

**Министерство общего и профессионального образования РФ
Казанский государственный университет**

Ф.Ф.Серебряков

ИСТОКИ И ОСНОВАНИЯ ФИЛОСОФИИ
Учебное пособие

Казань
'Унипресс'
1998

УДК 128/129 ББК 87
З(0)
ББК87 .3(0)
С32

Серебряков Ф.Ф.
С32 Истоки и основания философии: Учебное пособие. - Казань: УНИПРЕСС,
1998. 183 с.

ISBN 5-900044-07-6

Печатается по рекомендации редакционно-издательского совета
Казанского государственного университета.

В учебном пособии рассматриваются процесс и условия (социальные, культурные, исторические) зарождения философии на древнегреческом и древневосточном (индийском и китайском) материалах. Выделяются как общие закономерности генезиса и жизни философии, выступающие основаниями ее бытия, так и регионально-особенные, оказавшие влияние на "национально"-исторический облик философии. Раскрываются признаки философии, рассматривается ее связь с другими формами духа (мифологией, религией, наукой, литературой) у самых истоков философии, излагается процесс формирования предметной области и ее мыслительных средств.

Рассчитано на студентов, изучающих философию, и всех, интересующихся историей культуры.

Научный редактор докт филос.наук, профессор КГУ Щелкунов М.Д.

Рецензенты: канд.филос.наук. доцент КГУ

Тузов Л Л

канд.филос.наук, доцент КСХА Разногорский Я.Я.

ББК 87.3(0)

1вВМ 5-900044-07-6

@ Казанский государственный университет, 1998 г
© Серебряков Ф Ф
© УНИПРЕСС, оформление, 1998 г.

СФИНКС ТОРЖЕСТВУЮЩИЙ (вместо предисловия)

В древнем мифе об Эдипе, Фиванском царе, рассказывается, что крылатое чудовище Сфинкс, жившее на скале близ города, пожирало каждого путника, не ответившего на его вопрос. И дорогой смерти была дорога в Фивы. Но Эдип разгадал загадку. И бросился тогда побежденный Сфинкс в пропасть.

Но философия - это по-прежнему торжествующий Сфинкс. Вот уже более двух тысячелетий "загадки" ее не дают покоя "любителям мудрости" всех времен и народов. И ни один из них не вправе сказать, что он разгадал загадку "Сфинкса", даже если ему казалось, что он более всех предшественников подвинул ее к пропасти. Последователи и преемники философа, даже взгромоздясь на плечи всех прежних единоборцев со Сфинксом, видели над собой, только загадочную и застывшую в ожидании улыбку дочери Ехидны. Стоит ли удивляться тому, что в филистерском или - как кому угодно - здравомыслящем сознании сложилось твердое мнение, которое некогда высказала экономка Дени Дидро в ответ на его вопрос: кто такие, по ее мнению, философы? "Дураки, которые очень стараются при жизни, чтобы их почитали после смерти". Но, видимо, и в словах Эпикура: "не пренебрегайте заниматься философией..." есть смысл, если люди следуют этому совету, даже не зная его. Потому, что загадка Сфинкса - загадка самого человека. И пока она остается таковой, Сфинксу - философии ничего не угрожает, не найдется тот последний Эдип, который заставит ее броситься в пропасть.

Но, увы, во многом загадкой остается и сам процесс возникновения философии, если брать его в целостности. Во всяком случае, остается вопросом, о котором мы не можем сказать, что он ясен во всех отношениях. Генезис (возникновение) философии действительно выступает как проблема, неоднозначно решаемая в историко-философской

науке¹. Какие здесь имеются неопределенности?

Каковы аспекты этой проблемы? Об этом, а также об имеющихся и о возможных решениях проблемы генезиса философии в данной работе и идет речь.

Само собой разумеется, что представленное здесь изложение его далеко не полно и не охватывает всех сторон проблемы. К тому же оно, по необходимости (ибо это пособие), схематично. Однако я стремился отразить важнейшие, как мне представляется, моменты того культурно-исторического процесса, который называется генезисом философии, соблюдая, насколько удалось, доказательность изложения. Что значит - истоки и основания философии? Это значит, что в работе рассматриваются корни, предпосылки возникновения философии в предшествующих и современных ей формах сознания, во всей духовной и практической (социально-исторической) культуре. Это значит далее, что возникновение философии расценивается как закономерность духовного и социального развития, следовательно, условия и обстоятельства ее возникновения рассматриваются как основания ее бытия в качестве особой формы духа. Другими словами, обозрение их имеет не только конкретно-историческое значение, но и теоретико-методологическое вообще, важное не только для удовлетворения исторического любопытства, но не безразличное кое в чем и для современной истории, в том числе и для методологии современного научного познания, о чем в свое время писал еще К. Поппер².

Следует сказать также, что, по мере возможности, использованы материалы как европейской, так и древневосточной истории. Это, конечно, выдает не только вполне определенный взгляд на проблемы генезиса философии, а именно, что возникновение философии есть всемирное явление, но преследует еще ту цель, что зарождение философии

¹ Недвусмысленно об этом свидетельствует уже небольшой обзор концепций некоторых западных антиковедов, предпринятый в сборнике "Зарубежное философское антиковедение. Критический анализ". М., 1990. Эти концепции настолько порой разнятся, что авторы посчитали нужным завершить свой обзор подбадривающими словами "...попытка создать картину происхождения греческой философии отнюдь не обречены на неудачу" (там же, с. 13). С "картиной происхождения" восточной философии дело обстоит не лучше.

² В статье "Назад к досократикам".

представляет не как появление данной “национальной” философии (скажем, древнегреческой), а как возникновение философии “вообще”, философии как таковой. Поэтому основания философии, которые высвечиваются при анализе ее возникновения и о которых здесь идет речь, выступают как всеобщие основания философии. В этом смысле к “основаниям” философии следует относить и сам факт множества ее форм и образов, и факт влияния региональных исторических различий на формирование соответствующего образа философии (о чем говорится в работе конкретно).

И последнее. Прослеживание процесса зарождения философии вызвано вовсе не только историческим интересом или требованиями школьной логики: это, мол, начало - с него и следует начинать историю философии (еще вопрос - с “начала” или с “конца” истории философии следует излагать ее генезис). Дело в другом. Есть проблемы и постановки вопросов в философии, которые выглядят “безосновными”, бог весть откуда взявшимися, повисают в воздухе, если мы не ознакомимся с особенностями зарождения философии. Логика развития философии, как и сама она в качестве особой формы познания, становятся во многом понятней, если мы обратимся к ее истокам. В истории возникновения философии много аспектов, которые имеют не только конкретно-местное значение, фигурируют не только в качестве так называемых “законов возникновения”, но выступают основаниями бытия философии как области духа, как условия ее жизни, а также показывают механизмы функционирования культуры вообще. Это вовсе немало для ума, желающего мыслить и познавать и находящего эти занятия достаточно приличными для человека.

РАЗДЕЛ I ВВЕДЕНИЕ В ПРОБЛЕМУ (МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПОЯСНЕНИЯ)

Глава 1. ФИЛОСОФИЯ КАК ВСЕМИРНОЕ ЯВЛЕНИЕ ДУХА § 1. Где и когда возникла философия? (предварительные замечания)

С этими вопросами, кажется, все обстоит просто - достаточно открыть первые страницы любого учебного пособия

по истории философии, чтобы удостовериться в этом. Греция, Индия, Китай, VII - VI вв. до н.э. Но действительно ли здесь нет проблем? Все ли так ясно в этом вопросе? И как только мы, не довольствуясь школьной привычкой безоглядно доверять авторитету, задумаемся над этими вопросами, просто захотим понять их смысл, вникнуть в их содержание, прежняя безмятежная ясность покидает нас. И даже, если мы по размышлению, в результате аналитической работы придем к тем же самым выводам, - это все равно будет совсем другое. Это будут "две большие разницы". Такие же примерно - если не очень строго относиться к этому сравнению, - какие видятся в одном и том же заявлении: "Я ничего не знаю", но произнесенном Сократом и невеждой.

В самом деле, когда мы говорим, что философия возникла в Греции, Индии и Китае, точно ли здесь речь идет об одном и том же явлении - о философии? Если да, то почему такой не чужой в философии человек, как Гегель, в своих "Лекциях по истории философии" считал необходимым исключить философию Востока из истории философии? И не только он. Многие ученые и философские умы Европы, во всем остальном, кажется, далекие от сектантской узости и расистских предрассудков, в этом вопросе упорно держались бескомпромиссного европоцентризма до самого XX века¹. Нельзя же, в самом деле, это отнести на счет одного их высокомерия и даже неосведомленности. Видимо, дело в самом предмете разговора, в том, что мы не можем безоговорочно признавать одним и тем же явлением те образования в истории Греции, Индии и Китая, начало которых относим к VII-VI вв., и традиционно называем философией. Но, если только это так, если речь идет не об одном и том же явлении, то как быть с философией вообще? Является она всемирным образованием или только европейским? Если философия была только в Греции и, следовательно, проросла только на почве европейской истории, то что же мы имеем на

¹ Академик Ф.И.Шербатской еще в 30-е годы отмечал: "Существует широко распространенный предрассудок, что позитивную философию можно найти только в Европе". - Шербатской ФИ Избранные труды по буддизму. - М., 1988. - С.280. Этот взгляд проник даже в учебные пособия по истории философии и кочует там из издания в издание. Так, в многократно выходявшем в Италии и недавно переведенном на русский язык учебнике Дж. Реале и Дарио Антисери "Западная философия от истоков до наших дней. Античность" (Пер. с ит., С.-Пб., 1994) одна из глав почти дословно повторяет гегелевскую формулировку

Востоке, чем является ее мудрость? Не философией? Тогда чем? И почему не менее выдающиеся и не менее понимавшие толк в философии умы Европы, в отличие от европоцентристов, проявляли к Востоку и его духовной жизни интерес, по силе страсти и увлечения сравнимый разве что с пафосом отрицания их антагонистов? Интерес, иногда переходивший даже рамки разумного, доходивший до полного отрицания значения европейской философии и превознесения восточной. Этот интерес, пробудившийся с “открытием” Востока европейцами, мог порою ослабевать, но никогда не исчезал вовсе. Он достаточно выразительно обозначен такими именами, как Гете, Шиллер, Гейне и Т.Манн, Кант, Ницше, Шопенгауэр, Швейцер, Соловьев и Л.Толстой, Рерих. И сегодня мы можем резюмировать это внимание словами философа - писателя Г. Гессе: “Тоска Европы по духовной культуре Древнего Востока очевидна”¹. Не одна же религия и восточная экзотика привлекали все эти умы, некоторые из которых были к тому же очень далеки от романтической чувствительности.

Если увлечение обывателя йогической практикой и восточной мистикой понятно; если объяснима тяга к духовной культуре Востока в Европе, задавленной деспотизмом рассудочности и технократизма, то, что все же существенно в этой культуре, которая и образует лик Востока? “Самой сильной стороной индийской образованности является ее философия”, - писал Ф.И.Щербатской, наш великий индолог и буддолог, который открыл европейской общественности буддийскую логику - ту область знания, где “индийский гений проявил себя со всей мощью и оригинальностью, сказав совершенно новое и независимое слово”². Если в этом заявлении ученого и можно заподозрить увлеченность специалиста-востоковеда³, то ведь в том ряду ранее названных корифеев, чей взор обращался к Востоку, немало людей весьма строгих, в философской компетентности которых трудно усомниться. Но если это не “истинная философия”, то что тогда? И кто здесь судья? Какую мерку принять, не рискуя оказаться новым Прокрустом? Можно,

¹ Гессе Г. Магия книги. –М., - 1980. = С.90.

² Цит. по: Бонгард-Левин Т.М. Древнеиндийская цивилизация: философия, наука, религия. - М.,-1980. - С.156.

³ Впрочем, учитывая великолепное знакомство Щербатского Ф.И. с классической и современной ему философией, это предположение сомнительно.

разумеется, и вовсе не судить, и не мерить, а просто принять, если нравится, и не принимать, если не нравится, ибо все есть дух человеческий, все богатство его, все раскрывает частицу его. Но если все же "мерить", то вовсе не потому, чтобы определить, что важнее, не потому, чтобы установить иерархию. Потому, что вопрос этот все равно возникнет, если уж мы его затронули, мысль все равно набредет на него и будет назойливо, как пчела, напоминать о себе, пока как-нибудь ее для себя не решит. Такова уж природа мысли - хорошо это или плохо, другой вопрос, - что она не остановится, пока не пройдет всю дорогу до конца, раз уж она тронулась в путь. "Так сказано..." - этим можно ублажить веру, мысль не остановится, пока не разберет эту формулу до молекул. К тому же трудно представить себе разговор о мировой культуре, всеобщей истории, едином роде человеческом, не добившись ясности или допуская не очень приличные двусмысленности в этом вопросе о высшем проявлении человеческого духа. "Нет ни эллина, ни иудея..." - трудно в это поверить, если они неравны уже в способностях к творчеству.

Может быть, решая вопрос "где?", правильным будет остановиться на формуле Д. Мережковского, который однажды заявил (правда, по другому поводу): "На вопрос Запад или Восток, ответ может быть: и Запад, и Восток"? Но решает ли это проблему? Снимает ли все те вопросы, возражения и аргументы, которые были приведены ранее? Далее. А как быть с мудростью ветхозаветных пророков, халдейских магов, египетских писцов? Мы не можем это назвать философией? Почему? Разве нас и сегодня не захватывает бездна их откровений и видений, не поражает глубина их проникновений в тайны бытия, не трогают их мучительные и неистовые поиски смысла? Почему же все-таки Греция, Индия. Китай?

С роem вопросов мы сталкиваемся также, пытаюсь уяснить, когда возникла философия? Идет ли речь об обыкновенной хронологии, о "дате" или за нейтральной хронологической констатацией скрывается нечто большее - некие смысловые пласты, позволяющие нам выйти в понимание содержательной стороны генезиса философии и функционирования культуры вообще.

Философия возникла. А что собственно это значит? Что за этим скрывается? Что представляет собой та точка отсчета,

откуда мы можем вести начало философии? И что это значит: начало? Идет ли речь о появлении первых проблесков мысли, которые мы позднее будем называть философскими, первых “широких” обобщений и исканий о мире и человеке, зафиксированных в известных нам древних памятниках религиозной литературы, в эпосе, поэзии, древних книгах мудрости. Ведь если это так, то возраст философии мы должны значительно удреветь по сравнению с нашими нынешними представлениями. Да и на вопрос “где?” должны посмотреть иначе, чем это делаем сегодня. Или это еще не философия? Что-то похожее, близкое, но все же не философия, а возникновение философии означает совсем другое? Один из исследователей, занимающийся проблемами восточной философии, В.К.Шохин, пишет, например, что “вопрос о генезисе философии как в античном греческом, так и в древневосточном мире есть вопрос о времени и условии появления первоначальных элементов... аналитики” (то есть системы аргументации и анализа понятий. - Ф.С.), а поэтому мы не можем отнести начало собственно философии к деятельности орфиков, пифагорийцев, ...”семи мудрецов” и связанных с ними ионийских и италийских кружков, мудрецов Упанишад и шраманских течений в древней Индии, китайского даосизма, у которых этих элементов не находим¹. Казалось бы, подвергнуты сомнению привычные понятия. И даже, когда мы вступаем в область, как привыкли думать, собственно философии, нас не покидают вопросы. Так, начало греческой философии относят обычно к VII - VI вв. до н.э. и связывают с именами милетских философов (Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена). Но вот Гегель первыми философами считает Гераклита и Парменида. Один из крупнейших философов XX века Карл Ясперс, судя по его книге “Великие философы”, предпочитает, кажется, начинать философию прямо с Анаксимандра. А в разделе “Основатели школ философствования” самым ранним из греков оказывается только Платон², а ведь это уже 1У в до н.э. Мартин Хайдеггер, великий философ современности, и вовсе полагает, что “Гераклит и Парменид еще не были «философами»³. Подобное же

¹ См. Методологические и мировоззренческие проблемы истории философии стран Востока. Часть 1. – М., 1986. – С.9.

² См. История античной диалектики. М., 1972. – С.270.

³ Там же. – С.271.

разногласие мнений мы находим и в курсах по восточной философии, например, древнеиндийской. Можем ли мы начало философии видеть уже в творчестве слагателей “Ригведы” или только у мудрецов Упанишад? Или же вправе говорить о ней лишь со времен классических даршанов? Можно увеличивать число примеров, которые, однако, вовсе не прибавляют нам четкости: когда же возникла философия? Впрочем, может быть, и сам вопрос поставлен неправильно; может быть, он подразумевает нечто совсем другое, нежели просто дату. Во всяком случае, углубляясь в этот вопрос (даже весьма поверхностно, только еще знакомясь с некоторыми мнениями знаменитостей), мы лишь породили новые, и среди них, пожалуй, важнейший: с чем связано это разительное отличие в ответах, от чего зависит здесь “мнение”, что его предопределяет? Не решив этого, кажется, путеводного вопроса, тщетно, видимо, надеяться решить и остальные.

Вопросы, вопросы... Вот первое, что мы получаем, когда пристальнее вглядываемся (лучше сказать: вдумываемся) в эти, казалось бы, беспроблемные аспекты генезиса философии. Впрочем, то же самое нас ожидает и при прикосновении к другим его сторонам. Но, во всяком случае, вступая на этот путь вопрошания, мы вступаем на самую территорию философии, потому что это и есть действительное начало философии, философского движения. Вступление на этот путь, между прочим, означает и то, что мы можем так и не получить окончательного ответа, однозначного и не двусмысленного, не порождающего новых вопросов. К этому надо быть готовым, раз мы пытаемся приглядеться к лицу философии, которая и есть, говоря словами Хайдеггера, вопрошание бытия. И хотя наше здесь - сейчас вопрошание есть лишь работа с источниками, с вторичным материалом, она также позволяет нащупать жизненный нерв философии, ощутить ее животворящий пульс.

И эта особенность философского вопрошания, освобождающая место новому вопрошанию, а не закрывающая вопрос, может смущать лишь ум догматический и ленивый. Сократовское “я знаю только, что я ничего не знаю” и откровение библейского Екклезиаста: “кто умножает познание, тот умножает скорбь” вообще-то одинаково беспросветны для человека, одинаково обнажают его “заброшенность” в мир. Но и в равной

мере - единственное для него спасение, единственная возможность заявить: "мы - не пыль на ветру".

В самом деле, что есть эта "скорбь", как не напряжение нашего ума и нашей души, доведенное до предела, до осознания этого напряжения. Она есть мятущееся в нас, дух человеческий, закованный в латы сытости, довольства, лености ума и души, но стремящийся вырваться наружу, познать самого себя, мир звезд над головой и нравственный закон внутри нас. И сомнения, неуспокоенность на "абсолютных истинах", стремление вопрошать еще и еще - единственные врата, через которые ищущий дух может прорваться сквозь эти латы. Правда, эта скорбь от умножающегося познания может разрешиться в отчаянии придавленным "вверяюсь тебе, Господи", и тогда какой-нибудь земной судья-мизантроп, у которого само имя человека вызывает лишь искривленную в отвращении гримасу, будет иметь еще одно удовольствие приговорить: "тварью ты был, тварью и останешься".

Но не то - путь философии. Дух есть явление личности человека, т.е. выделяющее его среди всего живого, известного нам; в духе эта личность и дана. Но у человека нет другого, кроме философии, способа осознать эту личность (данную ему и в явлении искусства, и в явлении человеческой практики и т.д.), т.е. самоопределиваться, а значит и определиться в отношении к миру. Ибо то, что себя не различает, не выделяет свое бытие есть лишь бытие чего-то другого, живет не своей жизнью, а жизнью этого другого (космоса, бога, природы, чего угодно другого). Человек, начавший познавать и не находящий в мире, в котором он живет, ничего равновеликого себе, ничего, чему он мог бы себя уподобить (а значит, как он думает, объяснить), человек, обнаруживающий еще только чувственно, осязанием, удивлением личность свою, спешит объявить - "бог". А найдя это ключевое слово, больше и необъятней всего, что ему известно (потому что на деле его собственный дух не укладывается в эти рамки известного), он и себя объявляет "образом и подобием". Итак, решение найдено, дух уподоблен, а поэтому объяснен. Но "бог" есть лишь момент на пути человеческого познания человека, есть лишь признание личности человека, есть лишь другое имя его собственной природы, исторически становящейся и раскрывающейся, значит, сложно, противоречиво, не могущей

в богатстве своем раскрыться сразу его исторически еще не развитому, ограниченному узостью практики уму. Поэтому остающейся для него же чем-то неведомым, высшим, сверхразумным, сверхчеловеческим, остающейся “богом”, которого он ощущает, как “другое”, хотя это таинственное - лишь тайна самого человека, мыслящего, чувствующего, страдающего, мечтающего; тайна его разворачивающейся в истории общественной природы. Это может быть вешкой на пути вопрошающей философии, и тогда имя “бог” является лишь данью, подачкой человеческому сознанию, привыкшему к определенности и конечности, боящемуся “дурной бесконечности” вопросов и бездны, дно которой невидимо. И тогда философствующие богословы есть лишь блудные дети философии в доме богословия, есть тлетворные вирусы философии в нем. “Бог” философов и ученых - не то же самое, что бог Авраама, Исаака, Иакова. Не удивительно поэтому, что и Соловьев, и Бердяев, скажем, или мистик Я. Беме всегда в глазах “истинных” служителей религии были лишь еретиками, чужеродным телом, пусть даже эти философы сами себя считали понимающими религию (христианство) “истинно”. Философия же в “чистом” виде не делает тайны из этой своей “вопрошающей” природы, не оставляющей человеку надежды на достижение последней и исчерпывающей истины. Она есть торжествующий Сфинкс. В этом можно видеть и ее “слабость”, ее “бессердечность” - как смотреть. Но философия вовсе и не хочет быть религией, быть “всеобщим основанием для утешения и оправдания” - для этого у человека достаточно других отдушин. Богу же богово, кесарю - кесарево. Но, заставляя людей вновь и вновь биться над своими загадками (т.е. над человеческими собственно), философия просто воспроизводит человека по истинной его природе, те как мыслящий дух. И это - ее каинова печать, ее родовая особенность - нравится это кому-нибудь или нет. С нее же этого достаточно. Впрочем, когда философия становится жизнью, она бывает достаточным оправданием судьбы философа и достойным “приготовлением к смерти” (Платон). Иначе вряд ли бы Сократ с таким спокойствием и чувством исполненного долга выпил цикуту, а Бозций нашел бы силы и ясности в тюрьме, приговоренный к смерти, написать “Утешение философией”, Петр Абеляр - гордиться историей

своих бедствий, а Кондорсе в ожидании гильотины - набросать “эскиз о прогрессе человеческого ума”.

Теперь, когда после вхождения в проблему, нам ясно, по крайней мере, что “спрашивать”, по каким параметрам и в каком отношении надо добиться ясности, чтобы процесс генезиса философии был понятным, осознанным, мы можем сформулировать эти вопросы, относящиеся к проблеме “где и когда”:

1. Об одном ли и том же явлении мы говорим, полагая, что философия возникла почти одновременно в Греции, Индии и Китае?

2. Есть ли нечто общее в генезисе философии, другими словами: можем ли мы говорить о всемирном процессе, закономерно рождающем философию как особую сферу духа, заключающую в себе общие черты, независимо от региональных различий, наличие которых ясно и до всякого исследования?

3. В чем заключаются эти общие черты, т.е. определение философии как таковой, не греческой, индийской и китайской, а философии вообще, если только мы о ней можем говорить?

4. Насколько конкретно-исторические особенности национальной философии определяют ее облик? Что заставляет колебаться, решая вопрос об “идентификации” той или иной философии с философией “вообще”?

5. Есть ли единая линия в становлении образа философии, как она (философия) нам представляется на основе европейской традиции; являются ли греческая, индийская и китайская философии сторонами чего-то одного или это совсем разнородные образования?

6. Что значит: начало философии? Что значит: философия возникла, появилась?

7. Означает ли это - появление первых свидетельств, которые мы сегодня относим к “философствованию” или возникновение философии означает совсем другое? Что именно?

8. Что скрывается под фактом появления философии? Что такое произошло, раз она появилась, и о чем это свидетельствует?

§ 2 Европо - и востокоцентризм во взглядах на генезис философии

"У греков мы сразу чувствуем себя дома", - писал Гегель. Не этим ли объясняется наша склонность видеть собственно философию, философию в подлинном смысле слова, в первую очередь у греков, склонность, нашедшая свое крайнее выражение в европоцентризме. Но из этого только следует, что этот подлинный смысл философии, "настоящая" философия на деле есть лишь привычное нам понимание ее, соответствующее нашим традициям, образу мышления, нашему менталитету, которые, естественно, отличны от восточного. Сколько бы различны ни были отдельные европейские страны, сколько бы ни отличалась Западная Европа от Восточной - понятия "европейское", "европейское мышление", "европейская традиция", объединяющие все эти отдельные, выделяющие в них общее, существенное, все же не есть фикция, и прежде всего потому, что едина в своих главных чертах история этих отдельностей и едины корни, исходные моменты этой истории - греко-римский мир. То же самое относится к Востоку. Сколь бы различны ни были части этого мира (например, китайский, индийский и арабоисламский), понятие "Восток", "восточный", "восточное мышление" в своей обобщенности представляют нечто единоособенное¹ и в своей особенности противопоставленное другой особенности: "европейской". Уже и при первом восприятии разительное отличие этих особенностей приобретают в воспринимающем сознании значение несовместимых противоположностей, полюсов, которые не могут сойтись; что нашло, пожалуй, наиболее выпуклое выражение в классических строчках Р. Киплинга:

Но Запад есть Запад, Восток есть Восток

И с мест они не сойдут...

Констатация этой полярности превратилась в догму, в символ веры, стала общим местом почти всех исследований по проблеме "Запад - Восток", даже если они ставили своей целью

¹ Попытку в обобщенном виде представить особенности "восточного мышления вообще см.: Васильев Л.С. Сравнительный анализ фундаментальных основ восточной мысли // Методологические и мировоззренческие проблемы истории философии стран Востока Ч 2. - М., 1986.

доказать обратное. Нисколько не удивительно, что обоснование этого факта почти всегда приобретало мистическую форму, во всяком случае, для его объяснения привлекались некие метафизические, сверхразумные, выходящие за пределы всякого исторического понимания, основания. Я вовсе не хочу сказать, что различия в менталитете Запада и Востока не играют никакой роли в картине этой “полярности”, просто подразумеваемые различия требуют своего объяснения, коим меньше всего может быть указание на их изначальную (что в данном случае означает: сверхприродную, надисторическую данность). Другими словами, должно быть объяснение и, по возможности, без ссылок на потустороннее. Как хорошо заметил К.Ясперс, ссылка на это последнее всегда представляет собой *salto moriale* из области познания в область видимости познания. В этом плане в социологической и исторической науке проделано достаточно много, чтобы мы могли, по крайней мере, констатировать, что объяснение следует искать в особенностях исторического и социального развития Европы, с одной стороны, и восточных стран - с другой¹, в том числе и в особенностях такой прозаической вещи, как земельные отношения. К некоторым этим особенностям мы в свое время обратимся, здесь же достаточно констатировать, возвращаясь непосредственно к, нашему предмету, что существенные различия в европейской и в восточной традициях, образе и типе мышления предопределили и отношение к философии. Разный образ мира и разное мироотношение создавали разные образы философии, которые всегда были, прежде всего, образами собственного мира, были воплощением своего, своей особенности, своего “я”, “европейского” или “восточного”.

В этом нет ничего удивительного, если мы будем помнить, что философское освоение мира является освоением через “я”, сквозь призму человеческой субъективности, а последняя всегда существует в конкретном богатстве своих определений, в том числе конкретно-исторических и конкретно-культурных. В силу этого, образ моей философии всегда был образом философии вообще, подлинной, настоящей философии, т.к. философия для

¹ Укажем для примера на одно из последних исследований по цивилизациям Востока: Ламберг – Карловски К., Саблов Дж. Древние цивилизации. – М., 1992. Чрезвычайно интересный материал для вхождения в эту проблему можно также найти в недавно-изданном на русском языке классическом труде А.Тойнби «Исследование истории».

меня складывалась и откладывалась в моем сознании не как моя особенная философия, а как философия вообще, философия, как она есть. Причем нельзя игнорировать, видимо, и влияние на подобное восприятие и, соответственно, на подобное мнение этнической обособленности, выступающей как этнический патриотизм, т.е. как чувство своего и любовь им. Укорененность и погруженность в особенную этнокультурную и социо - историческую среду не может не сказаться на восприятии своего и чужого. Предпочтение, отдаваемое при этом своему, так же очевидно. Еще гениальный итальянец Дж. Вико в числе предрассудков ("идолов", по Бэкону), мешающих объективно понимать историю, называл тщеславие наций и тщеславие ученых. Это вовсе не означает узости мышления до тех пор, пока обособленность исторического развития частей мира сама является "узостью истории". Это есть узость лишь после того, как всемирная история как реальная всемирная история стала фактом. С одним полюсом выражения этого обособленного развития мы уже знакомы: философия зародилась и была только у греков и только у них была подлинная философия. Эта позиция восходит собственно к самим грекам. Так, Диоген Лаэртский, живший во II - III вв. н.э., не сомневался, что у варваров никакой философии никогда не было и быть не могло, "самое имя которой чуждо варварской речи"¹. И вообще, "не только философы, но и весь род людей берет начало от эллинов"². Это было сказано на заре европейской истории, хотя собственно никакой "Европы" еще и не было, но мир эллинов уже не замыкался границами полиса или даже всей Эллады, он расширился до пределов Римской империи. Сведения грека о народах, населяющих ойкумену, уже ушли далеко от тех фантастических представлений, которые он черпал у Геродота, "отца истории", мир был неизмеримо больше тех пределов, на которые вступала нога римского легионера. Но отдаленные части обитаемого мира еще могли существовать, не соприкасаясь и лишь имея друг о друге весьма смутные представления, в которых было больше вымысла, чем реального, однако почти всегда было вдоволь поражающего воображение диковинного, чудного и странного,

¹ Лаэртский Диоген. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. - М., 1979. - С.64.

² Там же.

которые лишь укрепляли в собственном превосходстве и в собственной нормальности". Еще и столетия спустя сообщения Марко Поло о Срединной империи поразят воображение европейцев. Но когда были произнесены приведенные слова эллинского "доксографа" ("описателя мнений" философов) вот уже 2 века существовало христианство, устами своих босых апостолов провозгласившее "нет ни эллина, ни иудея".

Пройдут века, мир станет другим, далеко в прошлом будут великие географические открытия, Индия станет жемчужиной британской короны, Китай давно перестанет быть terra incognita, сокровища восточного духа начнут проникать в Европу, поражая европейский ум, твердо усвоивший декартовское "cogito", больше, нежели сокровища разбойников «Тысячи и одной ночи». Потрясенный драмой Калидасы Шакунтала Гете признается, что она составила "эпоху в его жизни", а Карамзин - что он для него столь же велик, как и Гомер.

Но в философии, в философии... Гегель, который, как и эллин Сократ, будет символизировать саму философию, повторит древнегреческого "доксографа" почти слово в слово. Вот это мнение в передаче другого немца, Л. Фейербаха: Подлинная философия, философия, взятая в строгом смысле слова, начинается... по Гегелю, не на Востоке..., Философия начинается только в греческом и германском мире"¹. Нет надобности приводить длинный список других подобных мнений известных философов и просто авторов пособий по истории философии, - они, разнясь в деталях, схожи вплоть до нашего времени. Ограничимся только еще одним суждением, относящимся уже к XX веку. Оно принадлежит И.Бернету, очень популярному, по сообщению Дж. Томсона, в английских академических кругах начала века исследователю античной философии - тем знаменательнее его мнение. "Истина в том, - говорит он в сочинении о начале философии, - что мы скорее преуменьшаем оригинальность греков, чем преувеличиваем ее"². И, естественно, отбрасывает, как неполноценную и неоригинальную, древнеиндийскую философию, а о китайской не упоминает и вовсе. Чем же объяснить это греческое "чудо" (именно в терминах

¹ Фейербах Л. История философии. В 3-х томах. М., 1967. - Т.2. - С.14.

² Томсон Дж. Первые философы. - М., 1959. - С.155.

религиозного сознания находит последнее убежище подобное мышление)? Очень просто: “их умственные способности были исключительными”¹.

Другой полюс был не менее эгоцентричен востокоцентризм. Та же убежденность в подлинности и превосходстве собственного духа, собственной культуры, собственной философии, то же низведение почти до ничего незначущей “другой” философии. “Вся западная философия и общественная мысль после Ренессанса на протяжении четырех последних веков, - писал один современный иранский философ, - представляет собой неприглядную картину постепенного упадка и деградации”². Вот так и не иначе! Далее, естественно, следуют дифирамбы “вечным основам нашей культуры”. Другой автор (из Индии) не сомневается в том, что индийская культура, “начиная с эпохи вед до настоящего времени... является самой совершенной”³. Ну и, наконец, образец высокопарного востокоцентризма: “Если бы Небо не породило Конфуция, - торжественно объявил Чан Кайши, - то [мир] вечно оставался бы подобен нескончаемой ночи”⁴. Причем, здесь это могло идти, как у индийского мыслителя Вивекананды, в форме подчеркивания особой духовности Востока, противопоставленной “материализму” и позитивизму, техническому развитию Запада - мысль, ставшая общим местом во всяком расхожем рассуждении о Востоке и Западе. При поверхностном взгляде по форме, кажется, верно, а на деле та же подмена познания видимостью познания, на деле - востокоцентризм. Причем, эта концепция была создана усилиями не только самих восточных философов, историков и популяризаторов восточных традиций, но в значительной мере и трудами европейских ученых-востоковедов⁵. Мнение известного ориенталиста Макса Мюллера, что представители восточной мысли кажутся ему “превосходящими большинство философов Запада”⁶, отнюдь не

¹ Томсон Дж. Первые философы. – М., 1959. – С. 156.

² См.: Взаимодействие культур Востока и Запада. М., 1987, С.13.

³ См. Там же. - С.15.

⁴ Ян Хиншун. Материалистическая мысль в древнем Китае. М., 1984 - С. 19.

⁵ См. об этих воззрениях: Шохин В.К. Древнеиндийский рационализм как предмет историко-философской науки // Рационалистическая традиция и современность. Индия. - М., 1988; Быков Ф.С. Зарождение политической и философской мысли в Китае - М., 1966.

⁶ Цит. по: Рационалистическая традиция и современность. Индия. - С.5.

было единичным в европейской науке. Разновидностью подобного подхода являются также попытки отыскать восточные корни (зароастрийские или индийские) греческих философов как досократиков, например, Гераклита, так и более поздних философов (прежде всего неоплатоников)¹.

Итак, вплоть до сегодняшнего дня мы имеем, во-первых, противопоставление европейского (античного) и восточного мышления (и философии) как несовместимых и разнородных, и во-вторых, в значительной мере это мнение обусловлено обособленностью до сих пор протекавшего исторического развития и, следовательно, конкретно-историческими и конкретно-культурными типами мышления и мировоззрения. Как видим, рефлектирующее сознание свои исторические особенности превращает в абсолютное, в сознание как таковое, и философию как философию вообще, сущее в должное. И на этой основе это конкретно-историческое, превращенное в абсолютное, делает критерием оценки другого исторического как соответствующее или не соответствующее этому абсолютному (т.е. философии вообще), а на деле самому же себе как конкретно-историческому². Поэтому несоответствие одного исторического другому (в данном случае, типа мышления или образа философии) принимает в оценивающем сознании (европо - или востокоцентристском) форму несоответствия подлинной философии, т.е. на деле самому себе.

То же самое мы видим, когда одна из исторически выделившихся в данном типе философствования черт и для него особенно характерная (уже только в силу того, что это моя” черта, мне особенно близкая, с которой я связываю - правильно или неправильно, другой вопрос - свои достижения), отождествляется с философией как типом мышления вообще. Тогда не только присутствие, но доминирование этой черты в данном типе мышления (в философии) будет рассматриваться в

¹ См. подробнее: Шохин В.К. К вопросу об историческом соотношении и генезисе античной и древневосточной философии // Методологические и мировоззренческие проблемы. Часть 1.

² Своеобразным выражением этого является стремление трактовать восточных философов в "духе" Канта, Ницше, Фихте и т.д., т.е. представляет собой, по словам американца А.Уоттса, "перенесение типично западных идей на китайскую терминологию" - См.: Взаимодействие культур. С.7.

качестве критерия подлинности или неподлинности этого типа мышления (философии), соответствия или несоответствия его своему определению, которое почти всецело уже заранее сведено к этой черте. Например, рационализм как доминирующая, чуть ли не монополярная характеристика западного мышления, и "духовность", мистичность, спиритуалистичность, обращенность во внутрь человека как преимущественная и тоже монополярная черта восточного мировосприятия, как полагают адепты этих мировоззренческих систем, не только предопределяют образы соответствующих философий в восприятии их последователей (да и сторонних "созерцателей"), но к этим чертам, как к единственным характеристикам, сводится определение философии вообще.

Именно этими обстоятельствами, этой особенностью сознания, оценивающего и воспринимающего "другое", объясняются выводы и европоцентризма, и востокоцентризма, выводы, отрицающие подлинность соответственно восточной или европейской философии.

§ 3. Возникновение философии как всемирно-историческое явление

Изложенное в предыдущем параграфе, если и объяснило кое-что, например, возможную причину неприятия одними философами (европейскими или восточными) другой философии (восточной или европейской) в качестве философии в ее собственном смысле (когда это неприятие, разумеется, имеет место), но все же не разрешает главного вопроса: идет ли речь, когда мы говорим о возникновении философии в Греции, Индии и Китае, об одном и том же явлении или нет? Если судить только по приведенным выше мнениям, то нет. Следовательно, для того, чтобы показать обратное, надо либо привести иные аргументы, либо (и) показать, что и за приведенными ранее отрицательными позициями стоит фактически признание всемирности философии, ее закономерного появления равно на Западе и

Востоке. Последняя задача, т.е. более углубленное рассмотрение негативных позиций, безусловно, важна, ибо речь идет о позициях слишком значимых в философии людей, например, Гегеля.

Это первое, с чем мы должны здесь разобраться. И во-вторых, в предыдущем параграфе ради последовательности изложения мы прошли мимо вопроса, который вообще-то обходить нельзя никак, искусственно не облегчая себе задачи. А именно: если предпочтение, отдаваемое "своей" философии в качестве философии вообще, объясняется только своего рода эгоцентризмом, абсолютизацией "своих" исторических особенностей (в том числе в мышлении и мировосприятии), как можно думать, исходя из предыдущего изложения, то, значит, нам вообще не с чем сравнивать, не с чем соотносить. Другими словами, говорить о характерных признаках философии (не восточной или античной, а вообще философии как формы сознания), о философии, соответствующей своему определению, с которым мы могли бы соотносить "отдельные философии", - говорить об этом мы не можем вообще. Такое впечатление из предыдущего изложения действительно могло возникнуть, но, повторяю, только потому, что мне необходимо было выделить и подчеркнуть другую сторону вопроса - причину и в некотором роде механизм взаимонепризнания обеих этих философий, когда оно имеет место. Так, думается мне, будет легче понять обратное, т.е. что философия есть, хотя и многобогатое, многоликое, но единое по типу своему образование мирового духа, обособленное от других проявлений духа, в равной мере характерное и для Запада, и для Востока. Уже из этого утверждения (если, конечно, оно обосновано) следует, что как раз и можно вести речь об особенностях философии как философии, как особого образования духа, о ее всеобщих признаках.

Ясно, что первую задачу, поставленную в этом параграфе, можем ли мы называть одним и тем же словом "философия" духовное образование, появившееся почти одновременно на Западе и на Востоке, - эту задачу не решить, предварительно не уяснив вторую, о которой здесь идет речь, - что такое философия, каковы ее всеобщие определения. Без этого нам просто не с чем будет соотносить, не с чем сверяться: подходят признаки данного образования "под философию" или не

подходят. Поэтому, вероятно, следует сделать некоторое отступление и определиться: что такое философия.

Отступление первое. Что такое философия? (признаки философии)

Вот уж где легче сказать: определиться, чем сделать это, т.е. дать определение. Вообще, ставя перед собой такую задачу, мы попадаем в почти неразрываемый круг, загоняем себя в угол. Ведь для того, чтобы определить, что такое философия, мы должны знать, как и из чего она возникла. Должны рассмотреть ее историческое развитие, разные течения и школы философии, чтобы в ходе этого рассмотрения выделить общие признаки, присущие философии, т.е. только после этого и определить, что такое философия. Как же мы можем без этой предварительной работы определить: что такое философия? Кажется, никак. Если нет перед нами самой истории предмета, истории философии, то нет и предмета, он для нас никак не обозначен, не указан, не раскрылся, еще не стал как этот предмет, как философия, поэтому мы и не можем знать, что это такое. Предмет выделяется только в ходе своего становления и развития, т.е. своей истории, он как бы оформляется, лепится, вырисовывается, приобретает свою качественную определенность, т.е. становится тем, чем он является, в том числе и для нас. Именно поэтому, не проследив историю предмета (философии), мы не можем дать ему определение, не можем сказать, что он собой представляет.

Но, с другой стороны, как же мы можем выявить зарождение философии и проследить ее историю, не зная предварительно, что речь идет именно о философии, что мы рассматриваемое явление не путаем с чем-то другим, что философией не является. Другими словами, прежде, чем приступить к генезису философии и ее истории, мы заранее должны иметь определение философии, которое, как мы выяснили выше, до изучения ее истории иметь не можем. Круг замыкается, порочный круг. Не разорвав этого круга, мы вообще не можем дальше двигаться. Но трудности здесь не заканчиваются, они только начинаются.

Даже если бы мы, закрыв глаза на только что отмеченную,

кажется, безвыходную ситуацию, решили бы, с целью найти определяющие признаки философии, рассмотреть историю философии, то сразу же были бы озадачены новым затруднением. А что, собственно, считать историей философии? История философии - это история какой философии? Западной? Восточной? Ведь мы уже и ранее поняли, что они производят впечатление настолько различных, что некоторые последователи одной отрицают за другой вообще право называться философией. А разве в европейской философии и в прошлом, и в настоящее время царит единомыслие, единообразие? Разве историю европейской философии от самых ее истоков нельзя почти исчерпывающе определить одним положением: война всех против всех. Пусть кто-нибудь попробует доказать, что это не так! Разве не сто отрицающих друг друга школ процветали, распускаясь сотней непохожих цветов, изначально и в китайской, и в индийской истории мысли? Разве не полное отрицание предшественника и вообще всей предшествующей философии с претензией явить наконец-то настоящую и подлинную философию есть первая черта, бросающаяся в глаза каждому, кто только знакомился с философией. На эту черту, в первую очередь, указывал испанец Хосе Ортега-и-Гасет, задумываясь над тем, что такое философия" (и не он один, и не он первый). А найти и истории философии материал, подтверждающий этот тезис, вообще не представляет никакого труда. Надо только не полениться нагнуться и поднять первый попавшийся камень из фундамента философии.

Шопенгауэр, через всю жизнь пронесший обиду и неудачу первых лет выхода в философский свет, гениальный, мрачный и озлобленный называет философию Гегеля ничтожной, фальшивой монетой философии. Это Гегеля-то! Разве это не бунт на Олимпе! А сам Гегель период философской схоластики, целых несколько веков европейской философии, называет помрачением разума. Даже такой не бог весть какой философ, как В.Кузен (правда, очень шумный в свое время) в "Лекциях по философии" писал: "Есть только две вполне определенные эпохи в истории философии. Это античная и современные эпохи. В промежутки между ними свет греческого гения мало- помалу гаснет во тьме средневековья... вторая эпоха начинается с

Декарта”¹. Последняя мысль, впрочем (что Декарт - родоначальник новой философии), давно стала общим местом западной истории философии: “радикально новое начало в истории философии... самого типа философствования”², - пишет даже Витторио Хесле, эта, как сказано в послесловии к его книге, “яркая звезда” современной “немецкой и мировой философии”. Но вот Этьен Жильсон, из книги которого я выписал приведенное мнение В.Кузена, католический философ и современный последователь Фомы Аквинского, представителя той самой “тьмы средневековья”, убежден, напротив, что схоластика для Декарта была “чем-то вроде карьера, который он разрабатывал” и “во всех отношениях картезианская мысль свидетельствует более об оскудении мысли, нежели о ее прогрессе, если сравнивать ее с теми источниками, которые ее питали”³. А прочитайте название главной философской работы Фихте, разве не звучит оно вызовом и снисхождением (в лучшем случае) к своим предшественникам и современникам, да и потомкам, пожалуй: “Ясное, как солнце (!), сообщение широкой публике о подлинной (!) сущности новейшей философии”. Прочитайте отзывы Гердера о Канте в его частной переписке, вспомните взаимные обвинения Гегеля и Шеллинга... А если мы двинемся к истокам философии, к ее первым шагам, быть может, там, еще у неоперившейся философии, встретим сдержанность и почтение к своим коллегам и их трудам, хоть что-то похожее на благообразность. Увы! Видимо, это - ее родимое пятно, видимо, единоутробные чада ее, философии, рождались из чрева матери своей с бранью на устах. “Многознание уму не научает,- говорит не иначе как пренебрежительно Гераклит, - а иначе оно бы научило уму...” и перечисляет имена почти всех известных и почитаемых тогда греков, Пифагора, между прочим, тоже. Скептик Тимон иначе как презрительно не отзывался о стойке Зеноне и его философии. Если мы спустимся на вторые этажи философии, увидим ту же картину. Сколько нынешние радетели “святой и богоизбранной Руси” (образованные и невежественные, умные и недалекие) славословили работу Н Данилевского “Россия и Европа”, вознося

¹ См. Э.Жильсон. Философия и теология. М., 1995. – С.72.

² В.Хесле. Гении философии Нового времени. М., 1992. – С. 12.

³ Э.Жильсон. Указ. соч. – С. 73.

ее чуть ли не на вершину мировой философии. А вот Владимир Соловьев, действительно, большой философ, назвал эту книгу Кораном всех негодяев и националистов.

Если мы из глубины веков обратим свой взор на философскую карту XX века, то лучшее, что мы сможем сделать, - это отказаться от всяких попыток в ней что-нибудь вообще понять. Ибо здесь мы найдем самые чудовищные сочетания философских учений, отвергающие все прежние представления о "направлениях", "школах" и "течениях", все выработанные наукой принципы систематизации и классификации, все сложившиеся понятия о мировоззренческой и научной строгости. Двух- и трехчленные кентавры и химеры ныне разгуливают по пространству современной философии, составляя ее преобладающую 'фауну'. Фрейд-марксизм, феноменология и экзистенциализм в одном лице, герменевтика. феноменология и экзистенциализм... А если мы знаем о двух каких-нибудь известных философах, что они принадлежат к одному течению, то, прежде всего, это означает, что в своей полемике эти почтенные мэтры доказывают незаконность" друг друга. Если же вы захотите добиться ясности относительно предмета философии, круга ее проблем, обратившись за разъяснением к мнению как раз самых компетентных, казалось бы, здесь людей - самих философов, то вас ждет горькое разочарование и недоумение. Воистину: оставь надежду всяк сюда входящий". То философия объявляется метафизикой, учением о первопринципах и первопричинах, то "строгой наукой", изгоняющей все метафизические идеи как ненаучные, то учением о познании, то исследованием глубинных оснований бытия, то изучающей чистое сознание", закрывая всякую дорогу "психологизму", то философией жизни".

Но, пожалуй, хватит. Как не согласиться тут с Жаком Маритеном, философом-неотомистом: "Философов множество, но как только они начинают философствовать, выясняется, что они не согласны... по поводу всех вещей, в том числе и по поводу первопринципов философии. Каждый идет своей собственной дорогой. Философы ставят под вопрос все объекты, относительно которых существует общее согласие, и их ответы противоречат друг другу¹. Сам Маритен, кстати, тоже имеет свое

¹ Жак Маритен. Философ в мире. М. 1994. – С.17.

представление о философии и ее задачах, которое не разделяется очень многими философами.

Так какую же и чью философию взять за исходную, эталонную, чтобы определить, что такое философия, раз философы в этом и сами разобраться, кажется, не могут? Откройте первый том хрестоматии “Мир философии” на разделе “Что такое философия и зачем она?”, и вы убедитесь, что философия, в том числе и в части самоопределения, есть действительно “богатейший музей миросозерцания”, как наглядно определил русский последователь Маха П.С. Юшкевич¹. Впрочем, вовсе неудачно, так как, во-первых, философия совсем не музей, а скорее строительная площадка, правда, по возведению вавилонской башни, а, во-вторых, в этом определении ударение следует делать все же на слове “богатейший”, и мы обернем его не против, а за философию. Но это к слову, и об этом потом.

Вот еще одна и тоже, кажется, трудноразрешимая проблема на пути к определению философии, без чего, однако, как нам стало ясно из предыдущего параграфа, мы не можем двинуться дальше. И почти ни в одном вопросе, относящемся к генезису философии. В самом деле, если одни философы, как, например, Никола Аббаньяно в своей трехтомной “Истории философии” начисто отрицают философский характер “восточной мудрости”, а другие, как, скажем, Вл. Соловьев или Н.Бердяев его признают, то дело, видимо, в том, что именно они принимают за философию, как ее определяют. Если, далее одни исследователи индийской философии находят ее уже в “Ригведе”, другие - только начиная с Упанишад, а третьи - еще и ни там, и ни тут, а только позднее, значит, дело в том, что они понимают под философией. То же самое и в античной философии. С чего вести отсчет? С Гомера, орфиков, Фалеса, Парменида или только с Сократа? За разными ответами на этот вопрос скрывается разное понимание философии. И наше отрицание философии у шумеров или египтян также предопределено нашим пониманием философии. И вновь мы сталкиваемся с настоящей необходимостью определить, что такое философия.

¹ На переломе. Философские дискуссии 20-х годов Философия и мировоззрение. - М., 1990. - С.159.

Но как быть, учитывая вышеуказанные тупики? С чего начать, что взять за образец анализа? Есть ли в философии выход из этого круга, из этой запутанной ситуации? Оказывается, есть. И ключ к ответу мы находим у того же Гегеля: "Сколь бы "различны ни были философские учения, они все же имеют то общее между собою, что все они являются Философскими учениями"¹. Что это дает для нашей задачи определить философию? Это значит, что, изучая какую-нибудь философскую систему, мы тем самым изучаем философию вообще, в каждом отдельном философском учении открываем философию как таковую.

Здесь нам необходимо знать, что в философии существуют категории (т.е. общие понятия) отдельного и общего, которые и выражают соотношение между отдельно взятой вещью, со всеми ее конкретными, только ей присущими особенностями (например, этот стол) и группой (классом), родом, предметной областью, к которой эта вещь принадлежит (стол вообще). Так, этот стол, несмотря на только ему присущие особенности, все же является столом и тем похож на другие столы, т.е. имеет в себе и особенные, индивидуальные черты и черты, роднящие его с другими столами, определяющие его принадлежность к другим столам, к той предметной области, которую мы объединяем словом "стол", не наделяя в этом каких-то особенных черт, присущих каждому столу в отдельности, а только одинаковые, присущие всем столам, именно как столам. Но это общее существует, как видим, не как некая самостоятельная область наряду с отдельностями, т.е. конкретными столами, а как некие свойства этих отдельностей (столов), следовательно, существует это общее только в отдельном, только через отдельное, только как его свойство, а не как отдельный предмет. И нам даны только отдельные вещи (столы, философские учения), а не общее как таковое (стол вообще, философия вообще). И мы можем отделить это общее от вещи, через которую и в которой оно нам дано, только в уме, только путем мыслительной, а не физической операции и тем самым в мышлении выделить это общее как общее этих вещей.

¹ Мир философии. Часть 1. - М., 1991. - С.149.

Это-то и будет тем, что мы называем столом (философией) вообще, подлинным столом (философией). Итак, раз данный стол является столом, значит, в нем есть и общее, стол как таковой, стол вообще, и, изучая этот стол, мы можем мыслительно выделить это общее. Раз нам дано это философское учение, значит, в нем есть "философское" вообще, и, изучая данное учение, мы можем аналитически (то есть опять-таки мысленно) обнаружить в нем общее, т.е. относящееся к философии вообще и роднящее его этим с другими учениями. Вот что имел в виду Гегель. Но, задавшись целью выявить это общее в философских учениях, какие учения брать за исходное, за образец. Всякие? Видимо, нет. Хотя в любом философском учении представлено общее, т.е. философское, раз это есть философское учение, но, видимо, полнота и яркость (четкость) представленности этого общего в них различна. В одних - еще нечетко, неполно, а в других - резко и полно. Ясно, что чем развитее философская система, чем большую под собой она имеет традицию, тем пригоднее она для выявления общефилософских в ней признаков.

И здесь мы подошли вплотную к методу, разрывающему тот порочный круг, который получился у нас в самом начале. Метод этот замечательно выпукло представлен у Маркса в формуле: "анатомия человека есть ключ к анатомии обезьяны". То есть изучать явление надо не с начальных форм его, а с конца, с наиболее развитых, классических форм данного явления. Сам Маркс блестяще применил свой метод в "Капитале", взяв за образец изучения капитализма как капитализма его наиболее развитую к тому времени, хотя и не самую первую, не самую раннюю, форму - капитализм английский. То же в философии. Начав с конца, с наиболее развитых философских учений (классических), мы можем выделить как раз общее в них, т.е. всеобщие признаки философии как таковой, как особой области духа, отличной от других его проявлений. Тогда особенность, т.е. специфика собственно философского, станет определенной. Как ясно, эта мыслительная операция по выявлению всеобщих признаков философии вовсе не освобождает от необходимости изучать историю философии, так как, во-первых, только изучая историю философских учений, мы можем, как выяснили, выявить, что такое философия и, во-вторых, только так мы можем познать

не общие только, но и особенные, частные признаки философии, данные нам лишь через рассмотрение конкретных учений. Это значит - познать философию во всем ее конкретном богатстве, а не только ее скелет. Не говорю уже о том, что закономерность формирования и функционирования философии прослеживается вообще только через детальное углубление в ее историю. Приведем еще раз аналогию из области политической экономии. Понятие "производство", конечно, разумное понятие, ибо отражает то общее, что присуще всем возможным видам производства: феодальному, капиталистическому, промышленному, земледельческому и т.д., а поэтому определение этого понятия является условием анализа всех конкретных видов производства. Но это понятие, по существу, бессодержательно, ибо ничего, кроме тощего определения, пригодного во всех случаях и при всех производствах, в себе не содержит; зная это определение, мы несколько не отличим одно производство от другого. Наполняется это понятие содержанием только в ходе конкретного изучения конкретного производства; тогда и понятие производства для нас будет что-то значить, будет организмом, а не скелетом.

Но в данной работе мы будем исходить из того предположения, что мы изучили эту историю философии, что нам она уже дана, что она нами как бы уже "пройдена". И нам остается только подытожить этот процесс, т.е. понять, что же такое философия, попытаться выделить ее всеобщие признаки и определения. Это неизбежное неудобство для всякого, кто начинает знакомиться с философией по "учебникам философии" еще до того, как он ознакомился с ее историей - ему остается только довериться авторам. (Правда, у него есть возможность самому взяться за штудирование философских текстов). Но и всякий учебник философии, даже если в нем нет историко-философского введения, всегда предполагает внутренне, условно, незримо эту историю, держит ее в "уме", но как бы оставляет ее за рамками изложения и является как бы «вершием, результатом этой истории. Потому что для того, чтобы философия осознала, что она есть, надо, чтобы было предварительное философское движение и развитие, т.е. история философии. Именно поэтому вовсе не сразу по появлении философии мы встречаемся с размышлениями о

Философии и попытками ее определить. У греков, например, не раньше, чем у Платона и Аристотеля. В Индии и Китае также спустя долгое время после зарождения первых философских школ. Поэтому же и “истории философии” появляются довольно поздно (если не учитывать доксографий, т.е. “описания мнений” типа сочинения Диогена Лаэртца, которые мы находим как на Западе, так и на Востоке), а вполне развитые и классические вообще только в XIX веке (например, у Гегеля). Собственно говоря, в связи с такой постановкой вопроса и тема, рассматриваемая здесь, т.е. “истоки философии”, должна по праву венчать, а не открывать курс философии, потому что вполне вырисовывается она именно по завершении (на данный момент) философского движения, когда вся специфика и все особенности философии, все лики ее уже явились, высветились. Тогда, разумеется, “идя назад”, легче понять, как и почему, в ответ на какие запросы, с какими возможностями, что именно в себе тая, явилась философия.

Таким образом, было бы неуклюжим лукавством, рассматривая возникновение философии, делать вид, что ее еще нет, что нам лишь предстоит понять, как и почему она появилась и чем стала, появившись. Нет. Она уже есть, и поэтому только, собственно, и можно говорить об условиях ее возникновения, постоянно удерживая в голове (идеально) ее образ, т.е. всеобщие определения. Поэтому и на исторический материал, из которого выростала и вылепнулась философия - в этом тоже надо признаться - всякий, рассматривающий ее генезис, смотрит не девственным взором неведающего, а “специально”, избирательно или лучше сказать: целенаправленно - на предмет выявления в этом материале “тела” философии; пытаюсь разглядеть в этом “сырье”, в этом куске живой истории, куске культурно-исторического “мрамора” контуры будущей философии. Это, конечно, дает известные преимущества; но с этим связаны и определенные издержки. Именно: некоторая тенденциозность или - для большего благозвучия - пристрастность, объяснимая “повязанностью”, зависимостью автора от определенной концепции философии. Другой неизбежный или, во всяком случае, допустимый здесь момент - оставить без внимания некоторые важные для философии (или некоторых ее типов) истоки и характеристики, но не особенно

сильно сказавшиеся на формировании “авторской” концепции философии.

И то, и другое вы можете наблюдать при всяком изложении генезиса философии, даже при максимальном стремлении к объективности в ходе этого изложения, даже у великих (например, в “Истории философии” Гегеля, “Истории западной философии” Б.Рассела, в “историях философии” Виндельбанда, Ратхакришнана, Н.Лосского и др.) - у них даже в первую очередь, т.к. “истории философии”, ими составленные, не есть, в первую очередь, добросовестное и беспристрастное летописание. История философии для философа есть предыстория его собственной философии и традиции, манифестация его собственного философского *kredo*. Для прочих смертных из этого правила тоже нет исключения. Всецело относится сказанное и к настоящей работе, несущей следы, вероятно, определенной, методологической, прежде всего, традиции, именно гегелевско-марксовой, но не целиком, конечно.

Итак, учитывая вышесказанное, какие признаки философии, ее определяющие, следовательно, всеобщие признаки мы можем выделить?

Философия есть один из способов человеческого освоения (присвоения) мира, а именно: теоретический, наряду с которым существуют еще практический и духовно-практический (религия, мифология, искусство). Итак, философия (как и наука) представляет собой теоретическое познание. Что это значит? Это значит, что философия есть рационально-логическое постижение мира и осуществляется оно посредством понятий и категорий. Поэтому вряд ли можно согласиться (к этому склоняет нас и исторический опыт) с одним профессором философии стародавних времен, что “где только существует духовная жизнь, там есть и философия”¹. Лучше, наверное, сказать “там возможна философия”, т.к., во-первых, далеко не везде в истории человечества бытие духовной жизни привело к образованию философии, и, во-вторых, формами духовной жизни являются также и религия, мифология, искусство, но они принципиально отличаются от философии именно как способы познания

¹ Ф Паульсен. Введение в философию М, 1904, - С.3.

(освоения) мира. Религия и мифология суть чувственно-эмоциональное присвоение мира посредством образов и представлений, следовательно, создаются работой фантазии и воображения (имагинации). Философия есть мыслительная деятельность, создается работой исследующего, анализирующего, размышляющего рассудка. “В философии индивидуум принимает участие мышлением, - вполне приемлемо на этот раз отмечает тот же профессор, - в мифологии и религии верой. Философия, составляющая предмет веры, есть внутреннее противоречие, так же как и религия, созданная путем размышлений... Отдельное лицо участвует в религии не как размышляющий и исследующий индивидуум, а как член народа... она живет в нем как нечто воспринятое им; философия же... представляется ему как нечто выработанное им, что он мог бы создать сам своим собственным размышлением»¹. Философия есть на свой лад “искусство для искусства”, т.е. размышление ради размышления, есть умозрительная деятельность, чистое созерцание, и в этом смысле деятельность бескорыстная, непрактичная. Именно так понимали ее древние греки, именно в этом смысле они употребляли слово ' философ '. У Геродота в рассказе о встрече Солона и Креза последний приветствует афинянина словами: “ты, философствуя, ради созерцания...”. Неприязненное отношение Платона, Аристотеля и иных греков к софистам объясняется не в последнюю очередь тем, что они преследовали цель не чистого созерцания вещей, т.е. теоретическую, познавательную, философскую, а практическую - торговлю знанием (хотя греческий интеллектуализм именно у софистов получил классическое развитие). Ницше очень точно (хотя и с изрядной долей порицания) определил самую сущность философии, когда говорил о Сократе, что тот явил невиданный до сих пор тип теоретического человека.

В общем, резюмируя рассматриваемую особенность философии как способа сознания (познания), можем заключить словами М.Шелера, одного из крупнейших философов XX века: Тот, кто стремится к философски обоснованному мировоззрению, должен отважиться на то, чтобы опираться на собственный разум. Он должен... подвергнуть сомнению все известные

¹ Ф.Паульсен. Указ. Соч. – С.5.

мнения, и он не имеет права признавать ничего, что лично ему не представляется очевидным и обоснованным”¹.

Результатом всякого познания является знание. Каков характер философского знания? Что оно собой представляет? Это незнание об отдельных, конечных вещах наподобие конкретного знания позитивных наук. Это - “особое” знание. Знание на уровне всеобщего, поиск единства мира, его субстанции; познание сущности бытия (в том числе познание познания, мышление о мышлении), его всеобщих форм, истинно-сущего. Вот как определил умозрительную философию на языке философской традиции, к которой он принадлежал, А.Н.Уайтхед, известнейший философ и математик первой половины нашего столетия: “стремление к построению непротиворечивой, логичной системы общих идей, в терминах которой может быть интерпретирован каждый элемент нашего опыта”². Звучит несколько “нефилософски”, позитивистски-научно, но существо сказанного ранее о характере философского познания выражает. Итак, философия есть абстрактно-всеобщее познание. Поэтому и понятия, посредством которых она постигает мир и в которых представляет результаты этого познания, обладают всеобщностью: “бытие”, “сознание”, “дух”, “сущность”, “необходимость” и т.д.

Таким образом, философия есть такое знание, которое выявляет всеобщие свойства некоторой предметной области. Нацелено” это познание может быть абсолютно на все, т.е. философия не стоит в этом отношении рядом с другими науками, которые имеют свой определенный предмет - философия “беспредметна” в строгом смысле слова, вернее, ее предметом является “все”, все как целое и все как часть целого. Небезосновательно поэтому известное сравнение философии с королем Лиром, который разделил свое царство между своими детьми и остался, казалось бы, ни с чем. Философия, однако, не осталась ни с чем. Король Лир познал то, что не в состоянии были понять дочери его, и именно благодаря своему новому положению, ибо стал в другое отношение и к детям, и к себе, и к миру, и пытался разглядеть во всем нечто другое, нечто, что не видно с позиций “частных владений”. Это и было его новым,

¹ Макс Шелер. Избранные произведения. М., 1994 - С.3.

² А.Н.Уайтхед. Избранные работы по философии. М., 1990, с.625.

поистине королевским видением. Таково примерно и абстрактно-всеобщее видение философии, постижение в вещах их сущности, их природы. Что, наверное, и дало основание философу древности Плотину на вопрос "что такое философия" ответить: "Самое значительное".

Но мало сказать о философской мысли, выделяя ее специфику, что она есть познание всеобщего. Она есть, говоря словами Мартина Хайдеггера, "мысль, нацеленная на целое и захватывающая экзистенцию"¹, т.е. одновременно и человека, его бытие. Не мир как таковой, безотносительно к человеку, как это может быть в науке, является предметом философского познания, а мир, взятый в его отношении к человеку. "Философия видит мир из человека", - точно подметил Н.Бердяев². Никакие проблемы в философии: будь то вопросы науки, истории, культуры, процесса познания, ни какие - либо другие не могут ставиться и рассматриваться безотносительно к человеку как субъекту. Наука может рассматривать мир так, будто в нем нет человека, философия - не может. Все дороги философского познания ведут к тому Риму, который называется - человек. Именно человек в его отношении к миру является, по существу, всеобщим предметом философии, а сама философия в этом смысле - антропологией, учением о человеке в мире и о мире человека. Из этого пристрастного, "субъективного" взгляда философии, из этого "ненаучного" статуса ее следует, между прочим, вот что. Наука - безымянна, в ней имеет значение сама истина, само открытие и изобретение, которые становятся истиной и открытием всех, истиной "вообще", просто истиной, как например 2×2 равно четырем, сумма внутренних углов треугольника равна 180° , Волга впадает в Каспийское море, а лошади едят овес. Безразлично, кто сделал открытие или кому в голову впервые пришла такая-то истина; личность ее открывателя никак не сказалась на самой научной истине, она никак не окрашена в "цвета" ученого, поэтому она собственно и

¹ Вопросы философии. - 1989. - № 9. - С. 122.

² Мир философии. Часть 1. - М., 1991. - С. 114. Или, говоря словами, Л Шестова, философии меньше всего присуще "недрожащее сердце". В силу этой ее субъективности, "ненаучности", "необъективности", те определяющих ее черт, "Гераклит с Парменидом не только на этом, но и на том свете... не сговорились бы" (Шестов Л. Соч. Т.1. - М., 1993. - С.188 - 189).

есть научная истина и остается таковой для всех, кто называет себя ученым, математиком, физиком, химиком, биологом - во все времена и во всех странах (ясно, что здесь я не касаюсь процессов изменения научных представлений, которые раз изменившись, также становятся новым) взглядом всех ученых, если только они хотят оставаться в рамках сегодняшней науки). Нет в науке истины Галилея, истины Ньютона или истины Павлова, науку творит некий объективный дух, хотя и через личностей. История науки - это не история ученых, а история становления научных взглядов. Философию творит всегда дух единичный, она не может быть коллективным творчеством, а всегда произведением индивидуальной мыслительной работы. Нет но »тому философии без философов, а история философии.- это история философов, философия - это философия Платона, Спинозы, Канта, Маркса, Хайдеггера... Неудивительно, что русский философ И.А.Ильин уподобил философов "сонму дервишей, выкликивающих каждый про себя, никому не понятную молитву неизвестному божеству"¹. Поэтому споры в Философии, разные взгляды на один и тот же предмет (в том числе и на то, что такое философия, где и когда она возникла) объясняются вовсе не неясностью вопроса, его сложностью или недостатком средств для его решения, а этой вот особенностью философии.

Вот еще одна важнейшая черта философии. Но о чем она говорит? О том, что философия есть мировоззрение. Ибо мировоззрение и есть не просто сумма всяческих знаний о мире, не сумма наук, не множество сведений самого разного характера. Воззрение на мир тогда только является мировоззрением, когда представлено в сознании через призму отношения "мир - человек", отношения макрокосма и микрокосма. Это отношение является осью мировоззрения; подход к миру с точки зрения этого отношения и будет мировоззренческим подходом.

Философия и есть мировоззрение². Но мировоззрением

¹ На переломе. Философские дискуссии 20-х годов, с.44.

² Этот взгляд, оговоримся сразу, разделяется не всеми философами. См., например, противопоставление философии и мировоззрения у Ю. Бохеньского (Сто суеверий. - М., 1983. - С.162 и др.), позитивистов вообще, у Гуссерля (Философия и мудрость). Но ср.: М.Шеллер свою статью о философии называет: "Философское мировоззрение", Л.Шестов категорически не согласен с Э.Гуссерлем, полагающим, что "философия есть строгая наука" (см Л Шестов. Сочинения, т.1).

являются и религия, и мифология, и художественное сознание. Таким образом, философия в этом сходна с ними. Но если эти Нормы сознания есть чувственное, образно-представленческое отражение мира, то философия суть мировоззрение в мыслях, через понятия и абстракции, суть мыслящее мировоззрение. Если художник представляет мир, изображает его, переживает, видит его, то философ осмысливает. Его рассудок и есть его глаза.

Итак, вот вкратце признаки философии, входящие в ее определение, хотя, конечно, не исчерпывающие его. Но для нас этого достаточно, ибо это представительные признаки ее, с выразительностью и отчетливостью выделяющие ее как особое явление духа, отличное от других его проявлений.

Что в свете подобного определения философии будет означать ее зарождение? Как мы можем распознать его? Появление в человеческом отношении к миру, в его воззрениях тех специфических особенностей, которые мы обозначили как признаки философии, и будет этим "искомым" процессом.

*

*

*

Если мы согласимся признать приведенные признаки в качестве признаков философии, то в чем будет заключаться наша задача в этой работе вообще? Она будет состоять в том, чтобы, во-первых, проследить, как из всего тела культуры и благодаря каким процессам выкристаллизовывается каждая из составляющих определение философии (т.е. в нашем случае признаки ее). Во-вторых, на каком этапе исторического развития, при каких условиях и каким образом происходит как бы соединение этих составляющих в целое, т.е. образование философии как особого видения мира.

§ 3 (продолжение)

Нашим главным мировоззренческим и методологическим столпом при решении вышеназванной задачи будет убеждение! в том, что процесс этот был всемирным, охватившим все пределы культурно-развитого древнего мира, коль только в них созрели достаточные условия (выяснить которые нам и предстоит) для

появления подобного образования, т.е. философии. Другими словами, возникновение идентичных в своей сущности потребностей и идентичных по своим типологическим характеристикам условий приводит к зарождению идентичного по своему определению явления, которое мы называем философией, распространяя один и тот же смысл этого слова на все подобные явления, несмотря на их региональные конкретно-исторические различия. Не существует, например, религии вообще, а только конкретные религии, в своих конкретных проявлениях (в мировоззрении, культуре и т.д.), но все они, собственно, являются религиями, ибо в мировоззренческом и социальном смысле реализуют одну и ту же функцию, и способ их бытия один и тот же. Различия между древними религиями, национальными и мировыми, есть различия все же в рамках одного и того же явления. Переход от язычества к монотеистической религии не означает перехода в свою противоположность, т.е. в то, что уже не есть религия. Для этого надо, чтобы исчезли типологические характеристики религии, а не своеобразие одной религии по отношению к другой. Первобытные религии от христианства различаются громадно, но и то, и другое есть религия; первобытного человека его религия обслуживала не хуже, чем христианство людей, его исповедующих. И удовлетворяла все его потребности, которые должна удовлетворять религия. Различия между этими этапами (формами) религии в различиях между лапами исторического развития человека. А это значит, что исторически изменяются и потребности человека, его нужды, следовательно, и то, что ему важнее, нужнее, потребнее в религии или, что то же самое, изменяется сфера преимущественного приложения религии к потребностям (практические, магические у древнего человека и духовные у христианского). Ясно также, что “чистая религиозность”, степень “религиозного” в христианстве выражена четче, яснее, чище, чем в язычестве, где она затемнена, но все же есть, раз это тоже религия.

С философией в принципе дело обстоит так же. И на Западе, и на Востоке (древнем) мы имеем одно и то же гиппологическое явление, т.е. философию. Отрицание некоторыми исследователями философии на Востоке, их отказ принимать “восточную мудрость” за философию объясняется

тем, что эта мудрость недостаточно философична, не выражает со всей отчетливостью и определенностью те признаки философии, о которых мы говорили ранее. Может ли это быть? Конечно. Более того, так оно и есть. То есть различны степень проявления философии, иначе говоря, выражения тех ее признаков, которые мы отметили как специфически-философские, на Западе и на Востоке. В античной философии они обнаружились нагляднее, более выпукло, более подчеркнуто, чем в древневосточной. Но и только. К тому же не все отмеченные черты одинаково выпукло “субъективность” философии менее всего (недаром все исследователи отмечают объективистский взгляд греков на мир). Хотя именно эллином Протагором было заявлено: “Человек есть мера всех вещей”. Различие между ними, восточной и древнегреческой философией, именно в этом: в степени проявления философичности, а не в том, что здесь (в античном мире) она есть, а там (Индия, Китай) ее нет вовсе. Античный мир и Восток отличаются разной степенью развития философской идеи, философского развития или, точнее, развития философского видения мира. Отношение между греческим и древневосточным мировидением не есть отношение между философией и нефилософией, а есть отношение между содержательно разными философиями. Следовательно, эти различия суть различия в рамках одного и того же явления.

Существенно, однако, и другое. Вот так, несколько категорично, говорить о недостаточном или не столь ярком выражении философичности восточной философии мы можем все же при некоторых остаточных явлениях европоцентризма в нас. Почему? Потому, что в античной философии более выпукло, чем в древневосточной, выделились лишь одни аспекты “философского” (рационалистичность, например), но зато другие более зримо обнаружились в восточной (скажем, “субъективность”, т.е. обозрение мира через человека). Правда и это необходимо признать объективности ради, отмечая при этом всякие обвинения в склонности к европоцентризму, - то, что составляет преимущество греков, более существенно для характеристики самого способа философского мышления, философского осмысления мира и человека в мире. Когда мы говорим “философичность”, то, прежде всего, это и имеем в виду. Но если этот аспект в древневосточной философии оказался не

столь резко выраженным, как у греков, а затемненным рядом обстоятельств, связанных с рождением философии на Востоке, то это еще не дает нам оснований третировать всю “восточную мудрость” как нефилософию. Хотя философия есть особая сфера духа, но она взаимосвязана с другими ее сферами, испытывает на себе их влияние в той или иной степени. Роль и значение, которые эти сферы имеют в жизни того или иного общества, не могут не сказаться ни на процессе возникновения философии, ни на ее функционировании. Различное место, которое занимала, например, религия в древнегреческом и в древнеиндийском обществах, не могло не повлиять соответствующим образом на возникшую рядом с религией философию и не могло не предопределить форму философствования: более рационалистическую у греков и более связанную с религией у индийцев. Структура общественной жизни, ее характер и приоритеты не могут не повлиять на содержательные поиски философии. Демократический полис у греков и кастовая структура в древней Индии в значительной мере предопределили разную направленность философской мысли тех и других (материальный космос, целостный и гармоничный, у греков, и дух, освобожденный от проклятого тела и становящийся выше и больше его, подчиняющий его себе, - у древнеиндийских аскетов). Что отсюда следует? Своеобразие исторической жизни народа и своеобразие эпохи придает своеобразие философии, оттеняя те или другие ее стороны и уводя на второй план третьи. Философия не перестает быть от этого философией, раз сохраняется ее своеобразие как Философии, выраженное в способе осмысления материала. И лишь тогда, когда философия заимствует или разделяет с другими сферами духа (например, с религией) не только материал (темы), но и способ его освоения, она перестает быть философией. Балансирование на грани этих сфер и в самом деле характерно для некоторых периодов истории индийской мысли, но здесь нужно изучать каждое конкретное учение, а не отлучать на этом только основании индийскую мысль от Философии. В истории европейской мысли тоже есть такие периоды, но для нас этого недостаточно, чтобы даже религиозных философов не считать философами до тех пор, пока они философствовали, осмысливали материал (даже традиционно религиозный)

философским способом, пока они не переходили в богословие¹. В самом деле, если в данном учении мы вообще не видим философской рефлексии, если здесь вовсе нет абстрактно-философского, то это одно. Здесь действительно - не философия. Но если этому ученику отказывать в философичности только потому, что оно не логично, не пронизано панлогизмом, то совсем другое. Это - придирка, это попытка скроить философию (и философов) по своему образу и подобию, совершенно безосновательная, если, конечно, критерием отличия философии делать не один какой-то способ философствования, а философию как особый способ освоения мира, как мыслящее мировоззрение. Понятно, что восточная философия не выдерживает испытания на "философичность", если критерием последнего делать понимание философии, например, у Р.Карнапа, о котором А.Хьюбер, автор книги "Мыслители нашего времени" (М., 1962) говорит: «Великие темы истории европейского духа у него исчезли, есть только собрание отношений, формул и понятий» (с.297). Но такое понимание не приемлемо и для европейской философской традиции, для европейского (со времен античности) философствования - "великие темы историй европейского духа... исчезли".

Античная и древнеиндийская философия философствовали о мире и человеке часто по-разному, выделяя в человеке и в мире разное, направляя свою мысль на разное, но будучи все же одним и тем же способом мировидения. Всеобщность исторического процесса, всемирность истории и принципиально однородные закономерности познавательной деятельности человека привели на типологически сходных этапах развития к необходимости нового способа освоения мира и самопознания, к необходимости философии. "При всех несомненных отличиях Востока от Запада, Восток свою духовную жизнь строил и строит на тех же общечеловеческих началах, как Запад, живет по тем же общечеловеческим законам

¹ С этим вполне согласен и современный томист Э.Жильсон (см. Э. Жильсон. Указ. соч., С.42 и сл.), который и о средневековых схоластах, включая и Фому, пишет: "став философами, они не становятся до конца философами" (там же, с.43). И вот еще: "кто сделался томитом, скорее всего, перестанет существовать для философов рационалистического толка - для «истинных философов», «произведения Маритэна окружены злобным молчанием» (с.160).

исторического развития”¹. Это замечание академика С.Ф.Ольденбурга - европейского ученого, посвятившего свою жизнь изучению Востока, кажется мне весьма продуманным и справедливым. Различия в этих философиях (античной и древневосточной) есть следствие исторического и культурного различия. Коль скоро это последнее может быть существенным, существенно могут «разъезжаться» и означенные философии (в способе Философствования, тематике и т.д.). Но сколь бы существенными ни были условия исторического различия, они не могут быть различиями принципиально разных сообществ, и коль скоро речь идет об одном и том же человеческом роде. Если мы его мыслим единым, то только потому, что оно едино в действительности, в том числе и в проявлениях своей жизни. Жизнь, смерть, любовь, ненависть, страдание, зло, добро, бог, дьявол, разум и чувства... - равно есть проявления человеческой жизни и равно на Западе и на Востоке. Но они не могут равно открыться во всех своих значениях одинаково всем. Одни приходят к этому открытию раньше, другие позже (или никогда); одним открывается в этих проявлениях одно, другим - другое². Одни сосредоточивают внимание ума и души (философствуют) на одном, ему открывшемся, другие - на другом. Мы получаем в итоге непохожие философии, каждая из которых, будучи увлечена собственным открытием, сводя к нему все богатство жизни, может нигилистически относиться к другой, к открытиям этой другой, не дойдя еще до них и не понимая их. Но бывает и так, что то или иное общество, та или иная философия (западная, восточная), перепробовав многое, пройдя разные стадии развития, заглянув в бытие с разных сторон, “вдруг” приходит к тем же открытиям, что и “противная” сторона; жизнь в силу тех или иных причин открывается для нее именно с этой стороны, меняется шкала ценностей (в силу ее собственного развития). Тогда наблюдается “взрыв” интереса к другой философии, пересматриваются даже под впечатлением этих в полную меру теперь уже оцененных открытий “другой” философии собственные представления о Философии в пользу представлений “противной стороны”. Пример подобного мы

¹ Цит. По Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. – М. 1980. – С.6-7.

² А.Тойнби сравнивал жизнь отдельных культур с восхождением на отвесную скалу от уступа к уступу: то быстрее, то медленнее, одни устают и отстают, другие идут дальше и т.д.

можем видеть сегодня в увлечении европейцев Востоком, в “открытии” восточной философии. Складывается даже впечатление, что “им” тысячи лет назад было известно то, до чего “мы” дошли только сегодня. Это, конечно же, не исторический подход, доминирование впечатления и “злости дня” над серьезным размышлением об особенностях исторического развития. Ибо “те же самые” открытия европейцев - это совсем другое на деле. Для нас же важно то, что только сейчас, только на таких выходах философии становится очевидным, что философия больше, чем одно ее направление, что богатство человеческих проявлений жизни предопределяет богатство философских подступов к жизни, которые все вместе и образуют противоречиво-единое богатство философии.

Предпочтение же, отдаваемое рядом исследователей античной философии в смысле ее первородства и истинности, - есть часто лишь производное от собственного их понимания философии, стремление подтвердить истинность собственной концепции философии всей историей “истинной” философии. Ведь еще со времен гетевского “Фауста” известно,

А то, что духом времени зовут,
Есть дух профессоров и их понятий.

Так, если немецкий философ Э.Гуссерль, основоположник феноменологии, влиятельнейшего в XX веке течения философской мысли, понимает философию как учение о науке (наукоучение), как логику научного познания, то начало философии он должен был искать там, где, по его мнению, и были предпосылки для такого понимания философии. И находит это у греков, которые были единственными, создавшими такое “законченное культурное образование” как философия, ибо только у них была теоретическая установка, только они понимали философию как универсальную науку. А на Востоке остановились на уровне религиозномифологической практической установки¹. Но “Восток” слишком обширное понятие, чтобы ограничиться одной оценкой: религиозно-мифологическая практическая установка. Даже в рамках одной только индийской мысли мы видим разные “установки”. Но если все же под этим имеется в

¹ См.; Мир философии. 4.1. - С.76-82. “Философия как строгая наука” называется одна из работ философа, раскрывающая его понимание философии, ее задач и т.д.

виду сотериологическая¹ направленность древнеиндийского философского искания, то и это характеризует его неисчерпывающим образом. Наряду с этим мы можем отметить очень высокую степень теоретических разработок в рамках некоторых древних даршанов (философских школ), например, в логике, должное которой отдавал и Гегель, даже и при том скудном знании в этой области, которое было ему доступно². Но главное даже не в этом. Такое (как у Гуссерля) понимание Философии вовсе не является господствующим в европейской Философии. Так, иначе по этому поводу думают представители экзистенциализма, не менее значительного течения современной философской мысли, давшего ряд самых замечательных имен в философии XX века. С точки зрения «того последнего, “подлинная” философия имеет целью постичь “подлинное бытие” (экзистенцию, человеческое существование), которое выявляется отнюдь не в логических определениях рассудка, а в переживаниях, в состояниях смерти, страха, одиночества... Поэтому научное мировоззрение, рационализм, скрывающий от нас первоначальный универсальный горизонт бытия, есть антипод истинно” философского мировоззрения. Поэтому, по Хайдеггеру, “Гераклит и Парменид еще не были “философами”. Почему? Потому, что они были более великими мыслителями³. Главным в учении Гераклита о логосе, например, является, по Хайдеггеру, не рациональный аспект, а эмоциональный: ‘озвучив, душевная гармония, любовь к мудрости, чувство единства всего сущего и т.д.⁴. Такое понимание “подлинной” философии вполне понятно определяет и его положительное отношение к восточной философии, в которой эти мотивы Философствования являются доминирующими.

Позитивисты же, отбрасывающие всякую субъективность”, метафизичность, попытки установить всеобщее как ненаучные, находящиеся за порогом истинной муки, наоборот, видят порок, упадок античной мысли после Демокрита именно в том, что “в ней

¹ Сотериология – учение о спасении, об освобождении.

² Хотя изучением и переводами буддийской логики европейские ученые занимались и до Ф.И.Щербатского, но только после появления его труда «Буддийская логика» (1930-1932гг.) ученый мир и европейская общественность по-настоящему и в достаточном объеме с ней познакомились.

³ См.: История античной диалектики. – С.271.

⁴ См.: Там же.

делается чрезмерный упор на человека в ущерб стремлению к познанию Вселенной”; в том, что “Сократ и Платон переносят центр тяжести исследования с природы на проблемы этики и эстетики”¹. Нетрудно угадать отношение позитивистов к восточной “метафизике”. Система, объясняющая “всю совокупность человеческого опыта... моральные, эстетические и т.п. переживания... является предметом мировоззрения, а не науки и, следовательно, не философии”, - считает швейцарский философ Ю.Бохеньский. Отношение к “метафизике” еще одного позитивиста, Р.Карнапа, нам уже известно. Но вот Макс Шелер, представитель другой традиции европейской философии, прямо говорит о “высшей цели формирования всякого метафизического мировоззрения посредством философии”, а о позитивизме и других течениях, “которые объявляли невозможной любого рода метафизику” пишет, правда, несколько увлекаясь и сгущая краски, что они “сохранились лишь в виде остаточных явлений”^{1 2 3} (1928 год).

Как видим, и здесь понимание философии предопределяет отношение к значимости, ценности, “философичности”, “подлинности” тех или иных линий в развитии философии. Непосредственно это относится и к нашему вопросу о том, была ли философия только у греков или и на Западе, и на Востоке. Без правильного понимания этого важного обстоятельства, имеющего методологическое значение, нельзя рассчитывать на объективность в этом вопросе.

Даже и при безусловном признании философичности восточной мысли, своего рода дифференцированный подход к разным ее направлениям (индийская, китайская философия), объясняется в общем тем же, что и ранее рассмотренные примеры. Так, В.С.Соловьев полагал, что “только индусы обладают вполне самостоятельной и последовательной философией..., а что касается до несомненно китайских национальных доктрин..., то они имеют очень мало философского значения”⁴. Почему же спрашивается? А потому, что именно древнеиндийская философия из всей философской мысли Востока созвучна пониманию философии самим

¹ История античной диалектики. - С.283.

² Бохеньский Ю. Указ. соч. - С.162.

³ М.Шелер. Избранные произведения. - С.10, 4

⁴ Мир философии. Ч.1. - С.167.

В.Соловьевым, трактуемой как всеединство: “Несколько уединенных мыслителей провозглашают новое неслыханное

слово: все есть одно, все особенности и разделения суть только видоизменения одной всеобщей сущности, во всяком существе должно видеть своего брата, себя самого”¹.

Что же касается Гегеля, то помимо того, что было уже сказано о его позиции и будет сказано в следующих главах, для прояснения содержания (основной мысли) данной главы достаточно будет отметить следующее. Гегель, делая свои известные нам заключения о восточной философии, естественно, сравнивал ее с философией западной, античной, как образом “подлинной” философии, и тем самым, вообще говоря, признал ее в качестве именно философии, т.е. несущей на себе специфические признаки философского мышления. Почему? Потому что сравнивать можно только вещи, которые имеют точки соприкосновения, только нечто общее, сходящееся, принадлежащее им обоим, причем, по сущности, а не по поверхностным признакам. (Впрочем, можно, конечно, по остроумному замечанию Энгельса, отнести щетку к классу млекопитающих, но, увы, у нее от этого еще не отрастут молочные железы).

Поскольку здесь идет речь о философиях, то это общее, сущностно-сходящееся может относиться к ним именно как к философиям, иначе их было бы вообще невозможно - сравнивать (как невозможно сравнивать сапожную щетку и бегемота на предмет отнесения их к классу млекопитающих). Различия же, которые выявляются при этом сравнении, есть различия сущностно одинаковых вещей. Но констатации этого здесь вполне достаточно, ведь мысль о культурно-исторически обусловленном различии между античной и древневосточной философией банальна и вообще не составляет проблемы (в смысле наличия этого различия). Главное то, что речь все же идет о тождественных вещах, а различия и в рамках самой западной философии были (и остаются) столь существенными, что невозможно излагать ее, исходя из одной традиции. Но и в этом случае, так же, как и в отношении различия между этичной (западной) и восточной философией, эти различия суть различия внутри одного и того же образования - Философии.

¹ Мир философии. Ч.1.-С.167.

Своеобразным подтверждением мысли о фактическом признании Гегелем тождественности западной и восточной философии как именно философий является, вообще-то, включение восточной философии в курс гегелевской истории философии, где она является этапом развития самой философии (идеи философии), образуя самостоятельную ступеньку ее, пусть и в гегелевской трактовке (но это уже его собственная мера, обусловленная его собственной схемой истории, с которой можно спорить и которая также исторична, субъективна, опосредована его взглядами, эпохой и т.д.). Степень осведомленности Гегеля в этой области при воспроизведении его оценок восточной философии также необходимо учитывать. А эта осведомленность оставляла желать лучшего по вполне объективным причинам: научное востоковедение делало только первые шаги, переводы текстов были очень редкими и т.д. Чтобы убедиться в этом, достаточно привести гегелевскую характеристику индусов, которую он вполне серьезно дает со слов англичан: "...нравственность, моральность, свобода духа, сознание своего права совершенно чужды им. Коварство и хитрость являются основными чертами характера индуса, он склонен к обману, воровству, грабежу, убийству..."¹. Уровень нашей осведомленности о логике, развитой в классических даршанах, а также в буддизме, о степени абстрагирующего мышления в древнеиндийской философии совершенно не позволяет согласиться с выводом Гегеля, что "индусы не способны придерживаться определений предмета, устанавливаемых рассудком, так как для этого уже нужна рефлексия"², - выводом, бывшим одним из главных оснований для "исключения" восточной философии из истории философии. Наконец, непоследователен он даже в применении критерия, согласно которому отступление от "рациональности" в пользу "религиозности" дает основание "отлучать от философии". Это основание он выдерживает в отношении восточной мысли, но не западной, во всяком случае, не всегда. Если он средневековую схоластику действительно относит более к богословию, чем к философии (так же, как в наше время Э.Жильсон), то вот "новейшую немецкую философию" начинает как раз с Фридриха

¹ Гегель Г.В.Ф. Сочинения. - Т.8. - С.150.

² Гегель Г.В.Ф. Сочинения. - Т.8. - С.149.

Якоби (не с Канта), для которого разум есть ни что иное, как непосредственное усмотрение божественной истины; рассудок недостаточен, нужна вера, откровение. Соблазн провести в таком случае параллели с восточной философией очень велик.

Нам остается здесь сказать еще, что целым рядом и западных, и восточных исследователей проводились параллели между античной и древневосточной, в частности, индийской философией. Охотно такие сопоставления делал Ф И Щербатской, много их в “Индийской философии” С. Радхакришнана, известного мыслителя и политического деятеля Индии. Находим мы их у академика Н Конрада, у Альберта Швейцера, у многих западных авторов¹. Индийский исследователь М.Рой свою “Историю индийской философии” (М. 1958) начинает с истории философии греческой, чтобы подчеркнуть мысль о том, что философия в этих странах развивалась в силу аналогичных закономерностей и параллельно. Сегодня появляются даже учебные пособия по истории философии, которые излагают ее с точки зрения компараторского, т.е. сравнительного подхода²: западная и восточная философии, утверждается при этом, все время питались идеями друг друга. Не входя в обсуждение вопроса, отметим только это как знаменательный факт. Впрочем, уже А.Швейцер пользовался методом параллельного анализа западной и древнеиндийской философии (“Мировоззрение индийских мыслителей. Мистика и этика”).

Итак, резюмируя все вышесказанное, мы можем установить, что:

1) “отлучение” восточной философии от философии, следовательно, отрицание мирового характера процесса возникновения философии, когда это отрицание имеет место, продиктовано либо абсолютизацией одной какой-то традиции Философствования, к которой сводится “подлинная” Философия, либо различным пониманием самой философии, и прора о том,

¹ См. подробнее указанные ранее сборники статей по проблемам истории философии стран Востока, а также статью В. К. Шохина в кн.: Рационалистическая традиция и современность. Индия.

² См., например: История современной зарубежной философии: Компаративный подход. С.-Пб., 1997.

что такое философия и чем она должна заниматься;

2) когда имеет место одна из этих причин, речь, по существу, идет об абсолютизации одной из составляющих определение философии, которая авторам соответствующих концепций философии представляется исчерпывающей "философию";

3) совпадения или несовпадения этой составляющей с доминирующими моментами восточной философии предопределяет отношение к ней в смысле признания или непризнания ее "подлинности";

4) поэтому "отрицание" восточной философии не является единственной линией отношения к ней в западной философии;

5) вышесказанным, по существу, не опровергается ее философичность, т.е. тождественность философии как она есть, ее определяющим как философии признакам, если брать их в целостности;

6) этим не снимается вопрос об особенностях и существенных различиях античной и древневосточной философии, западной и восточной традиций;

7) а также вопрос о том, в какой традиции "философия" выражена "чище", отчетливее, полнее в своих существенных чертах, в какой традиции она "философичнее" (мы не можем проходить, не замечая, как мимо пустого места, многочисленные соображения по этому вопросу умов столь выдающихся и компетентных),

8) но эти различия, обусловленные различием исторического бытия народов, есть различия внутри одного и того же образования - философии; они есть преимущественное развитие тех или иных сторон, моментов философского осмысления мира;

9) возникновение философии, таким образом, есть противоречиво-единый процесс развития мирового духа, обнаруживающееся с необходимостью там, где есть для этого идентичные потребности и типологически одинаковые условия (выяснить которые нам предстоит);

10) история философии демонстрирует богатство философских поисков, которые только все вместе и составляют историю философии как историю проявления универсально-богатой сущности человека.

Мы можем, таким образом, говорить о появлении идентичного явления - философии - на Западе и на Востоке,

причем, почти одновременно в период, который Карл Ясперс назвал удачно “осевым временем”.

§ 4. Осевое время (когда возникла философия)

Когда возникла философия? Прежде всего следует выяснить, что имеется в виду под этим вопросом. Что надо понимать под началом философии? Имеется ли в виду появление первых письменных памятников культуры, в которых можно обнаружить следы поисков, исканий, выводов, откровений, постановки вопросов, решений, составивших позднее проблемный круг и специфический предмет философии? Если мы согласимся с этим, то вынуждены будем значительно удревнить философию по сравнению с нашими нынешними представлениями. И начинать ее должны с памятников, в которых все эти “следы” в той или иной степени находим: с шумерской поэмы о Гильгамеше, с египетской «Беседы разочарованного со своей душой», с китайской “Книги перемен” (Ицзин), с “Вавилонской теодицеи” - прообраза библейской книги Иова, с древнеиндийской “Ригведы”, с «Илиады» Гомера и ранней греческой лирики, с откровений первых иудейских пророков. Но следуя этой логике, мы должны были бы в рамках курса философии изучать не только Платона и Аристотеля, Спинозу и Канта, Гегеля и Маркса, Хайдаггера и Ницше, но и Софокла, и Экклезиаста, “Слово о полку Игореве” и «Нагорную проповедь”, Шекспира и Гете, Толстого и Тагора, апостола Павла и Альберта Швейцера. Софокл и книга Иова, Шекспир и Достоевский, конечно, входят в круг философии, но каждому понятно, что составляют ее историю не так, как ее образуют Аристотель и Нагарджуна, Кант и Шопенгауэр. Ибо, если первые и вторые и сходятся часто в направленности мысли (в тематике), в характере и масштабности, глубине поставленных проблем и вопросов, то они все же расходятся в средствах их решения, в способах освоения мира, в том числе мира человека. Первые делают это, оставаясь в рамках художественного или религиозного сознания, средствами искусства или мифа и религии. Вторые философствуют, т.е. осваивают мир специфически философскими средствами (о которых я ранее писал), переводя эти понятия на философский язык понятий и категорий,

осмысливают эти проблемы, стороны и глубины бытия в их сущностно-абстрактной форме, в их всеобщности. Следовательно, только тогда мы и можем говорить о каком-либо памятнике культуры, как о памятнике философской мысли, о каком-нибудь духовном освоении мира как о философском его постижении, когда этот памятник и это движение мысли суть воплощение специфических признаков философии не только по теме (хотя темы философии – не только «высокие материи»), но и по способу, по средствам. Вот почему мы все же не можем начинать философию с тех ранних памятников человеческой культуры, которые я назвал ранее, хотя в них и имеется «философское». Но это «философское» лишь вплетено в основное нефилософское содержание этих документов, являющихся в целом памятниками художественной литературы или религиозного сознания. Вплетено как мотивы философствования, как «полет мысли», как прорыв к «философским вопросам», но решаются они по законам и по специфике доминирующего содержания текста (художественного или религиозно-мифологического). Другими словами, эти «мотивы» и «прорывы», эти темы еще не стали особым, обособленным от религии и художественного сознания, специфическим размышлением, не вылились в самостоятельную по предмету и методу, средством сферу духа. То есть эти памятники еще не свидетельствуют о зарождении особого мыслящего мировоззрения – философии, и начало ее мы вести также не можем. Они образуют, как формулируют некоторые исследователи, например, А.Н.Чанышев, лишь предфилософию¹. Теоретическое мышление, разумеется, существовало и до появления философии, но существовало, по меткому замечанию С.С.Аверинцева, «так сказать, в химически связанном виде, всегда внутри чего-то иного»². Именно это, последнее, по типу мышления, по характеру мыслительной деятельности и представляет собой «предфилософия». Для большей наглядности сказанного здесь обратимся к вавилонским поэмам о «Невинном страдальце».

¹ См. его работы: Начало философии. – М., 1982; Курс лекций по древней философии. – М. 1981, а также материалы по духовной культуре Вавилова в кн.: Ключков И.С. Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. – М., 1983.

² Цит. По: Ключков И.С. Указ. Соч. – С.133.

Отступление второе. Пример, показывающий отличие предфилософии от философии.

Одной из центральных тем шумеро-вавилонской литературы является тема «невинного страдальца». Во всех сочинениях подобного рода (а их до нашего времени сохранилось несколько)¹ речь идет о страданиях невинного человека и о возможных причинах такого страдания. Наиболее значительной из этих поэм, в которой тема раскрыта полнее и художественно совершеннее, является «Вавилонская теодицея»² - вершинное произведение (наряду с «Разговором господина с рабом») вавилонской религиозно – «философской» мысли, по мнению ряда исследователей. Указанные поэмы – свободные размышления (разумеется, в рамках традиции) над проблемой зла и человеческого страдания, созданные в кругу вавилонских интеллектуалов и, видимо, рассчитанные тоже на очень узкий круг образованных людей (писцов и т.д.). Во всяком случае, эти произведения имеют дидактическую цель, а не являются культовой литературой, как молитвы, плачи и т.д.

Уже в этом мы видим первые шаги в направлении к той деятельности, которая позднее обособится как особый труд, как самостоятельное (независимо от культа) размышление над проблемами, пусть даже возникшими в рамках культа. Но это, увы, лишь первые шаги, так и не превратившиеся в эту деятельность.

Во всех поэмах рассматриваемого «жанра», созданы ли они в монологичной либо диалогичной, как «Вавилонская теодицея», формах, человек, бывший ранее благополучным, жалуется на постигшие его несчастья и бедствия (болезнь, утрату богатства и т.д.) и задается вопросом: почему?

Страдалец, герой поэмы, говорит³:

Сковано тело, нужда меня мучит,
Успех мой минул, прошла удача,
Сила ослабла, кончилась прибыль.

¹ См. подробнее: Клочков И.С. Указ. соч. – С.115 и сл.

² Название условное, данное исследователями, и к характеру вавилонского мышления, в общем-то, неуместное.

³ Здесь и далее отрывки из поэмы приводятся по переводу И.С.Клочкова.

Тоска и беда затмили мой облик.
Хлеба с полей для еды не хватает...
Наступят ли вновь дни счастья.

(вот что) знать хочу я.

Но почему же это наступило? Можно ли все изменить, вернуть в “прежнее”? Видно, что здесь уже - начало размышления, уже проблески “философствования”, уже постановка вопроса о судьбе человека. Но каков ответ, почему “это” произошло? Ответ, разумеется, естественный, лежащий на поверхности для мышления в подобных рамках: немилость богов.

Боги, что бросили меня..., -

говорит Страдалец.

...Ищи неизменной благосклонности бога! –

советует ему Друг, собеседник и оппонент героя поэмы,

Не соблюдать ритуалы богов ты возжелал
в твоём сердце.

И хотя, как увидим, мы находим в поэме интересные для характеристики освобождающегося мышления постановки вопроса, поднимающиеся до “философичности”, все решается в поэме в связи с богом, в связи с отношением к нему человека; все объясняется волей или неволей богов, благочестием или нечестием (религиозным) человека, соблюдением заповедей и ритуалов или несоблюдением. Тема “бог и человек” может дать простор философскому размышлению о сути бытия, а может ограничиться “решениями” в рамках религиозного сознания. Что мы, собственно, и видим в рассматриваемой поэме.

Каковы же эти “интересные” выходы, которые я имею в виду? Если предыдущие, сходные по тематике поэмы, интересуются темой невинного страдания только как частным случаем, только в плане индивидуальном, как нечто произошедшим в жизни вот этого отдельного человека (рассказчика, героя поэмы), то в “Вавилонской теодицее” - это уже общий порядок: так есть всюду и всегда, такова жизнь.

Праведные терпят неудачу, испытывают страдания, а неправые всегда торжествуют.

Дорогой успеха идут те, кто не ищут бога,
Ослабли (и) захирели молившиеся богине, -
заключает Страдалец свое жизненное наблюдение. Не только
собственная жизнь, о которой герой говорит:

Сызмальства следовал я воле богов,
Простершись с молитвой, искал богиню,
и в результате
Бог положил вместо роскоши бедность
Дурак - впереди меня, урод (меня) выше, -
Вознесся плут, (а) я унижен

не только собственная жизнь тому подтверждение. Страдалец
обобщает, выводит "мировой порядок":

Вгляделся я в мир

И что же там увидел?

Превозносят дела важного, (хотя) он изведал убийство. Унижают
малого, что зла не делал.

Утверждают дурного...
Гонят праведного, что чтит волю бога.
Наполняют золотом ларец злодея,
Выгребают из закровов жалкую пищу...

Итак, не просто нерадивость в исполнении религиозных
ритуалов отдельными людьми - причина страданий, как это было
в объяснении предыдущих поэм, мы наблюдаем здесь в
обличениях Страдальца нечто вроде "мирового закона",
всеобщего порядка. До таких обобщений поднимается,
Страдалец. Такое впечатление усиливается еще тем, что в,
вавилонских сочинениях подобного рода говорится о
"Страдальце", "Бедняке", "Богаче" вообще, абстрагируясь от
конкретных ситуаций, от описаний исторических и бытовых!
деталей, условий места и времени. Это - обобщенные образы. И
при этом, естественно, "внимание воспринимающего

концентрируется на самой передаваемой ситуации... Авторы, обращавшиеся к проблемам существования зла в мире, страданий невинных и т.п., по-видимому, сознательно избегали передавать специфические черты своего времени, считая их частностями... не имеющими никакого значения для существа затронутых вечных конфликтов и проблем...¹".

Как видим, автор поэмы, кажется, уже приближается к дверям философии, его "мудрствование" уже делает попытки подняться на уровень философских обобщений. Но, увы, их надо тщательно отыскивать, выуживать, извлекать из образов и чувственных представлений еще только религиозного сознания, они ощущаются здесь только внутренне, затаенно, как возможное и, в общем-то, неправомерное здесь отклонение, как сбивание с основной дороги.

Это относится к образному, еще вполне религиозно-мифологическому способу изложения; это относится и к характеру решения главной проблемы поэмы, которая также не выходит за рамки традиционного привычно-религиозного мышления, превращая всю поэму в памятник художественной литературы и религиозно-этического духовного искания. Самостоятельная, ищущая в самом мире, пытающаяся понять его в аргументах разума мысль, прошла, как видим, значительный путь, но надломилась, признав несостоятельность своей автономности и замкнулась на традиционном решении, растворилась в нем, немного было встав в рост, хотя и внутри религии. В вавилонской поэме "Невинный страдалец" мы видим это искомое решение, эту "причину причин":

Что хорошо человеку - преступленье перед богом,
Что для него отвратительно - хорошо его богу!
Кто волю богов в небесах узнает?
Решенья богов в глубинах кто постигнет?
Откуда смертным узнать пути божьи?²

Герой "Вавилонской теодицеи" также не идет дальше этого. Здесь - предел "философичности" вавилонского мышления, предел, обрекающий его только на «предфилософию».

¹ Клочков И.С. Указ. соч. - С.110.

² Клочков И.С. Указ. Соч. – С.121.

Ты ведь стоишь на земле, (а) замыслы бога далече, -
вразумляет Страдальца Друг.

Найди благое дыханье бога, -

И что за год утратил - восстановишь тотчас, -
не сомневается Друг, который воплощает в поэме религиозное
сознание и религиозное решение в "чистом виде", без всяких
философических отклонений, -

Следуй стезею бога, храни его ритуалы.
И смиряется Страдалец, возвращается на "правильный" путь '
блудный сын, так и не нашедший самостоятельной дороги:

Боги, что бросили меня, да подадут мне помощь!
Богиня, что бежала, да возымеет милость!

§ 4 (продолжение)

Итак, резюмируя этот пример и завершая тему «предфилософии», сошлемся еще раз на слова С. С.Аверинцева, которые объясняют интересующую нас проблему начала философии с достаточной полнотой: "Вся мысль египтян, вавилонян и иудеев в своих предельных достижениях не философия, ибо предмет этой мысли не 'бытие', а жизнь, не "сущность", а существование, и оперирует она не "категориями", а нерасчлененными символами человеческого самоощущения -

в мире, всем своим складом исключая техническо - методическую "правильность" собственно философии. В отличие от них, греки, если позволительно так выразиться, извлекли из жизненного потока явлений неподвижно - самотождественную "сущность" (будь то "вода" Фалеса или идея Платона) и начали с этой "сущностью" интеллектуально манипулировать, положив тем самым начало философии. Они высвободили для автономного бытия теоретическое мышление. В их руках оно впервые

превратилось из мышления-в-мире в мышление-о-мире"¹.

Таким образом, только с появлением философии как самостоятельной мыслительной деятельности, как особого явления духа, отличающегося от религии, мифологии, литературы, искусства и по предмету, и по способу, средствам осмысления мира мы можем говорить без натяжек и двусмысленностей о возникновении собственно философии.

Вопрос о возникновении философии, следовательно, отсюда сводится к выявлению, к фиксации в развитии духа того момента, когда появляется образование с подобными признаками (и по предмету, и по средствам) как некая целостность, как некая особость, как система, соединяющая вместе все эти элементы своего определения как философии. Поэтому проследить генезис философии означает выявить:

1) условия, при которых появляются отдельные составляющие этого образования;

2) условия, при которых происходит как бы соединение всех этих элементов в новую целостность, в новое качественное образование, т.е. собственно возникает философия.

Это второе особенно важно, потому что наличие отдельных составляющих философию элементов или моментов, которые могут привести к философии, вовсе не обязательно к ней приводят, как мы видим на примере "предфилософии". Другими словами, не везде в истории дух в своем развитии дошел до обособления в философию, хотя и имел некоторые для этого предпосылки. Почему? Понять это мы сможем, определив из конкретно-исторического материала условия, сделавшие философию фактом, и сравнив эти условия (или их отсутствие) с теми, которые, дав «предфилософию», к возникновению философии все же не привели.

Причем под "условиями" здесь я имею в виду исторические предпосылки генезиса философии в полном объеме: социально-экономические, культурные, характеристику человеческого сознания, его самые разнообразные представления о себе и мире, жизни; положение человека в обществе и т.д. Если вызревание этих условий и, таким образом, возникновение

¹ Цит. по: К л о ч к о в И. С. Указ, соч. - С. 133.

философии обозначить как-то хронологически, во времени, то лучше всего, по-моему, использовать понятие, введенное Карлом Ясперсом - "осевое племя". Он писал: "Эту ось мировой истории следует отнести, по-видимому, ко времени около 500 лет до н.э., к тому духовному процессу, который шел между 800 и 200 гг. до н.э. ... В это время происходит много необычайного. В Китае жили тогда Конфуций и Лаоцзы, возникли все направления китайской философии... В Индии возникли Упанишады, жил Будда... В Иране Заратустра... В Палестине выступили пророки..., в Греции - это время Гомера, ...Платона, трагиков. Все то, что связано с этими именами возникло почти одновременно в течение немногих столетий в Китае, Индии и на Западе независимо друг от друга"¹.

Почему именно в это время и почему именно в Греции, Индии и Китае возникла философия, для нас - в этом, наверное, нужно согласиться с Ясперсом - останется навсегда загадкой. Все возможные объяснения - от социологических до теологических - вряд ли смогут стать безусловно удовлетворительными и проясняюще-безупречными. Так например, социологическое, т.е. исходящее из выявления социально-экономических причин объяснение, как показывает философ, лишь обрисовывает (излагает, констатирует) ситуацию и условия, при которых возникновение философии или - шире - появление всех этих религиозно-философских движений имело место. Но все же не дает ответа на вопрос, почему именно к этому времени и почему именно в этих странах созрели эти условия? Не будем вдаваться в эти вопросы и мы. Для нас достаточно понять, что зарождение философии было мировым явлением, возникшим везде там, где были к этому условия, и выявить его необходимые предпосылки, обозначить хронологически это время. Впрочем, констатируемое время и историческое пространство, которому оно соответствует, безусловно, взаимосвязаны: называя время возникновения философии, мы - поскольку обладаем общим представлением о процессе истории - как бы сразу видим характер исторического движения, приходящегося на это время - разложение родового строя и становление рабовладельческих отношений. Таким образом, указать время - не значит просто отдать дань некой привычной формальности в изложении истории любого

¹ Ясперс Карл. Смысл и назначение истории. – М., 1991. – С.32-33.

предмета: мол, принято говорить, когда это было, когда появилось, когда совершилось. Время для нас информативно, оно насыщено содержанием. Вот почему и выявление времени возникновения философии - вопрос не второстепенный. Знание его - повторяю, в той мере, в какой мы представляем себе общий ход истории - нам говорит и об условиях возникновения, следовательно, и функционирования философии (поскольку эти условия, сделавшие возможным философию, являются поэтому и условиями ее существования).

Но достаточно ли, обозначая время возникновения философии, выражаться столь неопределенно: от 500 до 200 гг. до н.э.? Думаю, что это как раз разумно и научно-серьезно. В самом деле, обычно время возникновения философии обозначают довольно категорично: VI в. до н.э., почти одновременно на Западе и на Востоке. Если мы проведем сравнительный анализ типа мышления первых милетских философов с иными, известными до них формами мышления, то действительно обнаружим в нем нечто новое, до сих пор небывалое. Эта форма мышления будет отличаться от мифологии, и от религии, и от мифопоэтического сознания. И есть все основания говорить, что мы имеем дело с новой развившейся формой мышления - с философией. Так, об Анаксимандре Ясперс говорит, что он первый совершил прыжок от "чувственной наглядности" к "метафизическому мышлению в понятиях"¹. Философия возникла - вот что мы можем отсюда заключить. Но представим себе, что ничего, кроме милетских мыслителей, у греков мы не имеем. Это было бы очень интересным, многообещающим феноменом в истории Греции, но, видимо, не более. Могли бы мы тогда говорить о греческой философии? Вряд ли. Когда мы произносим "греческая философия", имея в виду нечто вполне определенное, то подразумеваем все же не милетцев в первую очередь, а последующих философов. Вспомним, что выделял в качестве специфической особенности философии С.Аверинцев: предмет мысли бытие, а не жизнь (как у египтян, вавилонян, иудеев). Но понятие "бытие" мы находим только у Парменида, да и Гегель, мы помним, начинает с него греческую философию. «Сущность», а не существование, говорит далее С.Аверинцев, составляет предмет мысли философии. Но

¹ См.: История античной диалектики. - С.270

до идеи "сущности" как понятия, греки дошли еще позже¹. Главной проблематикой античной философии, отмечает А.Ф.Лосев, наш выдающийся мыслитель и знаток античности, является диалектика материи и идеи без этого, стало быть, мы вообще не можем говорить о «греческой философии». Но формирование этих понятий связано, прежде всего, с именами Сократа, Платона и Аристотеля. Вспомним еще раз, что говорил Ницше о Сократе: он явил небывалый до сих пор тип теоретического человека.

И только после этого мы можем говорить о вполне сформировавшейся философии, дошедшей до своей "самости", до того, что она есть как философия, с определенным предметом и понятийным аппаратом, когда греки уже могли свободно "манипулировать" этими категориями. Тем более отмеченное характерно для древневосточной философии, которая вполне оформилась как умозрительная деятельность не сразу в первых сочинениях, относимых нами к истории философии, а постепенно, все последние века до нашей эры. Вообще, своеобразным показателем того, что философия уже сложилась, уже есть, является ее самосознание, ее размышления над собой и собственной историей. Предмет есть только тогда, когда у него есть уже некоторая история, некоторое "свое". Появляются первые "истории философии", а это как раз конец обозначенного нами ранее периода: в Греции - у Аристотеля, в Китае - во времена Сыма-Цяня во II в. до н.э., в Индии - в трактате Каутильи, IV в до н.э. и в более поздних систематизациях.

Что из всего этого следует? Следует, что выражение "философия возникла" и, соответственно, привязывание этого факта к определенному фиксированному времени (VII - VI вв. до н.э.) обладает тем недостатком, что возникновение философии представляет как единовременный акт, а между тем это есть

¹ Объективности ради надо сказать, что мышление, уже оперирующее сущностями, уже дошедшее до выделения, извлечения сущностей (что мы имеем в "воде" Фалеса и т.д.), и мышление, различающее понятие «сущность», - это не одно и то же. Так, и материализм, и идеализм существовали задолго до того, как возникли соответствующие определения. Те, кого мы сегодня называем древними материалистами, вовсе не обязательно осознавали себя таковыми. Но все же вполне серьезно мы можем говорить о философии как о философии тогда, когда она дошла уже до осознания себя, до выделения себя, своего предмета и способа бытия, т.е. не только "ощущает" сущность, но знает ее.

процесс. Правильнее, наверное, говорить применительно к этому времени не "философия возникла", а "философия возникает". Это выражение подразумевает, что философия по многим признакам уже обособилась как нечто отличное от других форм мышления, что она уже есть нечто определившееся, заявившее о себе как о некой особости, но еще не дошла до своей "самости", еще несет в себе некоторые родимые пятна своей предыстории, хотя и не главные для нее как формы мышления. Так, милетская философия еще не вполне освободилась от своего корня - мифологичности, и даже словесное оформление первых философских сочинений - поэтическое - обличает ее связь с мифопоэтическим сознанием. В еще большей мере это относится к восточной философии: ее связь с "прародительскими" формами мировоззрения явствует еще зримее.

Здесь будет уместно еще раз обратиться к аналогии с капитализмом. Эпоха первоначального накопления капитала есть во всех отношениях начало капитализма, начало в рамках его собственной истории, а вовсе не предыстории; то есть признаки капитализма здесь мы можем выделить вполне, они без особого труда обнаруживаются. Но, оформив свои очертания, они все же в стадии становления. Эта эпоха еще только вылизывает, вычищает, лепит то, что позднее станет капитализмом, - как он есть. Капитализм этой эпохи еще весь опутан пуповиной, связывающей его со своей предысторией. Поэтому только тогда, когда он оформился как самостоятельность, стало возможным и анализировать его как данную самостоятельность, как капитализм.

Возможно, это сравнение и выглядит несколько грубовато, и нашу мысль относительно возникновения философии как процесса, думается, иллюстрирует ясно.

Итак, мы можем заключить:

1) возникновение философии означает появление философии как специальной мыслительной деятельности; особого, отличного и по предмету, и по способу отражения от мифологии, религии и художественного сознания видения мира, как способа мышления, характеризующегося понятийно-категориальным, абстрактно-всеобщим освоением мира;

2) возникновение философии мы не можем

приурочивать появлению в духовной культуре первых исканий, решений,

- постановок вопросов и т.д., которые "напоминают" философские. Эти поиски показывают связь философии с другими сферами духа, показывают общее направление и развития духовной деятельности, но не обособляются еще по предмету и способу выражения в философию, остаются поисками внутри соответствующих нефилософских форм сознания. Они поэтому составляют лишь "предфилософию";

3) духовное развитие в большинстве регионов Древнего Востока, кроме Индии и Китая, остановилось на уровне этой предфилософии и не дошло до своего завершения - до 'образования философии. Почему? Мы коснемся этого вопроса по ходу анализа;

4) возникновение философии не есть одновременный акт, а есть процесс. Поэтому его становление или становление до полного оформления как философии мы, вслед за Ясперсом, обозначаем временным интервалом с VII - VI вв. до н.э. до 200 г. до н.э. и именуем осевым временем.

§ 5. Почему все же - греки?

После всего того, что ранее было сказано о "равноправии" античной и древневосточной философии, появление этого параграфа может показаться непоследовательным. Но это все же был бы поспешный вывод. В принципиальном плане, несомненно: философия есть всемирное явление, закономерно - тикающее при соответствующих условиях равно на Западе и на Востоке. Но должны ли мы при этом закрывать глаза на некоторые существенные различия между античной и восточной философией?

Ведь что-то же смущало в этих различиях такого, например, философа, как Гегель (да и не его одного). Даже и при том объяснении предвзятого отношения немецкого философа к восточной философии, которое мы привели раньше, нельзя не считаться с его сомнениями, нельзя, по крайней мере, не пытаться понять их. Быть может, они не совсем безосновательны? Быть может, не только в слабой осведомленности Гегеля о восточной философии дело?

Пристрастие к собственной концепции философии, отличной от того, что мы можем наблюдать на Востоке, предопределило известное гегелевское отношение, предположили мы. Это очень важно помнить, но сам факт пристрастия нас не должен смущать, прежде чем мы присмотримся к самой этой концепции философии. Для Гегеля его философия была завершением философского движения вообще, была воплощением философии как таковой. Это так. Но разве здесь одна только наивность? Одно только тщеславие? И одна только самоуверенность?¹ Разве услышав вопрос: что такое философия, и в ответ указывая на Гегеля, на его философию, мы тем самым совершим большую ошибку? Разве и западные ученые-ориенталисты, и восточные современные философы, и исследователи философии, желая подчеркнуть значимость и философичность древневосточных философов, не пытались многократно сопоставить их воззрения и способ мышления с философией немецкой классики (а также других европейских философов)? Но что подразумевало это настойчивое стремление сравнить, уподобить? Признание европейского философствования как воплощения философского мышления вообще, как своего рода образца. Это даже при том, что, сравнивая, пытались подчеркнуть, что философия одно и то же на Западе и на Востоке: все же для того, чтобы подчеркнуть, что это "одно и то же", надо было уподобить западной философии. А если только это так, что тогда могло смущать в этих различиях между античной и индийской, китайской философией Гегеля и других, также колебавшихся в вопросе о мере философичности древневосточной мысли. Что мешало им безоговорочно признать последнюю? Философия немецких мистиков Мейстера Экхарта и Я.Беме тоже очень непохожа на гегелевскую, местами даже противоположна ей, но Гегель не относится к ним нигилистически. Сами по себе восточные оттенки, например, арабомусульманской философии не мешают Гегелю принимать ее за философию, и если невысоко он ее оценивает, то потому, что арабские философы по Гегелю были всего лишь комментаторами Аристотеля, а не самостоятельными мыслителями.

¹ "В Гегеле, - говорит рядовой профессор философии, - спекулятивная философия достигает своего завершения" - Ф.Паульсен. Указ, соч., с.89.

Философичность же этой философии, т.е. для Гегеля на деле близость к античному пониманию философии, у него, видимо, не вызывали сомнения.

Итак, ясно, что слишком бросающийся в глаза "отход" от антично-европейского понимания философии не позволяет ряду мыслителей всецело принимать Древневосточную философию. Но отход в чем? Различие в чем? Как мы только что видели, ни мистичность сама по себе, ни "восточность" не являются тому объяснением. То, что мы называем философичностью, способом философского осмысления подразумевает совсем другое, а как раз отсутствие этой философичности и ставили в упрек Древневосточной философии ее европейские критики. Мы видели, что это обвинение сильно преувеличено, что отрицание философичности древневосточной мысли неубедительно и не подтверждается рядом ее действительных знатоков, не менее искушенных и в европейской философии, что, наконец, оно связано с рядом обстоятельств исторического характера. Но все же, как любил повторять один человек. Есть здесь все же что-то, что следует принять к обсуждению. Это «что-то», по-видимому, мера философичности, ее "чистота", как я уже говорил раньше. Очень легко замутненность, иногда значительную, образа философии нефилософскими привнесениями, «добавками» принять за отсутствие философии вообще, тем более при слабой осведомленности в этой философии, при изначальной ориентированности на иную традицию философствования. Видимо, именно подобное мы имеем в случае с Гегелем и его последователями в этом вопросе.

Но фактом, тем не менее, является разная степень философичности, разные меры философского античной философии, с одной стороны, и в древневосточной - с другой. Причем, соотношение здесь в пользу первой. Что имеется в виду? Напомним, что философия есть понятийное мышление, прыжок от "чувственной наглядности к "метафизическому мышлению в понятиях", по выражению Ясперса. Мера отстояния от этой "чувственной наглядности" и приближения к "метафизическому мышлению в понятиях", к мышлению на уровне абстрактно-всеобщего есть мера философичности мысли. В этом смысле греческая мысль всецело философична уже очень скоро после своего возникновения. Но, видимо, этого

же мы не можем сказать обо всей древневосточной философии. Там эта философичность в целом выражена слабее, чем в древнегреческой мысли и по-разному в разных течениях философии, неодинаково также в индийской и китайской философии (в первой значительно больше, чем во второй) Связь со своей предысторией древневосточная философия сохраняет более зримую, чем античная. Причем эта связь касается весьма существенного: способа осмысления мира. Здесь-то как раз и обнаруживается еще значительное присутствие в ней "чувственной наглядности", слабая апелляция только к "сущностям", только к понятиям, без обращения к существованию, к жизни, к конкретной образности. Даже тогда, когда речь идет о всеобщих сущностях, в древневосточной философии грань между религиозным и чисто философским их пониманием подвижна, неустойчива (китайское "тянь" - небо; "атман", "брахман" - в индийской философии и т.д.).

Сказанное, видимо, относится в первую очередь к китайской философии. Вообще, если критерием философского делать рассмотренные выше основания, то, видимо, например, китайский даосизм еще не может преодолеть планку философичности, по мнению некоторых исследователей¹. А Конфуция в курсе истории философии уместно выделить, как это сделал Ясперс, в разделе: "Люди, учениям которых следуют многие" (здесь же у Ясперса Христос, Будда). Собственно аналитическое мышление вполне в развитом виде у китайцев обнаруживается только в традициях школы имен (минцзя) и поздних моистов, т.е. в IV - III вв. до н.э.² Поэтому третирование китайской философии как малофилософичной «что не совсем лишено основания) особенно живуче. Исследователь ее истории Ф. С.Быков пишет: «Скептическое отношение к китайской философии (особенно древней) имеет довольно широкое распространение. Неоднократно высказывалось мнение, что китайские мыслители VI-III вв. до н.э., т.е. периода становления главных школ и течений, скорее «шляются моралистами, мистиками и политическими теоретиками, чем философами, что китайские философы преимущественно занимались социальной

¹ Такую точку зрения обосновывает, например, В.К.Шохин. - см.: Методологические и мировоззренческие проблемы... 4.1- С.9.

² См : Там же - С.10.

философией и что ионное у них - политическая мысль»¹. Признавая, что многие из китайских мыслителей интересовались “главным образом вопросами этики, морали, политики”, автор, тем не менее, отвергает основную мысль, заключенную в ранее цитированной оценке китайской философии. Однако ему все же не удается (видимо, потому, что это невозможно) убедительно противостоять главному, возникающему здесь сомнению: в достаточно высокой теоретичности китайской мысли. Именно в этом видели ее недостаток и ее неудачу в создании и разработке философских систем многие исследователи, как европейские, так и восточные². Это проявилось в слабом внимании по сравнению с античной и древнеиндийской Философией к проблемам теории познания и логики, что признавали и сами китайские авторы, например, Фэн Юлань в «Истории китайской философии»³. А такие мыслители, как Конфуций, с которого начинается традиционная история философии в Китае, вообще, видимо, этим не интересовались, уровень абстрагирующего мышления у них вызывает сомнение. В «Луньюе» (“Размышления и беседы”), главном труде Конфуция, читаем: “От учителя можно было услышать о культуре и установлениях, но от него нельзя было услышать слов о природе и пути неба”. Конечно, и в размышлениях о культуре и общественных установлениях мы можем видеть развитие философии, а не просто морализаторство. Но, по-видимому, в данном случае мы имеем все же последнее. Так, платоновский Сократ, который также преимущественно занимался “культурой и установлениями”, все же - философ, ибо его интересует общее, прежде чем он выясняет конкретное проявление этого общего в поступках, поведении, характерах. Что такое закон вообще, красота вообще, добродетель вообще, корыстолюбие вообще... - вот вопросы, которыми задается, Сократ, прежде чем выяснить, корыстолюбивый этот человек или нет, добродетельно и благородно он поступает или нет. У Конфуция же мы видим лишь правила поведения и набор приемов управления. Его занимает

¹ Быков Ф.С. Указ. соч. - С.10.

² С Быков Ф.С. Указ. соч. - С.10 и сл. А вот мнение индийского автора: “Но учения Конфуция и Лаоцзы не были философскими школами в точном смысле этого слова: это был кодекс правил морали и этики” - Рой М. Указ. соч. - С.40

³ Быков Ф.С. Указ. соч. - С.14. См. также: Ян Хиншун Материалистическая мысль в древнем Китае М 1984. Введение, Заключение.

одно: "Благородный правитель поступает так...", а не выяснение того, что значит быть благородным: не как поступок данного правителя, данного человека, а как воплощение "благородства" как такового. Вот для примера беседа Конфуция с его учеником, хорошо иллюстрирующая конфуцианский способ убеждения и "приведения" к истине:

“Цзы Лу спросил:

- Вэйский государь намерен привлечь Вас к управлению государством. С чего Вы собираетесь прежде всего начать?

Кун-Цзы (Конфуций) ответил:

- Начать необходимо с исправления имен, которые не, соответствуют сути.

Цзы Лу спросил:

- Неужто Вы вновь будете настаивать на своем? Зачем непременно нужно исправление?

Учитель ответил:

- Как же ты невежествен! Благородный муж осторожен к тому, чего не понимает”.

(Луньюй)

Поэтому главное здесь и сводилось к знанию учения “совершенномудрого”, его мнения, набора его откровений. Неудивительно поэтому, что один из учеников Конфуция признался: “Я несколько раз на день проверяю себя... не забыл ли повторить поучения Учителя”¹. Ведь и сам Кун-цзы напоминал ученикам, как переводит один исследователь его изречение: “Заучивай наизусть то, что преподают в процессе учебы...”². Откройте томик Платона и сравните это с путем Сократа, вовсе не претендовавшего быть “совершенномудрым”, а только “любителем мудрости” - философом. Еще более выпукло подчеркивает это обстоятельство знаменитая сократовская ирония, его притворное незнание, которое, втягивая собеседника в спор, на путь майевтики, рождения души, оборачивалось для формирования ума последнего куда более основательно, чем идолопоклонство учеников Конфуция. Уже внук Кун-цзы

¹ См.: Переломов Л С. Конфуций: жизнь, учение, судьба. - М., 1993,- С.161.

² Там же. - С.147.

трактовал учение философа в терминах целительной этики и религиозного сознания, пытался создать из него религиозное учение (Го Можо). Оно и было неким родом оологии, китайской теологии. И сам учитель, и его ученики, кажется, были более склонны не рассуждать, как подобает Философу, а судить и приговаривать, что уместно как раз у теолога. Уже у ближайших поколений последователей сама мудрость Конфуция превратилась в объект поклонения и благоговения, в культ, была объявлена даром Неба, а ссылка на его взгляды как на последнюю истину стала общим местом даже у философов иной, чем Конфуций, ориентации, например, Ван Чуна. Вообще, видимо, уже в древности китайские мудрецы не видели особой общественной добродетели, а скорее наоборот, усматривали признак порчи и разложения в распространении "многих мнений". Так, решительный противник Конфуция Мо-цзы (Мо Ди) видел общественную задачу в стремлении добиться единомыслия, единого взгляда на вещи.

Здесь к соотношению античной и китайской философии применима известная притча о том, как спасти голодного человека: наудить рыбы и дать ему или научить его самого удить рыбу. Первое - это преимущественный путь, в частности и миской мысли, поэтому здесь столь силен авторитет учителя, традиции и слабо развит критицизм, следовательно, философичность. Второе - это путь философии вообще, путь античной философии, путь Сократа; поэтому значение здесь имеет сама мысль, само исследование, само движение мысли. Только на этом пути в полную меру могла взойти философия. Возвращаясь к Конфуцию, отметим, что у него даже понятие «дао», одно из центральных в концепции, не имеет философского значения, хотя говорить о том, что оно лишено совсем каких-то признаков всеобщего мы тоже не можем. И только в "Даодэцзине", в этом самом глубокомысленном здании китайского ума, по определению немецкого исследователя В.Грубе¹. "дао" начисто лишается элементов чувственности и конкретности, выступает как безличное начало, всеобъемлющая и абсолютная сущность

Идеи этого трактата, а также разработки школы имен и поздних моистов, которые сделали мышление предметом

¹ См.: Грубе В. Духовная культура Китая. - С.-Пб, 1912. - С.39. Появление "Даодэцзина" относится, видимо, ко второй половине периода Чжаньго (V - III вв. до н.э.).

самостоятельного исследования, рассматривали соотношения понятий (имен) и действительности, некоторые познавательные проблемы, не позволяют нам отрицать вообще философское значение китайской мысли. И даже этические учения древних китайцев имеют значение не только конкретно-китайское и не только применительно к тем случаям, о которых они говорят, но представляют всеобщий интерес потому, что за своей конкретной формой и образцами скрывают все же довольно сложные и отвлеченные философские понятия, как показал англичанин Дабс на примере учения Сюньцзы (III в до н.э.). Но теоретическая мысль в Китае, надо, видимо, это признать, была значительно слабее выражена, чем в Греции и Индии.

Общие закономерности становления философии обнаружили в Китае, но, в силу ранее сказанного об уровне теоретичности мысли, значит, "философичности" китайских систем, наглядное, более "чистое", выпуклое представление о генезисе философии дает все же история Греции, а вовсе не Китая. Именно на античном материале мы можем лучше себе представить этот генезис и сделать выводы относительно закономерностей становления философии, подобно тому, как изучение капитализма было особенно плодотворно на том материале, на котором его развитие выражено "чище" (что, безусловно, не отрицало изучения "другого" материала и проявления общего в этом "другом", скажем, французском, немецком и т.д. в сравнении с английским).

В древнеиндийской философии мы, без сомнения, имеем другой, чем в Китае, уровень теоретического развития, очень высокий. В таких философских школах, как санкхья, ньяя и вайшешика, а также в буддизме мы видим весьма детально и высокотеоретично разработанные логические идеи, теоретико-познавательные проблемы, большую степень рационалистичности. И в самосознании современников становления индийской философии она различается как особое, отличное от теологии, знание по своему способу и форме. Укажем, прежде всего, на трактат "Архашастра" древнего мудреца и выдающегося политического мыслителя, серого кардинала империи Маурьев Каутильи, или Чанакьи (IV в. до н.э.). Он различает анвикшики (философию) и трайю (ведическую теологию). "Если под анвикшики он подразумевает философию -

а именно ее, несомненно, и подразумевает, - следовательно, ...отличительной чертой философии как таковой является секуляризм, философия - это не теология, не знание священного писания, или Вед. Она совсем другая отрасль знания"¹. Однако, несомненно и другое. Все исследователи древнеиндийской мысли обращают внимание на то обстоятельство, что разработка теории познания, логики, философская рефлексия вообще занимает в древнеиндийских даршанах (философских системах) подчиненное положение. Главное - освобождение, а собственно философские исследования имеют дополнительный или предварительный характер, должны помочь уяснить, что лучше для этого спасения, как лучше его достичь, что нужно знать ради этого, каковы трудности в его достижении (отсюда и разработка проблем познания мира, чувственного и рационального, просветляющего умом и - или - затемняющего чувствами этот путь). То есть без учета сотериологической ориентации древнеиндийской философии мы обречены не понять ее. Даже слово "даршана", которым обозначают классические философские школы Древней Индии, определяется как видение", "прозрение" высшей реальности, ведущее к освобождению². В разных даршанах это выражено в разной степени, в йоге, безусловно, в ньяя и вайшешика выпукло обращает на себя внимание разработка философских проблем, уровень понятийного мышления, всеобщее-абстрактное, но отмеченная особенность древнеиндийской философии остается всеобщим правилом. Видимо, эта особенность и позволила одному индийскому автору заявить, что "в индусской мысли очень мало содержится того, что могло бы быть названо философией"³. С.Ратхакришнан, как и многие европейские исследователи, отмечал спиритуалистичность как преимущественную черту индийской мысли⁴.

Маркс где-то отмечал, что возникшая философия и сама

¹ Чаттопадхья Д. Живое и мертвое в индийской философии. - М., 1981 -С.195.

² См.: Лысенко В.Г. Дхарма и даршана. Философия и религия в Индии//Методологические и мировоззренческие проблемы...Ч.2. - С.23.

³ Цит. по: Рой М. Указ. соч. - С.8.

⁴ Мы отвлекаемся здесь от правомерности этого утверждения, отрицающего рационалистические и материалистические течения в философии Индии (на локаюту - школу древнеиндийских материалистов, как видимо, имевшую широкое распространение, указывал еще Каутилья) - см. критику у Д. Чаттопадхьяи.

еще развивается в рамках религиозного сознания. Это всецело характерно для индийской мысли. Если греки сумели в своей философии обособиться от религии, преодолеть миф¹, то в Древней Индии сделать этого не удалось. Что это не могло не наложить серьезного отпечатка на образ философии в Индии, на ее "чистоту" - это несомненно. Обычно Гегеля критикуют за его воззрения на восточную философию, в том числе и за это вот "То, что мы называем восточной философией, представляет собой вообще в гораздо большей степени религиозный способ представления и религиозное мировоззрение восточных народов, которое очень легко можно принять за философию..."² Но куда полезнее поразмышлять над ним, даже над его ошибками, если только это ошибки. В свете сказанного вовсе не лишенной смысла представляется мысль Гегеля. Во всяком случае, два момента являются несомненными. Очень подвижная грань между философией и религией в мышлении древнеиндийских авторов делала удаление от "чувственной наглядности" в сторону "метафизического мышления в понятиях" менее значительным, чем это мы видим у греков. Это - во-первых. Во-вторых, только у греков вполне выделяется мышление о мышлении, философская мыслительная деятельность как самостоятельная и самодостаточная.

Значение индийского материала для анализа генезиса философии чрезвычайно представительно, почти так же важно, как и греческого, но, если верны наши вышеприведенные рассуждения, то все же мы можем повторить вслед за Гегелем, вещавшим, кажется, от имени философии: "У греков мы сразу оказываемся дома". Или, - если выразаться более велиречиво - огласиться с Климентом Александрийским, одним из отцов церкви, открывшим, что "ангелы украли философию у Бога и отдали ее грекам".

Ясно, что здесь мы имеем в виду только и только решение нашей задачи - проследить генезис философии, а вовсе не значимость древнеиндийской мысли, вовсе не отрицание восточной философии. Ибо отрицание последней было бы тупо, претенциозно и невежественно.

¹ Я не имею в виду здесь период так называемой "рефлексивной мифологии", когда миф стал предметом философской обработки (у неоплатоников), ибо это нечто другое.

² Гегель Г.В.Ф Соч. - Т.9. - С.108.

В данной работе мы также будем преимущественно прибегать к древнегреческому материалу, используя, однако, и доступный нам древневосточный, в особенности касающийся Древней Индии.

РАЗДЕЛ 2 ГЕНЕЗИС ФИЛОСОФИИ

Глава 2. ОБЩЕСТВО

“Эта книга никак не “Записки идеалиста-мечтателя”. В ней показано, что облака небес всецело принадлежат земле, а не заоблачному миру космической ночи. Если бы не было земных испарений, не было бы и облаков”¹, - так писал в предисловии к своему блистательному “Имагинативному абсолюту” философ - исследователь античной и германской культуры Я Э Голосовкер, художник-мыслитель и наследник-творец самых плодотворных традиций европейской культуры². Это связано об истоках и природе воображения (имагинации). Но исчерпывающим образом это же можно сказать об истоках и природе философии вообще. “Облака небес всецело принадлежат земле”. Земля-история, земля-жизнь, земля-культура порождают облака философии; земные испарения - мысли и земные испарения-чувства создают захватывающие узоры-облака философии, вновь семятворящим дождем орошающие мать-землю.

Вполне понятно поэтому, что рассмотрение генезиса философии мы начнем с самих истоков ее, с анализа того общественного пространства, той земли-истории и земли - жизни, тех общественных отношений, которые сделали появление философии потребностью и возможностью. В этом вовсе нет дани традиции, еще недавно возводимой у нас в общее, неотступное правило (а потому мертвяцкое), когда исследование всякого духовного образования следовало начинать с “экономики”. Считалось, что это - демонстрация верности, по крайней мере, лояльности “господствующему” (на деле -

1 Голосовкер Я.Э. Логика мифа. - М., 1987. - С 115.

2 Это именно о нем писал Ю.Айхенвальд: “Кто прав, титаны или боги? / Я думаю о старике,/Он заперся в чужой эпохе, /Как в собственном особняке ../Он жил один в пустынном доме/И охранял игру теней /Он хорошо писал о ней...”

официозному) методу - материалистическому пониманию истории. Нет нужды объяснять, что в большей части случаев это было очень далеко от марксового метода, разве что дискредитировало его в миллионах экземплярах и в сотнях переизданиях. Ограничимся лишь напоминанием мысли Энгельса, что изучение истории было бы вовсе левым делом, если бы существовала универсальная отмычка к ней в виде материалистического понимания истории. Когда указание на "первенство" общественных отношений превращается в пустую формальность, в демонстрацию собственной научной респектабельности (в официозном понимании), когда эта связь "общество - дух" (и наоборот) не задействована, не "работает", не является инструментом анализа, то плохо именно это, а вовсе не сам метод, не сам способ анализа.

Философия есть квинтэссенция культуры, тысячами невидимых нитей связана с жизнью, столь многоголосой и многоликой, подобной и стоокому Аргусу, и сторукому Бриарею. Для всякого серьезного ученого здесь нет проблемы или, вернее, не здесь проблема. Необходимо, пишет А.Ф.Лосев, "прочнейшим образом связывать философию со всеми слоями исторического процесса и находить в ней своеобразное отражение и всех других достижений данной культуры. Без такой увязки философии с общим культурным развитием невозможна научная история философии"¹. Проблема же заключается в том, чтобы показать эту связь, это отражение, не впадая при этом в вульгарный социологизм; в том, чтобы уметь найти целый ряд опосредствующих звеньев и превращений между "землей" и "облаками"; в том, чтобы обнаружить эту небесно-земную диалектику. Это, безусловно, трудная задача. Даже такой искусный ум, как Б.Рассел, не сумел избежать, исследуя эту «увязку», порой слишком прямолинейных заявлений типа того, что философия со времен Локка имеет тенденцию воплощать интересы среднего класса². Имя Шулятикова, жестко и напрямую привязавшего развитие философии к классовым интересам, и вовсе стало синонимом этого дурного метода еще в начале века³.

¹ Античность как тип культуры. - М., 1988. - С.8

² См. его "Историю западной философии".

³ Так, в "Оправдании капитализма (!) в западноевропейской философии"

он пишет: "Все без остатка философские термины и формулы, с которыми она оперирует, все эти понятия, идеи... абсолюты... субъекты, объекты... служат ей для обозначения

Философия, как и право, политика, мораль, связана с социальной культурой, с социальными отношениями, но, видимо, не так с ней связана, как связаны с ней право, политика и мораль. Это относится как к “расстоянию” между социальной основой и философией (ясно, что оно значительно короче у политики и права), так и к способу, формам, в которых эта основа представлена в философии, выявляется в ней (именно: через своеобразие ее собственных, “независимых” проблем, через сито и жернова ее языка и т.д.). Чем более философия удаляется от этой основы в теории - облака, тем менее заметна эта связь. Но, анализируя генезис философии, мы эту связь видим еще достаточно прозрачно и непосредственно. И видим самые разные векторы этой связи, т.е. опосредование (не всегда прямое уже и здесь) процесса возникновения философии характером и структурой общественных отношений, типом общества и государства, степенью развития торговли и денежных отношений, ремесла и досуга, свободой и несвободой человека, характером его сознания и привычек, религией и научными навыками, литературой и мифологией. Вот, по крайней мере, часть того спектра человеческой жизни, которая дала жизнь философии.

Наша цель, следовательно, заключается в том, чтобы проследить, что именно в этом богатстве жизни было благоприятным для возникновения философии, оплодотворило ее и каким образом.

общественных классов, групп, ячеек” - В Шулятиков. Избранные литературно-критические статьи М - Л, 1929, с.9.

*

*

*

§ I. Формационные основания генезиса философии

Возникновение философии приходится на “стык” двух общественно-экономических формаций - родовой, дошедшей до последней стадии своего разложения, и рабовладельческой. Имеет ли это какое-нибудь отношение к генезису философии? Если имеет, то каким образом?

Для этого вспомним, что философия есть свободная самостоятельная мыслительная деятельность. Значит, для того, чтобы она возникла, должна существовать уже сама возможность умственной работы не как элемента практики, а как нечто особое, самостоятельное, свободное от материальной деятельности. Далее. Человек, следовательно, должен быть уже достаточно свободным, независимым от других, от практики, что он может позволить себе эту деятельность. Такой человек к тому же должен уже выделять себя среди себе подобных, отличать себя как нечто отдельное, самоценное и он должен уже иметь потребность мыслить, думать о мире, о себе в этом мире, о своем к нему отношении. То есть сознание его должно быть уже довольно высоко развито, а практика обширной и значительной настолько, что позволяет ему вести наблюдения за результатами своего практического воздействия на мир, не отождествляя себя полностью с этим миром.

Философия есть абстрагирующая деятельность, значит, человек уже должен уметь отличать свойство вещи от самой вещи, должен не только представлять эти свойства как свойства данной вещи, но просто как некие свойства любой однородной вещи: например, “холодное” как холодное, “тяжелое” как тяжелое и т.д. Значит, человеческая практика должна уже сформировать его ум в этом отношении.

Ответить на вопрос, какое отношение имели социальные процессы периода возникновения философии к генезису философии, и означает выяснить, способствовали ли они необходимым образом подготовке тех условий философии, о которых я говорил выше. То есть, выяснить, что характер

общественных отношений времени разложения рода и возникновения рабовладения как раз создал такую возможность появления философии. Это означает одновременно, что предыдущие, т.е. собственно общинно-родовые отношения такой возможности не давали. Чтобы понять это надлежащим образом, мы должны поэтому:

1)разобраться, что представляют собой родовые отношения и человеческое сознание, соответствующее им, а также

2)выяснить те социальные последствия, благоприятные для зарождения философии, которые появились с разложением рода и становлением рабовладельческой формации.

Итак, что такое родовой строй и почему на его основе философия никак возникнуть не может?

Род - вот основа и главная структурная единица этого строя. Род - коллектив кровных родственников сначала по материнской, потом по отцовской линии. "Общинно-родовая формация тоже неоднородна и тоже имеет свою историю... Но есть нечто единое, характерное для всех ее периодов. Это жизнь родовыми объединениями, где отсутствуют частная собственность, разделение на бедных и богатых, сословные различия и где сама земля и орудия производства принадлежат всей родовой общине. Собственно говоря, общинно-родовая формация является доклассовым обществом, жизнь которого организована на основе стихийно-коллективистских родственных отношений"¹. Эти кровнородственные отношения пронизывают и, более того, создают самую жизнь этой формации, определяют материальную, производственную сферу, условия самого физического выживания, а вместе с тем и на этой основе всю систему взаимоотношений в обществе, которое и тождественно собственно роду. Уровень практики, т.е. овладения условиями своей жизни или - что - то же самое - уровень развития производительных сил обусловил тот факт, что этот первобытный коллектив имеет самодовлеющее значение. Возможность производственной, социальной, половой, какой угодно другой жизни есть лишь внутри общины и как общинная жизнь. Единственным субъектом всякого проявления жизни

¹ Тахо-Годи А.А. Греческая мифология - М., 1989. - С.8.

выступает род, как единое нерасчлененное целое. То, что он состоит из отдельных людей, не имеет равным счетом никакого значения, ибо они не есть ни субъекты воли, ни субъекты действия. Они не самостоятельны и имеют значение лишь постольку, поскольку они - проявление рода. Вся жизнь человека зависела от рода, который, собственно, и был "личностью" того времени. Человеческая жизнь и была жизнью родовой, а не индивидуальной; даже половая жизнь, направленная на сохранение рода, лишь воспроизводила его как родового человека. Вне рода человек был ничем; не могло быть и, как говорят ныне, "внутренней эмиграции". Чем-то человек был только будучи ничем особенным. Человек есть представитель рода. В этом его сила, но в этом и его ограниченность. Все его силы есть силы рода, его достоинства - достоинство рода, их продолжение, их воплощение. Эту ситуацию один из западных исследователей изложил в формуле, возможно, и абсолютизирующей положение вещей "вне рода - бессилён, в роде - лишен свободы действий"¹. При таком положении альфой и омегой морального сознания и поведения могло быть, по мнению другого европейского автора, абсолютное самоотверженное подчинение интересам общины².

Итак, здесь мы видим, что в действительной жизни человек не есть "атом", не выделен, не отграничен от коллектива, не свободен совершенно. Если человек не выделен практически, то, разумеется, он не выделен и в самосознании, для него не возникает и вопроса об отношении моего "я" к другим, к роду, к миру вообще. "Уже в древности, - говорит один автор о временах и более поздних, чем подразумеваемые здесь, - встречаясь с незнакомцем, китаец обычно спрашивал не "кто ты?", а "чей ты?", "откуда родом?"³. И мир для человека этой эпохи, вообще говоря, ограничивался областью жизненного пространства рода. Основу этой невыделенности™ человека как субъекта воли и действия составляет общинная собственность на средства жизни. Следовательно, и условием разрушения подобного положения, т.е. условием практического выделения человека как субъекта

¹ Цит. по: Зайцев А.И. Культурный переворот в Древней Греции. VIII - V вв. до н.э. - Л. 1985. - С.40.

² См.: Там же. С. - 52.

³ Переломов Л.С. Указ соч., с.39.

собственных действий является разложение общинного социально-недифференцированного уклада жизни.

Таким образом, первым шагом на пути к свободе человека, на пути к выделению его как некой значимости в себе самом, а не только как представителя рода, значит, и первым шагом на пути выделения себя в самосознании является образование частной собственности, экономической самостоятельности индивидов. Вот социальная предпосылка самой возможности для человека размышлять о мире (которое всегда есть размышление о своем месте в этом мире). Вот, следовательно, с появлением чего только и можно говорить о возможности зарождения философии. Именно эту предпосылку (как увидим далее подробнее) дает разложение родового строя и возникновение рабовладения. Это разложение, разумеется, могло появиться только в результате внутреннего развития родовой жизни, решающим моментом которого был переход к производству пищи, к производящему хозяйству. С этого момента возможность разложения рода, социальной дифференциации внутри него стала реальной по мере накопления общественного богатства (прибавочного продукта).

Далее. Следствием ограниченности человеческой практики была нерасчлененность сознания и практики. Сознание было непосредственно вплетено в практику, выступало лишь ее моментом, а не существовало отдельно от практики. Соответственно и предмет дан человеку только в его представлениях и именно как данный отдельный предмет. Абстрагирующая деятельность совсем не развита, человек не различает объективные свойства вещей отдельно от самих вещей, не может объединять предметы в группы по какому-либо признаку, а значит, и сам этот признак для него еще не выделен. Это очень хорошо видно на основе изучения языка народов, у которых этот строй сохранился дольше всего не тронутым прогрессом средств производства, следовательно, почти не разложившимся. Так, у тасманийцев существуют особые названия для различных видов деревьев, но нет слова для обозначения дерева вообще, нет у них слов для обозначения таких простых качеств, как круглый и твердый; эти понятия передаются ссылкой на конкретные предметы - подобный луне", "подобный камню", - сопровождаемой соответствующими

жестами¹. У аборигенов о. Виктория нет слов для обозначения растения, животного вообще². Обширный материал по этой теме представлен в книге нашего великого психолога и философа Л.С.Выготского и его замечательного ученика А.Р.Лурии "Этюды по истории поведения" (М., 1993). Не приводя имеющиеся здесь многочисленные конкретные примеры, ограничусь ссылкой на некоторые принципиальные выводы авторов. "Его ["примитивного человека"] язык соответствует его памяти и его мышлению. Он также точно фотографирует и воспроизводит весь свой опыт, как запоминает его. Он не умеет выражаться абстрактно и условно... Так, например, фраза "человек убил кролика" на языке индейцев племени понка буквально передается так: "Человек он один живой стоящий убил нарочно пустить стрелу кролика его одного живого сидящего"... Для того, чтобы сообщить простую мысль, что человек убил кролика, индеец должен со всеми подробностями нарисовать в мельчайших деталях всю картину этого происшествия. Поэтому слова... еще не дифференцированы от вещей, они еще тесно связаны с непосредственным чувственным впечатлением"; "мышление, пользующееся этим языком также, как и этот язык, насквозь конкретно, картинно и образно"; оно неспособно "выразить что-либо отдельное или общее, определить отношение к другим вещам"; "его слова суть имена собственные или фамильные имена, т.е. знаки отдельных предметов или знаки комплексов. Примитив мыслит не в понятиях, но в комплексах"; "мышление движется все время в сфере действительности, оно лишено абстракции"; "то, что невозможно реально, то невозможно и в операциях счета"; "примитив различает в языке различные виды снега, потому что в действительности для его деятельности это различные вещи"³. Обращение к столь большим выдержкам из этой замечательной книги, думаю, оправдано, т.к. они дают весьма четкое представление о характере мышления "примитивного человека". И в довершение лишь один, но очень красочный пример из этой же книги. "Примитивный человек считает. Так как считать нужно непременно что-нибудь, он считает воображаемых свиней. Дойдя

¹ См. Томсон Дж. Первые философы. – М., 1959. - С.51,40.

² См. Томсон Дж. Первые философы. – М., 1959. - С.51.

³ Выготский Л.С., Лурия А.Р. Этюды по истории поведения. М., 1993. С.97,98,104,105,106.

до 60, он останавливается и заявляет, что дальше считать нельзя, потому что больше свиней у одного хозяина не бывает”¹.

Итак, умственный труд не отделился от физического. Да этого и не могло быть в условиях, когда человек поглощен одной заботой - выжить. Это, конечно, относится не только к тому уровню родового развития, на котором мы застаем австралийцев и тасманийцев, но и к более позднему, например, к той эпохе, которая отражена в первом из сборников ведических гимнов - “Ригведе”. “Главная тема ранних песнопений “Ригведы”, - говорит Д.Чаттопадхья, - ...являет собой идею, связанную с проблемами физического выживания. Они состоят из навязчивых мечтаний о пище, скоте, потомстве”². И далее справедливо добавляет: “От людей на такой ступени развития не ждут философствования... За исключением некоторых предположительно поздних песнопений этого обширного собрания, в “Ригведе” не встречается спекуляций даже в протофилософском смысле”³.

Ясно, что спекуляции, хотя бы в “протофилософском смысле”, могли появиться только тогда, когда выделится группа людей, которая будет свободна от ”навязчивых мечтаний о пище”, будет освобождена от необходимости заниматься физическим трудом и будет заниматься преимущественно трудом умственным. Но такая возможность могла появиться только тогда, когда другая группа людей будет заниматься преимущественно трудом физическим, обеспечивая не только собственные жизненные потребности, но и потребности думающих”. Это могло произойти только в связи с накоплением прибавочного продукта в результате значительного развития производства, только в связи с социальной дифференциацией на этой основе, выделением имущественно неравных групп и с разрушением первобытного равенства. А это уже - конец классической родовой общины.

В Древней Индии это мы видим в период формирования кастового строя, когда первые две варны (кшатриев и брахманов) могли посвящать себя управлению и умственной работе, живя за счет двух других варн (вайшьев и шудр).

Так, в ранних песнях “Ригведы” ремесло и физический труд -

¹ Выготский Л.С., Лурия А.Р. Этюды по истории поведения. М., 1993. – С.98.

² Чаттопадхья Д. Указ. Соч. – С.102.

³ Там же.

основа благополучия и сытости - еще воспеваются, почти обожествляются с прямотушием и благоговением дикаря. Умственная деятельность здесь еще вовсе не выделена и уж никак не обладает первенством перед трудом физическим. Мудрость совершенно не отделена от действия, мыслительный процесс и художественное творчество вовсе не являются самостоятельными. Для авторов "Ригведы" умственный труд, который они знают - сочинение песнопений, - есть лишь ремесло, "создание стихов посредством рта", подобно тому, как плотник посредством своих орудий сооружает колесницу (эта аналогия очень популярна в "Ригведе") Даже слова, которые они используют для обозначения стихотворства, происходят от корня "делать, или создавать" и относятся, главным образом, к ремеслу плотника¹. Мудрость не существует отдельно от действия. Мудрость и есть действие, действие - мудрость. Для слагателей гимнов, также как и для греческих эпических авторов, "знать означает знать как"² Стихотворец не выделяется из ряда плотника, врачевателя, мастера, изготовляющего кувшины, колесницы, другого ремесленника.

Но вот в Брахманах, еще одном слое ведической литературы, мы видим уже напрямую презрение к физическому труду и работникам и возвеличивание умозрения, сознания, которые связываются с деятельностью представителей высших каст³. Здесь же "встречаем намек на появляющийся праздный класс", однако "зрелище философа впервые возникает в Упанишадах"⁴, завершающих всю ведическую литературу (отсюда и другое название - веданта, т.е. конец вед). Наиболее ранняя из Упанишад относится к VIII - VII вв. до н.э. Выделение умственного труда, таким образом, должно было зайти уже далеко. "Толкования упанишад - в большей мере умозрительного характера"⁵. Мудрецы Упанишад могли, однако, предаваться своим занятиям благодаря досугу, появившемуся. Это обеспечивалось отпавшей необходимостью содержать себя самим вследствие покровительства и пожалований знати (кшатриев), из которых здесь вовсе не делается тайны. Таков в

¹ Чаттопадхья Д. Указ. соч. - С.130.

² См.: Чаттопадхья Д. Указ. соч. - С.132.

³ Там же. - С.105.

⁴ Там же. - С.107, 108.

⁵ Упанишады Книга 1. М., 1991. - С. 13.

Упанишадах Яджнявалкья, один из самых известных мудрецов. Он хорошо понимает “первейшие условия” философствования: “Мы склоняемся перед мудрейшим брахманом, - говорит мудрец, - но и желаем иметь коров”.

Сходные процессы мы видим и в Древнем Китае. Вот как Ф.С. Быков характеризует китайское общество периода возникновения философии: “В рассматриваемый период продолжает неуклонно развиваться наметившееся значительно ранее разделение труда и обособление ремесла, получают развитие различные формы собственности. ...На наш взгляд, существует много оснований подходить к оценке общественных отношений VI-III вв. до н.э. как рабовладельческих... Многие современные китайские историки полагают, что в силу развития частной собственности в период Чжаньго (V- III вв. до н.э. - Ф.С.) община разрушается...”¹ Что отделение умственного труда от физического стало фактом к этому времени и что этот факт осознается мыслителями как условие собственной деятельности - это мы видим из документов той эпохи. Так, в одном из самых ранних памятников этого периода (VIII-V вв. до н.э.), в “Гоюй” говорится: “благородные люди должны заниматься управлением, а простолюдины трудом”². Философ Мэнцзы, живший в IV в. до н.э., уже прямо констатирует: “Одни заняты умственным трудом, другие физическим”³.

Нет сомнения в том, что развитие ремесла, обмена, появление денежных отношений привели к выделению свободного общинника из прежней абсолютной зависимости от рода, делали его материально более независимым и создавали тем самым время для досуга как условия для занятий, не вызванных непосредственной экономической необходимостью. Для нас здесь имеет значение именно эта сторона выделения человека из рода, хотя появление товарно-денежных отношений, разрушивших род, имеет к зарождению философии и другое касательство, о котором скажем в своем месте.

Но, безусловно, решающее значение имело появление рабства. Именно рабство сделало возможным зарождение философии, как и всякой творческой духовной деятельности,

¹ Быков Ф.С. Указ. соч. - С.59.

² Быков Ф.С. Указ. соч. - С.64.

³ См. Там же. - С.143.

хотя философия - дело свободных. Но именно рабство одних создало возможность другим, свободным, заниматься напрямую умственной деятельностью, возложив значительную часть забот по физическому обеспечению жизни на других, не свободных. Досуг, который можно было посвящать умозрению, духовным беседам, метафизическим размышлениям, спорам, дискуссиям - вот что обеспечивало свободным грекам рабство. И древние греки чрезвычайно ценили это свое завоевание. "Счастье в досуге" - заявляет Аристотель в своей "Никомаховой этике" Во времена Гомера мы видим патриархальное рабство, которое не играет еще существенной роли в жизни греков, несколько не изменяет ее привычного уклада: Одиссей трудится не менее своих домочадцев (именно таково, скорее всего, положение его рабов), не пренебрегая никакой работой. О себе этот итакийский царь говорит:

Мало найдется таких, кто б со мною поспорил в искусстве.

Скоро огонь разводите, и сухие дрова для варенья.

Пищи колоть, и вино подносить, и разрезывать мясо.

Не является раб главным действующим лицом даже в V в. до н.э., в классическую эпоху Эллады, - таковым был свободный общинник: "рабство еще не успело овладеть производством в сколь-нибудь значительной степени"¹. Но в ведущей для Афин отрасли производства - ремесленной, рабы играли уже заметную роль, еще больше - в домашнем хозяйстве. А "начиная с конца V в. до н.э. ...рабство, независимо от его форм и численности рабов, стало определять все стороны античной жизни"². Возрастание роли рабов в жизни античного общества нашло своеобразное отражение и в литературе. Так, "в древней комедии (т.е. до конца V века) эта роль еще мало заметна... Однако в Осах и в Мире Аристофана рабы уже принимают более активное участие в диалогах... В Лягушках и в Плутоне того же автора они уже одушевляют своим присутствием все действие... Эти черты еще

¹ Маркс К.,Энгельс Ф. Соч.-Т.23. - С 346.

² Н а х о в ИМ Труд в мировоззрении киников // Вопросы классической филологии. Вып III-IV. - М., 1971. - С. 165.

заметнее в новой комедии IV и III вв.”¹.

Платон утверждает, что в богатых домах насчитывалось обыкновенно более полусотни рабов, но одного-двух рабов имели очень многие афиняне, даже весьма скромного достатка. Вот и бездомный Диоген-киник, этот “спятивший Сократ”, как назвал его Платон, тоже имел раба, пока тот не сбежал, пресытившись “философией нищеты” своего господина.

Человек, занятием которого стала умственная деятельность, Аристотель, сам имевший 13 рабов, прекрасно понимал значение рабства. “Человек, - говорит философ и грек до мозга костей, - не может обходиться без орудий, хотя бы для того, чтобы обеспечить себе только необходимое для жизни. Одни из этих орудий являются одушевленными, другие - неодушевленными... Раб есть одушевленная собственность и наиболее совершенное из всех орудий”². Он же выразил и общее понимание соотносительной ценности умственного и физического труда в глазах, по крайней мере, высших слоев общества его времени: и на такое понимание не могло не сказаться проклятие, наложенное на труд самим фактом рабства: “ремесленники почти те же рабы; ...(полные гражданские) права... должны быть предоставлены тем, кто не имел надобности работать из-за куска хлеба”³. Аристотель вовсе не призывает к праздности, “лучше работать, чем не работать”, полагает этот Александр Македонский древней философии; значение труда он также хорошо понимает - вряд ли был в античности ум более пронизательный, чем этот. Просто для него труд, достойный свободного человека, - прежде всего, умственный, духовный, развивающий в человеке правильное понимание добродетели, а “ручные искусства... мешают уму развиваться свободно”⁴.

Вообще говоря, отношение к труду в Древней Греции было неодинаковым в разные эпохи и в разных слоях общества⁵. Во времена Гомера физический труд приравнивается к ратному - высшей доблести древнего эллина. Поэт Гесиод, беотийский

¹ См.: Г и р о Поль. Частная и общественная жизнь греков. Пер. с 5 фр. изд. - М., б.г. - С.148.

² Там же. - С.138.

³ См.: Гиро Поль. Указ. соч. - С.157.

⁴ См.: Там же. - С.159.

⁵ См., напр.: Н а х о в И.М. Указ. соч. - С.156; см.: там же ссылку на мнение польского ученого Б.Билиньского. - С.160.

крестьянин, в “Трудах и днях” создает настоящий гимн труду земледельца. То были патриархальные времена, когда род все еще очень силен. Но и в классическую эпоху, как мы можем судить по речам Перикла и Фемистокла, сохраняется высокое отношение к труду, создавшему могущество Афин, его Парфенон, Пирей, его богатство и славу. Но об этом нужно уже напоминать, как это делает Перикл, уже есть надобность принимать законы против праздности и тунеядства. Геродот, который вовсе не имел нужды чернить своих сограждан, говорит, что греки (кроме коринфян) презируют ремесленный труд. В среде самих тружеников мы еще долго будем видеть иное отношение к труду (хотя и они воспринимали его как тяжкое бремя), киники, эти философы бедноты, будут прославлять труд, но высшие слои думают уже так же, как Аристотель. Ксенофонт, аристократ и ученик Сократа, отрицательно относится к ремесленному делу потому, что здесь “душа теряет всю свою энергию”. Один из современных авторов, анализируя значение термина “труд” в творениях Пиндара, беотийского поэта конца VI-нач. V вв. до н.э., выявил, что “включая в это понятие широкий спектр значений, начиная с “труда вообще” и кончая “овеществленным трудом”, поэт... оставляет без внимания производительный труд низших слоев греческого общества, ...труд земледельца, ремесленника и раба. Это обстоятельство особенно бросается в глаза при сравнении Пиндара с Гесиодом”¹.

Но как бы то ни было, значение рабства как социальной основы для возникновения и развития философии ясно. Это еще не обязательно приводит к философии, но именно через это пролегает к ней путь. Очень выразительно обрисовала ситуацию в этом отношении Т.В.Васильева в своей интересной книге “Афинская школа философии”: “...так был устроен афинский полис, что свободный и полноправный его гражданин, имея жилье в Афинах, надел в деревне, одного-двух рабов для хозяйствования, мог ничем больше не заниматься специально. Рабовладение обеспечивало гражданину греческого полиса довольно обширный досуг, очень часто досуг этот был заполнен погоней за духовными ценностями...”².

Не только в Греции, но и в других странах, где возникла

¹ Античность как тип культуры, с. 178.

² Васильева Т.В. Афинская школа философии. - М., 1985. - С.74.

философия, например, в Индии рабство имело в общем те же последствия. Хотя, конечно, рабство в этой стране отличалось от классического (греческого). Мы не будем подробно останавливаться на этих отличиях, отметим только в целом те особенности индийского рабства¹, которые более или менее могли повлиять опосредованно на выделение умственного труда, а через это и философию.

Во-первых, рабство здесь сравнительно с Грецией было ограниченным и слабо развитым, как и в других странах древнего Востока². Мегасфен, посол селевкидского царя, введенный в заблуждение этим обстоятельством, писал даже, что в Индии нет рабов.

Во-вторых, была уже сфера применения рабского труда. Он, например, почти не применялся в ремесленном производстве. Это, конечно, резко сужает круг людей, который имел свободное время и мог его посвящать не профессионально-производственным занятиям. Разительное отличие в этом отношении мы видим в Греции, где слой таких людей был значительно шире, включал большие группы ремесленников и других тружеников. В этой неразвитости рабства в Индии, видимо, одна из причин того отсутствия свободы и “свободного” мироощущения, которое нас поражает у греков, даже и малообеспеченных.

В-третьих, в земледелии рабский труд особенно применялся в крупных хозяйствах, причем довольно широко (а также в средних). Это объясняет один из источников “праздного” времяпрепровождения высших классов, из среды которых и выходили мудрецы главным образом, хотя, конечно, не исключительно.

В-четвертых, традиция запрещала трудиться жрецам (вспомним, что именно их мы видим в качестве мудрецов Упанишад), и в их поместьях, пожалованных царями и кшатриями, трудились рабы (также и наемники).

¹ Мы взяли за основу исследование Л.Р.Чананы “Рабство в древней Индии”. - М., 1964. а также соответствующие разделы в кн. Г.М.Бонгард- Левина и Г.Ф.Ильина “Индия в древности”. - М., 1985.

² В ахеменидском Иране, скажем, “рабов по отношению к числу свободных было мало даже в наиболее развитых странах” - Дандамаев М.А., Луконин В.Г. Культура и экономика древнего Ирана. М., 1980, с.108.

В-пятых, монастыри и общины, группировавшиеся вокруг философствующих богословов и мудрецов, также имели рабов, которые выполняли большую часть физической работы.

Итак, в Индии, Китае и Греции мы видим сходные процессы, результатом которых было выделение умственной деятельности в качестве особой, уже не связанной с физическим трудом, и образование досуга. Это не означало еще выделения философии, но только из этой предпосылки, на этой социальной основе она могла возникнуть

Возвращаясь к родовому строю, в смысле его непригодности, непредназначенности к развитию философской рефлексии, выясним, что представляет собой мировоззрение, соответствующее этому строю.

Мы видели ранее, что примат кровно-родственных отношений - отличительный признак родового строя. "И вполне закономерно, - говорит А.А.Тахо-Годи в "Греческой мифологии", - что природную жизнь этот древний грек не может представить себе иначе как с помощью все тех же родственных связей, объединяющих предков с родителями и детьми и образующих одну большую родовую общность, мы бы сказали теперь - космическое единство, охватывающее землю, небо, море и подземный мир"¹. То есть древний человек переносит свои социальные родовые отношения на все вокруг себя (социоморфизм) и свои человеческие качества на природу (антропоморфизм). Это есть доступный человеку способ овладения миром: природа перестает быть чужой, чем-то другим, непонятным, природа - тоже, что и человек, человек и природа есть единство, единство одной семьи, одного рода; больше, могущественнее человека, но не принципиально иное.

Это обусловленное положением человека и степенью развития (вернее, неразвитости) общества мировоззрение есть мифология. Сознание родовой формы жизни, таким образом, мифологично. Что это значит? Подробнее, что есть мифология, мы разберем в другом месте, здесь же ограничимся тем, что мифологическое сознание есть "нерасчлененно-целостное, а значит, и мыслительно-чувственное обобщение действительности"². Миф не придумывается, не сочиняется, не

¹ Тахо - Годи А.А. Указ, соч - С.8-9.

² Там же. - С.8.

осознается, тем более, как миф, а “рождается стихией самой первобытной жизни, обоснованной через самое же себя”¹. Мир мифологических существ - это реальный для древнего человека мир, мир реальных существ (он в этом нисколько не сомневается), в котором и рядом с которыми живет и он сам. Древний миф основан на непосредственно-чувственном и нерасчлененно-целостном восприятии мира. Философия же без мыслительного анализа, без расчленения невозможна. Уже здесь мы видим в мифе и философии противоположности.

Но если бы этого расхождения для вынесения “приговора” о несовместимости мифологического и философского сознания было бы достаточно, то нам вообще не нужно было заниматься мифологией в нашей теме. Мы вообще никак не могли бы связывать философию с мифологией и, тем более, не могли бы говорить (а мы будем говорить об этом дальше) о мифе как источнике философии. Однако миф связан с мышлением, находится с ним в единстве, обобщает и поэтому заключает в себе возможность уже не мифологического образно-чувственного только, но и философско-рассудочного обобщения. Вот как А.А. Тахо-Годи описывает механизм мифологизации древним человеком мира: “...древний человек, глядя на окружающую жизнь, видит в ней огромное количество единичных явлений, которые он вполне способен назвать определенным словом. Но, называя определенный предмет, человек вместе с тем осуществляет мыслительный акт обобщения, а так как мышление находится в единстве с языком, то этот акт осуществляется в слове. Так, глядя на огонь, вспыхнувший от удара молнии, на огненные языки костра, ...на пламя в кузнечном горне, древний человек все эти конкретные отдельные феномены огня обозначает одним словом, обобщает их в “мифе”, давая имя огненной силе вообще, той силе, что живет огнем, сама им является и управляет им. Имя этой огненной силы - Гефест. Так рождается ”слово” о Гефесте, миф о Гефесте...”².

Мы видим здесь, что обобщенные понятия (“огненная сила”) становятся отдельным существом, т.е. божеством. Такова

¹ Там же. - С. 10.

² Тахо - Годи А. А. Указ. соч. - С 9.

логика мифа. И таков способ человеческого осмысления мира, т.е. овладение им на уровне родовой жизни. Этот способ здесь естествен, единственно возможен в смысле мировоззренческом. Он поддерживается всем строем жизни. Но поскольку человек практическое существо, то в своей практике, в производстве вещей, в овладении природными силами, в строительстве жилья, кораблей и т.д. он убеждается волей-неволей в мощи, значимости своего мышления, разумного, рационально-причинного объяснения мира.

Мышление претендует на самостоятельность, на независимость от богов, от мифологических существ. Но такое стремление мышления, такая претензия практики подрывает антропоморфизм - основу мифологии. Чем более человек выделяется из рода, чем более разрушается строй родовой жизни, тем более человек отделяет себя в самосознании от мира природы, тем более он осознает свою особость, свою "инакость". Тем более мышление становится самостоятельным, оперирует внутри себя, довольствуется своими собственными определениями, соответствующими ему по природе ("после этого", "до этого", "от этого" и т.д., т.е. на языке философии - причина, следствие и прочее). Это и есть путь, ведущий к философии.

Для того чтобы это произошло, следовательно, нужно, чтобы была разрушена, была отрицаема мифология. Но поскольку мифология - мировоззрение родового строя, поскольку последний питает и воспроизводит мифологию, то только разложение этого строя, этих основ, поддерживающих мифологию, дает возможность разуму, апеллирующему к выявлению независимых от мифа закономерностей, стать самостоятельным и значимым. Философия как мыслительная деятельность только по разрушению этого строя и может зародиться. В познавательном плане, разумеется, и из тех зародышей, которые имеются в мифологии. Только эти зародыши - мысленное обобщение и т.д. - приобретают здесь значение главного, "чистого", освобожденного от "чувственной наглядности". И чем более процесс продвигается в этом направлении, тем более философия удаляется от мифа, тем более она становится особым мировоззрением, по строю своему противоположным мифу.

Какие объективные процессы в связи с разложением родового строя сделали это возможным? О некоторых из них я уже говорил, подробнее буду говорить о других позднее. Обобщая же, можно выделить следующие:

1) человек перестает быть только представителем рода и приобретает значимость как индивид. Он выделяется из рода, приобретает экономическую самостоятельность - частную собственность, как основу своей индивидуальной значимости и как основу своих свободных (в рамках общих закономерностей производства) поступков;

2) расширение человеческой практики, появление прибавочного продукта, возникновение рабовладения делают возможным превращение умственной деятельности в самостоятельную, отличную от физической, непосредственно-производственной;

3) развитие ремесла, появление товарного обмена и денежного обращения подтачивает родовой строй и основанное на нем мифологическое сознание, освобождая место для приоритета рационального, разумного объяснения, т.е. высвобождает мышление;

4) появление классов и ранних государств, в особенности в Древней Греции - демократии - способствует социальной активности человека и тем самым подготавливает его мышление в смысле возможности разумного объяснения мира, значимости места человека в этом мире, его продуманных поступков;

5) интенсивное развитие общественной жизни в период формирования нового строя и государства (в особенности в Греции) рождает активность человека, вызывает в нем дух предпринимательства, риска и возможность сравнивать, предполагать другое, отрицающее традиции. Все это рождает споры, дискуссии, сомнения, как благодатную почву для философствования и смертельную для мифа;

6) выделенность на практике из природы заставляет человека обдумывать свое место, свое к ней отношение. Понимание различий между природой и обществом заставляет обмысливать их характер, искать общее или различное, т.е. рождает философский поиск;

7) интенсивность жизни после родовой

размеренности и одномерности заставляет задумываться о сущем, понять, есть ли что-нибудь постоянное или все изменчиво, преходяще и т.д.

Некоторые из этих оснований в смысле значимости их для зарождения философии нам уже ясны из предыдущего изложения, другие рассмотрим в последующем.

§ 2 Полис (характер общественной жизни и генезис философии)

Некоторые из отмеченных выше факторов разрушения родовой жизни и соответственно родового мировосприятия, особенно благоприятные для зарождения философии, проявились в полную силу, главным образом, в Древней Греции (и наложили, разумеется, соответствующий отпечаток на сам образ философии в ее античном понимании). Вообще пути формирования философии вовсе не безразличны к тому, какая это получится философия, с какими характерными признаками, каков будет ее образ.

В этом можно было убедиться уже из ранее изложенного материала. Так, выделение умственного труда, превращение его в специальное занятие, образование досуга одинаково являются предпосылкой для зарождения философии в Греции и в Индии. Но вот характер этого досуга и то, кому он доступен, были различными и соответствующим образом сказались на характере “мудрости” эллинской и древнеиндийской. Что мы видели в Индии? Свободным временем для умозрительных бесед обладала только знать, только представители высших варн; масса земледельцев и ремесленников была лишена такой возможности. Общественный строй самым решительным образом повлиял на это: кастовая система и т.д. Досуг мудрецов обеспечивался за счет покровительства и пожертвований кшатриев: это были большей частью придворные мудрецы или, по крайней мере, находившие при дворе приют и пожалование. В текстах Упанишад “имеются совершенно безошибочные упоминания о пожаловании деревень царями и знатью хранителям тайны мудрости”¹. А вот очень выразительный

¹ Чаттопадхьяя Д. Указ. соч. - С 123.

диалог между царем и известным уже нам знаменитым мудрецом Яджнявалкьяей:

Джанака, царь Видахи, сидел давая аудиенцию.

Тогда приблизился Яджнявалкья

Джанака сказал ему: “Яджнявалкья, чего ради ты пришел - Желая скота или тонких вопросов?”

“За тем и другим, о царь”, - сказал Яджнявалкья.

Это обстоятельство предопределило многое в складывающейся индийской философии. Как видим, очень сужен круг мудрецов, круг вступающих в беседы и диспуты - он ограничивается двором или собраниями жрецов - собственно мудрецов Упанишад (совсем другое мы увидим в Греции: споры выносятся на площади и улицы, в гимнасии, доступные всем гражданам, а среди собеседников Сократа и слушателей первых философских школ были представители разных социальных слоев). Но отмеченным фактом заданы и тема беседы, и характер проблем. Что интересуется знать? Проблема бессмертия, тайная мудрость, которая дарит его. “Яджнявалкья, все это объято смертью, все подвержено смерти. Как может приносящий жертву полностью освободиться от объятий смерти?” Или: “Если бы вся эта земля, полная богатств, сделалась моей, стала бы я от этого бессмертной или нет” (Брихадараньяка упанишада). Кто же лучше жрецов, знающих тайны вед, понимает в этом?! “Яджнявалкья, ... как же подниматься приносящему жертву, чтобы подняться в небесный мир” [Яджнявалкья ответил]: “С помощью жреца - брахмана, разума, луны. Поистине, разум - брахман жертвы. Это разум - то же, что и луна; луна - брахман, это освобождение, это полное освобождение”. Так что пожалования, это - не подачки, это - плата за иллюзию бессмертия, услуга за посвящение. “Почтенный, я дам тебе тысячу [коров]. Говори же ради [моего] освобождения”. И мудрецы дорожат этим. И все большей и большей - тайной окутывают свое знание. Оно действительно становится знанием лишь немногих посвященных, а мысль все более и более замыкается на потустороннем, все более приобретает спекулятивный, мистический характер. Наличие в древнеиндийской культуре большого количества священных текстов (в отличие от древней Греции), авторитетных для всех, но большинству малопонятных, а поэтому требующих комментариев, видимо, способствовало такому повороту

формирующейся философии. И сама философия изначально становится делом немногих избранных, и темы ее сразу же переходят в плоскость идеализма и спиритуализма. "Различие мировоззрения связано с историческими обстоятельствами, которые сказались и на философии"¹, - говорит А.Швейцер, определяя индийское мировоззрение как преимущественно миро- и жизнеотрицание, как монистическое и мистическое.

Космос древних греков - чувственный и материальный; философия Сократа - учение о знании добродетели, доступном всем, аристократам и камнетесам; и собеседниками его являются те, кого называют "демос" - народ. Софисты, переходя из города в город, собирают вокруг себя народ, всякого - лишь было бы, чем платить. Киники философствуют прямо на улицах и площадях, даже не покидая своей бочки. Не то в Индии. Но теперь не удивительно, что космос древних индийцев не был этим греческим космосом, что иллюзорность мира - древнейшая и излюбленная тема индийских мудрецов².

Вот мы видели в случае с древней Индией, как социальный характер досуга повлиял на сам образ философии. Ясно, что в основе этого лежит характер общественного строя - ведь иное, чем в Греции, положение демоса, иной характер участия народа в общественной жизни, иные взаимоотношения между социальными группами и иная степень свободы непосредственно к этому относятся. Эта опосредованность "национального" образа философии, даже ее проблематики и преимущественного "интереса" философии социально-историческими обстоятельствами ее формирования, конкретной ситуацией, в которой рождаются "национальные" философы, прослеживается и в позднейшей истории философии. Я вовсе не хочу сказать, что мы имеем здесь дело с "законом", но и игнорировать эту связь при историко - философском анализе тоже нельзя. В качестве примера из области позднейшей философии сошлюсь на некоторые особенности арабо-мусульманской философии. Так, один из современных исследователей полагает, что

¹ Восток-Запад. Исследования, переводы, публикации. М., 1988. - С.213.

² То, что на смену жрецам придут аскеты и отшельники, среди которых будут и представители незнатных слоев, даже и рабы, по некоторым преданиям, ничего не меняет. Ибо тема, которой нужно оппонировать, уже задана; и мудрость тоже будет искаться в стороне от суеты жизни. Для сравнения напомним, что "греческие аскеты" - киники, напротив, всегда шли в народ, искали активности.

проблематика ее была “в первую очередь проблематикой политической”¹ (и это не единичное мнение) и выкристаллизовывалась она еще в период политических разногласий (по проблемам власти и государственной организации) внутри исламской общины. Кто такие творцы философии арабов? Кто они, эти аль - Кинди, аль - Фараби, Ибн - Сина, Ибн-Баджа, Ибн-Туфейль, Ибн-Рушд? Люди, стоявшие рядом с властью в качестве визирей, советников, секретарей, лейб-врачей, то фавориты, то гонимые. Но всегда к политике обращалась их мысль. И проблема счастья становится лейтмотивом, главной категорией этой философии². “Проектирование” Добродетельного Града - их философской страстью. Даже аль-Газали, враг философов, видел цель философии в “указании пути к достижению счастья”. Почему счастья? Потому что теоретическим искусством, дающим истинное знание о сущем, является философия (именно через знание сущего достигается счастье как совершенная цель человека). А практическим искусством, указующим путь к счастью - политика. Так интерпретировали своих философских прародителей - греков, эти, “вторые философы”, которые не хотели оставаться просто философами, но быть философами - политиками, никогда не забывая, какое отвел им место в своем идеальном государстве Платон, “султан философов”. Аль - Фараби превращает даже философию Платона преимущественно в социально-политическую.

Но также и в древней Греции мы видим с классической ясностью эту взаимосвязь образа философии и условий ее формирования. Только здесь это с самого начала обнаруживает себя как формирование принципиально нового мировоззрения и способа мышления, незатемненных симбиозом с другими формами сознания, как это было в древней Индии.

Факторы, благоприятные для генезиса философии, изложенные в предыдущем параграфе, приобретают для нас наглядный характер, как только мы познакомимся с условиями общественной жизни греков.

И прежде всего назовем полис-город-государство. Именно в рамках подобного образования шло формирование греческой

¹ См.: Игнатенко А. А. В поисках счастья. М., 1989. - С.47.

² См.: Игнатенко А. А. В поисках счастья. М., 1989. - С.48.

философии. Вообще, прослеживая генезис философии, одна черта обращает на себя внимание. И в Греции, и в Индии, и в Китае первые философы появляются в мелких государствах. Есть ли в этом закономерность? Возможно. Но попытки установить ее будут, вероятно, умозрительными, хотя относить это целиком на счет случайности также неубедительно. Может быть дело в большей интенсивности, плотности, насыщенности общественной жизни в мелких государствах? В большей активности населения (если это, конечно, является правилом)? В большей прозрачности для рационального объяснения общественных явлений (ведь в империях связь между звеньями управления значительно усложнена)? Может быть, в чем-то ином. Не знаю. Мы можем только проследить, как и почему это было в греческом полисе. Попутно заметим лишь, что обратное тому, что мы обнаружили как любопытное наблюдение, неверно, т.е. вовсе не обязательно, что мелкие государства и даже города-государства “дают” философию. Мы знаем города - государства в Шумере, но там не было философии. Видимо, это правило (если только это - правило, что все же не очевидно) действует лишь при наличии других условий, в частности описанных в первом параграфе этой главы

Во все не случайно, тем не менее, что философия возникает в городских центрах. Городская система организации общества, поскольку она предполагала расселение по территориальному, а не семейно-родовому принципу, означала разрушение прежних родовых социальных структур и основанных на них отношений и мировоззрения. Сосредоточение же в городах производственной и политической жизни ускоряло этот процесс, создавая базу для новых отношений и мировосприятия, вызывало новые потребности, невозможные при родовой жизни. Интенсивная духовная, интеллектуальная жизнь своим развитием почти сплошь обязана городам, целые отрасли культуры вообще возможны только с появлением городской организации. К тому же и возможность свободно и профессионально заниматься интеллектуальной деятельностью (в том числе философией) по-настоящему открывается только в городах (или в дворцовых центрах), поскольку и возможностей существовать, не прекращая собственных занятий или даже за счет собственных занятий (давать уроки, скажем), здесь

значительно больше. Жить за счет подаяний все время, как делали многие философы-киники, либо, вытряхивая деньги из карманов скучающих, но “ищущих себя” молодых людей, как практиковали софисты, - это преимущественно городская черта, невозможная ни при сельской жизни, ни при родовом строе вообще. Все это (и многое другое) мы с избытком наблюдаем в греческом полисе.

Полис - это, конечно, город-государство. Но сказать это - сказать не все и даже не все существенное. Полис - это гражданская община, коллектив свободных полноправных граждан, совместно владеющих землей - экономической базой полиса, - часть которой является коллективной собственностью, а часть - надельной, находится в частном владении. Полис - это самоуправляющийся коллектив. Все полноправные граждане (в Афинах со времен Перикла те, оба родителя которых были афинянами), независимо от происхождения (социального) и имущественного положения, участвовали в народном собрании - высшем законодательном органе управления и имели доступ к магистратурам (исполнительным должностям). Суд присяжных также состоял из выборных граждан числом до 6 тыс. человек, который периодически пополнялся за счет граждан полиса. Характерной чертой полиса, имевшей существенное значение для самых разных сторон этой формы социального жизнеустройства, является его численная ограниченность. Число граждан в полисе колебалось от нескольких сотен до нескольких тысяч, редко - нескольких десятков. Это было необходимым условием “прямой демократии”, т.е. участия в управлении непосредственно и лично всех граждан, что собственно мы и наблюдаем в Афинах.

Таким образом, этот признак является существенным для полиса как полиса, в значительной мере определяет многие его особенности, демократию, прежде всего, а через это опосредованно даже и характер мироощущения греков (например, чувство патриотизма, восприятие государственных дел как своих собственных, чувство ответственности за происходящее в государстве и за принимаемые решения, ибо к ним был причастен каждый гражданин). Афинянин классической поры действительно мог сказать, что “государство - это я”. Вот как французский историк XIX века Ипполит Тэн описывает греческие

города-государства: “Арголида имела от восьми до десяти миль в длину и от четырех до пяти в ширину; Лакония была почти тех же размеров; Ахайя представляла собой узкую полосу земли, по склону горной цепи, спускавшейся к морю. Вся Аттика едва равнялась половине одного из французских департаментов. Территория Коринфа, Сикиона, Мегары не больше какого-либо современного большого города... Из акрополя одного города можно было видеть акрополь и возвышенности другого соседнего. В таких тесных пределах все было ясно для ума; самое представление об отечестве не имело в себе ничего грандиозного, абстрактного и неясного, как у нас; оно было все в пределах, доступных чувственному восприятию; оно сливалось с реальной родиной; то и другое было вполне определено в уме гражданина... Он знал всех граждан государства, так же как знал и его территорию во всех деталях”¹.

Что малочисленность государства (т.е., конечно, полноправных его граждан) и в сознании самих греков связывается с внутренней особенностью полисной организации, т.е. с управлением, это видно, например, из суждения Аристотеля: “Государством, население которого очень многочисленно, трудно хорошо управлять, если только это не совсем невозможно. По крайней мере, мы не знаем ни одного государства из тех, которые считаются имеющими хорошую систему управления, которые допускали бы безграничный рост своего населения”¹ ². Идеальный город Платона также насчитывает не более 5 тысяч 40 семей.

Следующей особенностью полиса является то, что за пределами гражданской общины оставалось все остальное, значительно более многочисленное, чем полноправные граждане, население: свободные неполноправные граждане (чужеземцы, которых в Афинах называли метеками) и рабы. Таким образом, полис - это сословная корпорация, союз граждан, противостоящий зависимому населению, прежде всего рабам.

Здесь мы будем рассматривать особенности полисного устройства, имеющие отношение к процессам, благоприятно сказавшимся на возникновении философии, главным образом, на материале афинского полиса. Развитие же полиса и само его

¹ См.: Г и р о Поль. Указ. соч. - С. 293-294.

² См.: Гиро Поль. Указ. соч. - С. 294.

внутреннее устройство было неодинаковым в разных частях древней Греции. Разительную противоположность Афинам составляла, например, Спарта. Причем, противоположность именно в тех отношениях (мы их коснемся), которые представляют наибольший интерес для нас, т.е. для выяснения процессов, благоприятствующих (или нет) зарождению философии. Афины, которые называли “Элладой Эллад”, “школой Эллады”, дали миру величайших его философов (как и писателей, скульпторов), Спарта - нет. Особенности устройства полиса и его общественной жизни имеют к этому факту прямое отношение.

Зарождение полиса относится, по современным представлениям, скорее всего к VIII в. до н.э., к началу так называемой «городской революции». Уже Гомер, как отмечают исследователи, знает только одну форму человеческого общежития, которую он сам называет «полисом»¹, хотя последний «в его представлении еще сохраняет основные признаки того полугорода-полудеревни, каким он оставался... до начала "городской революции»»². Пути образования полиса были различны; рассмотрение их увело бы нас слишком далеко в собственно историческую проблематику³. Здесь мы остановимся только на тех процессах, которые имеют прямое отношение к нашей теме.

Что представлял собой в плане социального устройства полис на ранних этапах своего развития, примерно до рубежа VI-V вв. до н.э.? Господство родовой знати, выросшее в аристократическую олигархию. В этом мнении сходятся и Гомер, и Гесиод, современники и летописцы раннего периода полиса. “Для каждого из них могущество знати и логически дополняющие его приниженность и пассивность народной массы являются непреложным фактом”⁴. Каким же был магистральный путь дальнейшего развития полиса, который в самом начале его мы застаем в таком виде? Этот путь мы можем охарактеризовать как “укрепление общины и ее институтов и ослабление заложенных в

¹ См. Андреев Ю.В. Раннегреческий полис. – Л., 1976. – С.32.

² Там же. - С.45.

³ См. об этом у Ю.В.Андреева, а также: Античная Греция. Проблема развития полиса. В 2-х томах. - М., 1983.

⁴ Андреев Ю.В. Указ. соч. - С.102.

ее структуре потенциалов личного и родового могущества... Уже выработанные политической практикой варварского общества органы общинного самоуправления постепенно трансформируются в основные элементы административной системы демократического полиса, ...все более меняется соотношение сил между аристократией и демосом в пользу последнего, сам полис из эфемерного союза родовых вождей превращается в республику свободных и равноправных граждан”¹.

Итак, в большинстве (но не во всех) случаях это движение имело своим результатом установление демократии - власти народа, демоса, хотя он также был неоднородным по своему составу (включал в себя земледельцев, ремесленников и прочее незначительного происхождения население). В чем выразилась эта демократия? Законодательная власть, в компетенции которой были все важнейшие вопросы, от войны и мира до выборов должностных лиц, принадлежала народному собранию, в котором участвовали все совершеннолетние полноправные граждане полиса (мужчины), от аристократов до бедняков. Все граждане могли избираться членами суда и на любую должность в государстве. То есть это была “прямая демократия”. И это было сильной стороной полисного устройства. Большинство проголосовавших решало все - в этом таилась его слабая сторона, в конечном счете, подточившая демократию изнутри и разложившая ее. Демократия либо выродилась в охлократию (власть черни, толпы), либо завершилась тиранией. Полис был поглощен империей. В этом слабость вообще всякой демократии, древней и новой, ибо оставляет простор для манипуляций толпой, психологического на нее воздействия, власти настроения либо отдает решение важнейших вопросов в руки людей некомпетентных. Имея в виду эти слабые стороны демократии, особенно сильно обнаружившиеся к рубежу V-IV вв. до н.э., против нее (или ее дурных проявлений) выступили Сократ, Платон, Аристотель. Киник Антисфен, издеваясь над афинянами, советовал им принять постановление, объявляющее ослов конями. Когда те возмутились и назвали этот совет абсурдным, Антисфен возразил: “Но ведь вы простым поднятием рук провозглашаете людей стратегами, хотя они в военных делах

¹ Там же. - С.115.

ничего не смыслят”. Говорят, что законодатель Ликург, которому приписывается устройство спартанских основ жизни, на вопрос, почему он не ввел в Спарте демократию, ответил: “Сначала введите ее у себя сами”. Тонкий наблюдатель жизни, беспощадный ее судья, умно-злой Аристофан в одной из своих комедий вывел стратегов в образе льстивых рабов капризного старика Демоса. Но это было потом, и в любом случае не может перечеркнуть того важнейшего факта, что все выдающиеся достижения греческой культуры стали возможны благодаря демократии и ее последствиям. Философия также должна числить ее в ряду своих прародителей.

Ясно, что установление власти демоса осуществилось в борьбе с олигархией, которая не всегда была кроваво-жесточкой, но которая была всегда. Иногда это достигалось реформаторско-законодательной деятельностью и проходило в относительно мирных формах, часто сопровождалось смутой, вооруженными столкновениями, резкой социальной конфронтацией, установлением тиранических режимов как переходных к демократии (в Афинах, Мегарах, Сикионе, Коринфе, Милете, Эфесе и др.).

Для нас же пока здесь важно то, что в этой борьбе рождалось совершенно новое сознание людей; самым интенсивным образом разрушались прежние представления; формировалось самосознание людей, прежде всего в смысле осознания человеком собственной значимости. Уже давно сделано предположение, что в формуле “познай самого себя” (известной и до Сократа) заключен призыв к демосу, к простым людям осознать собственное значение, свою равновеликость знати как людей, почувствовать себя людьми, а не униженными, призванными только подчиняться аристократам безмолвными существами. В этом охватившем несколько веков движении расширялся кругозор людей; человек в самосознании выделялся из рода, безликой массы, ощущал значимость собственных поступков, наконец, становился свободным. Сам же факт народного собрания, решавшего все дела и тем самым определявшего судьбу каждого при участии каждого, играл выдающуюся роль для формирования определенной мировоззренческой установки. Грек, конечно, не мог присоединиться к мнению одного римского автора, что “человек -

кузнец своего счастья” (и несчастья), ибо на все - воля бессмертных богов, которые могли быть очень капризными и не любили, когда их забывали. А больше богов (как думали иногда греки) были еще мойры, что олицетворяли судьбу. Но грек, решавший на этом собрании важнейшие дела своей жизни, принимавший законы и сам же их проводивший в качестве должностного лица, не мог и вовсе исключить значение человека, его характера и страстей. Миф о Сизифе очень выразительно показывает силу ума и своеволия человека, их значение в его собственной судьбе, хотя Сизиф и поплатился страданиями в аиде за свою самостоятельность и самонадеянность, за свое стремление перехитрить судьбу.

К тому же греки, кажется, больше, чем кто-нибудь в древнем мире, относились к своим богам легкомысленно и малопочтительно. Да и богов, занятых собственными интригами и приключениями, мало интересовали люди и уж, во всяком случае, их мораль - они не любили только, когда с ними не считались вовсе или забывали их славословить. Уже Пиндар, поэт V1-V вв. до н.э., упрекает своих соплеменников (и более всего Гомера) за подобное отношение к богам. Если же мы обратимся к сознанию той эпохи, как оно выражено в поэтических творениях, то удостоверимся в этом вполне.

Терпандр, поэт VII в., конечно, уверен, что

Зевс всего начало,
Зевс Вседеятель...¹

Так же и Солон:

Смотрит Зевс за исходом всего.

Но вот что этот поэт и законодатель, находившийся в самом центре политической борьбы и человеческих страстей, бушевавших в Афинах, вдруг говорит далее:

Наша страна не погибнет по воле Зевса.
И по решению других присноблаженных богов.
Но уступая корысти, объятые силой безумья,
Граждане сами не прочь город великий сгубить.
Кривдой полны и владыки народа и им уготовлен
Жребий бед много снести за своеволие свое.

¹ Ссылки на лирических поэтов даны по кн.: Горан В.П. Древнегреческая мифологема судьбы. - Новосибирск, 1990. -Гл. V, 3.

Да, верно, то есть “жребий”, судьба - в то время, да и много позднее грек и не мог думать иначе, но своеволие людей, самостоятельность их поступков, руководство в этих поступках своими интересами и сознанием этих интересов для поэта несомненны. Даже очень мрачный Феогнид, ностальгически воспевавший золотую пору аристократии в век, когда рушилась “связь времен”, - и он порицает Зевса за беспорядок среди людей, ему подвластных, и советует богу, как должно быть на самом деле. А разве тем самым он не выделяет себя, свой разум, свое понимание, не демонстрирует их значимость как меры оценки вещей и положений, не считает именно себя вправе оценивать и судить даже богов!

Милый Зевс! Удивляюсь тебе я; всему ты владыка,
Все почитают тебя, сила твоя велика.

Как же Кронид допускает душа твоя, чтоб нечестивцы
Участь имели одну с теми, кто правду блюдет,
Чтобы равны тебе были разумный душой и
надменный,

В несправедливых делах жизнь проводящий свою?

И прямо предупреждает бога о роковых для него последствиях подобного либерализма и неразборчивости в людях:

Кто же, о кто же из смертных, взирая на все это, сможет
Вечных богов почитать?

И далее очень любопытны основания этого богопротивного самомнения людей, их самоуверенности, в изложении человека, вскормленного на приоритетах родовой жизни:

Что перечувствует он

Видя, как злой человек, что не ведает страха
Ни перед гневом людей, ни перед гневом богов
Гордый, кичится богатством безмерным...

Это своеобразное отражение в сознании тех новых отношений, которые изнутри разрушали род, принципы, на которых он держался, и его ценности. Эти новые отношения связаны с бурным развитием ремесла и торговли, товарно - денежных отношений и появлением нового, отличного от привычного родового, основания для отношения к человеку, новой меры его оценки. Богатство - вот что более и более

предопределяет место человека в мире себе подобных. "В деньгах, в деньгах человек", - с грустью говорит Алкей, а вслед за ним и Пиндар. Это находит выражение в практике общественного жизнеустройства: уже в реформах Солона именно имущественный ценз определял меру полноты гражданских и политических прав человека. Это резкое и необычное для родового сознания основание для выделения человека находит отражение и в поэзии. Правда, как порицание новых порядков, сожаление об утраченной нравственности и неприятие безнравственности нового века (еще Геосид плакал над этим), но, с высоты нашего XX века, мы знаем, что так было всегда, когда рождалось новое.

...А замуж ничуть не колеблется лучший
Низкую женщину брать, только б с деньгами была!
Женщина также охотно выходит за низкого мужа,
Был бы богат! Для нее это важнее всего
Деньги в почете всеобщем Богатство смешало породы.

Мудрено ли в таком случае, что

Нет на земле никого, кто бы боялся богов.

Феогнид, увлекшись обличениями, явно сгущает краски, но настроение той поры, эта страстная филиппика против богатства и "смешения пород" все же обнаруживает осязаемо.

Даже Пиндар, очень почтительный к богам, не может не отдать должное человеку:

Боги даруют мощь,
Мудрые умеют красиво ее выносить.

А в другом месте этот благочестивый придворный поэт, глубоко верящий в неотвратимость судьбы, говорит, что хотя успех любого дела зависит от благосклонности богов, но без собственных усилий героя нельзя добиться удачи. Архилох, первый лирический поэт греков, а значит, и всей Европы, уже очень высокого мнения о возможностях человека, о его способности вникать в смысл жизни:

В меру радуйся удаче, в меру в горестях горюй, Познавай тот ритм, что в жизни человеческой сокрыт!

Значение показанных здесь процессов для формирования вполне определенного мировосприятия (жизне - и мироутверждающего) несомненно. Сколько бы грек ни обращался к богам, воздавая им за успех собственных дел или

относя за счет их неблагосклонности неуспех, разум в этой его деятельности мужал, мощь его собственных продуманных и им самим по расчету, по размышлению принятых решений была ему понятна. Нисколько не удивительна поэтому рационалистичность греческого мышления, которая в числе других источников имеет и это вот описанное ранее политическое (или общественное) происхождение¹.

Итак, результатом названных процессов мы имеем:

1) выделение человека как самой в себе значимости;
2) осознание человеком значимости собственных поступков и решений;

3) расширение пределов человеческого мира; прежняя ‘пространственная узость’ родового человека сменяется, правда, пределами полиса, но и выходит за его рамки, ибо расширяются контакты его, его сотрудничество (или борьба) с другими мирами-полисами;

4) рационализацию мышления, практическую (в делах воплощенную) и поэтому наглядную мощь человеческой воли и разума;

5) ‘просветление’, оттачивание этого разума в ходе становления полиса, ибо люди учились на своих ошибках, их учили поступки других, сами события, сам ход истории;

6) попытки разобраться в смысле происходящего, вывести какие-то ‘правила’ жизни, сделать выводы о существовании ее быстроменяющегося хода; понять, есть ли во всем этом что-нибудь постоянное, разумное или все неустойчиво, текуче, неуловимо. То, что было снизу, оказывается наверху, то, что было крепко, разрушается, и так все время и через это все возникает. Отсюда было рукой подать до заключений относительно ‘законов’ мироздания, основ жизнеустройства, хотя разум еще только готовился к таким заключениям, к прорыву в философию. Однако, наверное, не совсем случайно, что сам язык философии, ее фразеология, например, у Гераклита, бывшего, кстати, современником этой борьбы демоса, недвусмысленно выдают происхождение его, Гераклита,

¹ Заметим, что на эту сторону процесса генезиса философии обращают внимание и некоторые западные антиковеды, например, Ллойд (см. Зарубежное философское антиковедение. - С.9).

диалектико-философского мышления: “борьба”, “война”, “верх и низ одно и то же” и т.д. (разумеется, нельзя абсолютизировать роль этого момента в формировании взглядов философа).

Все названное здесь, разумеется, логически выхвачено в чистом виде, ибо реальный исторический процесс рождал в ходе названного движения и другие явления: уныние, веру в непостоянство судьбы, ощущение ее всевластия, обреченность человеческого бытия - все это, кстати, мы сполна видим хотя бы у того же Феогида Мегарского. Все это имело место, и долгое время было преобладающим фоном сознания, о чем мы можем судить, в том числе, и по литературе древних греков. Английский ученый Е.Р.Додс еще в 1951 г., в книге “Греки и иррациональное” открыто и категорично выступил против односторонне-рационалистической интерпретации греческой культуры и настаивал на преобладании иррациональных оснований античной цивилизации и древнегреческого мышления. И хотя его теория не получила всеобщего признания, выглядит, по словам одного исследователя, “в комплексе научного освоения эллинизма... хотя и видным, но все же единичным исключением”¹, она имеет и предшественников и “сочувствующих”, черпающих материал для своих выводов в противоречивых основах античной цивилизации. В Китае и в Индии, общественное устройство которых давало еще менее оснований оптимистически относиться к значимости человека, это выразилось еще сильнее. Но первая струя мировосприятия, подчеркнутая ранее, оказалась весьма мощной по своим последствиям.

Но имеет ли это отношение к философии? Безусловно. Если мы вновь вспомним, что философия есть творческая деятельность разума, деятельность свободного человека, осознающего свое положение в мире и размышляющего над этим положением, то все названные последствия демократического движения для формирования самой возможности философии, ее социальной и умственной подготовки очевидны. Это первое, что мы должны для нашей темы вывести из особенностей греческого полиса.

Второй вывод следует из взгляда на саму архитектуру, композицию полиса. Н.В.Мотрошилова² (и другие авторы)

¹ Зарубежное философское антиковедение. - С.30.

² См.: Мотрошилова Н.В. Рождение и развитие философских идей. - М., 1991. - Раздел I.

обращает внимание на то, что полис представляет собой как бы равновесие сил, заключенное в существовании наряду с народным собранием, в котором главенствовал демос, других институтов, уравнивающих этот приоритет, в частности, ареопага - совета уважаемых архонтов, в котором была представлена в основном консервативная аристократия, сила сдерживающая. Полис представлял как бы консенсус разных социальных групп, общественный договор, сотрудничество и знати, принявшей демократию (и поставившей ряд ее вождей), и демоса, средних слоев. То есть здравый смысл, разум лежал в самой основе полиса. Процветание демократии приходится на сохранение этой середины, этого консенсуса. Разрушение его всякий раз оборачивается бедами для всех граждан (так было в период олигархии, так было и тогда, когда толпа брала верх непосредственно либо через режимы тирании. Время после Пелопонесской войны тому подтверждение). Полис был космосом, в котором гармонично сочетались разные части. Даже само архитектурное устройство с агорой в центре как бы подчеркивало это. Вполне понятно, что это полисное видение, "полисное мышление" сказалось и на представлениях греков о мире, о мировом космосе, и на их общих взглядах на жизнь. Не вдаваясь в подробности, скажем, что это относится, например, к представлению, что наилучшее во всем есть середина, умеренность. Этот взгляд высказывает еще Эсхил, у Аристотеля он будет мерилом и оптимального государственного устройства, и человеческого достоинства, в том числе, и его имущественного положения. Отправляясь от этой линии отсчета, от этой точки мы можем понять и миростроительные представления греков. "В классической мифологии антропоморфизм основан на принципах гармонии, меры и всеобщей упорядоченности, являющейся предпосылкой прекрасного тела и прекрасного духа, свойственного героическому человеку¹. Таков и греческий космос. Даже само это слово обозначает одновременно "вселенную", "порядок", "гармонию".

Наконец, на формирование философии самое прямое и решающее значение оказала такая особенность афинской полисной жизни как свобода. Значимость этой черты для формирования греческой философии и для бытия философии

¹ Тахо-Годи А.А. Указ. соч. - С.68.

настолько велика, что рассмотрение ее мы выделим в отдельный параграф.

§ 3. Свобода как предпосылка и условие философии

Сразу оговоримся, что здесь мы рассмотрим только один из аспектов этой проблемы, связанный с социальным устройством греческого города-государства, и не будем пока затрагивать другого аспекта - влияния этой особенности греческой жизни на мироощущение и мироотношение грека. Другими словами, проблему личной свободы, или свободы как самосознания индивида, рассмотрим позже.

Известна мысль Гегеля, что философия была только на Западе, потому что только в античном мире была свобода¹. Философ имел в виду, прежде всего, государственный строй древних греков, поэтому и свобода в этом контексте выступает в своем политическом аспекте - как демократическое жизнеустройство. Причем отмеченное ранее исключение восточной мысли из истории философии, произведенное Гегелем, находит здесь свое объяснение. Свобода для Гегеля есть необходимое условие философии, следовательно, последняя может быть только там, где есть первая. Но "на Востоке лишь один свободен, свободен лишь деспот, в Греции некоторые свободны..."². В последнем случае имеется в виду, что свобода в древней Греции была ограничена существованием рабства, а поэтому и сама была ограниченной. Но сейчас речь идет о политической свободе как способе государственной жизни в Элладе классической эпохи.

Как следует понимать эту связь свободы и философии? Каким образом она повлияла на генезис философии? Имеет ли, наконец, эта связь форму взаимозависимости вообще, отражает ли она каким-нибудь образом саму природу философии либо была в истории только специфически греческим явлением, вызванным своеобразием самобытного развития Эллады? Вот вопросы, над которыми нам следует здесь подумать.

Прежде всего, чем была обусловлена политическая свобода, откуда она проистекала? Из демократии. В чем эта

¹ Гегель Г.В.Ф. Сочинения - М., 1932.-Т.9.-С.89.

² Там же. - С.93.

свобода заключалась? В равном праве всех граждан участвовать в народном собрании - высшем органе власти, а также быть выбранным в члены суда присяжных, решавшим гражданские и уголовные дела, и на все гражданские должности. Причем со времен Перикла исполнение должностных обязанностей оплачивалось, что обеспечивало доступ к ним и малоимущих граждан, а тем самым стимулировало их политическую, гражданскую активность. Впрочем, об этом мы уже говорили. Но здесь есть одна черта, особо ценимая самими греками, в которой они, собственно, и видели главное достижение своей демократии, даже ее воплощение. Именно она имеет значение и для понимания нашей темы. Эта черта - в равном для всех праве свободы слова, свободы высказываться на народном собрании свое мнение, отстаивать и защищать его, оспаривать иное мнение, подвергать критике даже решения, принятые большинством, и требовать их пересмотра. Так понимал свободу историк Фукидид. Так понимал ее и драматург Еврипид. Вот это его мнение: "Когда... существуют законы, бедняк и богач привлекаются к одинаковой ответственности, и слабый, будучи прав, побеждает сильного. Свобода состоит в том, когда спрашивают у граждан: "кто желает публично высказать какой -нибудь полезный для города совет?" Желающий выступает перед народом, а кто не желает, тот молчит. Что может быть для свободного государства справедливее этого?"¹ Речь здесь идет об афинской демократии. Но и она была не всегда такой; такой, какой мы застаем ее в описании Еврипида, она стала лишь к середине V в. до н. э. в результате долгой и упорной борьбы демоса с земельной аристократией за свои права. Начало этому процессу положили реформы Солона и Клисфена, завершение - деятельность Перикла. Эту черту афинской демократии равно отмечали как ее сторонники (например, Геродот), так и критики, которым свобода слова всегда виделась лишь словесной распущенностью и свидетельством анархизма демократии (ритор Исократ). Платон, отношения с демократией у которого тоже были сложными, признавал, однако, что Афины были самым "многословным" городом и что свобода слова здесь была "самая широкая в Греции". Этого и, правда, мы не можем сказать о всей Элладе. Разительную противоположность Афинам в этом

¹ См.: Гиро Поль. Указ. соч. - С.309.

отношении составляет Спарта. “Народное собрание в Спарте, на которое допускались все граждане старше тридцати лет, имело далеко не то значение, что в Афинах. Оно собиралось лишь один раз в месяц. Проходило оно стоя, что доказывает, что рассуждения не были продолжительны. Никто из частных лиц не имел права вносить какое-либо предложение; на нем обсуждались лишь предложения, вносившиеся сенатом, который, в свою очередь, мог вносить лишь проекты, возбужденные по инициативе эфоров (носителей исполнительной власти в количестве пяти человек. - Ф.С.). Первоначально простые граждане не могли произносить речей, они ограничивались лишь слушанием речей сенаторов и должностных лиц, и собрание принимало или отклоняло предлагавшийся закон, не имея права как-либо его изменять...”¹. К тому факту, что Спарта, прославившись на поле брани, не могла похвастаться ни философами, ни поэтами, ни художниками, это безмолвие народа имеет прямое отношение.

Каковы были последствия рассматриваемой здесь особенности демократического полиса, т.е. свободы слова и высказывания? Если бы речь шла о времени Сократа и софистов, Платона и Аристотеля, т.е. о том времени, когда философы были уже не новостью, ответ был бы очевидным - свобода слова мощно способствовала расцвету философии. Ибо эта черта афинской демократии, вызывавшая законную гордость у ее друзей и нарекания у ее недругов, породила необычайный спрос на учителей слова, искусных в риторике, без которой афинянин не мог обойтись ни в народном собрании, ни на площади, ни в гимнасии, где он тренировал свой ум в словесных упражнениях, ни в суде. А именно с этой потребностью связано движение софистов, которое оставило столь мощный след в греческой и мировой философии, повернув ее к новым проблемам и обратив человеческую мысль к вопросам, которые и сегодня еще доставляют неудобства. Но не только софисты, но и Сократ, и все сократики, от киников до Аристотеля, черпали из этого благодатного источника афинской демократии, ибо лучшего ристалища для оттачивания диалектической мысли и техники философствования древний мир не дал.

¹ Гиро Поль Указ. соч. - С 322 - 323.

Однако у нас речь идет еще только о рождении философии, о ее приготовлении, поэтому и проблема свободы имеет значение, прежде всего, как приготовление способности мыслить свободно, критично, иметь независимое суждение, а именно свое собственное. Юридическое право свободно высказываться, отстаивать собственное мнение является внешним условием, культивировавшим эту способность; но основу ее образования составляет другой аспект свободы - "жить так, как каждому хочется", по формулировке Аристотеля. Или, как говорит Фукидид, грекам "дана возможность устроить свою частную жизнь независимо"¹. Это, безусловно, право свободного человека или, по-другому, право, делающее человека свободным; свидетельство его свободы. Во всем древнем мире только в Элладе мы найдем подобную ситуацию и нигде более. Но и в истории Европы еще раз возродится она, только начиная с Нового времени, с эпохи буржуазных революций. И прочно закрепится в сознании людей как главная мера их свободы, как ее критерий, как действительное для них проявление свободы. Но в европейской истории Нового и современного времени это будет питательной основой индивидуализма. В истории античной Греции она будет восприниматься в контексте полисного единства.

То, что гарантом этого права "устроить свою частную жизнь независимо" выступает именно демократическое правление, не подлежит сомнению. Чтобы убедиться в этом, еще раз обратимся к внутреннему устройству Спарты - антагониста демократических Афин. Жесткая регламентация частной жизни, вплоть до последних пустяков, - вот первое, что мы должны здесь отметить. Государство запрещало гражданам всякий труд, всякое прибыльное занятие - оно желало, чтобы гражданин не думал ни о чем, кроме своих гражданских и военных обязанностей. Спарта наказывала не только того, кто не женился, но даже тех, кто вступал в брак поздно; решала, как должны одеваться люди, как выглядеть; определяла, например, головной убор женщин; и предписывала их внешний вид; скажем, законом требовала бритье усов у мужчин. Государство вменяло в обязанность гражданам ужинать сообща со всеми за вечерним столом; но оно владело не только телами, но и чувствами людей. Вот что пишет

¹ См.: Зайце в А.И. Указ сом - С.37. 49.

Фюстель де Куланж: “В истории Спарты есть одна черта, вызывавшая сильное удивление Плутарха и Руссо. Спарта только что потерпела поражение при Левктрах... При известии об этом несчастий родственники убитых должны были показаться народу с веселыми лицами. Мать, зная, что сын ее избежал гибели, ...показывала свою печаль и плакала. Та же, которая знала, что ей не видать более своего сына, выказывала свою радость... Следовательно, как сильна была власть государства, если оно, предписывая извращение естественных чувств, успевало добиться повиновения”¹

Одежда одинакового покроя и расцветки на любом из граждан, совместные трапезы (сисситии), как требовал закон, приучали людей одинаково себя чувствовать, слышать, видеть, мыслить, ощущать только “мы”, но не выделять среди этого “я”. Полного единомыслия и полного растворения индивида в единой неразличимой массе добивалось государство этой системой всеобщего казарменного равенства, натаскивания и муштры. Потрясающим и, пожалуй, доведенным до своего логического конца обнажением политики унифицирования человеческих проявлений жизни является то, что стандартные могилы на кладбище были, чаще всего, без упоминаний имени². Одни голые камни, не различимые среди множества других... Невольно на ум приходит девиз Мирового государства из антиутопии Олдоса Хаксли “О, дивный, новый мир”; “Общность. Одинаковость. Стабильность”.

Аристотель, воспитатель первого вселенского монарха, кажется, симпатизировал этой системе организации полисной жизни, ибо общие трапезы являются, по его мнению, хорошим средством привития “добрых нравов, законов и философии”. “Добрых нравов и законов”, как то понимала спартанская корпоративная система, пожалуй (примеры можно привести даже из нашего века), “но ”философии”? Спарта не дала ни одного, во всяком случае, ни одного, оставившего след в философии.

Но здесь я должен сделать одну, принципиальной важности оговорку. В работах, исследующих прошлое, затрагивающих во всяком случае его, неизбежно возникающее

¹ См.: Гиро Поль. Указ. соч. - С.305.

² См.: Андреев Ю.Б. Мужские союзы в структуре дорийского полиса // Проблемы социально-политической организации и идеологии античного общества - Л, 1984. - С. 18

при этом пристрастие и стремление подчинить исторический материал "своей" задаче, своей цели, очень часто приводит к искажению исторической картины или соотношения ее частей. Иначе говоря, к отступлению от историчности.

Конечно, во всех этих ограничениях спартанской жизни, особенно в сисситиях, был свой смысл; конечно, они довольно эффективно решали задачу, которую должны были решать по замыслу современников, именно: способствовали сохранению единства полиса, равноправия его граждан, были средством его самосохранения. И это давало плоды, если мы вспомним военное могущество Спарты, которое, кстати, она утратила, когда после Пелопоннесской войны быстро стали разрушаться эти самые ограничения и оплоты спартанской жизни.

Но если у современников есть свой смысл, своя логика, то есть они и у истории. Задача всякого анализа заключается не только в том, чтобы понять, насколько это возможно, некоторую историческую реальность, но и в том, чтобы увидеть ее место в общем ходе исторического развития. Для нас поэтому важно не только то, что и почему было, а каковы были последствия этого. То есть, чем то, что было, стало или не стало для философии. В этом смысле именно афинское (демократическое) жизнеустройство было благоприятным для зарождения философии. В Афинах тоже были ограничения и с той же целью, что и в Спарте. Но они часто не сковывали, а напротив, развязывали инициативу, выделяли индивида. Скажем, литургии, т.е. общественные служения: богатый человек должен был вложить свои средства в общественные нужды - построить и снарядить корабль, набрать и подготовить хор для участия в драматических представлениях и т.д. Чем это было? Способом распотрошить богача в пользу бедняка, перераспределить доходы и снять социальное напряжение. Но эта инициатива, хотя и обременительная, поощрялась способом, очень важным для грека: имя его прославлялось, становилось всем известным, он чувствовался и сам воспринимал это как почетную обязанность. Хорег, организатор хора, победившего на состязаниях, получал в награду венок, имя его отмечалось на треножнике, посвященном богам, - все это было достаточно сильным стимулом для грека стремиться превзойти в щедрости своих соперников и предшественников.

Что следовало из свободы частной жизни, гарантированной демократической “конституцией”? Обособление человека, выделение его из ряда себе подобных, выделение своего мира, своих занятий как индивидуально-особенных, а тем самым становился индивид, способный выделять свое суждение, свое мнение, судить, различать, наконец, осознавать свое “я”, свое отличие от других (чему, как мы видели, все препятствовало в общественном устройстве Спарты). Здесь, конечно, еще далеко до философской рефлексии, но это - путь к ней; это провоцировало рассуждения, не мешало, а напротив, допускало постановку вопросов, похожих на мудрствование, во всяком случае, делало человека восприимчивым, подготовленным к этим вопросам. Следует иметь в виду, однако, что сама по себе свобода частной жизни не обязательно могла стимулировать интеллектуальную работу; могла не расширять кругозор и открывать вход в большой мир, а напротив, ограждать человека от этого мира, изолировать его на узкой полосе собственных мелких забот, сужать его восприятие мира и самым пагубным образом сказаться на его приоритетах. Иначе говоря, могла культивировать только филистерство или, как говорил Н.Бердяев, буржуазность. Такой исход свободы частной жизни мы видим на примере мелкобуржуазного индивидуализма Нового времени, столь живо высвеченного французскими и русскими романистами, а также в драмах Ибсена и Бьернсона. Но сами основы греческого полиса классического периода препятствовали этому. Грек был живо заинтересован в общественной жизни и воспринимал общественные дела как свои собственные. Даже личную славу он видел в том, чтобы быть более прославленным в служении отечеству. Только греков можно было заставить соревноваться в щедрости пожертвований, соблазнив их обещанием, как было сделано в одном постановлении, что “имена подписавшихся будут выгравированы на каменной колонне, которая будет поставлена на общественной площади, чтобы показать всем усердие благожелателей народа...”¹. Это было возможно единственно потому, что греки чувствовали себя хозяевами своего отечества,

¹ См.: Гиро Поль. Указ. соч. - С.354.

вершителями его дел, т.е. именно благодаря демократии¹. Естественно, поэтому все работало здесь на освобождение мышления, на расширение кругозора грека, на формирование его уверенности в себе (ограниченной только благорасположением богов). Все провоцировало его вмешиваться во все, иметь свое суждение, требовать внимания к себе, к своему мнению, выражать свое отношение к окружающему. Его мир выходил за узкие стены “дома - крепости”.

Сравнение этого мироотношения с приоритетами, определявшими жизнь жителя Вавилона, лишь сильнее подчеркивает сказанное. “Вавилонянин был занят, прежде всего, своими личными делами и проблемами, его интересы обращены к дому, семье, родне, соседям. Все, что происходило за пределами квартала или поселения уже далеко от него... Подобный психологический склад был, очевидно, определен общественными условиями... Для огромного большинства членов общества вся политическая деятельность заключалась в соблюдении лояльности общине (кварталу, поселению, родне и царю). “Государственное мышление” - заботы о судьбах царства... было уделом очень узкого круга лиц из высшей администрации и придворных ученых и жрецов”².

Если грек опирался в своем чувстве независимости на свободу в личной жизни, то всецело почувствовать ее он мог только на агоре, на заседании народного собрания. Чем сказалась эта свобода слова и высказываний?

Во-первых, это приучало к атмосфере полемичности, спора, критики. Красноречие, умение побеждать в споре уже у Гомера приравнивается к воинской доблести; его герои очень много и страстно спорят. Что это тренировало ум, оттачивало его способность к аргументированию, а тем самым рационализировало мышление, несомненно. Это ощущение прямо противоположно тому, что формировала, например, общественная среда египтянина или вавилонянина. “Молчальник”, - пишет один немецкий ученый, - ведущий образ

¹ Социально-экономическую основу которой составляла античная форма собственности, т.е. сочетание частной и государственно-общинной. Глобальное господство каждой из них в отдельности привело в истории либо ко всеобщей продажности и бездуховности, либо к тоталитаризму

² Ключков ИС Указ. соч. - С.354.

древнеегипетской культуры”¹. Того же мнения придерживаются и американские востоковеды, авторы книги “В преддверии философии”. Вот что говорит один из них, Т.Якобсен, о вавилонянах: “В Месопотамии “добронравная жизнь” была “послушной жизнью”. Индивидуум стоял в центре все расширяющихся кругов власти, которая ограничивала свободу его действий... Житель Месопотамии убежден, что власти всегда правы: “Приказ дворца не может быть изменен. Слово царя правильно, его высказывание, подобно высказыванию бога не может быть изменено!”². Не удивительно поэтому, что в вавилонском языке не было даже таких понятий, как “свобода”, “свободный”; что является вовсе не только лингвистическим фактом. Но отношения, нарисованные в характеристике Т.Якобсена, видимо, не следует ограничивать только ближней частью Востока, что не могло не сказаться на мировоззрении, в том числе там, где возникла философия. Достаточно показательным обстоятельством, позволяющим делать далеко идущие принципиальные обобщения, является факт, который подчеркивал английский ученый М.Финли: “Слово “свобода”... или слово “свободный человек” невозможно перевести ни на один ближневосточный язык, включая еврейский, а также ни на один дальневосточный”³. С ним согласен наш известный востоковед И.Д.Дьяконов: “Понятию “свободный” в языках древнего Востока нет эквивалента”⁴. Любопытно, что в древнем Иране один и тот же термин (*banda*) употреблялся для обозначения и настоящих рабов, и общей зависимости (от царя, сатрапа)⁵. И мы вполне можем согласиться с В.Дюрантом, когда

он пишет: “Из этого горделивого сознания независимости - индивидуальной и групповой - возник могучий стимул для всех греческих начинаний; эта свобода вдохновляла греков на невероятные свершения в искусстве и литературе, науке и

¹ Цит. по: В е й н б е р г И П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока - М., 1986. - С 185.

² Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., У и л с о н Д ж. Я коб-сен Т. В преддверии философии. - М., 1984. - С.187, 188.

³ См.: Амусин И.Д. Проблемы социальной структуры обществ древнего Ближнего Востока по библейским источникам. М., 1993. - С. 129.

⁴ См.: там же, с.130. В древнееврейском есть только слово в значении «освобожденный» (от обязанностей, отпущенный) - см. там же. Но ясно, что под “свободой” здесь имеется в виду совсем другое

⁵ Дандамяев М.А., Луконин В.Г. Указ. соч. - С.167.

философии”¹.

Во-вторых, споры становились самоцелью, беседа, дискуссия велась ради дискуссии, ради удовлетворения честолюбивого желания победить в споре. Внимание, которое полис уделял досугу своих граждан, возводя гимназии, поощряя создание, как сегодня бы мы сказали, разных неформальных объединений, создавали благоприятные условия для схоластического времяпрепровождения греков. В данном случае слово “схоластическое” употреблено в его буквальном смысле, т.е. от греческого “схоле”, что одновременно означает досуг и интеллектуальное занятие. Целью рассуждения становилось само рассуждение. Именно потому, что рядовые греки привыкли к этому. Сократ и софисты, а потом киники не испытывали недостатка в слушателях. Сомнения, несогласие, критичность, умозрительность, не могли не быть спутниками этих бесед ради бесед. “Город - учитель человека”, - говорил поэт Симонид. А именно удивление рождает философию, полагал грек Платон.

В-третьих, сама ситуация свободного словопрения порождала интерес к слову. Издавна в Греции были известны логографы - составители речей, к которым обращались те, кто не мог блеснуть красноречием. А оно требовалось и на собрании, и на суде присяжных, которые более внимали красотам слога и изощренности речей, чем существу дела. В этот водоворот слова, умелого и отточенного, выражающего разные оттенки мысли, обогащающего, схватывающего собой предмет как можно ярче и выразительнее, втягивалось едва ли не все население, ибо все население нуждалось в слове Государством правил народ, а народом - Слово, как выразился один французский писатель старых времен. Магия слова была столь велика, что афиняне позднее позволяли дурачить себя всякого рода демагогам, замороженные их речами (впрочем, от этой слабости демос, видимо, не освободился вплоть до наших дней).

Но сделав Слово обыкновением своей жизни, нельзя было надеяться оставить в неприкосновенности мышление. Слово, именуя, означая нечто, вызывало его к жизни. Предмет мне, собственно, и дан, он есть, существует лишь тогда, когда мне известен, то есть определен, выделен, наименован, обозначен

¹ В. Дюрант. Жизнь Греции. М., 1997, - С.239.

словом. Слово обобщает, выделяет в вещах, событиях общее. И это общее мне дано через Слово. Ум неотвратимо привыкал к оперированию общим, абстрагирующая способность в условиях этих словопрений, этого “искусства ради искусства” вызревала неизбежно.

Заметим, что здесь мы имеем дело с всеобщим условием подготовки к философствованию. И в Китае, и в особенности в Индии, правда, в кругу значительно более узком, ограничивавшемся собранием мудрецов, споры, дискуссии, сомнения как их движущая сила стояли у истоков философии. На это специально обращает внимание Д.Чаттопадхьяя в своем исследовании, на которое мы уже ссылались. Один из китайских философов, узнав о смерти своего оппонента, более всего сожалеет о том, что теперь не с кем будет спорить.

Описываемая здесь картина будет полнее, если мы скажем, что само времяпрепровождение греков - любовь к посещению общественных мест, гимнасий, где велись споры и беседы, ибо они не были просто физкультурными помещениями, - создавало благоприятные условия для раскованности мышления, для размышлений (хотя, конечно, они были людьми со всеми заботами и слабостями, какие бывают у людей). Вот как один европейский автор прошлых лет описывает атмосферу олимпийских игр: “Ученые объявляли там о своих открытиях. Художники часто выставляли там свои произведения. Поэты, ораторы, философы, историки говорили или читали свои произведения на ступенях портиков или храмов... Знаменитые риторы являлись туда произносить свои похвальные речи... Философы... развлекали толпу своими приятными беседами или возмущали ее своими циническими фантазиями”¹.

Следует, видимо, сказать еще об одной черте, имеющей отношение к жизнеустройству греков, которая в определенной мере формировала свободу мышления. У греков не было организованного духовенства, не было иерархии, не было теологии, обязывающей всех греков придерживаться одних и тех же взглядов, обрядов, ритуалов и правил. Даже в пределах одного города священнослужители разных храмов были полностью независимы друг от друга, даже если храмы были посвящены одним и тем же богам. Власть одного бога

¹ Цит. По Гиро Поль. Указ. Соч. – С.270,268.

заканчивалась за пределами города, его почитавшего, и вовсе не распространялась на чужаков. Естественно, и отношение к ним последних было довольно вольным. Нельзя было критиковать и ругать своего бога, а вовсе не любого; нельзя было находить недостатки в своих небесных покровителях, а вовсе не во всех подряд. Свобода в отношении религии была, конечно, относительной, если мы вспомним, что Анаксагор и Протагор поплатились за свои вольности изгнанием, а Сократ - смертью. Но, видимо, и эти процессы были более политическими, ибо для греков их идеологические, фактически религиозные, устои были столпами полиса, его целостности. Поэтому государство немедленно реагировало на воззрения, казавшиеся ему покушением на его основы. Сами же жрецы могли часто и не видеть для себя опасности в мечтаниях философов, не отличавшихся большей частью от всех греков в их отношении к религии, даже в суевериях, коими была полна греческая жизнь. Но все же, если грек мог свободно заявить, как один из героев Эсхила "Мне не страшны боги вашего края; я ничем им не обязан", - то в этом, в конечном счете, таилась опасность для всех богов. Это был тот путь, на котором возшло много позднее откровенное неверие и издевательство над богами Лукиана Самосатского. Но и без того подобное отношение было хорошей почвой для вольности, раскованности мышления, сомнения и критики; почвой, столь благодатной для взращивания философии.

Завершить же этот беглый очерк об объективном значении свободы для приготовления и произрастания способности суждения", мыслящего духа, а, в конечном счете, и философии будет уместно, думаю, словами Геродота, которые были несомненными для любого грека: "И не только отсюда, но также из множества других примеров совершенно ясно, что свобода - превосходная вещь"¹.

Итак, вот более подробно, как мне кажется, то, что Гегель имел в виду, говоря: "философия выступает в истории лишь там и постольку, где и поскольку образуется свободный государственный строй".

¹ Геродот, V.

Глава 3. СВОБОДА КАК САМОСОЗНАНИЕ ИНДИВИДА (ВЫДЕЛЕНИЕ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ И ЛИЧНОСТНОГО ОТНОШЕНИЯ К МИРУ КАК ПРЕДПОСЫЛКА ВОЗНИКНОВЕНИЯ ФИЛОСОФИИ)

“Погруженность в свободу” имела кардинальное значение для возникновения философии как свободного самоопределения человека в мире. И именно своим последствием для оформления вполне определенного состояния сознания - самосознания свободы. Мало было объективных оснований выделения индивида. Необходимо было еще осознавать себя свободным человеком, свободно определяющим свое отношение к другим, к миру людей и к миру вещей. В классический век греческой философии, когда человеческое “я”, несмотря на общинно-полисные ограничения, будет занимать помыслы индивида, софист Протагор заявит: “Человек есть мера всех вещей. Такое сознание должно было стать, постепенно сложиться, а не явиться вдруг, как Афина, в одночасье. Исторические условия, как мы видели ранее, тому благоприятствовали.

Как проходил в общих чертах этот процесс оформления и выделения “я” и в чем он выразился - вот что нас здесь будет интересовать. Что это нам дает?

Философия, как отношение человека к миру, предполагает в качестве своего предварительного условия осознание человеком своего “я”, отличного от всех (и всего) других, составляющих в совокупности “не-я”. Именно при этом условии и возможно направить мысль “вовнутрь”, возможно размышлять и анализировать себя, мысли, чувства, отношение к другим, к миру. А самосознание, в конце концов, есть высшая цель философского исследования, говоря словами Э. Кассирера, философа XX века. Это, во-первых. Во-вторых, при таком выделении “я” возможно только пристрастное (не “объективное”) отношение к миру, т.е. мировоззренческое. В этом, таким образом, выражается такое общее отношение индивида к миру, на котором позднее может выстроиться и философское, т.е. мировоззренческое по сути, хотя и представленное в абстрактно-всеобщей форме, отношение.

Но прежде рассмотрим понимание личности в период античности. А.А.Тахо-Годи полагает, что древнегреческое понимание личности нашло отражение в понятии soma (тело), выражающем целостное телесно-духовное (душевное) понимание человека¹. “В термине soma...выражается основная тенденция, столь целеустремленная, проявившаяся в античной Греции - материально-предметное понимание не только богов, космоса и природы, но также всей совокупности технической, интеллектуальной, эмоциональной и моральной жизни человеческой личности”². Причем любопытно, что еще у Гомера мы нигде не встречаем употребления этого слова для обозначения человека как личности - “гомеровский человек все еще мыслится частью природы и космоса, не противопоставляя себя этому внешнему объективному миру как автономная, самодовлеющая и независимая от него единичность”³. У Гомера soma означает еще только мертвое тело, труп. “Впервые soma как личность выступает у греческих трагиков”⁴, начиная с которых “ощущается твердый и неуклонный интерес к человеческой личности”⁵. Дальнейшее развитие понятия soma как личности во всей ее полноте физических, духовных, моральных, гражданских качеств (в античном понимании) мы видим уже в классическую эпоху. Из сказанного мы можем заключить, что:

- 1) личность как некая “автономная единичность” выделилась в процессе становления самого общества, освобождения от родовых связей;
- 2) в полную (для античного мира) меру стала лишь в классическую и последующие эпохи;
- 3) личность понимается как целостность, как единство ее физическо-духовной (душевной) природы;
- 4) soma тогда приобрело значение личности, когда в нем стало подчеркиваться не физическое тело, а “моральность”, гражданственность, личные способности и т.д., то есть то, что выражает самосознание человека.

¹ См.: Вопросы классической философии. Вып.3-4. - М., 1971 - С.273-297.

² Там же. - С 294.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же. - С.280.

Следует помнить, конечно, что античность, собственно, не знает личности ни в христианском ее понимании (как духовность), ни в том понимании, которое утвердилось в Европе после периода буржуазных революций, - это, впрочем, видно уже из приведенного "соматического" понимания личности.

Нам же здесь особенно интересно (и показательно для нашей темы) высветить именно явления самосознания или, говоря современным языком, ментальность. Что такое ментальность? Этим модным ныне словом обозначаются "социально-психологические установки, автоматизмы и привычки сознания, способы видения мира, представления людей, принадлежащих к той или иной социальной культурной общности", "по большей части они не осознаются самими людьми, обладающими этим видением мира, проявляясь в их поведении и высказываниях как бы помимо их намерений и воли"¹. Мы в нескольких примерах высветим только одну сторону ментальности - именно ту, в которой обнаруживается осознание собственного "я" (хотя бы признаки, указывающие на это). Будем при этом помнить, что "впервые личность выступает у греческих трагиков". Но это стало возможным лишь тогда, когда сама проблема была поставлена "на повестку дня", созрела, т.е. осмысливалась уже, "проигрывалась" (в том числе буквально - в трагедии). Но, стало быть, она пробуждалась, становилась. И, следовательно, должны быть следы этого пробуждения, обнаружить которые мы и попытаемся.

Важнейшая черта греческого характера - агон, т.е. спор, состязательность, стремление к первенству. Наиболее яркое воплощение это нашло в факте олимпийских игр, но не только. Агональность наблюдается всюду: в тщеславии ремесленников, в состязании поэтов и авторов драматических произведений, в споре философов, в мусических играх... Еще Гесиод восхвалял соревновательность в труде; бесконечно соревнуются и соперничают гомеровские греки. Философ Анаксагор учреждает нечто вроде стипендии своего имени, богачи соревнуются в благотворительности. Один из них потратил огромное по тем временам состояние, чтобы только заявить: "я был победителем...", хотя его затраты выглядели чересчур

¹ Гуревич А.Я. Проблема ментальности в современной историографии//Всеобщая история, дискуссии, новые подходы. Вып. I. - М., 1989. - С.75.

роскошными даже с точки зрения закона, поощрявшего подобного рода служение Отечеству¹. Греки могли совершить поступки и куда более оригинальные - лишь бы прославиться. Один из них отрезал хвост у собственной лошади, чтобы о нем говорили хотя бы несколько дней. Даже поступок Герострата, спалившего храм Артемиды в Эфесе, укладывается в рамки этих представлений - все же слава, хоть и геростратова.

Итак, слава, стремление подражать лучшим - вот что составляло побудительный мотив поведения сынов Эллады со времен Гомера. Ахилл, поставленный перед дилеммой дожить в бесславии до глубокой старости, либо умереть в юности во славе, без колебаний выбирает второе. И в этом выборе он был истинным греком. Пелопс из Олимпийской оды Пиндара также предпочитает славную смерть долгой безызвестной жизни. Но это поведение обличает желание выделиться, стать особым, осознать себя как единичность (хотя и находящуюся во власти представлений толпы - подражать - следовательно, обезличенной - таково противоречие, но оно, видимо, выступало моментом развития и укрепления античного общества).

Есть в истории греческой культуры факты, на мой взгляд, очень выразительно показывающие "открытие" "я". Архилох, первый поэт Европы, человек очень своенравный, легковозбудимый и, по словам одного современного автора, "может быть, самый личный из всех" поэтов² - что особенно интересно для нас здесь, - был сыном состоятельного гражданина и рабыни. Он не только не стыдился своего происхождения, но даже, кажется, бравировал им - не показатель ли это его "внутреннего бунта" против обычаев и традиций против "общественного мнения". Но через это явление его сознания нам не трудно заключить, что он уже противопоставлял себя как "я" другим, которые в совокупности составляли "не-я" и которому он бросил вызов, его идолам, ценностям, героям. Вот этот вызов традиции - очень яркий показатель освобождающегося сознания, уже выделяющего себя. Это именно Архилох, презрев все представления о доблести, сложившиеся с древних времен,

¹ См.: Гиро Поль. Указ. соч. - С.359.

² Фролов Э.Д. Факел Прометея. Л., 1991, с.58.

похваляется, что бросил щит свой, спасая жизнь, ибо, если останется жив, новый щит всегда найдет. Что бы об этом ни думать, ясно, что мы являемся свидетелями пробуждения индивидуального сознания. Потом и Алкей, поэт с острова Лесбос, повторит поступок Архилоха и его браваду.

Вообще, само явление лирики свидетельствовало о становлении индивидуального сознания, ибо это была индивидуальная литература, авторская. Здесь было “я”, хотя наивно было бы искать там параллели с европейской субъективной поэзией, абсолютизировать обращенность этой лирики “вовнутрь”, к глубинам человеческой субъективности. Это, тем более, не декадентство. Ни в начале, ни даже в цветущую свою пору древнегреческая словесность не опускалась до “потока сознания”: и не могла еще, и вообще это было абсолютно чуждо всей природе античности - то понимание человека, личности, которое было обрисовано выше, всегда проступало в ней. Но характерны именно настроения, мотивы, ощущения, восприятие мира, окружающего, жизни - в них сказывается уже “личностность”, это уже свободное, т.е. мое осознание, это уже “накладывание” себя на мир, субъективное переживание его. Вот, например, Сафо, поэтесса, которая была загадкой уже для древних

Я негу люблю,	Жребий мой - быть
Юность люблю,	В солнечный свет
Радость люблю	И в красоту
И Солнце	Влюбленной.

(Перевод Вяч. Иванова)

Сафо - это страсть, но уже страсть “психическая” (психея, психе - именно так греки называли душу). С Сафо чувственная любовь входит в европейскую поэзию; это уже не любовь Гектора к Андромахе, матери его сына и хранительнице очага. Это - любовь, в которой горит и бьется ее душа, которая сжигает ее, сводит с ума, покрывает рубцами терзаний ее сердце, ее слова “были смешаны с пламенем”, говорит Плутарх. Всецело “очеловечена” ее любовь, индивидуалистична ее поэзия.

Пиндар, этот, говоря словами Андрэ Боннара, “поэт владык”, воспевавший сиракузских тиранов, не сомневался тем не

менее в великом назначении Поэта; поэты равны владыкам, более того, последние обязаны своей славой поэтам. Чувство собственного достоинства, уверенность в своем пророческом назначении, видимо, не покидали его и при дворах. И это тоже знаменательно, хотя благочестивый Пиндар и отличался сильно от “анархиста” Архилоха, создавшего, между прочим, впервые в античной литературе басню о “свободолюбивом” волке, не пожелавшем, подобно собаке, носить свидетельство позора - ошейник.

Знаменательным показателем становления индивидуальности и индивидуального сознания, осознания своей особенности является появление индивидуальных, личных богов, выделяющих своих “подопечных” из всей массы смертных, несущих ответственность за их индивидуальную жизнь, покровительствующих им (культ героев, например). Проявляется это, в частности в том, что в представлениях о судьбе тема рождения (как отражение зависимости от рода) уступает первое место теме смерти. “Дело в том, что сознание индивидуальности, неповторимости человека с наибольшей интенсивностью переживается в связи с его смертью...”

Смерть выявляет степень действительной незаменимости, неповторимости индивида. Кроме того, вряд ли можно найти какое-либо более личностное переживание, чем переживание встречи со смертью...”¹. Смерть есть предел и завершение жизни, а вместе с тем одновременно выявление значимости, ценности индивида, возможность обнаружить, что он был чем-то, и чем именно. Поэтому только своей смертью, в соответствии с бытовавшими представлениями, грек утверждал свою индивидуальность. Вот почему сама смерть их вовсе не пугала, а была как бы торжеством личности, т.е. проявлением личности”. Отсюда безудержное стремление к славе, к славной, героической смерти как венцу жизни, которая как бы освещала и саму жизнь, поглощала ее в свое “героическое лоно”, окрашивала ее в свой “героический, славный” цвет, а тем самым, значит, делала ее значимой, “личностной”. Какова смерть, такова и жизнь. Поэтому же у греков - боязнь бесчестия, бесславной смерти - значит, нет и человека, человек - ничто, не выделился, не состоялся. “Ориентация на соискание славы остается доминирующей до

¹ Горан В.П. Указ. соч. - С.166

конца античной эпохи”¹. “Этим “пределом”, этой “петлей”, человеческая жизнь схватывается в нечто целое, не распадающееся на сумму занятий и поступков. Смерть, конец, несет в руках венец жизни... Герой... как бы делает смерть своим призванием, делает тем самым себя человеком по преимуществу... в славе героя людям явлена суть бытия человека вообще”².

Но еще более проявления личностного самосознания мы находим в представлениях орфиков о загробном воздаянии: этот мотив личной ответственности предполагает сознание личного выбора, личностного отношения к миру, “личной личности”.

Итак, вот лишь некоторые показатели рождения “личного самосознания”. Не следует, конечно, абсолютизировать этот процесс: были пределы, которые древнее самосознание так и не смогло преодолеть. Вот частное послание, относящееся уже к Египту римской эпохи: “Я узнал, что Лициний, твой искренний друг, умер, и печалюсь о том, что ты опечален, вспоминая о нем, но призываю тебя сохранить твердость духа, ибо завещания составляют люди, а утверждают - мойры”³. Тем более, за несколько веков до этого греки не сомневались, кто был в их судьбах конечной, определяющей “инстанцией”. Но процесс вызревания самосознания уже был неотвратим. И особо следует сказать здесь об античной трагедии. Я коснусь только одной стороны этого сложного явления - как в нем отразилось самосознание индивида, уже не желающего быть просто пешкой в игре богов. “Вопреки тому, - пишет А.Боннар, - что говорит повседневная действительность, и наперекор мифологической традиции, греческая трагедия энергично требует, чтобы боги были справедливы и заставили справедливость восторжествовать в мире”⁴. Это чувствуется уже в трилогии Эсхила о Прометее, где есть и бунт, и примирение как акт справедливости. Вообще в трагедии “борьба героя тяжела и трагична. Но... он ее начинает, и мы... в этой борьбе с ним. Весьма знаменательно, что герой, осужденный богами, не осуждается с

¹ Зайцев А.И Культурный переворот в древней Греции. - Л., 1985. - С.77.

² Mathesis. Из истории античной науки и философии М., 1991, с.36.

³ Цит. по: Ко в е л ь м а н А.Б. Риторика в тени пирамид. Массовое сознание римского Египта. - М., 1988. - С.103-104.

⁴ Боннар Андрэ. Указ. соч. - Т.1. - С.209.

человеческой точки зрения... Величие трагического героя отмечено обреченностью: чаще всего он погибает. Но при этом происходит следующее: его гибель не только не приводит нас в отчаяние..., но, кроме внушенного ею ужаса, она нас наполняет и радостью. Такое впечатление оставляет смерть Антигоны, Апкесты, Ипполита и многих других... Это участие, эта радость могут означать лишь одно... что борьба героя и даже его смерть содержат залог, залог того, что они способствуют нашему освобождению от Рока. Иначе трагическое удовольствие от зрелища наших несчастий оставалось бы необъяснимым¹.

Ну и завершая эту главу, видимо, нелишним будет упомянуть еще об одном явлении, в котором “высказалось” сознание, причем зримо, - об архитектуре. Сравним архитектуру египтян и греков. “Колоссальный комплекс храма Амона воздействует на человека своими гипертрофированными размерами, он подавляет его, внушает мысль о ничтожности...”; “гигантские рельефы фараонов и крохотные фигурки рабов демонстрировали социальную структуру общества, наглядно показывали место каждого в нем: “Сгибаю спину перед начальником, ползи на животе перед слугой фараона” - гласит изречение на папирусе². Самосознание маленького человека этой страны вечности, где и все, что бы ни творилось, было обращено к вечности, вполне прозрачно проступает в языке этой архитектуры. Не удивительно поэтому, что “молчалник” - главная фигура египетской культуры. “Крохотные подданные, колоссальный царь: эта символика станет постоянной в искусстве Египта³. Но в этом царстве вечности не свободен никто: ни царь, ни его подданные; там нет личностей, нет индивидов - есть только “фигуры богов”, каждая на своем месте, раз и навсегда. И царь тоже. Вот что говорит Диор Сицилийский: “Цари не вольны были поступать по своему усмотрению. Все было предписано законами, и не только государственная, но и частная, быденная жизнь⁴. А вот Имхотеп, великий зодчий, строитель пирамиды фараона Джосера: “благочестив до глубины души. Цель его зодчества - не красота. Имхотеп чувствует, что строит нечто

¹ Боннар Ан д р э. Указ. соч. - Т.1. - С.214.

² Т и ц А А. Воробьев Е.В. Пластический язык архитектуры. - М., 1986.-С.105.

³ Ж а к Кристиан. Египет великих фараонов. - М., 1992. -С.31.

⁴ См.: Там же. - С.23.

более значительное..., чем гробницу для смертного человека. Творение... - "охранная грамота" всего Египта в горнем мире..."¹.

А у греков? "Храмы Древней Греции по своим размерам превышали жилые постройки, но не подавляли гражданина полиса, не принижали его достоинство... На знаменитом фризе Парфенона боги и люди имеют одинаковую величину... По умозаключению Эсхила... греки "никому они не служат и ничьи они рабы"². Недаром Ипполит Тэн назвал греческий храм произведением светлого разума. Так же, как у египтян, архитектура греков зримо выдает их "идеологию" и мироощущение "человека греческого".

Итак, пробуждение индивидуального сознания, свободного, т.е. осознанного отношения к собственной личности и к окружающему, без чего невозможна и философия, мы видим в преддверии рождения и в период становления последней.

*

*

*

В следующих главах мы рассмотрим процесс вызревания философии непосредственно как особой мыслительной деятельности, как особого проявления духа, т.е. будем находиться в области "чистого сознания". Нам предстоит выяснить, как складываются предпосылки для оформления предметной области философии, ее способа познания, ее языка понятий и абстракций, ее "угла зрения". Ясно, что мы не покидаем области "сопутствующей" культуры, а только переходим на новый (другой) ее пласт. Только расширяем "долину" философии, по необозримым просторам которой стекается живительная влага культуры и человеческого опыта, питающая философию уже у истоков ее.

¹ Ж а к К р и с т и а н. Египет великих фараонов. - М., 1992. - С.57.

² Ж а к К р и с т и а н. Египет великих фараонов. - М., 1992. - С.57.

Глава 4 ИСТОЧНИКИ ГЕНЕЗИСА ФИЛОСОФИИ: ГНОСЕОГЕННАЯ И МИФОГЕННАЯ КОНЦЕПЦИИ

Рассмотрев социально-исторические условия образования философии, мы вплотную подошли к вопросу, из чего она возникает, что является ее идейным источником. Где и когда возникла философия - анализ этих вопросов многое проясняет в процессе генезиса философии, но, не рассмотрев вопроса об его источниках, мы не поймем, как возникает философия. Вытекает ли она генетически, по происхождению, из мифологии, поскольку она и сама является мировоззрением, поскольку и не трудно вовсе обнаружить во многом между ними сходство, поскольку, наконец, “остаточные явления” мифологии очень хорошо просматриваются в воззрениях первых философов, будь то на Западе или на Востоке. Многое и вправду склоняет к этому мнению, но есть и весьма существенные возражения.

Уже из того, что мы видели ранее, можем, безусловно, заключить, что миф противоположен философии: одно есть образно-конкретное мировоззрение, другое – понятийно-абстрактное; одно не различает природы и общества, познающего и познаваемого, субъекта и объекта, другое только и возможно, когда появляется это различие. Одно питается родовым сознанием, другое в качестве предварительного условия своего возникновения требует выделения самостоятельного индивида. Логично предположить в таком случае, что ближайшим “родственником” философии, ее источником является эмпирическое научное знание (или его начатки), которые также образуют область мыслительной рациональной деятельности. Тем более, и первые философы были в то же время и первыми известными нам учеными. Можно найти еще аргументы в пользу этой точки зрения, но не очень трудно подобрать и возражения¹. Во всем древнем мире наука была развита слабо, главным образом, была

¹ В этот спор об эмпирических (от науки, наблюдения) либо метафизических, умозрительных истоках античной философии втянуты многие западные антиковеды, особенно со времен программной статьи К.Поппера, в которой он говорит, что философия не могла возникнуть из наблюдения и накопления фактов. – См. Зарубежное философское антиковедение, с. 5-15.

практической наукой, эмпирической. Столетия египетской и вавилонской науки так и не породили философию, и сама она не поднялась до всеобщих теоретических обобщений, которые мы сразу видим в родившейся философии. И в то время как философия в лице Платона и Аристотеля достигнет вершин, непревзойденных и веками последующего развития, греческая наука будет отличаться весьма скромными завоеваниями (за исключением позднейшей математики). А если мы обратимся к Востоку, также явившему в это время философию, то столь часто встречающееся там "знание" пусть нас не очень обольщает - это совсем другое "знание", священное, к науке в обычном понимании имеет мало отношения.

Как видим, не так ясен этот вопрос, как может показаться при поверхностном подходе. Не удивительно поэтому, что в историко-философской науке и нет единого мнения по нему. Что касается существующих взглядов, то крайними их выражениями являются мифогенная и гносеогенная концепции. И как всегда бывает в логически обнаженных позициях, здесь мы видим абсолютизацию некоторых принципиальных для сторонников каждой концепции моментов. И, соответственно, невнимание к аргументам противной стороны, даже если они заслуживают рассмотрения. Но, в конечном счете (как это также всегда бывает), в качестве "ходячего" варианта выступает некая усредненная позиция, впитавшая в себя элементы предельных форм. То же самое мы имеем здесь: достаточно заглянуть в учебники, чтобы убедиться, что там отдается дань позитивному в каждой точке зрения, сопровождаемая приличествующей критикой.

Мифогенная концепция исходит из того, что философия возникла в результате внутреннего развития мифологии и формулой этого возникновения является положение "от мифа к логосу". Это произошло за счет изменения личностно-образной чувственно-наглядной формы мифа на безлично-понятийную, абстрактную форму представлений о мире, присущих философии. Философия, таким образом, есть рационализация мифа. Миф есть единственный источник философии. Между философией и мифом нет разрыва, существует преемственная связь.

Образцом последовательности в приверженности этим

взглядам является английский философ Ф.Корнфорд, поэтому мы несколько подробнее изложим его воззрения. Ф.Корнфорд полагал, как передает его позицию один дореволюционный исследователь античной философии, что “греческая философия имела не творческий, а лишь аналитический характер. Ее источником не был реальный мир вещей, ее системы возникли из анализа прежнего дофилософского мировоззрения”¹. Английский философ специально обращает внимание на “совершенно рационалистическую” форму космогоний милетских философов, но убежден в том, тем не менее, что их взгляды “не являются свободным построением мыслящего интеллекта, исходящего из непосредственного наблюдения существующего мира”². А чем же тогда? Переработкой прежней мифологии. Поэтому в одном ряду как последовательные стадии в развитии мысли стоят вавилонская поэма “Энума Элиш”³, гесиодовская Теогония” и ранняя греческая философия. В результате совершенно определенно складывается впечатление, как отмечал в комментарии издатель корнфордовской книги “Начало мудрости”: что “будто самые ранние греческие философы... не достигли ничего большего и только повторили то, что рассказывалось в мифах, изменив лишь терминологию”⁴.

И завоевания, и недостатки этой концепции здесь представлены очень выразительно. Что касается первых, то это совершенно ясные указания Корнфорда на слабую экспериментальную базу греческой науки; на то, что еще и у Эпикура мы имеем догматические построения, основанные на априорных (допытных) посылах. Безусловно, заслуживает внимания его исследование о параллелях между вавилонской и греческой теогонией, и об их влияниях на построения первых философов. Мысль же об отсутствии разрыва между мифом и космогонией милетцев, о неотличности, по существу, содержания натурфилософии ионийцев от мифологии - наиболее слабые места этих воззрений. Справедливо критикует их Дж. Томсон, в особенности настаивая на общественном происхождении (из

¹ Цит. по: В е р н а н Ж – П. Происхождение древнегреческой мысли. - М., 1988. - С.181.

² Цит. по: Томсон Дж. Указ. соч. - С. 158.

³ Когда вверху” - эпическая поэма. Название происходит от первых слов поэмы: Когда вверху небес названо не было, / Внизу не названо имени тверди,/Апсу изначальный, их прародитель.

⁴ Цит. по Томсон Дж. Указ. соч. - С.158

развития товарного производства) мыслительных средств философии (в частности, идеи абстрактно-всеобщего). Но и он, по существу, выводит философию непосредственно из религии (в частности, когда говорит о Гераклите). И, в общем, для него тоже верно, что первые философы порвали с прежней мифопоэтической традицией в отношении только формы, но не содержания¹.

Гносеогенная концепция настаивает на том, что единственным источником философии является знание. Зарождение философии суть обобщение знаний. Философия с первых своих шагов повела борьбу против мифа и религии. Возникшая философия была совершенно чуждой, внешней по отношению к религии и мифу, как заявляет французский исследователь Ж.-П.Вернан, близкий к этой точке зрения на генезис философии². Для этой концепции, среди сторонников которой были позитивисты, характерно абсолютное противопоставление мифа и логоса, отрицание их всякого исторического соприкосновения³. И в этом, видимо, слабость концепции, ибо все же нет оснований начисто отрицать преемственность мифологии и философии, их связь. Что касается отечественной литературы, то после работ А.Ф.Лосева, Я.Э.Голосовкера в этой области (в том числе после их исследований об особенностях древнегреческого мышления и образа мира) уже нельзя, не рискуя оказаться в стороне от науки, настаивать на обратном.

Догматическая привязанность “гносеогенников” к главной идее их концепции совершенно недвусмысленно обнаруживает неисторичность подобной настойчивости. Так, “следы” мифологии в воззрениях милетцев объясняются лишь невыработанностью понятий, им не придается никакого значения. Но эти “следы” в действительности доказывают: 1) что философия еще не стала как “самость”, еще не обособилась совершенно и 2) что они являются фазами ее развития, вернее, обнаруживают преемственность в мировоззрении мифа и логоса (философии). Ведь поздний греческий миф (уже и гомеровский) - это не первобытный миф, он уже развился в сторону, делающую

¹ См.: Томсон Дж Указ. соч. - С.146.

² См.: В е р н а н Ж.-П. Указ. соч. - С.13.

³ Четко выражена эта позиция в I томе “Истории философии” (М., 1957).

возможным его использование в иных, чем в мифологии, мировоззренческих целях. К тому же многие особенности античной философии нам совершенно непонятны без знаний мифологии, ибо они коренятся там (а также в основаниях, питавших мифологию, и в той или иной форме сохранившихся на протяжении всей античной истории, коль скоро сохранялась экономическая основа античного полиса). Когда же мы обращаемся к восточной философии, то связь родившейся философии с дофилософскими формами сознания очевидна (например, сравниваем тенденции Упанишад и первых даршанов, в особенности ортодоксальных, следующих авторитету вед).

Непременным завоеванием этой концепции является, видимо, аргументированное отрицание одного из постулатов крайних “мифогенников”: будто между мифологией и философией нет содержательного различия. “Гносеогенники” особенно выделяют мысль о возможности философии как самостоятельной области познания лишь в ходе разрушения мифа, ее отрицания. Именно на этом, видимо, верном пути и происходят, однако, отмеченные выше перекосы в их воззрениях, одностороннее, метафизическое возведение в абсолют этого различия между философией и мифологией, доходящее до отрицания вообще исторической связи между ними. Кроме того, в пользу точки зрения, настаивающей на важности роли наблюдения, “эмпирии” в процессе возникновения философии свидетельствует некоторым образом и наличие схожих с древнегреческими “сюжетов”, идей и обобщений в восточной философии, которая не достигла такой степени умозрения, как это было в первой уже у истоков ее (вспомним у Гуссерля: теоретическая, с одной стороны, и религиозно-практическая, с другой, установки). Речь идет, скажем, о гераклитовской диалектике и соответствующих воззрениях философов Индии и Китая (в даосизме, например). Правда, в любом случае можно говорить об уже философской рефлексии “над жизнью”, а не просто о житейской мудрости, и данный аргумент поэтому лишь подчеркивает неудовлетворительность любой абсолютизации, следовательно, односторонности при решении вопроса об источниках философии. “Срединная” точка зрения, о которой я говорил в начале параграфа, являет собой стремление

преодолеть крайности обеих концепций, соединив их достоинства.

Эта “золотая середина”, как и во многих других случаях, видимо, удовлетворяет многие возникающие здесь сомнения. Во всяком случае, если мы не можем принять без оговорок и корректировки категорическое утверждение, например, сторонника мифогенной концепции В.В.Зеньковского, что “общим фактом... является рождение философии, как самостоятельной и свободной формы духовного творчества, из недр религиозного сознания”¹, - если мы не можем это сделать, ибо оно, по существу, отрицает иные, находящиеся за пределами мифологии и религии источники философии, то, не поняв, с другой стороны, и роли мифологии в возникновении философии, видимо, будем иметь искаженное представление о ее генезисе. Поэтому, мне думается, что весьма разумно и взвешенно подходит А.Ф. Лосев, когда говорит: нельзя утверждать ни того, что философия произошла от религии, ни того, что она не имеет никакого отношения к религии, как это всегда думал вульгарный материализм². Эту позицию можно считать, видимо, вполне отражающей положение вещей, как оно следует из анализа генезиса философии. Важно только конкретизировать эту формулу, постараться понять, что она реально означает.

Одним из источников возникновения философии является мифология. Что это значит? По крайней мере, следующее:

1) философия возникла как рефлексия над обобщающими образами мифа;

2) поскольку миф связан с мышлением, обобщает, он подготавливает в этом смысле философию как мыслительную деятельность;

3) миф, будучи мировоззрением, несет в себе на последней, рационализированной стадии своего развития функцию познавательную-объяснительную относительно мироздания и человека. Философия иными средствами “подхватывает” эту функцию;

4) миф соответствующим своей природе способом (т.е. конкретно-образно) выхватывает истину в вещах и

¹ О России и русской философской культуре. - М., 1990. - С.379.

² См.: Лосев А.Ф. «Первые философы» Дж. Томсона. Послесловие //Дж. Томсон. Указ. Соч. —С. 339.

отношениях, отражает диалектику действительного мира. Эта многозначность мифологических образов, эта “мифологическая диалектика”, во-первых, подготавливает соответствующим образом ум, взгляд на мир, во-вторых, составляет материал для философских размышлений и наблюдений;

5) характер мироздания, как он представлен в мифологии, нашел непосредственное отражение в античных представлениях о космосе (вещественно-чувственный, материальный, но и божественный, одушевленный космос).

Видимо, этим не исчерпывается связь между мифологией и философией в процессе ее возникновения, но вышеназванное, кажется, включает.

Далее. Утверждать, что философия напрямую произошла из мифологии (религии) и не имеет, следовательно, иных источников своего генезиса, также нельзя. А что означает это, в свою очередь?

Прежде всего, конечно, что непосредственно вывести философию из “девственной” мифологии нельзя. Ибо это все же принципиально разные формы сознания, и миф, сам по себе, оставаясь равным самому себе, никак в философию, “обернуться” не может. Когда внутри мифологии начинается рациональная работа, то это означает, что результатом мы имеем миф, уже в значительной мере разложенный, т.е. не миф в полном и непосредственном смысле слова Поэтому А.Ф.Лосев и заявляет, что хотя мифология и связана с философией, “тем не менее философия в Греции началась с того момента, когда стала критиковаться мифология”¹. Но что это значит, откуда появились эти средства критики, эта способность критиковать, как уже сложившаяся установка ума? Ведь это не что иное, как рационалистическая способность. Источником ее является практическая, в том числе общественно-политическая, социальная (как мы показали ранее) деятельность людей. А также не последнюю роль играют здесь навыки рационально-протоанучной деятельности. Какие?

Имеется в виду не только понятийно-рационалистическая деятельность ума, но также важнейшее основание научного мышления - причинно-следственное выведение мира из самого

¹ Цит. по: Томсон Дж. Указ. соч. - С 339.

мира, секуляризация мироздания. Когда философ Анаксагор заявил, что солнце - это вовсе не Гелиос, а большой раскаленный камень, то это был совершенно новый тип мышления, абсолютно противоположный мифу; за этим наивным, с точки зрения сегодняшней науки, воззрением скрывалась настоящая революция в мышлении.

Далее. Философия есть абстрагирующая деятельность, апеллирующая к всеобщему. Миф, поскольку он представляет собой обобщение в слове, является одним из источников формирования абстрагирующей способности, но не исключительным. Поэтому не является и исключительным источником возникновения философии. Уже Дж. Томсон показал общественное происхождение этой способности, вытекающее из природы товарно-денежных отношений, сильно развитых у греков (мы на этом ниже остановимся подробнее). А.Ф.Лосев в предисловии к его книге особо отмечает эти ценные наблюдения английского ученого. Кстати, сам А.Ф.Лосев в ряде своих работ (уже с изданной в 1957 году "Античной мифологии в ее историческом развитии") обосновывает, что греческую философию (характер ее основной проблематики, в том числе) нельзя понять, отвлекаясь от характера общественных (рабовладельческих) отношений. Иначе говоря, доказывает, что она есть своеобразное отражение этих отношений¹.

Но ведь философия - это не только темы философии, не только всеобщее как предмет изучения, но и способ осмысления. Так можно ли это игнорировать, замыкая источник возникновения философии исключительно на мифе. К тому же есть исследователи, которые довольно убедительно показывают, что и в плане формирования способности рационально-абстрагирующего мышления, и в плане формирования философской картины мира источником послужил полис, его "космос", его организация, а также обстоятельства его складывания (социальные движения, законодательная работа, соответствующим образом формировавшие умственные способности и рождавшие определенные наблюдения). Я имею в виду Ж.-П.Вернана, французского ученого. То, что мы знаем об условиях складывания философии в Греции, о деятельности первых философов, заставляет считаться с этой точкой зрения.

¹ См. логику его рассуждений в кн.: История античной философии. - М., 1989.

Итак, мы рассмотрели вопрос о том, как следует понимать непосредственно проблему источников формирования философии.

Во всяком случае, представляется бесспорным тот факт, что понять зарождение философии, имея дело только с формами общественного сознания (мифологией и т.д.), т.е. не выходя за их пределы, не рассматривая их историческую обусловленность, их социально-исторический и культурный контекст, нельзя, если мы хотим получить более или менее правдоподобную картину этого генезиса. Работу по выявлению разных аспектов социально-исторической подготовки самой возможности философии мы уже проделали выше. Нам остается здесь рассмотреть рождение философии как мыслительной деятельности, понять, как она выросла из своих источников, а также сам характер этих источников, подготовивших философию.

Философия есть форма сознания. Понять ее возникновение, следовательно, означает понять, как это сознание формировалось; что предполагает выявить:

- 1) предшествующие формы сознания, причастные к ее возникновению;
- 2) складывание предметной области философии (осознанием каких сторон бытия становится философия и т.д.);
- 3) способ (средства) философского осмысления;
- 4) происхождение особенностей ее проблематики.

Этим мы и займемся на следующих страницах. Прежде всего, рассмотрим мифологию как источник возникновения философии.

Глава 5. СОЗНАНИЕ

§ 1. Мифология как форма сознания

Из предыдущего изложения мы уже имеем представление о том, что такое мифология. Известно нам также, что именно она является мировоззрением периода родового строя. Не повторяя сказанного, отметим только особенности мифологии:

- 1) важные для понимания ее как формы сознания;
- 2) обнаруживающие ее противоположность философии;

3) выявляющие ее потенциальные возможности для философской рефлексии.

Хотя проблеме мифа посвящено целое море литературы, хотя созданы разные концепции мифа¹, многое остается в нем неясным, спорным, дискуссионным до сих пор Мы, не затрагивая этих спорных вопросов, остановимся только на тех особенностях мифологического сознания, которые являются для его характеристики представительными и о существовании которых среди исследователей наблюдается более или менее единомыслие.

Миф и религия, хотя и близкие, но разные явления^{1 2}. Миф нельзя сводить к религии, отождествлять с ней, хотя, когда миф связан с культом, является его обоснованием (культовый миф), он составляет элемент религии. Но религия, например, исходит из раздвоения мира, на мир “этот” и мир “тот”, отделяет творца от творения, миф такого разделения не знает. Миф не выделяет общество из природы, не противопоставляет их, рассматривает все как единое, на манер единой большой общины. Для человека мифологической эпохи все оживлено, не существует отдельно неодушевленного и живого, все полно жизни и во всем проявляется жизнь. И все обладает волей, проявляет свою “личность”: человек, зверь, огонь, река...

Человек не отделяет свойства вещей от самих вещей, вещи для него не существуют отдельно от мира, тем более они не существуют как мысли, как понятия; и его отношение к ним не разумно-мыслительное, он переживает этот мир, события в нем. “Человек как целое сталкивается с природой как с живым “ты”, и в выражении полученного при этом переживания человек также участвует целиком: своими эмоциями и творческим воображением в не меньшей степени, чем своими мыслительными способностями”³. Поэтому формой осознания, овладения этим миром выступает не анализ, а рассказ, миф, повествование.

¹ См. о них: Мелетинский Е.М. Поэтика мифа - М., 1976. - Часть 1; Мифы народов мира. Энциклопедия. Т.1 М., 1991. Предисловие; Мифологический словарь. Гл. ред. Е.М.Мелетинский. М., 1992 (Общее понятие мифа и мифологии).

² См. подробнее: Мифы народов мира. Т.2, ст. “Религия и мифология”.

³ Франкфорт Г. и др. Указ. соч. - С.27.

Мифология, как область чудесного, имеет свою логику, которая не совпадает с привычной нам. Здесь не выделяется объект и субъект. Философия (как и научное познание) без этого невозможна. Философия рефлексивна, размышляет над миром и его отношением к человеку, т.е. предполагает эту отделенность, это выделение. Сама постановка вопроса о “моем” отношении к миру возможна только при этом условии. Мифология же есть личностное восприятие мира, чувственно-конкретное. Здесь все является субъектом. Любопытно, что нововавилонский царь Набопаласар, построивший новую стену Вавилона, обращается к стене: “Стена, замолви перед Мардуком, моим господином, слово на благо мне”¹. Так же и Одиссей, и его сердце оказываются двумя самостоятельными существами:

В грудь он ударил себя и сказал раздраженному сердцу:
- Сердце, смирись; ты гнуснейшее вытерпеть силу имело
(Од., XX, 10-18)

Отголоски этого мировоззрения мы позднее найдем в гилосоизме² ранних философов (у Фалеса и магнит - живое). Именно этой слитностью с природой, невыделенностью субъекта, неотделенностью “я” от природы - “ты” некоторые исследователи объясняют отсутствие очень долгое время пейзажа в изобразительном искусстве древнего Ближнего Востока или отсутствие описаний природы в древневосточной словесности (ведь это предполагает различение “я” и “ты”). Но вот древневосточная лирика, которая уже по жанру своему индивидуалистична, такие картины природы содержит³.

В мире чудесного нет ничего условного, аллегорического или символического, здесь все безусловно, все на самом деле происходит так, как об этом повествует миф. Если над головой Тантала, наказанного за дерзость по отношению к богам, висит камень, то он висит в буквальном смысле и ничего его не поддерживает. Миф не задается вопросом “почему”, для него достаточно самого факта (во всяком случае, “почему” мифа - другое). Если спутники Одиссея были превращены в свиней, то в буквальном смысле и ничего необычного в этом для

¹ Цит. по: Вейнберг И.Н. Указ. соч. - С.82.

² Представление, что вещи наделены сознанием.

³ См.: Вейнберг И.Н. Указ. соч. - С.54 и сл.

мифологического сознания нет, так же и в том, что каждый день печень Прометея, терзаемая зевесовым орлом, отрастает заново. Зевс в своих любовных приключениях в буквальном смысле превращался то в быка, то в лебедя, то в дождь. Взгляд медузы Горгоны в прямом, а не в переносном смысле обращал людей в камень. Тантал и в самом деле сделал из своего сына Пелопа жаркое для богов, испытывая их всеведение (за что и был наказан), а богам ничего не стоило вновь его оживить в прежнем виде.

Итак, “мифологический образ всегда значит то, что передает”¹, но “вода” Фалеса, “огонь” Гераклита и т.д. это уже символы, понятия, не обязательно совпадающие со своим словесным значением. Одним из этапов такого движения от мифа к понятию является (по О.М.Фрейденоберг), видимо, образование метафор. В “Песне Песней”, например, мы уже видим этот процесс, когда читаем:

Как Давидова башня твоя шея, вознесенная ввысь.

Миф этого “как” не знает.

В мифе происходит отождествление воображаемого и действительного, имени и предмета, части и целого. Бытие мифа - реальное бытие, воображение - подлинная реальность. В мифологических представлениях мир вещей не отделен от мира людей, и вещь не самостоятельна, не есть нечто отделенное от человека, а есть он сам, его продолжение, его другое. И мудрость, и богатство библейского Соломона, есть то целое, которое зовется Соломон; а Соломон и есть мудрость, и есть богатство.

Имя и предмет - одно и то же, не существуют отдельно, имя и есть предмет. В шумерской поэме Тильгамеш, Энкиду и подземное царство” сказано:

После того, как небо отделилось от земли,

После того как земля отделилась от неба,

После того как человеку дано было имя.

Это “дано было имя” означает не что иное, как создание (творение) человека. В Ветхом Завете слово “шем” - имя обозначает самого человека. В архаической мифологии бог (дух) предмета (горы, моря, реки и т.д.) и был этим предметом, он не был выделен как дух предмета. Имя бога просто обозначается

¹ Фрейденоберг ОМ. Миф и литература древности. -М., 1978. - С.191.

термином, характерным для системы кровного родства. У китайцев бог Хуанхэ зовется дядя Реки, бог Полей - отец Землепашества и т.д.¹.

Миф не знает причинно-следственных отношений в привычном нам смысле, там иные представления о пространстве и времени. В мифологическом сознании все происходит по аналогии с процессами физического рождения, там нечто именно родит. В одном вавилонском заклинании сказано:

Когда сотворил небо,
Небеса сотворили землю,
Земля сотворила реки,
Реки сотворили потоки...².

Причиной некоторого события вовсе не обязательно является предшествующее ему событие, причина даже может не находиться в одном с ним ряду и может не быть как-то с ним связанной. Дед Персея умирает от молота, брошенного внуком и случайно попавшим в него, но причина вовсе не в этом, по логике мифа: его смерть была predetermined (и именно так¹ образом) задолго до этого и нет разницы, как конкретно он умрет. Если событию суждено случиться, то ничто этому не может помешать. Эдип должен был убить отца и жениться на матери, и как он ни старался избежать этого, долженствующее произойти произошло. Причем на самом Эдипе нет никакой вины; всей своей благородной жизнью, направленной на служение своим подданным, он заслуживает иную участь, а не долю страдальца-изгнанника. Миф же говорит, что он виновен тем, что принадлежит к роду отца своего, заслужившего проклятие. Вот понимание причины, которое обнаруживает миф (не единственное) или, говоря словами Эсхила:

Вина старинная родит
Людскую новую вину.

В мифе может быть все, и все обстоит именно так, как рисует миф, хотя это ломает наши представления о времени и пространстве. Можно быть вечным старцем, никогда не быв

¹ См.: Яншина Э.М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии. - М., 1984. - С.86.

² Хук С.Г. Мифология Ближнего Востока М., 1991, с.53.

младенцем и юношей, как Протей, или вечным младенцем, как Эрот (Амур), можно быть одновременно в двух местах, можно быть тенью и стыдиться, волноваться, говорить...

Характерной особенностью мифа является "оборотничество" - способность всего превращаться во все. Каждый предмет может стать другим предметом, не переставая быть тем же. Причем речь не идет об изменении свойств вещей, а именно о превращении в другое. Само же свойство есть вещь, есть живое. Способность порождать, приносить дождь, ветер и т.д. и есть порождение. Само свойство и есть живое существо, которое также порождает: Ночь, Времена Года и т.д.

Китайская Богиня Нюйва, у которой была человеческая голова и змеиное туловище, в один день претерпела 70 превращений. Эти переходы и превращения мы найдем и в греческой и любой другой мифологии.

Названные особенности мифологии (ограничимся ими) хорошо демонстрируют ее как нерасчлененно-целостное, конкретно-образное мировоззрение. Объясняет ли миф? В некотором роде. Конечно, специальной "просветительской" функции миф не несет, он есть сам мир человека, а в объяснениях нуждается то, что мне противостоит, что от меня отлично, что я осознаю как отличие; в мифологии же человек переживает мир, он пересказывает его, а не анализирует. Но воображение было как бы познавательным органом, выражая результаты этого познания (овладения) мира в образах мифа. Образ есть смысл и значение, древние теогонии и космогонии - воплощенная "теория", как настаивает Я.Э.Голосовкер. Для понимания истоков вызревания "сюжетов" для философской рефлексии над миром это обстоятельство вовсе не безразлично, хотя их связь, если она имеется, требует осмысления. "Любая существенная категория способна стать и почти всегда становится персонафицированным божеством, - пишет исследователь античного эпоса Ахутин А.В. - Позже этот взаимопереход позволил осуществить противоположную операцию и расшифровать божественные имена как метафизические... категории"¹.

Мы видим, таким образом, что в своем непосредственном значении миф быть философией не может, как не может и

¹ Mathesis, с.42.

“выходить” напрямую, не будучи опосредован формами своего разложения и вырождения, на уровень философской рефлексии. Но античный миф послужил основой философии, одним из ее источников. Следовательно, в его особенностях мы можем разглядеть мировоззренческие предпосылки философии, скрытые возможности философской рефлексии.

§ 2. Мифология как источник философии

Прежде всего, подчеркнем, что речь идет вовсе не об архаическом мифе, а о мифологии на поздней стадии ее развития, рационализированной и, в значительной мере, систематизированной (у греков - Гомер, Гесиод), которая уже есть начало разрушения мифа, ее демифологизации. Поэтому прав А.В.Семушкин, когда пишет, что “с Гомером греческий миф не рождается и не расцветает; с Гомером он уже умирает”¹. Любопытно, что уже Диоген Аполлонийский видел в Гомере натурфилософа, рассуждавшего рационально, а не мифологически. Поэты, изобразившие греческих богов, были “бесшабашными скептиками”, по словам одного современного автора. В чем выразилось это “умирание” мифа? “Мифология... прямо превращалась либо в мораль (дидактический эпос), либо в предмет собирательства и каталогизации (генеалогический эпос)”^{1 2}. Французский индолог М.Массон - Урсель, имея в виду древнеиндийскую мифологию, говорит (о периоде поздних самхит и Упанишад), что происходит “систематизация ведийской мысли”, “брахманистский синтез”³.

В этой и только в этой своей форме миф может быть источником философии. “Настоящий” миф и “подлинное” мифологическое сознание, еще не ставшее предметом систематизации (как у Гесиода) и рационализации (не логической, а еще эстетической, как у Гомера), одним словом – осмысления, выходов в философию не имеет.

Эта работа, проделанная Гомером и Геосидом, есть своего рода умозрение, “спекуляция”, попытка в мифологической “форме размышлять о мире, выявить его смысл, миропорядок.

¹ Историко-философский ежегодник-90 - М., 1991. - С.34.

² Античная литература. - М., 1980. - С.68.

³ См.: Рационалистическая традиция и современность. Индия. - С.16.

Ясно, что речь может идти пока только о теогонии - происхождении богов:

Прежде всего во вселенной Хаос зародился, а следом
Широкогрудая Гея, всеобщий приют безопасный,
Сумрачный Тартар в земных залегающих недрах глубоких,
И, между вечными всеми богами прекраснейший, - Эрос.
(Гесиод)

Но это одновременно и рассказ о мировом порядке, попытка разобраться в нем, систематизировать мифы. Гесиод еще верит в мифологические образы богов, но заметна также абстрактная работа мысли. Гесиод начинает как-то осознавать миф, стремится найти в нем смысл... научнообразно изложить¹. Еще более эта мыслительная деятельность упорядочить мир, высказаться о мире, его сути и структуре посредством мифологических образов видна у орфиков. У них заметно, что сама эта мыслительная работа прямо сказывается на мифологическом материале самым пагубным образом для него: он еще более теряет свою чувственную наглядность и приобретает черты идей-абстракций, хотя родство этой теогонии с гесиодовской, безусловно. Вначале было Время. Затем появилось Небо (Эфир) и Пустота, а из них Время вылепило серебряное яйцо, из которого произошел Фанет (Эрот), или Любовь, который привел вселенную в движение. Ночь поселилась с Эротом в пещере, проявляясь в виде триады: Ночь, Порядок, Справедливость.

Английский поэт Роберт Грейвс приводит еще один вариант миротворения, опирающийся на гесиодовскую теогонию, который он прямо называет "философским мифом". Говорят, что первой была Темнота, а из Темноты возник Хаос. От союза Темноты с Хаосом возникли Ночь, День, Эреб и Воздух. От союза Ночи с Эребом возникли Рок, Старость, Смерть, Убийства, Ссоры, Печаль... От союза Воздуха и Дня возникла Гея-Земля, Небо и Море. От союза Воздуха и Геи-Земли возникли Страх, Труд утомительный, Ярость, Вражда, Обман...²

Итак, это, конечно, еще не философская рефлексия, мы еще остаемся в пределах мифологических, конкретно-

¹ Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу. - М., 1972. - С.118.

² См.: Грейвс Роберт Мифы древней Греции. - М., 1992. - С.20.

чувственных, одушевленных образов. Здесь мир рождается, как рождаются при совокуплении живые существа. Но это уже миф на стадии демифологизации, осмысления, движения к выражению понятий-идей посредством образов. В мифопоэтическом сознании, как он проявился у эпических поэтов, лириков и драматургов мы явственно это обнаруживаем.

Далее. Теогонии дают определенную картину мира, миропорядок, стремятся все упорядочить, связать воедино и найти место всему в мире. Вообще, по заявлению Е.М.Мелетинского, главнейший внутренний смысл всякой мифологии составляет преобразование хаоса в космос, в упорядоченность (что характерно, прежде всего, для развитых мифологических систем). Эта особенность мифологии, без сомнения, послужит первейшим предметом “протофилософской рефлексии”, даст импульс мыслям для выхода на самые широкие обобщения о “бытие”. Все связано со всем, мир есть гармония и порядок. Причем в мифологии “космос с самого начала включает ценностный, этический аспект”¹ (направленный на упорядочение отношений социума - рода, племени и т.д. - с окружающим миром, на приспособление индивида к этому социуму, на гармонизацию “социального космоса”).

Дело, однако, не ограничивается только этим значением мифологии для философии. Эта работа по упорядочению хаоса, которую проводят боги, в некоторых системах мифологии доходит до представлений о всесильном, всетворящем демиурге, в котором соединяются черты разных богов (мифологический синкретизм). Эти тенденции могут завершиться идеей монотеистического бога, но могут “сработать” и непосредственно на философию (хотя идея единого бога также содержит, правда в религиозной форме, высокую степень абстракции, которая в дальнейшем может стать предметом уже не религиозных, а философских спекуляций). В индийской же мифологии на основе синкретизма “выделяется общая сущность, образы ведийских богов оказываются только ее проявлениями. Мифология имеет

тенденцию превратиться в философию, не успев закончить свое формирование”². Не удивительно поэтому, что многие

¹ Мелетинский Е.М. Указ. соч. - С. 169.

² Мелетинский Е.М. Указ. соч. - С.260.

последователи древнеиндийской философии проводят прямую линию от “Ригведы” к Упанишадам и далее к даршанам.

Характерные признаки определенных мифологических систем, определенная мифологическая традиция соответствующим образом повлияли на философские представления о мировом космосе, миропорядке. Связь здесь несомненна. Сравним греческую, индийскую и китайскую мифологические (космологические) традиции.

Греческой мифологии присущ ярко выраженный антропоцентризм; внимание к человеческим судьбам, описание мира в терминах человеческой жизни и поведения, а не природных процессов. Боги предельно удалены от природных явлений, “заведование” ими является лишь одним из многочисленных аспектов их деятельности; это - культурные, героизированные боги. Они антропоморфны, пластичны, воплощают гармонию. Эстетизация олимпийского пантеона, гармонизирующие тенденции очень сильно выражены в олимпийской мифологии Гомера. Афина, воплощающая собой разумную организованность, преодоление стихийных сил, вместе с Аполлоном более символизируют греческую культуру классической поры, чем безумствующий “первобытный” хтонический¹ Дионис. Но в этой характеристике греческой мифологии много элементов, из которых будет строиться и античный космос (выраженный, разумеется, на языке философии) и античное представление о человеке-космосе.

“Индийская мифология тяготеет к безудержной демонической фантастике и малопластична. От хтонического демонизма путь здесь идет... к спиритуализации человеческого образа, при котором телесность, естественность, жизненность не более чем живописная оболочка. Для ведийской мифологии характерны моделирование природных стихий, явное подчинение мифолого-повествовательного начала ритуальному...”². Достаточно вспомнить, что ранее говорилось об индийской философии, чтобы здесь усмотреть параллели.

“Специфическая черта китайской мифологии – ее историзация, звгемеризация, рассмотрение мифических персонажей как исторических правителей древнейшего

¹ Связанный с землей.

² Мелетинский Е.М. Указ. соч. - С.259.

периода... Очеловечивание мифических образов... в Китае проявляется в историзации и бытовизации”¹. Направленность мысли первых китайских философов в область истории, этики, политики в этом случае выступает не началом, а продолжением традиций.

Достойна упоминания в плане влияния на дальнейшее философское осмысление и такая особенность мифологии, как оборотничество: все переходит во все, любая вещь становится любой другой. Своеобразное отражение, истолкованное в терминах философии, это представление найдет в учениях первых философов о стихиях - первоначалах (земля, огонь, вода и т.д.), которые переходят друг в друга и из которых все образуется.

Мифология выступает как арсенал и импульс философского умозрения и в других отношениях. Так, характерная особенность античной философии - идея вечного возвращения, нарждения, распада есть отголосок мифологического представления. Если оно в мифологии выражено образно, интуитивно, то в философии станет предметом рефлексии. Восприятие мира в единстве, в целостности, присущие античному философскому мышлению, уходит корнями в мифологию, в которой мир представляется нерасчлененным, единым; все переплетается, идеальное зримо, чувственно, а вещественное представляет идеальное. Даже греческое слово “теория” - а именно теоретиками были первые философы - обозначает “умственное зрение”, “ созерцание”, т.е. как бы подчеркивает единство рационально-умозрительного-и чувственного. Это теоретизирование греческих философов есть “усмотрение”, “видение образа” мира, его эйдоса, его идеи. Поэтому художественное, эстетическое играет существенную, если не решающую, роль в философских построениях греков.

Наконец, диалектика греков имеет в некотором смысле свою предысторию в образах мифа. Здесь она выражена в многозначности мифологических образов, что позволяет на интуитивном, присущем мифу уровне, ухватывать сложность, противоречивость, взаимопроницаемость явлений мира, их переходы, переливы, превращения. Характерным в этом

¹ Мелетинский ЕМ. Указ. соч. - С.261.

отношении является миф о Химере, который несет в себе одновременно несколько смысловых пластов, высвечивает разные стороны бытия: "Для нас смысл этого крылатого, трехтелого огнедышащего, всеми цветами радуги переливающегося дракона - в его невероятности и нелепости, которая нас одновременно и ужасает, и восхищает. Но когда в мифе огненное дыхание дракона угасло, краски померкли... - Химера исчезает: перед нами лежит холодеющее чудовище - красоту сменило уродство. Поразив Химеру, Беллерофонт сам попал под власть Химеры: им овладела химерическая мечта взлететь на Пегасе на Олимп. Попытка осуществить эту мечту кончается безумием. Победитель Химеры сам становится жертвой Химеры"¹ Вот как глубоко и тонко проникает миф на своем языке в диалектику бытия.

§ 3. Религия и зарождение философии

Мы не будем здесь рассматривать специально религиозную форму сознания и ее отношение к философии вообще - это выходит за пределы нашей темы. Отметим лишь те черты религии, которые могли стимулировать философскую рефлексию и, так или иначе, причастны к возникновению самой возможности философского способа познания.

Очень трудно провести грань между мифологией и религией на ранних этапах их развития, часто она просто условна. Миф есть рассказ, восприятие мира в конкретно-чувственных образах, всеобщее оживление и одушевление мира, представление его в форме живых (позднее и антропоморфных) существ. Но это не литературная, не художественная работа, не условность. Человек верит в реальное существование этих существ - образов. И вот здесь, пожалуй, мы сталкиваемся с тем, что называем религией: есть вера в реальность этих выдуманных, вымышленных образов. Фантазия становится реальностью. Миф оформляет религию. Человек не ограничивается просто представлением мира в лицах и образах, они для него становятся предметом веры, следовательно, предполагают и иллюзорно-практическое к ним отношение, действия, т.е. культ. Многие известные нам мифы и

¹ Голосовкер Я.Э. Логика мифа. – С.16

мифологические пласты представляют собой часть ритуала. Человек стремится воздействовать на эти образы-существа, задобрить их, заслужить их благорасположение или обезопасить себя от их неблагосклонности.

Остановимся в связи с этим на магических действиях. Еще Дж. Фрезер предположил (в своей знаменитой “Золотой ветви”), что магия является древнейшей, возможно, одной из первых форм человеческого духа. Это, действительно, способ овладения миром, вещами, как и религия, философия, искусство, наука. Но при попытке “ведомственной” классификации магии мы испытываем большие затруднения, ибо, очевидно, что всецело и безоговорочно отнести ее к религии нельзя. В ней вполне можно усмотреть и “протонауку”, потому что она покоится на убеждениях, отделяющих ее от религии и роднящих с наукой, с научно-ориентированным мышлением, во всяком случае. В самом деле, что лежит в основании магии? Убежденность в закономерности явлений, в существовании последовательности явлений, неизбежно и неотвратно наступающих при определенных условиях. А раз так, то эту последовательность и закономерность можно высчитать и вызвать (в религии все дело в воле божества, злой или доброй, в его вмешательстве в ход событий; но бог или дух может захотеть, а может и не захотеть). Магическое действие, таким образом, обладает принудительной силой: если я правильно “нащупал” закономерность, то связь между моим действием и ожидаемым результатом неизбежна. Это обстоятельство и позволяет некоторым исследователям рассматривать магию как “науку” первобытного времени. Но мы все же обсуждаем этот предмет здесь, в данном параграфе, т.к. магия основывается все же на вере в существование сверхъестественных связей. И какова бы ни была ее “ведомственная” принадлежность, для нас важно другое, именно отсюда начинает откладываться в сознании людей мысль (убеждение, чувство, ощущение, предположение) о существовании законосообразности и необходимости. Идея необходимости (принудительности, неизбежности) пройдет долгий путь, прежде чем будет осознана в форме философских абстракций и откровений; ближайшим образом она будет осознана через представления о судьбе, к которым мы еще обратимся и которые были, по существу, дальнейшим и более

строгим, более последовательным развитием идеи необходимости, просвечивающей в магических ритуалах.

Ритуал - чрезвычайно сложное явление, анализу которого посвящено значительное количество специальной литературы¹. Многие специалисты рассматривают его вообще, как основную форму общественного (коллективистского) бытия в условиях мифопоэтического (космологического) сознания, для которого характерна космологизация, упорядочение бытия и всех его структур; сакрализация, религиозное освещение всех важных сторон и моментов человеческой жизни и тем самым придание им значимости, смысла. Ритуал (священнодействие, таинство) как бы воспроизводит заново акт творения (мира, человека, рода), все его этапы, историю мира, включая в себя все моменты движения: от того, что было "до начала", и вплоть до упорядочения, создания космоса. Ритуал - инструмент цементирования, упорядочения социума (рода, племени и т.д.), его укрепления, приобщения к космосу, к единому миру; инструмент включения человека в социум, задействующий все его существо, чувственный, эмоциональный мир и сознание; посредством него человек сливается с социумом, проникает внутрь мира, становится этим миром. Ритуал как действие, исполнение, представление включает в себя все знаковые системы - речь, жесты, мимику, пение, танцы и т.д., выступает через это формой присвоения мира. Он сопровождает все жизненно важные функции бытия и собственно придает ему эту функциональную значимость. Видимо, является лоном "протоискусства" (отсюда начинается, например, трагедия), но и других форм познания, сам в целостности представляет собой познание и именно целостное познание, удостоверяет единство мира. Для нас особенно важны символизация, которую он олицетворяет, действенно-символическое движение к целостности (так как элементами этого действия являются наглядный анализ, раздробление в представлении того, что было "до начала" и такой же наглядный синтез, упорядочение, завершение творения в последнем акте ритуала). "Только в ритуале достигается переживание целостности бытия и

¹ См., напр.: Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. - М., 1988 (здесь же - библиография).

целостности знания о нем, понимаемое как благо и отсылающее к идее божественного как носителя этого блага.

Это переживание сущего во всей его интенсивности, особой жизненной полноте дает человеку ощущение собственной укорененности в данном универсуме, сознание вовлеченности в сферу закономерного, управляемого определенным порядком...”¹.

Далее. Важные следствия вытекают из включенности в ритуал языка. В некоторых традициях (древнеиндийской, например) “грамматик” включался в круг жрецов, в функцию которого входил контроль над правильностью речевой части ритуала. “Поэт и грамматик, строят “образ мира, в слове явленный”, подобно жрецу, который в ритуале строит (в частности, с помощью слов) сам этот мир. И тот, и другой контролируют этот мир, делая все, чтобы... сохранить смысл мира (и языка как образа мира), развить и усилить его”^{1 2}. Еще Дж. Томсон доказывал ритуальное происхождение риторики и философии, в частности, диалектического (антитетического) языка философии Гераклита. Если абсолютизация этого момента и оспаривается в историко-философской науке, то не отбрасывается, как бесплодная сама эта мысль. Развитие и усложнение ритуала, обрастание его тайной приводит в дальнейшем к обособлению занятий по его расшифровке, на этой почве произрастает “тайная мудрость”, стимулируются умозрительные спекуляции, как попытки через тайну ритуала проникнуть в тайну бытия. Само это священнодействие заставляло обращать человеческую мысль внутрь человека, в постижение его структуры, его духовной конструкции, тайны его тела и души; стимулировало обращение к психотехнике и т.д.

Но возникновение религии, сам ее факт, как формы сознания, вообще, можно рассматривать как значительный шаг на пути выделения мышления, его абстрагирующе - обобщающей деятельности. Уже тотемизм, т.е. представление о родстве человека (рода) с животным, растением, камнем - тотемом, прародителем рода, предполагает некоторую степень отвлеченного сознания, без которого вообще миф невозможен (поскольку он являет в слове - обобщении - мир, отвлекает,

¹ Т о п о р о в В.И. О ритуале. Введение в проблематику//Архаический ритуал... - С.17.

² Т о п о р о в В.И. О ритуале Введение в проблематику // Архаический ритуал... - С.21.

абстрагирует некоторые качества - огонь и т.д. - делает их самостоятельными, правда, как живое существо, но еще не понятие). А в таких развитых формах религии как фетишизм (представление, что вещи обладают сверхъестественными свойствами) и особенно анимизм (одухотворение) эта работа достигает уже очень высокой степени. Отсюда прямой путь к идеализации, выделению духа вещи, его "формы", "идеи", что было проделано уже в философии, но сознание уже в религии строилось в этом направлении, уже было раздвоено (как представление вещи в чувственности и ее идеальной, "духовной" форме). А в развитых формах религии мы уже напрямую видим удвоение мира, отделение мира богов от человеческого, природы от общества. В индийских религиозных системах мир вообще выступает иллюзией, не подлинным, отражением другого, истинного. Значение религиозных спекуляций о природе Брахмы, Абсолюта для вызревания философской рефлексии здесь особенно наглядно. Чтобы произошло это выделение идеального, правда, надо направить анализ на этот предмет, размышлять об этом (с чем связана философия), в религии же это дано как вера, на чувственно-эмоциональном уровне. Впрочем, там, где была сильно развита практика аскезы, где религия превратилась, как в Индии, в специальное занятие, вырабатывалась и традиция умозрения. Сошлемся здесь на один текст древнеиндийской религиозно-философской литературы: "Поистине Атман есть то, что должно видеть, что должно слышать, над чем должно размышлять, над чем должно сосредоточиваться"¹. Производство философского умозрения, как побочного продукта этого "сосредоточивания", видимо, здесь несомненно, хотя задана и направленность этого умозрения, достаточно очевиден и характер его продуктов. (В Греции, мы помним, иная атмосфера умозрительных бесед - споры на площади и в школах, над иной проблематикой - общественно-гражданской и природой того телесно-духовного космоса, коим был человек, - предопределили и иной характер умозрения и его продуктов),

О том, в каком плане религиозно-мифологическая картина мира (а на поздних стадиях мифологии именно "картина", т.е. выделение субъекта, уже отделяющего объект как не "я" и

¹ Цит. по: Рационалистическая традиция и современность. Индия. - С.110

строящего представление, картину этого объекта-мира, в которой находится место и для субъекта) - в каком плане она имела значение для будущих философских спекуляций, я уже писал.

Итак, вот моменты (вероятно, лишь некоторые), делающие религиозную форму сознания значимой для подготовки философской рефлексии и философского осмысления мира.

*

*

*

Общие выводы, к которым мы пришли в этой главе, можно представить в следующем виде:

1) мифология и философия являются противоположными формами сознания и по содержанию, и по способу выражения этого содержания: одно из них является нерасчлененным чувственно-образным восприятием мира, другое аналитическим, абстрактно-логическим;

2) противоположность эта, однако, является относительной, а не абсолютной, есть точки соприкосновения мифологии и философии, их связь;

3) это объясняется тем, что могут совпадать их темы; что они выполняют мировоззренческие функции, а также тем, что мифология включает не только чувственную, но и мыслительную обобщающую деятельность, которая выражена в слове;

4) мифология может стать источником генезиса философии только в виде своих "разложившихся", раздробившихся на эпическую, дидактическую поэзию и т.д. форм. То есть в форме уже систематизированной и рационализированной;

5) миф содержит в себе в свернутом виде в разных своих аспектах возможности философской рефлексии: "мифологическая диалектика" и т.д.;

6) многие особенности античной философии коренятся в особенностях мифопоэтического представления мира; социальной основой этого является то, что общинные принципы жизнеустройства, видоизменяясь, сохраняются на протяжении всей античности;

7) "национальные" особенности мифологических систем повлияли на своеобразие философской проблематики в Греции, Индии и Китае соответствующим образом;

8) религию в различных ее аспектах следует

рассматривать как фактор, опосредовавший возникновение философии;

9) это относится, в частности, к мировоззренческим представлениям о мироустройстве и месте человека в нем, а также

10) к ее значению в формировании абстрактно - обобщающей деятельности сознания (анимизм и т.д.).

Глава 6. ПРЕДЫСТОРИЯ ФИЛОСОФСКОЙ ФОРМЫ ПОЗНАНИЯ

Философия есть теоретическая форма рационалистической деятельности, следовательно:

а) понятийно-категориальная;

б) абстрагирующе-обобщающая; причем обобщение здесь осуществляется на уровне всеобщего. Философия к тому же есть мыслящее мировоззрение, т.е. выражает отношение человека к миру (мира к человеку, человека в мире, мир через человека) в абстрактно-всеобщей форме.

Проследить генезис философии в плане вызревания этих ее особенностей означает рассмотреть формирование предпосылок и условий такой мыслительной деятельности в предыстории философии, в дофилософских формах сознания и в практике. Каковы здесь наши возможности? Что собственно мы можем узнать? Философия становится как философия в процессе собственно философствования. В этом и только в этом акте формируется ее язык, ее “техника”, ее средства История философии есть разворачивание, вызревание, оформление ее “тела”, ее определенности; история философии есть становление ее предмета. Поэтому отмеченная выше задача предполагает разворачивание истории философии потому, что только там в полной мере мы можем проследить решение нашей задачи. Но это уже выходит за рамки нашей работы. Мы же, находясь еще “до философии”, должны выяснить, как появилась сама возможность такой мыслительной деятельности в предшествующей духовной и практической культуре. Иначе говоря, каковы были процессы, позволившие появиться философскому способу освоения мира, способу, который в таком качестве становился уже в рамках самой философии.

Раз появилась философия, раз первых философов мы отличаем именно как философов, значит, отличен уже и сам способ их осмысления мира, отличен от всего известного до сих пор и, именно, как философский. Но он появился не вдруг. Он становился, значит, имеет свою предысторию. Что конкретно мы можем выяснить? Слагаемые этого способа, сочетание которых дало скачок в виде появления философской рефлексии. Или то, как умственная деятельность, сознание шло в направлении к складыванию философского абстрактно-всеобщего мироосмысления.

Философия есть схватывание вещей в мыслях, в форме понятий, следовательно, рационалистическая деятельность. Созревание этого рационализма, способного подняться до теоретичности, является, таким образом, первым предметом нашего рассмотрения.

§ 1. Рационализация мышления как условие генезиса философии

В предыдущих главах мы достаточно много выходили на эту проблему. В частности, видели, как мог проходить (и проходил) процесс рационализации мышления в ходе:

- 1) социально-политического движения;
- 2) производственной практики (включая ремесло и торговлю).

Здесь же мы рассмотрим, как происходило это в других сферах, в том числе в протонаучной, и тем самым обозначим еще один, кроме мифологии, источник возникновения философии. Но прежде выясним, что мы имеем в виду под рационализмом.

Отступление третье. Рационализм

Вопрос о рационализме в контексте нашей темы - возникновение философии как всеобщая закономерность, - учитывая, что мы связывали с ним одну из определенностей философии, приобретает принципиальное значение. Дело в том, что в литературе существует мнение, что рационалистичность в древневосточной (скажем, индийской) философии либо выражена слабо, либо вовсе отсутствует

(причем, вплоть до XIX века, как считают некоторые авторы¹). Выводы напрашиваются из этого далеко идущие. Одно из двух:

1) либо древнеиндийской философии мы должны отказать в статусе философии, если философия рационалистична (впрочем, не только древнеиндийской, но и многим направлениям европейской философии);

2) либо рационалистичность не является существенным признаком философии, и тогда мы имеем в лице древнеиндийской философии другой тип философии - не рационалистический (не в смысле противоположности эмпиризму).

Но есть и третий вариант. Может статься, что утверждения о нерационалистичности древнеиндийской философии не выдерживают критики. Для этого, во всяком случае, надо разобраться, что эти утверждения имеют в виду. И что имеем в виду мы, когда говорим, что рационалистичность выступает одним из определяющих признаков философии, по крайней мере, заявляя, что философия, как способ познания, рационалистична. Но предварительно, безусловно, следует немного разобраться с проблемой рационализма вообще (разумеется, только в тех пределах, которые нужны для нашей работы, ибо сама эта тема слишком обширна и непроста, ей посвящено много исследований).

Прежде всего, само понятие рационализма неоднозначно, допускает разные смыслы и толкования. В современном европейском сознании сложилось то понимание рационализма, которое сформировалось в значительной мере под влиянием философии Нового времени и, в первую очередь, философии Декарта. Это - рационализм в "чистом" виде. И как таковой он означает строго определенный тип философствования, для которого "характерны непоколебимая вера в разум, в его безграничные возможности, в способность его - и только его - постичь и решить все проблемы, разгадать все загадки, открыть все законы, управляющие миром"². При таком понимании рационализм характеризует не только теорию познания (которая сплошь рационалистична в указанном смысле), но является

¹ См Рационалистическая традиция и современность. Индия. - С. 103.

² Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. - М. 1990 - С 5.

принципом и в онтологии (учении о бытие), т.е. именно разум лежит в основе бытия (как бы он ни назывался: Логос, Закон, Разум, Бог) и, как тождественный разуму, т.е. самому себе, доступен познанию.

В европейской традиции рационализм как специфическое направление философии, делающее критерием всего разум и могущество его познавательных возможностей, противостоит направлениям, где разум, рациональность в таком “чистом” виде не выступают доминирующими (эмпиризм и т.д.). Таким образом, ту или иную философскую доктрину, философское учение и направление мы можем назвать рационалистическими, если они подходят во всех отношениях к изложенному ранее определению рационализма.

Подобного “присутствия” рационализма и подобного размежевания рационалистических и нерационалистических доктрин мы, кажется, действительно, не находим в древнеиндийской философии. На этом основании часто последняя и лишается статуса “философского”, ибо неоспоримо наличие почти в каждой отдельной древнеиндийской философской доктрине сотериологического измерения, психотехники и обращенности к “религиозной метафизике”, а во многих ортодоксальных учениях - ссылки на авторитет вед. Но, прикладывая эту мерку “философичности” к направлениям европейской философии, добрую половину из них, как в прошлом, так и в настоящем, мы также вынуждены будем “исключить” из философии¹. Да и античная философия, если мы вспомним значение приведенного ранее греческого слова “теория”, вовсе не укладывается в “прокрустово ложе” новоевропейского Просвещения. Тем более в современной науке есть и теологические концепции происхождения древнегреческой философии, выводящие ее либо из “духа мистики” (К.Йоль), либо из “рационального теологизирования” (В.Йегер). Если мы имеем в философском учении не подобное, как в рационализме, а иное сочетание источников познания (разума, чувства, интуиции и т.д.), то это, конечно, не будет “чистым” рационализмом, но не

¹ Так поступал, например, Э.Гуссерль в отношении философов, которые не укладывались в его понимание философии как “строгой науки”; так поступает Ю.Бохеньский в отношении большинства философов Нового времени, которые не имеют ничего общего с научной философией.

перестанет быть философией. И это при том, что “отлучить” от рационалистичности мы ее также не сможем. Но это, видимо, предполагает несколько иную трактовку рационалистичности. Под рационалистическим имеется в виду, в таком случае, способ объяснения, методология, опирающаяся на разум, делающая его инструментом познания, а определения разума, выведенные в ходе его же аналитической работы, - характеристиками (определениями) мира. Очень хорошо эту мысль в свое время выразил великий арабский мыслитель Ибн Халдун: “человек может постигнуть... по природе своего мышления, идти... правильным путем, руководствуясь своими органами познания”¹.

Если говорить о познавательном процессе вообще, то он не исключает другие, помимо рационального, источники познания, соотношение которых в каждом философском учении может быть различным и, соответственно, различной мера его рационалистичности. Но поскольку речь идет о философии, эта рационалистичность не может быть сведена к нулю. Ибо философия теоретична, т.е. использует логику-понятийный аппарат, систематизирует знание о мире в понятиях в отличие от мифопоэтического образно-конкретного повествования, следовательно, исходит из определений разума. В этом смысле философия рационалистична. И все, что претендует быть философией, является таковой в той мере, в какой использует это средство выражения знания о мире, этот способ познания. Поэтому философия рационалистична уже по своему определению, по природе своего бытия.

Это в равной мере относится и к античной, и к древневосточной философии. Разработанность, например, в древнеиндийской философии системы понятий и категорий, причем весьма детальной, не вызывает сомнения. Е.П.Островская в статье, посвященной анализу рационального познания в школе ньяя-вайшешика, пишет, что “история философской мысли в Индии дала... детально разработанные и очень содержательные... логические теории”², а утверждение о “принципиальной внеинтеллектуальности традиционной философии, об установке на целостное, неаналитическое

¹ Игнатенко А.А. Ибн Халдун. - М., 1980 - С.36.

² Рационалистическая традиция и современность. Индия. - С 103.

постижение” называет “научным мифом”¹. К таким же, по существу, выводам приходит В.К.Шохин в своем исследовании философии санкхьи, А.В.Пименов - при анализе еще одной классической школы - мимансы². Наконец, Ф.И.Щербатской, автор фундаментальной, имеющей мировое значение “Буддийской логики” пишет, что тексты, на которые он опирался, характеризуются “чрезвычайно строгой и очень тонкой терминологией”³.

Итак, всякая философия рационалистична в этом смысле, т.е. как понятийно-категориальное познание, теоретическое и только поэтому она и философия. Но рационалистичность является компонентом философии и в другом, более узком смысле: разум как инструмент добывания истинного знания. Реализуется эта сторона рационалистичности, естественно, в теории познания (гносеологии). Античная философия классического периода нам ясно демонстрирует этого рода рационалистичность. Но она отчетливо представлена в древнеиндийской философии, которая характеризуется хорошо разработанной гносеологией, ее различных аспектов. Однако здесь, во-первых, разум не имеет монополии на “истинное знание” и даже не стоит на первом месте в его постижении и, во-вторых, в большинстве классических школ истина, добытая разумом, не является последней целью познания, а играет лишь подчиненную, подготовительную роль в “просветлении”, “освещении” пути к освобождению⁴. В этом существенная особенность древнеиндийской рациональности, которая и позволяет многим исследователям ставить под сомнение рационалистичность этой философии. Если имеется в виду такое ограничение рациональности, то это - бесспорно, но исключить из индийской философии вообще апелляцию к разуму в смысле познания истины, истинного пути - значит, дать о ней неверное представление. Неважно здесь, на что непосредственно направлено это разумное познание: на мир, на человека, на его

¹ Рационалистическая традиция и современность Индия. - С.104.

² См.: Рационалистическая традиция и современность. Индия. Щербатской Ф.И. Указ. соч. - С 280.

³ Щербатской Ф.И. Указ. соч. - С 280.

⁴ Которое понимается в религиозном смысле, требует обращения к религиозным средствам - и в этом главное.

психику, на его “душу”... Причем, в одной из индийских даршан (санхье) этот познавательный рационализм выделен настолько выпукло, что многие европейские ученые и толкователи в самой Индии противопоставили ее как “логическую” другим даршанам, “сотериологическим”. Знаменательна уже сама этимология названия санхьи - от глагола “рефлектировать”, “рефлексивно калькулировать”¹.

Не приходится говорить о том, что эта работа разума (и в этом плане сущностно характеризующая философию) предполагает аргументацию, доказательность, критику, в том числе критику авторитетов, апелляцию не к вере, а к выводам ума, рассудка. Путь к этому прокладывает уже религиозная схоластика, в рамках которой сражаются традиционные и неортодоксальные религии, неизбежно встающие на путь этой критики. Что мы с лихвой видим, например, в древней Индии (скажем, брахманизм и буддизм как оппоненты). Но в религии эта критика завершается новой догмой, авторитетом новой веры, в философии разум “вечно” критичен, потому что он анализирует. Дети и есть настоящие философы, а настоящие философы всегда дети - они все время спрашивают “почему”, заметил один писатель. Разве здесь только одна забавность? Вовсе нет. Правда, этот дотошный, “сорвавшийся с цепи” разум имеет неприятную сторону: он лишает человека всякой надежды на определенность, на точку опоры, оставляет его один на один с ужасом бесконечности без всякой уверенности остановиться, стать на твердую почву. В этом причина того, что философия не пригодна для массового пользования. Отсюда же - обращение к другому пути: к религии, к вере, к авторитету, к простоте и ясности, к опоре и надежде. Отсюда же и критика разума, рационализма, выдающая, правда, его действительную ограниченность. Но обсуждение этой стороны дела увело бы нас далеко в сторону. Ограничусь лишь напоследок воспроизведением одного диалога из книги арабомусульманского автора X-XI вв., который, по-моему, очень хорошо понимал различие между “путем философии” и путем “нефилософии” (религии, в данном случае): “Абу Сулайман говорил: “Философия - истина, но в ней нет ничего от Закона, и Закон - истина, но в нем нет ничего от философии. Законодатель - это посланник, а

¹ См.: Рационалистическая традиция и современность. Индия. - С.185.

философ-тот, к кому он послан. Одному - откровение, другому - изучение. Первому все дано, второй до всего доходит сам. Один говорит: "Мне повелели, меня научили, мне возвестили, я ничего не говорю от себя". Другой говорит: "Я рассмотрел, изучил и нашел..." Один говорит: "Я руководствуюсь светом разума". Другой говорит: "Со мною свет Творца творений, я иду за его сиянием". Один говорит: "Так сказал Всевышний..." Другой говорит: "Так сказали Платон и Сократ"¹.

Если в философии есть такая инстанция, как авторитет (в индийской философии), ограничивающая ее "самость", то это все же двусмысленное соседство, часто превращающееся со стороны философии просто в дань приличию и традиции. Во всяком случае, соседство, опасное для авторитета. Так, фраза основателя санхьи Капилы: "вспоминаю - слабая правда у вед" доставила очень много беспокойства позднейшим комментаторам учения этого авторитетного философа. В той же санхьи единственным критерием религиозной истины выступает санхьяик, познавший 25 начал, относящихся к тому, говоря современным языком, что такое человек.

Безусловно, привлекательное своеобразие индийской философии в том, что она не только логична в трактовке человеческого постижения мира, но сейчас речь идет не о том. И если это имеет отношение к нашей теме, то в том смысле, что, во-первых, философия возникает как воплощение разных традиций человеческого познания и бытия и, во-вторых, недвусмысленно прослеживается связь философских традиций с соответствующими традициями дофилософской формы сознания (в Индии ее философия опиралась на учения вед; античная выросла из античных корней, из "разумного космоса" полиса).

Итак, далее нам предстоит выяснить пути вызревания рациональности как апелляции к разуму, к разумной истине, доказательности, аргументированности, к сомнению.

§ 1 (продолжение)

Помимо ранее изложенных источников формирования рациональности следует назвать, конечно, словесное

¹ См.: Восток-Запад. М., 1988, с.78.

творчество.

Это стремление охватить словом, систематизировать, составить каталоги богов самым пагубным образом отражалось, прежде всего, на самой мифологии. “Мифология, достаточно расшатанная уже у Гомера, прямо превращалась либо в мораль..., либо в предмет собирательства и каталогизации...” Значительно дальше этот процесс рационализации, осмысления, размышления о человеке и его судьбе продвинулся в лирике, время становления и расцвета которой приходится на время становления философии.

Выше, на примере Феогида Мегарского, мы уже видели, как становилась эта “рефлексия” о мире и человеке в нем. Видели, между прочим, и то, что Феогид порой сомневается даже в справедливости Зевса и позволяет себе делать собственный разум, собственные оценки и представления о должном критерием оценки деяний самого бога. И когда он говорит:

В бедствия нас из великого счастья повергли - насилье,
Низкая жадность людей, гордость надменная их

- это уже - “знание”, констатация неких “социологических законов”, установленных разумом и наблюдением. Еще Солон, верный “парадигме” равной родовой ответственности всех, не видит ничего особенного в том, что боги одинаково карают и виновных, и безвинных¹, но Феогид резко за это порицает Зевса, как противное “закону”, который, конечно, есть лишь “закон” его высвобождающегося разума.

Еще более эту вольность ума, эту претензию судить обо всем мы видим у сатирического поэта Архилоха. Выразителен уже сам жанр, в котором он сочинял - высмеивание, бичевание всего и всех, кто ему не нравился, не соответствовал его пониманию того, “что такое - хорошо и что такое - плохо”. Впервые в греческой литературе у Архилоха мы встречаем жесткую сатиру и на прорицателя, без фигуры которого греки и много позднее не обходились в своих делах и начинаниях. И весьма существенно,

¹ В библейском мифе о “первородном грехе” прародителей, ответственность за который несут все их потомки, мы видим ту же “установку сознания”

что Архилох пропускает сквозь сито своего разума, пересматривает прежние представления о доблестях, выраженные, прежде всего, в эпической поэзии. Критика традиции очень заметна у поэта. Он не только заставляет поэзию заниматься реальными, земными, даже приземленными, вопросами, доступными “нормальному” человеку с его разумом и чувствами, который вовсе не герой “старины”, но и поучает, устанавливает “законы” жизни, “видимые” разумом и разрушающие веру в гомеровские “сказки”.

Кто падет, тому ни славы, ни почета больше нет
От сограждан. Благодарность мы питаем лишь к живым, -
Мы живые. Доля павших - хуже доли не найти.

Даже представить себе нельзя, чтобы так думал
гомеровский герой!

Почти ровесницей философии является греческая трагедия, к сюжетам которой мы еще вернемся. Здесь же отметим, что независимо от выводов, к которым подталкивали авторы трагедий и ее социальной функции, сам факт бытия трагедии означал размышление над ситуацией сюжета, побуждал к осознанию каких-то истин. Это была рефлексия в образах, причем очень глубокая и масштабная. Коллизии, возникавшие в трагедии, не только убеждали зрителей в незыблемости их сложившихся еще в рамках мифологии представлений, например, о судьбе, но и создавали ситуацию, сталкивавшую новое и старое, “разумное” и традиционное и побуждавшую мысль судить, чью сторону здесь принять. Это мы видим в “Антигоне” Софокла, когда сталкиваются в лице героини и правителя Креонта два сознания, родовое и “государственное”, две истины, два представления о долге.

А у Эсхила мы прямо видим, что и само имя Зевс может принять символический смысл, “абстракцию” некоторого значения:

Кто бы ни был ты, великий бог,
Если по сердцу тебе
Имя “Зевса”, “Зевсом” зовись
Нет на свете ничего,
Что сравнилось бы с тобой.

(“Агамемнон”)

О рационалистичности комедии и вовсе не приходится говорить: настолько она предполагается самим этим жанром. Кстати, один из предшественников Аристофана (Эпихарм) даже умудрился в 35, не дошедших, правда, до наших дней, комедиях изложить учения ранних и современных ему философов. Не будем мы также повторять того, что было в рассматриваемом здесь смысле сказано раньше о полемическом искусстве. Обратим только внимание на то обстоятельство, что важнейшим свидетельством рационализации является “слово о слове”, размышления о слове как “наука” и тексты по грамматике, появившиеся в это “осевое время” и в Греции (часто, правда, уже в рамках “философии”), и в Индии (назовем здесь великого грамматика Панини - IV в. до н.э.) и предполагавшие очень большую аналитическую работу над словом.

Вызревание навыков рационалистического осмысления, апелляцию к истине, установленной разумом, как к авторитетной инстанции мы наблюдаем еще в двух областях: исторических и протоисторических исследованиях и в сфере законотворчества. Так, об одном из ранних “историков” (собственно, еще “логографе” - “пишущем речи”) Гекатее Милетском антиковед А.И.Немировский говорит: “Здесь впервые в область мифологии вступает личность ученого как критика мифов и вместе с нею появляется “истина” - главный критерий историографии”¹. Знаменательно уже само название главного исторического произведения Гекатея: *Historias*, или “Расследования”. И “Расследования” эти начинались с фразы, которая тоже недвусмысленно обнажает умонастроение и “методу” автора: “Я пишу то, что считаю правдой, ибо греческие предания кажутся мне многочисленными и смехотворными”².

Важнейшим катализатором формирования рационалистического и обобщающего мышления была законотворческая деятельность, посредством которой в значительной мере складывался демократический полис. Имена законодателей - важнейшие и известнейшие в ряду деятелей греческой культуры (Ликург, Солон, Клисфен, Питтак, Залевк и др.). “Можно констатировать широкое развитие законодательной деятельности уже в VII в. По сути дела, в это время сложилась

¹ Немировский А.И. У истоков исторической мысли. - Воронеж, 1979. -С.23.

² См.: В.Дюрант. Жизнь Греции, с. 148.

греческая политическая и юридическая мысль, универсалии которой действовали в различных областях греческого мира”¹. Ж.-П.Вернан, автор “Происхождения древнегреческой мысли”, серьезное внимание уделяет этому аспекту “происхождения”. Вот как он иллюстрирует сам механизм вызревания рационально - обобщающих определений, аргументированности и доказательности в процессе судопроизводства, которое со становлением государственности пришло на смену обычному праву: “Теперь судья должен установить истину, полагаясь на факты. Благодаря этой совершенно новой концепции судопроизводства будет разработана сложная система доказательств, соотношения допустимого и вероятного, дедуктивных методов..., иначе говоря, юридическая деятельность будет способствовать выработке понятия объективной истины”².

Заметим, что это был не греческо-местный только источник формирования обобщающе-мыслительной деятельности. Видимо, значительной в этом смысле была роль такой деятельности и в Китае. Во всяком случае, проблема закона и обычного права, традиции очень рано выдвинулась там на передний план социально-мировоззренческого размежевания (здесь даже сложилась целая, школа “законников”). Хотя в Китае так и не сложилась развитая система формальной логики, не выделилось понятие идеального, отвлеченной идеи, что, возможно, было связано со слабым развитием товарно-денежных отношений (по сравнению с античной Грецией), заметной властью традиций и иерархической системы, когда каждый человек был представителем класса себе подобных (и в этом смысле являл собою “обобщение”, - а именно такая форма обобщения более характерна для китайского морализаторского умозрения). Но также это, возможно, было связано со слабым развитием творческой (не утилитарной) науки.

И вот здесь мы подошли еще к одному источнику, питавшему умозрение - к начаткам наук. Уже сама практическая

¹ Античная Греция. Проблема развития полиса. - М., 1983. - Т.1 - С.177

² В е р н а н Ж.-П. Указ. соч. - С.102.

деятельность создавала навыки рациональной, прежде всего, видимо, причинно выводящей работы мысли. Но от этого до теоретических обобщений, вообще-то, еще далеко. Даже наука (скажем, на Ближнем Востоке) оставалась эмпирической, прикладной. Сошлемся на египетские и вавилонские математические тексты, которые представляют собой в основном правила счисления, разработку отдельных задач и примеров, но не содержат доказательств. Дедуктивная математика впервые появляется у греков. Что это значит? Формируется логическая аргументация, дедуктивное умозаключение, доказательное мышление. Открытия, к которым здесь пришли греки: вещь и числовое ее выражение - не одно и то же, число может быть "чистым", само по себе, - эти открытия их настолько ошеломили, что они даже обожествляли число (Пифагор).

Существенный вклад в развитие способности, о которой здесь идет речь, внесла древняя медицина. Здесь мы можем выделить врачей Книдской школы, чистых практиков, которые не шли еще дальше установления эмпирических фактов, не осмеливались ни на какие рассуждения над ними. Но были врачи-метафизики, любители умозрительных спекуляций, от которых, правда, в лечении болезней, видимо, было мало толку. Однако выделялась школа Гиппократов, Косская, врачи которой, "основываясь на наблюдении, исходя из него и только из него, настойчиво стремятся его истолковать и понять"¹. В медицинских трактатах тех времен, дошедших до нас, например, в "Гиппократовом сборнике", поражает громадная и пытливая жажда познания. Сам Гиппократ, этот великий гуманист и замечательный мыслитель, демонстрировал настоящую школу мышления, дистанцируясь и от "ползучих" эмпириков, и от бесплодных схоластов. Так, этот великий врач, сам много размышлявший и требовавший этого от своих учеников, восстает, однако, против спекулятивных умозрений в медицине, пустых и бессодержательных: если, говорит Гиппократ, ты порекомендуешь больному что-нибудь "теплое", "жидкое", то он тебя непременно спросит, что "что-нибудь". Столь же основательно можно указывать и на значение в интересующем нас плане восточной медицины.

¹ Боннар Андрэ. Греческая цивилизация. - Т.2. - М., 1959. - С.190.

Изложенное здесь было, безусловно, важнейшим моментом движения к абстрагирующе-обобщающей деятельности как специфике философского познания. Хорошо известные нам факты "научной" деятельности первых философов, вероятно, не случайное здесь совпадение. Индолог А.Уордер, рассматривая проблему возникновения философии в Индии, особое внимание уделяет развитию научных направлений (астрономии и т.д.) ведийской эпохи. Он даже полагает, что ведийская философия есть уже "натуральная философия" - критическое обоснование физики и прочих дисциплин¹. Мудреца из Упанишад Уддалаку канадский ученый называет "методологом и систематизатором", придавая большое значение его построениям из области "теоретического естествознания" (например, его эволюционистской схеме возникновения мира). Между прочим, одно суждение Уддалаки, кажется, хорошо иллюстрирует отмеченную выше мысль о значении естественно-теоретических занятий для вызревания специфически философской формы обобщения. Мудрый отец поучает сына, что по одному комку глины узнается все, сделанное из глины, по одному куску золота - все, сделанное из золота, по одному ножичку для ногтей - все, сделанное из железа. Здесь движение идет от выделения причинно - следственных связей, единства причины и следствия к мысли о сущности и явлении, форме и содержании, о представленности, "наличности" всего последующего в одном, первичном, сущностном, причиняющем, форме бытия в самом бытие.

§ 2. Предпосылки формирования абстрактно-всеобщего познания

То, какие потенции для формирования этой особенности философского познания содержит мифо-религиозное сознание, мы уже видели. Поэтому здесь я приведу только два примера, дополняющие эти сведения, и, как мне кажется, достаточно выразительно показывающие рассматриваемый тут процесс. Один из них относится к области социального бытия, другой - собственно мировоззренческой.

Я уже несколько раз ссылался на то значение, которое некоторые исследователи (например, Дж.Томсон) придают

¹ См.: Рационалистическая традиция и современность. Индия. - С.24.

следствиям из “укорененности” в греческом социальном бытие товарно-денежных отношений. Рассмотрим это несколько подробнее.

Эллада - это двуликий Янус, одно лицо которого - земледелие, другое - море. Бедность и скудость страны оставляли людям только один выход - море, морская торговля и колонизация других земель. Поэтому морская торговля очень рано стала одной из ведущих отраслей греческого хозяйства. “Греческая торговля по тем масштабам уже в VI веке до н.э. приобрела международный характер, а изделия греческого ремесла находили широкий сбыт и на западных, и на восточных рынках”¹. Этому в особенности способствовала колонизация VIII - VI вв. Сотни греческих колоний были основаны от Египта и побережья Черного моря на востоке до Массалии (Марселя) на западе. Одному только Милету греки приписывали основание 75 колоний. Многие города Эллады превращались в торговые центры, а некоторые, как Милет, по преимуществу торгово-ремесленные города. С этим процессом было связано и развитие денежных отношений. Чеканка монет была изобретена отнюдь не греками, но очень рано, еще, видимо, в VII веке, стала известна в Элладе. Купец и банкир (ростовщик) претендовали на то, чтобы стать ведущей фигурой греческого города. Дух богатства норовил стать божеством и знати, и демоса. По этому поводу, мы помним, сильно сокрушался еще Феогнид, поэт Солон силился спасти нравственность афинян от этой коррозии в своих словесных увещаниях, а законодатель Солон, следуя духу времени, был вынужден сделать богатство мерилom человеческих прав. Спарта некоторое время сумела сохранить боевой дух своих граждан, только вовсе запретив деньги в своих пределах. Во всяком случае, как полагают многие авторы, товарное производство и денежное обращение в Элладе было развито более чем где бы то ни было в древнем мире.

Могло это обстоятельство не сказаться на сознании греков? Нет. И здесь нас интересует не моральная сторона вопроса. Наиболее пытливые и наблюдательные греки не могли не обратить внимания на такие предметы, как товар и деньги, на их странные особенности, на их чудодейственные возможности,

¹ Колобова К.М. Возникновение и развитие рабовладельческих полисов в Греции. - Л., 1956 (на правах рукописи). - С.33

на их способности “владеть” людьми, совершать превращения. Если сначала (у лириков) это были сетования по поводу “развращения” людей, которое принесли деньги, то у Софокла мы видим глубокое художественное проникновение в природу “товарно-денежного фетишизма”.

Деньги завоевывают дружбу, почет, положение и власть и ставят человека рядом с гордым тронем тирана.

...Человек безобразный от природы и косноязычный,
Деньги сделают его приятным для глаз и для слуха;
Деньги приобретут ему и здоровье, и счастье,
И только деньги способны скрыть содеянное зло.

А Аристотель, вообще не оставивший вне своего внимания ни один важный предмет, высказал о природе денег суждение, которое Маркс и в XIX веке считал очень глубоким.

Однако, помимо того, что товар и деньги были объектами внимания, они выступили и своего рода субъектами действия. И вот эта сторона нас более всего и интересует. Каковы были, так сказать, идеологические последствия товарного производства?

Дж. Томсон, например, полагает, что “денежная форма стоимости является фактором кардинального значения для всей истории философии”¹. Почему? Что он имеет в виду? А то, что идея всеобщего (а ведь это, собственно, и есть уровень философского мышления), идея безличной субстанции, идеальное, лишенное всяких элементов чувственного и выступающее как идея, как абстрактно-всеобщее (например, “единое” Парменида) есть “отражение или проекция субстанции меновой стоимости”². Таков один из источников происхождения субстанции всеобщего (идеи всеобщего) как специфически философского инструмента анализа и меры философского подхода. Разумеется, появление этого средства не было результатом специального размышления над природой денег, меновой стоимости. Это было следствием “погруженности” греческого общества в систему товарно-денежных отношений, следствием могущественной, но безличной власти денег, которую чувствовал каждый от аристократа до бедняка, следствием всей социальной атмосферы, когда невидимые, не ощущаемые чувственно отношения были двигателем судеб

¹ Томсон Дж. Указ. соч. - С.286.

² Там же.

людей и государств. Таким образом, влияние этих отношений было опосредованным, сначала воспринимавшееся, возможно, как некоторое “ощущение” сознания, как некоторое наблюдение, чувство, размышление ума.

Чтобы сказанное стало яснее, приведем несколько характеристик товарного производства. “Самый товарный обмен и обслуживающие его операции - обособленные от производства и совершаемые непроизводителями - суть лишь средство увеличения, увеличения не просто богатства, но богатства в его всеобщей общественной форме, богатства как меновой стоимости”¹.

“Так как никакой товар не может относиться к самому себе как эквиваленту и, следовательно, не может сделать свою естественную наружность выражением своей собственной стоимости, то он должен относиться к другому товару как эквиваленту²...”.

“Всеобщая относительная форма стоимости товарного мира придает исключенному из этого мира товару - эквиваленту... характер всеобщего эквивалента”³.

“Если отвлечься от потребительной стоимости товарных тел, то у них остается лишь одно свойство, а именно то, что они продукты труда. ...Все чувственно воспринимаемые свойства погасли в нем. Равным образом теперь это уже не продукт работы столяра, или плотника, или прядильщика, или вообще какого-либо иного определенного производительного труда. Вместе с полезным характером продукта труда исчезает и полезный характер, представленных в нем видов труда...; последние не различаются более между собой, а сводятся все к одинаковому человеческому труду, к абстрактному человеческому труду”⁴.

“Как образ стоимости, товар стирает с себя всякий след своей естественно выросшей потребительной стоимости, всякий след создавшего его качественно-особенного полезного труда, и превращается в однородную общественную материализацию лишенного различий человеческого труда”⁵.

Как мы видим, вещь здесь полностью отделена от

¹ Маркс К. Капитал. - Т.3. - М., 1954. - С.338.

² М а р к с К. Капитал. - Т.1. - М., 1955. - С.63.

³ Там же. - С.73.

⁴ Там же. - С.44.

⁵ Там же. - С.116.

человека, отчуждена от него. Предмет превращается в товар, и в качестве такового он уже становится абстрактной реальностью. Но соответствующим в условиях товарного производства (как в Греции) является и отношение человека к вещи. И мы видели, что это послужило объективной основой для возникновения философии как абстрактно-всеобщего мышления. Весьма знаменательно, но, может быть, вовсе не удивительно в связи с этим, что Гераклит своему огненному первовеществу, огню - субстанции находит аналог в мире товарных сущностей: "Все обменивается на огонь и огонь - на все, подобно (!) тому, как золото - на товары, а товары - на золото". Этот фрагмент в свое время привел в восторг Фердинанда Лассаля, увидевшего здесь первое в истории человечества проникновение в сущность денег.

Чтобы нам это стало наглядно-ясно, посмотрим, каково было отношение человека к вещи на Ближнем Востоке, в условиях слабого развития обмена, где философия, как известно, не возникла. Вещь для жителя Месопотамии не была отделена от человека, она была его собственным продолжением за пределами тела, была живой, была частью его самого и отношение к ней тоже было священным. Вещь не стала товаром в собственном смысле, не превратилась в меновую стоимость, не стала нейтральной по отношению к человеку. И сам акт купли-продажи не был простым обменом, он был своего рода священнодействием, сопровождался обрядами. Покупатель недвижимости давал прежнему владельцу 3 вида выплат: "цену покупки" (в зерне, меди или серебре), эквивалентную стоимости, "приплату" и "подарки" (вещами). Стоимость "подарков" была выше "цены" покупки, причем давались они не только непосредственно продавцу, но и родичам, соседям, устраивалось к тому же угощение. Чем объяснить "приплату" и "подарки" помимо "цены" вещи? Вещь отождествлялась, смешивалась с личностью владельца; отчуждая вещь, т.е. фактически часть этого человека, я как покупатель должен был этот телесный урон компенсировать, загладить собственную "вину". "Человек, не столько ими владел как добром, сколько над ними властвовал как надо всем, что составляло его личность. И при обмене эти вещи выступали скорее не объектами покупки, а объектами "покорения", "завоевания"; отсюда и непомерная щедрость..., с помощью которой разрывалась квазибиологическая связь между

вещью и ее прежним хозяином”¹.

Второй пример, который я хотел изложить для иллюстрации темы этого параграфа, касается мифологемы судьбы. Судьба у греков то подчинялась богам (“мойры” - богини судьбы - в одном из вариантов мифа - дочери Зевса от Фемиды), то ставилась не только над людьми, но и над богами, даже Зевс не властен над мойрами. Мы не будем проследивать судьбу “судьбы” у греков², отметим только тенденцию греческих представлений о судьбе. В.П.Горан на большом фактическом материале, подробно исследовав последние, приходит к выводу, что сильнейшей тенденцией в них явилась безлично-фаталистическая, которая представлена уже у Гомера. У Гесиода, в связи с представлением о судьбе, мы видим уже использование слова “ананка” (необходимость) - “неодолимая ананка”. Этот намек получит полное развитие у последующих античных авторов. “А с судьбой не воюют и боги”, - заявлял поэт Симонид Кеосский. Идея всеобщего характера судьбы, ее неодолимости, ее безличной принуждающей силы как необходимости, неизбежности проявляется и в обыденном сознании греков, и в их литературе.

Итак, уже в мифологических представлениях греков о судьбе имплицитно содержится идея фатальности судьбы, ее всеобщего характера, ее безличной, но неодолимой власти. Дальнейшее развитие здесь идет по линии соединения судьбы - мойры с ананкой-необходимостью вплоть до их отождествления. Причем В.П. Горан указывает, что подобная тенденция была своеобразным отражением определенных социальных условий: власти над человеком общинно-полисного целого, существования рабства и т.д. Именно на пути развития подобной тенденции происходит позднее, уже в рамках философской рефлексии, философского осмысления содержательных потенций мифологемы судьбы, рождение идеи (категории)

¹ Ключков И С. Указ. соч. - С.53. Похожее явление мы находим и в истории Древнего Китая (см.: Переломов Л.С. Конфуций: Жизнь, учение, судьба. - М., 1993. - С. 19, что, отражая сравнительно слабое развитие товарно-денежных отношений здесь, возможно имеет касательство к тому, что древние китайцы не дошли до “идеи” идеального, всеобщего (в античном смысле), а, следовательно, - и к их менее выраженной философичности.

² См об этом: Горан В.П. Древнегреческая мифологема судьбы. - Новосибирск, 1990.

необходимости, как абстракции, обладающей предельной всеобщностью. Но это, повторяю, уже будет результатом осмысления в рамках нарождающейся философии (Парменид, Гераклит), но уже Фалесу приписывается фраза, в которой мы видим одновременно и преемственность с мировоззренческим содержанием представлений о судьбе, и скачок, свидетельствующий об умозрительной (философской) работе над этим содержанием, и рождение нового сознания (познания): “Сильнее всего - неизбежность, ибо она властвует всем” (Диоген Лаэций).

*

*

*

Таким образом, в этой главе мы видели, как постепенно в дофилософских формах сознания и в практической деятельности вызревали предпосылки формирования специфически философских средств познания.

Глава 7. “ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА” ДОФИЛОСОФСКОЙ КУЛЬТУРЫ И ВОЗНИКНОВЕНИЕ ФИЛОСОФИИ

В дофилософской культуре, однако, мы можем заметить не только постепенное вызревание средств, но и в некотором роде протопредмета философии. Во всяком случае, обнаружить мотивы и тенденции мысли, образы мира и мироотношение которые “подхватит” и философия, дав им новое, собственное, соответствующее ее природе осмысление, включит в свое предметное поле.

Рассмотрение этого вопроса осложняется трудностью определения самого предмета философии. У философии, в отличие от наук, заявлял когда-то Ортега-и-Гассет, нет особого предмета (ту же мысль находим мы у Я.Э.Голосовкера), ибо ее предметом является все. Но нам для того, чтобы увидеть, как могло складываться “предметное поле” философии, рассматривая последнюю в связи с развитием культуры вообще, достаточно в общих чертах проследить лишь некоторые линии этой связи. Понятно, что здесь не имеется в виду специфическая

область, которая, как предмет философии, вообще могла зародиться только с ней, например, процесс познания, хотя, скажем, в индийской традиции и тут существует связь с дофилософскими тенденциями и подходами (в религиозных исканиях о путях богопознания мы видим выходы на особенности познавательного процесса вообще, формы познания, “виды истин”).

Если схематично, а значит, и грубо-приблизительно обозначить предмет, на который направлена философская мысль, то мы можем выделить:

- 1) философию природы (мира, бытия);
- 2) философию человека (включая его взаимоотношения с себе подобными, то есть философию общества, истории);
и более узко -
- 3) философию духа (включая и познание).

Что это действительно приближенная и условная схема, видно уже из разделения предмета на философию природы и философию человека, а между тем природа как таковая, природа как природа может интересовать естествознание, а не философию - в последней природа включена в отношение “человек - мир” и высвечивается именно в плане мировоззренческом, то есть всегда как-то относительно нас, даже тогда, когда мы говорим, что мир был и есть, когда нет и нас. И вообще философия имеет дело не с природой, а с бытием, что уже есть другое. Вот что пишет Карл Ясперс: “Объемлющее есть либо бытие само по себе, которое нас объемлет, либо оно бытие, которое есть мы. Бытие, объемлющее нас, называется миром и трансценденцией... Бытие, которое нас объемлет. Это бытие, которое есть и без того, чтобы мы были, и которое объемлет нас без того, чтобы мы были объята. Это бытие двойственно: оно есть мир, т.е. бытие, мельчайшая часть которого составляет сторону и нашего существования, в то время как мир в целом объемлет нас как не - мы - бытие”¹. Даже тогда, когда мы констатируем реальность мира, мы все же высказываемся определенным образом о мире, а именно констатируем, что он есть и есть нечто, т.е. абстрагироваться от факта человеческой констатации этой реальности мы не можем (не говоря уже о том,

¹ Ясперс Карл. Указ. соч. - С.425.

что из факта именно человеческой констатации - а другой мы не знаем - следуют новые выводы, уже дающие содержательную характеристику этой констатации).

Но для выяснения вопроса здесь, т.е. для того, чтобы увидеть, как в предфилософской культуре вызревали темы, ставшие в дальнейшем предметом философствования, эта метафизическая условность лишь помогает (тем более, мы не можем отвлекаться от многообразия течений в истории философии, а ведь в ней были периоды и направления, которые буквально занимались природой - в Новое время, скажем).

Исторически первым этапом европейской философии был период натурфилософии, когда мир (природа) был главным предметом философского исследования. Что лежит в основе мира, из чего он и все, что есть в нем, состоит - вот, по существу, первый вопрос, с которым пришла философия (в философии Древней Индии аналогичная по вопрошанию и способам решения школа чарваков также была одной из самых ранних). Мир, его устройство, миропорядок, его движущие силы, космос, его организация... Была ли, однако, обращенность ума в эту сторону, на решение подобных вопросов новостью для человеческой мысли? Нет. Вспомним приведенную ранее ссылку на Я.Э.Голосовкера, что „древние теогонии и космогонии были “теорией” мира, созданной в рамках мифопоэтического сознания. “Теогония” Гесиода (как и другие теогонии) начинается именно со “дня творения”. Это не был праздный вопрос или так, “для порядка”. Ранее мы также видели, что внутренняя логика всякой мифологии, в особенности развитых мифологических систем, это движение от хаоса к порядку. В конечном счете, это, разумеется, было стремлением уяснить, понять и объяснить место человека; в конечном счете, мифологическое сознание решало задачу, что есть человек. Но это означало найти место человека в этом мировом порядке, определиться, установить, отрегулировать и контролировать его взаимоотношения с себе подобными, с миром (а это были, в первую очередь, вопросы практики, социальной консолидации и регуляции). Но это возможно было сделать, только решив вопрос о мировом устройстве, о космосе, о миропорядке, потому что именно он задавал микрокосмический, т.е. на уровне социума, порядок.

Итак, в тенденциях сознания “дофилософской эпохи” мы

находим в некотором роде и объяснение мотивов философских исканий “первофилософии”, и аналоги первой ее предметной области. Как бы ни относиться к выводам Корнфорда и Дж.Томсона, но весьма показательно, что они пытались провести прямую связь между вавилонской “Энума Элиш”, гесиодовской “Теогонией” и натурфилософией милетцев, причем имея в виду, прежде всего, “миропорядок”. Безусловно, есть существенная разница между теогониями и космосом ионийских философов, но направленность мысли на “космос” не случайна.

Однако искания “дофилософской культуры” и в других отношениях как бы подготовили область интересов философии (и в этом нет ничего удивительного, потому что и там, и здесь, в философии, мы имеем дело с мировоззрением). Эти искания в соответствии с приведенной выше схемой можно соотнести с “философией человека”.

Проблема смерти и бессмертия, пожалуй, стоит здесь в первом ряду. Ужас, который испытал эпический герой Гильгамеш при виде смерти своего друга Энкиду, навсегда оставил след в человеческой душе.

И я не так ли умру, как Энкиду?
Тоска в утробу мою проникла,
Смерти страшусь и бегу в пустыню.

С тех пор эта проблема не перестает занимать человека. И в древнегреческой, и в древневосточной предфилософской мысли все, в конечном счете, либо сходится к ней, либо от нее отталкивается. Решение может быть разным (мы имели возможность видеть, как к смерти относились гомеровские герои), но сама проблема при этом не оставляет человека. Философия, когда она возникнет, унаследует и “краски” прежних представлений о смерти: от пессимистических и “упаднических” до оптимистических и жизнеутверждающих (у Эпикура, скажем: “Есть смерть - нет нас, смерть придет - не будет нас”). В философии эта тема будет входом в очень глубокие сферы рефлексии, но и до ее возникновения представления человека не отличались однообразием. Непосредственно связаны с этим вопросом мнения о душе, а также характере, смысле человеческой жизни вообще.

Первые были своего рода попыткой преодолеть смерть,

побороть отчаяние, которое она порождала, загордиться от нее, прикрыть ей дорогу в жизнь (необходимость погребения, как желания избежать преследований “бродячей” души), либо продлить жизнь за пределы жизни. Что касается представлений древнего, “дофилософского человека” о характере и смысле человеческой жизни, то они были очень сложными, чтобы надеяться адекватно выразить их в общих чертах. Одну из граней этих представлений явил тот же Феогнид Мегарский, полагавший, что лучшее, что может в этой жизни сделать человек - и вовсе на свет не родиться. Древнеиндийское сознание демонстрирует нам вообще детально разработанные представления, ибо нельзя, видимо, просто ограничиться указанием на иллюзорность мира, на которой настаивал буддизм. Идея о переселении душ (метемпсихоз) тоже была своего рода “теорией человека”. Учение о душе послужило для Платона основой его теории познания, у Аристотеля есть работа, которая так и называется “О душе”, но только у него здесь заложены основы европейской психологии уже в буквальном смысле; учение, слово о душе.

Тема судьбы вновь привлекает наше внимание, но только уже в связи с содержательной стороной этих представлений. Здесь мы видим вообще преемственность между философией и дофилософскими формами сознания. Понять содержание категории необходимости, как оно выглядело уже у греческих философов, не имея представлений о характере прежних воззрений на “неодолимую ананку”, на всевластие мойр вообще очень трудно. Также повисает в воздухе один из главных вопросов в “философии природы” и в “философии человека” - вопрос о случайности, если мы не учтем господствующих представлений (в особенности после Пелопоннесской войны в Греции) о Тюхе - удаче, случае. Сама социальная действительность повернула массовое сознание в эту сторону (воздвигались даже храмы Тюхе); не могло это не “всплыть” и в философии.

Наконец, целый комплекс сложнейших вопросов, комплекс, в котором переплетаются проблемы человека, общества, государства дает нам древнегреческая трагедия. Мы остановимся только на некоторых “умозаключениях” из драматических мифов об Эдипе. Этот миф обрабатывался не только Софоклом, его затрагивал и Эсхил. Он нечто вроде

легенды о Фаусте, бытовавшей задолго до того, как стать "Фаустом" Гете. И вовсе не случайно "стать". Само содержание легенды потенциально несло в себе возможности для самых глубоких философских размышлений, а то, что произведение великого немца - философское, нисколько не отменяется тем фактом, что "проходит" оно по ведомству литературы. То же самое следует сказать и о мифе об Эдипе. Греческую ментальность он обнажает очень рельефно, но и является бездонным источником философского вдохновения для всех, кто когда-либо приоткрывал Софокла. Предоставим вновь слово Андре Боннару, чей анализ трагедии, по-моему, один из самых проникновенных. Я приведу только некоторые его выводы из драмы, "философски нагруженные", показывающие ее возможности для проникновения в глубины бытия.

"Не следует ставить преступление Эдипа в зависимость от его воли. Вселенной нет до этого дела, она не интересуется нашими добрыми или злыми намерениями... Вселенная знает лишь действие в ней самой, она не дает человеку нарушать свой порядок, тот порядок, в который человеческая жизнь включена, хоть и остается чуждой ему".

"Софокл с большой силой ощущает закон солидарности, связывающий человека - хочет он того или нет - с миром". "Человек не всезнающ - а должен действовать. В этом трагедия. Любой поступок делает нас уязвимым. Эдип - человек в самой высокой степени и уязвим в самой высокой степени. Так появляется крайне суровое и с определенной точки зрения очень современное представление об ответственности. Человек отвечает не только за то, что он хотел, но и за то, что ему случилось совершить в свете вызванных его действиями последствий, хотя бы у него не было ни малейшей возможности предугадать эти последствия и тем более их предотвратить".

"Человек не ведает той совокупности сил, чье равновесие обуславливает жизнь мира. Таким образом, добрая воля человека, будучи в плену у собственной естественной слепоты, не способна предохранить его от несчастья. Это и есть то знание, которое автор открывает нам в своей трагедии". "Софокл превратил слепоту Эдипа в великолепный символ, полный многосложных указаний. Слепив себя, Эдип делает наглядным невежество человека. ...Но во мраке своем постигает иной свет,

приобщается к иному зрению - знанию наличия вокруг нас неведомого мира. Это знание неведомого уже не слепота, это прозрение"¹. Вот какие прозрения вызвала история Эдипа в голове человека XX века. Пусть и с высоты веков, уже вполне натренировавших ум в философском прочтении великих творений, которые раскрываются нам, наверное, больше, чем своим современникам. Но стоит ли претенциозно полагать, что ни греки, ни сам Софокл, не понимали, что они творили? Я думаю, не стоит. Иначе вряд ли, как верно заметил Л.Шестов, и сегодня продолжали бы мы находиться под их гипнозом. Я ограничился всего лишь одним сюжетом одного автора, но и он, думаю, с достаточной полнотой иллюстрирует проводимую здесь мысль о "философской нагруженности" древней драмы (подобный анализ, видимо, можно провести не только в отношении греческих мифопоэтических материалов). Но то, как можно "делать философию" из мифологических сюжетов показал уже современник той далекой эпохи Еврипид, самый философичный из великих греческих трагиков, по всеобщему признанию. Один из писателей нашего времени заявляет даже, что "было бы глупо судить Еврипида исключительно как драматурга; его занимает... философское исследование"². И хотя совсем не веселым был он философом

Да, наша жизнь лишь тень: не в первый раз

Я в этом убеждаюсь...

... Счастлив смертный

Не может быть

(что ж понятно: мир не делится на разум без остатка, скажет в век Просвещения, наверное, не без грусти другой великий поэт- философ, совсем не мрачный, но столь же пронзительно-прозорливый, как и положено быть Юпитеру, хоть бы и веймарскому). И не верил в гомеровские и гесиодовские рассказы о богах.

... Это бредни дерзкие певцов.

Но именно размышления (а разве это не размышления:

Кто знает: может, то, что мы зовем

¹ Боннар Андрэ Греческая цивилизация. - Т.2 - С.113, 114, 115

² В Дюрант. Жизнь Греции, с.419.

Кончиной, есть начало новой жизни,
А жизнь есть смерть?)

- именно его размышления над этими “бреднями” или через них о человеке позволяют нам по праву одну из ипостасей великого драматурга обозначить именем: “философ”.

*

*

*

Итак, изложенное в этой главе, а также в предыдущих, можно образно подытожить, прибегнув к мифу о рождении Афродиты. Из попавшего в море семени оскопленного Урана родилась она; пена морская была ей чревом матери. Философия, конечно, не родилась непосредственно из мифологии, религии и других форм сознания, уже бывших до ее возникновения. Но для философии, для созревания ее средств, способа ее осмысления, ее проблематики вся предшествующая культура, духовная и материальная, послужила, как мы видели, плодоносящим семенем. Эту связь мы будем наблюдать и в дальнейшем, во всей ее истории вплоть до наших дней. И это является еще одним фундаментальным основанием философии. Она есть духовная квинтэссенция культуры, есть ее сумма суммарум, ее самосознание, многими неразрывными нитями, кровеносными венами связанная со всем телом человеческой культуры.

Но что это значит - философия возникла?

РОЖДЕНИЕ

Фалес Милетский, первый европейский философ, на вопрос, что самое трудное, ответил: “Познать самого себя”. Познать... Познание, умозрительная деятельность, размышление ради размышления должны были стать самостоятельной деятельностью и потребностью, чтобы возникла философия (мы видели, как это могло произойти). И рождение ее свидетельствовало, что это стало, что мыслительная деятельность превратилась в самостоятельную, что появилось мышление ради мышления, теоретизирование ради него самого. Показательна в этом отношении легенда о Фалесе, который провалился в яму, бывшую на дороге, потому что все время

смотрел вверх, на небо. “Что наверху видишь, а что под ногами нет”, - заметила на это, жалеючи его, добрая старушка¹. Важно для нас здесь то, что умозрительная деятельность уже стала занятием профессиональным, жизненным. Предметный мир философии был подготовлен предшествующим развитием культуры, но приложение к нему этой способности дало новую культуру.

Космос перестал пониматься антропоморфно, он стал предельным обобщением. Прежние образы мифа - боги теогоний - превращаются в принципы природы, символы, элементы, начала. Связь их с мифологичной чувственностью еще заметна у первых философов. Но вот у Анаксимандра в качестве архе – первоосновы - фигурирует уже апейрон - абстрактное начало, совершенно, кажется, непонятно как появившееся между “водой” Фалеса и “воздухом” Анаксимена, самый настоящий взлет в область абстрактно-всеобщего. Но это будет путь философии. Уже в “первоосновах” ранних философов мы видим это “нарастание” абстрактности, разрыва с чувственной наглядностью. У Фалеса - “вода”, но у Анаксимена уже более абстрактный, менее чувственно уловимый “воздух”, “огонь” - символ у Гераклита... и, наконец, “бытие” у Парменида - здесь философия уже у себя дома.

Рождение философии означало преодоление мифа. Миф уступил место логосу и полностью перешел в область чудесного, вымышленного, фантастического (что, конечно, вовсе не означает его исчезновения из сознания). Мифология будет существовать наряду с философией, как религия или вымысел, всю античность, а в преображенном виде и далее, вплоть до наших дней, в том числе как сторона, слой нашего сознания вообще - изобразительные, символические, интеллектуальные и пр. потенции мифологического сознания вовсе не исчерпаны; даже в античной философии, на самом последнем ее этапе, миф вновь возродится, правда, уже как “рефлексивная мифология”, говоря словами А.Ф.Лосева, когда миф станет предметом специальной философской рефлексии, что время от времени будет наблюдаться и позднее, включая и XX век). Путь

¹ Этот случай часто приводят в упрек философии, ее умозрительности, “далекости от жизни”. Критики философии, ответил на это Гегель, конечно, никогда не упадут в яму, потому что они там уже сидят.

мысленного обобщения, подготовленный и предшествующим культурно-историческим развитием, приводил к поиску всеобщих связей, всеобщих свойств вещей, к появлению философии как особой сферы духа, как мышления всеобщего. Истина, явленная в философии, была истиной в формах мысли, была истинно-всеобщим знанием.

Мы видели ранее, что судьба, олицетворенная в образе богинь судьбы - мойр, была для мифопоэтического сознания "всеобщей закономерностью" этого мира; видели, что антропоморфные боги олицетворяли миропорядок, и что история мира была историей творения. Кто создал этот мир - вот вопрос мифологии. Из чего состоит мир, что является его основой - вот вопрос родившейся философии. Вот взгляд на мир, свидетельствующий, что мы наблюдаем рождение совершенно нового сознания, с новым принципом построения и осмысления, с принципиально иным "вектором взгляда":

"...этот логос существует вечно... все совершается по этому логосу";

"Поэтому необходимо следовать всеобщему. Но хотя логос всеобщ".

"Превращение огня; сначала - море... море мерами разлагается по тому же логосу, какой и прежде был до возникновения земли".

"Не мне, но логосу внимая, мудро признать, что все едино".

Это - Гераклит. Судьба - слепа, непостижима, иррациональна. Боги творят и промышляют по воле своей, им одним ведомой. Но логос Гераклита еще в одном отношении символизировал новую форму сознания: он доступен разуму, доступен познанию (неважно, что может и не быть "абсолютной истиной", а только относительной, ибо в этом источник движения самой философской мысли). Гераклитов логос, как уверял скептик Секст Эмпирик, живший несколько веков спустя, но оставивший нам подробный "реестр" мнений первых философов, - логос этот есть божественный разум, т.е. "охватывающее нас разумно и мысляще" ("Против ученых").

Я приводил ранее картину "начала мира" из гесиодовской "Теогонии"; напомним:

Прежде всего, во вселенной Хаос зародился, а следом Широкогрудая Гея, всеобщий приют безопасный...

Это - мифологическое, конкретно-чувственное, образное сознание "по определению" его. Но вот по тому же предмету мы читаем в философской поэме Парменида "О природе" (не "О богах", не "Теогония!"):

Не возникает оно (бытие), и не подчиняется смерти
Цельное все, без конца, не движется и однородно.

Не было в прошлом оно, не будет, но все - в настоящем.
Без перерыва одно. Ему ли разыщешь начало.

Всего век с небольшим, видимо, разделяет эти два текста, но сколь сильно они разнятся, сколь разен их язык и сколь разные способы мышления они являют. Рождение философии - вот о чем свидетельствует нам текст основателя школы элеатов.

ОГЛАВЛЕНИЕ

СФИНКС ТОРЖЕСТВУЮЩИЙ (вместо предисловия).....	3
РАЗДЕЛ I. ВВЕДЕНИЕ В ПРОБЛЕМУ (МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПОЯСНЕНИЯ).....	5
Глава I. ФИЛОСОФИЯ КАК ВСЕМИРНОЕ ЯВЛЕНИЕ ДУХА	
§ 1. Где и когда возникла философия? (предварительные замечания).....	5
§ 2. Европо- и востокоцентризм во взглядах на генезис философии.....	14
§ 3. Возникновение философии как всемирское явление..	20
Отступление первое. Что такое философия? Признаки философии).....	22
§ 3. (продолжение).....	36
§ 4. Осевое время (когда возникла философия).....	49
Отступление второе. Пример, показывающий отличие предфилософии от философии.....	51
§ 4. (продолжение).....	55
§ 5. Почему все же - греки?.....	61
РАЗДЕЛ 2. ГЕНЕЗИС ФИЛОСОФИИ.....	71
Глава 2 ОБЩЕСТВО.....	71
§ 1. Формационные основания генезиса философии.....	74
§ 2. Полис (характер общественной жизни и генезис философии).....	90
§ 3. Свобода как предпосылка и условие философии.....	106
Глава 3. СВОБОДА КАК САМОСОЗНАНИЕ ИНДИВИДА (ВЫДЕЛЕНИЕ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ И ЛИЧНОСТНОГО ОТНОШЕНИЯ К МИРУ КАК ПРЕДПОСЫЛКА ВОЗНИКНОВЕНИЯ ФИЛОСОФИИ).....	118
Глава 4. ИСТОЧНИКИ ГЕНЕЗИСА ФИЛОСОФИИ: ГНО- СЕОГЕННАЯ И МИФОГЕННАЯ КОНЦЕПЦИИ.....	127
Глава 5. СОЗНАНИЕ.....	135
§ 1. Мифология как форма сознания.....	135
§ 2. Мифология как источник философии.....	141
§ 3. Религия и зарождение философии.....	146
Глава 6. ПРЕДЫСТОРИЯ ФИЛОСОФСКОЙ ФОРМЫ ПОЗ- НАНИЯ.....	152
§ 1. Рационализация мышления как условие генезиса философии.....	153

Отступление третье. Рационализм	153
§ 1. (продолжение).....	159
§ 2. Предпосылки формирования абстрактно- всеобщего познания.....	165
Глава 7. “ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА” ДОФИ- ЛОСОФСКОЙ КУЛЬТУРЫ И ВОЗНИКНОВЕНИЕ ФИЛОСОФИИ.....	171
РОЖДЕНИЕ.....	178

Серебряков Ф.Ф.

ИСТОКИ И ОСНОВАНИЯ ФИЛОСОФИИ

Редактор Рябенкова Г.А.
Корректор Рябенкова Г.А.
Оригинал-макет Баранова В.С.

Издательство "УНИПРЕСС"
420008, Казань, Кремлевская, 18
Лицензия № 0192 от 23 июня 1997 г.

Подписано в печать 17.02.98
Бумага офсетная
Отпечатано на RISO
Гарнитура Arial Суг
Заказ 03/010

Формат 60x84/16
Тираж 150 экз.
Усл.печ.л.11,5
Уч.-изд.л.11,1

Отпечатано с готового оригинал-макета
в Центре оперативной полиграфии
"УНИПРЕСС" ЦВИД КГУ
Лицензия № 0108 от 12 января 1998 г.

420008, Казань, Кремлевская, 18,
Тел.: 38-05-96, 31-55-34