

М. А. Фролова

Анализ оснований концепций происхождения философии

Прежде всего необходимо сказать несколько слов об актуальности проблемы происхождения философии. Рискнем предположить, что анализ оснований концепций, существующих по этому поводу, может привести нас в эпицентр проблем, волнующих современную философию, поскольку вскрывает симптомы глубокого кризиса новоевропейской рациональности (речь идет о переходе от классической к неклассической парадигме философского мышления).

Кризис — это отсутствие готового, то есть такая ситуация, когда то, что казалось незыблемым, полным и целостным, охватывающим весь мир без остатка, вдруг выходит на свои границы — то есть обнаруживает собственную ограниченность, в результате чего все устоявшееся вдруг теряет свою устойчивость. Настоящий кризис никогда не бывает локальной проблемой — это всегда кризис оснований, их фундаментальный сдвиг, в результате которого мы оказываемся в ситуации, когда просто невозможно пользоваться достижениями предшественников как готовым орудием в целях благоустройства уже освоенной территории. Возникает какой-то разлом в традиции, и она перестает быть непрерывной, само положение дел ставит ее под вопрос.

Такая всеобщая потеря устойчивости — возможно, не очень комфортное состояние, но при этом крайне плодотворное, потому что отсутствие готового заставляет нас полностью присутствовать в ситуации, ибо нет никаких стандартов, за которыми можно было бы спрятаться.

Как «кризисное» может быть описано современное состояние европейской рациональности — ее переход от классичес-

кой к неклассической парадигме философского мышления. (Но не следует этот переход понимать буквально — будто есть где-то особый пункт назначения под названием «неклассическая рациональность», и мы в его направлении целенаправленно продвигаемся. Ее нет до тех пор, пока ее не создали, то есть пока мы не поняли, чему мы онтологически принадлежим.)

Кризис рациональности в качестве кризиса оснований дает о себе знать в поле действия любой проблемы, любой дискуссии (хотя бы потому, что более невозможно присоединиться к какой-либо спорящей стороне наивно — по принципу «нравится — не нравится», поскольку все, включая позиции, поставлено под вопрос). Но проблема возникновения философии — одна из привилегированных, то есть проявляющих кризисность ситуации по-преимуществу. Почему? Пересмотр оснований всегда требует обращения к Началу. Чтобы понять, какво дело философии сейчас (и тем самым увидеть себя в ней), необходимо знать, что она вообще такое, для чего она нужна, — а все это может быть собрано в вопросе — зачем (то есть из каких глубинных потребностей) и как она возникла. Всякое «впервые» содержит в себе полноту судьбы своего продолжения. Чтобы знать, где мы, мы должны обернуться к своему истоку.

Проблема начала философии — о чем это? Какова ее внутренняя пружина? Это — средоточие нескольких проблем, особенно концентрированно показывающее их действительное, но зачастую непроявленное единство, это точка, где все они выходят на свой предел. Чтобы узнать тот момент, где философия началась («уже» присутствует), необходимо понимать, кто она такая по своей сути, но и наоборот — философия знает, кто она, только когда помнит ради чего возникла и в этом смысле постоянно вновь и вновь воспроизводит свой исток. Между этими двумя полюсами мы оказываемся в силовом поле, которое заставляет нас понимать не философией, но саму философию — то есть не пользоваться профессиональными навыками, а спрашивать о феномене философствования. Философия есть способ актуально присутствовать в мысли (мыслью в бытии). Но что такое сама мысль? Как она возможна? И каким образом она может начаться? Как она случает-

ется впервые? Впервые — всегда уже в истории. В данном случае — в истории философии. Но что такое сама эта история? И если это — происхождение чего-либо как непрерывный процесс, то как можно вообще помыслить начало непрерывности? Как понимать происхождение мысли? Из чего? Кроме того, история — это то, что уже в прошлом. Но если мысль — это способ незаместимого присутствия в бытии, то как можно помыслить его прошлое? Либо мысль — держание предмета, знание о нем, и история мысли — прогресс знаний. Но тогда зачем помнить прошедшее, если его запас знаний по сравнению с нашим несовершенен? Начало философии, ее историческое «впервые» привязано к определенному времени и месту. Что это — причины или условия? И если философия была тогда и есть сейчас, то что общего между условиями того и этого времени? И т. д. и т. п.

Таким образом, мы наметили тот клубок проблем, который свернут в вопросе о возникновении философии, и теперь начинаем понимать, что мы ввязались отнюдь не в частную историко-философскую проблему. Ведь на самом деле задача не сводится к построению какой-нибудь концепции (с целью пополнения исторического архива), объясняющей так или иначе каковы были греки VI в. до н. э., если они «придумали» философию, и почему они были именно такими. В средоточии описанного выше узла проблем становится очевидно, что нужно не объяснять греков, а понимать с их помощью себя, то есть то, что делает нас живыми, переживающими, основательно и жизненно озадаченными в сфере притяжения некоего силового поля, именуемого античностью, античной философией.

Что можно сказать о современном состоянии проблемы? Прежде всего то, что она является своего рода «симптомом» состояния философии на сегодняшний день. Оно предъявляет нам ситуацию кризиса рациональности с достаточной степенью очевидности (если есть чем смотреть, конечно). Существует ряд оформившихся, почтенных концепций, в которых генезис философии в античности описан в целом и постадиально, в результате чего объяснительная сила их велика... но мыслить с их помощью невозможно, видна непрерывность формирования некоей дисциплины, именуемой «философией», но не

видно начала мысли как мысли. То есть стихийно возникает устойчивое ощущение, что «все это не о том». С другой стороны, есть ряд работ, не претендующих, однако, на звание «концепций», — у них нет, к примеру, «вывесок» (типа «гносеогенная» или «мифогенная») и вообще они по структуре больше напоминают зарисовки, то есть какую-то фиксацию видения, а не обстоятельное описание и систематическое изложение процесса происхождения философии, но при этом они, как правило, интуитивно воспринимаются как «свои» (то есть видящие проблему сходным образом).

В такой ситуации представляется заманчивым это «свое» изложить путем создания (на базе всего «подходящего» у других) собственной концепции, то есть расположиться рядом со всеми существующими (там, где они оставили место), написав своего рода сочинение на тему «Моя античность» и тем самым поставив себя в ситуацию, когда у всех она «своя», а потому и спорить не о чем. Чтобы не оказаться в таком положении (заранее лишенном смысла), необходимо создать для себя условия понимания, то есть двигаться вглубь, и под этими стихийным «свое — не свое» увидеть различие предельных оснований. То есть узнать в данной ситуации описанный выше кризис рациональности. И тогда уже можно будет понять, почему готовые концепции таковы, каковы они есть, и почему с их помощью невозможно мыслить.

Итак, мы попытаемся показать единство всех существующих концепций, или, точнее, единство характерных для них мыслительных ходов, как эффект их принадлежности классическому типу рациональности. При этом основанием критики, впервые собирающей классику как уже завершившееся целое, может быть только неклассическая онтология ума, которая как раз и позволяет знать о классических концепциях то, чего они сами о себе не знали. А именно, выявив за сцеплениями содержательных структур игру предрассудков, то есть фигур мысли, основания которых не являются прозрачными для авторов, они как бы «потоплены», в результате чего сам мыслительный ход превращается в необходимое клише. Таким образом, метод работы может быть охарактеризован как «нисхождение». То есть это своего рода уход с поверхности (уровня содержания)

«вглубь» к онтологическим основаниям, к той точке зрения, из которой исходит определенным образом структурированный луч взгляда, выстраивающий логику видимого соответствующим образом. Следовательно, мы получаем своего рода оптический прибор, позволяющий в любом элементе концепции уловить его внутреннюю структуру.

**Необходимость нисхождения
к основаниям историко-философского мышления**

Для начала рассмотрим современное состояние проблемного поля в целом. На данный момент существуют две основные концепции происхождения философии. Обе окончательно сложились в начале века и к настоящему моменту не только приносили свои плоды, но и породили третий, компромиссный вариант. Речь идет, прежде всего, о мифогенной и гносеогенной концепциях, которые принято считать противоположными. Однако уже само наличие компромисса в лице гносеогенно-мифогенной концепции (как называет ее Чанышев) делает эту противоположность сомнительной и указывает, скорее, на какое-то принципиальное единство, которое глубже и основательнее различий. Спор идет скорее о разнице терминов. Необходимо увидеть, что все эти концепции реализуют один и тот же ход мысли, поскольку сами находятся в одной и той же плоскости.

Для начала мы попытаемся выявить этот мыслительный ход, а затем и то проблемное поле, которое делает его возможным, что и укажет нам в качестве симптома на современное состояние вопроса.

Чтобы выполнить эту задачу, придется отвлечься от деталей — их слишком много (можно говорить не просто о двух концепциях, а о двух группах концепций, не считая компромиссных вариантов, и спектр имен здесь велик — от Гегеля до Кессиди)¹. Поэтому следует рассматривать только структуру концепций, которая сводится к одному-единственному мыслительному ходу.

¹ См. краткий обзор Чанышев А. Н. «Начало философии» («К истории проблемы генезиса философии»).

Итак, вскроем формальное единство этих концепций. Оно проявляется даже в их названии: мифогенная, гносеогенная, то есть обе видят возникновение философии структурно одинаково — как генезис. Необходимо заострить внимание на следующем: речь идет о генезисе философских идей. То есть возникновение философии считается объяснимым через описание процесса формирования (генезис) особого философского предмета (некоторое формально содержательное единство — то есть не только «о чем», но еще и «как»). Сам процесс генезиса предстает как переход «От мифа к логосу» (формула Деррера и Нестле). Эта формула является общей для всех концепций, хотя и получает различные толкования.

Что можно в целом сказать об этой формуле и о генезисе как таковом? Он представляет появление философии как естественно-исторический процесс, то есть: 1) это линейный процесс; 2) с необратимой сменой стадий (был Миф, появился Логос — и Миф более невозможен); 3) где стадии поступательным образом сменяют друг друга; 4) согласно каузальной зависимости, а значит 5) непрерывность (которая все объясняет) обеспечивается тем, что в любой последующей стадии нет ничего того, что не было бы заложено в предыдущей.

Почему «от мифа»? Философия возникает путем происхождения, но про-**исходить** нужно откуда-то. Поскольку до философии был господствующим миф, философии остается исходить «от мифа». При этом «от мифа» можно происходить, развивая миф, о чем и будет говорить мифогенная концепция, либо «от мифа» можно отталкиваться — гносеогенная концепция. Вторая часть формулы: «Логос» — это результат развития «первобытного» состояния, который сам первобытным уже не является. Это предметное мышление, способное к рефлексии и оформленное в понятия, мышление, продуцирующее идеи. То есть это то, что авторы понимают под философией.

На какие вопросы следует отвечать, чтобы получить концепцию происхождения философии, понятой вышеуказанным образом? А. Н. Чанышев предложил пять вопросов: «Из чего?», «Когда?», «Где?», «Как?», «Почему?». Вопросы «Когда?» и «Где?» — о пространстве и времени должны вскрыть исторические условия, а точнее причины возникновения философии.

«Из чего?» — вопрос о «субстрате» философии, то есть об источнике ее содержания. «Как?» — освещение логики процесса перехода субстрата («из чего») под воздействием исторических условий («когда—где») от первобытно-аморфного к понятийно-оформленному состоянию. Все вместе ответит на вопрос «Почему?». Не трудно заметить, что таким образом можно спрашивать только о происхождении предмета (в данном случае — предмета философии). Итак, сама эта структура (равно как и то, что за ней скрывается) является общей для всех концепций. Они лишь по-разному отвечают на вопрос «Из чего?».

Далее следует прояснить различие между концепциями. Разница в том, как они понимают материал, из которого первые философы создавали свои идеи: миф или эмпирическое знание.

Гносеогенная концепция. Ее сторонниками являются, например, Богданов и Спенсер. Эта концепция восходит к просветительскому рационализму, склонному отождествлять философию с научным рационализмом вообще. Как концепция возникновения философии она была оформлена позитивистами, а потому сводила философию к науке (теоретическому естествознанию). С точки зрения этой концепции философия возникает скорее не из мифа, а из эмпирического знания, которое сначала накапливалось в рамках мифа, а потом, по мере того, как оно аккумулировалось, стало мифу противоречить, и в конце концов эмансипировалось, став философией, и тем самым победило миф как более примитивную форму познания мира. То есть философия возникла тогда, когда натурфилософы стали объяснять явления природы через комбинации стихий, а не через деятельность богов.

Недостаток (внутренний) гносеогенной концепции в том, что ей не удается выстроить генетическую цепочку, хотя она на это и претендует. Как объяснить умозрительный характер философии, который никак не вытекает из опыта? Из прикладных знаний (а только такие и были) никак не может возникнуть сам принцип общей теории (тем более, стремящейся говорить о первоначалах). Таким образом, генезисной цепочки не получилось, и это такой недостаток, который грозит обернуться провалом всей концепции.

В самом деле, есть ли прямая преемственность между эмпирическим опытом и философской рефлексией? Возможны ли причинно-следственные связи от пра-науки к философии? Если науку понимать в европейском смысле, то этот тезис следует перевернуть: только философская рефлексия может пересмотреть опыт и из прикладных знаний сделать науку, что и случилось в Греции. Таким образом, философия сама является фактором появления науки.

Итак, следует признать, что гносеогенная концепция не состоялась хотя бы потому, что существенно модернизирует античность с позиций позитивизма². Она называет причиной философии то, что само могло возникнуть только в результате функционирования последней.

Мифогенная концепция, сторонниками которой являлись Корнфорд, Томсон, Лосев, а ниточка тянется от Гегеля, является гораздо более серьезной и не имеет недостатка гносеогенной. Для этой концепции философия выступает как высшая стадия мифа, до которой тот добрался путем естественного развития. Философию здесь понимают как «Логос мифа», «мифологию в зеркале рефлексии», «понятийно оформленное мифологическое мировоззрение» — и проч., и проч. Короче говоря, философия здесь появляется тогда, когда натурфилософы начинают на абстрактном языке излагать Гесиода, делая из «Теогонии» теорию, то есть зрелище для ума.

Мифогенная концепция имеет преимущества по сравнению с гносеогенной — она отвечает своему названию — то есть показывает генезис как непрерывный процесс, возможный благодаря изначальному единству мифа и философии. Миф и философия связаны сущностно, т. к. оба заняты соотношением человека и сущего в целом. Это то, что авторы называют мировоззренческой функцией. Налицо множество переходных форм — спектр от классического мифа до классической философии разворачивается непрерывно.

Но у мифогенной концепции есть другой недостаток — философия в ней перестает быть новостью, а миф объявляется

² См. Семушкин А. В. «Мифологический и эмпирический истоки философского знания» // Историко-философский ежегодник. 1990.

изначально предрасположенным к философствованию. Реакцией на эти трудности было появление компромиссной концепции, которая попыталась объяснить их односторонностью мифогенного и гносеогенного подходов. А чтобы избежать проблем было предложено объединить две концепции, как дополняющие друг друга, в одну. Философия, также как и миф, появилась в качестве мировоззрения, но объясняла она мир, опираясь на объективное знание, к тому же абстрактно оформленное. То есть натурфилософы говорили о мире в целом, описывая его через взаимодействие природных сил, и излагали свои идеи в понятиях.

Но такого рода компромисс не мог снять проблемы, которую влечет за собой генезисный ход сам по себе: если философия возникает из чего-то внешнего, то она не философия, если из чего-то внутреннего, то она не возникает. Эта трудность генезисного подхода имела другую сторону, именуемую ориентализмом. С чем ни связывай источник философии — с мифом ли или с эмпирическим знанием, — Греция не являлась «монопольным» в обладании ни тем, ни другим, ни даже тем и другим одновременно. И тогда приходилось говорить о восточных корнях философии или, точнее, об отсутствии всяких корней — получалось, что философия вечна. Иначе необходимо признать, что предфилософия была решительно везде, но не развилась в философию потому, что не умела абстрагироваться от чувственно-конкретных образов. Но каков генезис способности к абстракции, рефлексии, теоретичности? Фактор, решающим образом влияющий на движение «от мифа к Логосу», автоматически возводящийся в ранг главной и единственной причины (других-то нет), размещается авторами концепций в социально-экономической сфере. Таким образом, причиной того, что предфилософское состояние оформилось в философию, является особая степень развитости греческой экономики. Речь идет о цепочке: железо — товарно-денежные отношения — рабство, детерминистически действующей на состояние умов, поскольку деньги и разделение труда предполагают навык абстрактного мышления.

Подведем итог. Итак, речь шла о принципиальном единстве всех существующих концепций. Оно заключается в реали-

зации одного и того же мыслительного хода — генезисного. При этом все концепции объясняли возникновение философии генезисом идей, то есть формированием предмета мышления. Кроме того, есть еще один момент единства, связанный, конечно же, с первыми двумя, — все три опознаются как принципиально «не свои», то есть как те, которые говорят не о том, о чем есть насущнейшая потребность думать. Речь идет о стихийно очевидной невозможности видеть проблему подобным же образом, а значит, невозможно использовать и предложенный генезисный метод. И дело здесь не просто в нежелании приобщаться к чему-то устоявшемуся как к готовому знанию. Дело в том, что мы актуально обнаруживаем свое присутствие в каком-то уже другом мыслительном пространстве, которое не является простым расширением предшествующего. Поэтому абсурдно, в частности, выяснять отношения с готовыми концепциями происхождения философии путем критики частных моментов (к примеру, досадного детерминизма, обуславливающего мысль социальными условиями), либо перегруппировки пяти основных вопросов, либо более детального описания того, из чего еще могла бы возникнуть философия и как еще поэтапно мог бы проходить ее генезис. Новизна ситуации в том, что впервые видно структурное единство мысли всех существующих концепций (они сами этого о себе не знали). То есть понятно, что авторы ставят проблему определенным образом и не могут иначе. Именно это единство структуры и является точкой приложения претензий. Более уже неуместен спор о терминах, который расположил бы новую концепцию в ряду предшествующих.

Теперь необходимо понимание того, что не позволяет нам видеть проблему подобным же образом, что запрещает нам объяснять возникновение философии генезисом философских идей и требует говорить о чем-то другом, что было невозможно в рамках предшествующих концепций — а именно, о событийном начале мысли, о том, что впервые позволило мысли случиться. В рамках генезисного хода событие мысли подменяется формированием предмета мышления. Это — симптом ментализма, то есть сращения сознания с его предметным содержанием. То, что нам это видно, а им — нет, а точнее, то,

что философская проблема начала мысли увидена и поставлена по-разному, и есть проявление кризиса. Причем следует понимать его как кризис фундаментальных оснований. Таким образом, казалось бы, частная историко-философская проблема вскрывает состояние философии на сегодняшний день вообще. Чтобы понять, в чем же дело, и тем самым иметь возможность двигаться, необходимо совершить нисхождение к предельным основаниям, которые организуют мыслительное пространство каким-либо определенным образом, которые задают структуру мышления, метод постановки и решения проблем. Этим предельным основанием, точкой, определяющей горизонт видения, является тип рациональности. Тогда критика концепций должна строиться следующим образом. Генезисная модель происхождения философии должна быть понята как результат действия ментализма, свойственного классическому типу рациональности. Это и будет попытка увидеть несовременность как ограниченность, то есть принадлежность к границам весьма определенной онтологии. Двигаться мы будем следующим образом: сначала опишем само предполагаемое основание, то есть классический идеал рациональности, при функционировании которого неизбежен «ментализм». Затем в это силовое поле мы поместим такой проблемный предмет, как история философии, с тем чтобы выяснить, каким образом его видит ум классической структуры. Вопрос о видении — это всегда вопрос о постановке и способе решения проблем, то есть вопрос о методе. Таким образом, если мы на него ответим, мы получим постановку и метод решения проблем, единственно возможный в рамках классической рациональности, в котором мы и узнаем генезисный ход мысли. Таким образом, предположительно все элементы структуры встанут на свои места, что позволит нам овладеть современным состоянием проблемы, то есть достаточно четко самоопределиться.

**Классический идеал рациональности
как основание генезисного метода решения проблемы
возникновения философии**

Классическая рациональность предполагает определенную онтологию ума³, то есть его место, точку зрения, из которой разворачивается пространство видения, особым образом структурированное мыслительное поле, характерный формализм сознания. Эта точка («место» ума) задается декартовским правилом «cogito». «Cogito, ergo sum» — «Я (трансцендентальный субъект) существует, полагая предмет». Так намечается точка, обладающая непосредственной достоверностью и самоочевидностью. А значит точка «cogito» не зависит от опыта (трансцендентальна). Это и есть сознание, которое в рамках классической рациональности существует как самосознание. Оно безотносительно, а потому абсолютно. К тому же оно элементарно (неразложимо), и поэтому дальше формальности самосознания в сознание проникнуть не удастся. Эта точка удерживается актом рефлексии, которая занята тем, что замыкает чисто формально сознание само на себя, отделяя его от всего внешнего. Внешнее же — это то, что разворачивается из точки «cogito» в пространстве его действия, то, что Декарт назвал «протяженной субстанцией», — это поле наблюдаемых когитальным сознанием, то есть трансцендентальным субъектом, предметов. Речь идет именно о предметах, объектах, а не о вещах — они лишены самостоятельности, не имеют ничего внутреннего, поскольку строятся чистым «Я» на основе первичных качеств и эффекта протяженности. Это — конструкты для ума. В пределе всякий объект есть физическое тело — то есть явление, которое полностью пространственно выражено в своем предметном содержании, в нем нет ничего внутреннего, то есть ненаблюдаемого для субъекта. Предметы — они же физические тела — материальны и объективны (в данном случае материальность тождественна протяженности, а объективность — полной открытости для субъекта). В пределе мир

³ См. Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеал рациональности. Обнинск, 1994.

как целое есть система моделей, сконструированных когитальным «Я».

Все поле наблюдения построено субъектом, а поскольку последний формален, то есть внеэмпиричен, акты сознания в принципе непрерывны. Таким образом, в рамках «*cogito*» вводится принцип непрерывности воспроизводимого опыта. А коль скоро предметы не могут «спрятаться» (у них нет теневых сторон), то опыт еще и однороден. Самождественное сознание — единственный постоянный носитель осознаваемых событий и наблюдений. Во всех точках пространства опыта возможен перенос наблюдения (сознание прозрачно и не вносит своих эффектов), не нарушаемый ни в одной его точке. Когитальное «Я» в чистом виде — гипотетически сверхмощный интеллект, держащий одновременно всю структуру наблюдения. Человеческий разум отличен от него не в принципе, а по степени. Эмпирическое «Я» путем рефлексии может «очистить» себя до трансцендентального и воспроизвестись в любом месте однородного поля.

Что же при такой форме рационализма доступно познанию? Все, что попадает в поле видения классической рациональности, понимается ею либо как субъект, либо как объект, — третьего не дано. При этом познаваемы исключительно предметы, то есть структуры и модели, созданные трансцендентальным «Я». Однако за рамками познания остается само сознание. Оно экранирует себя принципом «*cogito*», превращаясь в неразложимую элементарность, прозрачную точку чистой субъективности, из которой при помощи рефлексии можно извлечь весь мир, но которая при этом прячется за полем видения, «за спектаклем мира». Классический ум всегда предметен. Он познает предметы и себя знает только в качестве знающего предмет, предметно наполненного. Таким образом, в классической рациональности мы сталкиваемся с менталистским сращением мысли с ее содержанием. А расцепить это сращение нечем — классика не имеет для этого инструментов. Поэтому в таком образом обустроенном пространстве мышления ментализм неизбежен, он является необходимым эффектом работы данной формальной структуры. Мышление без предмета пусто, его вообще нет, о сознании самом по себе знать нельзя

по той простой причине, что знать нечего — оно представляет собой прозрачную точку чистого субъекта. В результате классическому уму остается только наблюдать сконструированные в пространстве и времени объекты, проводить их реконструкцию. Он занят тем, что выясняет меру, пропорцию между вещью (явлением) и законом — явление рационально в той мере, в какой соответствует закону. Собственно говоря, это — научный идеал в чистом виде. Классика создала науку и сделала ее своим эталоном. Действительное познание должно быть научным, в противном случае оно рискует перестать быть познанием.

Итак, субъект-объектная структура опыта делает неизбежным менталистскую слитность сознания с его содержанием, в результате чего мысль начинает пониматься через предмет мысли. А это значит, что для того чтобы понять, как появилась мысль, достаточно объяснить формирование предмета. При этом процесс формирования принципиально связан с сущностью предмета — это и есть перевод сущности из потенциального состояния в актуальное, где сами шаги движения жестко диктуются внутренней логикой. Это понятно, ведь предмет — это всегда конструкт, а сущность конструкта — это способ его построения.

Если поместить в это мыслительное пространство проблеме возникновения философии, то выглядеть здесь она будет следующим образом. Вопрос о начале философии — это не вопрос о том, каковы должны быть условия события мысли, а вопрос о формировании философской предметности. То есть не может быть и речи о том, чтобы понимать законы сознания, позволяющие мысли случаться. Классический разум не видит законов сознания, он видит только законы предметности. Собственно, ими-то и должна заниматься философия. Иными словами, философия начинается тогда, когда появляются глобальные идеи, скажем, об устройстве мира в целом, выраженные законообразно, структурно, и в категориях. Предмет философии всецело универсален, то есть действителен для любой точки пространства опыта. Короче говоря, это знание наиболее общих законов, идея о мире в целом. Поэтому объяснять необходимо каким образом и откуда это знание появилось,

а это то же самое, что объяснить, каким образом может сформироваться такой предмет мышления. При этом для того, чтобы объяснение было убедительным, оно должно быть наукообразным (только наука дает достоверные объяснения — см. об этом выше).

Итак, решить проблему возникновения философии классически — значит описать процесс формирования философской предметности. Процесс формирования — это история. Рассмотрим подробнее, что такое история и история философии в классике, чтобы понять единственно возможный в этой структуре исторический метод и увидеть, чем является мысль, объясненная при помощи этого метода.

История классична в той мере, в какой она — наука и структурирована как история предмета, то есть описывается через субъект-объектные отношения. Поскольку в поле видения классической рациональности предмет всегда есть нечто внешнее субъекту, нечто, находящееся в пространстве наблюдения и, вообще говоря, пространственно артикулированное, объект истории всегда функционирует в пределе по типу физического тела. История — это изменение данного объекта во времени. Поскольку этот объект полностью вывернут вовне, то есть абсолютно наблюдаем, его изменения уместимы, то есть не беспорядочны, а законосообразны. Время и пространство изменения предмета истории — это время и пространство физических тел, а значит, само изменение жестко детерминировано причинно-следственными связями. Цель истории как науки — выявить эти каузальные зависимости, выстраивая по возможности непрерывную цепь развития — необходимого (то есть соответствующего закону) преобразования одного явления в другое.

Что же это за закономерность? Это закономерность самораскрытия сущности — то есть ее перехода из потенциального состояния в актуальное. История есть диалектическая самореализация сущности некоего предмета. Поэтому логика исторического процесса — это логика сущности. Первое логически является также и первым исторически. Сущность постепенно развивается от простого к сложному — также движется и история. История — это однородный линейный процесс, в кото-

ром сущность непрерывно развивается по стадиям в сторону цветущей сложности. Иными словами, история прогрессивна.

Итак, объект истории по типу физичен⁴ (ведь наука может говорить только о физических телах, в противном случае всякая наукообразность неуместна), а диалектика в истории присутствует как эволюция. Время этого изменения — астрономическое однородное время, способ изменения — стадийная реализация сущности, причем внешний каузальный детерминизм служит раскрытию логики предмета. Цель истории как науки — предъявить непрерывность, детерминистически объяснить каждую новую стадию из предшествующей (как ее прогрессивное развитие). В той мере, в какой история желает быть наукой, она должна выполнять эти требования.

Все это вполне справедливо и тогда, когда речь идет об истории философии. Здесь мы имеем «специфическую логику специфического предмета». История философии — это становление, поступательное и закономерное развитие идей, историческая зависимость мыслительных образований. История философии желает быть одновременно и философией, и наукой. Философичной ее обязывает быть предмет — ведь речь идет о последовательности раскрытия внутренней логики какой-либо идеи. При этом история философии применяет чисто научные методы для описания и объяснения непрерывности развития мысли, помещенной в пространство и время, для выявления зависимостей, позволяющих мысли именно в этом временном отрезке раскрыться именно на этой стадии. Речь идет о зависимости философии от внешних причин, которая и делает ее протяженностью во времени собственно историей в классическом, научном смысле этого слова, поскольку декорации мысли понимаются как однородное и непрерывное пространство опыта и наблюдения новоевропейской науки,

⁴ Несмотря на свою невещественность, социум (предмет социальной истории) как отношения по поводу материального производства, хотя и является вещью «чувственно-сверхчувственной», не перестает от этого быть в полном смысле объективным предметом в качестве конструкта целесообразной экономической деятельности. Знание этого и есть знаменитое материалистическое понимание истории.

которое может воздействовать на что-либо только одним способом — детерминистически. Время этой истории философии — астрономическое время, фиксируемое в датах униформного календаря. И именно универсальность времени обеспечивает непрерывность и наблюдаемость историческому процессу, что позволяет говорить о хронологии, о периодах и стадиях развития мысли, ее движения, измеряя их все годами, как если бы речь шла о временных характеристиках физических тел. (И только благодаря этому само собой разумеется, что «античная философия, то есть философия древних греков и римлян, зародилась в VI в. до н. э. в Греции и просуществовала до VI в. н. э. Таким образом, античная философия была жива около 1200 лет»⁵.) То же самое можно сказать и о пространственной протяженности — понимается ли она не физически в своей основе? Даже если речь идет о социальном пространстве философии, это совершенно не меняет сути дела, поскольку последнее всецело объективно и детерминистично. Таким образом, если историю философии размещают в социальной среде, то простую хронологию временных периодов «подкрашивают» еще и названиями типа «рабовладельческая философия» или «буржуазная философия». Историк философии, желая служить науке, обязан объяснять своеобразие каждой стадии развития мысли спецификой внешних, объективных условий. Если эти условия — социальные, то философия связана с социумом как надстройка с базисом, то есть, как это обычно говорится, «в конечном счете его отражает». Это — легко узнаваемое «общее место» отечественного историко-философского подхода. Теперь, можно надеяться, нам понятны его основания.

Итак, речь идет о достаточно жестком детерминизме мысли пространством и временем ее локализации (и оговорки типа «конечного счета» или «косвенного образа» обыкновенно так и остаются только оговорками). В рамках классической рациональности иной подход просто невозможен.

⁵ См. А. Ф. Лосев История античной философии в конспективном изложении. М., 1989. С. 5.

Рассмотрим теперь другой аспект вопроса. Выше речь шла о том, что история представляет собой не просто процесс изменений, но диалектическое становление. Поэтому история философии — не беспорядочное, случайное движение мысли, а закономерное, линейное, поступательное развитие, то есть прогресс, можно сказать, эдакое «приращение осознанности». Наука требует однородности этого процесса, то есть непреложным образом должна прослеживаться связь, преемственность между стадиями и этапами. Ведь объяснить можно только тогда, когда всякое новое является результатом закономерного развития старого, иначе история философии непостижима и вообще перестает быть собственно историей. В историческом развитии мысли, таким образом, недопустимы провалы и разрывы, а возможны только «белые пятна», то есть те «места», связь которых с предшествующими не прояснена пока еще историком философии и в этом смысле является «творческой задачей». Пометим еще раз, что преемственность эта прогрессирующего свойства, поскольку она проявляет закон диалектического развития (преодоление старого как его «снятие», обеспечивающее постепенное движение вперед). Если этот прогрессизм приложить к конкретному историческому материалу, мы получим то, чем наполнены практически все учебники по истории философии, то есть многочисленные «измы» (всяческие школы и традиции), а также фразы, ставшие общими местами типа: «Маркс развил односторонне высказанную мысль Гегеля...», — в результате чего мысли всех предшествующих философов выглядят как недомысли, причем чем древнее, тем примитивней. В лучшем случае философа признают «гениальным, для своего времени», то есть «наивным для нашего» (иными словами, несостоятельным). И это — неизбежная оборотная сторона требования прогресса.

Итак, каков же предмет классически понимаемой истории философии? Предмет ее — мысль, но мысль в специфическом ракурсе. Это — идея как рационально познаваемый и объективно установленный момент движения, фрагмент исторической действительности, то есть исторический факт. Ибо факт — изобретение классической науки — и представляет собой «атом» объективного знания, полученный трансцендентальным

субъектом. Факт всегда абсолютно завершен и положен во вне. Это — явление, которое универсально (наблюдаемо всеми), необходимо (в смысле закономерно), то есть описуемо в однородном пространстве непрерывного опыта. Определение «исторический» накладывает на понятие факта некоторую специфику, отличающую его от факта естественных наук, поскольку в нем особенно выпукло выступает конструктивный момент (который в естественных науках иногда теряется из виду). Мало того, что элемент социального опыта всегда конструкт хотя бы потому, что является вещью чувственно-сверхчувственной и другим способом не может предстать в качестве предмета познания, но к тому же исторический момент — это еще и момент абсолютного прошлого, которого больше нет в наличии (чистая длительность необратима, в ней нет оснований для возвращения чего бы то ни было, а поэтому вещи, помещенные в нее, имеют только одно свойство — постепенной, но полной энтропии), а потому он не просто конструкт, но и реконструкция.

При этом реконструкция — вполне научный способ познания. Это — не художественный образ, а воспроизведение конструкта, то есть структурное воссоздание целого путем следования внутренней логике дошедших до нас его частей. Реконструкция проводится на базе сущности предмета и законов, которые структурируют этот предмет. А потому исторический факт, будучи результатом реконструкции, не менее объективен во всех смыслах, чем факт естественных наук.

Факт создается и объясняется как реконструкция, построенная на базе уже установленных фактов. Цель историка — полнота воссоздания, возможная благодаря автоматической непрерывности причинно-следственных связей в пространстве и времени. Но здесь любой историк сталкивается с проблемой — такая полнота, требуемая строгой научностью (ведь любые «темные места» делают факт необъясненным, что вредит его объективности), хоть принципиально и возможна, но практически недостижима. Ведь получается, что не только любой объективный процесс — факт, но и любой факт — бесконечный процесс. Факт неатомарен, он дробится до бесконечности, так как вписан в структуру и находится в бесконечном количестве

связей. «Факт — это тысяча и один факт» (как говорил американский историк К. Беккер) — но как в таком случае его описать? Вопрос о пределе внутреннего дробления факта не может быть решен, поскольку причинная зависимость, восстановить которую научно необходимо, по своей природе выстраивает бесконечные цепочки, в которых нельзя остановиться ни на одном звене — все звенья равным образом друг от друга зависят и в этом смысле ни одно из них не содержит в себе оснований для остановки

И все же, несмотря на явную проблему бесконечности описания, факт не теряет своей познавательной значимости. Касательно исторического факта следует заострить внимание на следующем. Исторический факт познаваем именно в той мере, в какой он принадлежит прошлому, то есть завершен, пользуясь гегелевской терминологией, «снят», то есть мертв. Реконструкция возможна только потому, что невозможны произвольные внутренние изменения. Мертвое не может изменяться, мертвое не имеет внутренних, ненаблюдаемых сторон. Именно абсолютная разделенность познающего субъекта и факта во времени позволяет «выпотрошить» факт, сделать его прозрачным, то есть — познаваемым научно.

Теперь посмотрим, как все это выглядит в применении к историко-философским проблемам. При классическом подходе любая мысль прошлого становится фактом — она «снята», мертва, она по сути — вещь. Она более не имеет права на изменение — она мертва и потому поддается классификации, объяснению. Ее можно выводить из условий, можно объяснять причинами. Теперь историк философии может сказать, что появление такого-то философа было в тот момент необходимо и закономерно и мысль его была вызвана рядом объективных причин и т. д. и т. п.

Реконструкция мысли, идеи, понятой как факт культурного прошлого проводится в двух направлениях — синхроническом и диахроническом. То есть идея «реставрируется», с одной стороны, как элемент структуры, момент объективных связей определенной культурной стадии, то есть как необходимая и потому современная в тех условиях. А с другой стороны, реконструкция предполагает воссоздание процесса формиро-

вания данной идеи во времени — то есть поиск «предшественников» и выявление условий, позволяющих пра-идее с необходимостью изменяться в определенном направлении от стадии к стадии непрерывным образом. В этом выстраивании объективных причинно-следственных рядов во времени, в итоге которых должно быть описано структурное место искомого предмета, не трудно узнать метод генезиса. Генезис — это способ научнообразного объяснения появления факта, в том числе и факта мысли. Приведем самоцитату, чтобы при помощи конца рассуждения узнать его начало. Выше уже говорилось, что генезис предполагает 1) линейный процесс, 2) с необратимой сменой стадий, 3) где стадии поступательным образом сменяют друг друга, 4) согласно каузальной зависимости, а значит, 5) непрерывность (которая все объясняет) обеспечивается тем, что в любой последующей стадии нет ничего того, что не было бы заложено в предыдущей.

Теперь мы нашли место генезиса в структуре — в мыслительном поле классической рациональности — и тем самым поняли (через нисхождение к основаниям) и сам генезисный ход, и то, почему с его помощью решается проблема возникновения философии. Мы увидели оборотную сторону такой, казалась бы, незаметной и ни к чему не обязывающей фразы, как «происхождение философских идей», — если мысль — предмет и исторический факт, то единственный способ ее объяснения — естественноисторический генезис ее содержания. Итак, из предшествующего должно быть понятно, что стремление мифогенных и гносеогенных концепций объяснить возникновение философии как генезис идей является отнюдь не случайностью. Это — необходимое следствие ментализма, невозможности в рамках классической субъект-объектной структуры опыта мыслить начало мысли как событие, а не диалектически формируемый предмет.

Итак, получив картину историко-философского метода в структуре классического формализма мышления, мы приобрели орудие критики. Теперь возможна критика любой генезисной концепции не в плане указания на недочеты, противоречия и проч., даже не в плане самого по себе метода. Возможна гораздо более основательная их критика в качестве класси-

ческих, что означает вполне обоснованное указание на их несовременность. Причем для этой цели вовсе необязательно скрупулезное рассмотрение каждой концепции. Представляется вполне возможным в любом ключевом тезисе сторонников генезисного подхода увидеть внутреннюю и неотъемлемую классичность их мысли.

Оговоримся, что целью при этом является не только критика предшественников в качестве классиков, но и овладение инструментом самокритики. Дело в том, что когда мы не даем себе труд мыслить самостоятельно, мы подменяем мысль «общими местами», которые удобны в том смысле, что уже всегда готовы, — то есть всегда под рукой и действуют сами, да так гладко все объясняют, что не оставляют ни малейшей возможности понимать. А наши интеллектуальные общины — это классические ментальные фигуры, которые автоматически реализуются в нас в качестве культурной данности. Таким образом, необходимо увидеть наши образовательные клише (в которых все мы — гегельянцы) как «рудименты» и «атавизмы» старых классических структур, наивная реализация которых в данный момент не даст мысли двигаться самостоятельно.

**Фигуры «ментализма» как симптом
классичности генезисных концепций**

Итак, обратимся к трудам А. Ф. Лосева, А. Н. Чанышева и Ф. Х. Кессиди. Все три автора утверждают, что философия произошла из мифа, что было возможно в той мере, в какой у них есть нечто общее. А именно — и то и другое — мировоззрение. Само это слово достаточно симптоматично, и чтобы выяснить, симптомом чего оно является, приведем цитату из Чанышева. «Мировоззрение зародилось стихийно в доисторические времена как результат неосознанной мировоззренческой потребности человека разумного, которая возникла в силу трудовой деятельности человека. Отношение к мирозданию через орудия труда рождает субъект-объектные отношения. Мироздание разбивается на природу и людей с сознанием и возникает вопрос об их отношении. Это и является основным вопросом

мировоззрения»⁶. Мы видим, что понятие мировоззрения жестко привязано к субъект-объектной структуре и иначе, чем через эту структуру, объяснено быть не может — ну, в самом деле, есть мир и есть тот, кто на него «воззрелся», причем не просто так, а в процессе трудовой деятельности. Сам этот термин целиком принадлежит классической рациональности, причем по большей части марксистского образца. Эта классическая природа термина всегда даст о себе знать, даже если о ней забудут. Таким образом, описывать нечто как мировоззрение неминуемо значит объяснять в рамках субъект-объектной схемы. А в дальнейшем мы увидим, что может получиться, если в этих терминах рассматриваешь, к примеру, мифологию.

В приведенной выше цитате необходимо также обратить внимание на следующий момент. А. Н. Чанышев (что характерно в целом для марксизма) «забывает», что субъект-объектные отношения не есть нечто естественное, присущее миру, либо человеческой деятельности самой по себе. Это — структура новоевропейского разума, конструкт, который был не «открыт» (как нечто присущее действительности), а создан. А если это так, то к «доисторическим временам» он вряд ли имеет какое-либо отношение. Подобный натуралистический анахронизм делает историю заранее понятной, прозрачной, но только за счет того, что «срезается» реальная глубина. Таким образом, остается вопросом в какой мере сознание древних может быть описано в качестве «мировоззрения». Оставим в стороне такую сомнительную вещь, как «стихийность» его возникновения, и посмотрим, как будет выглядеть сам вопрос о происхождении философии, если его рассматривать в мировоззренческом ключе.

Согласно Чанышеву, мировоззрение бывает двух уровней: «образно-представленческо-ассоциативно-эмоциональный» и «понятийно-категориально-логическо-рассудочный»⁷. Первый уровень мировоззрения соответствует мифологии, второй — философии, и переход от первого ко второму порядку

⁶ Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981. С. 16.

⁷ См. Чанышев А. Н. Начало философии. М., 1982. С. 39.

и следует понимать как знаменитое движение «от мифа к логосу», описывающее возникновение философии как генезис. Собственно, уже из названий мировоззренческих уровней видно, что Чанышев под специфически философским понимает логичность и понятийность, и, соответственно, вся его задача сводится к обнаружению предпосылок их формирования. Но будем двигаться по порядку, то есть так, как предложено формулой — «от мифа».

Миф, о котором идет речь у всех трех авторов, это миф, понятый классически. Не только Чанышев, но и Кессиди, и Лосев характеризуют его именно как мировоззрение, хотя и не объясняют по этому поводу. Однако это верный показатель того, что описание будет проводится в классических терминах и по субъект-объектной структуре. Другой вариант просто невозможен. А структура эта такова, что под любым содержанием сознания будет искаться объект. Сознание не событийно, оно предметно. И если его предмет не может считаться объективным, то оно неминуемо предстает как субъективная иллюзия. Что можно на таком языке сказать о мифологии? Понятно, что скорее всего она будет выглядеть как очень скверная наука, поскольку она, конечно, объясняет мир, но как она это делает?! «Корни мифологии в ассоциативности сознания, в принятии случайного за существенное, неумении выделить подлинные причины»⁸ и т. п. Правда, Кессиди считает, что «сущность мифов не в объяснении (так он пытается спасти миф от науки, показать его особую значимость), а в объективировании субъективного, коллективно-бессознательного переживания и впечатления, при котором порождения фантазии принимаются в результате за подлинную реальность внешнего мира. В мифологическом отождествлении субъективного и объективного кроется источник наблюдаемого в мифе единства субъективного образа и объективного явления»⁹. Вероятно, автор здесь желает сказать, что миф имел смысл в качестве переживания, но не может этого сделать, поскольку нет ни сферы, ни слов для нее, где переживание стоило бы воспринять всерьез. Сам

⁸ Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии. С. 18.

⁹ Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу. М., 1972. С. 39.

язык заставляет всегда высказывать на объекты переживания, и если таковых нет, переживание автоматически получает статус «бреда». Все, что видит субъект, не являясь трансцендентальным (а мифический субъект, уж конечно, таковым не является), это грезы и иллюзии, не имеющие познавательной ценности (а значит и ценности вообще).

«Мифологический образ — это не просто фантастическое, извращенное отображение или превратное моделирование какого-либо явления природы; он представляет собой олицетворение, то есть творение в воображении и с помощью воображения иной действительности субъективной и иллюзорной»¹⁰. Итак, миф объясняется в субъект-объектной структуре, причем так, будто она принадлежит внешней действительности, а миф ее не видит («отождествляет»), а потому все подряд олицетворяет. Речь идет об олицетворении явлений природы, как будто последние есть непосредственно, естественным образом в самой реальности (в то время как они есть только совокупность конструктов новоевропейского научного ума), но только увиденны первобытным человеком неадекватно, сквозь пелену иллюзий. Здесь мы имеем дело с натурализмом, позволившим философии у Кессиди необыкновенно быстро найти свой предмет и таким образом возникнуть (менталистская фигура). Нужно только перестать олицетворять, и увидишь сразу «явления природы», «природу в целом». «Милетские мыслители отбрасывают персонификацию природных явлений и тем самым совершают переход от образного (религиозно-мифологического) представления к отвлеченному понятию, точнее, к теоретическому мышлению, если иметь в виду античное понимание теории (мысленное созерцание живой картины действительности, образа космоса). Этот переход от образного представления к теоретическому мышлению означал открытие новой картины мира, в которой явления объясняются их естественной обусловленностью»¹¹. Таким образом, мы видим, что специфика знания определяется Кессиди в менталистском ключе — через содержание. Миф — это о богах, то есть о том, чего на самом

¹⁰ Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу. С. 42.

¹¹ Там же. С. 122.

деле (объективно) нет, философия — это об объективной действительности. Поэтому и получается, что философия всегда занята лишь тем, что создает «картину мира», отличающуюся от мифологической своей теоретичностью, логической расчетливостью на субъект объект — в этом и состоит «новизна».

Собственно, благодаря логичности эта новая картина становится «адекватной» самой действительности — явлениям природы, сущность которых она и вычленяет. С точки зрения Кессиди, милетцы были философами в той мере, в какой искали сущность явлений природы — речь идет об их «первоначалах», полученных путем абстрагирования от наблюдаемых космических явлений. Итак, философия здесь — такое мировоззрение, в каком дается теоретически оформленная, понятийно-абстрактная и потому адекватная (объективная) картина мира. Объект для философствования дает сама наличная действительность, но он превращается в предмет мышления в результате абстрагирования от его образной данности. Вот так и возникает, с точки зрения Кессиди, философская мысль. Остается объяснить только одно — формирование навыка абстракции, понятийного мышления. Это и объясняет переход «от мифа к логосу» как переход одного уровня мировоззрения к другому (вспомним Чанышева).

Этот переход мыслится авторами исторически, а история — по-марксистски — законосообразная необходимая и поступательная смена стадий, в которой социальные явления зависят от способов производства. Таким образом, методологически этот ход выглядит так — смена формаций обуславливает смену уровней мировоззрения. В итоге получаем, что греки стали философами потому, что стали рабовладельцами. Рассмотрим этот момент подробнее, с привлечением цитат. В связи с появлением трудовой деятельности, у человека «стихийно складывается» мировоззренческая потребность, а вот то, как она реализуется, целиком и полностью зависит от социального субстрата, то есть от типа производственных отношений — от формации. «Первоосновой всех форм общественного сознания, философии, в том числе, является общественно-историческая практика людей, предполагающая активное и заинтересованное отношение к явлениям внешнего мира,

к мировому строю вещей, к социальному порядку»¹² и т. п.

Натуральный первобытный способ производства влечет за собой «нерасчлененность первобытного коллектива, которому соответствует полная расплывчатость мифа как общественного сознания (где все во всем)»¹³. Но постепенно «общественное бытие» начинает меняться. Изменению способа производства, спровоцировавшего изменение мифологической картины мира в теоретическую, огромное внимание уделяет Чаньшев. «Скачок в производительных силах в связи с переходом от бронзы к железу увеличил возможности людей и их овладение миром, что стимулировало мышление и давало новые, объективные знания о действительности (речь идет о пранауке)... Товар и деньги как чувственно-сверхчувственная вещь, появившись, привел к абстракции общественного бытия и общественного сознания... Классовая борьба подорвала традиции... Произошла десакрализация жреческих знаний в связи с демократизмом и падением иерархии. Новым классам нужно было новое мировоззрение. Подъем на второй уровень для мировоззрения стал возможен благодаря росту наук, что стимулировало зарождение высшей части идеологической надстройки. Философия возникает как разрешение противоречия между мифологической картиной мира и новым знанием, как распространение мышления на все мировоззрение из узко-специфической (производственной) сферы... Так и складывается философия как системно-рационализированное мировоззрение»¹⁴. Данный пассаж вскрывает многие недоразумения. Во-первых, «Предфилософия (миф как мировоззрение) везде одинакова». Но из-за того, что на Востоке рабство было неправильным, то есть патриархальным, «философия Китая, Индии, Вавилонии, Сирии, Финикии, Иудеи, Израиля, Египта не получила классических форм, как в Элладе»¹⁵ — сам список настолько однозвен, что его нет возможности комментировать. Народам Востока не хватало абстрактного мышления, — но отчего же? — разве

¹² Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу. С. 114

¹³ Там же. С. 115

¹⁴ Чаньшев А. Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981.

¹⁵ Там же. С. 26.

они не умели, к примеру, считать? Кессиди, сверх того, обделает их еще и логикой, усиленно доказывая, что миф нелогичен вовсе. Подобные крайности не случайны — иначе просто нет никаких причин отличать восточную мифологию от философии. И даже если связывать появление философии с формированием десакрализованного социального пространства, возникает новая неувязка — мы получаем не античную философию, а философию в античности, то есть любой народ, имеющий навык разделенного труда и перешедший на стадию классового общества (к примеру, классического рабства), непременно обзаведется философией. Таким образом, для философии должно быть существенно не то, что она возникает как «эллинская», а то, что она возникает в качестве «рабовладельческой». Иными словами, она — всегда классовая. В итоге Чаньшев и Кессиди получают идеологию, причем не всякую, а теоретически оформленную, научно-познавательную (и в этом смысле прогрессивную, общественно-полезную) и осознающую себя таковой. Это — обратная сторона уже упоминавшихся терминов — «мировоззрение», «картина мира». И это, конечно, объясняет интуитивно-прозрачное знание о том, что нечто, происхождение чего описывают Чаньшев и Кессиди, может быть чем угодно, но только не философией. Философия как событие мысли так возникать не может. Но авторы и не искали события, они искали формирование предмета. И то, что они получили, вполне понятно, если их основания — классический тип рациональности марксистского образца, где классичность влечет за собой ментализм — когда за предметом мышления, формируемым исторически, не видится событие мысли, а марксизм добавляет натуралистичности (субъект-объектная структура и явления природы представляются естественно данными как элементы самой действительности). Иными словами, Кессиди и Чаньшев являются иллюстрацией того, что классическая рациональность к моменту своего заката «забыла» о том, что она сама существует (то есть некогда появилась) и хотя бы поэтому не просто «отражает».

Теперь перейдем к рассмотрению концепции третьего автора — А. Ф. Лосева, которая в отличие от предшествующих не грешит натурализмом и внутренней непоследовательностью,

и единственный (но роковой) ее недостаток в том, что она тоже классична. Итак, при помощи цитат мы покажем фигуры ментализма, которые по сути и являются основанием всей концепции и тем самым не дают ей быть современной. Достаточно взглянуть на оглавление работы А. Ф. Лосева «История античной философии», чтобы увидеть классичность структуры его мысли:

Введение. Принцип и структура истории античной философии.

I. Дофилософская, т. е. социально-историческая, основа.

§ 1. Общественно-родовая формация.

§ 2. Рабовладельческая формация.

II. Общефилософская, то есть теоретически проблемная, основа.

§ 1. Основная философская проблематика античности.

Миф и логос.

§ 2. Материя и идея.

§ 3. Душа, ум, космос.

§ 4. Первоединство.

III. Исторически-проблемная основа.

§ 1. Необходимое условие историзма.

§ 2. Основные периоды.

Что вообще по такой схеме можно описать? Только формирование предмета мышления. Часть II говорит о предметном содержании, часть I объясняет, почему это содержание выразилось в определенной форме, а часть III описывает сам непрерывный процесс формирования философской предметности. Что это, если не классический ментализм? — то есть объяснение мысли через предмет. Приведем цитату из одной работы Лосева, достаточно обширную, но содержащую всю его концепцию целиком: «Если основным методом и идеологией общинно-родовой формации была мифология, то рабовладельческая формация, возникшая на почве разделения умственного и физического труда, в идеологической области уже не могла удовлетвориться мифами и должна была заменить их рациональными построениями. Все эти категории в скрытом виде, конечно, были и в самой мифологии, но функционировали в слитном и нерасчлененном виде. Рабовладельческое сознание, будучи

уже мышлением, а не мифологической фантазией, должно было расчленивать все эти категории и потому быть в конфликте с мифологией. Но конфликт этот, однако, не мог быть окончательным, поскольку родственные отношения продолжали играть огромную роль и в период внеродственных отношений... Собственно говоря, рабовладельческое мышление было не столько критикой мифологии, сколько критикой ее антропоморфизма. Если на очереди стояла выработка мыслительных категорий, то для чистого мышления авторитетом была не мифология, но собственная же, чисто мыслительная последовательность. Поэтому переход от общинно-родовой формации к рабовладельческой ознаменовался, во-первых, критикой антропоморфизма, и во-вторых, стремлением вместо мифологии создать мыслительную систему абстрактных категорий. Но абсолютного отрицания мифологии здесь не могло быть, ведь само же рабовладение базировалось на вещественно-телесных интуициях. А такого рода интуиция была на первом плане и в период мифологии. Надо было только эти вещественно-телесные интуиции выдвинуть на первый план и отвергнуть всю базировавшуюся на них общинно-родовую картинность. А это и значило критиковать антропоморфизм, оставаясь на почве вещественно-телесного мироощущения, и вместо него строить систему абстрактных категорий. В современной науке это часто обозначается как переход от мифа к логосу¹⁶.

Итак, движение от мифа к логосу — это исторический процесс, который Лосев, вслед за Гегелем, понимает как диалектическое развитие — сначала был миф, потом отрицание мифа (его критика), и отрицание отрицания (миф присутствует в снятом виде, а снятие мифа — и есть философия). Тут же возникает протест — диалектика может производить мышление (логическое описание предмета), но породить мысль как живое событие она бессильна. Диалектика всегда предметна, ее язык — язык категорий, а последние структурируют предмет и ничего кроме предмета. Соответственно, если мы

¹⁶ Лосев А. Ф. История античной философии в конспективном изложении. С. 17–18.

диалектически будем объяснять историю возникновения мысли, то мысль сама будет выглядеть как предмет, мертвая вещь, субъект-объектная структура. Диалектически можно мыслить предметы, но мыслить мысль нельзя, поскольку последняя здесь может ухватываться только в качестве остывших мертвых следов — результатов и того, о чем она была. Таким образом, объяснительная сила диалектического метода исключает, как это ни парадоксально, всякую возможность понимания. И это порок не Лосева, не Гегеля, но классической рациональности.

Далее эта невозможность мысли проявляет себя у Лосева в частных моментах. Неужели уж вся философичность состоит в критике антропоморфизма и построении категориального аппарата. Пантеон заменили системой абстрактных категорий, чтобы возросла производительность труда и таким образом получили — неужто философию?! У Лосева философия также предстает как картина мира, мировоззрение (он употребляет эти слова). Короче говоря, вновь философия — это философский предмет. При этом предмет трактуется как формально-содержательное единство (вещественно-телесная интуиция в абстрактном исполнении).

Лосев далек от утверждения Кессиди о том, что философия логична, а миф лишен всякой логики. Внутри мифа, с точки зрения Лосева, всегда уже содержится логичность, хотя бы в силу того, что логика структурирует вообще всякое высказывание. Всякий мифологический субъект логичен, но только классический эллин знает об этом — он является философом в той мере, в какой рефлектирует по поводу последовательности и внутренней упорядоченности, к примеру, мифологического высказывания. Подобная рефлексия позволяет отделить содержание от формы, абстрагировать логическую структуру и тем самым увидеть работу мышления. Вообще, для всех трех авторов характерно ставить знак равенства между философствованием и абстрактным мышлением. И это имеет свои последствия. Движение от натурфилософов к Платону рассматривается в срезе роста навыков абстракции. И тогда «бытие» Парменида предстает как задача для мышления — сконструировать что-нибудь наиболее абстрактное, то есть создать наипустейшее понятие.

Итак, в мифе есть содержание философии, внутренне логически упорядоченное. Это живая интуиция телесности — чего? — человека и мира в целом, которые пока еще не разделены, в результате чего космос (мир в целом) предстает не только телесно, но и антропоморфно — как боги, пантеон богов, их иерархия (иерархичность говорит о внутреннем логическом моменте). Философия появляется как рефлексивное вскрытие логического момента в мифе, выявление его диалектики. Эта вышедшая на первый план диалектичность переводит космос из антропоморфного в чисто мыслительное положение. Боги становятся категориями, идеями. И возникновение философии выглядит теперь как генезис, формирование мыслителями разнообразных идей — мировой души, ума, первоединства и прочее. И здесь мы вновь видим фигуру ментализма — Лосев объясняет формирование разного рода так называемых «философских идей» и не говорит о возникновении самого феномена философствования — начала самостоятельной во всех смыслах мысли, которая событийна, а не реконструкционна. По Лосеву же, именно последнее остается уделом философии. Речь идет о его знаменитом тезисе: «Античная философия началась с мифологии и закончилась мифологией»¹⁷. В неоплатонизме как конце античного философствования греческая мифология полностью обрела себя и тем самоисчерпалась (на эллинском материале). Этот конец, по мысли Лосева, отражает судьбу — и тем цель — всякого философствования. «Если мы теперь примем во внимание, что тут перед нами не просто мифология, а именно реставрация мифологии, то станет ясным также и отсутствие в этой неоплатонической мифологии всякой наивности и разработка ее при помощи сознательных усилий рассудка, разума, внутреннего чувства. Тут мы имеем не мифологию просто, а философию мифологии, логику и диалектику мифологии, изыскания разного рода сознательных приемов превращения человека и всей истории в мифологию, все эти утонченные, изысканные методы мистической, магической, аскетической и умозрительной практики»¹⁸. То, что Лосев

¹⁷ Лосев А. Ф. История античной эстетики. М., 1963. Т. 1. С. 197.

¹⁸ Там же. С. 127.

здесь описывает, больше похоже на рационализацию, чем на философствование. Первое строит картину мира, рассудочным образом все объясняя из какой-либо точки, каузальным образом объединяя друг с другом разнообразные предметы до бесконечности. Она по сути своей идеологична. Рационализация мифологии — это такая интерпретация мифа, которая вполне способна сделать все мифом. В то время как философия мифологии не реставрирует ее — то есть не восстанавливает мифическую предметность, не компилирует мифические содержания. Она просто пытается помыслить мифическое сознание, миф как состояние сознания. Но классический тип рациональности, в рамках которого понимается только предметное мышление, не дает Лосеву возможность увидеть эту тонкую, но принципиальную разницу, в результате чего философия становится логикой мифа.

Теперь рассмотрим вопрос о самом историческом механизме генезиса философии. Если миф есть нечто внутренне связанное с философией, то единственной внефилософской основой остается социально-исторический процесс — это отражено в оглавлении. Переход от антропоморфизма к абстрактному мышлению Лосев связывает с рабовладением. Поскольку связь эта выглядит достаточно детерминистично, то лишней раз закрепляет за философией ее идеологический статус — это картина мира определенным образом устроенного социума. Философия возникла, когда разделение труда потребовало от мифа выглядеть абстрактно, соответственно: 1) философия будет социально необходима до тех пор, пока наличествует разделение труда; 2) тип этого разделения обуславливает специфику философии, — к примеру, античная философия — рабовладельческая.

Следует заметить, что несмотря на всю близость к Марксу, Лосев имеет в виду нечто совершенно другое. У Маркса рабовладельческая формация была бы основанием всего, и именно из рабовладения выводились все стороны античной философии. У Лосева же само рабовладение необходимо объяснять. Рабовладение — это разделение труда по-язычески. Пока нет христианского откровения личности, у человека есть только естественная интуиция тела, вещественности. И когда прогрес-

сивность производства, вызванная каким-нибудь железом, приводит к разделению труда, то последнее произойдет в соответствии с языческим мироощущением — по вещественному типу. Короче говоря, философия возникла как мировоззрение язычества эпохи государственности. При подобном раскладе вопрос о Востоке становится угрожающим. И Лосев не поднимает его вообще, иначе ему пришлось бы говорить о недостатке железа, денег, торговли и скверной государственности, доказывая, что на востоке не было никакого разделения труда и ничто не способствовало формированию абстрактного мышления.

Короче говоря, мы вновь получаем философию в античности, а не античную философию (как это было и у Чаньшева и Кессиди). Кроме того, история философии получает вновь деление на стадии, принцип которого по сути не философский: языческая философия, христианская философия и т. п. — все зависит от того мифа, который является субстратом философствования, его предметом.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ахутин А. А. Эпический исход // Ахутин А. Тяжба о бытии. М., 1997.
2. Ахутин А. А. Событие сознания // Ахутин А. Тяжба о бытии. М., 1997.
3. Библер В. С. Целостность античной культуры // Культурологические штудии. Голос античности в современной культуре. М., 1996.
4. Библер В. С. Исторический факт как фрагмент действительности // Источниковедение. Теоретические и методические проблемы. М., 1969.
5. Гуревич А. Я. Что такое исторический факт // Источниковедение. Теоретические и методические проблемы. М., 1969.
6. Емельянов Б. В., Любутин К. Н. Введение в историю философии. М., 1987.
7. Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу. М., 1972.
8. Лосев А. Ф. История античной философии в конспективном изложении. М., 1989.
9. Лосев А. Ф. История античной эстетики. М., 1963.
10. Ляковецкий Л. А. Существует ли концепция происхождения философии. ВФ, 1994. № 12.

11. Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеал рациональности. Обнинск, 1994.
12. Мамардашвили М. К. Лекции о Прусте. М., 1995.
13. Мамардашвили М. К. Лекции по античной философии. М., 1997.
14. Семушкин А. В. Мифологический и эмпирический истоки философского знания // Историко-философский ежегодник. 1990.
15. Bruno Snell "The Discovery of Mind: The Greek Origins of European Thought". New York, 1960.
16. Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981.
17. Чанышев А. Н. Начало философии. М., 1982.