

Кошмило Олег Константинович

ФИЛОСОФСКО-ЭКОНОМИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ СИМВОЛИЗАЦИИ КОСМОСА В АНТИЧНОМ РИТУАЛЕ И ДОСОКРАТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ: ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

В статье в рамках онтологической аналитики Мартина Хайдеггера рассматривается проблема космоцентричного основания фундаментального для экономики баланса спроса и предложения в обстоятельствах хозяйствования в эпоху античности. В отличие от замкнутости баланса спроса и предложения новоевропейской экономики на автономном субъекте, античная экономика фундирует основание этого баланса в самой природе. Такой взгляд будет интересен специалистам в области философии экономики и философии архаичной культуры.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2011/8-3/25.html

Источник

Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2011. № 8 (14): в 4-х ч. Ч. III. С. 110-117. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/3.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2011/8-3/

© Издательство "Грамота"

Информацию о том, как опубликовать статью в журнале, можно получить на Интернет сайте издательства: www.gramota.net
Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: voprosy_hist@gramota.net

УДК 111.81-116(330.342.11)

В статье в рамках онтологической аналитики Мартина Хайдеггера рассматривается проблема космоцентричного основания фундаментального для экономики баланса спроса и предложения в обстоятельствах хозяйствования в эпоху античности. В отличие от замкнутости баланса спроса и предложения новоевропейской экономики на автономном субъекте, античная экономика фундирует основание этого баланса в самой природе. Такой взгляд будет интересен специалистам в области философии экономики и философии архаичной культуры.

Ключевые слова и фразы: космос; сакральное; жертвоприношение; обмен; символ; метафора; метонимия; бытие; мышление; баланс; спрос; предложение.

Олег Константинович Кошмило, к. филос. н., доцент
Кафедра философии и социальных коммуникаций
Санкт-Петербургский торгово-экономический институт
koshmilo-ok@yandex.ru

ФИЛОСОФСКО-ЭКОНОМИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ СИМВОЛИЗАЦИИ КОСМОСА В АНТИЧНОМ РИТУАЛЕ И ДОСОКРАТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ: ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ[©]

Онтологический анализ в рамках подхода Мартина Хайдеггера предполагает раскрытие феноменов человеческого присутствия в отношении трансцендентного порядка бытия как *мира* в горизонте его историчности [11, с. 38]. Это раскрытие может относиться не только к мышлению как особому модусу экзистирования, но и к практике хозяйствования и различным формам экономических отношений, в которых человеческое существование имеет практическое выражение. В той мере, в какой инициируемый Хайдеггером онтологический анализ полагает принцип историчности мышления, такая историчность определяет эпохальные формы баланса спроса и предложения как фундаментального основания экономики. В отличие от капиталистической экономики Нового времени с замкнутостью баланса спроса и предложения на автономном субъекте, космоцентричная экономика эпохи античности с самого начала фундируется в самой природе, содержащей баланс спроса и предложения в качестве своей сути.

Космономика

Космоцентричное ощущение всего мирового хозяйства приписывает фундаментальный для экономики баланс спроса и предложения самой природе (*φύσις*) как космической универсальности всего «происходяще-растущего» [Там же, с. 30-31] (весьма отличаясь от того, что сейчас бухгалтерски исчисляется в качестве совокупности природных ресурсов). Ощущаемая как живой организм, природа содержит баланс в качестве своей сути, фундируя систему *космономики*. Неся в себе основание гармонии, природный *космос* (*κοσμος* др.-греч. – гармония, порядок, равновесие) самопроизвольно осуществляет стихийное распределение своего прибытия и убытия, когда «вещи развиваются и разрушаются вновь», являя «некий род плодосеменного хозяйства в равнопребывающем домострое природы» [Там же, с. 34-35]. В этот порядок встроены человеческие практики производства и потребления. Доминирование природы делает язычника полностью зависимым от естественных обстоятельств, в которых даны тепло и свет *огненного* солнца, необходимый для дыхания *воздух*, пригодная для питья *вода* и *земля* с растительностью и существами, питающими человека и определяющими собирательно-добывающий способ экономики (Рис. 1).



Рис. 1.

Космическое единство стихий

Гармоничная слаженность этих стихий составляет наличный горизонт естественного природного *предложения*, по отношению к которому человек предстает носителем потребительского *спроса*. Природа понимается как живое существо, более того, как человеческое тело, и, по преимуществу, как женское тело матери [6, с. 51; 7, с. 5]. В рамках метафоры природы как *матери* человек оказывается нуждающимся беспомощным

ребенком [13, с. 65]. Эта беспомощность и зависимость становится содержанием обожевления природы в качестве источника защиты и помощи, культивирования её одушевленности в образе Великой матери как верховном хтоническом божестве. Семейно-родовая метафора отношения «мать → ребенок», воплощаясь на социально-культурном уровне в горизонтальных связях первичного *матриархата*, дублируется экономической системой **«природное предложение → человеческий спрос»**. В этой системе потребление человека определяется производительностью самой природы, а сама природа выступает глобальным экономическим предприятием со своим божественным менеджментом, и продукты этого предприятия достаются человеку даром, священным даром [5, с. 12].

Но в сакральный порядок архаичного хозяйствования уже включен некий *обмен*. Этот обмен, будучи нацелен на баланс интересов небожителей и жителей Земли, осуществляется как взаимное одаривание богов и людей на принципах экономики дара. Предоставляющие земные блага божественные силы требовательно призывают смертных ответить благодарным изречением священных имен божеств, конечно, совершенно невозможным без веры в них. Эти имена выступают специфическим платежным средством в сакральных расчетах смертных с богами. Закрепляющееся за жрецом речение сакрального имени участвует в осуществлении тождества, в котором уравнивается само священное имя и округа соответствующих и означаемых им вещей. Это уравнивание в единстве ритуального дела и сакрального слова представляет уравнение «одно имя = множество вещей». Имя Зевса-Громовержца замыкает и уравнивает всю округу множества явлений грохочущего и блистающего молниями неба. Имя Посейдона, бога морских пучин, связывает воедино разнообразие морских явлений от грозного шторма до мирного штиля. Имя Диониса, покровителя виноградарства и виноделия, объединяет в единый горизонт все растущие по холмам и в долинах виноградники, переливается солнечными бликами на виноградных гроздьях, это имя Диониса слышится в таинственном бурлении бродящего вина, и это оно же чудесно кружит голову и восторгает душу того, кто поднимает кубок с даром бога Диониса, и кто изрекает вместе с этим благодарное хваление Дионису и поет ему дифирамб. (Даже мы, современные люди, до сих пор сопровождаем застольное возлияние произнесением тостов, в которых в самой глубине шума формально-здравных слов еще можно расслышать отголоски забытых гимнов).

Взаимная благодарность богов и людей уравнивает и замыкает друг на друге встречные дары вещественной и словесной благодати. Сама чаша с вином предстает как непосредственно явленный баланс, в котором уравновешены вино Неба и наполненная им чаша Земли. Благодарное благоговейно-трепетное изречение имени бога творчески производит на свет особую реальность, в которой полностью уравновешены, а значит, справедливо оплачены вещи, предлагаемые от богов к людям. Наполняющие мифический язык божественные имена постепенно озвучивают различные, всё время усложняющиеся культы. Одни боги персонифицируют всемогущие стихии, в основном жизнотворные, но порой, в виде стихийных бедствий – грозные и смертоносные, другие боги покровительствуют различным ремесленным и хозяйственным практикам, третьи культивируются из обожевления родоначальников и предков. Сохранившиеся мифы показывают, как мифологическое движение имен сопровождается переходом представлений о мире от матриархального синкретизма к политеистической патриархальности. Считается, что этот переход отражает трансформацию собирательной экономики в экономику аграрную, мифологическая лексика которой разветвляется сетью сложных отношений между солярными мужскими богами как покровителями скотоводства и хтоническими божествами и богинями, благоволящими растениеводству [6, с. 51; 14, с. 308-309]. К такой трансформации относится и различие оседлого и кочевого образа жизни с особыми религиозными коннотациями [4, с. 487-489].

Экономика жертвоприношения

Ритуал жертвоприношения – ключевой институт, регулирующий отношения между богами и людьми [8]. Жертвоприношение представляет сакральное действо [9, с. 274-275], где боги и люди участвуют в совместной трапезе. Как пишет К. Хьюбнер, «жертвенный пир, теокселлия, где гостит бог, представляет собой сердце мифологического культа» [13, с. 174]. В социальном плане сакрально-экстатическое употребление ритуальной жертвы выполняет важную функцию по интеграции языческой общины [Там же, с. 175], которая предстает здесь как, прежде всего, «застольная общность». Особая роль в ритуале отводится жрецу, в чей священной компетенции знание укрываемых от немилосердной профанации тайных рецептов и приготовление жертвенной жратвы. В этом примиряющем сотрапезников жертвенном застолье, прежде всего, происходит обмен предлагаемо-даримой вещи и просительно-благодарного слова, в котором уравнивается первичный экономический символ. Виктимный ритуал замыкает в циклообмен вектор *восхождения* самого жертвоприношения от людей к богам и *нисходящий* вектор вручения со стороны богов высшей *санкции*, разрешительного права на потребление людьми этого же объекта жертвоприношения.

В силу своей нездешней, бессмертной природы боги принимают сопровождаемую священным и верным словом жертву не как нечто вещественное, но в качестве её эфемерной сущности в виде вздымающегося к небу пара, аромата, дыма, например, мяса, что, по языческому поверью, клубится в божественных ноздрях. К едва зримому, прозрачному духу приготовляемой в жертвенном ритуале вещи примешивается и сама эфемерная суть произносимых жрецом слов благодарного воспеваания в гимне и дифирамбе. Приносимая в жертву вещь, соединяясь своим ароматом, запахом по вертикали с богами, наполняется новым, *сакральным* значением, вручаясь в руки божества, но своей вещественной частью остается при человеке. Так, принесенная богам жертва возвращается самому жертвующему: язычник приносит в жертву вещь *земли*, чтобы она, побывав на божественных *небесах*, обрелась вновь, но уже в качестве символа, с заключенной в него сакральной ценностью (Рис. 2).

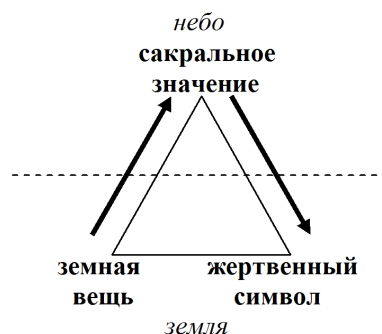


Рис. 2.

Траектория оборота вещи в жертвенный символ

В итоге жертвоприношение представляет собой возвращающее обращение, собственно, *оборот*. Траектория этого оборота замыкает в круг три важнейших момента последовательного перехода: земная вещь – сакральное значение – виктимный символ. В символе происходит синтез земной вещи и священного значения, воплощается баланс земной потребности людей и небесной воли богов и, как таковое, *тождество неба и земли*. Виктимный символ являет съедобное тело божества, одновременно укрывая в своих непроницаемых глубинах сакральный источник отождествления человеческой земли и божественного неба. На языке экономики это означает, что объект жертвоприношения – это первичный баланс предложения со стороны божественной инстанции и человеческого благодарного спроса. Основное значение здесь имеет то, что жертвенный символ имеет строго вещественный, материальный характер, претворяясь в конкретном куске мяса, хлеба, чаше с вином. В целом, можно сказать, что ритуальный обмен замыкает и несет в себе исток первых экономических отношений, и, таким образом, архаичная экономика возникает из ритуала. И прежде чем люди начали обмениваться друг с другом, они вступили в торг с богами в требовании божественных полномочий и достатка. Миф о Прометее – это, в том числе, миф об экономическом человеке, жаждущем сравниться с богами и по части экономического благополучия, однако обязанного по его достижении расплачиваться с ними страданием труда.

Метафорический спрос и метонимическое предложение в системе жертвенного торга

Структурно единый цикл жертвенного торга составляют два полупериода – *восходящий* и *нисходящий* (Рис. 3). Восхождение наглядно в воспарении дыма, аромата сжигаемой вещи и звучно в словах священного прошения и благодарения. На уровне зрения огонь жертвенника непосредственно отвлекает от вещи образ в виде аромата, что естественным способом левитации, *легкотения* переносится к богам. А на уровне экзальтированного речения жреца жар священного имени опосредовано извлекает, сгущает и возносит сакральную суть вещи.

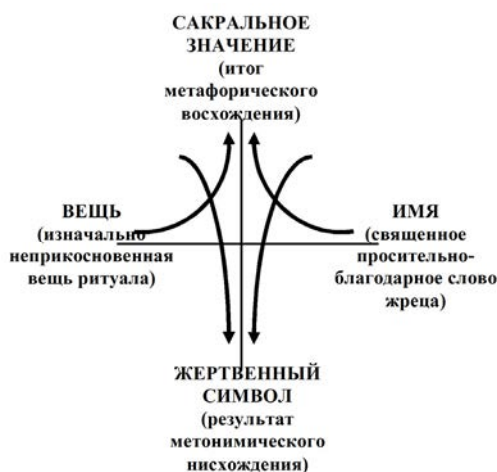


Рис. 3.

Координация метафорического и метонимического векторов в системе ритуального обмена

Возвышение сжимающего, конденсирующего, воображающего вещь перемещенного со словами аромата к небесам образует вертикальную ось, соединяющую вещи земли и богов небес. Это ступение выделяемого из вещи огнем экстракта и вознесение сжигаемой вещи в её небесный образ есть данная зримо *метафора*. То есть, в своей ритуальной изначальности метафора – это ход (троп) образования сакрального, идеального *значения* вещи. В системе жертвенного торга метафорическое воспарение вещи в небесное значение представляет *спрос* как тенденцию умозрительной, воображаемой идеализации экономического значения-ценности вещи.

Обратное нисхождение вещи из небесного образа в наполняемый сакральным значением символ являет горизонтальный троп *метонимии*. Но метонимический ход ритуального обмена возвращает уже не первоначальную вещь. В метонимии запечатлевается и удерживается поляризованность самой вещи и прибавки её сакрального значения. Отделив от сакральной вещи её духовную меру, метонимия претворяет её материальную и съедобную *часть*, предназначенную людям, и эта часть замещает всю обожествленную, вознесенную на небеса вещь в её идеальной, сакральной целостности. В итоге язычник имеет *часть вместо целого*. То есть, метонимизация обращает объект жертвоприношения в символ, обладающий ритуально-потребительской ценностью, иначе говоря, превращает его в *фетиш* и предмет потребления. Экономический принцип баланса как соответствия идеального значения и реального знака позволяет представить метафорическое образование идеального значения (ценности, цены) как вектор задающего и конденсирующего ценность спроса, а метонимическую символизацию вещи в предмет (товар) ритуального потребления – как вектор предложения, полагающего реальный конечный продукт потребления.

Дополняя друг друга, вертикаль метафоризации священного значения и горизонталь метонимизации жертвенного знака, осуществляя в своём пересечении жертвоприношение вещи, производят её переименование и переназначение, итогом чего становится поляризованность космической вещи по противоположным – небесному и земному – полюсам. Собственно, напряжение между ними заряжает всё силовое поле священнодействия, ритуального торжища, нацеливая его на балансировку этих пришедших в грозное противостояние крайностей в жертвенном символе. После приготовления жертвенного символа дело доходит до потребления как четвертого и заключительного этапа всего ритуального цикла. На этом долгожданном и вожделенном этапе язычник, поедая кусок мяса или выпивая чашу с вином, *непосредственно* включает в себя сакральное тело божества, преисполняясь священной, «нуминозной» энергией [Там же], и снимает напряжение между метафорическим сгущением сакрального значения и метонимическим смещением вещи в жертвенный объект.

Со временем на месте съедобных вещей в пределах жертвенного алтаря появляются вещи несъедобные, но обладающие прочностью и возможностью длительного использования – камни, ороговевшие части животных, кости и т.д. Они обращаются в священные амулеты, талисманы, обереги, идошки. Как пишет Ю. В. Базулин, «за некоторыми предметами осознанно закреплялся определенный сакральный смысл, им придавались символические свойства. Так, например, по представлению практически всех народов, находящихся на стадии охотничьего общества, души зверей и птиц находятся у них в кончике носа, шерсти, зубах, когтях, перьях. Поэтому сохранение этих частей равносильно обладанию душами животных, а следовательно, и самими животными. Таким образом, эти частицы тела являются символами промысловой удачи, правами собственности на все тело. В сознании людей формировалось суждение, что эти перья, зубы, клыки и т.д. есть заместители реальных животных. Владелец этих символов имеет полное право на реальное богатство» [1, с. 86].

И однажды в силовом поле сакрального напряжения оказываются металлические пластины, например, из золота, серебра или бронзы, которые обладают к тому же чудесным блеском, метонимически схожим со светом, льющим с небес, ведь «сквозь все изъязы блеск богатства отражает сияние солнца» [2, с. 155]. Знаки дарованного богами богатства изначально насыщены сакральным значением, и, будучи максимально износостойкими, уже в виде монет уже получают, например, характер средства товарно-денежного обмена и обращения.

Анаксимандр: мир как торг и тяжба вещей

Много позже философия, начавшаяся с удивленного вопрошания о том, «что есть всё?», устами досократиков – представителей милетской школы фюсиологии Фалеса, Анаксимена – высказывает имя бытия в качестве одной из наличных стихий: «всё есть вода», «всё есть воздух». Философское вопрошание досократиков с самого начала нацелено на возникшую еще в ритуале балансировку бытийного священного «одного» и наличного земного многообразия «всего». Другой милетец, Анаксимандр, полагая, что не может изменчивая стихия быть неизменным, вечным началом мира в силу своей конечности, продумывает в качестве *архе* (др.-греч. – правящее начало) безначальный и бесконечный Апейрон (Ἀπειρον) (др.-греч. – не имеющее пределов, безначальное), которому как раз все наличные стихии обязаны своим происхождением [12, с. 30]. Анаксимандр представляет Апейрон как место, единое как для исхода вещей, так и для их ухода. Из этого безначального начала вещи, как части мира, исходят и снова в него возвращаются: «...А из каких начал вещам рождение, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу законное возмещение ущерба в назначенный срок времени...» (пер. А. В. Лебедева) [10, с. 120].

Мартин Хайдеггер в работе «Изречение Анаксимандра» тщательно подбирает слова для перевода многозначного словосочетания *ката то хреων* из высказывания досократика, и, отказываясь от традиционного перевода – «по роковой задолженности», «по необходимости», «согласно закону» – описывает особенность отношения между бытием и вещами. А отношения эти представляют определенную драму, в которой сначала существование *вручается* вещам (как вручается, например, власть) и в течение определенного срока *обязанные* доверием этого вручения вещи несут существование, а под конец происходит *взыскание* по итогам данного несения. Порядок взыскания означает то, что нечто спрашивается, то есть подлежит *спросу*. Спрос (как и вопрос) всегда имеет характер отрицания. Отрицательный характер спрашивания, требования, в частности, фиксируется в порядке получения разрешения на уход, выведения себя из присутствия как *отправления*.

Отношение внутри этой пары вручения и взыскания Хайдеггер именует словом употребление: «...употреблять, употребление означают: что-то вручать его собственному существу и взыскательно удерживать это в руке как таким образом присутствующее» [12, с. 64]. Бытие как Апейрон Анаксимандра дает, *предлагает* вещам существовать, а потом само же задает вопрос, *спрашивает* с них это существование. Переходность между предложением и спросом устанавливается изначальным балансом, равновесием полагающего предложения

и отрицающего спроса. В этом случае словосочетание *ката то хреон* соответствует переводу *согласно изначальной равновесию*. Местом такого равновесия и оказывается Апейрон. То есть, Апейрон – это бытийное место непрерывного смыкания и размыкания единого круга бытия на вектор *производства*, и вектор *ис-требления* (по-требления) вещей. При этом бытие по рангу не только первый производитель, но, что не менее важно, оно и первый потребитель вещей. Апейрон Анаксимандра – это событие наименования изначального онтологического равновесия производящего предложения и истребляющего спроса. В соответствии со сказанным всё изречение Анаксимандра звучит так: «Откуда вещи (самим себе) предлагаются, туда же они и спрашиваются, согласно **изначальному равновесию**, ибо вынуждаемые (в своей обособленности) взаимными платежными обязательствами вещи ограничивают друг друга порядком скоротечности существования (расплачиваясь в итоге собой)».

Основа анаксимандровской экономики космоса, онтономики выявляется в том, что относительно бес-предельной точки Апейрона различается вертикаль времени и горизонт пространства. Составляющая вертикаль времени оппозиция *возникновение/уничтожение*, образуя внутреннее и последовательное различие рождения (*γενεσις*) и кончины (*φθωρα*) единичной вещи, проявляется во внешней и одновременной различенности всех вещей по горизонтальной плоскости пространства (Рис. 4). Диахроничность блюдушего закон времени провоцирует различенность вещей пространства, вступающих в синхронную схватку друг с другом по способу экономической конкуренции и юридической тяжбы [Там же, с. 35].

Вертикаль времени образована силовым напряжением между бессмертием, смертоносным для всякого единичного, и животворной, но скоротечной брэнностью. Проникая горизонт, она вносит в него мотив противостояния вещей, их смертельного соперничества за право существования в косном настаивании на самом себе, – плата в комическом торжище вещей всегда высока и, не имея возможности откупиться (ведь у вещей нет денег!), единичная вещь расплачивается собой.



Рис. 4

Анаксимандровский Апейрон как начало и конец срочного существования наличных вещей во времени есть их вечное и общее значение, воплощению которого они обязаны своим происхождением, и чье разовое-площение совпадает с их гибелью. Апейрон – это общий знаменатель, исходя из которого вещи возникают и начинают числиться, и, приходя к которому, исчезают. В отношении ключевой пары возникновение/уничтожение бытие значимо не столько как место источника единичных вещей, сколько как место, куда они исчезают.

Продумывая бытие как полюс мыслимого обобщения вещей, Анаксимандр отождествляет обобщение с уничтожением вещи и прекращением существования в их единичности, когда можно естественное прекращение существования понимать и как теоретическое уничтожение различий между вещами. С этим соотносится принципиальное различие предложения и спроса. И если предложение в самом широком смысле – это всякое полагание реальной и единичной вещи, то спрос – это, скорее, умозрительный способ подведения вещи (как оцениваемого предмета) под общий критерий оценки, включения её в общий горизонт с единицей оценки в центре, и, таким образом, это способ обобщения, в результате которого единичные различия полностью исчезают. Теоретическое и идеальное обобщение знаменателя, отрицающего различия единичных числителей, это и есть, прежде всего, отрицание. Само действие с-проса и как потребления, и как оценивания, носит отрицательный характер, поскольку, подобно вопросу, уничтожает то, что подводит под себя. Мышление, задаваемое в перспективе понимания бытия как Апейрона, наделяется свойством оценивающего и обобщающего отрицания по отношению к оцениваемым вещам. Такое мышление, преодолевающее различенность вещей в сведении их к единству общего знаменателя, оказывается противоположным полаганию. Это полагание тождественно *от-рицанию*, как того свойства, что тотально определяет ключевой характер человеческой речи.

Противоположная нисходящему горизонту наличного, динамичного и брэнного существования восходящая вертикаль отрицательности мышления стремится к фиксации неизменной, бессмертной меры нетленности, вечности мира. Заданное Анаксимандром мышление стремится вообразить и озвучить такой знаменатель, на который мир мог бы быть поделен без остатка. *Вода* Фалеса, *Воздух* Анаксимена, *Нус* Анаксагора, *Апейрон* Анаксимандра, *Единое* Парменида, *Логос* Гераклита, *Идея* Платона, логическая *Форма* (понятие) Аристотеля, всё эти имена – вехи на пути такого обобщения. Но множественность этих имен в выражении общего знаменателя всего сущего – яркое и шумно-говорливое свидетельство принципиальной его рациональной

невообразимости, непонимаемости, непостижимости. Забегая вперёд, можно сказать, что причина этого, как позже, причём одновременно, но независимо друг от друга, указали представители христианской мистики – католик Мейстер Экхарт (1260-1328) и православный Григорий Палама (1296-1359) – в непроизносимости такого имени как Имени Бога. Это Имя можно услышать, веря в Него, но никак не озвучить.

Несмотря на онтологические неудачи, отрицательность умозрительного обобщения становится ключевой характеристикой человеческой теории и практики, решающей задачу балансировки зримого, реального и, значит, брэнного числителя и его умозрительного, идеального, а значит, и бессмертного знаменателя. Эта задача имеет, в том числе, и экономический характер. Апейрон как сама *неизменность* общего значения непрерывно *меняющихся* вещей обладает беспредельной ценностью и *ценой* по отношению ко всем конечным и поэтому малочисленным вещам. По способу диаметральной разницы этих тенденций в вертикали сгущения бессмертного бытия структурно опознается вектор собирающего, интегрирующего, сжимающего спроса, а в горизонтальном смещения единичной вещи – вектор разделяющего, дифференцирующего, расширяющегося предложения.

Парменид: баланс мышления и бытия

То, что Анаксимандр мыслит как Апейрон, Парменид мыслит как Единое (Εν) [Там же, с. 72]. Бытие не может и не *должно*, одновременно источая существование, быть источником его уничтожения, быть «ничто». Поэтому вещи существуют одновременно, не возникая и не уничтожаясь, в согласности *вечно* Единого. В парменидовском Едином как еще одном имени бытия выражается пространственно-синхронная сторона существования. Оно явлено в определенном виде, в эйдосе «каменной глыбы совершенно круглого шара» [10, с. 284], замыкающего в себя всё наличное существование стихий, явлений, вещей.

В своём высказывании Парменид называет то, что до сих пор не имело имени. Впервые *единичность* как свойство самого бытия становится самостоятельным признаком бытия. Теперь мышление это умозрительное собирание наличного сущего в отношении Единого. Поскольку мышление собирает сущее в единое бытие и поскольку у мышления и существования одна цель, постольку быть и мыслить – *одно и то же*. Быть – значит вести наличное существование. Мыслить – значит именовать бытие, утверждать имя бытия. Мысля единство имени бытия и лика существования, Парменид мыслит их *тождество*. Но единство и тождество двух – разные вещи. Единство – это полнота их неразличимости. Тождество – это наличие общего свойства. Тождественность – это уже нечто третье. Тождественность в высказывании «мышление есть бытие» – это то, что одновременно причастно и мышлению, и бытию. Тождественность – это мыслящий и существующий человек. И на человеке замыкаются вектор созерцания наличного существования и вектор его умозрительного собирания. Человек – это условие тождества бытия и мышления, основание их равенства, сбалансированности.

Парменидовская формула уравнивания бытия и мышления характерна самим принципом сбалансированности крайностей реальности и её мыслительного единичного образа. В этом уравнении учреждается основание балансировки зрительно данной вещи и задаваемого изнутри мышления образа (эйдоса) вещи, её определяющего, означающего и, так или иначе, оценивающего. В мышлении Парменида актуализируется принцип *баланса* задаваемого изнутри сферы мышления спроса и данного со стороны реальности предложения. Мышление, понятое из тождества бытия и мышления, – это конденсация, сгущение значения, интегрирующего горизонт вещей вокруг общего знаменателя. В этом смысле задающее значение мышление – это уже соответствующий спросу мотив формирования знаменателя, единицы измерения.

Подводящий итоги заявленной в высказываниях досократиков европейской философии Мартин Хайдеггер мыслит высказывание Парменида в качестве её истока, называя его эпицентром взрыва атомной бомбы как основного эффекта современной технологической цивилизации Запада. Высказывая императив тождества бытия и мышления, Парменид сразу этим же высказыванием одновременно обусловил различие и дисбаланс бытия и мышления в пользу самого мыслящего человека, всё более понимающего самого себя, по слову Протагора, как меру и знаменатель всех вещей, причём в ущерб самим этим вещам в их суверенном бытии.

Гераклит: вечный Логос как «залог» текущих вещей

Логика балансировки мышления и бытия получает дальнейшее развитие в философии Гераклита. Его дошедшая до нас в разрозненных высказываниях философия полагает системный баланс вещей и огнеподобного Логоса (Λόγος), где последний по афоризму «все вещи под залог огня, как всё имущество – под залог золота» [Там же, с. 152] выступает космическим эквивалентом горизонта, становящегося, текущего сущего, напрямую отсылая к *золоту* как инстанции товарно-денежного уравнивания интегрируемых в горизонт обмена товаров. Для экономики эта ситуация имеет первоочередное значение, поскольку «некий товар является деньгами, потому что он занимает место общего эквивалента всех товаров, а не потому что, скажем, золото «естественным образом» является деньгами...» [3, с. 416]. И вновь уже вполне сложившийся экономический порядок подсказывает мыслителю, как обстоят онтологические дела, предлагая распространить экономический образ золота на Логос.

Но термин «золото» в отношении «логоса» – это только метонимия, *внешнее* смещение, сближающее внешний *блеск* золота, признаваемого всеми без исключения, и внутреннее *сияние* гераклитовского Логоса. Но сама сущность денежного эквивалента получает свои полномочия от субстанциональной непрерывности и тотальности Логоса, что полагается в высказывании Гераклита в качестве логически всеобщей, пространственно вездесущей и темпорально непрерывной *ценности*, обладающей максимальной разрешающей способностью и как таковой способностью *делить* Всё на себя Одно («Всё – Одно») [10, с. 154]. В свете гераклитовского образа весь космос предстает как единая монета или «отлитый как попало слиток золота», который, различаясь на единичные вещи, буквально размывается на мелочь многих вещей, но и вновь и вновь возвращается к себе.

Обладающий космической универсальностью Логос представляет онтологический знаменатель, который, обращая текущий мир изменчивых вещей в свой числитель, интегрирует его в системное единство космоса.

Задолго до математических и экономических проекций Логос Гераклита выступил *Единицей* онтологического измерения, чья всеобщность делает возможной *Единство* измеряемого, задавая диалектическую динамику единицы измерения и единства измеряемого [12, с. 52]. Эта диалектика значима не только в отношении наличного мира, но и мира экономических отношений, который центрируется единицей экономического измерения, образующего единый порядок экономической оценки и общего рынка.

Эмпедокл: космический баланс собирающей Любви и разделяющей Вражды

В своём фюсологическом дуализме Эмпедокл собирает мир в качестве динамической системы, в которой имеется поляризация между двумя пределами Любви («филия») и Вражды («нейкос»). Под действием Любви вещи, центростремительно интегрируясь, собираются в гармоничный, сбалансированный мир, а под действием Вражды происходит центробежная дифференциация мира, когда вещи по способу идентификации замыкаются в свою обособленность. Выражаясь экономически, тенденция *любви* интеграции вещей, собирая мир по вертикали метафорического сгущения, соответствует вектору конденсирующего значения спроса, а тенденция исполненной *ненависти* дифференциации, метонимически разделяя мир на обособленные вещи, адекватна вектору предложения.

Таким образом, от Анаксимандра до Эмпедокла историчность мышления бытия замыкается в определенную четверичную траекторию, аналогичную замкнутости схемы ритуального обмена. Сначала Анаксимандр именует бытие как Апейрон, который парадоксально удерживает в себе метафоричность убытия вещей по вертикали синхронизации и метонимичность горизонтальной диахронизации их прибытия. Парменид именует бытие в метафорическом аспекте синхронного Единого. Гераклит дает ему имя в метонимическом аспекте диахроничного Становления. В двух этих аспектах сказывается диаметрально различенность мотивов интегрирующего спроса и дифференцирующего предложения. Эмпедокл, признавая равноправие двух полюсов, полагает мир, ритмично колеблющимся между статичным полюсом Любви (спрос) и динамичным полюсом Ненависти (предложение) (Рис. 5).



Рис. 5

Развернутый в экономических концепциях Нового времени от Адама Смита до Карла Маркса принцип баланса спроса и предложения, законосообразно фундируя экономику собой как само собой разумеющееся, замыкается на автономном субъекте и отдается на откуп случайности, «невидимости руки» механизма рыночной саморегуляции. Но принцип этого баланса онтологически залегает много глубже и вполне может быть отнесен к порядку самого бытия. Экономическая балансировка спроса и предложения, кризисно покоряющая всё современно сущее, зыбко мерцает в тумане забвения архаичных ритуалов и высказываний древних мыслителей, имея в них свой безоглядно вытесненный источник.

Список литературы

1. Базулин Ю. В. Происхождение денег в процессе социогенеза // Вестник СПбГУ. Серия 5. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. Вып. 2. С. 85-93.
2. Батай Ж. «Проклятая часть»: сакральная социология. М.: Ладомир, 2006. 742 с.
3. Жижек С. Устройство разрыва. Параллаксное видение. М.: Европа, 2008. 516 с.
4. Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории // Кант И. Критика способности суждений. СПб.: Наука, 2001. 512 с.
5. Коптев А. В. Античное гражданское общество // Проблемы эволюции общественного строя и международных отношений в истории западноевропейской цивилизации: сборник статей / под ред. Ю. К. Некрасова. Вологда: Русь, 1997. С. 11-30.
6. Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М.: Учпедгиз, 1957. 620 с.
7. Лосев А. Ф. История античной философии. М.: Наука, 1998. 388 с.
8. Мосс М. Социальные функции священного: избранные произведения. СПб.: Евразия, 2000. 444 с.
9. Петров М. К. Античная культура. М.: Росспэн, 1997. 464 с.
10. Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука, 1989. Ч. 1. 575 с.
11. Хайдеггер М. Бытие и время. Харьков: Фолио, 2003. 503 с.
12. Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра. Закон тождества // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге: сборник. М.: Высшая школа, 1991. 192 с.
13. Хюбнер К. Истина мифа. М.: Республика, 1996. 448 с.
14. Элиаде М. История веры и религиозных идей: от каменного века до элевсинских теорий. М.: Академический проект, 2008. 622 с.

PHILOSOPHICAL-ECONOMIC ASPECTS OF COSMOS SYMBOLIZATION IN ANCIENT RITUAL AND PRE-SOCRATIC PHILOSOPHY: ONTOLOGICAL ANALYSIS

Oleg Konstantinovich Koshmilo, Ph. D. in Philosophy, Associate Professor
Department of Philosophy and Social Communications
St. Petersburg Trade and Economic Institute
koshmilo-ok@yandex.ru

The author considers the problem of the cosmos-centric grounds of economics fundamental supply and demand balance under the ancient world economic circumstances within the framework of Martin Heidegger's ontological analytics, shows that in contrast to the restraint of modern European economics supply and demand balance, ancient economics funds this balance foundation in nature itself and supposes that such a view will be of interest to the specialists in the sphere of economics and archaic culture philosophy.

Key words and phrases: cosmos; sacred; sacrifice; exchange; symbol; metaphor; metonymy; being; thinking; balance; demand; supply.

УДК 321.01

Статья посвящена анализу становления и развития сетевого подхода в политике и государственном управлении. Автор рассматривает гносеологический и онтологический аспекты данного процесса, а также основные школы и направления в политической науке, оказавшие наиболее существенное влияние на формирование теории сетей. Также рассмотрены предпосылки формирования сетевых форм координации и управления в современном политическом процессе.

Ключевые слова и фразы: теория политических сетей; децентрализация; сетевая коммуникация; политический процесс.

Александр Вячеславович Курочкин, к. социол. н., доцент
Факультет политологии
Санкт-Петербургский государственный университет
alexkur@bk.ru

ТЕОРИЯ ПОЛИТИЧЕСКИХ СЕТЕЙ: ПРЕДПОСЫЛКИ СТАНОВЛЕНИЯ И МЕСТО В СОВРЕМЕННОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ НАУКЕ[©]

Рассмотрение становления и развития сетевой теории в политике и государственном управлении следует осуществлять в единстве двух аспектов: гносеологического и онтологического. Первый предопределяет возникновение теории сетей развитием методологического аппарата социальных наук, второй – появлением и распространением в политике новых сетевых форм координации и управления.

В XX веке развитие политической науки шло в соответствии с общим для социальных наук трендом: постепенным отказом от механистической картины мира с ее доминирующей идеей линейных причинно-следственных связей и функционалистской традиции, объясняющей наличие определенного набора элементов социальной системы их вкладом в функционирование и поддержание жизнеспособности единого общественного организма. К 1980-м гг. XX века сформировалась и окрепла исходная предпосылка о том, что общество более не может управляться по принципу иерархического социального контроля и не может контролироваться из одного центра. Инструменты контроля оказываются рассеянными между многочисленными, активно взаимодействующими друг с другом акторами. Таким образом, внимание исследователей постепенно фокусируется на проблеме горизонтальной координации в условиях полицентрического общества.

Ключевые принципы, лежащие в основе сетевой методологии, нельзя отнести к новейшим достижениям в социальных науках. Так, математические основы сетевой теории (как математической теории графов) были заложены всемирно известным математиком Леонардом Эйлером еще в XVIII веке, когда он ввел в научный оборот понятие графа как совокупности вершин и соединяющих их связей. Ему же принадлежит авторство одного из ключевых постулатов теории сетей: внутренние характеристики графов (сетей) определяют потенциальные возможности их использования.

Среди классиков социологической науки идеи сетевого подхода к анализу социальных структур были достаточно близки Георгу Зиммелю (интересную интерпретацию его метода формальной социологии через призму теории сетей можно найти в статье американского исследователя Э. Роджерса [12]), а также знаменитому антропологу Клоду Леви-Строссу, определявшему общество как «сеть различных типов порядка», которые, в свою очередь, могут быть классифицированы согласно различным организационным принципам, «исходя из способов их взаимодействия друг с другом как на синхроническом, так и на диахроническом уровнях» [11, р. 312].

Прикладное направление в исследовании социальных и других видов сетей начало активно развиваться в первой половине XX века. Так, в 1932 г. американский социопсихолог Якоб Морено в процессе работы над