

ЧЕЛОВЕК КАК КАТЕГОРИЯ КУЛЬТУРЫ И ПРЕФИЛОСОФСКАЯ КАТЕГОРИЯ В ДРЕВНИХ ЦИВИЛИЗАЦИЯХ ВОСТОЧНОГО СРЕДИЗЕМНОМОРЬЯ¹

В. В. Жданов

Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы (РУДН)

Поступила в редакцию 20 июля 2023 г.

Аннотация: в статье рассматриваются различные аспекты трактовки человека и его природы в пред-философских традициях восточномедитерранского культурного ареала – Египте, Передней Азии, архаической Греции. На их примере демонстрируются механизмы трансформации категорий культуры в будущие объекты философской рефлексии, а также затрагивается вопрос о ближневосточных теоретических источниках раннегреческой философии. Автор показывает, что, несмотря на то что антропологическая проблематика в силу целого ряда факторов не являлась основной линией развития древнегреческой философской традиции на её начальном этапе существования, связанные с ней категории культуры гораздо раньше устойчиво вошли в проблемное поле как греческой, так и ближневосточной мифопоэтики, став, таким образом, одной из скрытых причин последующего обращения греческой философской мысли к теме человека уже в классический период её истории.

Ключевые слова: мифология, предфилософия, культурная антропология, Древний Египет, Древняя Греция, человек, культура, осевое время.

Abstract: the paper examines various aspects of the interpretation of man and his nature in the pre-philosophical traditions of the Eastern Mediterranean cultural area (Ancient Egypt, Near Asia, archaic Greece). By their example, the mechanisms of transformation of cultural categories into future objects of philosophical reflection are demonstrated, and the question of the Middle Eastern theoretical sources of early Greek philosophy is also touched upon. The author shows that, despite the fact that anthropological problems, due to a number of factors, were not the main line of development of the ancient Greek philosophical tradition at its initial stage of existence, the categories of culture associated with it steadily entered the problem field of both Greek and Middle Eastern mythopoetics much earlier; thus becoming one of the hidden reasons the subsequent appeal of Greek philosophical thought to the topic of man already in the classical period of its history.

Key words: mythology, pre-philosophy, cultural anthropology, Ancient Egypt, ancient Greece, man, culture, axial age.

Понятие предфилософии, или «дофилософского мышления», за последние полвека устойчиво вошло в лексикон как отечественной, так и зарубежной историко-философской науки, обозначив собой своеобразный «доисторический этап» или «нулевой уровень» мирового историко-философского процесса, без которого сам генезис философии как самостоятельной формы мировоззрения, со своим методом и институтами, традиционно являющийся одним из наиболее ярких маркеров эпохи «осевого времени», был бы просто невозможен [1–7]. При этом традиционно (и, кстати, вполне обоснованно) к числу важ-

нейших форм предфилософской традиции, в рамках которых те или иные категории культуры, в будущем становящиеся объектами философской рефлексии, впервые наделяются мировоззренческим компонентом, относятся высокоспекулятивные формы мифа, в особенности космогонической и теокосмогонической тематики. Вместе с тем антропологическая проблематика, которая позже, уже в эпоху «осевого времени», становится одной из главных в развитии возникшего философского дискурса античности и Древнего Востока, в предфилософской традиции далеко не так часто приобретала ярко выраженную мировоззренческую окраску, становясь категориями и сюжетами мифотворчества – как архаичного, так и более позднего, высокоспекулятивного. Этот вопрос уже в конце позапрошлого века начал волновать не только собственно историков философии, но и пред-

¹ Статья подготовлена при поддержке Программы стратегического академического лидерства РУДН, гранта РФФИ в рамках научного проекта № 22-28-00162, «Концепция «осевого времени» в контексте интеркультурного диалога».

© Жданов В. В., 2023

ставителей смежных направлений социогуманитарного знания – этнографов, историков, антропологов и религиоведов.

Одним из первых шагов в этом направлении можно считать проект культурной антропологии, также называемой социальной антропологией, или этнологией, направленный на изучение человеческой культуры. Как форма человеческой деятельности культура – как духовная, так и материальная – может охватывать множество сфер, таких, как религия, мифология, искусство, музыка, государственные институты, социальные структуры и иерархии, семейная и социальная динамика, традиции и обычаи тех или иных этнических или социальных групп, а также кухня, экономика и отношение человека к окружающей среде. Все эти формы человеческой деятельности составляют важные аспекты культуры и поведения, а также выступают и своеобразными фрагментами человеческой истории, которые культурная антропология уже в конце позапрошлого века пытается свести в масштабную, всеобъемлющую картину духовного и материального человеческого опыта в его историческом развитии. С активным развитием методологии социогуманитарных наук, отстаивавшей своё право на существование наряду с естественнонаучной, выраженной в принципах и нормах философии «первого позитивизма», в конце позапрошлого века такие исследователи, как Э. Б. Тайлор [8] и Дж. Дж. Фрэзер [9] начинают обращаться к вопросам культурной антропологии, пытаясь дать ответ на вопрос о том, почему люди, живущие в разных уголках мира, часто имеют схожие религиозные верования и культы. Этот вопрос становится одним из основных на начальном этапе развития культурной антропологии. Ее первые теоретики утверждали, что различные социальные и этнические группы, скорее всего, каким-то образом учились друг у друга навыкам практической деятельности – так, как если бы элементы материальной и духовной культуры распространялись из одного места в другое или «рассеивались» на достаточно большом географическом пространстве. Другие этнографы утверждали, что различные народы обладали способностью изобретать сходные религиозные верования и практики независимо друг от друга, т.е., по существу, прошли через одни и те же стадии культурной эволюции.

Регион Восточного Средиземноморья чрезвычайно важен для понимания истории мировой культуры, как духовной, так и материальной. Именно здесь зарождаются и развиваются древние цивилизации Ближнего Востока, такие как Египет, Израиль и Финикия, а также цивилизация Древней Греции, давшая начало всей западной философской традиции. Тема возникновения человека, его прижизненной и посмертной судьбы, вопросы понимания его природы издавна привлекали интеллектуалов Древнего мира,

и мы можем видеть обращение к этой теме в различных религиозных и мифологических традициях региона. Несмотря на вполне очевидные различия и большое разнообразие подходов, в них можно выделить ряд моментов, определявших развитие духовной культуры древнего человека в границах всего этого обширного региона. Например, несмотря на то что в древнеегипетской культуре и, прежде всего, мифологии, мы находим довольно большое количество сюжетов антропологической тематики, ее никак нельзя назвать антропоцентричной по своему характеру. В эпоху Древнего царства, на заре египетской письменной традиции, человек изображается в мифах как важный, но отнюдь не доминирующий элемент Вселенной. За исключением знаменитого «Каннибальского гимна» [10], мифологические сюжеты Текстов пирамид мало сосредоточены на проблеме человека и его природы. Но даже в этом знаменитом гимне мы не находим подобных дефиниций: это древний след еще более древнего ритуала, созданный задолго до его первой письменной фиксации и ещё не являющийся, как и прочие образцы первобытного мифотворчества, формой предфилософской рефлексии. Аналогичная картина складывается в «Текстах пирамид» и с образом царя. При этом царь сочетает в себе как божественную, так и человеческую природу, основное внимание здесь всегда уделяется первой. Это вполне естественно, учитывая традиционную роль и функции правителя в египетском обществе, но при этом божественное в его природе, хотя и доминирует над человеческим, не уничтожает его. Царь – это сын Солнечного бога и сам полноценное божество, «малое Солнце», но в то же время он также является посредником между миром богов и миром людей, между сакральным и профанным, хранителем Маат, священного и справедливого миропорядка, установленного богами при творении. Эта человеческая сторона его природы, хотя и не так явно выраженная в сравнении с божественной её составляющей, помогает царю выполнять свою посредническую функцию по отношению к другим людям, его подданным на «земле живущих». Несмотря на то что осирическая религия Древнего царства прямо не указывает на это, акцентируя внимание преимущественно на божественные характеристики царя как обладателя ряда сущностей, недоступных другим людям (Ка, Ба, Иб, Аху), она не отрицает важности этой стороны природы царя.

В течение Первого переходного периода, во время острого политического кризиса централизованной политической модели Древнего царства, ситуация радикально меняется. Одновременно с «демократизацией» культа Осириса, которая распространила возможность обладания божественными сущностями своей природы не только на царя, но и на некоторых его подданных, в культуре и религии этой эпохи мы

наблюдаем выраженный поворот к теме человека и его природы. Наиболее ярко это оказалось выражено в теокосмогонических мифах, и, прежде всего, в знаменитом «Гимне творцу» из эпилога «Поучения для Мерикаре» [11]. В отличие от более ранних египетских мифов подобной тематики, которые описывают сотворение человека всего лишь как один из множества этапов в сложном процессе создания мира, этот текст делает данное событие центральным во всей этой истории. Здесь люди описываются не только как творение Солнечного бога, как его «паства», но и как существа, занимающие центральное положение во Вселенной. Бог творит мир «ради них», побеждает для их блага первобытный водный хаос («жадность вод») и обеспечивает их пищей. Упоминание о строительстве храма, в котором он слышит, как люди обращаются к нему, также подчеркивает идею тесной связи между творцом и его творениями. Идея антропоцентризма, столь ясно выраженная в этом гимне, явно соотносится и с другими частями «Поучения для Мерикаре», в частности, с фрагментами, где покойный отец убеждает своего сына очень осторожно использовать такое сильное средство наказания преступников, как смертная казнь, а также утверждает, что главная сила царя как хранителя божественного порядка заключается не в физическом запугивании врага, но в убеждающей действенности его речей.

Другой текст, теперь уже чисто религиозный, также выражает аналогичную идею примерно в это же самое время. Это знаменитое заклинание 1130 из «Текстов саркофагов» [12], главного памятника осирической религии этой эпохи. Самой примечательной здесь, несомненно, является идея природного и социального равенства людей, выраженная в монологе Солнечного бога. В этом тексте мы в равной степени видим как влияние «демократизации» представлений о загробном мире и всего культа Осириса на представления о природе человека, так и важную политическую составляющую. После распада Древнего царства власть царя отныне должна была основываться на новых социальных и моральных принципах, и это сближает данный текст с «Поучением для Мерикаре». Своеобразной точкой бифуркации между ними выступает принцип единственности человека и божества, который, заметим, не является принципиально новым для египетской религии и встречается – правда, в менее выраженном виде – в более ранних дидактических и политических текстах. Таким образом, традиционные представления древнеегипетской культуры о природе человека оказываются тесно связаны с двумя фундаментальными принципами архаичного мифологического мышления: первоначальные представления о богах идентичны представлениям о природных силах и стихиях, а законы общества являются продолжением законов природы, их

частным случаем. Конечно, это не означает, что человек здесь оказывается онтологически полностью равен божеству, как это происходит значительно позже в философии и культуре европейского Возрождения, но непреодолимых барьеров между ними, тем не менее, не существует.

Эта культурная и социально-политическая модель продолжала оставаться актуальной в древнеегипетском мировосприятии и позже, уже в начале эпохи Нового царства. До середины правления XVIII династии (XIV в. до н. э.) тема человека не была главной темой в фиванской теологии Амуна-Ра, наиболее заметной традиции египетской религиозной мысли этого времени. Уже в ее ранних текстах, таких, как знаменитый Каирский гимн Амуну, мы видим акцентирование внимания на трансцендентном характере божества по отношению к человеку. Как нам кажется, именно эта особенность фиванской теологии стала одной из причин исключительно жестокого преследования сторонников культа Амуна в амарнский период. В религии Амарны, которая, несмотря на свой формально революционный и новаторский характер, напрямую восходит к традиционным египетским солярным культам, проблема человека и его природы отходит на второй план. В свете утверждения насильственными методами новой религиозной парадигмы, основанной на культе физического Солнца (Атона), человек рассматривается в этой новой учрежденной царским указом религиозной парадигме только лишь как часть огромной Вселенной, созданной Атоном и полностью зависящей от него – как физически, так и духовно. В данном случае сам Атон, главный экспонент этой новой религии, выступает прямой противоположностью Амуну: это не скрытый от глаз людей трансцендентный бог, находящийся вне этого мира, а видимое всем Солнце, создающее мир своими животворными лучами и поддерживающее в нём жизнь. Несмотря на довольно скорую отмену, амарнская религия оказала колоссальное и необратимое влияние на развитие египетской мысли во второй половине эпохи Нового царства (XIII–XI вв. до н. э.). Жесткие действия Эхнатона и его администрации по установлению новой религиозной парадигмы подорвали традиционные представления о Маат как о справедливом миропорядке, а также основанные на них механизмы социальной солидарности. В области политической этики был дезавуирован образ царя как благочестивого хранителя Маат и посредника между людьми и богами. В конце правления XVIII и особенно во времена XIX династии традиционные представления о месте человека в обществе и единой структуре космического порядка, основанные на принципах социальной солидарности и представлениях о Маат, почти полностью исчезают из египетской культуры. На их место приходит так называемая «эти-

ка личного благочестия». Суть этих новых идей заключалась в том, что теперь человек отвечает за свои поступки не перед родственниками, начальством или даже царём, а непосредственно перед лицом всемогущего божества. Таким образом, царь фактически теряет в глазах людей свою функцию посредника между миром богов и миром людей, а Амун – это всемогущее божество, для общения с которым человек теперь не нуждается в посреднике в лице жреца или даже самого царя. В источниках этого периода трансцендентный характер его природы еще более усиливается, что, как было отмечено ранее, проявляется уже и в самых первых источниках фиванской теологии. На фоне страха и неуверенности в завтрашнем дне человек вступает в личный контакт с божеством, отчетливо понимая, что теперь только от этого зависит его собственное будущее. Эта новая модель мировоззрения определяла подход к человеку в египетской духовной культуре вплоть до наступления эпохи эллинизма. Важно отметить, что даже в эту сравнительно позднюю историческую эпоху египетское мировоззрение не было абсолютно антропоцентричным: человеческая природа рассматривается здесь исключительно в ее связи с природой трансцендентного божества. Эта деталь значительно сближает его с подходом к антропологической проблематике первых греческих философов – милетцев и Гераклита, которые также сосредотачиваются на изучении вопроса природы космоса в его генетическом аспекте (проблема первоначала), а не на проблеме человека. Как и в древнеегипетской мысли, в греческой предфилософской и ранней философской традиции вплоть до рубежа VI–V вв. до н. э. проблема человека и его природы традиционно не была системообразующей для формирования представлений о природе окружающего мира. Масштабное обращение греческих философов к проблеме человека начинается только в V в. до н. э., и этот процесс во многом был связан с резко возросшей политической ролью Афин в данный исторический период и теми социально-политическими изменениями, которые переживала в то время греческая полисная мораль и культура.

Уже во второй половине минувшего века многие видные антиковеды пытались определить возможные ближневосточные теоретические источники этого поворота греческой мысли, ознаменовавшего собой начало классического ее периода, связанного, прежде всего, с именами Сократа, Платона и Аристотеля. Так, М. Л. Уэст исследует как мифопоэтические сюжеты, так филологические аспекты лингвистических заимствований как в ранней, так и в классической греческой философии. С его точки зрения, возможно говорить о наличии определенного общего набора категорий для определения природы человека как в индоевропейских, так и в семито-хамитских языках, а

также в мифопоэтической традиции древнего Ближнего Востока [13]. В частности, в шумеро-аккадской и древнееврейской мифопоэтике набор языковых образов и категорий культуры, связанных с характеристиками смерти и посмертного существования, является во многом общим и основан на таких категориях, как «прах», «пыль», «дуновение», «ветер», «дух» [14]. От себя заметим, что и в фиванской теологии Амун, о роли которого в связи с антропологической проблематикой в египетской мысли мы говорили выше, также традиционно предстает как божество ветра, или воздуха. Несомненно, что в эту линию категорий древней средиземноморской культуры, становящихся затем объектами философской рефлексии, попадает и греческая категория ψυχή (как и ее латинская калька anima), ставшая центральным предметом рассмотрения греческих интеллектуалов еще задолго до «сократического поворота» – сначала в орфической мифопоэтике, а затем и в раннем пифагореизме, а отчасти и у Гераклита.

Взаимодействие древнегреческой культуры с другими культурами и цивилизациями уже на первых этапах ее развития давно стало неоспоримым фактом для историков и культурологов, подтвержденным большим количеством источников и давно не нуждающимся в каких-либо дополнительных доказательствах. Однако мировоззренческие аспекты этого процесса всё еще требуют серьезного уточнения и детализации – прежде всего, в вопросе взаимоотношения ранней греческой философии с предфилософскими традициями Древнего Египта и Ирана. Это касается, прежде всего, космологических и космографических представлений (Гераклит), космогонических и натурфилософских проблем (милетская школа) и религиозной антропологии (орфико-пифагорейская традиция, включая средний платонизм и неоплатонизм). Дальнейшее исследование этих многогранных взаимовлияний в рамках мифогенной концепции генезиса философии, несомненно, не только поможет детализировать многие из положений ставшей уже классической формулы «от Мифа к Логосу», но и дают возможность взглянуть на философский феномен «греческого чуда» с точки зрения общих векторов духовного и интеллектуального развития человечества в эпоху «осевого времени». Не случайно, что именно обращение старших софистов и Сократа к теме человека стало ключевым моментом, определившим начало классического периода в истории древнегреческой философии, заложившего основы западной духовной культуры. И происхождение этой важнейшей интеллектуальной традиции европейского философского дискурса во многом коренится в богатстве и разнообразии интерпретаций проблемы человека в древних «дофилософских» культурах Восточного Средиземноморья.

ЛИТЕРАТУРА

1. Емельянов В. В. Предфилософия Древнего Востока как источник нового философского дискурса / В. В. Емельянов // Вопросы философии. – 2009. – № 9. – С. 153–163.
2. Емельянов В. В. Шумерский календарный ритуал (категория МЕ и весенние праздники) / В. В. Емельянов. – СПб. : Петерб. востоковедение, 2009. – 432 с.
3. Жданов В. В. Эволюция категории «Маат» в древнеегипетской мысли / В. В. Жданов. – М. : Современ. традиции, 2006. – 136 с.
4. Лукьянов А. Е. Становление философии на Востоке (Древний Китай и Индия) / А. Е. Лукьянов. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : ИНСАН, РМФК, 1992. – 208 с.
5. Сёмушкин А. В. У истоков европейской рациональности. Начало древнегреческой философии / А. В. Сёмушкин. – М. : Интерпракс, 1996. – 192 с.
6. Чанышев А. Н. Начало философии / А. Н. Чанышев. – М. : Изд-во МГУ, 1982. – 184 с.
7. Cornford F. M. From Religion to Philosophy. A study in the origin of western speculation / F. M. Cornford. – N. Y. : Harper Torchbooks, 1957. – 304 p.
8. Тайлор Э. Б. Первобытная культура / Э. Б. Тайлор. – М. : Политиздат, 1989. – 573 с.
9. Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии / Дж. Дж. Фрэзер. – М. : Политиздат, 1980. – 832 с.
10. Eyre C. The Cannibal Hymn. A Cultural and Literary Study / C. Eyre. – Liverpool : Liverpool University Press, 2002. – P. 131–136.
11. Volten A. Zwei altägyptische politische Schriften. Die lehre für könig Merikarê (pap. Carlsberg VI) und die lehre des königs Amenemhet / A. Volten. – Kobenhavn : Munksgaard, 1945. – S. 73–75.
12. The Egyptian Coffin texts. Vol. VII. Spells 787–1185 / ed. by A. De Buck. – Chicago : University of Chicago Press, 1961. – P. 461–464.
13. Жорова П. С. Ближневосточные теоретические источники раннегреческой философской мысли в западноевропейской историографии рубежа XX–XXI веков : автореф. дис. ... канд. филос. наук / П. С. Жорова. – М. : РУДН, 2018. – С. 21–22.
14. West M. L. The East Face of Helicon : West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth / M. L. West. – Oxford : Oxford University Press, 1997. – P. 150–162.

Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы (РУДН)

Жданов В. В., доктор философских наук, профессор кафедры истории философии

E-mail: zdanov_vv@pfur.ru

Russian People's Friendship University named after Patrice Lumumba (RUDN University)

Zhdanov V. V., Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the History of Philosophy Department

E-mail: zdanov_vv@pfur.ru