, а предшествующими ему поколениями. Не всегда этот мир удовлетворяет его потребности, в силу чего он стремится переделать его на свой лад, сделать его более совершенным, удобным и комфортным. Но переделать его так, как он хочет, ему не удастся. Потому он часто испытывает в той или иной степени чувство неудовлетворенности миром, в котором живет.

Стоит также заметить, что использование разнообразных форм и механизмов ограничения свободы человека имеет место не только на онтогенетическом (индивидуальном), но и на филогенетическом (видовом) уровне. Любой социум, любая культура есть система запретов (несвободы) и разрешений (свободы). Сообщество людей, которое не владеет апробирован-

ными на опыте механизмами самоограничения, обречено на погибель. Неограниченная свобода, к которой люди стремятся, может обернуться к ним и часто обращивается непоправимой бедой. Вот от чего остерегал Платон своих сограждан, стремившихся после распада родового строя к безграничной свободе. Именно эти размышления философа лежали в основе его отношения и к демократии. По Платону, отметим еще раз, в действительности демократия приводит не к утверждению власти «демоса», а к его разложению.

А х р а. Представления Платона о природе человека поражают своей глубиной. Даже с высоты XXI века спорить с ним трудно. Меня поражает и другое: то, что наблюдал Платон в жизни эллинов и о чем с тревогой писал 2 400 лет назад, наблюдается и сегодня в нашей жизни. Разве не так, Амра? В конце прошлого столетия мы, будучи уже подростками, стали очевидцами того, с каким воодушевлением люди воспринимали наступление эры демократии и свободы. Но теперь наблюдается серьезное разочарование в этих ценностях, причем не только в нашем обществе. У моих родителей, например, ностальгия по советской системе, хотя они к ней относились довольно критически. Их активное участие в политической жизни Абхазии второй половины прошлого столетия не всегда соответствовало конъюнктурным требованиям советской системы, считающейся теперь тоталитарным режимом. Судя по их рассуждениям и оценкам, человек в этой системе был более ограничен в свободе, но гарантированно защищен и обеспечен необходимыми условиями жизни. Сегодня же, в условиях демократии и либерализации государственной жизни, человек более свободен, но менее защищен. В этих условиях он, будучи свободным, может прозябать в нищете, но это по логике правящей конъюнктуры как бы считается лучше, чем жить в достатке с ограниченной свободой. Свобода, за кото-

рую так ратовали еще недавно самые широкие массы, превратилась по существу в свободу правящей верхушки и приближенных к ней лиц. Демократия привела к власти не «демос» (народ), как ожидалось, а небольшую группу олигархов. Власть теперь используется не в интересах общества, а в первую очередь в интересах этой группы. Так думают, Инал, не только наши родители, но и мы тоже. Ведь все это происходит на наших глазах. На наших же глазах люди прозябают в нищете, гибнут в криминальных разборках, в ДТП и других социальных происшествиях. Наркомания, ставшая уже предметом бизнеса, маргинализация, нарушения норм социальной жизни приняли массовый характер. Нарастающая социальная анемия бесконечно расширяться не может; если ее не остановить, она неизбежно приведет наше общество к распаду. Но как остановить процесс сползания общества к распаду? В поисках ответа на этот вопрос Платон, как теперь мы его знаем, может помочь нам, пожалуй, как никто другой.

А м р а. Как можно ограничить свободу? Есть ли вообще такая норма, по которой можно было бы провести границу между неограниченной свободой и ограниченной свободой?

И н а л. Здесь важно учитывать и следующее: свобода есть не некая величина, раз и навсегда данная. Она находится в развитии и, естественно, исторически меняется. В этой связи Гегель отмечал, что на Востоке свободен лишь один, в Древней Греции – некоторые, а в христианском мире – все. В последнем случае речь идет о свободе и равенстве христиан перед Богом. Трудно возразить философу при обобщенном представлении характера и направления развития истории человечества. Правда, Гегель думал, что в христианском мире история как бы завершается. После того как абсолютная идея, познав себя, достигла своей конечной цели, ей уже не к чему стремиться. Но вопреки пророчеству

гениального философа история продолжалась. Продолжалась и борьба за свободу, в которой все стремились быть свободными – и не только перед Богом! Эта борьба продолжается по сей день. Разве мы не являемся участниками этой борьбы?

О диалектике свободы и несвободы

А м р а. Я хотела бы заметить следующее: по существу, Платон дал подробное описание того сценария, по которому происходит сегодня развитие событий и в нашем обществе. Это не может не потрясать моего воображения. В то же время платоновские мысли вновь вызвали замешательство в моем сознании. Я не хотела бы согласиться с философом, но и нечем мне ему возразить. Тем не менее не могу не спросить: неужто великий мыслитель стремился лишить человека свободы? Ведь демократия – это не только власть народа; в сознании человека она ассоциируется прежде всего со свободой человека, народа, страны и т. д. Разве не благодаря именно демократическим процессам, начавшимся на рубеже веков на постсоветском пространстве, нам удалось, правда дорогой ценой, отвоевать свою независимость? Мы это считаем своим историческим завоеванием! Более того, ныне весь цивилизованный мир, и мы в том числе, связывает с демократией определенные надежды, идеалы и перспективы на будущее. Между тем, по Платону, если я правильно понимаю тебя, Инал, человек не только раб, но он должен оставаться таковым. И стремление человека к свободе не имеет смысла, поскольку оно в конечном итоге приводит к торжеству несвободы. Выходит, что человек есть обреченное существо? Есть ли какой-нибудь просвет в этой жизни человека, уготовленной философом? Есть ли какая-либо возможность, чтобы человек мог жить и для себя? Если нет такой возможности, в чем смысл жизни человека вообще? Или же: может ли человек во-

обще ориентироваться в своей жизни на какие-либо значимые для него ценности?

И н а л. Ты исходишь из современного, сильно идеологизированного представления о свободе и демократии. Соответственно этому свобода, демократия и другие ценности воспринимаются массовым (обыденным) сознанием как бы в готовом виде, как раз и навсегда данное и сквозь призму того или иного идеологического клише. Само же массовое сознание, как известно, изображает сложные явления и процессы нашей жизни по упрощенной схеме: скажем, свобода – это хорошо, а несвобода – плохо, но проникнуть в суть этой ценности, рационализировать и рассмотреть ее в историческом процессе оно не может. Это значит, что на уровне массового сознания не дается понимания того, почему свобода – хорошо, а несвобода – плохо.

Платон же рассуждает на другом уровне. Ему чуждо рассматривать наличные знания как готовые, как раз и навсегда данные. Для него идеологические предписания, феномены массового сознания являются предметом анализа. Чтобы разобраться, почему свобода – хорошо, а несвобода – плохо, он считает необходимым в первую очередь определить, что понимается под свободой и несвободой. Таково требование Платона. Впрочем, не мешало бы и нам последовать ему!

Человек есть особое существо. Платон это хорошо понимает. Чтобы преодолеть угнетающее чувство неудовлетворенности, он формирует свой внутренний мир. Благо для этого человек обладает не только желанием, но и возможностью, способностью. Формируя свой внутренний мир по своему личному усмотрению и как бы независимо от внешних условий и сил, он наделяет его тем, что не достает ему во внешнем мире. Именно через формирование своего внутреннего мира человек как бы постигает совершенство и «полноту бытия» (В. Соловьев), что вызывает в нем чувство удовлетворения.

Разумеется, раскрыть смысл свободы, ее экзистенциальную значимость и функции массовое сознание не может. Повторяю, рассуждения на этом уровне происходят по упрощенной схеме: «свобода – хорошо, а несвобода – плохо». Впрочем, это соответствует правилам и нормам и формальной логики, согласно которой одно и то же явление в одном и том же отношении может быть либо хорошо, либо же плохо. Утверждение о том, что одно и то же явление и хорошо и плохо, считается недопустимым противоречием в процессе познания.

В этой связи не мешало бы нам попытаться воспроизвести, как оценивали бы свободу и несвободу платоновские герои, в частности Сократ. По логике рассуждения Сократа, свобода – хорошо в одном случае и плохо – в другом. Соответственно этому: несвобода – плохо в одном случае, но хорошо – в другом.

Такое умозаключение на уровне массового сознания, повторяю, выглядит довольно странным, а на уровне формальной логики – недопустимым. Между тем Сократ, как и Платон, рассуждает на другом уровне, на уровне диалектики. Она рассматривает эти взаимоисключающие категории (свобода и несвобода), как нетрудно заметить, в неразрывной взаимосвязи. Они не только исключают друг друга, но и друг друга полагают, а в процессе социального развития – друг в друга превращаются. То есть диалектика рассматривает их не в статике (обыденное сознание, формальная логика), а в динамике, в процессе развития. Такая метода, как сказал бы Гегель, позволяет «схватить и выразить» суть происходящих в нашей жизни процессов. Именно во взаимопревращении свободы и несвободы протекает развитие социальной практики, в том числе и нашей повседневной жизни.

Скажем, как только рождается ребенок, он тут же оказывается в искусственной (человеческой) среде. Это гораздо более сложное образование, чем естественное.

Здесь люди живут по созданной ими же системе запретов и разрешений. Ребенок самостоятельно не может войти в эту среду. Его надо вводить в нее и научить тем правилам и нормам, по которым здесь люди живут. Причем, обратите внимание, ребенок не выбирает для себя среды; она ему навязана. Он должен овладеть ею, чтобы жить в ней. По своей воле и желанию он мало что делает. Все социальные правила и нормы жизни ему навязываются. Правда, часто он сопротивляется требованиям среды, но в конечном итоге вынужден согласиться с ними, поскольку пути назад к природе уже нет. Даже тогда, когда трепетно любящая мать пеленает своего младенца, она это делает определенным образом, а не так, как он хочет. Если следовать его желаниям, он может навредить себе. И самое главное: формирование его тела может происходить не так, как того требует социальная среда, в которой ему придется жить. Очевидно, что без ограничения свободы ребенка вряд ли возможно ввести его в предметный мир той или иной культуры. Именно потому ограничение свободы (несвобода) ребенка является одним из условий его социального формирования.

Разумеется, это не значит, что ребенок лишен свободы вообще. Речь идет об определенном (разумном) ограничении, дозировании свободы ребенка взрослыми, участвующими в его формировании. Впрочем, по мере взросления ребенка и овладения предметным миром культуры он сам начинает ограничивать себя. Человек, не владеющий механизмами (моральными, правовыми и др.) самоограничения и позволяющий деяния лишь по своему желанию, лишает себя возможности жить совместно с другими и становится объектом насильственной изоляции из общественной среды.

Важно знать: негативные последствия демократии, о которых здесь идет речь, не являются неизбежными. Такие последствия могут быть при неограниченной

свободе, к которой человек, то тайно, то явно, всегда стремится. Желание человека быть безгранично свободным приводит к «войне всех против всех». Именно от такой свободы остерегал людей не один только Платон. Значительно позже, в XVIII веке, И. Кант писал, что стремление человека к свободе является его первым «грехом». А чуть раньше, в XVII веке, другой знаменитый философ, Б. Спиноза, утверждал, что «свобода есть осознанная необходимость». В обоих случаях речь по существу идет об одном и том же – о нормировании (ограничении) свободы.

Закон как мера свободы

И н а л. Из нашего разговора нетрудно заметить, что такой границей, по Платону, является закон! Там, где морально-правовые законы и нормы не соблюдаются, совместная жизнь людей невысказана вообще. Только закон может определить границу свободы/несвободы человека. Свобода, выходящая за рамки закона, становится угрозой жизни как отдельного человека, так и сообщества в целом. Потому философ установил в своем «идеальном государстве» диктатуру закона. Разумеется, он понимал, что это слишком жестко. Но все же диктатура закона лучше, по его мнению, чем произвол и диктатура безгранично свободного человека. Видимо, в моральную безупречность человека Платон до конца не верил. Он понимал, что человек по своей природе имеет склонность думать о себе, а закон может и должен выражать общие интересы.

Из платоновской диалектики вытекает, что достичь адекватного понимания свободы возможно, лишь рассматривая ее в неразрывной связи со своей противоположностью – ответственностью. Взаимоотношение свободы человека и его ответственности должно быть пропорциональным. Именно эта пропорциональность должна быть зафиксирована и в законе.

Человек должен быть свободным в той мере, в какой он способен осознавать и учитывать свою ответственность в осуществляемых им деяниях. Ответственность человека выступает мерой его свободы. И наоборот: за свои деяния человек несет ответственность в той мере, в какой он свободен. Там, где человек несвободен (зависим), и ответственности он нести не может. Когда же отдельный человек стремится к свободе, не осознавая своей ответственности и не учитывая свободы других, его действия становятся произволом (несвободой) для них. В условиях же свободы человека ответственность за его судьбу несет уже не природа, не какая-то другая сила, а он сам. Именно это обстоятельство имели в виду И. Кант и Б. Спиноза.

Причем борьба за свободу может протекать как в эволюционной, так и в революционной форме. Чрезмерное ограничение свободы человека, как известно, приводит в конечном итоге к социально-политическому взрыву (движение рабов в Римской империи, революции на Западе в XVII–XVIII веках., в России в XX веке и др.). В условиях взрыва достижение свободы мыслится через разрушение существующей политической системы. Разрушение системы происходит силами широких народных масс. Причем движение за свободу может начаться как снизу, так и сверху. Чтобы привести народные массы в движение, им сверху предлагаются различные ценности (свобода, богатство, благополучие, равноправие, справедливость и др.), в которых они остро нуждаются. Но плодами этой борьбы пользуются не они, а лишь небольшая группа людей, преследующих свои узкоэгоистические интересы. Массы же по-прежнему остаются зависимыми именно от этой группы, которая, захватив власть, начинает устанавливать для себя одни нормы свободы, а для остальных – другие. Тем самым свободными оказываются вновь не все, а лишь незначительная часть общества. Платон это хорошо понимал. Но

такая картина наблюдалась не только во времена Платона. Разве не по такому сценарию развертываются события, происходящие и в нашей жизни?

Другая картина наблюдается, когда свобода развивается снизу, то есть эволюционным путем. При таком сценарии развитие событий происходит медленно, незаметно, безболезненно. Расширение сферы свободы занимает длительное время, и происходит оно как бы без какой-либо целенаправленной борьбы. Устанавливаемая таким путем мера свободы воспринимается людьми как соответствующая их потребностям. Люди осознают себя независимыми, и нет у них надобности бороться за свободу. Такая ситуация может показаться сегодня неправдоподобной, но напомним в этой связи исторический факт, описанный проф. Г. А. Дзидзария. Во второй половине XIX века в Абхазии проводилась, как известно, крестьянская реформа. На сходе жителей бзыбской Абхазии, устроенном в этой связи, российский чиновник объявил собравшимся, что решением императора отныне они являются свободными. После собрания крестьяне расходились по домам, недоуменно спрашивая друг друга: «Разве до сих пор мы были несвободными?»

Дело в том, что они осознавали себя свободными, хотя их свобода была далеко не безграничной. Свободными их считали даже абхазские князья и дворяне, что не предполагалось в представлениях российского чиновника. Абхазские крестьяне вполне были довольны своим положением в обществе, и не было у них никакой нужды в изменении существовавшего здесь порядка вещей, в том числе в какой-то неизвестной им свободе, которую даровал им российский император. Как раз потому они недоумевали, о какой свободе речь идет у чиновника.

А м р а. Не совсем понимаю, как российский чиновник мог не знать ситуации в Абхазии? На самом деле

здесь крестьяне не находились в такой жесткой зависимости от князей и дворян, как в России. Не так ли, Инал?

И н а л. Дело не только в том, что российский чиновник этого не знал, но и абхазские крестьяне не знали меры своей свободы. Исторически сложившаяся здесь норма свободы для них была естественной, и потребности в ее изменении они не испытывали. Выступление российского чиновника для них было неожиданностью, поскольку они не имели никакого представления о новой мере свободы, о которой оратор говорил.

Здесь важно обратить внимание на то, как оценивает человек степень своей свободы/несвободы. Абхазские крестьяне в то время осознавали себя свободными, хотя, повторяю, их свобода ограничивалась не только князьями и дворянами, но и самой абхазской культурой – Апсуара. Более того, князья и дворяне тоже были ограничены культурой. Абхазы тогда были куда более ограничены, чем мы сегодня. Сравнительно с ними мы гораздо более свободны, хотя от этого наша жизнь не стала более благополучной. Напротив, свобода, в том ее понимании, в каком внедряется в нашу жизнь, серьезно осложняет совместную жизнедеятельность людей, не укрепляет, а разрушает единство общества. При такой свободе, выражаясь словами Платона, люди начали жить не по общим, а по индивидуальным интересам, которые, как известно, часто оказываются трудносовместимыми. Доминирование индивидуальных интересов над общими обостряет взаимоотношение людей, становится источником внутрисоциального напряжения и повышает конфликтотенный потенциал общества, что мы и наблюдаем сегодня в нашей жизни.

Как раз жизнь людей в нашем обществе является показателем того, что свобода человека должна быть ограничена. Наблюдая за их (людей) повседневной жизнью, нетрудно заметить, как свобода превращается сегодня в безответственность, во вседозволенность, в

произвол одних против других. И ограничена свобода может быть прежде всего морально-правовыми нормами и законами. Не задействовав правовой механизм, одними моральными наставлениями вряд ли возможно обуздать человека в его страстном желании быть абсолютно свободным. Именно это обстоятельство имел в виду и Платон, когда он говорил о «диктатуре закона».

Повторю еще раз: у отдельного человека всегда есть желание быть свободным. Это желание неустрашимо. Более того, оно настолько сильно, что человек становится от него зависимым. Но избавиться от этого желания он не может. Будучи свободным, он получает возможность независимо от других решать проблемы своей повседневной жизни, максимально удовлетворять свои эгоцентрические желания и испытывать чувство удовольствия и наслаждения. Потому он всегда тяготеет к свободе, стремится к расширению сферы своей независимости и не особенно желает ограничивать себя. Ограничивать себя он может лишь волевым способом, прилагая для этого немало усилий. При этом каких-либо чувственных удовольствий он не испытывает. В силу своих особенностей между желанием человека быть свободным и необходимостью самоограничения часто возникает противоречие. Это противоречие особенно усиливается в условиях кризиса, переходного процесса и других социальных потрясений, когда система, лежащая в основе общности людей, разрушается и составляющие ее элементы (люди) оказываются в своеобразном «броуновском движении». При таких условиях, когда система разрушается и не может эффективно функционировать, люди становятся максимально свободными, друг от друга независимыми. Ничем не ограниченная свобода превращается в хаос, произвол, анархию, что можно остановить лишь силой, либо же это приведет в конечном итоге к распаду общества вообще. От такого исхода происходивших тогда в жизни

эллинов разрушительных процессов как раз и предостерегали Сократ и Платон. Но великие пророки так и не были, повторяю, услышаны: эллины продолжали все более погружаться в стихию борьбы между собой, предрешив тем самым судьбу своего общества.

А м р а. Не совсем понимаю, как эллины могли не услышать зов своих прорицателей? Как они могли не почувствовать угрозы, надвигавшейся на них?

И н а л. Всегда ли, Амра, задумываемся о последствиях совершаемых нами сегодня действий? Совершая те или иные действия, мы ведь часто исходим, скажем, не из общих, государственных интересов, как того требовал Платон, а из личных. Коль скоро своим личным интересам мы придаем приоритетную значимость и мало учитываем, а порой игнорируем, общие, то тем самым размываем основы существования нашего сообщества вообще. Как раз об этом – о недопустимости примата личных интересов над общими, государственными – и предупреждал своих граждан Платон. Разве не мы сами разрушаем основы существования нашего сообщества, погружаясь все более в пучину различных распрей и междоусобиц из-за дележа доставшегося после войны нам наследия? Разве не на наших глазах разворачивается конкурентная борьба за материальные ценности, в которой гибель людей приняла уже массовый характер? Социальная деструкция, начавшаяся в 90-е годы прошлого столетия, продолжается и поныне, но бесконечно продолжаться она ведь не может? Не надо быть Платоном, чтобы понять, каким может быть финал разразившихся в нашей жизни разрушительных процессов.

Более того, нам самим часто приходится быть свидетелями, а то и участниками борьбы за демократию, которая, как правило, приводит нас не к тому, к чему мы стремимся. Следствием такой борьбы часто оказывается не демократия, а некий ее суррогат. Не так ли, Амра?

А м р а. Не означает ли это, что борьба за свободу приводит к несвободе?

И н а л. Да, такая борьба за свободу, когда она берется абстрактно, без увязки со своей противоположностью – несвободой, может и часто приводит к таким результатам, которые при этом не преследовались. Примеров в истории человечества тьма тьмущая. Не об этом ли говорят, в частности, социальные процессы, происходящие в последние десятилетия на постсоветском пространстве, в том числе и у нас, в Абхазии? Правда, в борьбе за свободу нам, абхазам, удалось добиться политической самостоятельности, но ценой диктатуры капитала, при которой никто из нас чувствовать себя свободным не может.

А м р а. Что же делать?

И н а л. Рассчитывать на успех в борьбе за свободу можно лишь в том случае, когда имеется понимание прежде всего самой свободы. Это значит, что важно знать, чем является свобода и чем она не является. Понять свободу можно, лишь осмысливая ее в единстве, в необходимой связи со своей противоположностью, то есть несвободой (необходимостью, ответственностью). Об этом говорит вся история диалектики, начиная от Сократа и Платона и кончая нашим временем, хотя сегодня диалектика почему-то выходит из человеческого употребления. Свобода и необходимость находятся в диалектическом, то есть в нерасторжимом, единстве, в котором они, исключая друг друга, в то же время друг без друга быть не могут. Нарушение этой связи в социальной жизни приводит либо к анархии, хаосу, либо же – к неограниченной власти над человеком. Чтобы этого не происходило, необходим баланс свободы и ответственности человека. В условиях эволюционного развития этот баланс устанавливается естественным путем и закрепляется в правилах и нормах совместной жизни людей. В иных же условиях, когда процес-

сы социального развития происходят с нарастающим ускорением, как сегодня у нас, соотношение свободы и необходимости (ответственности) должно быть выражено в законе.

А х р а. Но если закон не выполняется? Можно ли в этих условиях говорить о свободе вообще? Если я правильно понимаю тебя, этот вопрос имел принципиальное значение не только для Платона. Не из-за нарушения ли закона мы сегодня больше всего страдаем?

И н а л. Платон, как уже говорилось, однозначно решения этого вопроса не нашел. Долгое время он видел панацею от всех человеческих бед в лице добродетельного человека, носителя высшего блага и справедливости. Но в реальности он его не нашел. В мучительных поисках философ приходит к выводу, что осуществления высшего блага и справедливости можно добиться лишь через закон. Коль скоро в реальности нет человека, являющегося олицетворением блага и справедливости, рассуждал Платон, то эти высшие ценности можно и нужно выразить в законе. Задача, возникавшая отсюда, заключалась в совершенствовании закона и его неукоснительном исполнении. На олимпе государственной иерархии вместо добродетельного правителя теперь оказывается закон, рабом которого должен был стать сам правитель. Таким путем пытался философ добиться создания идеального государства.

Но и на этом пути философ вновь столкнулся с такими затруднениями, преодолеть которые ему так и не удалось. Ведь сам закон, каким бы совершенным он ни был, сделать жизнь человека благополучной и счастливой не может. Закон приобретает смысл лишь тогда, когда есть сила, заинтересованная и способная его реализовать. Такой силой может быть только человек. Платону не оставалось ничего другого, кроме как возвращаться вновь к человеческому фактору. Но верить в нравственную чистоплотность человека,

в однозначную его благость философу было трудно. Уж слишком хорошо он понимал, что человек терзаем противоречивыми, зачастую взаимоисключающими, устремлениями души и тела. По природе своей он носитель не только блага, но и зла, избавиться от которого он не может. Ведь закон, как и государство, выражает лишь общие интересы, а человек – как общие, так и личные интересы, которые не всегда совпадают, а порой явно противоречат друг другу. Закон ограничивает человека, а его потребности с этим мириться не могут. Совместить требование закона с потребностями человека, повторяю, Платон не смог. Потому его концепция об «идеальном государстве» осталась логически незавершенной. Осуществить свой замысел, которому он посвятил фактически всю свою жизнь, ему не удалось. Для мыслителя такого творческого дарования это был крах.

Так трагически завершилась творческая эволюция Платона. Афинский жрец истины не избежал участи своего великого учителя!

Оппозиция «Я» – «Мы»

Совместная жизнь людей, как видно, представляет собой причудливое переплетение преследуемых ими самых разнообразных, порой трудносовместимых интересов и целей. «Я» есть не только знание о себе (само-сознание), но и оценка самим себя. То есть отдельный человек (индивид) может как осознавать, так и оценивать себя, соответственно чему он строит свои отношения с другими. Но существо дела этим не исчерпывается. Самооценка сама по себе, как уже говорил, реальной силы не имеет; реальной силой она становится лишь тогда, когда самооценка отдельного человека будет признана другими. Потому каждый отдельный человек, по Платону, стремится к тому, чтобы его самооценка была признана другими. Это значит, что отдельный

человек хочет от других, чтобы те относились к нему так, как он относится к самому себе.

Но так относиться к нему те не особенно хотят. Ведь самооценка отдельного человека содержит стремление его к высокому положению в обществе, независимости от других и господству над ними. Между тем каждый из них тайно вынашивает такие же планы. Потому в процессе совместной жизни люди оказываются втянуты в некую социальную состязательность, которую позже, в XX веке, великий нидерландский антрополог Й. Хейзинга назовет «игрой» (26).

Что же побуждает людей к такой состязательности? Почему же отдельный человек стремится выделиться из сообщества людей и занять среди них высокое положение, а порой и властвовать над ними? Какова мотивация вынашиваемых человеком то скрыто, то открыто эгоцентрических устремлений и желаний?

Платон не мог миновать этого ключевого вопроса и находит ответ на него в природном стремлении человека к удовлетворению своих вожделенных потребностей в чувственном наслаждении. Доставить себе такое удовольствие человеку легче через материальные ценности. Потому каждый человек стремится прежде всего к овладению жизненными ресурсами, что и является побуждающим мотивом осуществляемых им действий. Именно на почве распределения этих ресурсов и возникают все великие раздоры между людьми, как внутри отдельного общества, так и между странами и цивилизациями.

То, что отдельный человек делает в своей повседневной жизни, отвечает как его личным интересам, так и интересам вида. Даже выполняемые особью функции отвечают интересам ее видового существования. Но в отличие от биологических объектов человек, пожалуй, единственное существо, которое осознанно поддерживает жизнь своего вида и активно участвует в совер-

шенствовании его структурной организации. Стремясь к улучшению своей жизни, отдельный человек способствует улучшению организации жизни и того сообщества людей, которому он принадлежит. Преследуя свои личные цели, отдельный человек выполняет тем самым и цели своего общества. Оказывается, конечный смысл жизни индивида заключается не в нем самом, а в поддержании и развитии жизни вида, хотя не всегда он (индивид) это осознает. Только будучи носителем общего смысла, отдельный человек может жить в том или ином сообществе людей. К такому заключению пришел значительно позже (XVIII век) и великий Кант. Но истоки этого открытия подспудно просматривались еще в беседах Сократа, а также в диалогах Платона.

В то же время в соотношении индивидуального и видового начал в жизни отдельного человека хорошо просматривается их нерасторжимое единство, что делает его противоречивым (двойственным, амбивалентным) существом. От своей внутренней противоречивости он часто страдает, но избавиться от нее не может. Таким образом, отдельный человек, повторяю, есть единство противоположных (видового и индивидуального) начал. В этом единстве одно начало без другого быть не может, но в то же время они трудносовместимы. От их совмещенности (оптимальной сбалансированности) во многом зависит судьба человека и общества в целом.

О чем здесь идет речь? Будучи социальным (коллективным) существом, отдельный человек не может перестать быть индивидом. Но будучи индивидом, он не может перестать быть видом. Он обречен быть и индивидом, и видом. Как индивид, он постоянно находится во власти своего (личностного) «эго» («Я») и подчиняется его воле. Но он остается и во власти своего коллективного «эго» («Мы»), частью которого является. Часть, как известно, может функционировать лишь по

канонам и нормам целого. Такова непреложная закономерность социального мироустройства вообще.

Но сообщество людей заметно отличается от общества биологических особей. В сообществе людей каждый отдельный человек (индивид) в отличие от особи осознает свое личностное «Я», свои потребности и интересы. Человек не может не удовлетворять потребностей, желаний, интересов своего «Я», что не всегда отвечает интересам коллективного «Мы». «Я» часто испытывает потребность, скажем, в эротике, но удовлетворить ее оно может лишь по канонам и нормам «Мы». Биологические потребности человека передаются по генокоду, но удовлетворяются они через социальные механизмы и формы. «Я» не может не подчиняться воле коллективного «Мы» и не выполнять его требований. Чтобы не вступать в конфликт с «Мы», «Я» приходится ограничивать свои потребности и желания. Тем самым «Я» и «Мы» оказываются в оппозиции друг к другу, что обуславливает то скрытую, то открытую борьбу между ними. В своей жизни «Я» хочет быть свободным, независимым существом, но оно обречено быть частью «Мы», которое ограничивает его («Я») свободу. Оказывается, отдельный человек и хочет быть социальным существом, и не хочет быть им. Такое состояние человека Кант называл, как уже говорилось, «асоциальной социабельностью».

Сформулированное выше предположение – продукт не только умозрительного рассуждения; оно (предположение) подтверждается и данными наблюдения. Отдельный человек, как нетрудно заметить, изолированно от других выжить не может. Чтобы выжить, ему приходится объединяться с другими людьми. Но, объединяясь с другими, он вынужден считаться не только со своими потребностями, желаниями и интересами, но и с потребностями, желаниями и интересами других. Так должен действовать каждый из объединяющихся.

Считаться с потребностями других отдельный человек может, лишь ограничивая свои потребности, что, естественно, вызывает неудовлетворенность в нем. Но другого пути кооперирования у него нет. Между тем само кооперирование, повторяю, альтернативы не имеет, поскольку только через него он может рассчитывать на перспективу в достижении своей стратегической цели, то есть вести производство и воспроизводство жизни.

В то же время именно эта противоречивость бытия человека делает его изначально конфликтогенным существом. Мириться с нею он не может, как не может и устранить ее.

А х р а. Выходит, что человек есть обреченное существо? Не означает ли это, что путь выживания, избранный человеком, бесперспективен?

И н а л. Такой вывод, который сквозит в твоём вопросе, мог быть сделан из одностороннего (абстрактного) понимания противоречивости бытия вообще, и человека в том числе. В контексте нашего разговора противоречие понимается как источник энергетики бытия. Это значит, что оно (противоречие) несет в себе заряд как разрушительный, так и созидательный. Причем разрушение и созидание есть единый и нерасторжимый процесс. Только важно знать, какая из этих сил (разрушительная или созидательная) является доминирующей в жизни людей, составляющих отдельное сообщество. Если я здесь уделял большее внимание разрушительной стороне противоречия, то только потому, что именно она была доминирующей в жизни эллинов во времена Сократа и Платона. Как раз разрастающиеся в то время разного рода распри, раздоры, междоусобицы между эллинами, в которых доминировали индивидуальные интересы над общими, вели и в конечном итоге привели к распаду ранее процветавшего их общества.

Разве не то же самое происходит сегодня в нашей жизни? Поддавшись соблазну наживы, люди разруша-

ют свое же сообщество, которое на протяжении тысячелетий выдержало все испытания судьбы. Выдержать эти испытания нашим предкам удавалось, поскольку они придерживались общих интересов, а не только индивидуальных. Разве во имя индивидуальных интересов люди шли на верную смерть во время недавней войны? Ясно, что нет! Между тем именно индивидуальные, прежде всего имущественные, интересы стали ныне доминирующей ценностью в жизни наших граждан. Это может привести нас к самым катастрофическим последствиям, о чем свидетельствует, в частности, история древних эллинов.

А х р а. То, что ты говоришь, нас тоже серьезно тревожит. Нас не может не тревожить угроза саморазрушения, которая стремительно вызревает уже внутри нашего общества. У нас есть некоторый опыт противостояния внешним угрозам, но как противостоять внутренним, мы не знаем. Как удержать людей от соблазна наживы? Как направить их энергию на социальное созидание, на укрепление солидарности между ними?

И н а л. Вопрос этот является ключевым. Он остро стоит ныне перед нами. От того, как он будет решаться, во многом зависит и судьба нашего общества. Причем решать его обязаны мы сами.

Не менее остро стоял этот вопрос и перед эллинами во времена Сократа. Выход из этой критической ситуации философ видел в добродетели, точнее говоря, в стремлении каждого афинянина стать добродетельным. По Сократу, добродетельным может считаться лишь тот, кто обладает истинным знанием о себе и стремится к благу, прежде всего, общества. Тот, кто стремится к личному благополучию в ущерб обществу, благодетелем считаться не может. Отсюда и вывод, к которому склонял философ своих собеседников: чтобы спасти афинское общество от саморазрушения, добродетель должна стать высшей ценностью и смыслом

жизни каждого афинянина. Причем к этому выводу каждый афинянин должен был прийти самостоятельно. Именно в этом видел свою миссию Сократ. Но афинянами он не был услышан. Они предпочли действовать по своему субъективному вожделению и продолжали идти по губительному пути.

Разумеется, сократовский проект утопичен, и, исходя из него, вряд ли возможно сегодня рассчитывать на успех в решении вопроса, который мы здесь обсуждаем. Тем не менее его опыт не утратил своей значимости и в наше время. Разве трудно заметить, какой бедой оборачивается для жизни современного общества, в том числе и нашего, пренебрежение моральным фактором?

Нетрудно понять и другое: чтобы человек мог предостеречь себя от различных соблазнов, ему необходима сила, сила моральная и правовая, которая могла бы совместить разных людей в рамках единого и отдельного сообщества. Без такой, если можно так выразиться, «карательной» силы обуздать себя, свое личностное «эго» человек не может. Человеку приходится принудить себя к совместной жизни с другими, поскольку, повторяю, другого пути выживания (производство и воспроизводство жизни) у него нет. Но при совместной жизни людей каждому из них приходится ограничивать свое «эго», свою личную свободу и делить ее со свободой других, чтобы свобода одного не стала произволом для другого. Как видно, личная жизнь дается человеку непростой ценой.

Именно в морально-правовой силе, выраженной в политической воле правящей элиты общества, следует видеть перспективы выхода из той критической ситуации, в которой мы сегодня пребываем. Судьба любого общества в современном мире во многом зависит не только и не столько от экономических, военно-технических достижений, сколько от собственно челове-

ческого потенциала, в первую очередь – от креативно мыслящей (действующей) элиты, способной и готовой бескорыстно служить общенациональным интересам.

Но никто не хочет ограничивать себя и делиться с другими. Почему же? Что же мешает отдельному человеку выполнить это требование своего же сообщества? Виной, препятствующей коллективной солидарности людей, по Платону, является индивидуальное самосознание отдельного человека «Я». Ведь каждый отдельный человек является носителем не только коллективного самосознания «Мы», но и индивидуального – «Я». Преследуя общие интересы и цель своего общества, отдельный человек не забывает при этом и свои индивидуальные интересы и цель. Он не хочет и не может лишиться своего самосознания «Я», растворив его в коллективном самосознании «Мы». Именно через «Я» он вступает в отношения с другими, осознает и оценивает себя, других и внешний мир в целом. Индивидуальное «Я» есть отдельное, а коллективное «Мы» – общее, и они постоянно находятся в оппозиции друг к другу. В этой оппозиции каждая из противостоящих сил скрыто, а порой и открыто стремится нейтрализовать другую.

Почему же «Я» и «Мы» оказываются в оппозиции друг к другу? Оказывается, каждое из них стремится к своей цели, которая не всегда совпадает с целью другого. Стратегическая цель «Мы» состоит, как уже отмечалось, в выживании его («Мы») носителей. Именно во имя этой цели, повторяюсь, они объединяются и образуют свое сообщество. «Я» тоже, естественно, стремится к выживанию. Именно потому оно хочет быть в составе определенного «Мы». Но, оказывается, одного лишь выживания ему («Я») недостаточно. Оно хочет также занимать такое положение в обществе, которое соответствует его самооценке (по Платону – «тимос»).

А х р а. Как я понял тебя, Инал, «идеальное государство» Платона рассматривалось автором как вы-

ход из кризиса, в котором периодически оказывалось человечество. Оно и ныне находится в таком кризисе. Платоновский проект не был реализован эллинами, и они погибли. Может быть, этот проект был нереализуемым? Есть ли здесь какое-либо противоядие вообще, которое способно поддерживать солидарность людей в процессе их совместной жизни, или же они обречены на войну «всех против всех»?

И н а л. Кстати, и среди определенных животных, особенно ведущих стадный (коллективный) образ жизни, наблюдаются определенные закономерности, сложившиеся в процессе естественного отбора. Хотя особи внутри стада живут по праву силы, но само это право не абсолютно. Скажем, внутри стаи волков может возникнуть конфликт. Этот конфликт считается исчерпанным, как только побежденная особь подставляет свою шею победителю. А шею трогать нельзя! Такую же картину мы наблюдаем и в жизни собак. Это значит, что и в жизни животных, живущих по праву силы, есть некое табу, дозволенное и недозволенное. Соблюдая этот закон, они (животные) сохраняют свой вид. Но не все виды животных выработали такие правила. Так, предки человека тоже жили по праву силы. Более того, здесь сильный мог убить слабого, что было серьезной угрозой сохранению вида. Когда же эта угроза стала реальностью, наши предки стали жить по заповеди «Не убий ближнего!», то есть представителя своего вида. Именно жизнь по этой заповеди спасла вид Homo Sapiens от самоистребления.

Это было целым переворотом, совершенным нашими предками в эпоху мезолита, то есть в период перехода от палеолита к неолиту. Вследствие этого переворота люди перешли от жестоких (биологических) норм к новым (моральным) правилам совместной жизни, по которым теперь запрещалось убивать человека. В отличие от биологических норм моральные правила

были изобретены самим человеком. Они представляли собой механизмы самоограничения и сохранения вида. Через эти механизмы поддерживалась совместная жизнь людей и регулировались возникавшие между ними коллизии. Именно благодаря таким механизмам человечеству удалось тогда, повторяю, спасти себя.

Однако в ходе социальной трансформации, в ходе перехода к более сложным формам организации человеческой жизни моральные механизмы самоограничения часто оказывались недостаточными. Приходилось изобретать и внедрять более жесткие (правовые) механизмы – правила и нормы, чтобы не допускать разрушения общества от разрастания внутренних распрей и междоусобиц. Острая надобность в создании таких механизмов возникает особенно тогда, когда общество оказывается в переходном процессе, в глубоком и системном кризисе, когда люди не могут жить по старым правилам и нормам, а новых у них еще нет. В этих условиях каждый из них начинает выживать не по общим правилам и нормам, которых, повторяю, нет, а любым способом, по-своему, что, разумеется, обостряет борьбу между людьми. Именно такой кризис, как уже отмечалось, переживали эллины в то время, в I тысячелетии до н. э., когда над ними нависла реальная угроза самоистребления. Отвести эту угрозу эллины могли, лишь соблюдая и поддерживая общие правила и нормы совместной жизни. Но таких правил и норм у них еще не было. Как раз «идеальное государство» Платона явилось ответом на этот внутренний вызов.

Жизнь после смерти

А м р а. Я вновь в плену своих эмоций и не могу удержаться от них. Трудно мне выйти из мира Платона и прийти в себя. Путешествуя в мире философа, впервые я ощутила вечность и бесконечность. Мне кажется, этот мир, о котором ты повествовал, – не мысленный,

не виртуальный, а вполне реальный, осязаемый. Я и сейчас, после твоего рассказа, вижу эту необыкновенную красоту мироздания, построенного могучим духом философа, продолжаю чувствовать ту космическую любовь, которая вдохновляла мыслителя на такие дерзновения. Неужто человеческому духу под силу такое творение? Как хочется жить в мире Сократа и Платона, в мире Красоты, Истины и Любви! Видимо, это тот самый мир, в котором человек может выполнить свое космическое предназначение.

Боже мой, как можно все это так спокойно слушать! То, что ты рассказал здесь, потрясает ум и захватывает душу! Теперь я начинаю думать: как же мы жили до сих пор без Платона? Дело вовсе не в том, что Платон пережил свою эпоху, столь отдаленную от нас, и продолжает жить еще среди нас. Таковых немало гениев. Но Платон не просто жив; он просвещает и очищает наш ум, учит нас, как, быть может, никто другой! Из глубины тысячелетий легко и просто он открывает нам неведомые нашему уму тайны современной жизни. Только диву даешься, как ему удавалось заглядывать так далеко в будущее? Лишь гению, действительно оракулу под силу преодолеть границы своего времени и жить вечно! Бессмертие – это ведь жизнь вне времени!

И н а л. Мне очень приятно, что ты, Амра, прониклась таким чувством любви к Сократу и Платону. Уверю, это чувство тебя никогда не подведет, только будь ты верна ему. Мне импонирует также и твое искреннее равнодушие к жизни вообще. Еще больше нравится мне твое возмущение и в мой адрес. Только при такой атмосфере может состояться философский диалог.

Теперь вернемся к теме нашей беседы. Как вы могли заметить, в рассуждениях Платона речь идет не только о судьбе эллинов. Сквозь призму этих рассуждений хорошо просматриваются проблемы, стоящие сегодня и перед нашим обществом. И вообще – эпоха

Платона и наше время во многом перекликаются. Тогда древние греки переходили от одного уклада жизни к другому. Разве не то же самое происходит сегодня и в нашей жизни? Различие состоит лишь в том, что переходный процесс у древних греков продолжался на протяжении столетий, а нам предстоит пробежать этот процесс быстрее.

Хочу отметить и другое: происходившие тогда, во времена Платона, социальные процессы вели к имущественному расслоению древнегреческого общества. Оно (расслоение), несомненно, способствовало ускорению процессов развития, но в то же время делало жизнь людей менее стабильной. Разве это не напоминает то, что происходит сегодня и в нашей жизни? Более того, само имущественное расслоение, видимо, вело и тогда к ослаблению коллективного самосознания «Мы» и укреплению позиции индивидуального самосознания «Я» в социуме. Тем самым усиливалась роль личностного начала в жизни общества, что неизбежно вело к ослаблению коллективной солидарности людей. Надо полагать, что именно на этой основе и разворачивалась конкурентная борьба всех против всех за доступ к ресурсам. Нечто подобное наблюдается сегодня и в нашей жизни. В то же время как в эллинском, так и в нашем обществе наблюдается дефицит морально-правовых механизмов (правил, норм и др.) справедливого распределения ресурсов между людьми. Платон, как видно, хорошо понимал, что люди изолированно друг от друга выжить не могут, потому они объединяются. Но для совместной жизни людей одной стратегической цели – выживания – оказалось недостаточно. Само достижение преследуемой людьми стратегической цели возможно лишь в том случае, когда они живут в мире и согласии. Жить в мире и согласии они могут только на основе справедливого распределения ресурсов между ними. Только соблюдая общие законы и нормы спра-

ведливости, люди могут жить вместе и поддерживать свое сообщество. Потому философ всю свою жизнь посвятил поиску справедливой силы. Долгое время он ее находил в благодетеле, но в реальности его не оказалось. Продолжая свои мучительные поиски, философ находит решение проблемы в праве (законе), которое, по его мнению, может и должно выражать идею справедливости. Платон, как видно, не нашел иного пути спасения эллинов от самоистребления, кроме как создания и соблюдения общих правил и норм совместной жизни. Разве опыт Платона не является для нас сегодня весьма показательным, поучительным? Разве есть у нас другой путь самосохранения?

Но опыт Платона поучителен для нас и в познавательном плане. Чтобы помочь людям жить по законам и нормам справедливости, необходимо в первую очередь знать, что следует понимать под справедливостью. Причем чтобы люди могли жить вместе, в мире и согласии, требуется от них однозначное понимание и применение справедливости. Между тем в повседневной жизни наблюдается нечто противоположное, когда один считает справедливым то, что другой считает несправедливым. При этом нетрудно заметить, что каждый из них исходит из личных интересов и потребностей. При таком (личностном) подходе к пониманию и оценке справедливости, наблюдаемом сегодня в нашей жизни, мы можем вообще лишиться той смыслообразующей ценности, на базе которой могли бы поддерживать солидарность между собой. Для нас важно, как мне представляется, добиваться восстановления общей значимости справедливости в жизни нашего общества. Как это сделать?

Опыт Платона и здесь может нам помочь. Правда, многие его представления о справедливости уже устарели, либо же неосуществимы вообще. Он ведь считает справедливым лишь то общество, в котором каждый

занимается «своим делом» по призванию. Разумеется, к такому идеалу любое общество, в том числе и наше, должно стремиться. Но для нас здесь важно отметить сам подход, которым пользуется Платон. Чтобы преодолеть бытовавшее среди эллинов разногласие в понимании справедливости и придать ей общую значимость, он рассматривает ее (справедливость) в единстве с морально-правовым законом. Точнее говоря, закон, по Платону, есть правовая форма выражения нравственной ценности, каковою является справедливость. В таком контексте правовой закон следует понимать как усредненную и приемлемую для всех членов общества форму выражения справедливости. Справедливость есть идея, смысл закона, а сам закон – сила идеи. Причем, что особенно важно, закон как таковой является не только внутриличностной, но и надличностной силой. Эта сила, как сказал бы З. Фрейд, репрессивная, принудительная, но без нее общество обойтись не может. Только этой силой может человек ограничить себя и умерить свои эгоцентрические устремления и непомерные желания. Предназначение закона – утверждение справедливости в жизни общества. Закон не может выполнить своего предназначения, если он не несет в себе идеи справедливости.

А х р а. Эмоциональный накал, испытываемый Амрой, мне тоже близок. Слушать твой рассказ, Инал, хладнокровно вряд ли возможно. Казалось бы, время Платона давно кануло в небытие. Оказывается, нет! Оно продолжается, и Платон живет среди нас! Более того, теперь, в свете того, что мы знаем о нем, он кажется живее многих живых, мудрее тех, кто ныне носит этот титул. Между тем мы и не подозревали, что в наш век, в век посредственности и серости, среди нас такой гений! И то, что ты успел нам рассказать, видимо, далеко не все. Я воспринимаю это как введение в философию платонизма. Но своею необычностью и

оно оказалось достаточным, чтобы вызвать в моем сознании определенное замешательство. Речь ведь идет об открытии нового, доселе неизвестного мне и Амре мира? Чтобы понять этот мир, требуется от нас новый подход, новое мышление, к чему мы еще не готовы. Слушая тебя, я ощущал ограниченность своих привычных представлений о себе и мире в целом. В то же время то, что ты говорил о философии Платона, еще не отлежалось в моем сознании. Такое состояние сознания вызывает определенные затруднения в решении задач, возникающих перед человеком. Мысленно так загружать себя мне и Амре раньше не приходилось

И н а л. Философия платонизма неисчерпаема. То, что я успел рассказать о ней здесь, повторяю, есть лишь толика ее. Это даже и не введение, как ты, Ахра, говоришь. Это, скорее всего, некоторые наиболее важные, на мой взгляд, извлечения для вас.

Завершая нашу беседу, хочу еще раз отметить: по существу философия Платона является, выражаясь терминами А. Тойнби, «ответом» на внутренний «вызов» эллинского общества, переживавшего тогда не лучшие времена в своей истории. Эпоха расцвета древнегреческой культуры эллинами уже была пройдена, и они погружались в стадию своего увядания, в стихию внутренней борьбы за перераспределение наследия своих предков. В шуме этой стихии они так и не услышали предназначенного им ответа Платона на этот вызов, как не услышали афиняне пророческого предупреждения Сократа о надвигавшейся беде. Вспомним еще раз: Сократ ведь не считал и не признал себя виновным, но принял решение афинского суда, вынесшего ему смертный приговор. Хотя решение не соответствовало действительности и было несправедливым, оно, будучи принятым судом, выступало уже в качестве закона. В тех условиях Сократ посчитал более важным подчиниться требованиям закона, коль скоро он уже принят

судом, нежели отстаивать свою невиновность. Тем самым он дал знать своим согражданам, как им следует относиться к закону. Только через закон, думал Сократ, можно было добиться воцарения мира и согласия среди афинян.

Так думал и Платон. Причем он еще более ужесточил власть закона. Вспомним еще раз: в «идеальном государстве» все, включая и правителей, и стражей, должны быть «рабами закона». Только силой закона, силой «принуждения» и «убеждения», можно будет, по мнению философа, умиротворить эллинов и создать на их земле царство справедливости, мира и благополучия.

Тем самым Платон предполагал, что в случае нежелания отдельного человека понять целесообразность закона и подчиниться его требованиям он (человек) должен быть принужден. Но заставить человека служить общим, то есть государственным, интересам может не закон сам по себе, а другой человек. Это значит, что в обществе должны действовать силы (правосудие и др.), которые следят за тем, как другие члены сообщества соблюдают требования закона, поощряют людей за соблюдение закона и карают их за его нарушение.

В то же время Платон понимает, что продекларированное им всеисие закона само по себе обеспечить достижение преследуемой здесь цели не может. Сколько бы ни раболепствовал человек перед законом, сколько бы ни принуждать его следовать требованиям закона, исполнение его (закона) в конечном итоге зависит от самого человека. Косвенно об этом говорит его последнее сочинение «Законы», в котором собеседники рассуждают не столько о совершенствовании законов, сколько об эллинах. И это не случайно: ведь сила закона, повторим еще раз, не в самом законе, а в исполнителе. Сам по себе закон никакой силой не обладает. Сила закона образуется людьми, вступающими в определенные взаимоотношения с целью организации и

поддержании совместной жизни. Я уже говорил, что в такие взаимоотношения люди вступают не по желанию, а в силу необходимости, хотя и не без осознания ими смысла, значимости осуществляемых при этом действий. В известной мере это дает основание говорить, что при вступлении во взаимоотношения люди как бы договариваются между собой о своих взаимных обязательствах, правилах и нормах совместной жизни. Именно эта договоренность и есть закон.

Иначе говоря, закон обладает той силой, которую придают ему сами люди. Они как бы отчуждают ее (силу) от себя, вследствие чего, отмечу еще раз, то, как исполняется закон, остается в зависимости от них. В то же время, когда люди отчуждают эту силу от себя и оформляют ее в виде закона, она превращается в самостоятельную, независимую от них, а порой и противостоящую им силу. Ведь сила эта уже является надличностной, коллективной, принадлежащей не только отдельному человеку. К тому же субъективные желания и потребности человека и требования закона часто оказываются трудносовместимыми. Потому человек часто неохотно следует этим требованиям, а иногда вступает с ними в открытый конфликт. Устранить истоки этого конфликта не так-то просто. Тем более что закон в лице государства теперь выступает в качестве реальной организованной силы, способной принудить человека подчиниться. Тем самым реально человек и закон оказываются во взаимозависимости, в оппозиции друг к другу.

Устранить истоки этого конфликта пытался Платон. Решение задачи он видел сначала в одностороннем усилении власти закона. Философ остерегался ограничения власти закона и расширения свободы человека, которые могли иметь, по его мнению, губительные последствия (анархия, хаос, вражда и др.) для самих же людей. Потому соблюдение закона во имя мира и со-

гласия между людьми внутри их сообщества для Платона, как и для Сократа, альтернативы не имеет.

В то же время Платон не уверен в том, что одной только силой принуждения можно добиться установления власти закона. Кроме силы принуждения в обществе должна действовать и сила убеждения и поощрения. Речь при этом идет о формировании (воспитании) потребности человека служить в первую очередь общим (государственным) интересам, а не только личным. Удовлетворить эту потребность может человек лишь через закон, выражающий как раз интересы государства. Соблюдение закона, таким образом, становится, по мнению философа, потребностью человека, его внутренней нормой, мерой жизни. Человек должен сознавать, что, только соблюдая закон, может принадлежать своему сообществу и рассчитывать на солидарность (поддержку) со стороны других. Он должен понимать, что без поддержки других занять достойное положение в обществе не сможет.

А х р а. Раньше мне казалось, что философия – это некое правдоподобное, заоблачное любомудрие, которое мало чем может быть полезным в жизни человека. Так она воспринималась, повторяюсь, в студенческие и аспирантские годы. Да и после них я толком не знал, зачем мне, лингвисту, философия? Теперь же, после состоявшейся беседы, мне кажется, что с высоты философской абстракции лучше открываются тайны человеческого бытия. Она, как видно, лучше ориентирует человека в поиске истины о самом себе и мире вообще. Очевидным стало для меня, что, не обладая солидной философской базой, трудно рассчитывать на успех в познании. Если правильно понимаю себя, именно философской культуры мышления больше всего не хватает мне. Для меня – думаю, что и для Амры тоже – это заключение крайне важно.

Уроки Платона

И н а л. Значит, время зря мы не тратили. Любое знание имеет смысл лишь тогда, когда оно помогает человеку жить лучше. Излишне доказывать здесь, как ныне человечество, в том числе и наше общество, нуждается в организации лучшей жизни, но мало кто, как говорил экс-премьер Сингапура Ли Куан Ю, знает, как этого добиться. Но добиться этого вряд ли возможно, не зная, прежде всего, что следует понимать под лучшей жизнью. Таков один из уроков, который можно извлечь из наследия Сократа и Платона.

В самом деле, сегодня мы недовольны тем, как живем, и хотим жить лучше. Но толком никто сказать не может, какая жизнь является лучшей. Не было единого общепринятого понимания лучшей жизни и у эллинов. Вспомним еще раз, как рассуждал о прекрасном герой платоновских диалогов Гиппий, для которого прекрасно, когда человек живет богато, пользуется почетом в своем обществе и устраивает пышные свадьбы и похороны.

А м р а. Это ведь очень похоже на нашу действительность?! Так думают многие и у нас сегодня.

И н а л. Согласен с тобою, Амра. Но не потому я напомнил вам здесь рассуждение Гиппия. Оно одно из возможных ответов на поставленный вопрос. Таких ответов может быть множество, в котором каждый из них как бы претендует на истину. При таком разбросе мнений трудно определить, какая жизнь является лучшей. Потому для одних лучшей жизнью может быть материальное благополучие, для других – высокое положение в обществе, для третьих – честь и слава и т. д.

А х р а. На самом деле с этим нельзя не согласиться. Люди по-разному понимают и оценивают свою жизнь. Это естественно и очевидно. Но как добиться единого понимания лучшей жизни, к которой люди должны стремиться?

И н а л. Спора нет, материальные блага человеку нужны; он без них обойтись не может. Но он должен располагать ими лишь в меру. Когда эта мера нарушена, то есть ресурсов либо недостаточно, либо же предостаточно, человек оказывается в излишней зависимости от них. Такая зависимость человека от материальных благ ведет к снижению его духовного потенциала, к разложению его видовой идентичности (27) и общества в целом. Однако определить эту меру и соблюдать ее не так-то просто. Не из-за распределения ли материальных ресурсов происходили все мировые коллизии? Вследствие таких столкновений стран и народов многие некогда процветающие цивилизации канули в небытие. Не об этом ли говорят процессы, которые происходят в современном мире – и у нас в том числе?

Да, нелегко человеку вести аскетический образ жизни и удержаться от соблазна наживы. Удержаться его может лишь сила внутренняя (духовная, моральная). Именно она может ограничивать человека в излишнем пристрастии к наживе. Но на поверку духовная сила, призванная удерживать человека в рамках моральных норм, оказалась недостаточной. Тем не менее важно, чтобы такая сила была в каждом. Она может и должна быть восполнена внешней силой, какой является, по мнению Сократа и Платона, государственный закон. В законе они видели меру справедливого распределения материальных благ и возможность устранения истоков социальных противоречий и распрей. Но их пророчество, повторяюсь, элинами услышано не было. К чему это привело их, мы уже знаем.

А м р а. Инал, мы ведь тоже идем по такому пути, по которому шли элины? Не означает ли это, что и нас тоже ожидает такая участь?

И н а л. Никому не гарантировано безопасное существование. В истории человечества выживали лишь те страны и народы, которые были более организованными и обладали большим креативным потенциалом, а также адаптационными способностями. Такая же закономерность наблюдается и в биологическом мире, хотя и проявляется она на другом уровне. При всех трудностях выживания, Амра, у нас есть шанс.

А х р а. Какой?

И н а л. Мы можем учесть опыт многих исчезнувших народов, в том числе и эллинов!

А м р а. Что при этом ты имеешь в виду?

И н а л. Утверждение в жизни нашего общества принципа верховенства закона и неотвратимости наказания за его нарушение.

А х р а. Не приведет ли это к диктатуре закона, как это произошло у Платона?

И н а л. А у нас и выбора-то нет. Не только по Платону диктатура закона лучше, чем анархия и произвол. Об этом говорит и опыт человечества. Искать здесь какой-то другой вариант решения проблемы не приходится.

А м р а. Возможно ли в наше время и в наших условиях установление такой диктатуры?

И н а л. Теоретически – да, практически – гораздо сложнее.

А м р а. Если я правильно понимаю наш разговор, теоретическое решение этой проблемы по Сократу и Платону должно предшествовать практическому. Коль скоро это так, немаловажно услышать, как ты, Инал, представляешь установление правопорядка в нашем обществе.

И н а л. Чтобы установить правопорядок в обществе и чтобы оно вышло на перспективы стабильного и безопасного развития, необходимо привести в органы власти и управления таких людей, которые готовы служить в первую очередь интересам общества. Чтобы

служить этим интересам, они должны обладать прежде всего моральной безупречностью, политической волей и высокой профессиональной компетентностью.

А х р а. Думаешь ли ты найти таких людей в обществе?

И н а л. При всем дефиците таких людей мы не лучшим образом формируем чиновничий аппарат. Стало быть, у нас есть люди, которые могут более эффективно служить интересам государства.

А х р а. Как привести их в органы власти и управления? И вообще: по каким критериям можно и нужно осуществлять выбор (назначение) людей в государственных органах?

И н а л. Через совершенствование избирательной и законодательной системы вообще. Она должна быть довольно жесткой, чтобы тщательно отбирать только тех, кто предан интересам государства и владеет современными технологиями управления. Помните, какая она была жесткая у Платона? Мы об этом говорили выше. Кстати институт выборщиков был и у нас на протяжении столетий, аж до начала прошлого века. Можно ведь изучить этот опыт и использовать его? К сожалению, мы увлеклись копированием чужих, не всегда подходящих нам стандартов в политической жизни общества.

А х р а. И все же я хочу вернуть тебя ко второй части вопроса. Как определить, оценить личностное достоинство человека, его моральные и профессиональные способности? В законе ведь не расписаны механизмы, через которые можно было бы оценить эти способности...

И н а л. Ты прав, Ахра! Закон лишь формальная сторона дела, а суть проблемы как раз состоит в способностях человека. Но их тоже можно определить. Существует же в системе образования достаточно апробированная методика оценки знаний, способностей,

морально-психологических склонностей и других характеристик учащихся? Можно ведь практиковать, скажем, тестирование? Закон может и должен предусматривать проведение разных мероприятий, направленных на избрание (назначение) лишь достойных людей на государственные должности.

А м р а. Я хотела бы вернуться к вопросу о лучшей жизни. Мне он кажется чрезвычайно важным, особенно сегодня в нашей жизни. В самом деле, все мы хотим лучшей жизни, но не знаем, как ее понимать и достигать.

И н а л. Да, Амра! Этот вопрос является ключевым не только для нас. Он был таковым для Сократа и Платона, хотя таким понятием они не пользовались. Но это не важно. Важен здесь сам подход, которым они пользовались. По их логике, если нет представления о мире вообще, то невозможно понять составляющие его части и явления. Потому прекрасное для них – это не вещь, которая является таковой. У них речь идет о прекрасном безотносительно к объекту (девушка, лошадь, горшок и т. д.), как о понятии, которое может быть только в сознании человека. Помните, у Платона? Человек может видеть лошадь, которая пасется в поле. Но если он не обладает понятием лошади, он не может определить, что это за животное. Этот же человек может видеть девушку, но красивая ли она, он не может определить, если в его сознании нет представления о прекрасном.

При этом важно отметить: все вещи по своему обыкновению изменчивы. Стало быть, они к чему-то стремятся, но само прекрасное ни к чему не стремится. К чему же вещи могут стремиться? По Сократу, они стремятся к прекрасному, по Платону – к понятию, что по существу одно и то же. Однако само прекрасное, как и понятие, абсолютно, безотносительно, вечно и недостижимо, но смысл его состоит в стремлении к нему. По их логике, мысленно определить чувственно данную вещь можно, соотнеся ее с тем или иным понятием.

Разумеется, такое объяснение практики человеческого познания не отвечает современным научным требованиям, но в нем все же есть, как говорится, рациональное зерно, которое и в наши дни часто забывается. А именно: ключевая роль слова в познании и телеологический (целевой) подход. Относительно чувственно наблюдаемой вещи слово, как уже говорилось, является общим (дом вообще и этот дом в частности).

Вместе с тем телеологический подход широко используется уже в науке при изучении сложных (как природных, так и, особенно, социальных) процессов развития. Этот опыт, опыт Сократа и Платона, весьма поучителен и в наши дни, в частности в понимании лучшей жизни, о которой мы здесь говорим.

В соответствии с ним (опытом) лучшая жизнь – это не то, что создано, а то, что еще не создано и к чему следует стремиться любому человеческому сообществу. К чему же могут люди стремиться в своей совместной и повседневной жизни? К безопасной и благополучной жизни! Не правда ли? Коль скоро так, то необходимо на самом деле предварительно определить, что следует понимать под безопасной и благополучной жизнью. Безопасная жизнь – это когда человеческой жизни ничего не угрожает. С этим, думаю, никто спорить не будет. А что же следует понимать под благополучной жизнью? Если в этом вопросе нет общего представления о благополучной жизни, тогда возникает большой разброс мнений, в котором, как говорится, все кошки серы.

Обычно под благополучной жизнью понимается достаток в безопасности, материальных и духовных ресурсах, составляющих жизнь человека. При этом важно подчеркнуть, что благополучная жизнь не может быть сведена к материальному богатству. Стремление лишь к материальному богатству, отмечу еще раз, губительно; оно не только затрудняет совместную жизнь людей и общества в целом, но и приводит в конечном итоге

к войне «всех против всех» и разложению социальной системы. Столкнувшись с этой проблемой, Платон находит ее решение и излагает его в своем «Государстве». Идеальным (совершенным) государством считает философ только такое, в котором человек доволен собой и другими, как и наоборот. Довольным собой человек, по Платону, может быть не тогда, когда он сам испытывает чувство удовольствия, а тогда, когда он доставляет это чувство другому. Такую ситуацию можно создать, когда каждый занимается своим любимым и полезным для общества делом, уважает себя, других и является уважаемым.

В идеальном государстве все работают по призванию, способности и положению, которое каждый из них занимает в социальной иерархии. Правители «философствуют», чтобы лучше править обществом; стражи совершенствуют свое мастерство, чтобы надежнее защищать общество от внешних угроз; родители воспитывают детей, чтобы вырастить достойное поколение; землепашец обрабатывает землю, чтобы получить большой урожай, и так далее. Причем любой труд: труд ремесленника, торговца, купца, ваятеля, каменотеса, архитектора, музыканта – словом, всех тех, кто что-то делает, – должен приносить благо обществу. Даже труд раба должен отвечать интересам не только и не столько рабовладельца, сколько общества. Интересам общества служат здесь различные увеселительные и другие ритуальные мероприятия (олимпийские состязания, жертвоприношения богам, песнопения и др.).

Обычно в научной, особенно в учебной, литературе социальный образ идеального государства, созданный Платоном, характеризуется как нечто утопическое. В самом деле, он (образ) как бы скроен не только для эллинов, но и для всех времен и народов. Исходя из этого, часто делается заключение, что проект философа никогда и нигде не мог быть реализован.

Такая однозначная оценка платоновского идеального государства снижает его значимость и затрудняет понимание его смысла. Платон не был, как выше уже говорили, мечтателем, изобретателем каких-то абстрактных (искусственных) социальных проектов. В своем идеальном государстве он исходил из определенных реалий, в частности из опыта многих предшествовавших цивилизаций, в том числе и эллинов эпохи классики. Не случайно ведь идеальное государство (идеальное общество – золотой век) оказалось у него не в будущем, как сегодня у нас, а в прошлом? Отношение к социальному прошлому у него было трепетное, благоговейное, сакральное. Оно (прошлое) рассматривалось им как предел совершенства организации совместной жизни людей, как тот идеал (метафизическая цель), к которому должны стремиться эллины. Как раз утрата ими этого идеала (цели) ввергла их в пучину хаоса и социальной неопределенности. Но ситуацию он не считал безнадежной. Выход из нее он видел в возвращении эллинов из настоящего в лоно прошлого и восстановлении, таким образом, власти аристократии и социальной упорядоченности жизни.

Выход, найденный мыслителем, не был продуктом досужего размышления. Таково было требование той социальной практики, по которой поддерживало свое существование традиционное общество. Последнее, как известно, формировало свое социальное будущее по «образу и подобию» прошлого. То есть социальное будущее здесь формировалось главным образом через повторение исторически накопленного опыта. Разве не такова была социальная практика, которая обеспечивала жизнь абхазского общества на протяжении тысячелетий? Лишь недавно, а именно после войны, нам пришлось переходить к другой социальной практике, к практике планирования социального развития.

А этот переход далеко не из простых; он является очень сложным, противоречивым и не всегда однозначным процессом. Речь ведь идет о переходе из одной социокультурной матрицы в другую, из одного жизненного уклада в другой. В этом процессе поддерживать свое существование старым, унаследованным от предыдущих поколений социальным опытом (нормами, навыками, способностями и др.) вряд ли возможно. Но и нового опыта нами еще не выработано. Чтобы выживать в этих условиях, часто человеку приходится действовать ситуативно, прибегать к любым средствам и приемам. Вот на каком витке исторической спирали мы сегодня оказались. Впрочем, в такой же ситуации находились эллины во времена Сократа и Платона. Их печальный опыт может ведь нам помочь? Разве он не показывает, что надлежит нам сегодня делать? Но, к сожалению, мы не утруждаем себя занятиями по истории, не извлекаем из нее надлежащих уроков. Потому нам неведомо еще, на каком этапе исторической трансформации мы сегодня находимся.

Однако вернемся к теме. При оценке социального проекта Платона важно учитывать также и другую его смысловую нагрузку, которая часто оказывается незамеченной. По своему замыслу проект не рассчитан на реализацию его, как говорится, «здесь» и «сейчас». Идеальное государство, как выше уже говорилось, является социальным идеалом, метафизической (абсолютной) целью. В контексте нашего разговора цель и идеал – совпадающие понятия. Цель (идеал), о которой речь идет и у Сократа, и у Платона, никогда и нигде достигнута быть не может. Если цель достижима, она абсолютной, то есть идеалом, быть не может. Цель должна быть таковою не только для одного или даже нескольких поколений. Она вечна, абсолютна, вне времени и является объединяющей и движущей силой для всех поколений. Ни одно общество без цели (идеала) обой-

тись не может. Именно она является той стержневой идеей, на базе которой генерируется мировоззренческая, идеологическая парадигма общества. На ее основе люди формируют свою отдельную социокультурную общность и определяют главный исторический вектор своего поведения. Смысл этой цели, таким образом, состоит, отметим еще раз, в стремлении к ней.

Чтобы цель была притягательной и движущей силой для людей, она (цель) должна выражать тот социальный идеал, о котором они мечтают. Когда скоро люди, объединенные в единый социальный организм, стремятся к определенному идеалу как к своему, то он фактически оказывается в будущем, если даже является в повторении прошлого. Идеал должен выражать не то, что есть, а то, что должно быть. Для того чтобы идеал мог быть силой притягательной и движущей, он должен зримо представляться людям и отвечать их насущным интересам. Как раз сочинения Платона – «Государство» и, особенно, «Законы» – были зримым описанием того, к чему должны были стремиться эллины. Разве не актуально для нас сегодня иметь зримое описание социального будущего своей страны? Причем такое будущее, которое привлекательно для наших граждан и объединяет их в единое и целое.

А х р а. Если я правильно понимаю тебя, поставленная Платоном на заре европейской цивилизации проблема решения не имеет. Но от этого она не перестала быть актуальной; напротив, ее значимость постоянно возрастает. Не об этом ли говорит современное мироустройство, в котором право силы все чаще начинает брать верх над силой права. Человечество ныне может по праву гордиться своими достижениями в освоении окружающей среды, в развитии планетарной цивилизации и накоплении такого богатства, которым, вероятно, оно ранее не владело. Но от этого оно более благополучным и безопасным не стало. Над ним по-

висла сегодня реальная угроза самоуничтожения. Истоки этой угрозы в самом человеке. Прежде всего в потребительском отношении его к окружающей среде и неразумном (несправедливом) распределении им жизненных ресурсов. Создается впечатление, что в развитии собственно человеческого в человеке заметного продвижения нет. Прав был Платон, когда говорил о ресурсном происхождении различных войн, столкновений и других человеческих раздоров, которыми изобилует вся всемирная история. Видимо, философ хотел избавить человека от этого его недуга. Видимо, он (философ) хотел его (человека) сделать счастливым еще при жизни. Мы уже знаем, как он пытался сделать из человека благодетеля. Но сделать земную жизнь человека счастливой при таких недугах, а человека – благодетелем было крайне сложно. Только силой, силой способной мысленно созерцать «мир идей», идею блага, можно было, по Платону, помочь человеку встать на путь истины. Не этим ли объясняются те жесткие порядки, которые приходилось ему ввести в свое «идеальное государство»? Разве благая жизнь может утвердиться сама по себе? Разве не приходится, скажем, родителям прибегать к силе, когда они из своего ребенка формируют человека?

Скажу иначе: мне показалось, что судьба Платона не менее трагична, чем жизнь его великого учителя Сократа. Образно говоря, афинский жрец истины мне напоминает того зверя в клетке, который, несмотря на свою обреченность, неустанно ищет выход из нее. Видимо, Платон предчувствовал приближение конца древнегреческой цивилизации, с которым он не мог мириться. Волнует его не столько личная смерть, сколько судьба эллинов. Судьбу эллинов он больше переживал, чем сами эллины. Не ведая надвигавшейся угрозы, они продолжали истреблять друг друга из-за наживы. Спасение их стало смыслом личной жизни философа.

Он в постоянном поиске пути спасения античной культуры от внутренних угроз. Будучи в таком процессе, в процессе поиска, мыслитель проник в такие тайники человеческого бытия, куда до него, видимо, никому не удавалось заглядывать. Быть может, в этих тайниках он не увидел ничего утешительного? Возможно, он наткнулся на обреченность человеческого рода вообще? При этом его апокалипсические извлечения из тайн бытия оставались неуслышанными эллинами. Не в этом ли выражается трагичность личной жизни Платона?

А х р а. В этой связи не могу не спросить: не кажется ли тебе, Инал, что философия платонизма – это поиск пути спасения не только эллинов, но и всего рода человеческого?

И н а л. Мне очень приятно слышать такие проникновенные слова. Значит, мы на самом деле зря время не тратили. Но в твоём вопросе, Ахра, содержится и ответ, что облегчает мое положение. На такой ноте хотел бы завершить наш разговор, который, как ты сказала, Амра, по существу не имеет завершения. Каждая сколько-нибудь значительная историческая эпоха и впредь вынуждена будет обращаться к Платону и по своему его читать, чтобы извлекать из его учения уроки для себя. И мы можем извлечь из этого учения немало поучительных уроков. Если попытаться выразить существо этих уроков в одной фразе, то оно состоит в следующем: только стремление к наращиванию своего духовного потенциала может спасти человечество, в том числе и нас с вами, от той угрозы, которая, как дамоклов меч, висит сегодня над нами. А это, Ахра, как раз мой ответ на твой вопрос.

А м р а. Не могу не прервать тебя, Инал! Ведь через Платона, оказывается, легче раскрыть и, самое главное, понять себя. Как правило, мы судим о себе, исходя из собственных представлений, переданных и усвоенных

нами в процессе социализации. Мы судим о себе также по прошлому, по тому, что думал и думает о наших предках и о нас внешний мир. Между тем нетрудно заметить, как мы сегодня быстро меняемся. Мы сегодня уже не те, кем были вчера. Да и нелегко однозначно утверждать, кем мы являемся сегодня. Мы можем сколько угодно убеждать себя и других в принадлежности к той или иной этнокультурной идентичности, но и она неизменной не остается. Так кем же мы будем завтра? Мы ведь обязаны знать ответ на этот вопрос уже сегодня? Для нас это не праздный вопрос. Ведь в нашем обществе растут дети! Между тем в свете нашего разговора однозначно ответить на этот вопрос крайне сложно. Правильно ли я понимаю тебя, Инал?

И н а л. Судя по тому, что ты говоришь, Амра, из глубины тысячелетий Платон высвечивает ту часть нашей жизни, которая до сих пор была недоступна нам. Это позволяет нам посмотреть на себя критически, как бы со стороны, лучше понимать себя и те процессы, в которые мы сегодня погружены. Эти процессы, повторяю, сложные, противоречивые, неоднозначные и трудно прогнозируемые. Причем они развиваются с нарастающим ускорением, что намного осложняет возможность разумно ориентироваться в жизни. Задача, возникающая перед нами в этих, непривычных для нас, условиях состоит в выработке новой, более эффективной социальной практики выживания. Причем речь здесь идет о выживании духовном. Переоценка материальных ценностей, как выше отмечалось, губительна для человека.

Этому искусству, искусству духовного выживания, ты должна учить своего ребенка. Между тем оно, пожалуй, самое сложное из всего того, что делает человек в своей жизни. Ведь человек как таковым, готовым к социальной деятельности не рождается; таковым он становится – и становится именно через институт вос-

питания (социализации). Чтобы понять существо социализации, следует рассмотреть ее в контексте природной эволюции. Тем более что элементы социализации встречаются и на уровне органических образований, особенно у высокоорганизованных приматов. Например, волчица, готовя своих щенят к самостоятельной жизни, переводит их из молочного питания к мясному, играет с ними, чтобы научить их обеспечению безопасности своей жизни, различным приемам коллективной охоты, а также «понимать» среду своего обитания и отличать нужные объекты от ненужных.

Здесь важно заметить: на обучение щенят волчьему образу жизни волчица тратит несколько месяцев. Между тем человеку приходится тратить на процесс социализации ребенка несколько десятков лет, ибо ему предстоит вести, повторяю, куда более сложный образ жизни, чем высокоорганизованным приматам.

Этот опыт, накопленный тысячелетиями, закреплён (зашифрован) в генетической программе волка, и он ее неукоснительно соблюдает. Иначе говоря, свой видовой образ жизни волк повторяет. Повторяют свой видовой образ жизни и все остальные биологические существа. Исключение составляет человек, который свой видовой образ жизни не только повторяет, но и развивает. Причем развивает он свой опыт осознанно, целенаправленно.

В этой связи уместно вспомнить здесь предание, в котором сообщается разговор некой молодой роженицы с Сократом. «Если родится мальчик, – говорила она ему, – хотела бы очень, чтобы мой сын стал таким же мудрым, добрым и славился у эллинов, как ты, Сократ». «Сколько же тебе месяцев?» – спросил Сократ. «Шесть месяцев», – ответила она. «Ты уже опоздала на шесть месяцев» – таков был ответ Сократа. Этим он дал знать своей собеседнице, какой важный, сложный и ответственный труд ее ожидает.

Ведь, отметим еще раз, из всех живых существ, известных нам, человек ведет самый сложный образ жизни. Такой образ жизни ему не передается по генокоду, в котором зашифрована, как выше говорилось, лишь «предрасположенность» зародыша к человеческой деятельности. Даже вертикальная походка человека является продуктом воспитания. Свой видовой образ жизни он приобретает прижизненно через каналы социокода. Если новорожденный ребенок не окажется в человеческой среде, он человеком не станет. Он должен быть введен в человеческий мир, освоить его и превратить в мир своего «Я», чтобы мог жить по-человечески. Ребенок должен освоить социальные механизмы, навыки, способности, чтобы мог удовлетворять свои даже биологические потребности.

Это вовсе не значит, что человек независим от биологической наследственной программы. Биологическое начало в человеке сохраняется, как сказал бы тот же Гегель, в «снятом», то есть подчиненном виде. В этой связи следует отметить: чтобы стать человеком, ему приходится в сокращенном виде пройти основные этапы истории эволюции органического мира. Зародыш является частью материнского организма и живет по биологическим законам. Рождение ребенка есть начало освобождения его от этой зависимости. Но тут же он оказывается в зависимости от социальной среды, являющейся для него чуждой и непривычной. Это своеобразный и сложный переходный процесс, который он должен пройти. Проходя этот процесс, ребенок повторяет в сокращенном виде основные этапы не только биологической эволюции, но и становления самого человечества, что является основой совпадения индивида (онтогенеза) и вида (филогенеза). Основная задача, которая решается в этом процессе, состоит в том, чтобы он стал соответствовать своему социальному виду.

Но пройти своеобразный курс социализации самостоятельно новорожденный ребенок не может. Не может он даже перемещаться в пространстве. Его надо весьма осторожно вводить в новый для него мир – в предметный мир культуры. В этом мире, в мире культуры, ему ничего не знакомо. Все то, что его окружает, сливается в единое целое. Он не различает разнообразия предметного мира, не видит (хотя и чувствует) даже свою маму, которая так заботливо опекает его. Зато он ее первой «обнаруживает» в столь разнообразном и неизвестном ему мире, что доставляет обоим неописуемую радость. Она должна не только кормить его, но и улыбаться ему, чтобы он спустя 2–3 месяца взаимностью ответил ей. Улыбка его, пожалуй, – первый успех матери, показывающий, что ее ребенок вступает на человеческую стезю.

Разумеется, этим ее миссия не завершается. Ведь ее ребенку предстоит адаптироваться к чрезвычайно разнообразному предметному миру культуры и осваивать его. Чтобы решать такую двуединую задачу, он должен овладеть своим телом и формировать чувственные органы (зрение, слух, вкус, осязание и др.). Овладеть собственным телом он не может, не овладевая разнообразными предметами культуры, каковыми для него являются сначала различные игрушки, а затем – другие предметы, которыми пользуются взрослые в своей повседневной жизни. Все они должны служить активному вовлечению ребенка в процесс социализации.

Как только ребенок начинает улыбаться и ходить вертикально, он совершает после рождения второй скачок из царства биологического мира в царство человеческое. При этом, повторю еще раз, улыбаться, ходить вертикально и осуществлять другие, еще более сложные человеческие действия он не будет, если этого не увидит вокруг себя.

Социализация, как видно, – это напряженный процесс. Проиллюстрировать его мы можем, Амра, на твоём примере. Все то, что ты делала со своим ребенком, сводится в конечном итоге к принципу: «делай так, как Я!» Ты не только кормила его, но и показывала ему, как он сам может утолить голод. Одевая его, точно так же показывала ему, как он сам может одеваться. Подражая тебе и выполняя твоё веление, он начинает брать ложку так, как ты и, черпая кашу, преподносит её к своим губам. Тем самым он вступает в процесс индивидуального становления.

При этом ты должна учитывать следующее: чтобы он мог жить успешно, недостаточно того, что ты ему передаешь, хотя это тоже необходимо для него. Важно также, чтобы он сам (разумеется, не без помощи) мог осваивать социальный опыт, накопленный предыдущими поколениями, и активно участвовать в формировании своего интеллектуального потенциала, отвечающего требованиям предстоящего времени. Он не только, быть может, и не столько объект воспитания, сколько субъект социальной жизни. Включиться в социальную жизнь как субъект он может лишь тогда, когда его интересы соответствуют интересам общества. Только через этот механизм он может реализовать себя.

Здесь я хотел бы обратить твоё внимание на эту операцию. Она не простая, как тебе может показаться на первый взгляд. Совершая её, ребенок впервые применяет ложку не как попало, а по её социальному назначению. Тем самым он расшифровывает зашифрованную в ней информацию. Если выразиться на философском языке, это есть распрямление. Ведь ложка в готовом виде в природе не встречается. Она создается человеком (артефакт) с определенной целью. Именно эта цель (социальная функция, смысл) закрепляется им за нею. В этом случае ребенок приобретает

мысль из предмета культуры, в котором она, повторяю, зашифрована.

Но это еще не все, что предстоит делать ребенку в процессе социализации. В том виде, в каком она ему дана, ложка может со временем не удовлетворять возрастающие его эстетические и другие потребности. Тогда он начинает ее совершенствовать. Это уже обратный процесс, процесс опредмечивания, когда он придает мысли предметный (наглядный) вид существования.

Правда, сразу не все у него получается, но ты рядом. При этом важно, как говорил Сократ, чтобы ты соблюдала меру. Твое перестарание, как, впрочем, и наоборот, может навредить воспитательному процессу. Ты должна помогать ребенку так, чтобы ему казалось, будто все это делает он сам.

А х р а. Вопреки моим представлениям, воспитание ребенка оказалось куда более сложным процессом. В понимании этого процесса, если я правильно понимаю тебя, Инал, социализация играет ключевую роль. Не мог бы ты уточнить, как следует понимать этот термин?

И н а л. Отчасти на этот вопрос я уже отвечал. Уточняя сказанное выше, следует еще раз подчеркнуть: новорожденный ребенок есть биологическое существо, которое оказалось вне биологической среды. Родившись, он оказывается в социальной среде. Чтобы выжить в новой среде, ему необходимо приспособиться к ней. Но у него, кроме «предрасположенности», каких-либо других социальных механизмов и способностей выживания нет. Благо такие механизмы имеются в новой среде. Задача, возникающая перед ребенком, состоит в освоении (интериоризации) этих механизмов. То есть он должен превратить их в органический элемент своей самости, наполнить свое «Я» социальными способностями и потребностями с тем, чтобы мог пользоваться ими в своей жизни (экстериоризация).

Как видно, социализация ребенка есть не стихийный процесс, а целенаправленная деятельность. Целью этой деятельности является формирование из ребенка человека (субъекта), способного активно вести производство и воспроизводство человеческой жизни. Чтобы стремиться к этой цели, воспитателю необходимо иметь предварительное, но достаточно осмысленное представление о социальной модели будущего человека и общества в целом.

А м р а. Что собой представляет модель, о которой ты, Инал, говоришь?

И н а л. Модель будущего человека – это предварительная мысленная конструкция, которая предваряет воспитательную деятельность. Она изображает цель, механизмы достижения цели и ожидаемый результат воспитательного процесса. Без такой мысленной конструкции осознанного действия воспитателя состояться не может. Вспомним хорошо известное положение Маркса. Сравнивая действие архитектора с действием пчелы или паука, он писал: самый плохой архитектор от самой искусной пчелы отличается тем, что, прежде чем строить здание, он строит его в своей голове. Так поступает не только архитектор, но и любой другой человек. Создавать такую схему приходится и воспитателю, тем более что его профессиональный труд, как мы видим, чрезвычайно сложен и значим в жизни любого общества.

Но модель будущего человека – это не только ожидаемый результат, как цель и ориентир воспитательной деятельности. Она представляет некий свод навыков, способностей, норм, ценностей, символов, смыслов и др., которым хочет наделить воспитатель формируемого им ребенка. Совокупность этих ценностей призвана составить социальный образ жизни будущего человека. Этот образ должен быть в сознании воспитателя уже в начале его деятельности, с тем

чтобы в соответствии с ним (образом) он мог формировать ребенка.

А х р а. Но ты говорил также о модели будущего общества, играющей, по твоим словам, важную роль в процессе социализации ребенка...

И н а л. Не обладая мысленным представлением (моделью) о социальном будущем, о системе ценностной ориентации, которой будет придерживаться предстоящее общество, трудно осуществлять целенаправленное формирование ребенка. Ведь воспитателю приходится готовить ребенка к самостоятельной жизни именно в будущем обществе. Это значит, что заранее он должен знать, для какого общества готовит ребенка. Задача, которую он решает, можно сформулировать следующим образом: воспитывать ребенка надо так, чтобы он соответствовал не только настоящему обществу, в котором формируется, но и будущему, в котором ему предстоит жить. При всем сходстве этих обществ последнее не может быть точной копией предыдущего, тем более в наших условиях, когда социальные процессы развиваются, как уже говорилось, с нарастающим ускорением. Различие, образующееся в процессе трансформации общества, должно учитываться воспитателем.

При этом ребенка надо воспитывать так, чтобы будущее (изменившееся) общество стало для него своим, родным (материнским, отцовским), дорогим. Отношение к нему у него должно быть благоговейным, возвышенным, сакральным. Его надо формировать так, чтобы он дорожил своим обществом и мог служить его интересам. В своем обществе он должен чувствовать себя востребованным, полезным. Здесь он должен быть доволен собой и своим обществом. Ему в своем обществе должно быть удобнее и выгоднее жить и творить, обустраивать свою жизнь, создавать такие условия, при которых он может наращивать свой интеллектуальный потенциал и реализовать его.

Потребность в модели будущего абхазского общества острее мы испытываем и в связи с переходом к новой социальной практике, следствием чего стала необустроенность нашей жизни. От нас императивно требуется сегодня социокультурное самоопределение. Правда, политически мы определили свое общество как независимое государство. Но, как показывает послевоенный опыт, этого оказалось недостаточно. К тому же политическая независимость понимается в обществе, как правило, узко – как независимость от Грузии. Чтобы выбираться из тяжелой кризисной ситуации, в которой оказались в последние десятилетия, необходимо определить, какое общество мы хотели бы иметь для себя и наших детей. Но, к сожалению, мысленной работы по выходу из кризиса в обществе еще не проводится.

Однако это уже другая тема. Она не вписывается в контекст нашей беседы. К ней мы вернемся после завершения нашего путешествия в историю за знаниями. Пока же я хотел бы предложить вам посетить Древний Китай, побывать в гостях у великого Учителя Конфуция и пообщаться с ним.

А м р а. А мы думали побывать в Ликее, в гостях у знаменитого ученика Платона...

И н а л. Несомненно, Аристотель представляет большой интерес. Но его учение больше тяготеет к логике и методологии научного познания. Наш разговор протекал в ракурсе социальной философии, философии культуры и других смежных наук. Думаю, что этот ракурс позволяет более продуктивно разобраться в чересполосице событий, происходящих в жизни современного абхазского общества. В этой связи посетить Конфуция (VI–V века до н. э.) и пообщаться с ним – не менее увлекательное и полезное занятие. Тем более что учение великого Учителя, в отличие от Сократа и Платона, было услышано не только древними китайца-

ми. Оно составляет мировоззренческую основу современного китайского общества.

А х р а. Для меня (думаю, и для Амры тоже) это приятная неожиданность. Тем более что о восточном опыте мы менее осведомлены. Между тем этот опыт, судя по всему, крайне важен и для нас. Наша беседа, видимо, затянулась, но мы этого не почувствовали. Прежде чем завершить ее, я не могу не выразить безграничную признательность тебе, Инал. Ты создал нам такую атмосферу общения, какую мне не пришлось испытывать. Трудно мне переварить всю эту информацию и сделать ее достоянием своего сознания. После такой беседы я становлюсь уже другим, подругому начинаю воспринимать себя и окружающий мир. При этом хотелось бы заметить: обладая таким ценным жизненным и профессиональным опытом и философскими знаниями, почему же ты не отважился сделать их достоянием широкой общественности? Я понимаю, не так-то просто популяризировать науку, тем более философию, но можно же было создать хотя бы небольшое сообщество, где такие мысли могли звучать и в какой-то степени внедряться в сознание общества? Именно дефицит научного понимания разрушительных процессов, происходящих в нашей жизни, губит абхазское государство и общество в целом. Об этих процессах говорят теперь и стар и млад, но никто не знает, как предотвратить окончательное разрушение общества и вывести его на перспективы развития. Без креативно мыслящей элиты, о чем ты уже писал в своей книге, нам не обойтись.

А м р а. Я тоже не могу не выразить тебе, Инал, свою признательность. Меня особенно поразил твой последний пассаж. Слушая тебя, я с каким-то ужасом думала: как же я могла до сих пор заниматься воспитанием ребенка, не зная ничего того, о чем ты здесь поведал нам. Я, как и Ахра, по вузовской специальности педа-

гог, педагогику проходила, экзамен сдавала, даже курсовую работу писала, но в такие дебри воспитательно-го процесса мне не приходилось погружаться. Видимо, то, что ты здесь изложил нам, – это далеко не все, что ты можешь сказать по этому вопросу, являющимся для нас поистине судьбоносным. Ахра, несомненно, прав: такие беседы надо проводить в более широкой аудитории. Тяжело ведь жить в обществе и не делиться с ним?

И н а л. Спасибо вам за откровенность. Она позволяет мне тоже быть откровенным с вами. То, что ты заметил, Ахра, имеет отношение не только ко мне. В тех ограниченных условиях мое поколение сделало, в общем и целом, то, что ему было под силу. Точно так же и я. Разумеется, этого сегодня недостаточно. Но, как показывает история человечества, ни одному поколению не удавалось передать общество последующему поколению как бы в готовом (совершенном) виде. Предельно совершенного общества в реальности не бывает, хотя к нему стремиться надо. Стремясь к нему, каждое новое поколение должно заниматься совершенствованием унаследованного им общества. Такова, повторяю, закономерность социального развития. Наше общество из этой закономерности исключением не является.

Оглядываясь на жизненный путь, который я прошел: мне на самом деле не удалось сделать гораздо больше, чем ты, Ахра, здесь отметил. Видимо, такова судьба каждого. Но трагедии в этом я не вижу. Здесь важно, чтобы опыт предыдущего поколения стал для последующего предметом критического анализа. Иначе говоря, важно, чтобы недостатки опыта предыдущего поколения не остались незамеченными последующим поколением. Коль скоро ты, Ахра, заметил то, что мне не удалось сделать, – это уже хорошо! Это может побудить тебя к определенным социальным действиям. При этом следует избегать огульной, разрушительной критики. В этой связи уместно вспомнить мысли В. Ленина: крити-

ковать своего оппонента нужно так, как это делал Гегель по отношению к Канту. Гегель не только отмечал ошибки Канта; он их исправлял.

И наконец, завершая нашу беседу, я хотел бы немного успокоить Амру. То, что я говорил выше о воспитании ребенка, не обязательно знать каждой роженице и матери. Но это должно быть теоретической (исходной) основой деятельности государственных институтов, занимающихся формированием подрастающего поколения. Последнее не может происходить наобум. Эффективным оно может быть лишь тогда, когда опирается на данные социальной практики и науки. Управлять всем этим непростым процессом должна государственная политика, которая проводится в обществе.

А м р а. Хотела бы думать, Инал, что продолжение нашей беседы – это не только мое и Ахры желание.

И н а л. Если среди ваших коллег есть желающие участвовать в нашей беседе, я только буду этому рад.

(Продолжение следует.)

Примечания

1. Более подробно см.: *Философская энциклопедия*. М., 1983. С. 333; Лосев А. Ф. *Жизненный и творческий путь Платона* // Платон. Соч. в 4 т. Т. 1. – М., 1968. С. 15–26; Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. *Платон*. – М., 1977. С. 15–44; Асмус В. Ф. *Античная философия*. М.: «Высшая школа», 2003. С. 68–91. Примеч. автора – О. Д.

2. Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. *Платон*. – М., 1977. С. 47.

3. Там же. С. 62–63.

4. Платон. Соч. в 4 т. Т. 1. – М., 1968. С. 382–383.

5. Платон. Соч. в 3 т. Т. 2. – М., 1970. С. 148.

6. Там же. С. 40.

7. Там же. С. 41.

8. В этой связи проф. А. Ф. Лосев отмечает: «...Стоит только полистать хотя бы Гомера, чтобы убедиться

не только в антропоморфности античных богов и демонов, но и в их чересчур большей антропоморфности, доходящей до быта, до человеческой повседневности. Эти боги ссорятся, дерутся, ведут себя легкомысленно, если не прямо развратничают, они плохо предвидят будущее и на них ни в чем нельзя положиться. От людей их отличают только вечность и необычайное могущество. Во всем остальном – это самые обыкновенные люди, решительно со всеми их достоинствами и недостатками» (Лосев А. Ф. Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба // Платон и его эпоха. М., 1979. С. 45).

9. Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. Указ. соч. С. 43.

10. Асмус В. Ф. Указ. соч. С. 138.

11. Здесь уместно вспомнить непревзойденного диалектика Гегеля. И для Гегеля развитие неограничено. Началом развития является «абсолютная мысль», которая ничего не знает о себе, но горит желанием узнать все о себе. Самопознание – цель и смысл ее бытия. Но как только она достигла своей сокровенной цели – узнала все о себе, развитие заканчивается. Ей только остается любоваться и наслаждаться собой.

12. Платон. Указ. соч. Т. 1. С. 167.

13. Там же. С. 165–166.

14. Чернышевский Н. Г. О поэзии Аристотеля. Статьи по эстетике. М., 1938. С. 263–264.

15. Асмус В. Ф. Указ. соч. С. 171.

16. Там же. С. 177–178.

17. Там же. С. 178.

18. Там же.

19. Платон. Указ. соч. Т. 3. Ч. 2. С. 188.

20. Там же. С. 188–189.

21. Там же. С. 224.

22. Там же. С. 227.

23. Там же. С. 225.

24. Там же. С. 233.

25. В этой связи устами своего героя Платон говорит: «Страж законов не должен стоять у власти более двадцати лет» (Там же. С. 229).

26. Хейзинга Й. Homo Ludens. Человек играющий. М., 2003.

27. Рельефным показателем того, как богатство разрушает сознание человека, может служить беседа миллиардера Рокфеллера со своим другом Руссо. На вопрос: «Вы обладаете всеми деньгами мира, которые вам нужны. Вы обладаете всей полнотой власти в мире, которая вам нужна. В чем смысл всего этого, какова конечная цель?» – ответ миллиардера был следующим: «Наша конечная цель – добиться того, чтобы все были чипированы (речь идет о вживлении в тело человека микрочипов, с помощью которых можно управлять поведением человека), чтобы контролировать все общество, чтобы банкиры и элита контролировали мир» (В. Ю. Катасонова. О проценте: ссудном, подсудном, безрассудном. Книга вторая. – М., 2011. С. 172).

АПСУА КУЛЬТУРА и азкны алекцияқәа

Актәи алекция

АУАФЫТӘЫҘСЕИ АКУЛЬТУРЕИ (Алагалажәа ацынхәрас)

АуафытәыҘса адунеи анызаара дацәызыхьчә хәа
акрыказар – уи акультуроуп! Аха иара
акультурагы иахьа ихьчатәхеит.
Акы затцәык уи ахьчара зылшо хәа мчыс
иҕоу – иара ауафы иоуп!
Атекст аҕнытә

Аплан:

1. Ацхьажәа.
2. Җаамта агеокультуратә хаҕсахьа.
3. Ишцеилкаатәу акультура? Абиосфереи акультуреи.
4. Акультура асоциалтә функцияқәа.
5. Акультуреи ацивизациеи: ахькәки (цель) ахшыҕцаки (смысл).

Аңхьажэа

Иахьа ауафьтэыфса дшакьшакьо, икаитдара изым-дыруа аказаарей акамзаарей данрыбжьгылоу, игэы хьтхьтүа уатэтэй ашара сахьзарушь хэа даназыцшу, акультура ахцэажэара иаамтам хэа азэы игэы иаангаргы калоит. Аиашаз, хапланетафэы ауафьтэыфса иказаара иамоу агарантиа есаaira ацсыгехара иафуп: иалшоит ауафэ адуinei данызаар, аха илшоит уи ихы еикэирхаргы.

Абри азтцаара иазкны атцарауаа рыфьнытцка иит еиуеипшым агэаанагаракэа. Урт рахьынтэ цьоукы изларыцхьазо ала, *аңшзара* иалшоит ауафьтэыфса иеикэырхара. Даеа цьоукы излархэо ала, ауафьтэыфса иеикэырхара зылшо *абзиабара*, *ацабырг* роуп. Сара сгэаанагарала, ауафэ иеикэырхара зылшо *акультура* ауп (адоухара).

Аха, рыцхарас икалаз, дара *аңшзара*, *ацабырг*, *абзиабара*, *акультура* рхатагы иахьа еикэырхатэхеит. Урт еикэзырхо хэа иара ауафэ ида даеа мчык ыказам. Ацшзара, ацабырг, абзиабара, иааизакны иаххэозар, акультура реикэырхара ауафэ ианилшо убаскан ауп, урт рыла ихы анныкэйго. Адоухара арыгэгэарада иказам даеа мчык, изылшо ауафьтэыфса иеикэырхара. Ауафэ фьнытцкала дыцшзамкэа икэшамыкэша икоу ацшзара изгэатазом.

Хамтца агеокультуратэ хафсахьа

Ацсны хэычуп, иамоу ауафьтэыфсатэ потенциалгы мацуп. Уи иахкьаны атэыла мыцхэы ирхьыцшуп адэныкатэй ахтыскэа. Урт азгэамтакэа, иахьа хэфьнытцка имфэапысуа ииашаны реилкаара уадафуп. Изаке хтыскэоузеи Ацсны абаскак изхьыцшу?

Адуinei афэ иахьа имфэацыуеит зымехак есаа-ира итбаахо, итцаулахо аглобалтэ кризис. Акризис иаруадафэуеит ауафьтэыфса иказаара. Уимоу, ауафьтэыфса апланетафэы иказаара залым-

шо икәнатцаргы аует. Җапланетаҗы иахья ицо ацсабаратә процесскәа, урт рҗиара ахырхарта, адинамика ирнатейт атцарауаа (астрофизикцәа, аекологцәа уб. итц.) азин абри аҗыза алкаа акатцара. Урт излархәо ала, Амратә система еиднакыло апланетақәа накаак еимырдо аенергия азакәанеизшәара аилагарақәа аныцшуеит. Иаагозар, еилагоуп адгьыл амракнытә иаиуеи акосмос ахь иашьтраны икоуи аенергиятә баланс (акад. П. Л. Капица).

Аҗырцштәкәа рзыхәа хара хамцаргы аует. Ақәра змоу ауаа игәартар рылшоит: атдыхәтәантәи аамтазы азынра мыцхәы икәанданы ишиасуа, аапынра – хьшәашәаны. Ацсабаратә цәыртцрақәа реишьтагылашья хзышьцылахьаз акыр еицшым. Адгьыл акәшамыкәша атемпература азхара иаҗуп. Атцарауаа, аполитикцәагы нарылатцаны, уи аглобалтә цхаррахәа иашьтоуп. Агло-балтә цхарра азхара аанкыларазы ахәынтқаррақәа реазыршәоит иахья, еицеимҗапыргоит еиуеицшым ашьаҗақәа, аха урт макьназ иаабартә еицш лтцшәа рымам.

Аекспертцәа-царауаа излашьақәдрыгәгәо ала, атмосферагы иацәызуа иалагеит анкья иамаз ацқьара. Икьяшьуп иахья ахауа, азы. Хадгьыл иамаз агидроресурс есаaira агхара иаҗуп. Алакәра иаҗуп хпланета апотенциал. Ари рныцшуеит цсы зхоу зегьы. Есаaira итбаахоит ачымазарақәа рымҗахак. Ази, алашареи, апхарреи, ахауеи рылоуп, ишдыру еицш, апстазаара (аорганика) злашьақәгылоу. Урт еикәмырхакәа ауаҗгы хеикәырхашья имазам.

Ицәыртцуеит абрака азцаара: икоума алшара, хадгьыл аҗы ишьақәгылаз асистема хзырбгало апроцесскәа раанкыларазы? Иказар уи аҗыза алшара, имоума ауаҗы амч, уи анагзара иазхаша?

Хәарас иатахузеи, ауаҗы илшарақәа хәаада икам. Уи илшогьы икоуп, аха икоуп илымшогьы. Илшоқәа иреиуоуп, рацхья иргылары, аекологиятә кризис

хылтшытрас иамоу аарпшра. Цоуп, уи аарпшуп иа-
хъа, аха иахъаарпшу атцарауаа рыфнытца мацароуп.
Зызбахэ хамоу акризис ахынтэиаауа, уи шэартарас
иаанаго рдырузароуп ажэларқэа зегъы. Насгъы, урт
рхымџапгашъа ирџыцны еиџыркаароуп, антикризистэ
еилкаара цатцгэыс икатцаны.

Атдыхэтэантэи ахшыџцара иатцшыны иазгэатэ-
тэуп, избанзар, аекологиатэ кризис иара ауаџы икынтэи
ауп иахынтэиаауа. Иара ауаџы еиџикааз апланетартэ
социум, апсабара аџапхъа ихы айқэырхаразы иалихыз
апцстазаашьоуп (образ жизни) изхылтцыз акризис.

Даеак ала иаххэозар, атцарадырра, хатала иа-
агозар Ч. Дарвин итеория, излашьақэнаргэгэо ала,
(арака ахархэара амазам Анцэа иажэа иахэо аверсия)
ажэытэза ауаџы дызхылтцыз апстэқэа изышыцылахъаз
абиомеханизмқэа рыла рхы рызныкэымго ианыкала,
икэзаауа ианалага, рхы еиқэдырхарц азы ирыпшаар
акэхеит даеа механизмқэак – асоциалтэ, иахаразакгъы
аморалтэ, механизмқэа. Ари апсабараџы икамьыз, ауаџы
ихазы иацитцаз механизмқэан. Апсабараџы апстэқэа
рхы зланыкэырго, ишдыру еипш, амч азин алоуп («пра-
во силы»). Иаагозар, абгақэа гэып-гэыпла рыешаны
еицышэарыцоит, аха акранырфо рапхъа акрызфо мчыла
ириехуа ауп. Уи иацэынхаз ауп нас егырт ирфо.

Асоциалтэ цстазаара еиџекаауп даеа цкарак ала.
Арака амч змоу азин ауп («сила права»). Мчыла егъа
еикарамзаргъы ауаа, зинла еикаразар ауп. Еитэх
исхэоит, ари апсабараџы икам, апстэқэа ирымам
моралтэ цкаран. Абиблиа ажэақэа рыла иаххэозар, уи
иаанакон – «думшыын ауаџсы» («не убий ближне-
го»). Аморльла аеиџекаара далагеит ауаџы амезолит
аамтазы – апалеолит акынтэи анеолит ахь аиасра аан.
Абри ахшыџцара хыркэшо, иазгэатэатэуп: моральоуп
ускан ауаџы ихы шеикэирхаз. Амораль ауп ауаацсыра
реицынхара ускан иалзыршаз.

Аха ауафы дызнылаз асоциалтә мѳа иацын усқан изгәамтоз ашәартарагы. Цоуп, асоциалтә мѳала аѳиара иаанагомыт ауафы ацсабаратә закәанқәа мап рцәикит хәа. Аха урт инарываргыланы иапитцеит ихатә закәанқәагы. Асоциалтә закәанқәа ирыбзоураны ауафы мацк иадамзаргы ацсабара ахыпшымра ацәигеит. Уи иабзоураны аарыхра далагеит. Далагеит ацсабара аонытқка ихатә дунеи аиѳкаара. Ацсабарей иарей реизыказаашья, реиѳцаашья акыр аеацсахит. Егырт ацстәқәа реипш ацсабара дахыпшыны ихы дахәапшуамызт. Ацсабара дшахәапшуаз аобиект хәа акәын, ихы – асубиект хәа. Ацсабара иара изы мыругахейт, ихы – зегы иреихаз хықәкны (самоцель) икалеит. Ауафы изцәыртцит аонытқкатә цәанырра – «его». Егья итцәахыргы, уи ихымѳацгашья ианымпшыр амуит. Уи дашьталеит ацсабара аѳацхья ихыпшымра, ихакәитра, исуверенитет арыгәгәара. Ауфытәыѳса икайтцахью рахьтә ари рацхьзатәи гәнахароуп («первый грех») хәа ицхьзон И. Кант.

Амала, иазгәатәтәуп арака иара ауафы усқан дызтагылаз аситуациягы: абри агәнахара камцакәа уи ихы изеикәырхомызт. Аха ари аситуациалагы ихы изыркьиом, избанзар агәнахара ахыкайтцаз ацсабара аѳацхья мацара акәзам. Агәнахара каитцеит уи иара убасгы ихы аѳацхья. Ацсабара иацрикьаз ахақәитра иднатцоз атакпхықәра анагзара илымшо далагеит. Иара ихатә елеиго далагеит ихы азыхәа иапитцаз аморалтә цқарақәа рсистема. Аамта цацыпхьза амораль амч кәадахон ихатә «его», исубиктивтә цәаныррақәа рѳацхья.

Амораль амч изымхошәа аниба, дашьталеит уи хазыртәаашаз даеа механизмқәак рыцшаара. Абри апшаара иалтшәаны икалеит азинтә цқарақәа рсистема ашьяқәыргылара, ахәынтқарратә институт аццара. Аха ауафы дзышьтази, атцыхәтәантәи

хықәкыс имази убри аамтазы лтцшәаны иоузи ҫапхәа еикәшәомызт. Изыкамтцеит иказаара агарантиа аمانы. Изеиҫымкааит исоциалтә дуней иара ишитахыз еицш. Изышьақәмыргылеит уи аҫнытцқа атышәынтәалара, атынчра, агармония. Изыкамлеит ауаа, ажәларқәа, ахәынтқаррақәа, ацивилизацияқәа ринтересқәа еикәшәо, еилибакаауа, рнапы еикәыршаны еицынхо. Урт ирыбжыан еснагь агәрамгара, аицрыхарақәа, аибарххарақәа, аиҫагыларақәа, аибашьбрақәа. Ажәларқәа, атәылақәа, ацивилизацияқәа лассы-лассы еиҫахауан, еибашьуан, иқәйбахуан. Ауаҫытәыҫса реалла икаитцози иара дзышьтаз атыхәтәантәи ихықәки – ихы аиқәырхара, асоциалтә ҫиара, еитах исхәоит, еикәшәомызт. Еикәшәом урт иахьагы. Избан?

Ауаатәыҫса рыҫнытцқа есаaira зымехак тбаахо, казшьалагы масштаблагы еиуеицшым аконфликтқәа зыхкьо амзызқәа рацәоуп. Урт рахьынтә ихадақәоу ируакуп – *аҫсабаратә ресурсқәа реихшара*.

Даеа зныкгы иазгәатәтәуп: ауаҫы егьа исуверенра иргәғәаргы, аҫсабара дшахьыпцшыц даанхоит. Аресурсқәа ихы иамырхәакәа ауаҫы ихы изныкәгазом. Аҫсабаратә ресурсқәа роуп излихуа ифатә, ишәтәтәы, инхарта-интырта, ихы иаирхәо тҫа змам амыругақәа.

Абрақа ицәыртцит рыцҳарак: ицстазаара ашьақәрыгәғәаразы ауаҫы иитаху, ихы иаирхәо рымехак есаaira иазҳауеит (ауаапсыра рхыпхьазара иацлоит, ирызҳауеит итахрақәа – потребности, иҫеиоит атехнологиа уб. итц.), аха аҫсабара алшарақәа (аресурсқәа) шыкац иаанхоит. Уимоу урт (алшарақәа) зны-зынла иагырыгхоит. Иаагозар, иагхоит иахьа азы, абылтәы уб. итц. Абри иахкьаны ауаҫы ицстазаараҫы аҫсабаратә ресурсқәа рыхә есаaira иацлоит. Урт ламысла (моральла), зинла реихшара ауадаҫрақәа цәырнагоит. Урт дырзымиауашәа анибалакь ауаҫы, амч ахархәарахь лассы-лассы диасуа далагоит.

Аха амч ахархэара, еихаразакгы ажэларқәа, атэылақәа реиҕцаараҕы, ауафытэыҕса атдыхэтэантэи ихыкэки иаҕагылоуп. Абри аиҕагылара дзацэымцеит ауафы. Уи лабҕаба ианыцшуеит ауафытэыҕса иҕоурых. Ианыцшуеит уи иахьатэи х́аамтагы.

Атдыхэтэантэи ашэышықәсақәа аагозар, арака еихагы уафы ибартоуп аиҕагыларақәа, еихаразакгы ажэларқәеи атэылақәеи реизыказаашьҕы. Ари ар-табыргуеит ХХ ашэышықәсагы. Уи иалагзаны ҕынтэ адунеитэ еибашьрақәа рхыргеит ажэларқәеи атэылақәеи. Ускан миллионла ауаа тахеит, ацхаста гэгәа роуит жэпакы Европатэи Азиатэи атэылақәа.

Хазталаз ашэышықәса акэзар – агеополитикатэ тагылазаашьа иахьа еихагы еицэахеит. Иаха-иаха иуадаҕхоит ауафытэыҕса уатцэтэи амш дахьзап х́аа агэыҕра. Ажэларқәа рхы иахзызаауа иазыцшуп ахцатэи адунеитэ еибашьра. Аабыкьа ицоз, мамзаргы иахьа ицо алокалтэ еибашьрақәа (Аҕадахьтэи Африка, Ааигэатэи Азия, Балкан, Кавказ уб. итц.) – ари увертиуроуп х́аа ирыцхьазоит аналитикцэа-аекспертцэа. Урт ишьтырхыр алшоит аглобалтэ казшьа. Ускан иалшоит аиадертэ бцъаргы ахархэара аиур. Ускан хапланетаҕы ауафытэыҕса иакэым, цсы зхоу зегь анызаар алшоит. Иалшоит иара хапланетагы ахаҕсахьа еицакхар.

Ахцатэи адунеитэ еибашьра азтцаара х́анахцэажэо, иазгэататэуп даеакгы: иахьа аус аеуит «англо-сакстэ проект» х́аа изышьтоу. Уи аццан Америка (США) Аҕбатэи адунеитэ еибашьра ашьтахь. Абри апро-ект азкуп адунеи зегь ирҕыцны аиҕекаара, США икоу афинанстэ елита рнапхгарала. Апроект анагзаразы адемократиа ахьызцаны имҕапыргоит агьырц атэылақәа рҕы ишьақэгылоу аполитикатэ системақәа (арежимқәа) рыцсахра, ареволиуциақәа, аибашьрақәа. Уи икэныкэаны ауп ишымҕацгаз хьхь зызбахэ х́хэоз аибашьрақәа, СССР ахырбгалара, Мраташэара ах́аақәа

Мрагыларахь рааскъагара, иахьа ицо айбашьрақәагы, ифьщу айбашьрақәа рөазықатцарагы уб. акыр итц.

Ишцеилкаатәу адунеи ирфьщны айфәкаарахәа Америкатәи астратегцәа зышьтоу? Урт иазлаҳадыргало ала, адунеи афь икоу атәылақәа зегьы, США-и Англиеи рыда, мап ацәыркруп ирымоу акультурақәа, атрадициақәа, амилаттә идеологиақәа, аполитикатә институтқәа, ажәакала, имырзкәа иахьа уажәраанза иаарго рмилаттә хафәра. Ахәынтқаррақәа мап ацәыркруп рмилаттә интересқәа рыхьчара. Урт зегь ииасыроуп алибералтә идеологияхь, уи США ишеилыркаауа тцатцгәыс иқатцаны. США излеирылкаауа ала, ауафьтәыфса ихдырра иамоу ахәшьарақәа (ценности) рерархьиафьы зегьы иреихазароуп ауафь изинқәа (права человека). Насгьы, ауафь изинқәа рыхьчаразы атакцхықәра дара рхы иадыртцоит. Уи ала рхы азин артоит егырт ахәынтқаррақәа рыфьнытқатә цстазаара аеалагалара.

Абри асценариалоуп ишымфәпысуа, иаагозар, Европа иахьа ицо аполитикатә трансформация. Акультура ду апызтцаз Европатәи ажәларқәа иахьа доухала аилаҳара иафуп.

США иахьа имфәцнаго айдеологиатә доктрина иаз-ааигәоуп ИГИЛ-аагы. Амилаттә идея мап ацәкны, уртгы ашьтоуп ифьщу ахәынтқарра аццара, амсылмантә дин тцатцгәыс иқатцаны.

Абрака иазгәатәтәуп даеакгы: зызбахә ҳамоу апроект афь ахархәара рымоуп еиуеицшым аинформациатә технологиақәа. Урт ирылшоит ауафь имоу ахдырра цсахны даеа хдыррак ахь ииагара. Абарт атехнологиақәа ирымоуп алшара, ауафь абзия ҳәа дзышьтоу ацәгьа ҳәа дашьталартә, мамзаргы иаархәны дазнейуа дкарцар. Ацхәызба амака лымгәтцаны зыгәпызжәо, ауаагы зшыуа иакәым қастцоит ҳәа илыпхьазазом.

Уи анагзараҕы ицэыртит иаҕагыло атэылақаагы: Урыстэыла, Китаи, Индиа, Иран уб. итц. Аха ари иахыркыаны США апроект анагзара иацэхьатцырц ргэы итазам. Макыназ Мраташэареи Мрагылареи ре-имак агеоресурстэ (агеоекономикатэ), аидеологиатэ ҕазшыоуп иамоу, аха иалшоит уи бцарла аибашьрахь ииасыр.

Даеак ала иаххэозар, иалшоит иахья ауафы адунеи данызаар цсабаратэ цстэык аҕасаб ала, аха иалшоит уи социаллагы итцыхэтэа хиркэшар. Иахья шыта хацэымфашыо иаабоит ауафытэыфса доухала аилышшара дшаеу. Ари апроцесс тцыхэацтэара амамкэа изыкалару? Икоума абрака алшара, зызбахэ ҕамоу апроцесс аанкыларазы?

Рацхья иргыланы еилкаатэуп икоу икаму абри афыза алшара. Атцарадырраҕы иахья иҕамоу аихьзарақэа ирыбзоураны ихалшоит икоуп абри афыза алшара хэа агэаанагара ашыақэыргэгэара. Аха абри алшара анагзара ус имариам. Абра икоу алшара аныцшроуп ауаатэыфса рыхдырра, рхымфсацгашья. Ианыцшроуп уи иаҳаразакгы адунеитэ политикагы.

Хыхь имфсацгоу агеокультуратэ экскурс иҳанатоит азин лкаак ақатцара: *ауафи ҕапланетаҕы икзаара иазцэырцыз ашэартара ахьынтэиаауа иара ауафы икынтэи ауп. Иара еиҕикааз асоциалтэ цстазаара аңкарақэеи анормақэеи ихатэ еилеигон. Уи иахкыаны еилеигон аңсабаратэ зақэанқэагы. Аңсабара хьяас икамйакэа, ауафы дрышьтан ихатэи интересқэа. Аңсабареи ауафи рыбжьара ицэырцыз «аконфликт» атың ақэцаразы, рацхья иргыланы, еиликаароуп дызустоу иара, миссиас имфсацигараны ихэтюу, абиосфера афныцка тыңс иааникыло, диасыроуп адоухара, хатала амораль цайцзэыс измоу асоциалтэ цышэахь.*

Арт азтцарақэа рызбара ус имариам, аха даеакалагы ауафытэыфса хеикэырхашья имазам. Ихы

еикәирхарцаз ауафы еликаароуп, ҫапхья иазгәаҫтоит, дызустоу иара, аҫсабара аҫапхья миссиас имҫапиго, хықәкыс имоу, дзышьтоу ахәшьбарақәа (ценности) шақа итцоуроу уб. акыр итц. Еилымкаакәа дызустоу, ихы инапахьы иааимгакәа, ихы дамаиааикәа, еилкааны итцоуроу амҫа данымлакәа, ауафы ихы изеикәырхом. Абарт азтцаарақәа ртак аҫшаараҫы зегьы ирыцкуп *акультура*. Ҳазаатгылап уи.

Акультуреи абиосфереи

Ишцеилкаатәу акультура? Абри азтцаарагы атак аҫатцара мариазам, аха уи ҫамтцакәангы пхьяқа цашья ҫамазам. Акультура аилкаара иазкны аҫарадырраҫы иҫоуп даараза ирацәоу еиуеипшым агәаанагарақәа. Аха урт рыхцәажәара арақа иатыпым. Еиха еиғзар ҫалап, ҫцәажәара аконтекст аҫнытцқа акультура афеномен хархәарас иамоу азгәатара.

Акультура закәу аилкааразы иаҫа иманшәалоуп уи абиосфера аконтекст иадкыланы ахәапшра. Абиосфера аҫнытцқа имҫапысуаз аеволиуциатә процесқәа ирыбзоураноуп акультура ацәыртцра шықалаз. Арт апроцесқәа ирыдхәалоуп акультура, аха ари иахнәтом азин абиосфереи акультуреи еипшуп ҫәа агәаанагара ашьақәыргәгәара. Акультура абиосфера излеипшымгы ыҫоуп, уи иамоуп ахатәы ичыдоу азакәанеизшәарақәеи аҫазшьақәеи.

Акультура ҫәа ҫзышьтоу арақа еилкаатәуп хылтц-шьтрала иҫсабаратәым, ауафытәыҫса ирәиамтоу аду-неи аҫасаб ала. Акультура аҫсабараҫы иҫазам – уи ахыҫоу ауафы иҫноуп. Иара ауафгы ҫалашья имазам культурада. Ауафи акультуреи хаз-хазы иҫазам. Ауафы дуафызтәуа акультуроуп, акультура аҫызтцо (изырәио) ауафы иоуп. Мамзаргы, даҫеак ала иаххәозар, ауафы дуафызтәуа иара ихата иоуп. Амала, убри аан акультура ихы иаирхәоит мыругак аҫасаб ала. ҫыц ииз амаалықь

дызлараазо культуралоуп. Акультура антытц даныкала уи дызуаоџазом. Иара аазарагыы иаанаго ауаоџароуп, ауаоы дуаоны дизом.

Культуралоуп ауаоы егырт ацсабара иану апстэқәа дызлареипшым. Уи алоуп урт ихы азларыликаауа. Апстэқәа зегыы, ауаоы ида, апсабара ирнатаз алшарақәа рыла рхы ныкэыргоит. Урт аарыхзом, иртаху зегыы рыкэшамыкэша имазеины ироуеит. Акы заттэык цыбаас ирымоу – рхы ахьчареи рыфатэ апшаареи роуп.

Урт дырџахарцшуазар ауаоы, уи ицъбаа акыр еиџа ирацэоуп. Имазеины иоуа апсабараџы ауаоы даара имачуп. Имазеины иоузом ауаоы ифатэ, ишэтаттэы, инхарта уб. итц. Урт зегыы хшыола, махэџала иара икаитцароуп, иааирыхроуп. Иааирыхырц азыхэа уи ицсахроуп икэшамыкэша икоу аматэарқәа (адгыл, ахахэ, атциаа уб. итц.) рыцсабаратэ форма, иритароуп даџа (асоциалтэ) формак. Апсабаратэ матэарқәа рыказаашья аформа апсахра ус имариам, аха абрака ицэыртцауа ауадаџарақәа дыриааир акэхеит ауаоы мчыла, хшыола. Ауаоы ииртаху апсабаратэ матэарқәа ирылихырц азыхэа еиликаар, ититцаар акэхеит урт «рымаза», «рказшья», рыказаара иамоу азакэанқәа. Урт еилымкаакэа, иазгэамтакэа апсабара ауаоы ихы изархэомызт.

Апсабаратэ матэар, иаххэап ахахэ, ма атцла, аформа цсахны даџа (аоны) формак ахь аиагара, џапхья исхэоит, даараза имариам процессуп. Ахахэ апсабаратэ форма ицсахырц азыхэа, заа идыруазароуп изакэ формоу уи иеитарц ииртаху. Ус анакэха, аоны иргылаанза ауаоы уи ахаџсахья ихдырраџы ишьяқэиргылароуп. Хэарас иатахузеи, абри апроцесс аан ауаоы апсабаратэ хаџсахьяқэагыы дырхыцшылоит, ихы иаирхэоит, аха ихдырраџы ишьяқэиргыло урт акыр иреипцшам. Уи хэыцратэ (идеалтэ) хаџсахьоуп. Аус злоу арака – абри ахэыцратэ хаџсахья еипшны икаитцароуп апсабаратэ

(аматериалтә) матәаргы. Ихдырраҕы ишықәиргылаз макъаназ иҕам, аха иҕалараны иҕоу аоны ахаҕсахыа дықәныҕәаноуп уи ахахәгы аҕсабаратә форма шипсахуа. Даҕаак ала ауаҕытәыҕса иҕыа мҕаҕашыа амазам. Уи (ауаҕытәыҕса иҕыа) иамазароуп ахырхартә, ахықәкы. Еилымкаакәа, дымхәыцзакәа ауаҕы акаҕ ҕаитцазом. Иҕаитцо зегь ихдырра рылахәуп. Махәҕала иааҕаитцо зегь напхгара азто, амҕа иқәыцто ихдырроуп.

Ишҕеилкаатәу аматәар аҕсабаратә формаҕынтә асоциалтә формахь аиагара? Изака еитәрсроузеи ари?

Ахахә иалхны аоны иргыларц азыхәа, раҕхыаза акәны, идыруазароуп иара ахахә ахатә шыҕоу, уи аҕсабарала ҕазшыас, зақәанқәас иамоу. Урт азгәамтәкәа, ауаҕы иитаху изалхзом ахахә. Аха ариҕь азхазом аоны аргыларә. Аоны иргыларц азыхәа, ауаҕы идыруазароуп иара ихатә дзышыҕоугы, *иитаху, хықәкыс* имоу. Идыруазароуп уи иара ихазы иапитцаз *асоциалтә зақәанқәагы*. Артҕы азгәамтәкәа ауаҕы ипстәзаара изеиҕаауам, дзынхом-дзынтцуам, аонҕы изыргылом. К. Маркс иажәақәа рыла иаххәозар, аоны аниргыло ауаҕы «аҕцзара азақәанҕы» ихы иаирхәоит.

Егырт аҕсабаратә цстәқәагы, хәарас иатахузеи, аҕыабаа рымоуп. Уртҕы ус итәаны рхы рызныҕәгазом: рхы рыхьчалароуп, ишәарыцалароуп, иҕшаалароуп, аҕсабараҕы иҕоу аҕагылазаашыа реадыршыҕылароуп. Урт дрыдкыланы хихәапшуазар ауаҕы, уи *дырҕеиаҕуп*. Аҕстәқәа акаҕь дырҕеиазом. Урт зыниаз аҕсабараҕы аҕагылазаашыа реанраалан, акаҕь мҕсахзакәа рхы ныҕәыргоит. Ауаҕы ус ихы изныҕәгазом. Уи дзынио аҕсабараҕы аҕагылазаашыа еснаҕь иҕсахлароуп, ирееилароуп, еиҕытәлароуп. Аҕсабараҕы иҕоу аҕагылазаашыа аниҕсахуа, иарҕы иеиҕсахуеит. Уи имоу адоухатә (аинтеллектуалтә) лшарақәа есаaira ирыцитцоит, ирызирхәуеит, ихы иаазоит, ирҕеиоит. Ауаҕы илшоит аҕсабараҕы иҕам аматәар аҕцзара

(арҕиара). Аоны ауоы изы ацсабара иаргылазом. Уи иара ихата иргылароуп. Иара ихата еиҕикаароуп ихатэы (асоциалтэ) дуней. Ацсабара, хэарас иатахузей, ауаоытэыџса ицхраауеит, аха дазлакоу зегь иара ибзоуроуп (И. Кант).

Арҕиара апроцесс ицэырнагоит даеа зтцааракгыы: *ахақәйтра-ахыңшымра*. Абжыацны абри акатегория аилкаара иаармарианы хазнеиуеит. Бжейхан уи шеилахқаауа аполитика, ма амораль ирыдкыланы ауп. Реалла ишықатцәкьоу хәхәапшуазар, ахақәйтра (ахыңшымра) ауаоы имџапиго асоциалтэ практика ататцгәкәа ируакуп. Ацстәкәа, џацхья иахгәалахаршәозар урт, ахақәйтра егыртахым, егышьтазам. Урт ацсабараҕы иааныркыло атыц «иазыразуп», даеак ала ақазаара иашьтазам. Ацстәкәа ацсабара иалкааны рхы иахәапшзом. Азәы затцәык ус зхы иахәапшуа – ауаоы иоуп. Ауаоы иоуп ацсабара иалхны даеа дунейк аццара иашьтоу.

Иҕыцу адуней арҕиаразы ауаоы ихы дақәитызароуп. Ахақәйтра иаанагазом иитаху зегь ақатцара азин имоуп хәа. Ауаоы ихақәйтра хәаақәтцазароуп. Уи ихақәйтра ацсабара, иара убасгыы тоурыхла еизганы имоу асоциалтэ цышәа ирхыңшуп. Амала, зынзаск ихы дақәитымкәа дзышьтоу ихықәкы изынаггазом, уимоу ахәыцрагыы илшазом. Ахәыцра анилшо убасқан ауп, ихдырра («сара») ацсабара иалкааны ихы иаирхәо даналагалакь. Ауаоы ихы данақәитым, данаалар акәхоит икәшамыкәша икоу ацсабаратә тагылазаашья, егырт ацстәкәа реицш. Аха уи аоыза агәахәара исоциалтэ код ианзам. Уи иану апрограма излахәо ала, ауаоы дзышьтоу ахеикәырхара мџас иамоу асоциалтэ дуней арҕиароуп.

Ихы еиқәирхарц азы, ауаоы имџапигалароуп еиуеицшым, насгыы иуадаџу аусхккәа: *аицынхара* (совместная жизнь), *аиҕкаара* (организация), *ахәыцра*

(мышление), *аңкарақда* (правила), *анормақда* (норма), *асоциалтә институтқда* (социальные институты), *ашаартадара* (безопасность), *анхамға* (хозяйство), *ашаарыцара* (охота), *аизгара* (собирательство), *аарыхра* (производство), *аагалыхра* (промышленное производство), *ағиара* (развитие), *арғиара* (творение), *ахашьарақда* (ценности), *ахақдәитра* (свобода), *ахықәкы* (цель), *ахшыөйәк* (смысл). Арт аусхкқәа ауафьтәыфса ипстазаара тәтдәыс иамоу социалтә категорияқәоуп. Урт иаадырпшуеит тоурыхтә аамтала (диахрония) уи ипстазаара шышыақәгылоз, мамзаргы аамтәк афнытқә (синхрония) ишеиқәааз. Ирныцшуеит иара убасгы ауафь ацсабара ақнытә иааигогы, иара ихатә иациттазгы (ирғиазгы). Урт рылоуп ишышыақәгылоу уи иациттаз асоциалтә дунеи.

Хых иахарбаз акатегорияқәа фнытқәала еимадоуп, хаз-хазы изықәлазом, еицыхраауеит, ихеибартәауеит. Еиқәаауп урт қыақьаралагы (горизонтально), еихаракыралагы (вертикально, иерархично). Асоциалтә дунеи – ари ауафь ихазы ирғиаз *субъективтә* дунеиуп. Асоциалтә рғиара апроцесс аан ауафь ихы иаирхәоит ацсабаратә закәанқәа реипш ихатәы (субъективтә) закәанқәагы. Уи дреипшым ацсабаратә цстәқәа, избанзар, илшоит еилкааны ипстазаара анапхгара, ахырхарта, ахықәкы, ахшыөтәкы атара.

Ацсабарағгы иахпылоит ауафь имфациго аусхкқәа иреипшшәа иқоу ацәыртқәа, ахтысқәа. Урт илацшықәтданы хрышықлацшуазар, иара ацсабара ахатәгы ианыцшуеит ахшыөццара. Арақәа имашәыру, имыцхәу акагь ықазам. Урт зегь хшыөццарала еиқәааушәоупишықоу. Изақәузеи, иаххәап, ацсабаратә закәан хшыөццарамзар? Ацсабара «ақәығара» иазкны Хегель ифюан: «Чем больше человеческий разум погружается в природу, тем больше он находит себя в ней».

Ғарпштәыс иаагозар шьхымзак аҕны иҕоу ашьха-кәа: урт реицынхара ианыпшуеит ишрымоу «аиҕекаара». Ашьхақәа ирымоуп структурала ишьақәцалоу рхатәы система, апҕарақәа, анормақәа, афункциақәа. Урт рхы еицырыхьчоит, ашықәсан ирызхаша афатә заа еизыр-гоит, иртәахуеит, рытра дырхиоит уб. итц. Аиашаз, ашьха, ма абзкатаҕа атра анықанатцо иугәаланаршәоит аныцьныр-аргылаф аоны аниргыло иҕаитцо. Аха зегь реиха «иҕәышу» ашьха иалшом зегь реиха зинтеллект маҷу ауафы илшо. Ауафы реалла аоны иргылаанза, иргылоит уи ихаҕы (К. Маркс). Асеипш иҕоу аҕырпштәқәа ацсабараҕы имачзам.

Ацстәқәа цәанырралоуп рхы шымфәпырго. Настгы, урт ирымоу ацәаныррақәа рхыпхьазара ауафы имоу рааста акыр имачуп. Аха дара ирымоу ацәаныррақәа ауафы имоу ианрацыргогы ыҕоуп. Иаагозар, ахә-лыпцтыс лашәуп, аха алымхақәа ауафы итәқәа рааста еиҕны ирахауеит. Ауарба аблақәа ауафы итәқәа рааста акыр ицаруп, хара иабоит, аха уи аблақәа ирызгәатазом ауафы иибо шәыцьара ишаны хәтакгы (Ф. Энгельс).

Мамзаргы, иаагап итцегь иахзааигәоу аҕырпштәы: ала фәыла ауафы иааста «еилнакаауеит». Аха ауафы еиликаауа акыр еихауп, избанзар, уи имоу ацәанырратә органқәа рхыпхьазара акыр еихауп ала иамоу рааста, настгы, ауафы имоу *аилкааратә* аппарат (ахшыбаф) иацназго егьырт ацстәқәа, иара алагы налатцаны, ирымазам.

Хәарас иаҕахузеи, ацстәқәа аинтеллект рымазам хәа хазхәазом. Урт рхы иадырхәоит иара убастгы алогикатә хәыцра аелементқәагы. Иаагозар, хыхь зызбахә хамаз ауарба иашоит адунеи аҕы тцәа змам еиуеипшым амаҕәрқәа фбаны: акы – иара иаҕаху, фба – иара иаҕахым. Уи «иадыруеит» иаҕахуи иаҕахыми, урт еиланарфашьазом.

Ацстәкәа ирымоу «алогикатә хәыцра» дыртцабыр-гит еицырдыруа аурыс физиолог ду И. Павлов Акәа имѡапигаз апышәарақәа. Ишдыру еипш, амаамынқәа бзиа ирбоит ацәа. Урт ахыѡназ ауада атуан аґы ацәа наганы иатцакнеихаит. Амаамын акырынтә ицеит, аха атуан акынза изымѡазеит. Убри аамтаз ауадаґы иабеит акәардәкәа. Урт неихаргыланы амаамын атуан акынза иѡазеит.

Еґа ус иказаргы, ауаѡы имоу аинтеллектуалтә лшара рымазам ацсабара иқәу еґырт ацстәкәа. Насгы, ауаѡы илшоит, еиґах исхәоит, имоу аинтеллект есаaira ацґара, азырґара, арґеиара. Ауаѡы имоу аинтеллект иабзоураны илшо зылшо даґа цстәык ыказам ацсабараґ. Уи «рдыруеит» дара ацстәкәаґы. Ипсыґеу ацстәкәа ауаѡы иааигәа аказаара «еиґырышьоит», реиха зымчу ацстәкәа ирыцәшәаны. Ацстәы гәґәкәа ауаѡы ицәшәаны иґаґара «реацәырыхьчоит». Урт рґенкод аґы иказам апрограма, ауаѡы ижыла ахныкәгара. Изышьтоу дара – ауаѡы икынтәи ахыхьчароуп. Ацсабараґы уи имоу ақәґиарақәа, иааникыло атыц рапхьа иргыланы изыбзоуроу иара имоу аинтеллект ауп.

Аха ари иаанагазом ацсабараґы ауаѡытәыѡса иказаара, уи арака иааникыло атыц азґаара назаза избоуп хәа. Иаанагазом ари, уи ииґаху зегы рыкатґара азин имоуп хәа. Ауаѡы дашьтоуп назаза аказаара, аха иара иказаара «аґахызароуп» ацсабараґы. Идыруазароуп, ауаѡы ацсабара иацрикьаз ахыпшымра, иреиаз аинтеллект ашәартараґы шацу. Илшоит уи иапхьа ицәыртца азґаарақәа ииашаны рызбара, аха илшоит урт ииашамкәа избаргы. Ауаѡы илшоит ипґазаара аиґтәра, аха илшоит ипґазаара еицәеитәыргы. Аѡбаґы (аиґтәраґы аицәатәраґы) зыхкьо ауаѡы интеллект ауп, аха интеллект иабзоураны аґхақәа икаитцазгы рыриашара илшоит. Илшоит ауаѡы интел-

лект азырхара, аха иалшоит уи интеллектла дгархаргы. Ускан, ауафы доухала (интеллектла) дангарха, иказаара уашэыррахоит. Ари хнарбоит ауафытэыфса итоурых, иахьа хазтагылоу аамтагы налатцаны.

Акультура асоциалтэ функцияқәа

Азэы ихала иказаара азцаара изызбазом. Уи азцаара избарцаз даеазэггы дитахуп. Зегь реиха ауафы иитаху – даеазэ иоуп (К. Маркс). Рымчқәа еиларымтцакәа, урт хаз-хазы рхы рызыкәгазом. Рхы еиқәдырхарц азы урт рымчқәа еилартцароуп, еиқәазароуп *аицынхара*. Уи ирнатоит алшара, рғапцхьа ицэыртцуа азцаарақәа рызбаразы. Аицынхара – ари ауаа еиғашьаны, ма рхатэгғапцхарала иалырыхыз социалтэ мөазам. Урт рхеиқәырхаразы аицынхарада даеа мөак рымазамызт, иахьагы ирымазам.

Аха ауаа зеггы цыарак изеицынхомызт: урт гэыпцгэыпцла реыршар акөхеит. Реыршон урт хылтцшьтрала, территорияла. Убри аан ишыақәгылон агэыпц ссақәа (амикрогэыпцқәа), аха иқан зхыпцхьазара рацәаз агэыпцқәагы (амакрогэыпцқәа). Иқан арака гэыпцк аеанашоз, аха иқан еиуеипцшымыз агэыпцқәа анеилалозгы. Иара ацсабара ахата «ирытцанахэон» ауаа икарташаз.

Гэыпцк еиднакылоз ауаа еицынхарц азы ирымазар акэын рхатэы территория, еицырзеипцшыз абызшәа, ахдырра («Хара»), ацқарақәа, анормақәа, аинтересқәа, ахэшьяарақәа, ахықәкы уб. итц. Иааидкыланы иаххэозар, урт ирымазар акэын рхатэ культура. Уи ала даеа цыоукы («Дара») рхы рыладырфашьазомызт, еицхыраауан, еидгылон, реизыказаашья шыақәдыргылон рхықәкы иашьашәаланы. Еицырызбоз азцаарақәа рахьынтэи ихадан: *аеицқаара*, *ахыхьчара*, анхамөа аиғьтәра, еитагылоз абицара «икастцо катцалахәа» («делай, как я») *дара иреицшыны раазара*. Иаанкыланы

ирымаз атерритория хэаакэыртдон, «Хара иахтэуп», «Хара ихапсадггылуп» хэа иашьталон, ирыпшьон, ирыхьчон. Абри атерритория ирнатоз аресурсқэа рыла рхы ныкэыргон, аха урт анырзымхозггы ыкан. Ускан ицэыртцуан аресурстэ кризисқэа, еиуеипшымыз асоциалтэ еилафынтрақэа. Иалшон урт рымехак тбаахар, иахьцэыртцыз асоциалтэ гэыпц ахэаакэа иртыттыр, агэыпцқэа реифеахарахь, реибашьрахь ииасыр.

Абарт агэыпцқэа социалла рышьақэгылара иахылтцит ауаа реилазаара еиуеипшым аформақэа: *аетносқэа, ажэларқэа, амилатқэа, атэылақэа, акультурақэа, ацивилизацияқэа* уб. итц. Урт ирымоуп еицырзеипшу аказшьарбагақэа, аха икоуп излеипшымыггы. Еицырзеипшқэоу иреиуоуп, иаагозар, аееифекаара, ахыхьчара, аицынхара уб. итц. Излеипшқэам иреиуоуп: ахдырра («Хара»), рхатэы территория, ичыдоу акультуратэ форма уб. итц. Хазы ишьақэгылаз иарбанзаалакь асоциалтэ гэыпц иамазароуп, рапхьа иргылары, ахатэы хдырра («Хара»). Насггы, уи егырт агэыпцқэа рыхдырра иаламфашьозароуп.

Асоциалэ гэыпц еибаркны измоу, уи мчыс, енергиас иамоу акультуроуп. Культуроада асоциалтэ гэыпц, ус анакэха, ажэларггы, атэылаггы уб. итц., зышьақэгылазом. Акультура асоциалтэ гэыпц афнытцка имфопнаго афункциақэа рацэоуп. Урт рахьынтэ иадоуп: *акоммуникативтэ, аифекааратэ, анормативтэ, анапхгаратэ, аазаратэ, аогнитивтэ* функцияқэа. Насггы иазгэататэуп: арака иахарбаз акультура афункциақэа ирымоуп ауниверсалтэ, афундаменталтэ хшыфцдак.

Асоциалтэ гэыпц аифекаарала ицшааит ауафы иказаара аиқэырхара иамаз амоа. Аха, зегь дара роуп, ауафы игэы назомызт. Иара дзышьтази лтцшэаны иоузи еипшымызт, цъара-цъара иагьеифеагылон. Дышгэыгуаз еипш изыкамлеит итагылазаашьа дызлахэыз асоциалтэ

гэыц аонытќа. Аброуп иара дахьиз, иахьизхаз, ихатара ахьышыаќэгылаз. Аброуп иахьиоуз ахдырра. Аха абри ихдырра шоит еиуеипшым аструктураќаа рыла. Урт рахьынтэ ихадоуп џба: «Сара», «Хара». «Сара» иаанарпшуеит ауафы ихатара, уи џнытќала имоу аиндивидуалтэ «его». Убри аамтазы зызбахэ хамоу ауафы имоуп аколлективтэ хдыррагы «Хара», аколлективтэ «его». «Сареи» «Хареи» џнытќала еиџагылоуп. Дызлоу агэыц аонытќа ипстазаара мџасларц азы ихы мџапигалароуп «Хара» ишыаќэнаргылаз апќараќаа рыла. Иара иџнытќатэ «его» иднатџ еснагь ихэаелароуп, итџахлароуп: урт рцэыргара азин имазам. Акультура араќа имџапнагоит, З. Фреид иажэаќаа рыла иаххэозар, «ацензуратэ функция». Уи ауп ауафы (аиндивид) дзаазо, ипстазаара хэааќэызтџо, ихымџапгашьа «иахылапшуа», анапхгара азтџо, абзи еи ацэгы еи, иќаитцашеи иќаимтцашеи еилзырго.

Даеак ала иаххэозар, асоциалтэ гэыц аонытќа ауафы итагылазаашьа изнартцисуеит агэыџбара (амбивалентность), алакџакра. Ганкахь ала ауафы (аиндивид) итахуп асоциалтэ гэыц далазар, егыи аганахь ала – ихала дыќазар. Ихала даньќоу еиќа ихы даќэитуп, исуверенрагы еиќа амч амоуп. Аха даеазэи иареи анеимадоу ихаќэитра, исуверенра амехак тшэахоит. Ускан уи ихы мацара дзашьталазом, икэшамыкэша иќоу егырт ауаа зышьтџоу азгэамтаќаа. Апсабара иацырќьаны иааигаз, абасќак дзеичахауаз, ипсы зыџеэараз ахаќэитра (асуверенра) дызлахэыз асоциалтэ гэыц аонытќа изымыхьчеит, апсыз еипш импытцџэраауа иалагеит. Ауафы дызтагылоу абри аситуация И. Кант дашьтан «асоциальная социабельность» хэа.

џнытќала ицрыхоз абри аиџагылара (противоречие) адэахьгы иныпшуан ауафы. Аха уи апырхра, аиааира имч аќэхомызт, иаќэхарангы иќамызт. Избанзар, асоциалтэ гэыц аира иациуан зызбахэ хамоу

моу, мамзаргы иаархэны – «ацивизация» атыцан «акультура». Аиашаз, урт еизааигэоуп, хыхь ишаххэаз еипш, еимадоуп. Асбагы (акультурагы ацивизациягы) уафытэысатэ цэыртроуп, апсабарафы урт хдылазом. Асбагы апызтаз иара ауафы иоуп, изациттазгы ихазоуп.

Аха икоуп урт ахьеипшымыгы. Ацивизация зызку, рацхьа иргыланы, ауафытэыса *иматериалтэ* цстазаара аигтэроуп (афатэ, ашэтатэы, анхамоа уб. итц.). Акультурааагозар, уи зызыктыцкыоуишакэхалакгы ауафытэыса иеикэырхара мацара акэзам. Зегь реиха уи азы ихадоу, хыхь ишаххэахыоу еипш, – ауафытэыса *доухала* иеикэырхара ауп. Ацивизация ахыкэки ауафытэыса иматериалтэ интерескэа рхэаа итытцзом, акультура ахыкэки – тытцеит. Уи иахкыаны ацивизация иамоуп *атехнологиатэ* кэзшыа, акультура – аорганика еихау (надорганическое) цэыртроуп.

Даеак ала иаххэозар, ацивизация ахыкэки излахэо ала – ауафы дзыкоу ихазоуп. Уи еихау даеа интереск имазам ауафы. Аха акультурафы ауафытэыса иказаара ихатэы интерескэа рымацарала изышыакэрыцэгэазом. Апсабарафы иказароуп ауафытэыса иеихау даеа мчык (субстанцияк), уи иказаара зтаху. Уи идыруазароуп иказаара хшыотцакыс иамоу, апсабарафы тыцс иааникыло, миссиас имоапиго. Идыруазароуп *дызустоу* иара, иапхьака *дкларц шиттаху*, идыруазароуп икаитцараны *ихэтоу*, еилкааны имазароуп *гэыгыртас* имоу, *илиои илимиои* уб. итц.

Асеипш икоу аметафизикатэ зцааракэа ацивизация афацхьа ицэыртцзом, избанзар, арака, еитэх исхэоит, апыжэара змоу, адоминантра зуа аматериалтэ хэшыаракэа (ценности) роуп. Аметафизикатэ зцааракэа ахыцэыртцау акультура афацхьа ауп. Цоуп, иара акультура афнытцкагы асеипш икоу азцаракэа ртак акацара

ус имариам. Аха аус злоу арака, абарт азцаарақәа ртак ишьақәыргәгәаны ауафытәыџса иахьимам акәзам, дара рхатақәа уи ихдырра аґапхьа иахьцәыртца ауп. Урт дырзымхәыцуа, иапхьака ишьтоу асоциалтә ґиара иитаху ахырхартә атара даараза ицәыудаџхоит. Ицәыудаџхоит ихеиқәырхарагьы.

Иазгәатәтәуп абрака даґаакгьы: акультуреи аци-визациеи еицыказароуп. Материалтә ресурсқәа рыда ауафы иказаара залшом. Аха уи иказаара залшом идоухара адагьы. Уи моу ауафы идоухара иаха апыжәара амазароуп, иаха амч гәгәазароуп иматериалтә тахрақәа (потребности) рґапхьа. Ус ианыкамла, аматериалтә хәшьарақәа рсоциалтә статус анеихаха адухатә хәшьарақәа раастә, усқан ауаа реилазаара аформақәа ахыбгалара иалагоит.

Афбатэи алекция

**АЦСУА КУЛЬТУРА АТИПОЛОГИАТЭ ХАҶСАХЬА
АШЬАҚӘЫРГЫЛАРА**
(Апышәә)

...Горы, горы и горы без конца и края...

А. П. Чехов

Аплан:

1. Атерминологиатэ згәатарақәә.
2. Аметодологиатэ згәатарақәә.
3. Ацсуа культура ацсабаратэ ландшафт.
4. Ашьхауафы исоциалтэ хаҶсахья.
5. Аетнос ашьхараҶы.

*Ихадоу атерминқәә: аңсуа культура, Аңсуара,
ашьхатәыла, ашьхауафы, ашьхатэ этнос, Кавказтәи
акультура аландшафт, атипология*

Атерминологиатэ згәатарақәә

Ацсуа культура методологиала еиҶкааны ах-
цәәжәара, уи аҶны итцәаху асоциалтэ цышәә
аарпшра удааҶхоит, заа иазгәәтамзар мыругақәас
(инструментқәас) ххы иахархәо. Урт иреиуоуп:
аматәар ахәәақәтцара (определение предмета), уи
иашьашәалоу азнеишьа ацшаара (подход, метод), иара
убасгыы абызшәатэ аппарат (понятийный аппарат)
ашьақәыргыларә.

Рацхья иргыланы, хаҶала иалкааны иазгәәтазар
қәнагоуп араҶа атерминқәә: ацсуа культурей Ацсуарей.

Ацсуа культура иазку атцәаратэ литератураҶы
атерминқәә «ацсуа культурей» «Ацсуарей» лассы-

лассы иахпылоит. Урт, ишаабо еипш, еижэлантэу терминқоуп, аха иаадырпшуа акы акәу, мамзаргыы культурак еиуеипшым аганқәа ракәу макъаназ цқәа еилкаазам. Абаскак еизааигәоу атерминқәа иаадырпшуа еилкаамкәа, ииашаны рхархәара удафхоит. Цоуп, атцааратә литературафы ипшаауп, сгәанала, ииашоу амфә: реалла ацсуаа жәйтәнәтә аахыс ирымаз, иахьа уажәраанзагыы иаарго акультура иаха инартбааны, ихартәаны ахцәажәараан ахархәара амоуп атермин «ацсуа культура», иаха иааркьафены уи ианахцәажәо – атермин «Ацсуара». Аха, еитәх исхәоит, арт атерминқәа ахьеикәшәои иахьеикәымшәои, иахьеипшуи иахьеипшыми еифырпшны рытцаара атахуп.

Хәарас иатахузеи, алекция аформат иалагзаны ари азцаара азбара залшом. Хәара хзышьтоу хазуп: зызбахә хамоу атерминқәа алекцияфы хархәашьас ирымоу азгәатара.

Ацсуа культура хәа хзышьтоу арака – ари *изеипшырку* терминуп, еилкаароуп (понятие). Уи иаанарцшуеит, хыхь ишаххәаз еипш, ацсуаа анкьа зны еифыркааз, ишьақәдыргылаз, атоурыхтә мақәмабарақәа ирыламырзкәа иахьа уажәраанза иааргаз асоциалтә дунеи. Абри афнытцка ишьақәдыргәгәеит урт рхатәы территория (ацсадгыыл), рнапахьы иааргеит рхы зланыкәыргоз ацсабаратә ресурсқәа (анхамфә), идыргылеит асоциалтә инфраструктура, структурала еифыркааит асоциалтә система (анапхгара, ацқарақәа, анормақәа, ақьабзқәа, атцасқәа уб. итц.), иапыртцеит абицарақәа реитцаазашьа асистема, рхатәы бызшәа, ахдырра («Хәара»), адунеихәапшра, адинхатцара, аказара уб. итц. Ацсуа культура иатцанакуеит иара убасгыы Ацсны знысыз атоурых, уи атерриторияфы икоу аекологиатә система, акультуратә бақәкәа, архитектура уб. итц.

Аңсуара хәа хзышьтоу арака – аригыы *изеиңшырку* терминуп, еилкаароуп (понятие). Уи иаанарпшуа еихарак апсуаа реиџаараџы, реитаниаираџы, реибабараџы рхы иадырхәоз *аетикатә нормақәа ркодекс* (рсистема) ауп. Иааркыаџны иаххәозар, Апсуара – ари *хымџаңгашыатә* кодексуп.

Ари акодекс аџыратә форма аманы (ақбаад ианцаны) иказамызт. Уи ыкан ауаа рыхдырраџы, ргәынкылараџы, «аус ауан» џырхәала. Ус ишыказгыы амч гәгәан. Еицлабуа ауаа ашьтан Апсуара аңкарақәа рыла ахымџаңгара, избанзар ирнатоз рацәан. Урт рыла зхы ныкәызгоз (имџаңызгоз) еснагь хатыр иқәын, ахыз иман. Аха урт еилазгазгыы лахь имтақәа дынхазомызт. Убри ақынтә ажәлар рыпстазаараџы иатцшыны хатыр ақәыртцон Апсуара.

Избан, изатаххазеи аңсуа культураџы хазы иалкааны ахымџаңгашыатә (аморалтә) кодекс апцара? Иазымхазози ауаа рхымџаңгашыа ахәаақәтцаразы иара акультура иамаз алшара (апотенциал)? Ари чыдала иззаатгылатәу зтцароуп, аха уи хәпхыака хазыхынхәып.

Аңсуа культура ахцәажәраан (аилкаараан) ххы иахархәо атерминқәа ируакуп *ашьхатәыла*. Апсны шьхатәылоуп. Уи азгәамтақәа аңсуа культура аилкаара уадаџуп. Атермин ашьхатәыла иаанарпшуеит Апсны атерриторияџы икоу апсабаратә (абиосфератә) чыдарақәа: ахауа, аклимат (атмосфера), адгьыл (литосфера), азқәа (гидросфера), арелиеф, ациаақәа (флора), апсаатәқәеи ацстәқәеи (фауна). Шьхатәылан ишыақәгылаз абиосфератә чыдарақәа еиха уаџы ибартоуп, урт акаршәрақәа рџы икоу апсабаратә система иадкыланы ханрыхәапшуа. Абиосфератә чыдарақәа егьа дрылақкааргыы ауаџы, зегь дара роуп уи урт дырхыпцшуп, иаҳаразакгыы ашьхақәа рџы. Ашьхақәа рџы инхо ауаџи акаршәрақәа рџы инхои рсоциалтә хаџсахыақәа ахьеицшым мацзам. Урт реиџырпшра

иханахәо рацәоуп. Уи азоуп ацсуа шьхауафуп хәа изишьтоугьы.

Атермин *ашьхауафы* иаанарцшуеит ашьхатә территориякәа рҕы инхо-интцуа ауафы имфациго асоциокультуратә цстазаашья иамоу ачыдаракәа. Урт аныцшуеит арака инхо ауафы ихәыцшьа (ментальность), ихымфацигашья (менталитет), имфациго абзазашья, иацитцо аицынхаратә цкаракәа, ацстазааратә нормакәа, ахәшьаракәа рсистема (система ценностей) уб. итц.

Иалкаатәуп арака иара убасгы атермин *ашьхатә этнос*. Ари атермин еиха иманшәаланы иаанарцшуеит ашьхатә территориякәа рҕы ауаацсыра еиҕыркаауа асоциалтә еилазаара (социальная общность) аф-ормакәа. Аетнос аракагы амакросоциалтә гәыцуп, аха уи ашьхараҕы еиднакыло ауаацсыра рхыцхьзара еиха имачуп. Асоциалтә еиҕкара аганахь ала хәхәацшуазар, аетнос афнытцка ауаацсыра еиха еилатцәаны иҕоуп. Аус злоу, аетнос афнытцка ишьақәгылаз асоциалтә система арееира, ма айгьтәра акәзам, ишыҕоу айқәырхароуп. Уи иахкьаны ашьхатә этнос еиха нтра амоуп.

Ацсуа культура ханахцәажәо, иаадыруазароуп иарбан *культуратә ландшафту* уи зтцазкуа. Ишамоу еицш апсабаратә тыц (среда), иамазароуп уи культуратә ландшафтк афнытцка иалкаау атыцгы. Хәхәацшуазар ацсуа культура текстк ахасаб ала, акультуратә ландшафт – ари контекступ. Акультуратә текст аилкаара амфакәа ируакуп аконтекст ашьақәыргылара.

Арака ицәыртцуеит ацсуа культуреи агьырт акултуракәеи реизыҕазаашья азтцаарагы. Хәарас иаҕахузеи, уи егырт акултуракәа ирылыхәдааны изыҕаломызт. Ус анакәха, ацсуа культура хәхәацшуазароуп агьырт акултуракәа ирыдкылан. Еиуеицшым акултуракәа еснагь еиҕцаауеит, ихеибартәаауеит. Рапхья иргыланы ацсуа культура зыҕцаауаз уи акәшамыкәша иҕаз акултуракәа ракәын. Егырт акултуракәа

ирфырцшуа, иалшоит ацсуа культура *атипологиатә* хаҕсахьаггы аарцшра.

Атипология хәа хзышьтоу – ацарадырраҕы инар-тбааны ахархәара змоу атерминкәа иреиуоуп. Уи рхы иадырхәоит ацсабаратцаара акнеипш асоциалтә процесскәа реилкаараҕы. Ари атермин иаанарцшуеит ацсуа культура иаидкыланы азеипштә хаҕсахьаггы. Заа ихамамкәа ацсуа культура *азеипштә хаҕсахьа*, типс изтазкуа еилкаамкәа, уи ахцәажәара хцәыуадаҕоит. Еилыргатәуп ацсуа культура иазкны иаадыруеи иахзымдыруеи. Иаадыруа ахәшьара ақәымтцакәа, иахзымдыруа аилкаара хзашьталазом.

Аметодологиатә згәатарақәа

Ауаҕы дызхыцшыло имамзар, ахәыцра илшазом. Уи ихдырраҕы еснагь имазароуп сахьак (хаҕсахьак, модельк), дхәыцларц азы. Ахшыҕоццаратә модель ашьақәыргылара ацсабаратцаараҕы еиха акыр имариоуп. Иуадаҕоуп уи ашьақәыргылара асоциалтә процесскәа реилкаараан, хатала акультура ахцәажәараан. Арака, К. Маркс ишихәоз еипш, ххы иахзархәазом ахимиатә реактивкәа, мамзарггы агеометриатә фигурақәа. Уртқәа зеггы рцынхәрас ххы иахархәар ауп ахшыҕоццаратә абстракцияқәа.

Дәеак ала иаххәозар, хәапхьа иқәгылоу адтца анагзаразы рацхьа иргылары иатахуп хзыхцәажәараны иҕоу *аматҕар* (атема) ахәаакәтцара. Ари иаанагоит ацсуа культура *амодель ахаҕсахьа ажәала аарцшра*. Ари аҕыза адтца анагзара рацәакггы иуадаҕоуп, избанзар, ацсуа культура иазкны хыхь иазгәахтәз атермин аракаггы иазхоит. Иазхоит, избанзар уи «иахнарбоит» ацсуа культура ииашаны аилкаара мҕас имоу.

Акультура ганрацәала еиҕекаау, структурала еилоу цәыртцоуп. Ус анакәха, акультура, ацсуа культураггы налатцаны, иамоу аганкәа раарцшразы иазнеитәуп

комплексла (ганрацәала). Аха урт аганқәа, иара убасгы акультура злашьақәгылоу аструктурақәа машәырла еиднамгалазеит. Аструктурақәа реизықәаашыа система мала еиҫкаауп, урт нақ-аақ еихыпшымакәа изықалазом, еиҫхыраауеит, ихеибартәауеит. Убри ақынтә акультура аилкаара иазнеитәуп *системалагы*.

Аха, акультуратә система азбахә анахқәо, иаадыруазароуп уи шреипшыма апсабараҫы иахпыло амеханикатә, ма аорганикатә системақәа. Системала акультура еиҫызкаауа ауаа роуп. Ауафы хықәкыс дзышьтоу еилкааны имамкәа акагы қайтазом. Насгы, хыхь ишазгәахтахоу еипш, азәы ихала ипстазаара изеиҫкаазом; уи еснагы социалтә гәыпқ далахәызароуп. Ус анакәха, акультура системала аиҫкаара азкызароуп *аколлективтә хықәкы* анагзара.

Аколлективтә хықәкы амч азто *аколлективтә хшыотқак* ауп. Урт онытқала еиларсуп. Аколлективтә хықәки аколлективтә хшыотқак роуп ауаапсыра социалтә гәыпқ аонытқак еидызкыло. Даеак ала иахқәозар, социалтә гәыпқ аонытқак зееидызкылаз ауаа ирымазароуп еиҫырзеипшу *ахықәки ахшыотқакы*.

Иазгәататәуп даеакгы: икоуп апстәқәагы, коллективтә формала зхы нықәызго. Аха урт иреипшзам ауаа еиҫыркаауа асоциалтә коллектив. Ауаа *еилыркаауеит* ишьақәдыргыло асоциалтә еиҫкаара хықәкыси хшыотқакыси иамоу. Апстәқәа ирчиданы ауаа ирылшоит *еилкааны аеиҫкаара*. Ари иаанагоит: апсуа культура аилкаара иазнеитәуп синергиалыгы, избанзар уи ашьақәгыларәа иаман астратегиятә *хықәкы, ахшыотқак, аеиҫкаара*.

Апсуа культура ахцәажәара зхатәаахом, уи аонытқак ишьақәгылаз ахәшьарақәа (ценности) рсистема азгәамтақәа. Ари асистема иерархиала еиҫкаан. Уи иабзоураны апсуа культура аонытқак ишьақәыргылан итышәынтәалаз асоциалтә пстазаара. Ауаа зышьтаз арақәа, хыхь ишазгәахтахоу еипш, абри апстазаара

ишыказ айкөйрхара акөын, аха зегь дара роуп уи (ацстазаара) аамтала *аеаңсахуан*. Ари ихаднатцоит ацсуа культура ахцэажэара *тоурыхлаггы азнеира*. Синхронно-диахроннла уи ахэацшра иахнарбоит ацсуа культура аеиара иамаз атоурыхтэ *хырхарта* (направление).

Арака ахархэара амазароуп иара убасгьы *аи-фырцшратэ* (акомпаративистикатэ) *метод*. Иуадаоуп ацсуа культура аилкаара, уи егьырт акультурақэа ирыдкыланы хамыхэапшыкэа. Ишыакөйргылазароуп ацсуа культура егьырт акультурақэа излареицшуи излареицшыми, изларзааигэои изларзааигэами. Иарбанзаалакь хаз икоу акультура, ус анакэха ацсуа культурагьы, иамазароуп азеицштэ *казшьарбагақэа*. Аха иамазароуп уи ичыдоу ахатэы *казшьарбагақэагьы*. Урт аамырцшыкэа, ацсуа культура егьырт акультурақэа ихацэрылаоашьар алшоит.

Ацсуа культура аңсабаратэ ландшафт

Хыхь иазгэатоу ацсуа культура аилкаара азнеишьа, хэарас иатахузеи, аракагьы ххы иахархэар алшоит. Амала, уигьы ахьазымхо ыкоуп. Ацсуа культура аилкаара *аекологиялаггы иазнеитэуп*. Цоуп, ацсуа культура зхылцыз арака имоапысуаз аңсабаратэ еволиуциатэ процессқэа ракэзам. Уи мазеины, ма хамтаны ацсуа азэгьы иримтазеит. Ацсуа культура аңызтаз, еиөызкааз ацсуа роуп. Уи ашьакөгылара, аеиара иалахэын ацсуа рабицарақэа зегьы. Иахьа уажэраанзагьы иаазгаз дара роуп. Рхатэы культурала ацсуа рхы рыхьчон, иныкөйргон, абицарақэа еитцараазон. Ирымаз акультура дара ирызхон, идыцшыламызт. Уи ирнатон алшара, егьырт ажэларқэа рхы рыламырөашьакэа рьөцаара. Дара егьырт ажэларқэагьы ацсуа даеа жэларык ирыладырөашьомызт.

Аха ари иахнатом азин, ацсуа культура аилкаара (ахцэажэара) азнеира уи иатцанакуа атерриторияөы

иҕоу аҕсабаратэ еилазаара азгэамтакэа. Акультура зырҕеио ауаҕы иоуп, аха арҕеиаратэ процесс аан уи дзышьтоу алтшэа злихуа имазароуп. Насгыы, арҕеиаратэ процесс изымҕапгом, дызхыҕшыло дьара акы имамкэа. Абиблиа излаҕэо ала, Анцэагыы иара ихаҕсахьа дахэаҕшыны акэын ауаҕы дшишоз. Асоциалтэ рҕеиараан ауаҕы, раҕхьа иргыланы, ихы иаирхэоит имоу апышэа, алшара, дзышьтоу ахыкэки уб. итд. Иазгэеитароуп уи иара убастгыы икэшамыкэша иҕоу аҕсабаратэ ресурскэа, аҕагылазаашьа, илаҕш итшэо, илымҕа иахауа, ицэанырра зхьысуа ахтыскэеи ацэыртцрақеи.

Аҕсны атерриторияҕы иҕаз аҕсабаратэ тагылазаашьа (ахауа, аклимат, азкэа, афлора, афауна) ара ишьақэгылоз акультура ианымҕшыр залшомызт. Ара иҕаз аресурскэа ракэын, раҕхьа иргыланы, ауаҕы инапахьы иааигоз. Урт азгэамтакэа, анхарантыра напы изаркуамызт уи. Цоуп, илшон ауаҕы икэшамыкэша иҕаз аҕсабаратэ тагылазаашьа *аҕсахра*, *аитакра* (изменение), иагыпцсахуан. Аха убри аамтазы аҕсабаратэ нормақэа иеыртеигзалар акэын. Урт реилагара иҕазаразы ишэартан. Абри ашэартара аеацэыхьчаразы ауаҕы имҕапигалар акэын, иара убастгыы, аҕсабара *аеанраалара*, *аеаршьыылара* (приспособление, адаптация). Ауаҕытэыҕса ипстазаараҕы аҕсабаратэ тагылазаашьа *аҕсахреи* *аеанраалареи* наҕ-ааҕ еиҕагылоу, аха хаз-хазгыы изымҕапымсуда процесскэоуп. Ажэакала, хэаҕхьа иэгылоу азцаара ахцэажэаразы иаарпштэуп иара убастгыы Аҕснытэи аҕсабара ахаҕсахьа.

Аҕсны Кавказ иатцанакуеит. Уи ыҕоуп Аладахьтэи Кавказ мраташэара аганахь ала, мамзаргыы – Амшын Еиқэа аҕшахэаҕы мрагылара аганахь ала. Кавказ атерритория, иара Амшын Еиқэагыы налатцаны, Адгьылбжьаратэ Амшын еиднакыло азона иатцанакуеит

хәа ипхъазоуп. Абрака еилар суп аконтиненткәа хпә: Азия, Африка, Европа. К. Ясперс иажәакәа рыла иаххәозар, абракоуп *апоурыхтә* аамтә («осевое время») ахы ахьакыз. Аиашаз, жәйтәнәтә аахыс арака еинион, еиҗәауан еипшымыз ажәларкәа, акультуракәа, ацивизациякәа. Урт рхыпша макъанагы адунеи икәсуеит. Иахьа арака имҗапысуа аибарххаракәа машәырмзар акәхап. Аха уи даҗәа зтәаароуп. Ххынхәып Ацсныка.

Ацсны шьхатәылоуп. Ашьхақәеи аҗәаарақәеи ирытцаркуа атәыла атерритория иадкылары хәхәапшуазар, 80 % инархыхәхәоит. Иаанхаз 10 % мацк инареиханы амшын ацшахәаҗы икоу акакабара иатцанакуеит. Настгы, ашьхақәа арака акыр еихаракуп. Цьарацъара ашьхақәа амшын ацшахәақынза иаазоит. Амшын ацшахәақынтәи Кавказ ашьхақәа ладеи-җадеи хәа иахьеиҗошо ақынза 66 км роуп ибжьоу. Абаскак ишмачугы, абри атерритория аихаракышьа (вертикалла) хәхәапшуазар, х-зонакны иахшар алшоит: *ага, аҗәаа, ашьхара*. Ус иахшар алшоит арака изызхауа атиаа, икоу ацстәқәа, инхо ауаагы.

Арака иазгәатазар қәнагоуп ауаҗы дызқәаарыхуа иара адгыл (литосфера) зеипшроугы. Ацсны атерриторияҗы иахпыло адгыл уарлашәарламзар иапшьуп, аиқәара змоу мацуп, имацуп ацслымзра, ирацәоуп ахахәра, анаарақәа. Ласы-лассы иауа ақәа, иахаразакгы ақәаршыҗқәа ихту адгылқәа рызәзоит. Уи иахканы аҗәаҗра бзиа аарыхразы адгыл ацхыраара (арцсылара) атахуп.

Ибеиоуп Ацсны зылагы (гидросфера). Амшын адагы ирацәоуп арака азтачқәа, азиасқәа. Урт зегы ахытцытцау Ацсны атерриторияҗы ауп, мыцхәи ицқьоуп, ибеиоуп ацстәқәа, иара ауаҗы дналатцаны, организм иатаху аелементкәа (аминералкәа уб. итц.) рыла. Азиасқәа артерия иаҗзоуп; урт ирыбзоураны атиаагы, ацстәқәагы, ауаҗы иыргзам аҗәаакыра.

Рыхккэа рацэамзаргы, азиаскэа имачымкэа апсыз ртоуп. Урт иреиуоп акалмаха, амлагэыр уб. итц. Атыцантэи арелиеф иахкьаны аратэи азиаскэа цэгьа иагьуп, ирацэаны аенергия рымоуп, «рлеишэагьы» цэгьоуп.

Хэарас иатахузеи, Апсны иамоу агидроресурскэа ханрыхцэажэо амшынгьы азгэататэуп. Уи иатцанакуа мыцхэы ирацэоуп ауафы ицстазаарафэы. Амшын иаанагоит, хыхь ишаххэахьоу еипш, ахауа кэанда, ирылахэуп еиуеипшым атмосфератэ процесскэа. Уи иамоуп апсызкэагьы рацэаны. Насгы, амшын иабзоураны арака инхоз ауаа ирылшон уи акэшамыкэша инхоз ажэларкэа рыгэцаара.

Атмосфера акны имфэапысуаз апроцесскэа ирыхкьаны Апсны ишыакэгылеит асубтропикатэ климат. Уи кэандоуп, ицэаакуп, иахаразакгы амшын апшахэафэы. Арка ирацэаны акэа ауеит, ашьхарахь – асы. Ашыкэсазтэи абжьаратэ температура 15,8° С ыкоуп. Аладахьтэи, Атланткатэ аокееан акынтэи, иасуа апша кэандакэеи Урыстэылатэи акаршэракэа ркынтэи иаауа апша хьшэашэакэеи Кавказ ашьха харакыракэа ркны еиниоит. Урт реилазфара иабзоураны арка ишыакэгылеит ичыдоу аклимат – Кавказтэи аклимат. Ари аклиматгы апстэкэа, иара ауафгы дналатцаны, ргэабзиаразы цэгьа изфдоуп.

Апсны атерриторияфэы ишыакэгылоз апсабаратэ (литосфератэ, гидросфератэ, атмосфератэ) тагылазаашьа иалахэын атцаакэагьы (афлора). Урт рыла иычыоуп Апсны. Атцаакэа (аккаракэеи абнакэеи) ирытцаркуа атерритория арака 60 % ркынза иназоит. Ибзианы ирызхауеит даара зыхэ хараку атцла хккэа: аатцла, ашыц, аць, ахьа, ашэ, ахьаца, ал, ара, апса, алакэа, уб. акыр итц. Атцаа рыхккэа арака даара ирацэоуп. Урт рхыпхьазаракны икоуп асубтропикатэ тцаакэагьы: амагнолиа, апальма, акипарис, аевка-

липт уб. итц. Ацсны ишыакэгылаз иахъа уажэраанзагы иекэханы икоу афлора инанагзоит ауафы ипстазарафы хэы змам ароль.

Ацсны атерритория беиоуп ацстэкэеи ацсаатэкэеи (афауна) рылагы. Арака ифеио ацстэкэа иреиуоуп: амшэ, абга, акэыцъма, абгахэычы, абынхэа, аашышы, абынцгэы, абгаб, ашыабыста, ажъа уб. итц. Ацсаатэкэа рахынтэ ара иазгэахтар алшоит: ашьхауарбажэ, акацкап, ахышь, ахышыцба, абынкэты, ацыблыкь уб. итц. Ацшэмара руеит арака зыхкы рацэоу атцар. Иазгэахтар алшоит иара убасгы: ирымфатэны Ацсны икыдгылоит ацхарра иашыталаны ладеи-фадееи зтыц зыцсахуа ацсаатэкэагы; акэата, ача уб. итц.

Ацсны ишыакэгылаз ацсабаратэ комплекс аа-идккланы хэхэацшуазар, иаабоит уи ишаныцшуа *абиоеиуеицшырма* (биоранообразие). Абиоеиуеи-цшырма арака иаха ирацэоуп Кавказ иатцанакуа егырт арегионкэа ркны ааста. Даеак ала иаххэозар: Ацсны атерриторияфы метрак афныцка икоу арака абиообиекткэа рхыцхъазара иаха ирацэоуп (А. К. Темботов), аеспублика акэшамыкэша икоу арегионкэа ркны ааста. Насгы, иара абиоеиуеицшырма Ацсны афныцкагы зехынцъара еицшым. Уи аныцшуеит Ацсны атерритория ханахэацшуа *аурала* (длина), *атбаарала* (ширина), *агыларала* (вертикаль).

Хцэажэара хыркэшо, даеа зныкгы иазгэахтап: ауафы инхара-интыразы Ацснытэи ацсабара иамоу аресурстэ потенциалдаараза ибеиоуп. Уи икэшамыкэша, инапы ахыназоз, иааигэара иман зда цсыхэа имамыз ацсабаратэ ресурскэа.

Ашьхауафы исоциалтэ хэсаха

Аха ари иаанагом ауафы иитахыз зегы арака имазеины иоуан хэа. Ауафы ацсабара акнытэ имаз иитахыз *злихуаз* акэын. Ипстазаара ирманшэаларц азы

иааигэара *ирхиар* акэын азырыжэтэ ахытоз, ациаа ирылихыр акэын аутратых, абахча, ақэатца, анхамфатэ матэахэкэа, арыц (ахэыз, ацш, аќэйд, амахэыда уб. итц.), аарыхразы адгьыл аус адиулар акэын, абнатэ цстэкэа ирылхны афнатэ цстэкэа (ала, ахэа, ажэ, ацьма, ауаса, акэты, ашэишэи уб. итц.) анитцар акэын. Ажэакала, ауафы, хыхь ишазгэахтахоу еипцш, икэшамыкэша иќаз ацсабаратэ тагылазаашьа «ирееиуан», ицсахуан, дзышьтаз ихатэы интерескэа еиха ирықэшэо иќаитцарц азы.

Аха иара ишитахыз еипцштэќьа ацсабарафэы ишьаќэгылаз атагылазаашьа изыцсахзомызт. Истаху зегьы аласыгзоит хэа ацсабара азнеира иахьакэым дкылнагар алшон. Уи еиликаауан ауафы. Убри аќынтэ ацсабарафэы иќаз атагылазаашьа иаргьы иеанираалар акэын. Абри апроцесс – ацсабара анаалара (адаптация), бжеихан изгэамтазакэа акэын ишымфацигоз. Аха, зегь дара роуп, иара апроцесс мфэпысуан. Ацсабара ахафсахьа ауафы иныцшуан, ишаныцшуаз еипцш ацсабарагьы иара ауафы ихафсахьа. Ауаатэыфса рыфнытќа иахпыло асоциокультуратэ еиуеипцшымраќэа – арасатэ, антропологиатэ, аинфраструктуратэ, архитектуратэ, ахымфэацгашьатэ уб. итц., ацсабарафэы иќоу абиогеоуеиуеипцшымраќэа иахьрымадоу рацэоуп. Ацсабарафэы иќоу ачыдараќэа азгэамтаќэа, иуадафуп хаз иалкаау акультура афнытќа иахпыло ачыдараќэагьы реилкаара.

Абри азакэанеизшэара «аус шауа» еиха уафы ибартоуп ашьхауаа, Кавказаагьы, ацсуаагьы нарылатцаны, рыпцстазаашьа ханашьклацшуа. Араќа ауафы акаршэраќэа рќны инхо иааста еиха ацсабара дахьцшуп. Уи ашьхаќэа «рмаршэ кны» ихы мфэапимгалар ада цсыхэа имазам. Урт иаадырцшуа амч афэацхьа ауафы акыр еиха дымчыдоуп, илшара мачуп. Араќа ашэартара еснагь ицрыхойт, мыцхэы игэы

иеанызароуп, длаҳґыхзароуп. Цоуп, ақәылаф иґацхьа ахыхьчара еиха акыр изымариоуп: афортификациатә ргыларақәа итахзам, избанзар, урт зегь (абна, ақәацаґапара ухәа) мазеины иара ацсабараґы икоуп. Аус злоу, ацсабара «инатә» алшарақәа ишақәнагоу еипш рхархәара ауп. Аха иара ашьхараґы, ақәацаґапараґы, акатцәараґы апцстазаара иацу ичыдоу ауадафарақәа, ацбабаа азгәамтакәа ахымфәацгара иалшоит иахылтцыр ашәартара. Уи рныцшуеит апцстәқәагьы, иаагозар, афнатә цстәқәа. Урт архарақәа рґеи ашьхарақәа рґеи рхы шымфәацырго еипцшзам.

Хәарас иаґахузеи, Кавказ атерриторияґы ауафы ипцстазаара, хатала иаагозар анхамфәа аиґәкаараґы ацсабара «ахьицхраауаз» мацзамызт. Имоуп уи арака ицқбоу ахауа, афатә-ажәтә. Иманшәалоуп арака еиуеипшым анхамфәатә наплакқәа (ашәарыцара, адгьыл ақәаарыхра, арахә раазара, ашьхымзаазара, абналы ахархәара уб. итц.) реиґәкаара. Иманшәалоуп иара убасгьы Кавказ иааннакыло агеополитикатә тыцгьы. Арака ииасуеит ладеи-фәдеи, мрагылареи мраташәареи еимаздо амфәқәа. Урт ирыбзоураны Кавказаа ирылшон агьырт ажәларқәеи акультурақәеи рыґәцаара, аха убри аан ицәырцуаз ашәартарақәагьы мацзамызт. Ус имариам, акаршәарақәа ркны еипш, иара Кавказ атерритория анапахьы аагара. Адгьыл ақәаарыхра илшоит арака ауафы, аха иара адгьыл мацуп. Ашьхақәа ркны уи дызқәаарыхуа атерритория мыцхәы итшәоуп, аґәкарта имазам. Цоуп, уи инатәит хкы рацәала еиуеипшым ақытанхамфәатә продуктқәа, аха урт мацын. Изымхо аагартә иманшәаланы имазамызт. Ихы, иґаацәа, исасгьы дналатцаны изланыкәигоз инапала иааирыхыр акәын. Аилахәаахәтра амехак ашьхауафы ипцстазаараґы даараза итшәан. Уи иахкьаны ацсабара инатәоз изирхон, иеалаигзон, деицәханы ихы иаирхәон. Абиогеоценоз анормақәа дыртытцзомызт. Урт реилагара иахьакәым

дышкылнагоз гəныхəтдыстала еликаауан. Убри акынтə уи есаaira иеникылалар акəын, имѡаѡигалар акəын аскеттə бзазара. Рацəак ифомызт, рацəак ижəуамызт рацəакгы ицмызт, ишəагаагы мыцхəымызт. Мыцхəы изцыз, ма иауз ашьхара даманшəаламызт, данаало-мызт, аеыкəтəара ицəыуадаѡхон. Ашьхара данааларц азы ауаѡы еснагь длахəыхза, дласза, дкалаза дыказар акəын. Амал рхарагы иара дашьтамызт. Ихы ахəшьара атаразы универсалтə критериас имаз *аҗсреи-абзареи* ракəзамызт – *ахьзи-ахьмыззи* ракəын. Акы затцəык малс иара дзыштаз ахьз акəын. Уи еихаз даеа хəшьарак иара идуней аѡы икəзамызт. Цоуп, ахьз архарагы ус имари-амызт, аха уи хəцхьака иахьыцшу даеа зтцаароуп.

Ашьхақəа ахьиныцшуаз ара инхоз ауаѡы ан-хамѡаѡы мацара акəмызт. Урт аныцшуан исоциалтə заанатқəагы. Ашьхауаѡы, рацхьа иргыланы, деи-башьѡын, нас *дынхаѡын* (даарыхѡын). Арт ихадаз социалтə функцияқəан ашьхауаѡы изы. Урт рыбжьара *дагышəарыцаѡын*. Ашəарыцара арака, абас ухəар ау-азар, аѡбагы афункциақəа еиднакылон, рынагзара иацхраауан. Изанаат хадақəа ирышьашəаланы изахын ишəитцоз аматəагы. Урт рахьынтə айбашьѡы има-тəа зегь реиха апыжəара аман. Уи ишəын ауаа рахь данцəыртцуаз, ацəгьаракны, абзиракны. Амала, ицəа-матəа ипсахуазаргы, иабцьар еснагь иара икны икан. Ашəартара аеацəыхьчера зегьы ирыцкын уи иц-стазаараѡы.

Иазгəахтап даеа зныкгы: ашьхақəа аныцшуан ара инхоз ауаѡы *идунейхəаҗира, ихəыцша, ихы-мѡаҗашьа, итəашьа, игылашьа, иныкəашьа* уб. итц. ѡацхьа дахгəалахаршəар алшоит аурыс шəкəыѡы ду Антон Чехов. Уи Ацсны даныкəз ибеит ацсуаа. Блатцарыла иазгəеитеит урт *решлахəашьа*, иара убас-гы рныкəашьа иамаз ачыдарақəа, аха ицəыуадаѡхеит ииашаны аилкаара. Ашəкəыѡы *ашьацəазшəа* ибе-

ит ацсуаа. Урт рныкәашьа ианыцшуаз аашьаф иакә-замыт, *ашьхауафы иныкәашьа* акәын. Ашьхарафы ауафы дласны акаршәрафееипш дызныкәазом. Арака, акаәпаәарафы, аныкәарагы ацабаа мыцхәы атахуп: еснагь шака фәда дхало акара лада дылбаауеит. Уахы-ки енаки рыфнытқа изыптәоу амч (аенергия) изхартә еипш еихишалароуп. Асеипш икоу ауадафракәа имазам акаршәрақәа рфы инхо ауафы.

Аха, зегь дара роуп, ашьхауафы егышьоит ашьхарафы анхара-нтцыра. Уи убаскак дашьцылахье-ит ашьхара, арака анхара иара иаха изымариоуп. Дашьтазам уи ашьхара ааныжьны нхарақәа акаршәрақәа рахь аиасра. Акаршәрафы анхара иара еихагы ицәыуадафуп, ишицәыуадафуп еипш акаршәрафы инхо ашьхарахь нхарақәа аиасра. Ус икоуп ацтәкәагы. Иаагозар, ашьхабга (горный волк) ашьхарафы аказаара «еигьнашьоит». Рыцхарак иакәшәаны акаршәрахь икәнагаларгы, уа иаанфасзом – иашьталоит ашьхарахь ахынқәра. Ус ауп ахы шымфәцнаго акаршәрафы икоу абгагы. Ус ауп ауафгы ихы шымфәциго, уи ашьхатә культурала ихы анныкәиго.

Аетнос ашьхарафы

Хыхь ҳеазахшәеит иааркьяфны, аха *изеипшыркны* ашьхауафы исоциалтә хафсахьа аарцшра. Ари ахафсахьа, хәарас иатахузеи, Кавказаагы, ацсуаагы налатцаны, иатцанакуеит. Амала, хыхь иахарбаз ахартәара атахуп. Уи ахартәаараз хцәажәара аконтекст итцегь иртбаатәуп.

Еилкаауп, ашьхауафы ихала дшыкамыз. Уи дры-лахәын итаацәа, еиуеипшымыз асоциалтә гәыпқәа: игәылацәа, иуацәа, итынхацәа. Дрылахәын ахаблафы, аобшьчинафы, ақытафы инхоз ауаагы. Ажәакала, дры-лахәын уи амакросоциалтә гәып фәнытқа им-фәцысуаз апроцессқәа зегьы: ахыхьчара, анхамфәтә усура, абицарақәа реитцаазара уб. итц.

Амакросоциалтə гəыц хəа хзышытəу араќа, рацхьа иргылань, *аетнос* ауп. Ари атермин машəырны иалхамхзеит: уи еиќа иманшəаланы иаанарцшуеит шьхатəылан ишыќаќылаз асоциокультуратə ландшафт структурала *ишеиќааз*. Аетнос ашыќараќы иааннакылоз атыц еиќа уаќы ибартоуп, Кавказ аќырцштəы аагозар.

Иааидкыланы хəхəацшуазар, тəурыхла араќа ишыќаќылаз асоциокультуратə ландшафт атцаратə литератураќы Кавказтəи акультура хəа ипцхьзоуп. Уи иамоу *ахатəы хаќрала*, *ицыдоу атип ала* ирылаќаауеит, иаххəап, европатəи, ма амрагыларахьтəи акультураќаа. Урт иахьреипшугы ыќоуп, аха иахьреипшымыгы рацəоуп. Фнытцкала хазнеиуазар кавказтəи акультура, араќа ицəырцуеит тцəа змам асоциокультуратə еиуеипшымыраќаа. Кавказ иќоу ацсабаратə еиуеипшымыраќаа хдылоит акультураќыгы. Ирацəоуп, иаххəап, абызшəаќаа. Акоуп хəа иахəпцхьазо акультура иамазам иаку, зегь еицырзеипшу абызшəа. Цоуп, европаагы, мамзаргы амрагыларахь инхо ажəларќаагы ирымазам иаку, еицырзеипшу абызшəа. Аха Кавказ иаабар алшоит аналог змам афактќаа. Иаагозар, иќоуп араќа қытак афнытцка рхатəы бызшəала иахьцəажəо (Дагьстан).

Даеак ала иаххəозар, иаку акультуратə ландшафт шоит араќа структурала. Ари аландшафт шыќаќылоуп еиуеипшымы аетносќаа рыла. Ирацəоуп урт ахьеипшќəоу, аха иќоуп иахьеипшымыгы. Иалшоит кавказтəи аетнос *имачу* аетнос хəа ихəпцхьзар, избанзар уи еиднакыло ауаапсыра рхыпцхьзара рацəазам. Имачуп аетнос иатцанакуа атерриториягы. Араќа, ашыќараќы, имачу асоциалтə гəыц еиќа лтцшəа амоуп. Имариоуп аетнос афнытцка аеиеќаара, анапхгара. Анапхгаратə институт иќанатцаша дара ауаа иќартцоит. Иќазам араќа аполициа (амилициа), апрокуратура ухəа, ауаќы

ихымѡацгашья иахылацшуаз. Дарбанызаалакъ илшон ихымѡацгашья ахѡаакѡтцара, аетнос аѡнытцка иапццо апѡарақеа рыла. Урт реилагара ахѡшьара ақѡыртцон азбартаѡ. Иақѡызцогы дара ажѡлар рќынтѡи иалхыз ракѡын.

Абраќа мыцхѡы иқѡнагоуп XIX ашѡышықѡса актѡи азыбжазы Кавказ иаѡааз британиатѡи апцшыхѡѡы Ыѡн Белл иажѡақеа: «Что же должно быть показателем совершенства системы общественного устройства? Безопасность граждан, степень их благополучия, не так ли? На Кавказе такие порядки, системы управления, какие не встретишь нигде в мире. Население не обременено налогами, у них нет регулярной армии, ни судей, ни прокуроров, ни заключенных. Полиция и тюрьмы тоже отсутствуют. Образ жизни этих людей в общественных местах безупречен, они сами определяют границы своей свободы». (Роль неофициальной дипломатии в миротворческом процессе. Ирвайн (США), 1999. С. 74.)

Аиашаз, араќа аетнос еиднакылоз ауаацсыра еиѡа акыр еизаагѡан, имарианы елибакаауан, еихатцгылон, еицхыраауан, акаршѡарақеа рќны инхоз рааста еилацѡаны иќан. Урт еидызкылоз асоциалтѡ механизмқеа рацѡан (агѡылар, аиуара, аибабара ухѡа уб. итц.). Аетнос еиднакылоз ауаацсыра, уарлашѡарламзар, зегы иара абри аетнос аѡнытцка аазара зауз ракѡын. Урт зегы ирыман рхатѡы хдырра «Хара», рхатѡы бызшѡа, рхатѡы культура иадкыланы акѡын рхы шейлыркаауаз (самоидентификация), даѡа культурак рхы аладырѡашьяазомызт. Аетнос аѡнытцка еиланхоз ауаацсыра етнокультуратѡ хылтцшьтрала, мамзаргы динла еилацсазамызт. Уи аѡнытцка еиѡкаан амонокультуратѡ дунеи.

Хѡарас иаѡахузеи, аетнос еиднакылоз ауаа рсоциалтѡ ѡагылазаашья еицшымызт. Урт шон структура-

ла: икан амалуаа, ишаанагара иказ, иґарызгыы, уб.итц. Социалла, иахаразакгыы малла, аиуеипшыфра иацын агыынамзара, аха уи «аус зуаз» асистема апсахра аґынза инаргомьыт. Асоциалтэ гыынамзарақэа имьргыґкэа изларызбашаз амеханизмқэагыы рыман. Аус злаз, хыхь ишазгэахтахоу еипш, тоурыхла ишыақэгылаз асоциалтэ система еиқэырханы, кыс амамкэа икалаша аамтахь аиагара акэын. Даеакала иаххэозар, икалаша аамта асоциалтэ хаёсахьа ихафсхыоу аамта еипшзар акэын. Асоциалтэ рёиара пыжэара амазамьыт. Апыжэара змаз, еитах исхэоит, *иказ ишыкоу аиқэырхара* акэын. Уи иабзоураны кавказтэи аетнос ишытнахит аконсервативтэ казшыа. Аратэи аетнос, акаршэрақэа рёы иказ аетносқэа ирёахарпшуазар, тоурыхла еиха анарха аман, еиха *иаркын*, апсабаратэ нормақэа ирышыашэаланы еиёкаан.

Аонытқатэи асоциалтэ функциякэа реипш, аетнос имфацнагон иара убасгыы адэахтэи афункциакэа. Аетносқэа рыла акэын кавказтэи акультуратэ ландшафт шышықэгылаз. Урт иаркыз социалтэ еиёкаарақэан, аха дара-дара мыцхэгыы еизааигэаны еиёцаауан, имарианы еилибакаауан. Ажэытэ Кавказ иқэынхоз аетносқэа рхыпхызара даара ирацэан, аха урт еилартатамыт. Иарбанзаалакь аетнос, егыа имацзаргыы, иаман ахатэы территория. Уи *рыцсадгыыл* хэа ирыпхызон аетнос еиднакылоз ауаапсыра. Ари атерритория хэаакэтцан. Иалкаан азэгыы ишимыхьчозгыы, аетнос атерритория ахэаакэа, уарлашэарламзар, азэгыы еилеигазомьыт. Атэым дгыыл ампытцахалара тцасым хэа ипхызан арака. Тцоуп, иалшон етноск аґынтэи гыыпк акэылара картцар даеа етноск аганыхь, аха иқэылоз зышытаз адгыыл акэзамьыт. Иалшон аетносқэа рыбжьара аибашьра каларгыы, ирыбжьаз ахэаакэа рыцсахьргыы, аха усеипш иказ атоурыхтэ хтысқэа арака даараза имачын. Иалшон аетносқэа ирымаз еиуеипшыфрақэа ицёырыргар реитаниаираёы

ауадаѳрақәа, аха убри аамтазы реиуеипшымрақәа
рыла егъхеибартәауан.

Иазгәататәу: Кавказтәи аетносқәа *аддахьала*
ханрыхәацшуа, азныказы еипшымызышәа иаабо-
ит. Еипшым урт бызшәала, қыабзла ухәа уб. ит. Аха
әныцкала хәргәылалар, ихамбар залшом, урт зегъы
социалтә архитектурас ирымаз *акы шакәыз*. Урт зегъы
социалла *еипшыны еиҫкаан*. Етносла еипшымыз ауаа
ахәшәаратә системас ирымаз акакәын. Бызшәала, ма
даеак ала еипшымзаргъы, Кавказаа зегъы *культуратә*
типла еипшын. Абри иахнаҫоит азин Кавказтәи акуль-
тура егырт акультурақәа рылкаара.

Хыхь иаххәаз, инагзаны акәымзаргъы, ианыцшуеит
кавказтәи акультура атип ашьақәгыларәҫы аҫсабара
иааннакылоз атыц. Аха ари иаанагом кавказтәи акуль-
тура атип аарцшра асабарала мацара азнеира азхоит
хәа. Аҫсабара иҫанатцоз, аҫхьа иатцшыны иазгәахтап,
«цхырааран», акультура зырҫеиоз – *ауаа* ракәын. Ама-
ла, убри аамтазы аҫсабара ирзыпнацәаз аҫқарақәеи,
анормақәеи ирықәныкәон. Ус анакәха, кавказтәи
акультура, аҫсуа культурагъы налатцаны, атипология
азтаара ахцәажәара макъаназ инагзазам. Уи аҫхьа
хәҫхьака хазыхынхәыр акәхоит.

Ахцатәи алекция

АНКУЛЬТУРЕИ АНХАМӨА АИҶКААРЕИ АШЬХАРАҶЫ

Лари-уаари хази-чхәари.
Аңсуа фольклор аҕнытә

Аплан:

1. Анхамөатә цстазаара ашьхараҶы.
2. Дызустадаз ажәытәтәи ацсуа: дынхаөызу деибашьөызу?
3. Ацсуаа рдунеихәацшра ареконструкция аөазышәара.

Ихадоу атерминқәа: ашьхара, анхамөа, аарыхра, аиҶкара, ашәартәдара, адунеихәацшра

Анхамөатә цстазаара ашьхараҶы

Хыхь, иааркьяҶыны акәзаргы, иазгәахтеит ауаөы инхара-инцыразы Ацснытәи ацсабара иамоу алшарақәа (аресурсқәа). Урт ирацәамзаргы егьмацзам. Ускан азы ауаөы зегь реиха иитахыз ара иоуртә иҕан. Иитахыз зегь реиха ауаөы ицстазааразы? – *ахауа, азы, алашара, аңхарра*. Урт зегьы арака, иаххәар алшоит, *имазешны, цьабаада* иоуан ацсабара аҕнытә. Убри азакәхап ауаөы рацәак изизгәамтә ицстазаараҶы абарт аматәашьарқәа иааныркыло атыц.

Амала, урт рыла мацарагы иxy изеиқөырхом ауаөы. Иxy еқәирхарц азы уи дитахын, рацхьа ир-

гыланы, дызцынхашаз *даеазэггы* (К. Маркс). Уи ихы еикэырхарц азы иатахын иара убасгыы *ахыхьчара, афатэ, ашэйтэты, ахыбра*. Аха, рыцхарас икалаз, урт цыбаада, имазеины ацсабара акнытэ иоуамызт. Урт зеггы ацбабаа рыцын, *ихшыфои имахэфеи* ирылиршар акэын. Уи азакэхап арт рыхэ еиха ихаракны изишьозггы. Уи азакэхап лассы-лассы иара ауафгыы ацсабара афэацхьа ихы ахэ мыцхэы ихаракны изишьо.

Ажэакала, иманшэалан Ацснытэи ацсабара ауафы арака дгьацарц азы. Егья ауадафракэа ацзарггы, уи илшон асоциалтэ пстазаара аефкара, ахныкэгара (адггыл акэаарыхра, арахэ раазара, ашэарыцара, ашьхымза антцара уб. итц.). Насггы, ауафы ахныкэгара илшон, ацсуа культура иатцанакуаз атерритория ахэаакэа дыртымцзакэа. Ажэытэан аетнос афнытцка, мамзарггы аетноскэа рыбжьара аилахэаахэтра амехак, хыхь ишазгэахтэхьоу еипш, рацэак итбаамызт. Иалшон матэаркэак реитныцсахлара. Ихэаахэтуаз еихарак амшын нырцэынтэи иаауаз ракэын. Еитах исхэоит, ацсуа ихатэ цыбаала иааирыхуаз еихарак иара ихы иаирхэарц азакэын. Титэыс иааирыхуаз рацэамызт. Уи ипстазаарафэы атауартэ аарыхра, атауартэ эквивалент (ацара) иамаз ахархэара даараза имачын. Жэытэнатэ аахыс, атцыхэтэантэи ашэышықэсақэа ркынза, ацсуа ихы шныкэигоз анатуралтэ аарыхрала акэын. Анатуралтэ аарыхра акэын уи инхамфатэ пстазаара тцатцгэыс иамаз.

Иара *анатуралтэ аарыхра* иаман еиуеипшымыз, аха мыцхэы еидхэалаз *ахырхартақэа, анаплакқэа* (отрасли). Урт рахьынтэ ихадан: *адггыл акэаарыхра* (земледелие), *арахэ раазара* (скотоводство), *ашьхымзанцара* (пчеловодство), *ашэарыцара* (охота). Рымехак тбаамзарггы, ифеион убасггы аагалыхратэ наплакқэаггы (амфэы аус адулара, ахахэ аус адулара, аиха аус адулара, анышэацшь аус адулара, анхамфатэ мыругақэа рыкатцара, арцшзаразы

аматэаркэа рыкатцара, ацэа-матэеи ашьапыматэеи рыкатцара, ацыка хыши асапыни рыкатцара уб. итц.). Ирацэамзарггы, ацсуа иааирыхуаз иара изхартэ дыкан. Иара иитыхизи ацсабара инатози еизааигэан, еикэшэон. Ицэмачыз атехнологиа акэын.

Цоуп, анатуралтэ аарыхра имариоу, зылтцшэа мачу, насггы мыцхэы ацьябаа зтаху формоуп хэа ипхьазоуп иахьа. Аха уи иахьа! Ихафсқэахьоу азкышықэсақэа рхан анатуралтэ аарыхрада ауафы ихы изеикэырхомызт, изапцомызт лтцшэала уи еиғыз аёыц аарыхратэ технологиакэа. Насггы, егья имариазарггы, анатуралтэ аарыхра амфатцгараз *ицёкаара* атахын. Аарыхра еснагь *еицаарыхроуп*, еснагь ацятэ *кооперациоуп*. Ишцеицёкааз уи ацсуаа рыфнытцка?

Рацхьа иргылары аракаггы иазгэататэуп ацсабара ирнатоз алшарақэа. Ацсны атерритория мачын, аха ирацэан, хыхь ишаххэахьоу еипш, абиеиуеипшымрақэа, арелиефтэ чыдарақэа. Иаагозар, арелиеф, иахгэалахаршэап хыхь иазгэахтахьоу азонақэа хца: *акьякьара*, *аёафара*, *ашьхара*. Абас иахшар алшоит ациаакэаггы, ацстэқэаггы. Икоуп атцлақэа (ахьаца, асубтропикатэ), акьякьараёы ибзианы изызхауа, аха аёафара, иахаразакггы ашьхара, знымаало. Икоуп ашьхара знало (атцаатцла уб. итц.), аха акьякьараёы иззымхауа. Икоуп жэлак иатэу атцлақэа, изызхауа акьякьараёггы, аёафараёггы, ашьхара-апстақэа рёггы (ахьа уб. итц.). Аха урт рызхашьа еипшзам. Акьякьаракынтэ ашьхарахь ххалацыпхьаза урт роура иагхоит.

Абас ишон ацсаатэқэаггы. Иаагозар, ашьха уарбажэ, ма ашьха кацкац. Урт ахьыпхьоз, «фнатас» ирымаз ашьха катцэарақэа ракэын. «Рыфната» акэшамыкэша акэын иахьышэарыцозггы, рцацэа ахьхырхуазггы, аха нхарта тыпц иалхны ирымаз рыпсахзомызт. Ашьха катцэарақэа рёы «анхара-антыра» дара ирзымариан, избанзар

иашыцылахъан. Урт ирымаз афизиологиатә органқәа (абла, алымқа, апышә, ашьапхыц, амтцәыжәәқаә, ирықәыз ахәы, ажәакала, излақаз зегъы) иахъынхоз атыц иашьашәаланы «ишьақәыргылан».

Ағәәарагы иаман ахатәы «ацшәмацәа» (ахьшь, ахьшьыцба уб. итц.). Уртгы ртыц рыцсахзомызт, ашьхарахь ицазомызт – уатәи ацшәмацәа инарышьтзомызт. Абнағы ироуаз афатә анрыгхалакъ, аонатә цсаатәқәа «рейшәарыцара» рәазыркуан, аха дара рзы уи шәартан. Артгы иалхны ирымаз аҳаракыратә зона аҳәақәа еиларгазомызт.

Иара абас «еиқәаан» ақьақьарағы иқаз ацсаатәқәа (ардәына, абнакәты, ацыблыкь, уб. итц.) рыцстазаарагы. «Шәарыцарахәа» урт ашьха ицазомызт, дара иртахыз афатә «иахъынхоз» атыц ағы ирыцшаартә иқан. Аратәи ацсабара иашьашәаланы акәын ишеиқәааз дара ирымаз аорганқәагы. Чарахәа ашьхақа цара дара рзыхәа егыуадашын, егышәартан. Ацсабарей дареи арақа ихеибартәауан.

Иазгәатәтәуп иара убасгы: ацсаатәқәа еихыршоз арақа адгьыл мацара акәзамызт. Урт еихыршон иара убасгы *иахъыңыруаз*, «*иахъышәарыцоз*», дгыли жәәани ирыбжъаз атерриториягы. Доусы итерритория, изона иара ихъчар акәын. Абра иқоу аҳәақәа еимакны ацсаатәқәагы «аконфликт» анрыбжъало ықоуп.

Зонала ишоит ашәарахқәагы. Ақьақьарағы инхинтцуа иреиуоуп: абгахәычы, аашьышь, ажъа уб. итц. Урт рхыхъчара, рхынкәгара арақа еиха ирзыманшәалоуп, иахъынхо атыцгы рыцсахзом.

Ағәәара нхартас ирымоуп ақәыцьма, абга уб. итц. Амала, уақа рыфатә мацхар, «шәарыцарахәа» ақьақьарахь, еиха афатә ахықоу иаауеит, аха цхъарахәа дара ртыц ахь ихынхәеит. Уимоу рыцхарак иақәшәаны рзона (ртыц) рыцсахыргы, зегь дара роуп рынхартыхь ахынхәра иашьталоит.

Урт рнафс апста «инхоит» амшә, абнахәа, абнацгәы уб. итц. Зда царта амам ашьха харақырақәа рҕы рхы ныкәыргоит абҕацъма, ашьабыста уб. итц. Уртггы ртыц рыцсахзом, асы илбаанамцозар.

Апснытәи апсабара харақырала ашара абсолюттә тцакы амазам, аха егъхытхәаазам. Апснытәи атерритория атцаара харақырала азнеира – иҕыцу пшьгаразам. Атцарадырраҕы, хатала аекологияҕы, агеографияҕы, уи шыақәгылахеит. Уимоу апсабаратцаафцәа арака иазгәарто азонақәа рхыпхьазара итцегь еихауп. Аха хара хцәажәара хықәкыс, насгы жанрс иамоу азгәатаны, икәнаганы ихапхьазеит Апснытәи апсабара ахаҕсахья аарпшра мацк иадамзарггы еиха ирмарианы азнеира.

Хыхь иазгәахтаж азонақәа ирыбжьазам хысшыа змам ахәаакәа. Арт ахәаакәа иахьынцәоии иахьалагоии дырҕақәак рыла цьарггы иарбазам. Аха ашьхараҕы атцааи апстәкәеи «рхымфәпгашья» илапшықәтцаны ханахәапшуа, ихамбар залшом ара икоу аиуеипшымрақәа. Хара изцатәузеи аҕырпштәкәа рзыхәа: хрышькляпшып дара афнатә пстәкәаггы. Урт «рхы шымфәпдырго» акьякьараҕи ашьхараҕи еипшзам. Иаагозар ацмақәа: урт афны ианыкоу (акьякьараҕы) ихәмаруеит, еицәхасуеит, еисуеит, тәыфала ипибашәоит. Ашьхараҕы? Арака иаадырпшуа алеишәа, абжьяапны ирымоу еипшзам. Иаххәап, акатцәара ианаҕысуа, урт амфә рибатәоит, амфә атбаара ирнатә ала еишьтагылоуп, рныкәашәа еикәшәоит, аханы ицо атцәтәабжыы рахауазароуп, атәыфәкәаггы рбозароуп.

Мамзарггы иаагап ажәкәа. Акьякьараҕы (ажәгәаратраҕы) урт аныпхьо, ишабалакь итәоит, доусы иара иатаху атыц алнахуеит. Ашьхараҕы? Арака ишабалакь итәазом. Ажәгәаратра афнытцка иаакәыршаны ацә гәгәақәа тәоит, урт раафс агәтахьы ажә дукәа, зегь рыгәта итәоит ақаблақәа. Ашьхараҕы

афнатә пстәқәагы мыщхәы ирныруан ашәартара. Уи ирыднатон даеак ала аеейекаара.

Дызустадаз ажәйтәтәи аңсуа?

Дынхафызу деибашьфызу?

Апсабарафы иказ аиуеипшымрақәа, аструктуратә ейекаара иныпшуан, хәарас иаҭахузеи, ауафгы. Ианыпшуан уи ихәыцшыа, ихымфадгашыа, инхашыа-интышыа, ейеикаауаз асоциалтә инфраструктура, анхамфатә пстазаара. Аракагы, анхамфатә пстазаарафгы, икан аиуеипшымрақәа. Урт хых иазгәахтаз апсабаратә еиуеипшымрақәа ишрымадоу уафы имбар залшом. Уи еиха ауафы илацш итцашәоит Апсны атерритория *аҕьаҕьарала* (горизонтально), иара убасгы *аҳаракырала* (вертикально) данахәапшуа. Апсны ишыақәгылаз асоциалтә территория шон ҕьаҕьаралагы (Абжьыуаа, Бзыцаа, Гәымаа, Цабалаа, Далаа уб. итц.), ҳаракыралагы (агауаа, аҕафәуаа, ашьхауаа). Урт зегы ирыман рхатәы хдырра «Ҫара». Иаагозар, абжьыуаа ирыман рхатәы «Ҫара», ус акәын Апсны амрагыларахьтәи атерриторияфы инхоз апсуаа рхы ишашьтаз. Насгы, урт абжьыуаа хәа изыпхьазоз дара рымацара ракәмызт. Ус ирыпхьазон урт (абжьыуаа) абзыпқәагы, гәымаагы, убас егырт апсуа субетносқәа зегы. Дара абжьыуаа егырт апсуа субетносқәа «Дара» хәа акәын ишрышьтаз. Аха иарбанзаалакь асубетнос еиднакылоз апсуаа рхы «Ҫара» хәа акәын ишашьтаз, егырт зегы – «Дара» хәа ирышьтан.

Аха ашьхатә территорияфы инхо ажәлар, ус анакәха, апсуаагы, «Ҫара» – «Дара» хәа реыршоит, хых ишазгәатоу еипш, ҳаракыралагы. Иаагозар, ага инхо апсуаа рхы иашьтоуп «Ҫара» хәа, егырт, аҕафарафы, ма ашьхарафы инхо апсуаа ирышьтоуп «Дара» хәа. Дара аҕафәуаагы ирымоуп рхатәы хдырра «Ҫара», егырт,

иаагозар, агауаа «Дара» хэа ирышьтоуп. Сгэанала, абри еиха лабэба иаанарцшуеит ацсабара ауафы ихдырра ишаныцшуа.

Ари иаанагазом ацсуаа ирзеипшу, азэны еидызкы-лоз ахдырра «Хара» рымазамызт хэа. Урт зегы «Хара» хэа анырхэоз дара иреипшымыз («Дара»), даеа жэларык ирфэрцшны рхы ианахэацшуаз акэын. Аха дара рхы ианахэацшуаз ари адихотомиа («Хара» – «Дара») рхы иадырхэон. Ари афыза апрактика ажэларкэа зегы ркны иахпылоит. Уи машэырны икамлазеит. Жэларык еиднакыло ауаа зегы еипшны изыкалазом. Урт гэыц-гэыцла реыршоит. Асоциалтэ иерархиафэы гэыцк иааннакылоит еихау атыц, егы агэыц – еитцоу, цэоуки амал рымоуп, даеа цэоуки уи рымазам уб. итц. Ауаа социалла реикарамра аныцшуеит рыхдырра, рхэыцшыа, рхымфэацгашыа. Ицэыртцуеит уи рбызшэафэы, реизыказаашыафэы, рдунейхэацшышыафэы. Хэарас иатахузеи, жэларык рыфэнытцка икоу асоциалтэ еиуеипшымракэа ирымоуп адеструктивтэ потенциал, аха урт ирымоуп иара убастгы аконструктивтэ лшаракэа. Аус злоу, абарт алшаракэа ажэлар рхы ишадырхэо ауп.

Ахаракырала ацсабара иамаз ачыдаракэа аныцшит анхамфэагы, хацала, аарыхрагы. Агафе инхоз ацсуаа еихарак адгыл икэаарыхуан: иаадрыхуан арыц (ацш, ахэз, акэыд, амахэыда уб. итц.), ирыман зыхкы рацэаз аутратых, абахча, азахэа, аха ажэ афэафарахэ еипш икаломызт. Арахэ рахынтэ еихарак ирзаныз ашыамака акэын, иара убастгы афэы, ахэа. Ацсаса рхыцхызара еиха имадын. Афонатэ цсаатэ рахынтэ ирзанын акэты, ашэышэи, акэата, акыз уб. итц.

Афэафарахэ изкэаарыхуаз адгыл еиха имадын. Настгы, адгыл еиха ацхыраара атахын, акэа иахыкэназэзэауаз акнытэ. Имадын итаргалоз афэафэагы, аха уи дара ирызхон. Амала, хыхь зызбахэ

ххэаз арыц хккэа аҕафарахыгы иҕалон. Ирыман арахэ, еиҳаразак апсаса, избанзар, уи аҕафара еиҳа иаманшэалан, афатэгы маҕымкэаны иаман. Иаадры-хуан аутратых, абахча, азахэа, илартцон абамбагы. Аж арахь еиҳа еиҕны ишэуан, итартэоз афгы иубартэ еипш еиҕын. Итбааны ахархэара аман ашьхымзаазара, ашэарыцара, абналых уб. итц.

Ацсуаа нхон аҕафара анафгы, ашьхақэа рзааигэара, ахэткақэа рғгы. Арака изкэаарыхуаз ад-гыл итегы имачын, настгы, иуадафын уи аус адулара, аха, хэарас иаҕахуеи, ирымаз рхы иадырхэон. Аеафра итаргалоз даараза имачын, аха уи дара реаларыгзон. Арыцлых анырзымхалакь, аитныцсахлара рхы иадырхэон... Ахшлыхи акэацлыхи рыла мыцхэгы ибе-иан, избанзар имачымкэа ирыман ацсаса, ашьамака. Ашэарыцарагы иаанашьтуаз маҕзамызт. Ажэакала, иҕан ацсуаа, ашьхараҕы анхара-антцыра иашьцыла-хьаз; урт рыфатэ маҕзаргы, реаларыгзон, настгы, рхыхчара рзымариан. Уарлашэарламзар, нхарахэа даҕа зонак ахь ииасзомызт.

Абра иазгэахтэз ахаракыратэ зонақэа рахынтэ ацсуаа ахьинхоз еиҳарак аҕафарахь (ахаракырақэа, ахэқэа) акэын. Амшын апшахэахы анхара уиакара иашьтамызт, избанзар арака азбаарақэа рацэан, ахауа кэыкын, ачымазарақэа ҕкын, настгы, ахыхчара уадафын. Иуадафын анхара ашьха катцэарақэа, акэапаҕапарақэа, ацэхэырақэа рҕы. Цоуп, ацсуа урт-гы ихы иаирхэон (ашэарыцара, ацхын арахэ рырхэра уб. итц.). Ацсуа игэы рахатны дахьинхоз, еиҕах исхэоит, аҕафарақэа рҕы акэын. Арака ацэаакыра дацэхычан, апша асуан, ахауа цкьан, ахыхчара изымариан, изха-рагы ааирыхуан.

Тоурыхла Ацсны ишьақэгылаз анхамфатэ цста-заара, ишаабо еипш, иаман *аграртэ* хырхарта. Уи афнытца иҕан еиуеипшымыз анаплакқэа (отрасли).

Урт рахьынтә ихадаз, даеа зныкгы иазгәастоит, *адгьыл ақәаарыхреи арахә раазареи* ракәын. Адгьыл ақәаарыхра инағоз зеггы ирыцкын арыц (ахәыз, ацш уб. ит.). Арыц инағон ауафы иорганизм зеггы реиха иағахыз аелементқәа (*агәыхә*), иара арахә ирфашаз, еихаразакгы азынраз, ақашәагы. Арахә ркынтәи иоуан ахшлыхи ақәацлыхи (*ацыфа*), иара убас ашьапыматәеи ацәаматәеи злихуаз аматәарқәагы. Ағатәи ацәаматәеи анигымха ауафы – уи дыцсзом. Хәарас иағахузеи, егырт анхамәатә наплакқәа иаарышьтуазгы акратцанакуан ацсуа ипстазаарафы. Аха урт зеггы цыхраағзан, хартәааган. Ацсуагы дашьтан ифатә хкырацәала ирхиазар, аха абыстеи, ақәыди, ахшлыхи, ақәацлыхи рыда цсихәа имазамызт. Абриоуп, сгәанала, хыхь епиграфс иаагоуггы иахәо.

Хәарас иағахузеи, аграртә нхамәа аиҫкаареи амәацгареи ус имариамызт, иахаразакгы ашьхарафы. Аха ихеиқәырхаразы даеа мәакгы имазамызт ацсуа. Аграртә, хатала иаагозхар, адгьыл ықәаарыхраан ауафы иоуа аеафра ацсабаратә цәырттрақәа (аарәара, азысаамта уб. ит.) мыцхәы ирхьыпшы. Урт заа разгәатара, мамзаргы иаарго апхастә аеацәыхьчара – ауафы имч ақәхомызт. Илацшықәтцаны дашьклацшлар акәын уи ацсабарафы аамта ацашьа. Ацсабара иара ишитәхыз еипш арееира имч ақәхомызт, ағагыларагы изыгәағуамызт. Зеггы зымчу хәа уи иибоз ацсабара акәын. Ихы еиқәирхарц азы ауафы – ацсабара данаалар, бзиа ибар, деичахар, дамтаыхырхәар, инцәеитәыр акәын! Даеа мәак имамызт ацсуа. Уи аныцшуеит ибызшәагы. Иара ағоурыхтә анналқәагы ирныцшуеит анкәа ацсуаа «атцлақәа ишрейхырхәоз». Ақьырсиантә аамта анаизгы ацбар атцла ихшьны акәын ацсуаа Анцәа Ду ишиашьапкуаз. Имачума арт афактқәа ирхәо? Аха хаиасып хтемахь.

Хыхь иарбоу азнакәа ркны инхоз ауаа иаа-идкыланы ханрыхәапшуа, ицәыртцуеит даҕа закә-анеизшәаракты: ага инаркны ашьхақәа рахь ххалацыпхьаза ауафы ифатә (рацион) есаaira иагхоит, имацхон уи ахккәа, аха уи иахкьаны игәабзиара иагхазомызт, имчқәагы кацсазомызт. Ақәра рацәа нызтуаз ашьхарахь еиҕа ирацәан, агахь ааста. Мамзаргы, ашьхақәа инадыркны агака хәааххар, иаабоит ауафы ишәагаа есаaira ишацло. Зышәагаа дуу ауафы ицәыуадаоп аеыкәтәара, акаәацаәараҕы аныкәара. Ашьхараҕы ауафы мыцхәу ажы икәзам, амала, имоу ацәеи-жьи зегы иара итәызароуп. Уи арака еиҕа дласызароуп, деилкьазароуп, длахҕыхзароуп. Иара убас аеацсахуан ауафы иныкәашыагы, игылашыагы. Даеакала иаххәозар, арака имәапысуаз ацсабаратә еволиуциатә процесскәа ауафгы дрылахын. Даеакалагы калашы амазамызт. Ус анакәха, иара ацсабарагы алахын имәапысуаз антропологиатә процесс – ацсуа итеитыпш ашьақәгылара.

Ашьхараҕы ацсуаа еиҕыркааз анхамәа ханхцәажәо, иазгәататәуп иара убасты урт реиланхашыа. Хәарас иатахузеи, урт ишабалакь еиланхомызт. Аракагы ацсабара ирнатоз алшарақәа аныпшуеит урт ишьақәдыргылоз аиланхаратә система. Ашьхарақәа рҕы анхаразы ақалакьтә форма ааста ақытатә форма еиҕа имариан, иманшәалан. Хыпхьазарала имачу асоциалтә гәып аиҕкаареи, анапхгареи арака еиҕа имариан, анхамәатә цстазаараҕы еиҕа лтцшәа аман. Хыпхьазарала имачу асоциалтә гәып иамоу апотенциал ауп иара кавказтәи аетносты мчыс иамаз.

Әапхьа иазгәахтап: ақытатә формала аиланхара иаман ахатәи система. Ари асистема шыақәыргылан: акы – ацсабара (арелиеф, азы, ациаа, адгьыл уб. ит.) иашыашәаланы, әбагы – анхамәаз, инартбааны иаххәозар, асоциалтә цстазаараз иманшәаланы. Асис-

тема еиднакылон еиуеипшымыз аструктурақәа. Урт рахынтә ихадақәаз ируакын *аҭаацәара* (афнәтә).

Аҭаацәара хәа хзышьтоу арака – хыцхьазарала има-
цу, аха зегь реиҭа еилатцәаны иҭоу, *бзиабарала*, *гәыбылра-
ла* еиҭекаау социалтә микрогәыпуп. Аҭаацәара иалахәыз
зышьтаз, интересқәас, хықәкыс ирымаз *акакәын*. Урт
хаз гәыпк аҭны реилазаара цатцгәыс иамаз, еиҭа амч
змаз *аматериалтә* интересқәа ракәзамызт – адоухатә
интересқәа ракәын. Ажәлар рыҭазаараҭы аҭаацәара иаа-
ннакылоз атып, имҭацнагоз амиссия мҭапызго даҭе
структуратә элементк асоциалтә сиситемаҭы иҭазамаызт.
Уи иабзоураны тоурыхлагы анарха аман. Иахьа макьа-
нагы ауафытгәыфса деиқәырханы даазго амчқәа зе-
гы ирыцкуп аҭаацәара. Уи алахәуп, хәарас иаҭахузеи,
анхамҭатә, еиҭаразакгы, ақытанхамҭатә процессы.

Еиуеипшымыз авариацияқәа шыҭазгы, иааид-
кыланы иаагозар, ацсуа аҭаацәара шықәгылан хатцеи-
пхәыси, ахшареи, андуи, абдуи рыла. Урт хазы инхон,
ирыман рхатәы дгьыл, анхара, арахә-ашәахә уб. итц.
Рыдгьыл тахкаан, иқәаадрыхуаз дара иртәын. Рынхара-
рынтцыра, адгьылгы налатцаны, иаархәомызт, егь-
ыртиуамаызт. Уи абицарак аҭынтәи даҭе абицарак ахь
иасуан. Амала, иалшон аҭаацәара хтәаны нхара хәа
даҭе тыцк ахь ииасыр.

Аҭаацәара имҭацнагоз асоциалтә функцияқәа
рацәан ацсуаа рғгы. Урт ируакын, хыхь ишазгәаҭоу
еипш, аарыхра. Аҭаацәаратә аарыхра алтцшәа бзиа
аман, избанзар, уи иалахәыз ибзианы еилыркаауан
аарыхрада бзаара шзыҭамло. Иаадрыхуаз акәын ир-
фозгы. Аарыхрада хныҭгәашьа ыҭазамаызт. Ари иара
апстазааратә практика лабҭеаба иднарбон. Насгы,
иуадаҭамаызт дара рзы технологиас рхы иадырхәоз-
гы аилкаара. Ибзианы елыркаауан аарыхраҭы доусы
ирольгы. Уи традициала иаауан, социалтә цышәала
ишықәрыҭгәҭән.

Атаацэара имѡацнагоз аролькэа ѡбаны еихшан: адэахьтэ уси – «ахатца иус», аѡнытѡкатэ уси – «ацхэыс лус» (В. Бигэаа). Адэахьтэи аус, аус хьантакэа хэа ицхьазаз (атаацэа рыхьз ахьчара, ашэартадара, адгьыл ақэаарыхра, арахэ раазара, ашэарыцара уб. итц.), назыгзоз атаацэара иахагылаз ахатца иакэын. Уи дахьыкамыз атаацэараѡы, «ахатца ус» мѡацигон кэрала ишьтэнеиуаз ахатца. Иалшон адэахьтэи аускэа рымѡацгара дахагылар аѡната напхгара азтоз ацхэысгы.

Ацшэмацхэыс лнапатцака икан аѡнытѡкатэ, еиха имариаз хэа ицхьазаз, аускэа. Урт иреиуан: аѡната аилыргара, афатэ акатцара, аѡнатэ цсаатэи ацстэқэеи раазара, аутратых аарыхра уб. итц. Хатцеи-цхэыси ҫырхэала еибырымхэозаргы, нак-аак еизыразын, еилибакааун: ахатца идыруан ицхэыс дызҫыз, ацхэысгы илдыруан лхатца дызҫыз. Ахатца илшон ицэырымгакэа аѡнытѡкатэ ускэа рыҫерылархэра, иара убас ацхэысгы илылшон «ахатца ус» аеалархэра. Уимоу илылшон ацхэыс ахатца матэа лышэтцаны ага, ақэылаѡ диеагыларгы, лшыа лургы. Амала, иазгэататэуп: анапхгара азтоз атаацэара, уи ахьзгы-ахьымзггы зызкэа иқэыз *азэы иакэын*. Ари ароль неигзон кэрала атаацэараѡы иреихабыз ахатца, уи даныкамыз – ишьтэнеиуаз ахатца, ма ацшэмацхэыс.

Хэарас иатахузеи, аарыхратэ процесс иалахэыз хатцеи-цхэыси рымацара ракэмызт. Атаацэара акнытэ уи иалахэын аусушыа здыруаз, изылшоз зегы. Аарыхраѡы атаацэара имѡацнагоз «ахатца уси» «ацхэыс уси» хэа реихшара иахыа макыанагы иахпылоит, еихаразакгы ацсуа ақытакэа рѡы. Аарыхра мацара акэымызт атаацэара зызкыз, аха уи хацхыака хазаатгылап. Уажэазы хтемахь хаиасып.

Ишцеиҫкааз иара аарыхра? Иазгэататэуп: атаацэа ахынхози иахыаарыхуази иалкааз тыцк аѡнытѡкаѡы

акэын. Ари атыц ахэаакэа еилкаан дара атаацэа рзеипш, агэылацэа рзгы. Уи алхраан зеггы ирыцкын азырыжэтэ, арелиеф, адгыл ахатабзиара, абна. Абри атыц афы атаацэара ишыақэдыргылон рхатэы нхамфатэ инфраструктура. Уи иатцанакуан: атаацэа зыфназ ахыбра (ахыбрақэа), уи апхэа икан итахкааны ашта, ахыбра ашытахь – ацхыраагзатэ ргыларақэа (арахэ рытра, аца, акэытцара, ашыхымзатра уб. ит.), аутра, ахкаара. Атаацэара ирыдкыланы ирыман иара убасгы абна. Уи асанитартэ ус адырулон, азхара иацхраауан. Атаацэара иапыртцоз амикроинфраструктура ахычарагы дара ируалын. Урт иртахыз, зда псыхэа рымамыз анагзара, уарлашэарламзар, дара рымч ақэхон. Иртахызи ирылшози еикэшэон. Ирылымшоз иашытазамызт. Ирылшози ирымази дара ирызхон (самодостаточность). Уи ахыхь реазтэылх акагы иашытазамызт.

Хэарасиатахузеи, атаацэарархалаикамызт. Уртирыман агэылацэа, ауацэа, атынхацэа. Аиуара-атынхара шытрала ишыақэгылан, аигэылары – территорияла. Урт нак-аак ирыбжыан аифецаара, аибабара, аидгылары, аицхыраара, еихаразакгы аигэылацэа рыфнытцка. Урт лассы-лассы еицхыраауан абзарафэы, ацэгьрафэы, абзиарафэы, аарыхрафэы, избанзар, еизааигэаны инхон, аха уарлашэарламзар еидынхалазомызт. Арака, ақыта атерриторияфэы, афнатақэа, абас ухэар ауазар, цаакьюуп (дисперсия), еикэгоуп, фытра бжык ахыназо акара рыбжьюуп. Ас иахьеикэгаз еихагы иацхраауан урт реифецаара, реибабара. Иаххэап, атаацэарафэы дыкамзар ацаагэара, амфыпқара ухэа, ихьантоу аусқэа зылшо ахатца, уи нарыгзон агэылары инхоз ахацэа. Урт рзы ихьмызгын апхэыс еиба дцаагэозар, ма абнафэы амфыпылқозар азынра азыхэа. Мамзаргы, афнатафэы ихала дынхар калон зхы аматцура зцэыудафэыз абырг. Уи иматцаура, ихылапшра (ифатэ, ишэтатэы, ифны аилыргара ухэа) иахатцгылар акэын еибарцшны агэыла хэсақэа.

Дара рзы ихьмызгын усеицш икоу абырг ацхэыс лнапы игхар.

Еицхыраауан агэылацэа латцараан, рашэараан, тагалараан, ажэакала, аус хьантакэа рымфацигараан. Еицхыраауан урт хэыда-цсада. Икан еиланы ианеица-арыхуазгы, арахэ ашьха ианкарцозгы. Коллективла аусеицура ацсуаа ирыцэтэымзамызт, уи инартбааны рхы иадырхэон. Арака «аус ауан» аобшьчына (ақыта) хэа уажэ аабыкьанза изышьтаз аинститут. *Аобшьчынагы* фнытцкала ишон: *ацутца, ахабла* (Гь. А. Зизариа) хэа. Уи еиднакылоз ауаа еизааигэан, лассы-лассы еицэауан, еица еилатцэаны икан. Аобшьчына иалахэыз рхала рхы анапхгара артон, анхамфатэ усеицура дара еицыркаауан, ирытцакны ирымаз атерриториягы дара ахылацшуан. Тауади аамыстеи рымчра шыакэгылаанза аобшьчына акэын амчра змаз. Тауади аамыстеи рымчра анышьакэгыла ашьтахьгы акыраамта аобшьчына аус ауан. Уи афнытцка ишьакэыргылаз аидгылара, аицхыраара, аицаарыхра ирыбзоураны фнатацыпхьаза ирыман рхы зланыкэыргашаз амал. Хэарас иатахузеи, аобшьчына иаланхоз малла зегь еипшымызт. Икан амал бзианы измазгы, аха икан игарызгы. Амала, урт малла реицшымра, мамзаргы социалла реикарамра иаахтны аицагыларахь инаргомызт. Асоциалтэ цстазаара ицэырнагоз ауадафракэа зларызбашаз амеханимкэагы рыман. Насгы, арака амал уи акара ахэ харакны иршьомызт. Амал аймакра хьмызгуп хэа ирыпхьазон.

Анхамфатэ цстазаарафы ацсуа имфацигоз ароль мацарала уи исоциалтэ хафсахьа ихартэааны иахзаарпшзом. Цоуп, уи дынхафын, даарыхфын, аха иара убасгы *деибашьфын*, избанзар, ихы ихьчар акэын акэылаф ицапхьа. Ихы адаггы ласы-лассы ихьчалар акэын итаацэа, игэылацэа, ихабла, иқыта, итэыла. Аибашьфы ироль анагзара ацсуа изыхэа еица хатыр

ақэын, анхафы ироль анагзара ааста. Ари зыртдабыргуа афактқэа ируакуп уи иееилахэашья: абзиарафэы, ацэгъарафэы, ажэлар рфэы данцэыртцуаз уи ишэыз аибашьфы иматэа акэын. ИMATэа архиарафэы ихадоу атыц ааннакылон абцъар. Уи еснагъ иара икэнын, уарлашэарламзар, икын, мыцхэы дазфэлымхан. Уахынла даныцэазгыы иабцъар ихчы иатқан. Ацсуа иабцъар цъара итцэахзомызт, уаарас хэагы даеазэы иитазомызт. Имхыртафэы аус аниуазгыы иабцъар ааигэа, лассы инапы ахыназоз, иман. Ус иапын кавказтэи ажэларқэа зеггы ркны.

Ацсуаа рыфэнытцка хазы еицкаамызт атэыла ахчараз абцъар иатцагылаз ар (регулярная армия). Уи афункциа назыгзоз иара анхафы иакэын. Аибашьяра калар, уи иеалаирхэуан дарбанызаалакь, зхы иакэитыз, абцъар аныкэгара азин змаз анхафы. Уи еснагъ дазхиан аибашьцэа ргэыц алалара. Иара аибашьцэа ргэыц аицкаарагыы удафэзамызт, рацэакгыы иадхаломызт, избанзар досу икаитцараны ихэтаз ибзианы идыруан, ирласынгыы иееицкэиршэон. Атэыла ахчара ахамытцгылара – хьмызг дуун ацсуа изыхэа. Уи ицэнарзуан ажэлар рыфэнытцка имаз асоциалтэ статус. Даеа ганкахъала аибашьярафэы афырхатцара аарпшра инафоз рацэан. Урт ирыцкын – *ахъз*.

Ацсуаа рдунеихэацшра ареконструкция аеазышэара

Ацсуа имфэаигоз *ацстазаашьеи* (образ жизни), уи *ихэыцшыеи*, *идунеихэацшышыеи* (идунеиеилкаашья), хэарас иатахузеи, иузеилымхуа еимадан. Ацстазаара инарбон ацсабара дшахьыцшу, уи афэацхэа иара дшымчыдоу. Абри алкаа аныцшуан уи ихэыцрагыы, ихдырагыы. Уи еиха изымариан ацсабара ахэтақэа ируакыз акеицш ихы ахэацшра. Ацсабара иакэытцханы ихы иргыломызт. Иара дзышытаз ацсабара анаалара

акэын, уи азақэанқэа (аққарақэа, анормақэа) рыла асоциалтэ пстазаара аиқкаара акэын. Уи исубиективтэ хдырра «Сара» иаман макъаназ аобиективтэ қазшыа, ишьтнамхыцызт автономтэ статус (синкретизм). Ақсабара еипшымыз даеа субиективтэ дунеик уи ихдыррафэы имазамаызт.

Абри аамтазы ақсуеи ақсабарейи рыбжьара ишьақэгылеит ичыдаз *аизықказаашьбатэ модель*. Ари амодель афнытқка ақсабарейи иарейи нақ-аақ *еиқа-гыламызт*, урт *еицхыраауан*, *ихеибартэаауан*. Ақсуа ипстазаара мыцхэымызт ақсабара ақзаарафэы. Ақсабара ақстазаарафэы уи ихы ишэа-иза, абыртқал икылхны акэын ишымфацигоз; ақсабара дамыхэозар дапырхагазамаызт, цхаста аитомызт. Ақсуа ақсабаразы цхыраафын, иухэар ауазар, «матцуфын». Мфэы цқара дцозаргыы, аиха тэахны акэын ишигоз, ициқозгыы ишэхьюу, иажэхьюу, изызхауаз атцлақэа ирпырхагаз акэын. Абна еилиргозаргыы – атиаа ачымазарақэа ирцэиыхчон, уи азхара дацхраауан. Дшэарыцозаргыы ишьтэыз идыруан, иаххэап, абга-ан, ацацэа заазоз, ишьзомызт. Арахэ иаазозаргыы – «зықк хы аазаны, шэкы абна илеитцон». Дызқэаарыхуаз адгьылгыы дацхраауан, ауац алаигалон, «ақсы аиршьон». Ақсабара иацрихуаз – азирхынхэуан, дацэгыычуамаызт. Мыругак, ма мал рхагак ахасаб ала акэмызт уи ақсабара дшазнеиуаз. Уи ихдыррафэы, иара убас ихымфацигашьяфэгыы, ақсабара ишазомызт нақ «Иара» (аобиект), арахь «Сара» (асубиект) хэа. Мамзаргыы, ишазомызт уи ақсабара цсы зхоуи (живая природа), цсы зхами (неживая природа) хэа. Зыцсы там хэа адунеи афэы акагь ибомызт. Иара изыхэан ақсабара зеггы ақсы тан. Иара ажэа (ақсабара) ахатагыы ус «ицэажэоит». Ақстазаарагыы ақсабарагыы шытаас ирымоу фонемак ауп – «цсы». Ари афонема ақсуа бызшэафэы, хатала алексикафэы, лассы-лассы иахпылоит. Иахпылоит уи адыгаа, ваинахаа

рбызшәақәа рғғы, иара убас ажәйтә бырзенқәа, вавилонаа рбызшәақәа рғғы. Зехынцъара иаанаго ари афонема, иалшоит иаххәар, даараза еизааигәоуп хәа – «ацсы» (душа).

Насггы, «ацсы» машәырла ишыақәгылаз фонемам: ацсуа бызшәафы уи иамоуп абсолюттә хшыѳтқак. «Ацсы» акаггы иахыпцшзам, ииуам, ипцсуам, назаза икоу субстанциоуп. Адунеи афы икоу зеггы зхыпцшу иароуп, иароуп урт рыказаара мчыс иамоу. «Ауафы ипцы тоуп» хәа анаххәо, ианыпцшуеит уи ицәеи ижыи «ацсы» «трас», тыпцс ишамоу. Аха ауафы дыпцит анаххәо, иаанагазом уи ипцсггы ицыпцит хәа. Уи иаанаго, ипцы ихытцит, «атра» итытцит, иааннажбит, даеацъара ииасит ауп. Ауафы идаггы «ацсы» «трас» иамоуп иара убасггы хакәшамыкәша икоу аматәарқәа зеггы. Урт зеггы рөырыпцсахуеит, рееитаркуеит, даеа формак ахь ииасуеит, аха «ацсы» – мап. Иахья ихамоу абызшәа шыатас икатцаны, «ацсы» ахата закәу, излыху, хылтцшътрас иамоу еилкааны абри абриоуп хәа ахәара даараза иуадаѳуп.

Амала, иалшоит хәа сгәы иаанагоит, ацсуа бызшәа аѳнытцкафы «апси» «ази», «апси» «ахауеи» реиѳарпцшра, реизааигәатәра. Ажәйтәан аматәар ацсы тоуи итами ацәаакыра иадкыланы акәзар каларын ишеилыркаауаз. Азы алазар, иаххәап, атла, уи апцы тоуп хәа ирыпцхязон; азы аламзар – уи ѳоуп, ипцсхьеит хәа. Арка «ацсы» афункциа назыгзо азы ауп. Уи аныпцшуеит абызшәаггы – «азы шыцәаз ибеит (илбеит)». Иара ауафы ипцстазаараггы азы акыр иадхәалоуп; уи ипцы мацхо далагар, азы иѳадырхәхәоит. Уи ипцсггы аанагоит, еиқәнархоит хәа ирыпцхязон. Ацсуа бызшәа ианыпцшуеит даеа варианткггы: ауафы ипцы тоуи итами шеилыркаауаз апсыпц (ахауа) алагаѳагара иадкыланы акәзар каларын. Ипсыпц леигаѳеигонатц ауафы, уи ипцы тоуп хәа ирыпцхязон, илеигаѳеимгозар – дыпцуп хәа. Аха иара «ацсы» ахата

закәу, излыху, уи аказаара формас иамоу атәы ахәара, еитах исхәоит, даараза иуадафуп. Уи еснагъ ауафы илапш итцашәо, цәаныррала иибо, иахауа матәашьарк иадхәаланы ауп абызшәәфы ишаарпшу.

Арака иахгәалахаршәар алшоит ацсабара ахи атыхәеи, уи хытцхыртас иамоу, излыху ухәа, афудаменталтә зтцаарақәа ирызкны ажәытәзатәи амифологиеи анатурфилософииеи рфы икәыргылаз агәаанагарақәа. Иаагозар, Ажәытәтәи Индия иқан анатурфилософиатә школа, *чарвака* хәа изышьтаз. Уи иалахәыз излархәоз ала, адунеи (ацсабара) шыақәгылоуп *пшь-элементк* (азы, ахауа, адгғыл, амца) рыла.

Ари ахшыфзцара иадгыланы акыр ишыақәырцалейт ажәытәтәи Бырзентәылатәи анатурфилософцәагыы. Урт пшь-элементк рфы иаанымфаскәа, итцегъ ацыр-тцейт: *атом* (Демокрит), *апейрон* (Анаксимандр). Дара абарт аелементкәа зеггы, ишаабо еипш, материалтә (матәашьартә) цәыртцран. Иаагозар, азы (Фалес): уи хбоит, иаажәуейт, хәалахазәзәоит уб. итц. Аха Фалес излеихәоз ала, азы машәырла иқалаз, ма акы иахылтыз цәыртцразам. Иароуп зеггы зхылтыз. Азы ацсы цоуп, уимоу *амчхагыы* (воля) амоуп. Амчха иамоу иабзоураны, азы иалшоит зеггы *рырфиаара* (творение). Азы арфиааратә мчы (амчха) амазарц азыхәа, Фалес игәаанагарала, уи *ацсы тазароуп*. Азы ацсы тамзар, уи адунеи арфиаара алшо изықаломызт.

Амала, иазгәататәуп: иара азы ахынтәиаауа, уи зхылтыз хәа Фалес акагъ ихәазом. Азтцаарагыы ус икәйиргылазом, избанзар, уи илтцшәадоу ахәыцрахь («дурная бесконечность» хәа Хегель дзышьтаз) дианогон. Анатурфилософцәа, иара Фалесгыы днарылатцаны, шхәыцуаз ала, ацсабара аилкааразы ицшаатәуп уи *алагамта* (начало). Алагамта хәа дара зышьтаз – уи алагамтақәа зеггы ирылагамтоуп (начало всех начал), уи назаза икоуп, ииуам, ипсуам, абсолюттә цәыртцроуп,

акаггы иахьыпшымы, иароуп зеггы зхьыпшы, зеггы зхылтцуа, аха иара ахата – акаггы иахьыпшымы, акаггы иахылтцом.

Абас акэын ишеилыркаауаз егьырт амаҗәашьарқәаггы (*аҗауа, адгьыл, амца, атом, апеирон*) рфункциакәа. Дара амаҗәашьарқәа еипшымызт, аха еипшын урт имҗапыргоз аметодолгиатә функциякәа.

Арака иаапшит ауаҗытәыҗса наҗьнатә аахыс, ихы идыруа дкалеижьтеи дзышьтаз. Уи дашьтан *ихытҗәаам, иҗышәа иахьыпшымы, абсолюттә дырра* ашьақәыргылары, аҗсабара *шыкайәкьоу* аилкаара. Аҗсабара шыкатәкьоу еилкааны имазар ауаҗы, усқан еиха изымариахон иҗстазаараггы иҗтегь еиҗьны аиҗкаара. Амифқәа зызкызггы абри аҗыза (абсолюттә) адырра ашьақәыргылары акэын. Аха аҗоурыхтә аамта цаҗыпхьаза, иҗон амифқәаггы раамта, иаапшуан еиха-еиха урт ркны *ахытҗәаара* иааннакылоз аҗып. Анатурфилософцәаггы зышьтаз амифологиатә хьыҗра ааныжьны иҗыцу (арационалтә) ахьыҗрахь аиасра акэын. Урт гьыҗуан, рационалтә хьыҗрала ирылшап хәа, аҗсабара акаггы иахьмырҗшыкәа, Анцәаггы даламырхәыкәа, иара ахата шыкатәкьоу аарҗшра.

Аха анатурфилософцәаггы ргәы ишаанагоз еипш амифологиатә хьыҗра изаҗәымҗеит. җоуп, амифтә *фырхаҗа* иҗадыргылеит урт *аматәашьар*, аха уи *абсолюттә лагамта* афункциакәа рынаҗзара алшарҗ азыхәа *аҗсы ахарҗар акәхеит*. Иазгәатәтәуп: иҗшаамкәа абсолюттә лагамта, адунеихәапшра (мировоззрение) ашьақәыргылары уадаҗуп. Имамкәа ауаҗытәыҗса адунеихәапшра, иҗәыуадаҗхон иҗстазаараггы аиҗкаара. Уи иҗстазаара анеиҗикаауа, имазар ами дызхьыпшыло җара акы? Асоциалтә җстазаараҗы еснагь иҗәыртцуа абри апроблема аныпшуеит уи ихдырра, еихаразакггы, афилософияҗы, адинхатцараҗы, аказараҗы уб. иҗ. Абри апроблема ауп аҗсуааггы рдунеихәапшра ианыпшуа.

Иазгәататәуп даеакгы: ахәыцрагы иамоуп ахатәы цкара. Амадәр даеакы иаҕамырцшыкәа еилкаашәа амазам. Ажәытәан, анимизм аамта аан, ацсабара зәаирцшуаз хәа ауафы имаз иара ихы акәын. Иара дызлаказ иалакоушәа ибон ацсабарагы. Уи иахкьаны ауафытәыфса ихдыррагы ацсабара ишьтнахит амифологиатә, антропоморфтә хаҕсахьа. Даеа ганкахьала иара ауафытәыфса ихдыррагы ишьтнахит акосмогентә кәзшәа, избанзар, уи ихдырра ианыцшуаз акосмос (ацсабара) акәын. Хәарас иатахузеи, аригы анымцшыр ауамызт апсуаагы рдунеихәацшра.

Даеа зныкгы иатцшыны иазгәахтап: апсуаа ахьынхоз иказ ацсабаратә ресурскәа рхы иамырхәакәа хеикәырхашәа рымазамызт. Аха урт аресурскәа еилымкаакәагы хархәашәа рымазамызт. Убри аан уртгы (аресурскәа) еилкаашәа рымамызт, *рызнеишәа шәакәмыргылакәа*. Урт реилкаараан ицәырымтыр амуит азеипштә метафизикатә зтааракәагы, иахьа уажәраанзагы ауафытәыфса, апсуаагы налатцаны, ихдырра аҕацхьа икәгылоу: *изакәузеи иара ацсабара ахатә? изакә мчузеи уи ацәырцра зылиаз? излыхузеи? иамоума алагамтәи анцәамтәи? имәаңигозеи ацсабара афныңкагы рольс ауафытәыфса? иамоузеи уи иказаара хыфцакыс? мчыс имоузеи ауафы ацсабара аҕацхьа? Мамзаргы, И. Кант иажәакәа рыла иаххәозар: имоузеи ауафы лшарас аиликаарагы? икаицараны ихәтәузеи ауафы? гәыгыртас имоузеи уи? уб. итц.*

Арт азтааракәа аргама ицәыргазамызт апсуаа рыхдыррагы, ажәытә бырзенкәа, аиндускәа уб. итц. афыратә традиция змаз ажәларкәа ркны еипш. Аха, зегь дара роуп, урт (азтааракәа) шейлыркаауаз, итцәахшәа акәзаргы, аныцшит апсуаагы рдунеихәацшра.

(Иацу ыкоуп.)

АПСУА КУЛЬТУРА ХААМТАЗТЭИ ХАҒСАХЬАҚӘАК

АТЦАБЫРГ ИАЗКЫЗ АПСТАЗААРА

Апсабарағы иқәнагам хәа акагы ықазам. Ишықәна-
гоу еицш апстазаара – иқәнагоуп апсрагы. Ииз ауафы
дыцсыроуп – дирц азы даеазэггы. Иказароуп апсра –
иқаларц азы апстазаара еснагы, аамтала иқәаркымкәа,
тыхәаптәара амамкәа. Апсра анықамла – апстазаарагы
ахәшьара, ахшыөтқакы ацәгызуеит. Апсреи абзареи еиц-
рыхшьа рымазам: имцсуа – иизом, имиуа – цсзом.

Аха апсрақәа зеггы еицшым, еицшым урт ишьтырх-
уа ахәшьарақәа. Апсра иагышәкуп, иагызқьуп: иқоуп
апсра бзиа, иқоуп апсра-еицәпсра, аха иқоуп иқәнагам
апсрагы! Иқәнагоума, иаагозар, амаалықь ицсра? Ари
убри ақара рыцхароуп, убри ақара залымдароуп адунеи
ағы, апсуаа жәйтөггы-ғәтөггы амаалықь ицсра ахыз
гәагыны ирхәазом: уи қьатароуп хәа ауп ишашытоу.

Ааи, иқоуп иқәнагам, «рқьиашья» змам даеа
цсракгы. Диит ажәлар зыцшыз ацеи. Апстазаареи
аизхарей рымға данылеит иара. Аха имариоума уи
амға? Иқазам арақа атынчра, ауафы игәы каршәны
нхашья имазам. Арақа еснагы шәартароуп, еснагы
агәеанызаара атахуп, еснагы ақәпаразы ухиазароуп,
избанзар, апстазааразы, ауафразы еснагы иқәпалатәуп.

Аразкы, анасыц, ахақәитра, ақьиара, аламыс, ауаф-
ра – ус икбаланы рхала иаазом! Ацстазаара – қәцароуп!
Еикәңоит еихмырсығызакәа апсреи абзиареи, ахьзи
ахьымзди, ацгәгеи абзиери, амци атцабырги. Ус иқан, ус
иқоуп, даеакалагы ауафытәыфса ицстазаара қалашья
амазам.

Ацстазаара ахьеилашуа, азеибафара далалеит
арпысгы. Уицәафас ишьтмхит, цьюкы-цьюкы реицш,
ихы нытца-аатго амфатгара, ақәпара аеацәыхьчара,
нацшыхақә ацстазаара ахәапшра. Дықәңон арпыс
хатцатас, ацгәгеи амцидырғагыланы; еикәирхон, ихьчон
уи абзиа, атцабырг, аламыс, ауафра! Дрызәыжәымкьейт
уи ачархәарақәа, амыкәмабарақәа, арыцхарақәа.
Ацстазаара имеигзейт, рыцхашьарак мукәа акыр
дкыднакьейт, ацьамыгәацгәа дтанаргылт, аха ац-
цәахәжә ифәцхья шытахька дхьамтцит. Ацстазааразы
икеитәаз ашьа еихагы дарыгәгәейт, дазрыжәит.
Атцей иабицара иқәымзит, ижәлар имырцхашьейт,
урт рыламыс импсахит, рхақ неигзон. Атцей дкалейт
жәлары дыртцейны, урт рзы дыхьзырхәаганы, дым-
шны. Ажәларгы иаарылафит ицқьаза, ихааза, ицшзаза
иахья уажәраанза иззыцшыз, рыцсы зығхәараз атцей
лаша иажәеи иуси, ихьзи ижәлеи. Дагьяакәгылейт иара
урт рфәхәы нагзаны ихәарацы...

Аха имазейт ифытцхаз атцеймш иажәа алга-
ха, иаанхейт иажәа фәхтәаны, – нцәамтахейт уи
алагамта. Жәлар рцей ицстазаара ашыкьымтаз иаа-
ит изаамтанымыз ацсра. Избан? Изратәамхазеи ацсуа
қәра наза Иуа Коғониа, Леонти Лабахәуа, Леуарса
Кәытцниа, Алықьса Лашәриа, Қьаазым Агәмаа, Ана-
толи Ацьынцьял? Ус шақафы! Мыцхәы ирацәазами
ацсуа жәлар абас заа, иржәша азыхь ахы ытцнахаанза,
ирыцхо ацейцәа гәлымтәахқәа рхыцхьазара? Изы-
қалазеи ақәра наза иалхәдааны, ақәра рацәа ауаа
иахьныртцуа атәылафы, зыжәлар рзыхәа илашарбагаз,

зхы иаеиғзоз, зыцсы тыхны изкыз, абафхатэра цқба злаз, жэларык рцеира иацсахаз ауаа?

Урт дырхыпхьазалахеит иахьа зықэрафара иа-хьымзас, уи разкыс измауз, аха амилаттэ культура атоурых ағы иреигбу атыпқэа руақы аанкылара зылшаз Артур Аншбагы. Ацсуа культура мыцхэы заа дапхеит хабицара иаарылукаашаз руазэк, абафхатэра ду змас, уафышьалагы ифычаз атцарауаф иаша. Иабаикэнагаз Артур Аншба ацсра? Уажэоуп уи ицстазаарағы ишьапы данықэгыла, уажэоуп уи ихьзи ижэлей ицсы зығэхэараз ижэлар ианаарылаф!

Мап, иқэнагазамызт Артур Аншба макьаназ ацсра, избанзар, ибафхатэра адагы, адунеи азна дқьиан ацстазаара афацхьа. Аха ицқьазма «ацстазаара аламыс» Артур Аншба ифацхьа? Дшыхэычзас гэнахарыла аитымра ихьзеит, уи иацу азалымдарақэеи амыкэмабарақэеи ихго даауан. Иани иаби рлакта хаа издырзомызт, урт ргэадур амамызт, игэакьюу рцэанырра кэандақэа рыла ихэычра рцхамызт. Иара убри акэзаргы калап абыскак дырзааигэаны, цэалажыла, доухала ижэлар дрылатцэаны дказтазгы. Аибара акэзар ацсуа ажэеи ацсуа ашэеи абаскак ргэыбылра изыркыз? Издыруада ифнытқатэ хьаакэа ракэызтгы, мамзаргы иабацэа ргэынқьбжы акэызтгы зыбжы гоз Артур Аншба ашэа анихэоз, уи иашэа «гэак ашэазтгы»?

Адэахьала Артур Аншба цэгьа дтынчын, деикэтэа-еикэгылан, аитымра иныцшзомызт, ихы ахашаара цэафас амамызт. Мыцхэы дтынчны ауп уи ацсрагы дшапылаз, ибзиазаны ишибозгы изакэ рыцхароу уи ихэычқэа ирзааназ. Анрагы абрагы анырзиушаз, урт еихагы даныртахыз (мызқэак рацхьа иара дыцсаанза ихэычқэа рангы дипхахьан) дырмазеит.

Аха мап, дымцзеит Артур Аншба! Уи ихьзи ицсреи иузеидымкыло ажэақэоуп. Ацсабарахьынтэ

Артур Аншба имаз џацхъа ацсабара иазирхынхэит, аха иахзаанхеит идоухатэ дунеи, жэлари иртэны иара имаз. Икоуп ацсра аџацхъа ауаџы дахьымчыдоу, аха икоуп иара ацсрагы ахьымчыдоу ауаџы иџацхъа. Дзанымиааит Артур Аншба ацсабаратэ, цэала-жылатэи ацсра, аха ацсцэахажэгы имч акэымхеит атцарауаџ идоухара аныхра.

Мшэан, ауаџы ицсабаратэи идоухатэи цсра еснагъ аамтала еикэшэома? Иалымшои, ауаџы дыпсны адунеи дыкэзаргы? Дыпсит, деитапсит уи ахьымзг игазар, ижэлар рџы ихы изцэырымго дкалазар. Изыцсоузеи уи афыза ацстазаара? Ацъма ушьыргы аблакэа аапшуеит! Имачума абас зыжэлар рџы ицсхьоу, лак акара хатыр рыкэымкэа зыпсы ахэага таны ихалоу? Ахьз цоура ирхаз иабзоураны, Артур Аншба даиааит изаамтанымкэа ихтыгэлаз ацсра. Дырзаанхоит уи хажэлар, избанзар, ихьз иаттам илацшхырцагоу, итцоурам цъара акы. Уи ихьз – ииашоу, ицкьоу хьзуп. Набыцрак злам уи ихьз есааира иазхалар алшоит, избанзар, Артур Аншба дзыпсаз ажэа макъана ихэазам.

Артур Аншба дашьтамызт амал. Уи малс имаз ибаџхатэреи ихшыџи, иуаџышьеи иламыси, ицсадгылы ижэлари рахь имаз агэыбылра дуи ракэын. Икоума, аиашаз, уи еихау ма иацназго даеа малк? «Амал абгьыжэгы иалоуп, малс икоу кэзшьоуп», – рхэон тцарада атцара (икэыгэз) змаз ажэытэуаа. Кэзшьала ишьақэгылоуп ауаџра. Ауаџра – ари хатцароуп, ари кэыгароуп, ари ламысуп, ари ацсабараџы зегь иреихау, зегь реиха ицшзоу, зегь реиха итцабыргу, зегь реиха итцоуроу уаџытэыџсатэ кэзшьарбагоуп. Уаџрала дызџыдан Артур Аншба, иџырцшыган уи ихатара. Уи акэын ирџиаратэ ус аџы иеыззикуаз, зегь хьтцхьртас ирымаз, уи акэын икэџиарақэеи иеихьзарақэеи зегьы зыбзоураз. Уи акынтэ иаауан ибаџхатэра, идоуха агэамч.

Дашьтамызт Артур Аншба ахьзгы. Уи иара иман. Иара ауафратцѣкыагы дашьтамызт, избанзар, уигы игмызт. Акызатцѣк уи иалкааны дзышьтаз, апстазаара зыхтнитцоз, иагзыхтнитцаз – ауафра, акыиара, аразра, атцабырг рыхьчара акѣын. Атцабырг иара изы кѣыгаран, ламысын, хатцаран, уафран, амалкѣа ирмалын. Спиноза иеипш, иара илшон «сара сыпстазаара атцабырг иазкуп!» хѣа ахѣара. Илшон хатцатцас, хѣахѣачарада атцабырг ахьчара, избанзар, иара адѣахѣала зака дтынчыз акара, ѣнытцкала дыгѣгѣан, деилкѣан, деилашуан, дыкѣпон. Аказы дкымызт, иажѣеи иуси мыцхѣеи наалон, еикѣшѣон: ихы шымѣапигоз еипш дхѣыцуан, дышхѣыцуаз еипшгы ихгы мѣапигон. Днавалаавало акѣымкѣа, игѣаанагара аахтны, аха ахѣашѣагы пѣшааны ихѣон. Ихѣон, избанзар, уаѣ дзыцѣшѣашаз ма дзыцѣыпхашѣашаз цѣара акы идунеихѣапшра иаламызт. Иус аѣы уи дразын, деилкаан, цѣала ацѣажѣара ма гѣангыашрак атцатцаны ахымѣапгара издырзомызт, хѣаамтазтѣи ачымазаракѣа иара икѣыблаан, игѣабзиара шака иуашѣшѣыраз акара, доухѣала дзыѣыдан, игѣамчгѣгѣан. Ишакѣхалакгы хѣа ахзыргара дашьтамызт, изакаразаалак амбициак иныпшуамызт, дреипшымызт уи атцара змоу, аха акѣыгара зыцѣмачу, ауаѣразы ихыысѣау атцарауаагы.

Аха, зегь рацхѣаза иргыланы, Артур Аншба хмилиаттѣ культура аѣоурых дшазынхо царауаѣык иахѣсабалоуп. Аиашазы, Артур Аншба, уи ирѣиаратѣ тынха крызтцазкуа цѣыртцроуп, лагала дууп иахѣатѣи апсуа культураѣы. Арѣиаратѣ, атцарадырратѣ ус аѣы уи ихшыѣ царын, ихѣыцшѣа цѣауылан, имѣхак тѣбаан, инапы итцихуаз иусумта, абырцкал икылихызшѣа, иразан, иажѣа еиѣкаан, ишѣақѣиргѣгѣаз ахшыѣзцара агѣра уиргон, уи ихѣта ѣнытцкала дазыразын. Иалшон игѣаанагара уақѣшақѣтымхар, аха цѣтцгѣы змам ма иапсам цѣажѣароуп хѣа уи ахѣ узшьомызт. Уи бзиа ибон

аимак-аиҕак, агэаанагарақэа реимадара, итцауылоу интеллектла аиҕэаажэарақэа. Хкыпцх адакыақэа лас-сы-лассы иара иполемикатэ кэгыларақэа идырпшзон. Урт ирныцшуан аенциклопедиатэ дырра, аерудиция тбаа, итцауылаз ахэыцра, атцарауаф имаз агэынкылара, адоухара алшарақэа.

Атцарауаф уааитцашыцратэ еицш инартбааны итцааны иман афольклори алитературеи ртеория, иныцшуан азеицш философиатэ зыкатцара бзиа. Уи итцааратэ усумтақэа, итцарадырратэ дунеихэацшра теориала ишыақэыргэған. Аха абстракттэ теори-агы мыцхэы иееитазомызт. Ибзиазаны идыруан афольклортэ, алитературатэ материалқэа, иара убас-гы ареалтэ цстазаара. Урт рылацэажэараан иара дшыахамызт, длашэымызт, ахауа иалоу апсаатэ еицш, «цбабаада» еилиргон ацэгъеи абзиеи, амци атцеи, ауафытэыфса ицстазаара еснагъ иацу акэаматцамақэа.

Зегъ реиха Артур Аншба ибафхатэра аапшит апсуа фольклор, лымкаала Нартаа репос царадыррала атцара аус ағы. Сара исцэыуадафуп иара апсуа фольклор иазикыз амонографиатэ усумтақэа анализ рзуны, ирықэнагоу ахэшъара рыцара. Амала, сацэымфашы исцэар сылшоит акы: ажэлар рфапыцтэ хэамтақэа рытцаарағы Артур Аншба инижкыз аусумтақэа азгэамтақэа иғыцу ажэа ахэара апсуа фольклористикағы даараза иуадафуп. Уи итынхаз атцарадырратэ усумтақэа апсуа фольклористикағы иреигъзоу адакыақэа ируакуп.

Итбаауп Артур Аншба итцарадырратэ интересқэа. Апсуа фольклористика ахэаакэа иеыртамырхакэа, иара апсуа литературағы даанымгылакэа, инартцауыла-ны идыруан уи асоветтэ, иара убасгы адунеитэ лите-ратура, далахэын хаамтазтэи алитературатэ процесс, дацэымфашы ибон, инартбаангы еиликаауан уи ахырхарта хадакэеи атенденциякэеи. Убри иабзоура-

ны ацсуа литература иазку Артур Аншба икритикатә статиақәа, иусумтақәа акырза зтазкуа лагалоуп хәа иупхьазар алшоит. Атцарауаф иацитаз алитература-критикатә усумтақәа рыхә аринахысгы ихаракны ишьалатәуп, избанзар, урт ркны асахьаркыратә гьамеи, ицауылоу алитературатә дырреи, ифьырцшыгоу аобективреи апринципреи даараза ихеибартәауеит.

Артур Аншба ицъабаа, уи ирфьиратә тынха зыцсоу ажәа ахәара акәым сара арака сзышьтоу. Уи аспециалистцәа ирусуп. Иагъазхьацшуазар акәхап. Сара арака сыззаиуа даеакуп: Артур ихатара, уи ирфьиратә тынха – ари хтысуп, цьыртцроуп ацсуадырреи ацсуа литературеи рытцдареи рфьы мацара акәымкәа, иара ацсуа милаттә культурафгы. Атцарауаф гәгәала иныцшуан ацсуа милаттә культура ачыдарақәа, уи хаамтазтәи атагылазаашья. Иара ицстазаара – Ацсуара азыргареи, уи аикәырхареи, ацеипш азыцшаареи ирызыкын. Ацсуареи иареи азә ракәын, Ацсуара акәын доухатә субстанциас имаз, уафьитәыфсатә цсыс ихаз; Ацсуара амчра – иара имчран, ацсыгера – ицсыгеран. Ацсуара азыхәан уи дыхьчафын, дықәцафын, дырфьиафын! Ацсуареи атцарауафи хеибартәауан, еизыразын; урт реи зыкәаашья доухла иразан, ицкъан.

Атцарауаф ибзиазаны идыруан, даманшәалангьы имфацигон Ацсуара, абыртцкал икылхны ихы иаирхәон ихатәы бызшәа еипш, аурыс бызшәагьы. Аригьы машәырны икамлазар акәхап, избанзар, цсышәала мацара ацсуа, еихаразакгьы апрофессионалтә культура, афьиара иахья даара иуадафхеит. Ацсуа культура ишьтнахит абиллингвисттә кәазшья – ари фактуп. Ф-бызшәак реи цыкәазаара милаттә культурак ацстазаарафьы, хәарас иатахузеи, ицфьырнагоит ауадафракәа, аха иахылтцуеит аперспективақәагьы. Артур Аншба ибзианы ибартан ацсуа милаттә культура иахья изтагылоу аситуация, уи афнутцака имфацисуа ахтысқәеи аицагыларақәеи.

Ацсуа культура, хэарас иатахузеи, егырт амилаттэ культуракэа иреипшуп, аха иазлареипшымгыы ык-оуп. Уи урт ирылазмышыашыо ичыдоу ахатэ хаёра амоуп. Ацсуа культура тоурыхла аёра ду змоу, ижэытэзатэиу акультуракэа иреиуоуп. Уи иамоуп ахатэ дунеихэапшратэ система. Ацсуа культура иа-хья уажэраанзагыы имырхэанчакэа иаазго аонутцкатэ мчкэа ируакуп атрадиция. Ихалшоит, Ацсуара итрадициатэу культууроуп хэа апхязара. Атрадиция – ари социалтэ механизму; уи зызку амилаттэ культура еиднакыло адоухатэ мал, ахэшыаракэа рсистема шеибгоу, еицамккэа абицарак акынтэ даеа бицарак ахь аиагара ауп. Ацсуара ахаёра мырфашыакэа иаазго ацсуа милаттэ традициякэа роуп. Ус анакэха, иахцэыпчхастамхароуп, ихацэмызроуп хабацэа, урт рабацэа иапыртцаз Ацсуара, даеакы иаламышыашыакэа, ашэышыкэсакэеи азкышыкэсакэеи ирыламышыкэа иахья уажэраанза иаазгаз хмилаттэ традициякэа. Урт анхзеикэырха – еикэхоит ацсуа милаттэ культурагыы. Абри аидеа инартцауыланы иныпшуан Артур Аншба.

Аха атцарауаф ибон даеакгыы: атрадициякэа рхала, урт рымацара рыла амилаттэ культура аикэырхара шзала-лымшо. Еикэхарц азы, акультура есааира иёиалароуп. Традиция мацарала ишыакэгылоу акультура – аёиаразы иатаху аенергия ацэызыр алшоит, уимоу ишнеи-шнеиуа аиазаара амфохь икылнагаргыы аеуит. Ус анакэха, иара атрадиция ахата, уи аконсервативтэ казшыа шамоуггы, иёиозароуп. Икамлароуп атрадиция амумиа еипш апстазаара ацэызны. Хегель иажэакэа рыла иаххэозар, атрадиция имтцысуа статуиазам. Атрадиция азиас иафзоуп: уи иахытцытцау шака иацэыхарахо акара иазхауеит, иацлоит, амехак тбаахоит. Аха егыа еизхаргыы азиас, иахытцытцау, ахы ахыакуа иахыпшуп. Ус икоуп атрадициягыы. Амилаттэ культура егыа иёиаргыы, иацэымзроуп уи ахынтэиаауа, ахатэ хаёра, ахатэ хылтшытра, икамлароуп уи иахья акы акэны,

уатцэы даеакы акэны, иамыхьроуп уи адеформация, иказароуп уи еснагэ зхатэ хэшьарақэа рыла ихэаакэтцоу, даеакы иаламфашьо культураны. Даеакала иаххэозар, арака иеио еиқэхалароуп, еиқэхо феалароуп, афеыц – ажэытэ акнытэ иаауазароуп, ажэытэ аеарфеыцлароуп, ажэытэи афеыци реимадара еицымкьароуп. Даеакала амилаттэ культура калашья амазам.

Афеиара, еихаразакгы уи акультуратэ пстазаара иадкыланы ханахэацшуа, – ари даараза иуадафу, хкырацэала еилоу процессуп. Хатала иаагозар, амилаттэ культура иатахуп даеа тагылазаашьяакэагы. Уи еиуеипшым акультурақэа ирылахэзароуп, ирыфецаауазароуп. Акультурақэа рылхэдаара, мамзаргы, даеакала иаххэозар, акультуратэ изолиационизм зеазызыкыз амилаттэ культура иацэызуеит аперспектива. Аха амилаттэ культурақэа реифецаара иалшоит иархэанчар досу рхатэ хаера. Аракагы иатахуп агэеанызаара. Абасеипш икоу аифеагыларақэеи атенденциякэеи азгэатаны акэын Артур Аншба ацсуа культура дшазнеиуаз.

Аиашаз, ацсуа культура егырт акультурақэа ирылхэдааны икоу цэыртцразам. Ус акультура калашья амазам. Жэытэгы-фетэгы иааипдыркьазакэа ирыфецауан уи акэшамыкэша иказ егырт акультурақэа. Абри аифецаара иабзоураны ацсуа культура иазхауан, ифеион, ибеиахон атэым культурақэа рахьынтэ иаланагалоз аелементкэа рыла. «Итэымны» Ацсуара иаланагалоз иара иахатэны иканатцон, иара иарсон, иахахауан, жьымдырны иаанхомызт, ацсуа цэа акэнатцон, ацсуа казшья шьтнахуан. Амилаттэ герметизм, мамзаргы акультуратэ изолиационизм иакэыблаан Ацсуара ианакэызаалакгы. Уи иаман, иамоуп, аринахысгы иамазароуп иара афеиара, егырт акультурақэа рыфецаара алзыршалаша афнутцкатэи амчқэа. Аха амилаттэ культура ацстазаара, еихаразакгы уи зкультуроу ажэлар

рхыпхъазара мацзар, – ари имариоу процессым. Арака еснагъ иатахуп инартцауыланы акультуратә процесс ашыкларшра, итауылоу аилкаара, ганрацәала ахтыс аарцшра, уи иагрыхо афнытқатә еиғагыларқәа разгәатарә. Ацсуа культура иахьатәи атагылазаашьей уатцәтәи апейцши ханрызхәыцуа иатахым асоциалтә пессимизм, аха аеацәыхьчалатәуп иара убасгыы агәзианратә реализмгыы. Иахья, Артур Аншба данахгәалашәо, ххафы имааир залшом ацсуа культура иахьатәи апроблемақәа ирызку ахәыцрақәа, избанзар, атцарауаф ирәиаратә пцстазаара ибзиазаны ианыцшит Ацсуара агәтыхақәеи агәыгтрақәеи. Уи идоухатә феиара хырхарта хадас иамаз, идунеихәапшра татцдәыс иамаз Ацсуара аикәырхарей уи афеиарей рақәын.

Ацсуа жәлар рыказаара мчыс, гәыгыртас иамоу ацсуа культурууп. Ианицәыз ацсуа Ацсуара – уи сапсыуоуп хәа ихы изшьазом, даеазәгыы уи дапсыуоуп хәа ипхъазара илшазом. Ацсуа ибызшәа, иашәа, иажәа, ипсадгьыл ухәа, зеггы рлахьынтца аидара даццазароуп еснагъ. Ауафытәыцәса итоурых адакьақәа ирнымтцуа ианзыкала абри алахьынтца, ахаан икашәарым ацсуа культура афеиара зхы-зыпсы ахтнызтцоз атцейцәа лашақәа рыхьзқәагыы. Иқәха ицалашт аамта, ашәышықәсақәа, аха Ацсуара ыканатц, ацсуа жәлар рдоухатә пантеон зырцшзо ицшьоу ахьзқәа ируакны иаанхоит хәыза гәакьа, иналукааша ацсуа тцарауаф, акритик, апатритот иаша Артур Аншба ихьз лашагыы.

ДНАСКЪАЗГОН СФЫЗА НАРЦӘЫКА...

Исгәалашәоит, А. М. Горки ихьз зху Москватәи алитературатә институт афы Владимир Атцнариа акандидаттә диссертация анихьчоз. Исгәалашәоит, аоппонент хада апроф. Шь. Д. Инал-ица абрака

и ихәаз ажәакәагы: «Ацсуа поезиа атцарааҕы аш-арпыетәеипш дхазцәыртцит баҕхатәрала иҕыҕоу атцарауа». Хшарпыетцәа иахья ихәцәкәатеит!

Инарцәымҕа дыкәлеит иахья Владимир Атцнариа. Дыкәлеит уи ари амҕа – аарцәыка аказаара игәы ацәыхьшәашәазшәа. Издыруада, аиашаз, хцарауа аарцәыка иказаара мыцхәшәа икалазар? Издыруада, ацстазаара аҕама ицәыззар, ма ицсы зыҕхәараз «кофта шкәакәа» длышьталаны Нарцәыка дцазар? Икалап ус акәзаргы! Дынхягәгәа, хяас хкамтцазакәа, дцеит Владмир Атцнариа назазатәи идунеи ахь. Дцеит уи уахь, «шәымш аабзиахаит!» хәа хамхәазакәа, цяра хнапы акы анымтцазакәа. Дцеит уи назаза, ихы хяас ихамтцазакәа.

Игәы акы алазтгы? Ихы кәнишьо дкалазар? Деитымхазар? Дзатцәхазар? Игәы итцхоз иҕнытцкәтә хяаакәа ицеиҕызшоз тынха димоузар? Издыруада уи иҕнутцкәтә дунеи аҕы цстазаашьас имаз? Издыруада уи атцыхәтәантәи ихәыцрақәа, дызхьымзаз атцыхәтәантәи игәтакқәа?

Ирацәоуп Владимир Атцнариа нарцәыка иигоз, иара дызхьымзаз – хара назаза иахцәызыз! Аха имацума, насгы, икәнахшьартә икоума уи иахзынижьыз? Аус злоу арака иахзынижьыз ауп. Уи азгәамтәкәа, иуадаоуп хмилаттә дунеи аҕы Владимир Атцнариа иааникыло атыц аарцшра. Аха ихамоума хара иахья хцарауа итынхаз еилкааны? Ихалшоума хара иахья уи инапала иргылаз адоухәтә бака иашьашәалоу ахәшьара ақәцара?

Абри аҕыза аус назыгзо даныкамла атцарауа ишьтахь – абри аауп апсра-аитәпсра хәа изышьтоу. Ускан хцарауа итынхаз – атоурых ацәызқәа ируакхоит.

Дхәцәмызырц азы хцарауа назаза, уи итынхаз алахәзароуп нак-накгы еитцагылоу апсуа бицарақәа

рыпстазаара. Аха икалары уи ус? Иказар ашээртара? Икалап, уи Владимир Атцнариа ицәа иалашәахьазтгы? Имачыџамызт уи зцәа иалашәахьаз апсуа поетцәа: «Сразкы, сразкы, сқьацтажәумтәын...» (Гь. Чачба), «Сы-хаара сыпсадгьыл, абас улахь зейкәузеи?» (Д. Гәлиа)...

Абри ашээртара аґапхьа иаахарпшлароуп уи хызџаша амч, аџоурыхтә тақцхькәра, агәеанызаара. Ашээртара аґапхьа хамчкәа еизгалатәуп, хмилаттә енергиа, агәеанызаара рґыцлатәуп: апстазаара – цьабаауп, уи азы икәпалатәуп! Хара хамчкәа зегь адәахьтәи ацәажәара иазахкит, хәфныцкәтә, доухатә хыхьчара гәыгәтаҳажбит. Абри аныпшуеит Владимир Атцнариа ирґиаратә пстазаарагьы.

Ишпәадаҳкылеи хара иахьа Владимир Атцнариа ипсра? Иахьатәи амш иадкыланы хәхәапшуазар, хара хґаґера рацәак ианыцшзом алахьеикәтцара, агәалсра, агәырџа, агәхьаа. «Митә калама, нас, хатқак дыпсызар...» – хәа ауп хара иахьа уи дшынаскьааго. Издыруада, хцәанырракәа мыцхәы ихьшәашәазар, ма хәхдырра мыцхәы ихәашьызар? Мамзаргьы Владимир Атцнариа дзыпсам дапсоушәа цьоукы агәра дхаргап хәа акы хәґызар?

Владимир Атцнариа, рацхьа иргыланы, царауафын, настгы царауаџ дуун! Уи абаџхатәра ду змаз хатқан. Ихәыцшья акыр итбаан, итцауылан, итцарын, ицьбаран, аха агәбылрагьы, аразрагьы атқан. Апстазаара акыр дыпнашәеит, акыр даргәамтцит, аха аґәыґара, ацкьара, атабырг, ахатцара цьарамзар-цьара дрыцәхьамтцит. Икәшамыкәша игьлаз атцарауаа дрылаџашьомызт, ихатә хәґера иман, ажәларгьы деицгәартахьан, ихьзи ижәлеи еидкыланы ахәарагьы иалагахьан.

Апсуа царадырра аџоурых аґы, хатала апсуа сахьаркыратә литература атцараґы, Владимир Атцнариа ицәыртцра – ари иґыцыз хтысны иґкалеит. Уи Апсны антытцгьы игәартахьан. Апсуа

литературадыррафы рапхъазакэны иара иоуп иалаз-галаз аналитикатэ метод, иара иоуп иапызтцаз ацсуа жэеинраала аиэфартэышыа иазкны атеориатэ концепция. Ари аконцепция ахэ харакны ишыоуп ацсуа тцарадырра антытцгы. Уи ихнаркэшеит хара абрака ихамоу иахъа атоурыхтэ еихъзарақәа.

Владимир Атцнариа ирфеиаратэ пстазаара амехак тбаан. Уи дагыпоетын, дагыейтагафын, дагыкритикын, дагыпублицистын. Ус икан хмилаптэ интеллигенция ахатэрақәа азэырфы. Абри атрадиция иманы даауан Владимир Атцнариа. Уи инапы итцыхыз зегы разоуп, абырцкал икылхуп, ихэатэызгы ишхэатэызгы идыруан. Насыпс имаз уи арфеиара адунеи афы аказаара акэын, ипсы зыехэараз – ахэыцра, атцабырг, апшзара, абзиабара, доухала ацкъара ракэын.

Аха атцарауаф ирфеиаратэ дунеи, хэарас иатахузеи, ареалтэ дунеи иакэытханы иказамызт. Ифнутцкатэ дунеи ахынтэ лассы-лассы даалон уи арахь – ареалтэ, адэахьтэи адунеи ахь. Даауан уи арахь адырра алашара иманы, дыррала дфычаны. Даауан уи арахь, избанзар, агэра ганы дыкан ижэлар шизыпшыз. Ажэларгы изыпшын, избанзар, ртцеира иапсаз дыруазэкын иара. Ижэлар рфеапхъа, ашыха зыхь еипш, иламыс цкъан, адунеи азна дразын. Аа, абар, уи атэы зхэо хтыск.

1977 шықәса антцэамтэзы ацсуа жэлар рыхъзала асоветтэ еихабыра рахь ишытан 132-фык рнапы зтцафыз ашэкэы. Ашэкэы афагылан Қырттэыла аихабыра Апсны имоапыргаз аполитика. Ари афыза ашэкэы ускан иатахын акэыцарагы, агэагырагы. Рапхъазакэны абри ашэкэы аора айдеа иит Владимир Атцнариа иецэажэарақәа руак афы. Уи даараза имазан, издыруаз оыцъа-хы иреихамызт ускан. Аха ашэкэы анымазеиха, акэшамыкэша ицэыртцыз ауаа рацэафхеит. Урт зегы рыгэрагара хцэыуадафхеит. Избатэхеит ашэкэы анапатцаора азин змоу хэа азтцаара. Абри азтцаара атак

като, Владимир Атцнариа ихэон: «Ашәкәы анапатцафра азин змоу – уи моральеи профессионалеи ахьчара зылшо роуп. Аха ари ашәкәы анапатцафра азин хазрытом хмилаттә интеллигенция агәадурақәа, хажәлар зхьыцшу ахатәрақәа – Баграт Шьынқәба, Гьаргь Зизариа, Шьалуа Инал-ица. Ашәкәы анапатцафра азин хазрытом урт, избанзар хажәлар тынхадаха иахзааныжьюам! Урт ирымазароуп еснагь изхьыцшу, рәахәы зхәо ахатәрақәа. Цоуп, хажәлар хәхьчап хәа ус гәгәак хәазақхит, даеакалагы хейқәырхашья хамам, аха агәраганы хәкоума, хазлагаз аус иара ишапу еицш ицап хәа? Иалымшои ицәгьарахаргы? Ицәгьарахар, абри ашәкәы азәы дақәзуазар, иақәзыша хара хоуп – уи знапы итцызхыз! Амала, хажәлар ирцырхагамхароуп, урт хыда иеақәаны иахзааныжьюам!»

Иалшоит абрака тца змам абри афыза афырцштәкәа раагара. Урт зегь ирхәо акоуп: Владимир Атцнариа ицстазаара зегьы хажәлар рыхьчара иазкын. Ихазы уи акагы дашьтазамызт. Дрышьтамызт уи амал, аматтура, ахьз. Ихы ахә ытцихуамызт уи. Уи ицәаныррақәа, ихшыөзцарақәа рыла дхәаахәтуамызт. Сьбабаа ахәцса хәа уи акагы дазыцшымызт. Акы затцәык дзышьтаз – иказарала, ибаөхатәрала ижәлар рыматц аура акәын. Уи ибаөхатәра далахәаахәтуамызт, бзиа сырбап хәа ажәлар рыматц иуамызт. Ицбабаацса азхәыцра – уи ицәтәымыз цәанырран. Цьарамзар цьара, ма знымзар зны ифьтцымкьейт уи: «Абри соуп сара, исықәнагоугьы цьара акыкамкәа икаларым, нас». «Иахьышәхәо сыкоуп!» хәа ижәлар рәацхья дхырхәаны дгылан уи цсраенынза. Атцабырг афәацхья тоуба уны хцәажәозар, хмилаттә цстазаара иахья дацхейт жәлар рәахәхәафь, ицшьоу ахафсахья!

Рыцхараны избо сара арака Владимир Атцнариа ицсра акәзам. Уи идунеи ипсахит ацстазаарафь ишапу еицш, иуалпшы атыхәтәанынза инагзаны.

Иаса Қыырса иеипш, уи ихээр илшоит, ишьтахька даахьапшны: «Дызбар сҥахын сара ахахә сгәйдтара азин змоу!»

Рыцхаран иҕалаз, Владимир Атцнариа иқәнагоу ажәа ахәара иахьа ихалымшо хәхьыҕалаз ауп. Уи ипсы штаз иахьынзахәтаз имаҳаит ижәлар рыхьзала иара изкны ифнутҕкатә хьаақәа еиқәызхәалашаз цьара жәа кәандак. Шьта уи хәбжы имаҳауазар акәхап, аха ихәхарушь хара уи Нарцөынтәи ибжы?

Сара иҕгәалашәоит, Алықьса Лашәриа итцыхә-тәамфәхь данынаскьаргоз. Ашәт шьытцәрақәа зкыз Кьалашәыр ацха ианықәлоз, ирышьтанеиуаз ацьар Ацха қапшь ақынза иаазон. Иҕгәалашәоит, Дырмит Гәлиа ижәлар ранапы дықәыргылары данынаскьаргоз. Ус шақафы!

Аха иахьа? «Иахьа аамта аеацсахит», – ихээр илшоит цьара азәы. Иашоуп, амала, зеызыпсахыз аамта акәзам – дара ауаа роуп! Хазго хагааит хәа иахьа имфәпысуа айтәкрақәа хәерахтар, абицарақәа реимадара быжьтцәар алшоит, аби аңеи, ани аңҕеи зеилибамкаауа иҕалар алшоит. Асеипш айтәкрақәа анымфәпысуа, хара хазустоу ххамыштыроуп, хмилиаттә хдырра еихагьы хәхьынхаланы иахқызароуп, хмилиаттә хымфәпгашья еихагьы иаахарцшлароуп. Хмилиаттә культурала ххы хәаақәымтәкәа, хара, апсуаа, хазы иҕоу жәларны калашья хәмазам. Хмилиаттә культура анеиышша, ахатә хәынтқарра хәа иахьа хазеугьы татцгәйданы иаанхоит.

Иахьа лабәаба хәацхьа ицәыртцыз афнутҕкатә (акультуратә, адоухатә) шәартара цәгья иныруан Владимир Атцнариагьы. Уи афнутҕкатә хьаақәа зегьы ирыцкын. Абри ахьаа иманы дцеит уи Нарцөыҕка. Абри ахьаа мацк иадамзаргьы ихартәарц азыхәа, иаххәароуп иахьа: «Мап, Владимир Атцнариа зынзасктәкья дымпсзеит! Ипсыз, ихьшәашәаз уи ицәеи ибафәи роуп.

Урт роуп хара иахья иқыта гәакья Кәтол анышә иазнаа-
го. Ацсабара иазхархынхәуеит хара иахья иара иатәны
аамталахәа хцарауаф ду имаз. Аха хцарауаф ду иман
ицсабаратәымызгы, иахья ицымпсызгы, анышә иа-
зымфогы, аамтала ихыркәшамкәа назазака зхы хоу-
гы. Уи Владимир Атцнариа идохатә тынхоуп! Уи хара
иахзаанхеит, уи ацсы штац итоуп, итанатцы ацсы тоуп
ацсуаа хмилаҗтә дунеи...»

Содержание

Лекции по кавказской культуре

Лекция первая	3
Лекция вторая	22

В гостях у афинских оракулов

Встреча на набережной	40
Сократ: жизнь, смерть, бессмертие	93
Платон: жизнь, смерть, бессмертие	150

Ацсуа культура и азкны алекцияқәа

Актәи алекция	272
Аџбатәи алекция	294
Ахцатәи алекция	313

Ацсуа культура хаамтазтәи хаҕсахьақәак

Атцабырг иазкыз ацстазаара	333
Днаскызгон сџыза Нарцәыҕа	342

Олег Несторович Дамения

Беседы о культуре

Редактор *Б. Нармания*

Художник *Л. Малхасян*

Верстка *С. Аргун*

Формат 84x108/32. Тираж 300 экз.

Усл. печ. л. 18,5.

Заказ №

