К ВОПРОСУ О ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ МЕЗОАМЕРИКАНСКИХ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

А. Р. Бургете

Пять веков минуло с того октябрьского дня 1492 г., когда в истории человечества произошло событие, последствия и значение которого до сих пор так и не сумели ни оценить, ни даже понять, несмотря на то что все эти пятьсот лет мучительно и старательно пытались это сделать. Поэтому сегодня, когда новая годовщина ставит нас перед необходимостью подвести итог нашим «мучительным» раздумьям, оказывается, что нам даже трудно договориться о том, как следует относиться к этому событию: празднично отмечать или проклинать тот день, когда два самостоятельных и самобытных очага цивилизации, расположенные на одной планете, установили свой первый контакт и начался действительный процесс развития единой мировой культуры.

Можно было предположить, что 1492 год — дата довольно благоприятная для такой встречи, ибо к этому времени та часть человечества, которая сумела сделать первый важный шаг в этом направлении, уже прошла долгий и трудный путь исторического прогресса, имела богатый опыт синтеза различных культурных традиций и, казалось, была готова к новым формам человеческого культурного общения. Но этого не случилось. Эпоха Возрождения и век Гуманизма оказались духовно неспособными к такой встрече. Представители более «высокой» культуры не захотели, а может быть, и не сумели понять общечеловеческое значение и смысл этого события и бездумно, бессмысленно и безжалостно принялись искоренять самое ценное и значительное, что веками создавали их братья по разуму — их культуру. Встреча культур двух цивилизаций тогда не состоялась. Целый реальный и удивительный мир был превращен в археологические черепки, историческую пыль и дым погромных костров.

Понадобилось пятьсот лет для того, чтобы по обломкам и крупицам, воспоминаниям участников и очевидцев воссоздать образ того мира творений и идей, мимо которого прошло не одно поколение «цивилизованных» покорителей.

Трагическая история первого контакта однопланетян подробно описана в мировой литературе, хотя может быть, к нашему стыду,

© А. Р. Бургете, 1993

не все знают ее так, как должны были бы знать. И, несмотря на то что «ответчики» вроде были названы поименно, следует все же принять во внимание слова известного французского ученого Лауретты Сежурн, что хотя прямыми и непосредственными исполнителями колонизации Америки оказались в основном испанцы, «колонизация — это смертный грех всей Европы»[1]. Это утверждение справедливо не только потому, что неудачные попытки колониального освоения со стороны Франции, Португалии и Германии мало чем отличались по жестокости и другим отрицательным последствиям от испанских и колониальный процесс безусловно был поддержан духовным пастырем всех католиков, но прежде всего потому, что Европа оказалась тогда духовно безразличной к этой общечеловеческой трагедии и не сумела понять действительные размеры и моральные последствия этой культурной катастрофы.

«Логика» мотиваций и характер процесса «колонизации» также хорошо изучены, поэтому нет необходимости еще раз возвращаться к проблеме места и роли религиозной и идеологической нетерпимости в нем. Понять, почему так последовательно, упорно и тщательно колонизаторы уничтожали духовную культуру американских цивилизаций, кажется, сегодня не представляет особого труда, хотя вопрос о том, как это происходило еще нуждается в особом изучении и осмыслении в связи с задачей исторической реконструкции разрушенного духовного мира.

Неудивительно поэтому, что среди всех элементов разрушенных культур наиболее трудно поддаются такой реконструкции именно те аспекты, которые в пылу идейного противостояния были целенаправленно уничтожены европейцами. Религия, философия, искусство и мораль стали главными объектами такого варварства.

Но была ли философия реальным компонентом культуры древних американских народов? Мы задаем себе этот вопрос не только в связи с тем, что губительные последствия колониальных коллизий поставили перед нами задачу воссоздать общую гармоничную картину разрушенных цивилизаций, но и с решением более широкой и спорной проблемы о месте и роли философии в общей системе человеческой культуры и об особенностях исторического процесса возникновения и становления философского знания вообще.

Очевидно, что эти проблемы нужно исследовать комплексно, исходя из этого богатого материала, который сегодня наработан как историками, так и философами, ибо только на этой основе можно преодолеть односторонность чисто теоретических или исторических подходов к истории начального периода становления философской культуры как в Старом, так и в Новом Свете.

Вопрос о том, правомерно ли говорить о философской мысли древних американских цивилизаций, давно привлекал внимание ученых, и хотя, как правило, интерес этот очень редко переходил в глубокое систематическое исследование, было бы неверно утверждать, что здесь не достигнуто никаких положительных результатов и еще не наступило время подвести некоторые итоги.

Нельзя не обратить внимание на то, что во многих систематических исследованиях по истории философии в Латинской Америке,

и прежде всего в тех странах, где в древности простирались территории индейских цивилизаций (например, Мексика, Перу), этой теме уделено особое место. Однако авторы таких трудов, как правило, не идут дальше общих деклараций или констатации самого факта наличия определенных философских идей и концепций.

Уже в начальный период колонизации, когда возникли острые споры по поводу интеллектуального и культурного уровня коренных жителей Америки, эта тема неоднократно возникала, и ее положительное решение стало, как известно, одним из главных аргументов, к которому прибегали гуманистические деятели XVI в., отстаивавшие идею общечеловеческой природы жителей Америки и высоких духовных ценностей их культуры. Именно ими были собраны первые неоценимые свидетельства наличия того типа деятельности, который осуществляли те, кого они называли «философами», или «учеными», а ацтеки называли «тламатини» («тот, кто обладает знанием» или «тот, кто знает вещи»).

Хорошо известны имена таких гуманистов, как Бартоломе де Лас Касас или Франциско Витория, сыгравших важнейшую роль в защите прав американских народов и осуждении колониальной политики Испании. Но сегодня рядом с этими именами мы должны поставить имена тех, кто еще тогда посвятил себя сохранению духовных ценностей уничтожаемых культур, таких, как Бернардино Саагун, францисканский монах и ученый, один из основателей антропологической науки. Саагун прибыл в Америку в 1529 г. и до своей смерти в 1590 г. последовательно и целеустремленно на основе разработанной им же методики и с помощью особых опросников собирал и изучал многочисленные источники и свидетельства по истории культуры мексиканцев. Саагун оставил нам не только многотомное собрание бесценных документов, но и фундаментальный труд «Всеобщая история событий в Новой Испании»[2], ставший первым подлинно научным трудом о мировоззрении и культуре народов вновь открытых земель.

Саагун настолько документально точно излагал основные положения индейской религии, мировоззрения и обычаев, что специальным королевским указом Филиппа II от 22 апреля 1577 г. его книга была запрещена. В указе говорилось: «...не подобает, чтобы эта книга была напечатана и распространена, никоим образом в тех местах (в Мексике. — *Б. Р.*) по некоторым значительным причинам. Итак, повелеваем, чтобы после получения нашего указа постарались с великой осторожностью и аккуратностью изъять эти книги так, чтобы от них не осталось ни оригинала, ни какой-либо копии...»[3] Работы Саагуна сохранились по счастливой случайности.

Одним из основных препятствий в изучении философского мировоззрения народов этого региона долгое время считалось отсутствие достаточно достоверных источников, хотя на самом деле этому не менее мешали часто выдаваемые за научные аксиомы предрассудки, основанные на механическом применении критериев разработанных при изучении культурных моделей Старого Света, и прежде всего классических моделей греческой философской культуры. Утверждали, например, что по своему социальному развитию

эти народы находились на таком уровне[4], на котором исключалась всякая возможность существования философского мировоззрения, или что форма передачи знаний и культурных традиций у этих народов не была приспособлена для выражения и сохранения философских идей и понятий. Не отрицая как теоретические, так и практические трудности, все же следует признать, что проведенные до настоящего времени исследования довольно убедительно опровергли эти и другие некорректные «аксиомы».

Одно из обстоятельств, повлиявших на формирование неверных представлений об уровне экономического и социального развития народов Центральной Америки, состоит в том, что многочисленные племена, населявшие этот регион до появления первых европейских колонизаторов, в то время находились на разных уровнях социального развития — от классовых городов-государств на юге и в центре региона до первобытнообщинных бродячих племен, собирателей и охотников на севере. Однако еще до возникновения государства ацтеков в Центральной Америке исследователям известно существование нескольких значительных очагов цивилизации, которые не только предшествовали ацтекам по времени, но и оказали значительное, хотя и неодинаковое, влияние на формирование ацтекской культуры, это тотонаки, ольмеки, сапотеки, тольтеки и майя. Каждый из них не только внес конкретный вклад в формирование основных компонентов ацтекской культуры, но, что более важно, содействовал созданию того климата идейного многообразия, или плюрализма, мировоззренческих концепций, который необходим для постановки и развития философских идей и проблем и становления философии как самостоятельного вида знания. При изучении культуры древних цивилизаций Центральной Америки методологически очень важным является вопрос о социальной структуре общества. Особое значение этот вопрос приобретает, когда мы детально сравниваем, анализируем различные формы общественного сознания и их влияния на формирование как религиозного, так и философского мировоззрения.

В последние десятилетия анализу этого вопроса посвящено довольно много трудов. И хотя не во всем мнения авторов совпадают, можно все же говорить о существенном изменении критериев, преобладавших в начале XX в., согласно которым эти цивилизации находились к XV в. в своем развитии лишь на пороге возникновения классового общества.

Характерная особенность раннеклассовых государств Мезоамерики между I и IX в. состоит в том, что, несмотря на устойчивость общинных социальных отношений в городах-государствах, происходит отчетливое социально-классовое расслоение, усиливается социальная борьба, при которой противопоставление правящей верхушки жрецов и воинов трудовым слоям становится важным фактором социальной жизни.

В IX-X вв. в истории раннеклассовых государств Центральной Америки происходят важные перемены, связанные, по всей видимости, с обострением внутренних социальных противоречий, и прежде всего с борьбой угнетенных общинных работников и рабов

против господствующих классов и социальных групп . Р. В. Кинжалов, например, считает, что «в это время на территории Мезоамерики шла такая же социальная борьба, как и в древнеегипетском обществе времен конца Древнего Царства»[5].

С другой стороны, эти первые города-государства под огромным давлением внешних сил, прежде всего диких племен севера, в конце периода распадаются, теряют свое влияние, приходят в упадок и прекращают существовать. Именно в это время, когда авторитет официальных религий оказался подорванным как внутренними потрясениями, так и воздействием религиозных идей «диких племен», в Центральной Америке закрепляется новый тип мировоззрения, в котором человек, его интересы и проблемы занимают довольно значительное место. Надо иметь в виду, что распад «старого мира» сопровождался не только невиданным перемещением множества племен, но и смешением разных религий и идеологий, и это явление было, если можно так выразиться, демократическим, так как за ним не стояла какая-либо достаточно значительная социальная сила, способная навязать свое мировоззрение другим. У восставших общинников и рабов оно еще не выработалось, а у кочевых племен было еще довольно примитивно. И если в старых городах почти безраздельно царили различные формы религиозного сознания как выражение идеологии господствующей в них олигархии во главе с религиозной жреческой верхушкой, то теперь наступает период идеологического плюрализма и относительной веротерпимости. Сколько он длился и каковы его этапы, покажут дальнейшие исследования, однако уже сейчас можно предполагать, что он был довольно длительным и что процесс образования новых городских центров (типа ацтекского Теночтитлана) и формирования новой социальной структуры растянулся на несколько столетий, т. е. до прихода европейцев.

Таким образом, к моменту начала европейской колонизации народы Мезоамерики достигли высокого уровня общественного и культурного развития, прошли долгий и трудный путь становления, в результате которого возникли города-государства так называемого «второго поколения», или постклассического периода, в которых уже существовала развитая система социальных отношений. Экономической основой этих городов было земледелие. И хотя, как правило, землю обрабатывали ее непосредственные владельцы, многочисленные военные экспедиции одних городов-государств против других, развитие обмена и рынков сделали возможным использование труда рабов. Среди свободных существовало значительное социальное расслоение, и была разработана система законов, четко фиксировавших отношения между различными социальными группами.

Жители этих городов были искусными мастерами. По мере расширения обмена ремесло быстро совершенствовалось. К XV в. оно уже достигло такого уровня развития, что стали формироваться отдельные группы людей, занимавшихся исключительно ремеслом.

В городах-государствах Мезоамерики существовала развитая система торговых отношений с хорошо организованным рынком. В Теночтитлане, главном городе ацтеков (теперь г. Мехико), на рынке

иногда собиралось до 70 тыс. человек. Сформировалась и особая прослойка людей, занимавшихся обменом между различными городами и регионами Мезоамерики, так называемые «почтеки», или купцы.

Сфера духовной жизни народов Центральной Америки богата как содержанием, так и разнообразием форм проявления. Мифология, религия, художественное творчество, архитектура и научное знание давно привлекали исследователей, о чем существует обильная литература. Некоторые науки, как, например, медицина, ботаника, получили значительное развитие и до сих пор удивляют точностью и оригинальностью решений.

Особый интерес представляют исследования, особенно последних лет, в которых показана социальная роль духовной культуры этого периода, место и роль религии в идейной жизни этих народов и процесс развития научных и технических знаний. Справедлив вывод Р. В. Кинжалова о том, что «искусство в этот период становится орудием социальной борьбы и начинает играть необычайно активную роль. В еще большей степени возрастает идеологическая роль религиозных представлений, ставших орудием в руках той именно группы господствующего класса, которая правила государством, — жречества и знати. Поэтому все памятники монументального искусства древней Мексики данного периода отражают уже не идеологию всего общества в целом, а лишь идеологию господствовавшей верхушки»[6].

Здесь не представляется возможным остановиться отдельно на раскрытии этих вопросов, хотя их тесная связь с темой нашей статьи очевидна, особенно если учесть, что, хотя эти знания часто переплетаются с религиозными и мифологическими концепциями, в своей основе они очень часто представляют собой попытку рационалистически объяснить окружающий мир. В целом же главная особенность индейской культуры — это гармоническое сочетание рационального и иррационального, разумного и эмоционального. Хорошо и образно выразил эту мысль В. М. Полевой: «Такого сочетания разумной геометрической тектоники построек с неудержимой буйностью стихий орнаментально-символических мотивов не знает ни одно другое искусство. Это характерная, неповторимая особенность индейской культуры. Архитектурные образы древней Мексики не только плод разума, утверждающего математическую упорядоченность, проникнутую пафосом созидания государственной системы, но и результат сказочно-поэтического творчества, порождение массовых фольклорных художественных представлений»[7].

Следует обратить внимание на одну существенную особенность периода от распада старых городов в начале IX в. до становления ацтекского государства в конце XIV в. Она состоит в том, что, несмотря на все социальные и политические потрясения реальной основой культурной и духовной жизни всех народов Центральной Мексики и ее основополагающим ядром стали фундаментальные идеологические и мировоззренческие принципы древней тольтекской культуры, о которой все народы, включая и пришельцев (прежде всего ацтеков), отзываются с великим почтением и уважением. «Тольте-

ки, — пишет Ихтлилхочитл, — были великими архитекторами, столярами и обладали другими механическими искусствами... они были также нигромантами, кудесниками, колдунами, астрологами, поэтами, философами и ораторами»[8]. Поэтому все вновь возникшие государственные образования считали и объявляли себя наследниками тольтеков и их культуры. Ацтеки, например, оправдывали этим свои завоевания и обосновывали право господствовать над другими народами.

Особенно следует обратить внимание на систему народного образования. У ацтеков она была сравнительно хорошо организована. Существовали школы двух профилей, в которых обучались юноши, достигшие определенного возраста, до наступления которого они воспитывались дома. Одна из этих школ — тельпочкалли–обучала военному искусству; другая — кальмекак — готовила священников и государственных деятелей. В этих школах преподавали те самые тламатини, или философы, о которых упоминалось ранее. Помимо знаний в области религии и истории, ученики этих школ овладевали теми «научными» истинами, которые лежали в основе ацтекской культуры, и проходили особый «курс» «моральных наук».

Сохранилось немало документов, описывающих характер занятий тламатини. В работах Саагуна и других авторов часто можно найти ссылки на то, что тламатини — это философы, которые познают мир и читают книги, в которых хранится мудрость предков, они учат людей правде, просвещают и наставляют. Ихтлилхочитл во введении к «Истории чичимекской нации» пишет: «Наконец, среди них были философы и мудрецы, обязанности которых заключались в том, чтобы описывать все науки, которые они знали и постигли. Учить на память все песни, в которых хранились их науки и история»[9]. Называя их философами, Саагун сравнивал их с древними греками.

Еще в XVIII в. некоторые ученые, склонные принижать интеллектуальные способности жителей Американского континента, утверждали, что язык, на котором они говорили, был настолько беден, что в нем не существовало слов для выражения сложных философских понятий. Эти утверждения вызвали еще тогда острую полемику и были убедительно опровергнуты известным исследователем мексиканской истории Ф. Клавихеро, который, имея в виду язык нагуатл, на котором говорили многие народы центрального района Мексики, в том числе ацтеки, писал: «Я утверждаю, что имеется мало языков более приспособленных для выражения метафизических идей, чем мексиканский, потому что трудно найти другой такой язык, где бы так изобиловали абстрактные понятия»[10]. Среди приведенного Клавихеро длинного перечня таких слов можно называть следующие: вещь — tlamantli, сущность — geliztli, истина — neltiliztli, дуальность — ometiliztli, рефлексия — nexolnonotzaliztli, предвидение — tlatchtopaitlaliztli, вечность — cenmancanyeliztli, индивид — tlacatl, личность — tlacayotl, ум — teixtlamatia, мудрость — tlamatiliztli, разум — ixtlamachiliztli, понимание — ixaxiliztli, познание — tlaiximatiliztli, мышление — tlanemiliztli. Можно заметить, что еще первые

миссионеры с удивлением обнаружили, с какой легкостью переводились на язык нагуатл религиозные книги и произведения философов-схоластов.

Но если вопросы об уровне цивилизационного развития, о ценности и многообразии источников, а также коммуникативных возможностей культуры этих народов сегодня можно считать в принципе решенными, то проблема характера и статуса различных составляющих мировоззрения американцев до сих пор является предметом споров и разногласий.

Действительно, после таких работ, как «История литературы нагуатл» К. Гарибая[11], проблема существования богатого литературного наследства уже не возникает и проблема его источников, можно сказать, перешла на другой «неэкзистенциальный» уровень; этого еще нельзя сказать по поводу тех работ, в которых авторы пытаются проследить, каким образом и в каких формах и культурной канве многообразных проявлений духовной жизни этих народов возникали и существовали те способы рационального самопознания самой культуры, которые в западноевропейской системе культурных ценностей мы называем философией. Произошло это потому, что при анализе этих проблем, как правило, исходили и еще продолжают исходить из принципов культурного редукционизма. «Жертвой такого редукционизма, к сожалению, стал и такой классик исследования мексиканской культуры, как Гарибай, который, обнаружив удивительные совпадения некоторых философских концепций и понятий тламатини и индуисской философии, как бы в недоумении спрашивает: что это, случайное совпадение, или, может быть, они имели в прошлом общий источник и между ними, также в прошлом, был определенный контакт?[12] Такой редукционизм особенно отчетливо проявляется в историко-философских иследованиях и усугубляется еще и тем, что философский плюрализм привел к тому, что каждый автор, описывая и интерпретируя историю других культур и даже прошлое собственной культуры, часто некритически накладывает на них собственное понимание философии, ее категорий и ценностей.

Систематическое историко-философское исследование мировоззрения древних народов Мезоамерики началось лишь к концу XIX в. Первым, кто серьезно взялся за изучение их философской мысли, был Мануэль Ороско и Берра (1816—1881), который в известной работе «Древняя история и история завоевания Мексики» (Мехико, 1880), глубоко проанализировал космологические теории народов нагуа и выделил такие вопросы, как космологические идеи мифа о солнцах, происхождение небесных светил, двойственный характер божества, понимание развития как результата борьбы полярных космических сил, и попытался, чтобы доказать общечеловеческое значение идей нагуа, и общность путей развития человеческой культуры, провести параллель между идеями нагуа, с одной стороны, и пифагорейской философией и индийской мыслью -- с другой. С этого момента к исследованию мировоззренческих и философских аспектов мезоамериканской культуры подключалось все больше и больше ученых. Однако плюрализм историко-философских

концепций, особенно в XX в., и разное понимание предмета и особенностей философского мышления не позволяли выработать общую оценку и даже общую картину философской мысли древних американцев, но все же выявили очень богатую, хотя и противоречивую гамму возможных интерпретаций и оценок.

Еще в 1887 г. А. Чаверо, мексиканский историк и философ-позитивист, в книге «Древняя история завоевания» пытался доказать, что мировоззрение народов нагуа было по преимуществу материалистическим. Он писал: «Нагуа не были деистами, и нельзя говорить, что их философия была подобна азиатскому пантеизму; это был материализм, основанный на признании вечности материи. Их религия была знанием четырех светил и, как их философия, тоже была материалистической»[13].

С другой стороны, первый систематический исследователь истории мексиканской философии Вальверде Тельес, стоящий на позициях томизма, в книге «Исторические заметки о философии в Мексике» писал: «Мы не сомневаемся, что до завоевания мексиканцы как рациональные люди имели своих философов, хотя трудно предположить, что их философия четко отличалась, с одной стороны, от их религиозных идей, с другой — от астрономических и физических взглядов»[14]. Согласно В. Тельесу, самое большое достижение ацтекской философии — это идея единого бога, наиболее ярко выраженная, по его мнению, в философском учении Нетцагуалкойотла. Особый интерес в этом плане представляет работа Альфонсо Касо «Религия ацтеков» (1936), где показано, что в разных слоях индейского общества религия была различной. У народа религиозные верования политеистичны, тогда как в среде священников намечается та монотеистическая тенденция, которая привела тламатини к интерпретации учения о множестве богов лишь как различных аспектов или форм проявления единого высшего существа. Касо отмечает также существование у индейцев философской школы, утверждавшей, что в основе всего сущего лежит двойственный космический материальный принцип.

Подытоживая многочисленные исследования этой проблемы, один из наиболее известных мексиканских философов XX в. — неокантианец Фр. Ларройо в работе «Была ли философия у доколумбовских народов?», писал, что сам по себе такой вопрос анахроничен, так как «содержит в себе тройную ошибку: незнание современных достижений философской антропологии, наличие статической, даже застывшей, концепции развития идей и ложная в старом стиле историческая методология»[15]. Ибо если у американских народов была, как теперь общепризнано, высокая культура, а «человек является таковым именно из-за своего культурного существования (existencia cultural)»[16], то нет никакого сомнения, что философия как необходимый элемент всякой культуры и человеческой жизни была присуща этим народам. Философский акт, пишет он, это особое отношение, направленное на объяснение на основе объективных данных бытия мира и ценности человеческой жизни, это рефлексия, нацеленная на освещение истоков существования. И хотя у некоторых народов философия достигает более глубокого уровня ре-

флексии, стремление найти объяснение мира является, если можно так сказать, постоянным.

Согласно Ларройо, недостаток всех исследований этой темы состоит в том, что метод «исторического понимания» не был последовательно и строго применен к изучению философии древних американцев и поэтому была совершена серьезная ошибка. Европа, или история Европы, была превращена в исходную точку для наблюдений за любыми историческими событиями, и такие понятия, как «протоистория», «Дальний Восток», «классические народы», «средние века», «Возрождение», «гуманизм», «рационализм», «Просвещение» и т. п., верно описывающие периоды и модальности европейской истории, были применены к американским событиям, имеющим другой облик и лишь внешне похожим на ту реальность, которую эти понятия обозначали.

Но, несмотря на то что плюрализм подходов при определении характера философской мысли народов Центральной Америки не привел к «общему знаменателю», все же можно согласиться с тем, что общим итогом всех исследований явилось признание большинством авторов факта существования философии как важного элемента самобытной культуры этих народов.

К каким последствиям и неудачам приводит редукционистский подход, очень убедительно показано, правда на другом примере, в книге А. Я. Гуревича «Категории средневековой философии». Нельзя не согласиться с выводами этого автора, что если мы хотим познать прошлое таким, каким оно было «на самом деле, мы не можем не стремиться к тому, чтобы подойти к нему с адекватными ему критериями, изучить его имманентно, вскрыть его собственную внутреннюю структуру, остерегаясь навязать ему наши современные оценки»[17]. А это значит, что нельзя понять культуру прошлого без строгого исторического подхода, ибо не существует единого масштаба, под который можно подогнать все цивилизации и эпохи.

Очевидно, что если это так существенно и важно для правильного понимания такого этапа нашей собственной культурной традиции, как средние века, то тем более это должно приниматься во внимание тогда, когда дело касается самобытной культуры древних американских народов.

Но, отстаивая принципы историзма, следует остерегаться и крайне нигилистических концепций тех, кто абсолютизирует принцип «несводимости культур» и считает, что системы понятий, разработанные в недрах западноевропейской культуры, «не работают» и совершенно неадекватно отражают культурные феномены американской действительности. Согласно сторонникам этого принципа, если при изучении мировоззрения этих народов мы говорим о таких формах общественного сознания, как миф, религия, наука, философия, искусство и т. д., мы должны исходить из того, что как по форме, так и по содержанию они не совпадают с тем смысловым значением, которое эти понятия имеют, когда их применяют для обозначения определенных феноменов европейской культуры.

Эта позиция просматривается, например, в работах мексикан-

ского философа Мигеля Леона Портилья, одного из наиболее компетентных исследователей философской мысли древней Мексики, автора известной в нашей стране монографии, который, справедливо выступая против неисторического подхода к анализу этих проблем и механического применения метода аналогий, все же иногда релятивистски преувеличивает различия и недооценивает объективные совпадения и общие закономерности развития человеческого общества и его культуры.

Согласно М. Портилья, исследователь всегда искажает действительность, когда для ее изучения прибегает к понятиям и критериям, возникшим в других исторических условиях. Поэтому антропология и этноистория европейских цивилизаций неприменимы для объяснения американских социальных процессов. Для этого надо создать, или, как он говорит, изобрести, новые понятия и теории. Именно поэтому, изучая философию или искусство народов Америки, считает он, мы вынуждены создать, «сочинить», исходя из нашего ограниченного понимания, образ этой культуры в целом и специфическую картину философского мышления в частности. Поэтому, «применяя понятие философии к специфическому явлению доиспанского мира, мы обнаруживаем, что тот же самый диалектический процесс применения привел к тому, что мы вместо того, чтобы открыть непостижимое бытие этого мышления в себе, пришли к изобретению его исторического образа»[18]. Итак, результат этого исследования дает лишь очень относительные знания об этой философии. Одним словом, согласно этому автору, автономный независимый характер всех известных человеческих культур допускает лишь разные их интерпретации или формы приближения к ним.

Но если теоретическое решение соотношения историзма и редукционизма при сравнительном анализе различных культурных моделей имеет такое значение, не менее важным представляется и решение проблемы соотношения таких компонентов культурного целого, как миф, религия и философия.

Почти все авторы, изучавшие ранние этапы становления философии как особой формы знания, согласны с тем, что это имеет место в период, когда в результате исторического опыта уже накоплен определенный объем знаний и для его обобщения «создана» мифологическая мировоззренческая метатеория. Однако такое согласие не означает, что все единодушны и в том, что философия должна обязательно возникать из... мифа или положительного знания.

С другой стороны, очевидно и то, что те элементы самосознания или саморефлексии разума, которые впоследствии получат статус самостоятельных философских теорий, играют немаловажную роль в мифологических конструкциях. Это означает, что вопрос о взаимообусловленности основных компонентов культуры нельзя свести к проблеме их генетических связей. В этом отношении критика односторонности и неисторичности «гносеогенных» и «мифогенных» теорий происхождения философии вполне оправдана. Философия не возникает из ... а представляет собой элемент человеческой культуры, необходимо присутствующий в ней, несмотря на то что ее

формальное становление как особого вида теоретического знания и деятельности происходит на определенном историческом этапе развития.

Тот факт, что до сих пор мы подходили к анализу этой проблемы на основе опыта индоевропейской модели, во многом помешал корректной постановке вопроса о месте философии в системе человеческой культуры вообще. Попытки же «примирить» или диалектически соединить две основные концепции происхождения философии (гносео- и мифогенную), проанализировав их как некие диалектические противоречия, лишь уводят в сторону от действительной сути этой центральной проблемы исследования возникновения человеческой культуры, хотя в каждом конкретном случае такой анализ важен, интересен и поучителен.

По сути дела, немало споров и теоретических дискуссий по этой проблеме свелись к обсуждению другого вопроса — вопроса о происхождении античной философии или, скорее всего, о том, каким образом из «совокупной» культуры древнего мира индоевропейского региона выделилась греческая философия как самостоятельная или особая форма знания и какие конкретные генетические связи, существовавшие между различными элементами этой культуры, сделали возможным и необходимым возникновение известных нам античных философских учений. Подмена состояла и состоит в том, что этот вопрос стали решать на основе «частного случая», который, по сути дела, был объявлен «уникальным» случаем или даже «счастливой случайностью», которой могло и не быть. Но философия не могла не быть, ибо «случайны» лишь ее конкретные формы или, вернее, ее конкретные способы существования и проявления в той или иной культуре.

Именно в культурном целом и определяются конкретные формы не только существования, но и генетических и функциональных взаимосвязей между различными культурными образованиями (миф, религия, эмпирическое знание, художественный и житейский опыт, философия). Из этих конкретных связей вытекает то многообразие форм, оценок и подходов, которое было обнаружено при исследовании античной философии и ее взаимоотношений с другими культурными образованиями, и прежде всего с мифологией и конкретным знанием.

Хорошо известно, что в результате многовекового изучения античнюй культуры выявлен широкий круг проблем, с помощью которых описывается становление философского сознания и формулируются некоторые закономерности этого процесса.

К таким проблемам относится прежде всего проблема генетической и логической связи между мифом и логосом, при решении которой были сформулированы такие понятия, как, например, «предфилософия», описывающая некоторые конкретные состояния философской рефлексии в процессе становления самостоятельной философской теории. Эти описания, несмотря на свою ограниченность, имеют большую эвристическую ценность и, без сомнения, могут служить хорошим строительным материалом при

создании более универсальных теоретических конструкций или моделей развития культуры.

Особую ценность в этом отношении представляют работы, посвященные изучению внутренней структуры мифа, его классификации, анализу диалектики мифического мышления и т. д.

Размышляя над всеми этими исследованиями, нельзя не согласиться с выводом Н. В. Семушкина о том, что они прежде всего «побуждают нас искать реально историческую альтернативу некритической формуле "греческого чуда", созданной не в меру горячими поклонниками и обожателями античной пластики. Реконструкция переходных форм обнажает предысторию греческого расцвета и показывает, что никакого "чуда", собственно, не произошло. Эллинская культура в своем формировании пережила типичные для любой культуры родовые муки становления»[19].

Но, соглашаясь с тем, что «чуда» действительно нет и выделение философии в особую отрасль духовного мира человека есть необходимый этап развития человечества, мы не можем оставить без ответа более важный вопрос — возможна ли культура без философской рефлексии? Или, сформулировав вопрос по-другому, — не является ли философская рефлексия первым и основным признаком существования всякой культуры?

Дело в том, что выделение человека из природы и животного мира — это прежде всего акт самосознания, основанного на таком действии разума, которое иначе как философским назвать нельзя. В этом акте человек пытался ответить на такие коренные вопросы своего бытия, как: кто он есть, как он относится к природе, к другим людям, каков смысл его существования, какую роль он выполняет в мире, каково его предназначение и т. д.

С самого начала возникновения человеческого общества ответы на эти вопросы определили основные очертания любого «способа философствования» независимо от того, строились они на основе «строгого» научного рационализма или опирались на другие формы познавательного освоения мира (художественного, религиозного). Другой вопрос, и в этом суть известных заблуждений при решении вопроса о «происхождении философии из...», что философией стали называть не ответы на эти вопросы первичной рефлексии, а лишь те теоретические построения, которые возникли потом, когда эта особенность человеческого разума сама стала предметом исследования и особого типа деятельности.

В этой связи вполне понятно, почему вопрос о месте и роли философии в системе человеческой культуры обсуждается каждый раз, когда перед исследователем возникает необходимость цельного рассмотрения любого этапа или феномена истории мировой культуры. В этом плане можно сказать, что без четкого решения этого вопроса невозможно не только ни одно серьезное историко-философское исследование, но немыслимо и научное понимание процесса развития самой культуры. Поэтому мы согласны с Л. Н. Митрохиным, который утверждает, что культура «не может совершенствоваться, если в ней отсутствует специфическая форма знания, осуществляющая функцию рефлексии, мировоззренческого осмысления ее различ-

ных компонентов рациональными средствами, выясняющая "предельные" основания, онтологические корни как познавательных актов, так и деятельности, поведения»[20].

Поэтому, чтобы полнее ответить на вопрос о месте философии в системе культуры, следует прежде всего установить (вернее было бы сказать — договориться), что же все-таки мы называем философией. Однако абсолютизация генетических связей основных компонентов культурного целого привела к той упрощенной, по нашему мнению, схеме, по которой процесс становления философии стали обозначать красивой формулой — от «мифа к логосу», как бы предполагающей, что два основных способа восприятия и освоения мира, образное и рациональное, создают лишь последовательную генетическую цепь, в которой каждое звено ведет свою обособленную жизнь. На самом деле такое обособление не учитывает, что философия как единство этих двух способов существенно отличается от науки, которая, в свою очередь, исходя из принципа объективности, стремится освободиться от субъекта познания, присутствие которого так необходимо в каждой философской теории, если она действительно хочет выполнять свою функцию самосознания культуры и целостного мировоззрения.

Когда читаешь такие талантливые книги, как «Происхождение древнегреческой мысли» Ж. П. Вернана, еще раз убеждаешься в том, что вся историко-философская наука при постановке и решении проблемы происхождения философии страдает одним существенным недостатком, хотя для утешения можно сказать, что этим «страдает» вся историческая наука, ибо в этом состоит ее специфика. Этот недостаток связан с тем, что исторические науки двигаются при изучении своего предмета от конца к началу, от результата к причинам, и поэтому не могут избежать той односторонности, к которой ведет безальтернативный обратный путь. Именно поэтому историко-философская наука не может говорить о происхождении философии вообще, а лишь может изучать ее происхождение в том историко-культурном регионе, куда с необходимостью ведет этот единственный обратный путь. Подробное описание этого обратного «путешествия» — увлекательное и поучительное занятие, но оно не выявляет «закономерности», определившие особенности пройденного пути, а лишь конкретные условия, исторические предпосылки его прохождения. Это относится не только к форме исторического существования философского сознания, но и в известной степени к его содержанию.

Но если признать, что основные компоненты духовной культуры — философия, религия, наука, искусство и т. д. — имеют, несмотря на многообразие форм, универсальный характер или универсальное сущностное содержание, вопрос об их необходимости и, следовательно, об их происхождении следует решать не только исторически (ретроспективно, эмпирически), но и теоретически.

Однако для этого примера одного региона недостаточно. Именно поэтому наличие и изучение других, или даже другого, примеров приобретает особое теоретическое значение, ибо возникает возможность обобщения, выделения общего и особенного и более глубоко-

го понимания и оценки особенностей становления человеческой культуры вообще.

Если же говорить о начальном этапе становления философской мысли, исключительную ценность имеет тот этап истории американских цивилизаций, который определяется возникновением древних городов-государств. Как известно, при разработке теоретических проблем исторической науки материалы и данные, относящиеся к городскому варианту раннеклассового общества, в основном опирались и до сих пор опираются на так называемые ближневосточные модели таких древних городских культур, к которым присоединялись более поздние городские формирования долины Нила и Древней Индии. Дополнялись эти исследования данными из жизни городов-государств античной Греции и Рима.

Однако, как хорошо известно, проблема генетической связи между культурными формированиями различных городских цивилизаций Старого Света стала в методологическом плане камнем преткновения при определении общих закономерностей развития культуры этого региона, и прежде всего философии.

Вопрос о том, родились ли эти культурные образования независимо друг от друга, или между ними существовали более или менее реальные социально-экономические связи и культурные контакты, до сих пор не потерял своего значения и остроты.

Возникновение же городов-государств Америки не связано с диффузией Старого Света. Таким образом, мы имеем дело с двумя моделями городов-государств, развитие которых происходило совершенно самостоятельно и между которыми в рассматриваемый период не существовало никаких контактов. При этом следует особо подчеркнуть, что если исторические сведения о городских цивилизациях Старого Света, особенно на начальных этапах, очень скудны и фрагментарны, то для нового региона они очень богаты и разнообразны. «Ни в одном другом районе земного шара, — пишет В. И. Гуляев, — внутренняя структура первоначальных раннеклассовых государственных образований и городов не документирована так хорошо, как в Мексике и Перу. Если древнейшие цивилизации Ближнего Востока, Египта, Индии и другие удалены от нас во времени на целые тысячелетия и представлены разрозненными и немногочисленными историческими текстами и обильным, но не слишком «информативным» археологическим материалом, то в Новом Свете индейские культуры ацтеков, майя, инков сохранили почти до наших дней те самые архаические институты и порядки, над исследованием которых в Старом Свете бьются сейчас ученые многих стран»[21].

Очень важно отметить, что изучение движения человеческой мысли от мифологического религиозного мировоззрения к рационалистическому у разных народов — китайцев, индусов, древних греков и индейцев Центральной и Южной Америки — обнаруживает у них, несмотря на все многообразие и различие, сходство путей развития, много общего не только по содержанию, но и по форме.

Однако, когда, обобщая результаты этого изучения, мы прибегаем к общепризнанным традиционным схемам, мы получаем, как

правило, не реальную картину исследуемого культурного целого, а лоскутное представление о тех или иных его аспектах и проблемах. Так получилось у тех авторов, которые, исследуя философскую мысль центральноамериканских цивилизаций, подходили к этой проблеме с позиций метода аналогий и сопоставлений.

Вопрос не в том, было ли у этих народов натурфилософские концепции или рационалистическая космология, политеизм или учение о едином боге или космическом принципе, понимали ли они развитие как результат борьбы противоположных природных сил и т. д. Все это, конечно, было. Вопрос в другом — удалось ли тламатини рассмотреть все эти вопросы с точки зрения места и роли человека в них, т. е. решали ли они эти проблемы как философы. Посмотрим на некоторые важные элементы мировоззрения народов Центральной Америки с этой точки зрения.

Как показали исследования последних лет, ацтеки (их тламатини) уже довольно четко поставили перед собой задачу разграничить истинное знание и религиозно-мистическое и выработали понятия достоверного (можно сказать, научного) знания. Это хорошо видно на примере медицины, астрономии, математики. Существующие документы и исследования свидетельствуют, что знания их о мире, несмотря на мифологическую оболочку, были рационалистическими и определяли поведение людей. Тламатини должны были не только знать характер и порядок космического устройства, но и предлагать образ действий человека, который, согласно их концепции, своими поступками мог не только участвовать в процессе космического развития, но и вносить существенные изменения в конечный результат борьбы природных стихий и даже в движение солнца.

В основе всего, по мнению ацтеков, лежала единая первопричина; ее символически выражал бог Ометеотл. Это был космический, или, вернее, физический, принцип, обладавший внутренним противоречием, состоявшим в том, что он выражал два противоположных начала — день и ночь, мужское и женское и т. д.; именно благодаря этой своей двойственности он являлся причиной всего сущего, а также причиной всех изменений.

Это двойственное начало, бог Ометеотл, имело еще несколько названий, в сущности выражающих его атрибуты: «невидимый», «неосязаемый», «то, что рядом со всем и рядом с которым находится все», «тот, благодаря которому живется»; «наш господин, хозяин неба, земли и области мертвых»; «сам себя мыслящий и изобретающий». Это начало породило космические силы, или четыре основные стихии — землю, воздух, огонь и воду, составляющие главные факторы, двигающие Вселенной. Мир ацтеки представляли как синтез этих четырех элементов.

В некоторых источниках говорится, что в первоначальном состоянии мир был хаотическим смешением воды и земли: «Мир заполнен водой, происхождение которой никто не знает. По этой воде двигалось Чудовище земли». Но после того, как Чудовище было расколото богами на две части, из которых были образованы небо и земля, появились условия для возникновения жизни и людей.

Космология ацтеков представляет собой попытку объяснить раз-

витие через борьбу космических сил. Земля не есть нечто статическое, она изменяется под непрестанным влиянием этих сил. С победой какой-либо из стихий на некоторое время устанавливается равновесие. Периоды таких равновесий составляют те пять эпох, которые, согласно представлениям тламатини, пережила земля. Со временем это равновесие нарушается, происходит катаклизм, после которого снова восстанавливается равновесие, т. е. господство другой стихии. Таким образом осуществляется развитие, так как каждое равновесие представляет собой более высокую ступень.

Такая концепция развития есть результат опыта и наблюдений многих поколений, результат изучения окружающей природы и собственной истории.

Интересно отметить, что в первых четырех эпохах, когда господствовал какой-либо элемент, все находилось в статическом положении, не было движения и, следовательно, не существовало условий для жизни, что и приводило в конце концов к катаклизмам. Лишь синтез четырех элементов в период пятой эпохи, пятого солнца, создал прочные условия жизни. Поэтому основная характерная черта этой эпохи — движение. Остановка солнца привела бы к новым разрушениям и означала бы конец существующей эпохи и жизни людей.

Единство четырех стихий нашло в символике ацтеков выражение в так называемом «Законе центра», где единство четырех противоположных принципов изображается то в виде креста, то числом пять.

Важное место в мировоззрении ацтеков занимал вопрос о единстве противоположностей как необходимом условии существования вещей. Так, земля не произведет растений и плодов, если не получит солнечное тепло и воду дождей. Эта концепция отражена и в религии ацтеков. Например, изображение бога дождей Тлалока почти всегда связано с символическим изображением огня. Очень часто можно встретить изображение земли в виде гармонического сочетания огня и воды. Так, Саагун указывает, что у ацтеков «древние боги и отец всех богов, которым является бог огня, находятся в бассейне с водой...»[22].

Именно в контексте борьбы и взаимодействия природных сил еще со времен толтеков происходило становление учения о человеке и его месте на земле. В наиболее разработанной, можно сказать, идеологизированной форме это учение выступает в XV в. в государстве ацтеков, когда в результате развития социальных отношений в период правления Ицкоатля (1428—1440) попытались провести социальные и религиозные реформы. В их основу была положена военно-политическая доктрина советника Ицкоатля Тлакаэлеля, в которой вся история развития событий в Центральной Америке пересматривалась в пользу ацтеков. Эти реформы опирались на хорошо разработанную программу воздействия на общественное сознание, которая предполагала уничтожить древние источники исторической информации и культурных памятников и навязать новую интерпретацию мифологических «событий» и религиозных верований. В новой исторической концепции Ицкоатля-Тлакаэлеля пятый вре-

менной космический (или исторический) период (период пятого солнца и движения) мог преодолеть фатальный ход событий (цикличность) благодаря исторической миссии ацтеков. Согласно этой концепции, ацтеки якобы могли непосредственно влиять на ход и длительность самого временного космического периода, питая солнце кровью погибших на войне или убитых на жертвенном алтаре пленных храбрецов. В этой связи в иерархии ацтекского пантеона на первое место выдвигается бог войны Гуитцилопочтли, который вытесняет Кетцалкоатла, покровителя калмекак и тламатини, символа мудрости и знания, хранителя гуманистических традиций толтекской культуры.

Разработка тламатини концепции, или понимания проблем пространства и времени, не только связана с решением космологических или натурфилософских идей, но и с решением ряда проблем, непосредственно касающихся судьбы самого человека. Рассматривая эти вопросы, следует учесть, что при их решении очень ярко проявляется одна из наиболее примечательных особенностей всей культуры нагуа: глубокая образность и высокий полет фантазии и абстрактного мышления, как бы удаляющих человека от конкретной действительности, и одновременно очень детальное, до мельчайших подробностей и мелочей, заполнение на первый взгляд ирреальных образов конкретными точными наблюдениями реальной жизни и исторических событий.

Ацтеки исходили из того, что мир образован из двух пространственных структур: горизонтального и вертикального пространства. Первое из них состоит из четырех четко дифференцированных зон, которые были установлены по отношению к движению солнца (соответствуют нашему пониманию четырех сторон света), и еще одна, центральная, зона образована в результате их пересечения. Четыре пространственных направления бесконечны и играют важную роль в жизни людей.

Почти все ацтекские источники начинают описание этих пространственных направлений с востока (место, откуда идет свет) — это зона жизни, радости, молодости, обновления, ее символ — красный цвет; север — зона смерти, засухи, холода и ночи, ее цвет черный; запад — зона плодородия, материнства, изобилия, мира, спокойствия, ее цвет белый; юг — зона радости, жизни, здоровья, ее цвет голубой. Пересечение этих зон, кроме центра, места, где живет и действует человек, образует две пары тесно взаимосвязанных, можно сказать, диалектически противоположных сторон: север — юг — жизнь и смерть, тепло и холод; восток — запад — мужское и женское. На этом горизонтальном пространстве происходила и происходит борьба четырех стихий, которые, поочередно врываясь на землю, определили исторические эпохи, пережитые землей.

Что касается вертикального пространства, идеи которого наиболее полно были разработаны в астрономии, то оно состояло из 13 космических областей (небес), расположенных одна над другой, и 9 адов, идущих вглубь земли. Следует сказать, что даже в религии ацтеков как небеса, так и ад не были местами воздаяния людям после их смерти. Они имели, если можно так выразиться, чисто космиче-

ское значение. По первым пяти небесам двигаются Луна, звезды, Солнце, Венера и кометы. Над ними расположены так называемые разноцветные небеса, выше которых находится область богов, а надо всем этим простирается Омейокан — место пребывания дуальности, т. е. место нахождения двойственности основы бытия Вселенной и условия его сохранения.

Особое место в мировоззрении мезоамериканских культур (майя, толтеки, ацтеки) занимает их понимание времени. В западной культуре проблема времени, как известно, разрабатывалась в пределах двух основных концепций: цикличности и линейности (необратимости). Первая была свойственна мифологическому мировоззрению и начальным философским учениям, вторая — христианству, от которого в разных вариантах перешла к основным философским системам западной культуры. Согласно этим концепциям, время имеет абсолютный и, по сути дела, идеальный характер; оно независимо от вещей, и, сосуществуя с ними, как пишет А. Мерсие, оно есть «независимая переменная, от которой зависят все другие переменные»[23], вследствие чего время нельзя ни определить, ни измерить на онтологическом уровне. Одним словом, бытие и время имеют параллельное существование, и всякая философия, претендующая на некоторое познание этих двух реальностей, должна, как считает этот автор, наряду с онтологией создавать свою «айонологию»[24].

В этих двух концепциях все классические культуры Старого Света искали и до сих пор ищут ответ на те многочисленные парадоксы и антиномии, которые возникают при непротиворечивом включении проблемы времени в мировоззренческие проблемы. Как известно, в проводимых ЮНЕСКО исследованиях, были определены семь основных историко-географических регионов, в которых понятие времени выполняло особую специфическую роль в контексте формирования их культуры. В этом списке нет древних американских цивилизаций, хотя в этом регионе время было одним из определяющих понятий не только раннего мифологического мировоззрения, но и всего процесса формирования идеологии раннеклассового общества, включая религии, первые формы философского сознания и естественно-научные знания. Между тем концепция времени, которая лежала в основе мировоззрения цивилизаций Нового Света, существенно отличалась от намеченных концепций западных культур. Подчеркивая эту особенность, известный исследователь культуры майя Э. Томпсон писал, что если бы представители греческой культуры или любой другой цивилизации Старого Света встретились с мудрецами майя, то они легко поняли бы друг друга по многим проблемам их жизни, но этого не случилось бы, если бы они стали обсуждать философские проблемы времени. «Никакой другой народ в истории, — пишет он, — не имел такого интереса ко времени, как майя, и ни одна культура не разработала философию, исходя из такой специфической темы, как время»[25].

Дело в том, что майя придавали времени онтологическую реальность и в их мировоззрении не время (дни, месяцы, годы и т. д.) находилось под влиянием тех или иных планет или богов, а, наоборот,

каждый день считался божеством, к которому применялось местоимение Он, а к его имени префикс *ah*, обозначающий, что это живой бог. Онтологизация времени привела к тому, что в мировоззрении майя и под его влиянием отчасти в мировоззрении толтеков и ацтеков время заняло то место, которое в западной культуре — древнеклассической и христианской — занимает пространство. Можно сказать, что для культуры Центральной Америки подлинная реальность физического мира, его активное начало есть время, тогда как пространство — это нечто вторичное, где происходят те события, которые предначертаны временны́ми силами. Здесь в отличие от западной традиции, где высшая реальность есть нечто вневременное, вечное, эта реальность есть само время. Но время для тех мезоамериканских культур, которые унаследовали традиции майя, фактор, не только упорядочивающий космические события, но и определяющий элемент их обыденной жизни и культурной деятельности — от экономики до религиозного культа. Согласно М. Л. Портилья, космовидение майя следовало бы назвать хроновидением[26].

Неудивительно, что исследователи культуры этих народов обратили внимание на их достижения в астрономии и математике, которые в значительной мере связаны с попытками точно установить предполагаемое единство космических и исторических событий на основе такой онтологической концепции времени и вычислить связь прошлого, настоящего и будущего. Разработанная центральноамериканскими культурами сложная и точная система расчетов движения Солнца, Венеры и Луны, определения календарного года, срока солнечных затмений и других астрономических величин[27] соответствовала особой концепции времени, представляющей собой как бы сочетание упомянутых выше циклической и линейной концепций. В этой концепции время — бесконечный ряд бесконечных рядов, образованных из повторяющихся конечных временны́х периодов.

Стремление этих народов к точному измерению всех временных циклов было направлено не столько на предсказывание тех возможных будущих событий, которые они в целом предопределяли, сколько на выработку определенной линии поведения перед грядущими событиями. Ориентированность мезоамериканского мифологического и философского сознания на реальное историческое будущее является одной из наиболее примечательных особенностей, логически вытекающей из той концепции времени, в которой гармонически сочетаются цикличность и линейность. Такое сочетание приводит, например, к значительному расширению временных границ мифического мира, к преодолению реальных ограничений, присущих, как известно, мифологии народов, которые исходили из циклической модели времени и для которых справедлива такая оценка: «...при ближайшем рассмотрении выясняется, что этот мифический мир не так удален в прошлое, речь идет о временном промежутке в четыре-пять поколений. Из этого факта, мы, конечно, можем сделать вывод об отсутствии у первобытных народов представления о далеких временны́х перспективах...»[28] У майя мифологическое время глубоко простирается как в прошлое, так и в буду-

щее. Так, в некоторых календарных записях майя мы встречаем такие цифры: на стеле 10 и в Тик'але — 1 841 644 600 дней, т. е. более 5 млн лет; на стеле F в Киригуа 1 Ахав 13 Йашк'ин — 91 683 930 лет тому назад; на стеле D из того же городища — около 400 млн лет[29].

Но у ацтеков в результате развития социальных отношений и «пересмотра» и переписи истории в период правления Ицкоатля (1428—1440) и социальных реформ его советника Тлакаэлеля, «хроновидение» существенно меняется, ибо понимание времени, имплицитное в древнем мифе о пяти временных космических периодах истории народов Центральной Америки, становится в мистико-военной концепции Тлакаэлеля линейным. До этого каждый временной период, хотя и представлял собой определенную ступень развития, все же завершался одним и тем же — катаклизмом и появлением нового периода более высокого уровня.

Одна из самых сложных проблем при изучении ранней философской мысли всех народов — это проблема персонификации, т. е. определение конкретных авторов тех или иных философских учений.

Для Центральной Америки, где основная традиция передачи знаний была устно-пиктографической или принимала поэтико-песенную форму, это еще труднее. Первое имя, которое упоминают многие древние источники и многочисленные авторы, имя тольтекского мыслителя Кетцалкоатла [30]; и хотя это имя носило также тольтекское высшее божество и его получали верховные священники у ацтеков, есть многочисленные свидетельства о реальном существовании этого мыслителя в IX в. н. э. с описанием основных моментов его жизнедеятельности и творчества. Кетцалкоатл создал своеобразное религиозно-философское учение о мире и человеке, составившее мировоззренческое ядро тольтекской цивилизации. В этой концепции четыре основополагающих элемента: гипотеза о развитии Вселенной; учение о божестве как едином двойственном начале; учение о человеке и его месте на земле; положение о том, что сущность вещей и жизни нельзя найти в этом мире, где все временно и тленно, ибо она в некоей легендарной стране света и мудрости Тейлан-Тлапалан, которую тольтекам еще предстоит найти. В учении Кетцалкоатла гармонически сочетаются различные религиозно-мифологические представления и философские размышления о судьбе и предназначении человека. И хотя основные идеи и положения этого учения прочно легли в основу мировоззрения всех народов, говорящих на языке нагуатл, все же следует обратить внимание на то, что учение Кетцалкоатла по своей идеологической направленности и прежде всего своим гуманизмом существенно отличалось от социально-политической концепции Ицкоатля-Тлакаэлеля.

Исследователи давно обратили внимание на то, что ацтекская поэзия (или поэзия народов нагуа) была наполнена глубоким философским содержанием и представляет собой один из наиболее информативных источников при исследовании мировоззренческих аспектов культуры центральноамериканских цивилизаций. Отечественный исследователь А. Е. Кофман по этому поводу справедливо замечает, «что философская основа творчества некоторых ацтекских

поэтов опережает общественное сознание своей эпохи и далеко не всегда укладывается в рамки достаточно устоявшихся мифологических догм, а иногда и прямо идет вразрез с ними»[31].

Наиболее ярким примером такого творчества является поэтическое наследие Нецагуалькойотла (1402—1472), правителя г. Тескоко, который прославился своим покровительством развитию культуры и науки, особенно поэзии и астрономии. Известный исследователь мексиканской культуры Г. Вальян писал, что «Нецагуалькойотл глубоко интересовался вопросами религии и искусств: преобразовал теологические спекуляции в философию религии и поклонялся единому богу, в могуществе которого проявлялась сила природы...»[32].

Поэтическое наследие Нецагуалькойотла состоит из 36 точно атрибутированных текстов, основное содержание которых — философская лирика. В упомянутой работе Кофмана дан, по нашему мнению, довольно полный анализ этих текстов, поэтому, отсылая читателя к этому исследованию, мы хотим лишь подчеркнуть наше согласие с выводом автора о том, что философия Нецагуалькойотла не укладывается в рамки мифологической системы ацтеков и действительно представляет собой зрелое проявление индивидуального духа, что свидетельствует об общем высоком развитии культуры нагуа.

В этой связи мы хотели бы привести одно поэтическое произведение, авторство которого не определено, показывающее, что проблема смысла и реальности человеческого существования была одной из центральных тем философских размышлений ацтекских философов-поэтов и по своему духу противостояла официальной концепции ацтекских правителей:

Имеют ли основу, истинны ли люди?
Никто не поймет до конца,
в чем твое богатство, каковы твои цветы,
О творец самого себя!
Незавершенными оставляем свои дела,
поэтому плачу и огорчаюсь.
Здесь оплетаю цветами
и знать и друзей.
Радуйтесь!
Наш общий дом — это земля,
а там, где таинства место,
разве тоже так?
Поистине не так.
На земле цветы и песня*.
Давайте существовать здесь![33]

Очевидно, что в центре этих размышлений вопрос об истинности тех или иных человеческих ситуаций или поступков, правдивости высказываний людей.

---

* Цветок и песня ([ин] хочитл ин куикатл) — дифразизм, на языке нагуатл обозначающий поэзию.

Если рассматривать творчество Нецагуалькойотла как наиболее яркое выражение этого направления ацтекской мысли, можно в виде обобщения сделать некоторые выводы: поэтическая рефлексия у ацтеков проистекает из неразрешимой противоречивости двух основных философских категорий, которые взаимодополняются при ответе на центральный вопрос о смысле жизни и человеческого существования, о подлинной реальности человеческих поступков.

Драматизм этой ситуации усугубляется особым пониманием или интерпретацией основных временных параметров жизни человека — прошлое, настоящее и будущее, при этом на первое место выходит настоящее как единственная реальность, о которой можно что-либо утверждать, и где поступки человека приобретают истинное смысловое содержание. Примечательно, что прошлое фактически не попадает в поле зрения ацтекских поэтов, в то время как будущее идентифицируется, как правило, со смертью, т. е. с отсутствием всякого бытия, или с тем, о чем никто ничего не знает, где все жизненное теряет свой земной смысл. По сути дела, тема смерти в ацтекской поэзии представляет собой отрицание мифологических представлений о загробной жизни как о будущем, в котором человеку предстоит настоящая встреча с богом. Вот почему все, что написано на эту тему, так часто трагично и безысходно и в целом резко противостоит военно-политической концепции Тлакаэлеля и Ицкоатла о судьбе и предназначении человека в этом и загробном мире. Свидание или встреча человека с богом имеет место только в историческое время, т. е. в период его жизни здесь, на земле: «Лишь краткий миг я нахожусь с тобой, о ты, дающий жизнь всему живому», так же как и в приведенном нами поэтическом отрывке: «Наш общий дом — это земля». Неудивительно, что оценка значения и смысла этого «краткого мига» постоянно противопоставляется той сложной гамме переживаний, которую вызывает тема неминуемой смерти и грозящего небытия. И хотя в поэзии ацтеков минорные тона все же преобладают, нельзя не обратить внимания на ту положительную программу действий, которая содержится в ней, чтобы «здесь, на земле» использовать предоставленный миг (или «Давайте существовать здесь!»). Стержень этой «программы» — поиск истины, путь к которой идет через искусство, т. е. через «цветы и песни» («На земле цветы и песня»).

К сожалению, в историко-философской литературе возникновение философской мысли чаще всего связывалось с развитием научно-рационалистического мировоззрения и философские проблемы искались в космологических учениях и в логических рассуждениях древних мудрецов. Место и значение художественного творчества и эстетического восприятия человеческих проблем в этом процессе отодвигалось на второй план или вообще не учитывалось. Между тем высказанное Т. В. Васильевой предположение о том, «что при рождении своем философия начала говорить стихами»[34], имеет глубокий смысл и касается не только формы философской деятельности. Оно полностью подтверждается на примере философского мировоззрения американских цивилизаций. Здесь особо убедителен тот факт, что как необходимый компонент любой культуры, как

ее самосознание философия возникает тогда, когда человеческое сообщество пытается найти ответ на свои вопросы не только «в порядке мироздания, а в способности человека прожить свою жизнь справедливо и счастливо, не в космологии, а в политической и этической мудрости»[35].

Именно в этом контексте вопрос об истине приобретает подлинно философское, а не естественнонаучное звучание. То есть человек мог ставить перед собой вопрос не только о том, истинен ли, реален ли этот или другой мир, но и определить, какой из компонентов его «культурного» человеческого мира — миф, религия, положительное знание или художественное творчество — давал ему наиболее верный ответ на то, как он должен себя вести в тех или иных общественнозначимых жизненных ситуациях и каким образом он должен оценить свои поступки.

Решили ли народы Центральной Америки этот вопрос или не успели? Некоторые авторы считают, что поэты и тламатини уже знали, как ответить на него: к истине ведет поэтическое вдохновение, путь «цветка и песни»; в религии истины нет; строгие логические рассуждения или адекватность мысли реальности также не ведут к ней[36]. Так ли это? Вопрос остается открытым. Мы только начинаем его изучать.

[1] *Sejourne L.* America Latina: Antiguas culturas precolombinas. 13 ed. Madrid, 1983. P. 8.
[2] *Sahagún F. B. de.* Historia General de las cosas de Nueva España. México, 1946.
[3] Nueva colección de Documentos para la Historia de México. Codice Franciscano sigl. XVI. México, 1941. P. 243-250.
[4] Некоторые марксистские авторы вспоминали при этом Ф. Энгельса, который ссылаясь на Л. Моргана, писал, что «мексиканцы стояли на средней ступени варварства...» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 248).
[5] *Кинжалов Р. В.* Искусство древней Мексики // Мексика: политика, экономика, культура. М., 1968. С. 222.
[6] Там же. С. 205.
[7] *Полевой В. М.* Искусство стран Латинской Америки. М., 1967. С. 19.
[8] «Obras históricas de Don Fernando de Alva Ixtlilxochitl» / Publicadas y anotadas por Don Alfredo Chavero. México, 1953. T. 1. P. 40
[9] Ibid. T. 2. P. 18.
[10] *Clavijero Fr. J.* Capitulos de historia y Disertaciones. México, 1943. P. 132.
[11] *Garibay K. A. M.* Historia de la literatura Nahuatl. México, 1953—1954. T. 1, 2.
[12] *Garibay K. A. M.* Semejanza de algunos Conceptos filosóficos de las culturas indú y Nahuatl. México, 1959. P. 95.
[13] *Chavero A.* Historia antigüa y de la conquista. México a través de los siglos. México; Barcelona, 1883. Vol. 1. P. 93.
[14] *Tellez V.* Apuntaciones históricas sobre la filosofía en México. México, 1896. P. 36.
[15] *Larroyo Fr.* C Hubo filosofía entre los antiquos mexicanos en Revista Latinoamericana de filosofia. // Anuario de filosofúe. 1961. № 1. P. 18.
[16] Ibid.
[17] См.: *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 19.
[18] *Portilla M. L.* El pensamiento prehispanico // Estudios de historia de la filosofia en México. México, 1963. P. 49.
[19] См.: Историко-философский ежегодник 1991. М., 1991. С. 144.
[20] Вопр. философии. 1989. № 12. С. 49.
[21] *Гуляев В. И.* Города-государства майя. М., 1979. С. 6.
[22] *Sahagún F. B. de.* Historia general de las cosas de Nueva Espana. México, 1956. T. 1. P. 485.
[23] *Mercier A.* El tiempo, los tiempos y la filosofía. Berna, 1985. P. 3.

[24] Aionologiá — неологизм от греческого слова айон.
[25] *Thompson J. E.* Grandeza y decadencia de los Mayas. México, 1959.
[26] *Portilla Miguel L.* Tiempo y realidad en el pensemiento maya. México, 1968. P. 109.
[27] В советской литературе подробное описание астрономических и математических идей майя можно найти в книге: *Кинжалов Р. В.* Культура древних майя. Л., 1971. С. 131-144.
[28] *Ахундов М. Р.* Концепция пространства и времени: Истоки, эволюция, перспективы. М., 1982. С. 56.
[29] См.: *Кинжалов Р. В.* Культура древних майя. С. 133.
[30] Наиболее известны такие источники: Anales de Cuauhtitlan; Codice Chimalpopoca, Codice matritense de la Real Academia.
[31] *Кофман А. Ф.* Философские аспекты лирики Несауалькойотля // Исторические судьбы американских индейцев: Проблемы индеанистики. М., 1985. С. 99.
[32] *Vaillant G. C.* La civilizción Azteca. México, 1955. P. 86.
[33] Manuscrito de cantares indígenas. Romances de los señores de la Nueva España. Colección Latinoamericana de la Universidad de Texas. fol. 41 v. См. также: *Garibay A. M.* Poesiá nahuatl. I. México, 1964.
[34] *Васильева Т. В.* Афинская школа философии. М., 1985. С. 7.
[35] Там же. С. 18.
[36] Так считает Леон Портилья. См.: *Портилья Л.* Философия нагуа. М., 1961.