ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

МИФОЛОГИЧЕСКИЙ И ЭМПИРИЧЕСКИЙ ИСТОКИ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

А. В. Семушкин

При разыскания генетического корня философии историк философии сталкивается прежде всего с двумя явлениями дофилософской духовной культуры — эмпирическим знанием и мифологией. В родоплеменном социуме они нераздельны, объединены суггестивной (культовой) энергией бессознательного. Однако внутри объединяющей их общности они все же различаются и даже образуют противоположные моменты общинно-родовых представлений о мире: по отношению к эмпирическому знанию миф выполняет роль *метатеории*, определяющей когнитивные границы, внутри которых это знание вызывает к себе доверие и обретает условия своей практической осуществимости. Другими словами, в предысторическом воззрении на мир мифология выступает в функции дофилософского *самосознания*, санкционируя и в то же время ограничивая возможности притязания опытного освоения природы. При описании исторического начала философии это обстоятельство, т. е. функциональное различие мифа и эмпирического опыта внутри культового комплекса, следует особенно учитывать, поскольку взаимоотношения и тенденции их развития имеют непосредственное отношение к зарождению философии и науки.

В современной специальной литературе миф и эмпирический опыт признаются двумя параллельными источниками философии («гносеогенная» и «мифогенная» концепции). Против того, чтобы рассматривать знание и мифотворчество в качестве самостоятельных предпосылок философии, невозможно возражать. Не вызывают сомнений и попытки объединить «гносеогенную» и «мифогенную» концепции в одну теорию и тем самым представить рождение философии как продукт обострения и разрешения противоречия между мифом и эмпирическим знанием [1]. В сближении конкурирующих точек зрения, бесспорно, есть положительный смысл [2]. Однако само это противоречие нуждается в конкретизации, обеспечивающей логическую допустимость и фактическую

© А. В. Семушкин, 1990

вероятность такого происхождения философии. Для этого в первую очередь необходимо определить меру генезисного сродства каждой из сторон указанного противоречия и возникающей философии [3]. Ибо основное затруднение возникает как раз тогда, когда миф и эмпирическое знание расцениваются в качестве равноправных и в причинном отношении равномощных источников философии или же когда эмпирическому опыту отводится активная, в сущности заглавная, функция в механизме исторического зарождения философии, в то время как мифология рассматривается скорее как псевдоисточник, чем источник, пассивная и рутинерствующая сила на пути зарождающегося Логоса.

Убеждение в том, что философия возникает из зачатков научного знания в противоположность мифу, восходит к просветительскому рационализму, к его тенденции отождествлять философию и научный рационализм вообще. Общеизвестное историко-философское выражение это убеждение нашло в формуле немецких философов И. Дерфера и В. Нестле «От Мифа к Логосу». Эта формула допускает различные прочтения в зависимости от того, как толковать миф и в особенности сам механизм его замены возникающей философией. В нее, например, вписывается историко-философский логицизм Гегеля: философия имманентно вызревает в недрах мифа, но, возникнув, она уже не имеет с ним ничего общего, так что происхождение философии не проясняется, а мистифицируется. С ней согласуется также историко-философский иррационализм К. Иоля [4]: натурфилософия досократиков рождается из духа первобытной мистики и от нее, в сущности, ничем не отличается. Но особый авторитет и популярность снискала эта формула в интерпретации И. Дерфера и В. Нестле. Суть их толкования происхождения философии подкупает концептуальной простотой и здравомыслием: философия возникает как рационально-критическое преодоление мифологии, как торжество разума над вымыслом [5]. Однако эта простота достигается за счет неправомерного упрощения проблемы: формула «от Мифа к Логосу» перестает отвечать своему органическому (генезисному) смыслу. Роль мифологии в предварении философского знания сводится на нет; в поле зрения историка философии миф приобретает значение терпящей и обреченной стороны, генезисно противопоказанной становящейся философии. Рождение Логоса заведомо идентифицируется с возникновением того, что Дж. Бернет назвал «рациональной наукой» [6], или по крайней мере изображается как один из ее симптомов. Следовательно, в генезисную связь с зарождающейся философией ставится лишь *опытное* знание, но никак не миф. Но в таком случае мы не в состоянии объяснить происхождение *умозрительной* метафизики «первых философов», родственной мифопоэтическим структурам мышления и никак не вытекающей из чувственного опыта; нам будет трудно (если вообще возможно) в обход мифопоэтической традиции рационально объяснить возникновение спекулятивно-умозрительных построений досократиков, не говоря уже о тех «остаточных явлениях» мифологии,

которые присутствуют в раннегреческой философии, так сказать, невольно, в силу генезисной непрерывности при переходе сознания от Мифа к Логосу.

Внемифологический («гносеогенный») подход к происхождению философии оправдан, по-видимому, в одном, и только в одном, случае: если философию всецело сводить к рационально-познавательной деятельности мышления. Тогда философия легко сближается с частнонаучным знанием, с тем, что сейчас называют теоретическим естествознанием, и беспрепятственно выводится из него исторически. Однако философия — в том числе и первоначальная — не тождественна знанию; с самого своего зарождения она не только *рационально* познает свой объект, но и *настроенчески* переживает и оценивает его по шкале социально-нормативных и личностно-индивидуализированных критериев. И эти критерии непосредственно не следуют из логики познавательного процесса; наоборот, они в известном смысле предшествуют ему, задают ему направление и определяют границы, внутри которых познание и его продукты имеют ценностную и практическую значимость [7]. Поэтому метод распознавания исторического начала философии должен ориентироваться прежде всего на специфику и природу философского знания. Историк философии обязан выделять в становящейся философии не только то, что *объединяет* ее с частнонаучным знанием, но и то, что их различает, что невыводимо из эмпирического опыта и что делает философию качественно самобытной формой духовного отношения к миру.

Эмпирический опыт, безусловно, причастен к происхождению философии, но эта причастность не идет дальше обусловливающего фактора, стоящего в весьма *опосредованной* (во всяком случае, не генезисной) связи со становлением философии. Ибо эмпирический опыт и философская рефлексия различаются не только по широте и глубине знания, но и по характеру его функций, по его целям и назначению. Возникающая философия если и приемлет преднаучное знание, то не иначе как через присущий ей способ ви́дения, который принципиально не выводим из эмпирического опыта и генезисные предпосылки которого лежат в плоскости мировоззренческой (а не только познавательной) генеалогии философии. Существенно то, что философия, в том числе и зарождающаяся, оказывается в состоянии выдвигать и развивать свои положения вопреки данным эмпирического опыта или, во всяком случае, в сознательной независимости от них. Не менее существенно и то, что наука имеет свою, независимую от философской (хотя и связанную с ней) генеалогию. Из преднаучного знания непосредственно, естественно-непрерывно возникает наука (из астрологии — астрономия, из лечебной магии — медицина, из алхимии — химия и т. д.), и вывод этот достаточно обоснован историей науки [8]. Так что выводить философию из первобытного естествознания по меньшей мере означает подмену одной генезисной преемственности другой, с ней не совпадающей.

Тип исторической связи эмпирического знания и философии

аналогичен структурной соотнесенности современных специально-научных и философских теорий. Из научных фактов и положений генетически невыводимо философское знание как таковое, хотя оно может быть связано с ними, а иногда (как, например, в случае с любой разновидностью материализма) вообще основывается и опирается на них. Как особая форма сознания, философия связана с наукой опосредованно, косвенно, через контекст социальной и духовной жизни общества; и в этом контексте они не сливаются друг с другом, но и не расходятся до взаимного отчуждения. В связной целостности познания они существуют как различные, хотя и взаимосвязанные способы духовного отношения к миру и самому познанию. Эти способы формируются и функционируют по своим внутренне суверенным законам, которые переплетаются и взаимодействуют в развитии ценностно-познавательной культуры, но никогда при этом не совпадают и не подменяют друг друга. На этом покоится и этим объясняется их относительное самодовление, их предметное и методологическое своеобразие.

При всей нераздельности возникающей античной философии и естествознания их трудно связать причинно-следственным отношением: эмпирическое знание — причина, философия — следствие. Сам переход от преднауки к науке осуществляется в Греции под влиянием зарождающейся философской рефлексии, способствовавшей *пересмотру* традиционных основ эмпирического опыта. Другими словами, философия сама выступает как фактор, генерирующий превращение преднаучного знания в научное. Даже если допустить существование систематически развитой науки до философского знания (например, в Египте, Вавилоне), она не преобразуется с необходимостью в мировоззренчески-оценочное (философское) отношение к миру. Более того, возможности древней ближневосточной науки оказались в зависимости от уровня и состояния современной ей теоретической рефлексии. Именно неразвитость философского самосознания на Ближнем Востоке обусловила тот факт, что систематическое естествоведение существует здесь еще как сакрализованная дисциплина, или псевдонаука. Нечто подобное мы можем наблюдать и в Греции. Раннепифагорейскую математику и астрономию нельзя рассматривать в качестве естественнонаучного истока философской мудрости пифагорейцев. Наоборот, обе эти дисциплины оказались в *двойной зависимости* от философии. С одной стороны, войдя в круг пифагорейской религиозно-философской рефлексии, преднаучные сведения осмысляются в свете соответствующих рационально-аналитических спекуляций. С другой стороны, пифагорейская мистика выступила в роли сдерживающего фактора в развитии научного естествознания: исходный преднаучный материал был втянут в уже готовую систему душеспасительной эсхатологии (выработанной еще в орфизме и элевсинских мистериях) и подчинен религиозно-нравственным и социально-утопическим замыслам. Благодаря этому пифагорейская наука и приобрела псевдонаучную, теолого-дидактическую редакцию.

Есть еще один довольно известный вариант возможного генезиса античной философии из специального знания: греческий Логос выводят из *восточной* науки, основываясь на бесспорных фактах идейно-мировоззренческих контактов Востока и Запада накануне и в ходе социокультурного переворота в Элладе VII—VI вв. до н. э. Однако и этот вариант не идет дальше формальной возможности и, во всяком случае, не гарантирует (не доказывает) имманентно-генезисную зависимость философии от предфилософской науки. Древнее ближневосточное естествознание лишь условно и ориентировочно может быть названо наукой [9]. Если исходить из понятия науки в ее наиболее привычном для нас смысле, то мы будем вынуждены признать, что комплекс знаний, «пришедших в Элладу из Египта и Вавилонии, не был по-настоящему рациональной наукой» [10]. По убеждению Дж. Бернета, наука в бесспорном понимании этого слова (за эталон научности он берет естественнонаучные теории Галилея и Кеплера, Лейбница и Ньютона) начинается в Элладе и ее развитие «отчетливо может быть прослежено от Фалеса до настоящего времени» [11]. И с этим выводом, по-видимому, следует согласиться: ближневосточное «теоретическое естествознание» не дошло до основополагающего принципа, обеспечивающего условие возможности науки как таковой, именно до естественно-причинного *объяснения* явлений и процессов природы из них самих. Кроме того, ближневосточная мысль не выработала главного критерия научного знания, благодаря которому последнее возвышается над донаучным эмпирическим опытом и наблюдением. Речь идет о *теоретическом методе*, возводящем отрывочные и более или менее обобщенные сведения и мнения о мире в степень всеобщих и необходимых суждений. Отсюда две коренные ограниченности ближневосточной науки, лишающие ее внутренней самодостаточности: функционально-прикладной практицизм и сакральный (ритуально-культовый) сервилизм. Египетская математика не пошла дальше выработки шаблонизированных приемов и правил вычисления, измерения и взвешивания, пренебрежительно называемых греками (со времен Платона) «логистикой», т. е. функциональным умением, ориентированным не на теоретически постигаемую истину, а на практический результат [12]. То же самое и с вавилонской (халдейской) астрономией: она, в сущности, так и осталась на ступени астрологии (с которой греки познакомились лишь в эпоху эллинизма), предназначенной для целей дивинации и обслуживающей ритуальные церемонии, связанные с празднованием сезонных циклов («священный брак» царя и царицы) [13].

Таким образом, греки многое заимствовали с Востока: некоторые изобретения (например, гномон), результаты эмпирических наблюдений (например, записи периодичности солнечных затмений), элементарные математические познания (например, решение уравнений первой степени), однако все это не имеет *решающего* значения при зарождении их научно-философской рациональности [14]. В лучшем случае эллинское мышление в процессе

культурного обмена с Востоком испытало, как полагает Ф. Корнфорд [5], нечто вроде «побудительного толчка» (a quickening shock), который отнюдь не отвечает за вызванные им последствия [16]. Ибо наука рождается не столько из богатства накопленного эмпирического опыта, сколько из *способа* его рационального осмысления [17]. Сам же этот способ не слагается из эмпирических компонентов, не выводится из них в качестве некоего результирующего следствия; он рождается вместе с развитием индивидуальной *рефлексии* (самосознания), выражением которой при переходе к исторической реальности является становящаяся философия. К моменту возникновения греческой науки и философии египтяне обладали несоизмеримо бóльшим и изощренным опытом эмпирического познания, однако, как резонно заметил У. К. Гатри, «факел философии не зажегся в Египте, ибо египтянам не хватало для этого искорки (spark), той любви к истине и знанию ради них самих, которой греки в высшей степени были одарены и которую выразили своим собственным словом — философия» [18]. Именно философия способствовала превращению преднауки в науку, эмпирического опыта в теоретическое (всеобщее и необходимое) знание. Ее установка на «последние» (самоочевидные, но надэмпирические) истины побуждала и специальное знание искать такие же умозрительные и в то же время самодостоверные аксиомы.

В результате таких поисков и была открыта дедуктивная наука, т. е. знание, *фактически* возникающее из опыта, но *логически* возвышающееся над ним [19]. Сами греки сознавали генезисное родство «чистой» математики и практически незаинтересованного философского учения о первоначалах бытия. Об этом свидетельствуют не только математики («Начала» Евклида семантически восходят к учению об ἀρχὴ «первых философов»), но и философы. Платон в противовес ближневосточной «логистике» отождествляет геометрию с геометрическим философствованием. Аристотель не идет так далеко, но и он помещает математику ближе всех остальных дисциплин к «первой философии». Философско-аксиоматический характер греческой математики (и тем самым ее отличие от ближневосточной «логистики») превосходно выразил историк геометрии перипатетик Эвдем (apud Procl in Eucl. 65 II). По его утверждению, геометрии как практическому искусству, господствовавшему в Египте, Пифагор противопоставил философию геометрии (τήν περὶ ἀυτὴν φιλοσοφίαν), т. е. освободил геометрию от прикладного утилитаризма и утвердил ее в качестве теоретически свободной дисциплины (εἰς σχῆμα παιδείας ἐλευθέρου). Как и философия, научная геометрия, согласно Пифагору, должна исходить из своих собственных первоначал (τάς ἀρχὰς αὐτῆς), почерпнутых не «снизу», в эмпирической реальности, а «сверху» (ἄνώθεν), чисто дедуктивным образом, и потому выдвигаемых практически незаинтересованно и умозрительно (ἀύλως καί νοερῶς) [20].

И еще одно замечание о восточных влияниях на становление греческой рациональности. Строго говоря, такие влияния — при

всей их общепризнанности — являются всего лишь *допущениями*, более или менее приближающимися к исторической достоверности, но фактически недоказуемыми. Как верно заметил И. Д. Рожанский, на их счет «мы можем строить лишь весьма приблизительные догадки» [21]. Восходящие к античности упоминания о культурных контактах греков с восточными цивилизациями большей частью были гипертрофированы ориенталистски настроенной раннехристианской апологетикой и превращены в освященный веками обычай искать корни языческой мудрости среди египетских жрецов, халдейских магов и индийских гимнософистов [22]. Классическая литература на этот счет весьма недвусмысленна: даже в лице симпатизирующих Востоку личностей, каковы, например, Геродот, Ксенофонт или Платон, греческое самосознание воспринимает Восток глазами путешественников, рассматривает его с любопытством просвещенных негоциантов, попавших в варварскую страну и взирающих на нее с культурно-психологической дистанции, а иногда и предубежденно. Мы не говорим уже о таких безусловных патриотах эллинского духа, как Аристотель, для которого сами условия возможности постановки вопроса о восточных влияниях на эллинскую любовь к мудрости показались бы беспочвенными и смехотворными. Если Платон и Аристотель, самые надежные наши источники, предпосылают зарождению греческой философии нечто вроде подготовительных спекуляций на темы строения и генезиса космоса, то они ищут эти предварительные упражнения в эллинской мифопоэтической и богословской традиции (не идя вглубь дальше Гомера и Гесиода), причем делают это не из чувства оскорбленного этнопсихического самолюбия, а — как это следует из контекста их сочинений — просто потому, что иная, именно ориенталистская, версия генезиса греческого Логоса не приходила им в голову. Лишь в нынешнем столетии благодаря трудам Дж. Харрисон, Ф. Корнфорда и их последователей (кембриджская школа) обнаружилось, что само собой разумеющийся европоцентризм Платона и Аристотеля предполагает мощный пласт мыслительного развития эллинов (более древний, чем Гомер и Гесиод) и что в поисках генезисных предпосылок греческой философии апеллировать к восточным прецедентам по меньшей мере не является обязательным.

Разумеется, нельзя отрицать фактов *типологического* сходства некоторых эллинских и восточных учений о мире и человеке. Но доказывать на основе типологического сходства этих учений их *историческую* зависимость (влияния, заимствования), как это делала в большинстве случаев ориенталистская культурология, значило бы грешить как против логики, так и против эмпирических данных [23]. Эти подобия и сходства в лучшем случае «помогают уточнить некоторые частности греческих спекуляций» в момент формирования философской мысли [24]. Точно так же никакие сколь угодно тесные культурно-исторические контакты с Востоком не генерируют автоматически философскую рефлексию греков, поскольку умозрительные построения, которые «пер-

вые философы» заимствовали с Востока (что, в свою очередь, требует доказательства), сами по себе не имеют генезисного выхода в философское знание: всему привходящему извне греки предпосылают встречный, индивидуально-рефлексивный критерий толкования и оценки, который как раз и составляет ядро самосознающего существа философии. Вот почему, усматривая почти в каждой раннефилософской системе греков какие-нибудь совпадения (мнимые или действительные) с умозрительными схемами Востока, мы тем не менее в каждом случае неизменно сталкиваемся с непредугаданным, свободно полагаемым и невыводимым из иноземных влияний способом понимания и объяснения мира и человека.

Иной род связи между мифологией и философией. Объединение Мифа и Логоса в едином процессе генезисной преемственности на первый взгляд представляется сомнительным допущением. Миф и философия — существенно различные типы мышления: миф — доисторическая, коллективно-бессознательная форма миросозерцания; философия, наоборот, уже в своих первых исторических проявлениях заявляет о себе как личностно-персонализированная любовь к мудрости. При таком духовном несродстве соприкосновение между ними возможно лишь в смысле вражды и взаимоотталкивания. И это не только логическое соображение: мировоззренческая несовместимость Мифа и Логоса засвидетельствована в суждениях и настроениях первых греческих философов, в их высокомерном и неприязненном отношении к мифологии, скомпрометировавшей себя в глазах зарождающейся нравственности. Мифические сказания о сражениях Гигантов, Титанов и Кентавров Ксенофан (ДК21 В1) прямо называет предосудительными «измышлениями предков» (πλασματα τῶν προτέρων), а Гомера и Гесиода, сочинявших и излагавших мифы, причисляет к фальсификаторам, поскольку они исказили существо богов, «приписав» им (ἀνέθηκαν) все порочные и постыдные наклонности людей. Не менее нетерпим к мифоэпическому наследию Гераклит. Хотя эфесский философ, по-видимому, признавал (ДК22 В56) величие Гомера и даже считал его — в духе общеэллинской традиции — мудрейшим из греков (τῶν ἑλλήων σοφώτερος πάντων), однако и время, а вместе с ним и мудрость Гомера, согласно Гераклиту, уже миновали (ἐγενοτο), поэтому люди, в познании вещей ориентирующиеся на Гомера, впадают в самообман, демонстрируя при этом отсутствие должного ума и понимания (τις γάρ αὐτῶν νοος η φρὴν). Сходное отношение к мифологии можно проследить от «первых философов» до Платона и Аристотеля. Отсюда естественно напрашивается вывод: философия исторически возникает не из мифологии, а в противоположность ей, ее экзотическому миру сюжетов и символов.

Однако такой вывод был бы преждевременным. Первоначальные философские спекуляции при всей их конфронтации с доисторическим религиозно-мифологическим комплексом находятся с ним в одном эволюционном ряду [25]. Мифологию и философию

роднит *функция самосознания* (и связанная с нею практически-ценностная ориентация сознания), которая, разумеется, осуществляется на различных уровнях и в различных направлениях. Сами «первые философы» подсознательно это чувствовали, не будучи в состоянии четко определить, где проходит демаркация между критикуемым Мифом и критикующим Логосом. Гераклит, например, выступая против антропоморфного символизма, ставит Гомера и Гесиода, этих кодификаторов древнегреческой мифологии, в один ряд с Пифагором, Ксенофаном и Архилохом, у которых способ мировоззренческой ориентации, конечно же, перешагнул границы традиционной мифологии (ДК22 В40, 42). И в этом Гераклит инстинктивно прав. Он безотчетно подметил то, что современная историко-философская мысль пытается рационально описать в качестве любопытного культурно-исторического явления. Ибо Гомер, с именем которого греки связывали сущность и происхождение мифологии, в своем *эстетическом рационализме* уже вышел за пределы традиционного мифа и, следовательно, должен рассматриваться в контексте генезиса философии.

С Гомером, таким образом, греческий миф не рождается и не расцветает; с Гомером он уже умирает [26]. Вместе с формированием исторической (в противоположность общинно-родовой, доисторической) жизни мифология незаметно вырождается в свои многочисленные идеологические трансформации, существуя уже как индивидуализированное явление художественного (Гомер, Архилох), исторического (Гекатей), нравственно-правового («семь мудрецов»), дидактического (Гесиод), космогонического (Гесиод, Эпименид, Акусилай, орфики), религиозно-философского (Пифагор, орфики) сознания. Так что «первые философы» не столько начинают нечто новое, сколько *завершают* (лучше сказать, подхватывают) длительный процесс разложения традиционной мифологии, ее вытеснения персонализированными формами мировоззренческого освоения реальности. На этом пути трудно указать пункт, где *кончается* мифология, а где *начинается* философия. Умозрительные спекуляции, опосредствующие преемственность Мифа и Логоса, не укладываются в привычные идейные классификации: для мифологии они слишком философичны, для философии — слишком мифологичны. Между Мифом и Логосом лежит синкретичное идейное образование, отличное как от мифологии, так и от философии и в то же время родственное им обеим.

При таком рассмотрении мысль о преемственности Мифа и Логоса приобретает конкретный смысл: они не только чужеродны, но и генетически связаны. Разумеется, философия возникает непосредственно не из мифа как такового, поскольку из него нет *логического* выхода в философское мышление. Однако миф имеет *исторический* выход в философию, а именно через свои эволюционно развертывающиеся модификации, отмеченные уже свободой индивидуального самосознания. Абстрактное понятие «миф» распадается, таким образом, на две конкретные генетически преемственные ступени: родоплеменной традиционный миф в его не за-

тронутой индивидуальной рефлексией форме, или классический миф[27], и миф неклассический, миф в стадии мыслительного брожения, свидетельствующего о его вырождении и распаде. Переход от Мифа к Логосу возможен именно через рефлексивные, перезревшие редакции мифа, в которых просвечивается новая и несовместимая с самим мифом мировоззренческая доминанта. В зарубежной и отечественной историко-философской науке эти *переходные* от мифологии к философии умозрительные концепции обозначают различными, но родственными по смыслу наименованиями: «предфилософия», философские «предформы», «предыстория философии», а их носителей обычно называют «предшественниками» философии, ее «предвестниками» [28].

В этих понятиях фиксируются духовные образования, которые являются *уже* не мифологическими, но *еще* не философскими. Это своего рода философствующее мифотворчество, или мифическое философствование, в котором традиционные рамки коллективного мифотворчества разомкнулись, но пока еще не сомкнулись границы бесспорного философского творчества. Перед нами превращенный вариант мифа, или (имея в виду его наклонность к умозрительному дискурсу) спекулятивно-мистериальный миф, т. е. миф в начальной стадии его ценностно-эпистемологической разработки. Он *спекулятивен* потому, что внутри него, за его декоративной поверхностью, хотя и смутно, но все же просматриваются зачатки (немыслимые в пространстве классического мифа) теоретических представлений о началах мира и человека. С другой стороны, этот предфилософский миф *мистериален*, ибо полагается (конструируется индивидуальным сознанием) как образ некоей жизненно важной для человека и требующей разрешения тайны: общедоступную занимательность мифических сказаний он драматизирует в скрытой от непосредственного наблюдения игре космических сил (теокосмогония) или в религиозно-нравственных запросах и фантазиях человеческой души («дионисийская» антропология орфиков, этический монотеизм Гесиода) [29].

Таким образом, переходные формы *деградируют* в качестве мифологических структур, но в то же время *прогрессируют* в качестве исторически первичного (пробного) опыта философствования. Их своеобразие заключается в том, что, порывая с мифом как таковым, они превращаются в доктрину, логически и идеологически необязательную для индивидов определенного социума, в учение, выступающее как продукт умозрительного («теоретического») самоутверждения личности. Философии как таковой здесь еще нет, но, несомненно, есть враждебная традиционной мифологии теология (типичный пример — Ферекид), или, как ее называет Э. Роде, теософия, «стремящаяся стать философией» [30]. Положительные результаты этих стремлений с философской точки зрения весьма ограниченны: спекулятивному мифу не удается перейти от образа к понятию, от последовательности (диктуемой логикой сюжета) *чувственных созерцаний* к последовательности *рациональных умозаключений*. Мышление на этой стадии еще

сковано «неразличимостью (Unklarheit) между чувственным представлением и понятием» [31]. Речь идет скорее о богах, чем об олицетворяемых ими силах и стихиях. Говоря о предфилософских грезах ранних орфиков, Э. Роде замечает: «Орфические боги предрасположены к превращению в чистые понятия, однако им не удается полностью сбросить с себя остатки антропоморфной индивидуальности и чувственной ограниченности образа; понятию не удается окончательно прорваться сквозь покров мифа» [32].

И все же переходные мировоззренческие формы по отношению к будущей философии играют роль прародительского начала. В них делается шаг вперед в направлении к «более реалистическому, т. е. менее символическому и менее антропоморфному, ви́дению мира» [33]. Без них рождение философской рациональности, как справедливо полагает Ф. Корнфорд, представляется «необъяснимым, даже сверхъестественным (portentaus) событием» [34]. И наоборот, предфилософские спекуляции обеспечивают по крайней мере вероятность появления рационального мышления; они очерчивают круг представлений и мыслительных мотивов, из которого становящаяся философия не пыталась выйти: она стремилась лишь уточнить и внятнее обозначить границы этого круга. С точки зрения переходного от Мифа к Логосу мировоззрения философский почин Фалеса выглядит не началом, а *продолжением* предшествующих усилий и достижений. Так что было бы наивным и неисторичным представлять себе дело таким образом, что «Фалес или Анаксимандр, подобно Адаму в день его сотворения, безотносительно к предшествующей традиции и в обход унаследованных представлений о вещах взирали невинными глазами на мир чистой чувственности, лишенный какого бы то ни было структурного оформления» [35].

Вместе с тем переходные мировоззренческие образования вносят ясность в истолкование исторических начал и сущности греческой цивилизации вообще. Они 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, прошла естественные фазы зарождения, созревания и апогея; ибо классика немыслима без архаики, последняя, в свою очередь, уходит своими корнями и предпосылками в подсознательную стихию религиозно-мифологического комплекса. Пластический образ Афродиты, рождающейся из природной стихии (в общем-то из неупорядоченных оргийно-эротических страстей, связанных с культом Великой Матери), может служить эмблемой происхождения греческой культуры вообще. Причем последовательность «возрастных» эпох этой культуры вполне поддается сравнительно-историческому или феноменологическому «вычислению». Разумеется, в созданиях греческого гения, спра-

ведливо замечает Л. Жерне, как и в любых продуктах творческого самовыражения, есть нечто непредсказуемое и немотивированное (contingent et gratuit) [36], однако же вопреки всем культурологическим домыслам и метафорам о «чудесном» откровении эллинского духа они рождаются из собственных этнопсихических предпосылок и потому имеют *подготовительные* стадии и условия своего формирования. Можно, следовательно, говорить об их самобытности и оригинальности, но отнюдь не об их не поддающейся объяснению исключительности.

И наконец, еще один аспект мифогенной предыстории философии. Традиционно почти всех античных философов или именуют диалектиками, или связывают с диалектикой. Это исследовательское убеждение стало общим местом в философском антиковедении. Гораздо реже в круг историко-философского внимания попадают магистральные диалектические оппозиции, образующие сквозные движущие мотивы античной философии вообще. Одну из таких оппозиций составляет антиномия элейского *Бытия* и ионийского *Становления*, которая неизменно сопровождает философскую рациональность греков (в частности, их онтологию) вплоть до последних неоплатоников. Однако не всегда замечают, что эта антиномия восходит к более древнему, чем сама философия, и универсальному источнику, генезисно предваряющему всю досократовскую мысль. Ибо антитеза Бытия (структуры) и Становления (генезиса) в своей зачаточной форме кристаллизуется в недрах мифологии, на поздних, точнее, предфилософских фазах ее эволюции. Причем речь идет не столько о свойственной мифу формальной (бинарной) *классификации* явлений, превосходно описанной К. Леви-Строссом [37], сколько об *имманентной* диалектике мифического мышления как такового [38]. На стадии, непосредственно предшествующей философии, греческий миф внутренне амбивалентен. По существу, перед нами не один, а два мифа, точнее, два противоположных способа мировоззренческого моделирования реальности в пределах этнически единого мифосознания. Один из них моделирует бытие в виде внутри себя замкнутой и утратившей способность к развитию *структуры*. Представление о такой картине мира дает олимпийско-героическая космография Гомера: в ней космос почти полностью «забыл» о дне своего рождения и функционирует как вневременное вселенское устройство. Другой способ мифологического ви́дения (хтонический в отличие от олимпийского) осваивает мир в образе живой, *генезисно развертывающейся последовательности*. Представление об этой зарождающейся и становящейся вселенной дает теокосмогонический миф Гесиода: в нем бытие описывается как генезисно-временно́й процесс, органически открытый для будущего и в то же время живущей памятью о первопричинных основаниях рождения космоса. Эти две конфронтирующие мифологии — еще не философия, но само *противоречие* между ними чревато философией: оно движет мифическое сознание в направлении все более углубляющейся рационализации и составляет протогенезисный концептуальный субстрат

исторического начала философии. «Первые философы», таким образом, решают коренную проблему антиномичной сущности бытия, причем условия для ее постановки складываются уже в мифологии, по крайней мере на предфилософских этапах ее эволюции.

[1] *Чанышев А. Н.* Начало философии. М., 1982. С. 49; *Он же.* Методологические проблемы исследования истоков философии // Методологические и мировоззренческие проблемы истории античной и средневековой философии. М., 1986. Ч. 1. С. 33.

[2] Необходимость их сближения особенно показала полемика К. Поппера и Г. Кирка о метафизических и эмпирических началах греческого рационализма. См. итоговую оценку этой полемики в статье Г. Ллойда: *Lloyd G.* Popper versus Kirk: a controversy in the interpretation of Greek science // Brit. J. Philos. Sci. 1967. Vol. 18. P. 21—38.

[3] См.: *Leinfellner W.* Die Entstehung der Theorie. München, 1966. S. 13—27.

[4] *Joel K.* Der Ursprung der Naturphilosophie aus der Geiste der Mystik. Jena, 1906.

[5] *Nestle W.* Vom Mythos zum Logos: Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates. Stuttgart, 1942. S. 1—20.

[6] *Burnet J.* Greek philosophy: Thales to Plato. L., 1960. P. 4.

[7] Проницательные соображения на этот счет высказывает А. Койре в книге, специально посвященной влиянию философских идей на развитие науки. См.: *Койре А.* Очерки истории философской мысли: О влиянии филос. концепций на развитие науч. теорий. М., 1985. С. 15 и след.

[8] О соотношении преднауки (магии, например) и науки см.: *Токарев С. А.* Сущность и происхождение магии // Тр. Ин-та этнографии АН СССР. 1959. Т. 51. С. 16 и след.; *Томсон Д.* Исследования по истории древнегреческого общества. М., 1958. Т. 1. С. 38 и след.; *Lloyd G.* Magic, reason and experience: Studies in the origin and development of Greek science. Cambridge, 1979. P. 10—58.

[9] Греки это инстинктивно чувствовали, что и мешало им, как полагает Дж. Бернал, осознавать и признавать восточные влияния. См.: *Бернал Дж.* Наука в истории общества. М., 1956. С. 95.

[10] *Burnet J.* Op. cit. P. 4.

[11] Ibid. P. 5.

[12] См.: *Ван дер Варден Б.* Пробуждающаяся наука. М., 1959. С. 41 и след.

[13] См.: *Kirk G.* Myth, its meaning and functions in ancient and other cultures. Cambridge, 1970. P. 13—27.

[14] *Farington B.* Greek science, its meaning for us. Harmondsworth, 1949. Vol. 1: Thales to Aristotle. P. 13—27.

[15] *Cornford F. M.* Mystery religions and pre-Socratic philosophy // Cambridge Ancient Hist. 1926. Vol. 4. P. 539.

[16] *Цейтен Г.* История математики в древности и средние века. М.; Л., 1932. С. 24.

[17] См.: *Sambursky S.* The physical world of the Greeks. N. Y., 1964. P. 1—25.

[18] *Guthrie W. K. C.* A history of Greek philosophy. Cambridge, 1965. Vol. 2. P. 31.

[19] См.: *Гайденко П. П.* Эволюция понятия науки. М., 1980. С. 16—20.

[20] О незаинтересованности как мотиве становления греческой теоретической мысли см.: *Рожанский И. Д.* Наука в контексте античной культуры // Наука и культура. М., 1984. С. 191—192. Он же считает возможным применить при объяснении генезиса греческой теории идею (принцип) дополнительности, объединяющую «автохтонное» и «заимствованное». См.: *Рожанский И. Д.* Развитие естествознания в эпоху античности. М., 1979. С. 59.

[21] Там же. С. 50.

[22] Об упрощенческом обычае современной науки находить философию в Египте и Вавилоне см.: *Соколов В. В.* Исторические условия формирования античной философии и диалектики // История античной диалектики. М., 1972. С. 10—12.

[23] Тем более неисторично видеть в древневосточных культурах «оригинал, определивший в дальнейшем содержание жизни всего античного мира» (*Виппер Р. Ю.* Древняя Европа и Восток. М., 1922. С. 3).

[24] *Kirk G., Raven J., Schofild M.* The presocratic philosophy. Cambridge, 1983. P. 8.

[25] Ср. рассуждения о континуитете «философа» Гомера и раннегреческой философии в статье Т. В. Васильевой: *Васильева Т. В.* Дельфийский оракул о мудрости Сократа // Культура и искусство античного мира. М., 1980. С. 294.
[26] Уже Диоген Аполлонийский (ДК64 А8) видит в Гомере натурфилософа, который рассуждает не мифологически (οὐ μυθικῶς), а рационально.
[27] См.: *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. М., 1976. С. 163 и след.
[28] *Gigon O.* Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenid. Basel, 1968. S. 13—40; *Capelle W.* Die Vorsokratiker. B., 1958. S. 26; *Kirk G., Raven J., Schofild M.* Op. cit. P. 7—8.
[29] См.: *Лукач Й.* Пути богов: К типологии религий, предшествовавших христианству. М., 1984. С. 160—167.
[30] *Rohde E.* Psyche: Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. Leipzig, 1903. Bd. 2. S. 106.
[31] *Capelle W.* Op. cit. S. 29.
[32] *Rohde E.* Op. cit. S. 115.
[33] *Kirk G., Raven J., Schofild M.* Op. cit. P. 72.
[34] *Cornford F. M.* From religion to philosophy: A study in the origin of western speculation. N. Y., 1957. P. 3.
[35] Ibid.
[36] *Gernet L.* Anthropologie de la gréce antique. P., 1982. P. 258.
[37] *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. М., 1983. С. 208 и след.
[38] На эту диалектику энергично указывал А. С. Богомолов, подчеркивая в ней именно предфилософский мотив. См.: *Богомолов А. С.* Диалектический Логос: Становление античной диалектики. М., 1982. С. 19 и след.

К ПРОБЛЕМЕ ПОНЯТИЯ «СУБСТАНЦИЯ» В ФИЛОСОФИИ ДЕКАРТА

А. И. Юрченко

> . . .я заметил, что философы, пытаясь объяснить по правилам их логики вещи, ясные сами по себе, лишь затемняют дело.
>
> *Декарт*

Актуальность обращения к проблеме понятия «субстанция» в онтологии Декарта объясняется тем обстоятельством, что в последние десятилетия, в частности в отечественной философской литературе, проявляется очевидно ошибочная тенденция в ее освещении [1]. В известном смысле солидаризируясь с имеющим полувековую историю высказыванием Ольджати, и в данном случае можно констатировать, что, «переходя от изучения произведений Декарта к ознакомлению с их . . . интерпретациями, мы испытываем такое чувство, что перешли от исторического Декарта к легендарному Декарту» [2].

В аспекте упомянутой ошибочной тенденции Картезию приписывается учение, якобы предполагающее «дихотомию» [3], «разрыв», «раскол» богозданного мира «на две субстанции — телесно-протяженную и мысляще-духовную» [4], на «две низшие», «сотворенные» субстанции, зависимые от «высшей, божественной

© А. И. Юрченко, 1990