

Олег Погорелов

ОБ ИСТОКЕ РАЦИОНАЛЬНОСТИ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Задачей данной статьи является прояснение действительной роли мифа в становлении древнегреческой философии и преодоление часто встречающихся предрассудков, трактующих философию как рефлексию над мифом.

Если исходить из мифогенной концепции, то, на первый взгляд, возникновение античной философии протекало так же, как формирование восточной философии. Но даже с этой позиции мы не можем не увидеть того, что у греческой философии связь с мифом является другой, чем у индийской и китайской философии. Философия, как на Востоке, так и на Западе, начинается с акта трансцендирования, который состоит в выходе за пределы чувственно данной множественности к сверхчувственной реальности. Трансцендирование сопряжено или с мистическим или с интеллектуальным созерцанием сверхчувственной реальности. Не в последнюю очередь это зависит от того, связано ли трансцендирование содержательно с мифом, или оно свободно от его содержания. В восточной философии такая связь четко прослеживается. Поэтому восточная философия содержательно укоренена в мифологии и не допускает радикального разрыва с ней. Об этом свидетельствует наличие ортодоксальных школ в индийской философии (признают авторитет Вед, а неортодоксальные, кроме чарвака, сосредоточены на проблемах, сформировавшихся в рамках ведического корпуса), как, впрочем, и знаменитое высказывание родоначальника китайской философии Конфуция о том, что он передает, а не создает, верит в древность и любит ее. Развитие китайской мифологии завершается с возникновением представления о Дао как истоке бытия и всех изменений в мире, а эволюция индийской мифологии приводит к понятиям атмана и Брахмана. В том и в другом случае видна глубокая связь этих начальных философских понятий с мифом. В. С. Костюченко, говоря о повороте в Упанишадах от экстравертной установки к интровертной, иллюстрирует это следующим положением из «Катха-упанишады»: «Отверстия (уши, глаза и т. д.) наружу просверлил Самосущий, поэтому видят то, что снаружи, а не внутреннее Я. Мудрый, жаждущий бессмертия, обращает взор внутрь и зрит атмана» [2, с. 48]. В этой же упанишаде утверждается, что Брахман и атман выше чувств, мысли и существования, т. е. они постигаются мистически. Вследствие того, что эволюция восточной мифологии была сопряжена с формированием содержательных предпосылок философии, последняя оказалась внутренне связанной с религиозной тематикой. Этим обусловлено появление на Востоке преимущественно религиозной

философии. Восточная философия, завершившись трансцендированием, содержательно связанным с религиозным мифом, подвело сознание к сверхчувственной реальности, невыразимой ни в мифологическом (чувственно-смысловом) образе, ни в понятии (безобразной интеллектуальной форме). Тем самым, оно актуализировало способность, отличную от воображения и логического мышления – способность мистического созерцания. У китайцев философское мышление является образно-ассоциативным и, вследствие этого, конкретным, а не умозрительным. Китайский философ не артикулирует смысл, а говорит о нем намеками, афористично, прибегает к примерам и сравнениям, стремится предельно минимизировать артикуляцию, чтобы непосредственно созерцать сверхчувственную реальность. Фэн Ю-Лань, автор «Краткой истории китайской философии», говорит, что у китайских философов слово обладает суггестивностью, которая компенсирует недостаток артикулированности. Он пишет: «Согласно учению даосизма, о Дао (Пути) невозможно сказать, о нем можно только намекнуть. Поэтому, когда используют слова, именно их суггестивность, а не фиксированный и подозреваемый смысл, обнаруживает Дао» [4, с. 33]. Сам основатель даосизма определяет с предельной ясностью: кто знает, тот не говорит, кто говорит, тот не знает.

Формирование философской установки связано с развитием рефлексии. Само по себе самоуглубление является феноменом индивидуального самосознания (*я*). Его развитие заключается в переходе от саморефлексии, замкнутой на *я* (базовой саморефлексии индивидуального *я*), к чистой саморефлексии, которая как бы надстраивается над базовой саморефлексией. Она представляет собой форму тождества, или чистое тождество ($A=A$), которое является принципом мышления. В свете этого, развитие индивидуального самосознания состоит в автономизации формы тождества. Сознание изначально и всегда представляет собой двуединый акт, состоящий в направленности его на само себя (саморефлексия) и в направленности на иное, чем оно само, на внешнее (рефлексия внешнего). Это два неотделимых друг от друга модуса сознания: самосознание (*я*) и предметное сознание, связанное с чувственной сферой. При этом предметное сознание предполагает самосознание, потому что акт саморефлексии внутренне выделяет человека из всего чувственно-материального, превращая его во внешнее и, тем самым, в объект рефлексии. В этом отношении индивидуальное сознание не является исключением. Его отличие от стихийно-коллективного сознания заключается в наличии саморефлексии *я*, которая является базовой, т. е. присуще любому индивидуальному сознанию, ибо без не последнее

невозможно. Что касается другой составляющей индивидуального сознания, а именно, предметного сознания, то оно по своему базовому содержанию не отличается от предметного сознания человека любой эпохи, потому что людям во все времена исходно даны в чувственности одни и те же элементы внешнего мира (небосвод, звезды, солнце, луна, флора и фауна, элементы ландшафта).

У индийцев самоуглубление идет по линии предметного сознания и состоит в освобождении от чувственного контакта с внешним миром. Это истолковывается как внутренняя жертва, благодаря которой человек освобождается от власти закона кармы, что и придает этому процессу сакральный смысл. Вследствие убеждения в том, что привязанность к внешнему делает человека подвластным карме, у индийцев не остается другого способа трансцендирования, кроме как по линии предметного сознания. Средством для этого служит психотехника, разработанная классической йогой. Она предназначена для достижения трансперсонального состояния, которое получает в каждом философско-религиозном учении свое истолкование в зависимости от концептуального представления об освобождении от закона кармы. Задача спасения является практической и решается практическим способом, исключающим абстрактное теоретизирование. Поэтому в восточной философии не была разработана система понятий, имеющих чисто логическую природу, это скорее понятия-символы. Они служат для концептуализации мистических прозрений, подчиненной задаче спасения, равно как и для систематизации духовной практики, что в целом сообщает индийской философии спекулятивно-мистический характер. Жак Маритен пишет: «Мудрость всегда понимали в Индии как мудрость избавления и спасения. И это так верно, что ее огромные метафизические спекуляции никогда не достигали в полной мере чисто спекулятивного модуса, они были включены в практическую науку о совершенстве и святости» [3, с. 12].

Но вернемся к самоуглублению по линии предметного сознания. Полностью очищенное предметное сознание есть чистое сознание. Если внимательно вдуматься в то, что о нем говорят индийцы, то оказывается, что они его представляют по образцу первичной саморефлексии индивидуального сознания, а именно как непосредственное ни чувством, ни разумом, а потому непосредственное, живое созерцание *я* самого себя. В этом состоит суть саморефлексии *я*, которая абсолютно исключает какую-либо опосредованность, как ее исключает, например, ощущение, в котором ощущаемое дано непосредственно, *вживе*. Сознание, не связанное с чувственностью, чистое сознание, не может быть ничем иным, как непосредственностью самого себя, саморефлексией, выражающей тождество *я*. На языке «Тайттерия упанишады» и

«Мандукья упанишады» чистое сознание называется «свернутым», а также «недвойственным». Считается, с достижением этого состояния сознания, выражающего глубинную и необъективируемую основу индивида, сопряжено постижение глубинной, необъективируемой основы мира, именуемой Брахманом. При этом его созерцание мыслится по образцу базовой саморефлексии: недоступный для выражения в чем бы то ни было, он дан непосредственно. В этом исток идеи о тождестве атмана и Брахмана, которая дала толчок для фундаментальных спекуляций, создавших поле дискурса индийской философии.

Итак, из сказанного видно, что самоуглубление по линии предметного сознания приводит к консервации базовую саморефлексию индивидуального сознания, и она становится ментальной основой созерцания сверхчувственной реальности. Созерцание сверхчувственной реальности, невыразимой на языке разума, т. е. в логической форме, есть мистическое созерцание. В Индии и Китае мыслители создают учения мистико-философского характера. Но только в Индии мистическое созерцание становится методическим, т. е. снабженным инструментами, которые проистекают из его природы и обеспечивают его эффективность.

Греки, в отличие от индийцев, осуществляют самоуглубление по линии базовой саморефлексии индивидуального самосознания, благодаря чему выходят на уровень чистой саморефлексии, которая представляет собой не что иное как способность умозрения. То, что у греков отправным пунктом самоуглубления является саморефлексия *я*, показывает, что греческая философия содержательно не связана с мифологией и, уж тем более, она не обязана ей своей рациональной формой. В свете этого гносеогенная концепция, отрицающая связь генезиса философии с мифологией, кажется правдоподобной. И всё же такая связь существует, хотя иного рода, чем связь индийской философии с мифологией. О греческой мифологии мы не можем сказать, что в ней, как в индийской мифологии, вызрели такие представления и идеи, которые предопределили возникновение философии. Ни мифология Гомера, ни мифология Гесиода, ни мифология, составляющая народную религию греков, не содержит ни образов, ни сюжетов, в которых имеются зародыши философских идей или которые впоследствии трансформировались в термины с новым смысловым содержанием, став лексикой философского языка. В греческой мифологии полностью отсутствует тенденция к унификации сверхчувственного, содержащегося в мифологических образах, как это имеет место уже в «Ригведе». Если внутри индийского эпоса «Махабхарата» возникло философское учение – эпическая санкхья, то в эпосе Гомера нет и намека на какой-нибудь философский «зародыш». Известно, что основой мифологической картины мира является космогонический миф, в котором только и могут

содержаться те образы и сюжеты, смысловые образования, несущие в себе интуитивно заложенное философское содержание. Космогонические мифы составляют ядро индийской мифологии, а у Гомера нет космогонического мифа, говорится лишь о сферах обитания богов и людей. Казалось бы, что «Теогония» Гесиода представляет собой грандиозный космологический миф. Но даже среди тех, кто склонен так считать, закрадывается сомнение в правильности такого взгляда. Например, Ф. Х. Кессиди сначала исходит из представления о «Теогонии» как космогоническом мифе, когда ставит перед собой задачу «сопоставить космогонию Гесиода» и «порядок становления мира у Анаксимандра» и, соответственно, у Анаксимена (см: [1, с. 120–122]), утверждая, что Гесиод «находится на грани мифологии и натурфилософии». Но тут же спохватывается и признает, что нет оснований выдавать «Теогонию» за космогонию, что она лишь иногда переходит в космогонию. Под эти «иногда» он имеет в виду фигуру Хаоса, в котором, по его мнению, мифологический образ начинает уступать представлению о всеобщем начале. Но опять делает серьезную оговорку, считая, что в «Теогонии» «наиболее неясной фигурой является Хаос» [4, с. 123]. Неизвестно, говорит он, из какого вещества состоит Хаос, однороден ли он, или представляет смесь разных веществ, а известно о нем лишь то, что он появился первым. Естественно возникает вопрос о том, как при таких нулевых данных можно прозреть в Хаосе зарю философской мысли? Природу первоначала выражает не первичность, а абсолютная, универсальная креативность. Первичность первоначала производна от его универсальной креативности. Хаос даже не порождает все мифологическое сообщество (имеется, как исключение, генетическая цепочка: Хаос – Ночь – Эреб – Эфир и День), т. е. он даже в рамках теогонии не выступает в роли первоначала. Словом, сходство между Хаосом и первоначалом чисто внешнее, чисто нумерическое, а не по существу. К тому же первоначало не может находиться в одном ряду с тем, что им порождено, потому что как безусловное и вечное имеет иную природу. Это пример одной из попыток, таких же бесплодных, доказать, что греческая мифология вплотную подводит к философии, и остается сделать один шаг, чтобы перейти от теокосмогонии к натурфилософии.

Пролить свет на характер связи генезиса греческой философии с мифологией может только ответ на вопрос о том, почему греки, в отличие от индийцев, смогли подняться на уровень чистой саморефлексии, которая является ментальной основой их рационалистической философии и, соответственно, выражает природу их философского разума. Речь идет о выяснении условий автономизации формы тождества как истока логического мышления. В самой саморефлексии я как базовой для индивидуального сознания нет ничего, что могло бы препятствовать

автономизации формы тождества. Сама спонтанность саморефлексии я полностью исключает наличие в ней самой чего-то такого, что делало бы невозможным обращения саморефлексии на саму себя – акта, посредством которого она освобождается от своей замкнутости на я и становится чистой саморефлексией, выражающей не тождество я, а саму форму тождества. Ведь то, что по своей природе способно к развитию не может само же отменить этот процесс. Природа сознания заключается в спонтанной направленности на само себя, сопряженное с последовательным самоуглублением. Выражением углубления сознания является переход от стихийно-коллективного сознания к индивидуальному, как и развитие последнего, состоящее в автономизации формы тождества. Однако, несмотря на свою укорененность в спонтанной самонаправленности сознания, автономизация формы тождества не может проходить без наличия внешних факторов, которые воздействуют на него положительным или отрицательным образом. Такими могут быть только факторы среды, которая является естественной и органичной для индивидуального сознания. Этой средой является только мифология. Ведь индивидуальное сознание приходит на смену стихийно-коллективному сознанию, продуктом которого является мифологическая картина мира. И если помнить, что оно является результатом самоуглубления сознания, то это самоуглубление как раз и состоит в том, что я без саморефлексии, которое является мифотворческим сознанием и носители которого живут в мифологизированном этим сознанием мире, обретает способность саморефлексии, трансформируясь тем самым в индивидуальное сознание. Исторически это длительный процесс. Его отражением является эволюция мифологии. Она завершается с нарастанием активности сформировавшегося индивидуального сознания, креативные структуры которого продуцируют мировоззренческую, т. е. смысловую картину мира, отличную от мифологической. Из этого видно, что, в частности, генезис философии, которая приходит на смену мифологии, обусловлен не какими-то чисто внешними обстоятельствами, к которым относится и накопление научного знания, а изначально и, главным образом, изменением в глубине сознания, превратившим его в индивидуальное сознание. Оно несовместимо ни с мифологизацией мира и доминированием воображения, ни со стихийно-коллективным сознанием и с традиционным образом жизни, ни с прежним духовным обликом человека. Это означает, что генезис философии сопряжён с глобальным и целостным изменением жизни.

Итак, формирование и развитие индивидуального сознания возможно только в мифологической среде. Она может или сдерживать автономизацию формы тождества, или ей содействовать. Это зависит от характера мифологии. Нет народа, у которого не было бы мифологии.

Но известно и то, что философия, в отличие от мифологии, возникла не повсеместно, только в трёх странах. Из этого можно сделать вывод, что не всякая мифология обладает «качествами», которые могут содействовать формированию индивидуального сознания и, тем самым, возникновению философии. Мифология с такими качествами способствует автономизации формы тождества, дает прорасти разуму, как земля дает прорасти зерну, как точильный камень способствует стали обрести остроту. Это, конечно, может создавать иллюзию, будто мифология содержит в себе зерно разума и вынашивает философию. Но, как уже говорилось, материнским лоном разума является саморефлексия я. Мифология есть не более чем среда, в которую заброшен зародыш разума. Как земля не порождает зерно, а лишь дает ему прорасти или засохнуть, так и мифология не порождает даже зародыша разума, а является почвой, пригодной или нет для его развития.

Поскольку только грекам удалось подняться на уровень чистой саморефлексии, обусловившей рационалистический характер их философии, то греческая мифология, единственная из всех, благоприятствовала автономизации формы тождества. В этой мифологии, в отличие от других, пантеон образуют боги, обладающие физическим обликом человека. Поэтому есть основание считать, что рационализм греков проистекает из четко выраженного антропоморфизма их мифологии. Антропоморфизм предельно суживает грань, отделяющую людей от богов. Она проходит только по линии бессмертия и неиссякаемого могущества. Поэтому боги, имея физический облик человека, обладают телом, которое неподвластно времени. Оно не подвержено увяданию, а выражением этой телесной несокрушимости, является его красота. В этом состоит обожествление человеческого тела, которое, по сути, есть обожествление его красоты. Красота тела заключается в пропорции его частей, выражающей их гармонию. Нетленная телесная красота богов представляет собой возведение пропорциональности человеческого тела до уровня абсолютной гармонии его частей. Как бы ни многочисленны были боги, и чем бы они ни отличались друг от друга, включая иерархический ранг, мифологическое сознание выделяет в этом множестве божественных существ, неизменное и постоянно свойственное им – нетленную красоту.

То, что красота человеческого тела заключается в пропорции его частей, выражающих их гармонию, столь же очевидно, как и то, что тела многих животных не лишены гармонии, благодаря чему их созерцание доставляет нам эстетическое наслаждение. Однако красота человека иного рода, чем красота животного, потому что коррелятивна не с внешним как у животного, а с внутренним. У животного имеется биологическая ниша, а у человека ее нет. Тело человека адаптировано не

к внешнему, а к внутреннему, к сознанию. Этим обусловлено не только то, что поведение человека является сознательно-целесообразным, но и совершенство человеческого тела. Она является самым совершенным и прекрасным, потому что адаптировано не к материальному, а к идеальному, каковым является сознание. Пропорциональность частей тела, безотносительная к биологической целесообразности, зримо выражает красоту внутреннего, а не инструментальную красоту биологической формы, отточенной адаптацией к внешней среде и борьбой за существование в дикой природе.

Рожденная воображением красота тела, коррелятивная с внутренним, внешне бесцельная, может созерцаться только отвлеченно от внешнего, т. е. как пропорция частей, полагающая меру как принцип самодостаточной и неизменной, не затронутой внешним целостности божественного существа. Т. е. чувственно-наглядное созерцание красоты, созданной в оптике мифологического сознания, невозможно без пропорции и меры. Уникальность греческого мифотворчества в том, что восприятие антропоморфных образов требует, помимо воображения, еще и созерцания, подспудно исчисляющего пропорцию и меру, без чего восприятие сверхчувственного в чувственном образе не будет эстетическим, т. е. восприятием красоты. Подспудное, произвольное исчисление является по своей природе интеллектуальным актом. Таким образом, греческая мифология такова, что она предполагает момент чистого, безобразного созерцания и этим содействует пробуждению разума. Красота как телесно выраженная пропорция, мера и гармония есть такая чувственно зримая красота, которая предполагает наличие в мифологическом сознании момент его концентрации на пропорции и мере, намечая, таким образом, перспективу вчувственного, а именно интеллектуального созерцания. Можно сказать, что красота богов олимпийской мифологии не только чувственно созерцаема, но и интеллектуально зрима, умозрама. Созерцание мифологических образов, требуя участия в нем интеллекта, как бы исподволь шлифовало, ваяло его. Иначе говоря, оно содействовало автономизации формы тождества, спонтанно способствовало развитию индивидуального сознания.

Разум, подспудно вызревая в лоне мифологии, подтачивал ее. Симптомы рационализации греческой мифологии, характерные проявления кризиса мифологического сознания основательно исследованы. Когда завершилась автономизация формы тождества, то это означало возникновение индивидуального сознания с новой креативной структурой, каковой и была чистая саморефлексия. В плане мировоззренческого творчества, это индивидуальное сознание является ни религиозным, ни философско-религиозным, а умозраительно-философским, т. е. сознанием, которому свойственно интеллектуальное

созерцание. Интеллект, подспудно вызревший в лоне греческой мифологии, обеспечил эффектный, почти скачкообразный переход от мифологии к философии. Перед умозрением чувственно-наглядный, антропоморфный облик богов рассеялся как туман. Для созерцающего интеллекта осталась только природа, которую населяли боги, только то, что во все времена дано в предметном сознании: чувственно данное материальное разнообразие мира. Здесь стоит обратить внимание на несколько важных моментов. Хотя в свете интеллекта олимпийские боги растворились как призраки, отойдя в область художественной фантазии, однако интеллект, вызревший из подспудного созерцания меры и пропорции в процессе восприятия этих образов, сохранил эту способность. Теперь природа созерцается сообразно мере и пропорции и становится воплощением красоты. Интеллект, отшлифованный спонтанным созерцанием меры и пропорции в рамках мифологического сознания, освобожденный от него, дает простор для широкого использования математики при построении картины природы.

Другой момент касается целостного созерцания природы. Материальная реальность дана в чувственности фрагментарно, а в интеллектуальном созерцании предстает как целостная реальность, потому что содержит в себе то, из чего все происходит – первоначало. Оно, будучи вечным, не дано в чувственности, а доступно только для умозрения. Т. е. сознание с рациональной ментальной структурой соотносено с абсолютным как основой всего сущего, без чего невозможно целостное представление реальности. Что касается характерного для умозрительно-философского представления об абсолютном, то оно определяется наличием чистой саморефлексии, являющейся ментальной основой рационалистической философии. Носитель этой ментальной структуры соотносится с абсолютным по типу чистой саморефлексии. Т. е., во-первых, абсолют созерцается как безличное первосущее, потому что чистая саморефлексия не замкнута на я, что исключает персонификацию абсолютного, как это имеет место в религии, и, во-вторых, это означает восприятие его как самотождественной сущности, ибо чистое самосозерцание выражает чистое тождество. Безличное, самотождественное обозначается как первоначало.

Из сказанного видно, что решающая роль в возникновении рационалистической философии в Греции принадлежит мифологии, но это было связано не с формированием внутри нее содержательных предпосылок, а с исключительно с ее антропоморфизмом.

1. Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу.– М., 1972.– 312 с.
2. Костюченко В. С. Классическая веданта и неоведантизм.– М., 1983– 273 с.
3. Маритен Ж. Знание и Мудрость.– М., 1999.– 244 с.
4. Фэн Ю-Лань. Краткая история китайской философии.– СПб, 1998.– 376 с.