

Раздел I

СТАТЬИ

А. Н. МУРАВЬЕВ

ОПЫТ МИФОЛОГИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ И ПРОБЛЕМА ВОЗНИКНОВЕНИЯ ФИЛОСОФИИ

Современные исследования проблемы возникновения философии, как правило, замыкаются в круге вопросов, касающихся отношения философии к предшествующим ей формациям сознания. В большинстве работ речь идет лишь о том, из какого способа духовного освоения мира происходит эта наука. Поскольку же по времени философскому познанию предшествуют только мифология и элементарные начала математики и естествознания, предлагаемые решения исчерпываются тремя утверждениями: 1) философия возникает из мифологии (Ф. Корнфорт, А. Ф. Лосев, В. Нестле, Дж. Томсон); 2) из эмпирического, практически ориентированного знания (Д. Бернет, А. А. Богданов); 3) из взаимодействия мифологии и зарождающейся опытной науки (А. С. Богомолов, Ф. Х. Кессиди, В. Я. Комарова, Б. Рассел, В. В. Соколов, А. Н. Чанышев). Однако при рассмотрении этой проблемы явно ошибочно принимать в расчет имевшиеся, конечно, в эпоху возникновения философии эмбриональные формы эмпирической научной культуры, ибо они, как зародыши, отнюдь не обладали самостоятельным существованием и уже поэтому не могли быть особым источником философского познания. Тем самым исключается и третий из перечисленных вариантов ответа, так как вступать во взаимодействие способно лишь то, что является хотя бы относительно самостоятельным.

Поскольку проблема возникновения философии не сводится к указанию на историческую связь философии с мифологией (в противном случае она перестала бы быть проблемой, т. е. требующей решения задачи), постольку, на наш взгляд, следует отказаться от такого способа ее постановки, который ограничивает поиск решения изучением смены внешних форм деятельности духа и оставляет без внимания развитие содержания этой деятельности.

Возникает ли философия из мифологии как некоторая модификация мифологического сознания, согласно первой точке зрения, или в ходе своего возникновения философия становится познанием собственно философского предмета и именно формирование этого содержания, а не предшествующая философии форма сознания выступает действительным источником и основанием ее появления? Попробуем ответить на этот вопрос, рассмотрев в самых общих чертах то, как протекал генезис античной философии в ее отношении к мифологии древних греков.

Греческая мифология явилась определенной ступенью исторического развития религии — средней между иудейским монотеизмом и рассудочной римской религиозностью¹. Как всякая мифология, она была преобразованием единичных явлений природы в некоторое множество особенных существей, богов. Однако в отличие от других, менее развитых мифологий (индийской, персидской, египетской и т. п.), способом освоения мира в греческой мифологии выступило уже не символическое, а классическое искусство, благодаря чему все ее содержание было заново произведено поэтической фантазией из материала более древних представлений естественной религии. Поскольку творческое воображение есть весьма далеко зашедший, но все-таки не окончательный переход человеческого духа от непосредственного созерцания природы к мышлению, созданные Гесиодом и Гомером боги двойственны, они объединяют в себе природное и духовное, а над ними, как над многими более или менее случайными особенностями, безраздельно господствует неопределенная всеобщность необходимости — единая, все уравнивающая судьба. Абсолютная власть необходимости над всем существующим, какого бы рода оно ни было, в известной мере уравнивает людей с богами и, по справедливому замечанию Гегеля, «освобождает самосознание в его отношении к богам от этих богов, вследствие чего оно одновременно принимает и не принимает их всерьез»². Этот своеобразный момент греческой религии заключает в себе реальную возможность познания самого всеобщего единства, являющаяся необходимым условием возникновения философии в Древней Элладе.

Первым обратил внимание на возможность познания единого и выразил ее как необходимое условие достижения мудрости Фалес:

О многом говорить не значит мнить разумно.
Единое отыскивать достойно мудреца.

¹См: *Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии религии* // Гегель Г. В. Ф. *Философия религии*: В 2 т. Т. 2. М., 1977. С. 124–173.

²Там же. С. 153.

Одно старайся выбрать, тем самым крепко свяжешь
Мужей болтливых речи, лишённые конца³.

Однако избранное Фалесом единство, вода, еще ничем кроме имени не отличается от мифологического представления о непосредственно сущей абсолютной необходимости, которой подчинено рассеянное множество всего, полное, согласно этому мыслителю, богов. За рамки такого представления о едином по существу не выходят ни Анаксимандр с Анаксименом, ни Пифагор, ибо беспредельное, бесконечный воздух и число полагаются ими тоже совершенно стихийным способом, исключительно как сущая природа вещей — без мышления и не для него.

Поэтому в учениях милетцев и Пифагора философия столь же возникает, сколь и не возникает: начиная с погруженности в явления природы, с единичного и чувственного, дух этих мудрецов уже движется к всеобщей сущности, к единому мыслимому первоначально, чтобы познать и определить его, но не достигает своей цели, застревая, как и в греческой мифологии, на некотором особенном различии единого и многого.

В отличие от первых натурфилософов, Ксенофан постиг, что многое не просто происходит из какой-то одной природы и управляемо ею, а едино по сути. Благодаря этому он осознал превратность мифологических представлений Гомера и Гесиода и полемически выступил против мнений Фалеса и Пифагора. Основное положение Ксенофана $\xi\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu$ ⁴ означает, что раз есть одно или единое, то оно и есть все; ничего иного в сущности нет. Хотя это положение является уже почти зрелой мыслью, преодолевающей все налично сущие и порожденные поэтической фантазией различия, Ксенофан еще представляет свое единое как бога, т. е. не только единым, но и отличным от многого, вследствие чего его бог

Всюду видит, всюду мыслит и всюду слышит.
И без труда, только разумом все потрясает⁵.

Это единое, стало быть, едино не само по себе, а лишь в отношении к своим явлениям, определенность которых по-прежнему остается внешней и случайной — воспринимаемой чувствами и подверженной потрясениям. Учение Ксенофана, таким образом, не разрешает противоречия формы и содержания первых, только в тенденции философ-

³Цит. по: *Diels H. Fragmente der Vorsokratiker. Thales, A1* (греческие тексты приводятся в переводе автора статьи).

⁴*Ibid. Xenophanes, A 31.*

⁵*Ibid. B35.*

ских представлений, выступивших на первоначальном этапе возникновения философии, но вплотную подводит дух к необходимости его разрешения.

Приступил к разрешению этого противоречия основатель элейской школы Парменид. Последовательнее и резче, чем Ксенофан, он отделил сокровенное внутреннее единство от внешнего видимого многообразия и противопоставил одно другому как мыслимое мнимому. Согласно Пармениду, все доставляемые нашими чувствами и представляемые воображением различия только кажутся тем, что есть. Подлинно сущее постигается исключительно мышлением, поскольку то, что мыслится, есть то же самое, что и само мышление, впервые обнаруживающее себя в раскрытии собственной определенности истинного бытия:

Одно есть мышление и то, ради чего мысль есть,
Ибо без бытия, в котором раскрылось оно,
Мышления ты не найдешь — ведь сущего кроме
Нет ничего и ничего не пребудет⁶.

Этим определением единого как мыслимого, т. е. тождественного мышлению бытия, ради которого только и существует мысль, Парменид положил действительное начало возникновению философии как способу познания истины, свободному от превратности любых мнений и представлений. Но — только начало, ибо определенность всеобщего тождества мышления и бытия была схвачена Парменидом лишь в определении бытия и выражена еще отнюдь не философским, а лишь поэтическим способом — чувственным образом во славу скругленного шара, удерживаемого в своей крайней границе оковами могучей необходимости⁷. Поскольку граница как таковая является для самого бытия столь же внутренней, сколь и внешней, следующие шаги возникающей философии связаны с дальнейшим определением всеобщего единства и преодолением на этой основе образной формы выражения результатов только начинающего свое дело мышления.

Гераклит осознал, что бытие есть ничуть не больше, чем небытие и включил в число определений тождества мышления и бытия ничто, бытие которого отрицал Парменид. «Бытие и ничто суть одно и то же, — утверждал он, по свидетельству Аристотеля. — Все есть и не есть»⁸. Осознание этого позволило Гераклиту преодолеть внешность отношения единого и многого, обременявшую учения его предшественников, и постичь необходимость как процесс становления единства в

⁶Ibid. Parmenides, B 8.

⁷Ibid.

⁸См.: *Аристотель*. Метафизика, 1005b, 1012a.

различия с собой. С его точки зрения, единое, отличаясь от себя, т. е. исчезая как единое и возникая как многое, не пропадает в этом противоположении, а в нем приходит к себе самому как единому, поистине становится собой⁹. Однако это абсолютное отношение сущего как определенного к своей противоположности, названное Гераклитом логосом и пронизывающее, по его выражению, сущность всего, выступает вовне лишь как текущий процесс определения вещей, абстрактным образом которого является время — движение вечного и, стало быть, незавершенного возвращения различного в единство. Поэтому, несмотря на то, что по своему содержанию логос Гераклита есть уже конкретное и тем самым разумное, он еще не может быть выражен в простой форме мысли и действует как слепая судьба, управляющая реальным процессом физических метаморфоз огня в замкнутом цикле пути вверх и вниз¹⁰.

Следующий шаг в раскрытии определенности единого сделал Анаксагор. Если Гераклит считал, что все течет и только логос сохраняется в изменении¹¹, то Анаксагор постиг это себе тождественное одно в его единстве с движением, текущим процессом различения или индивидуации, благодаря чему он первым выразил всеобщее тождество как ум — деятельность чистой мысли, абсолютную форму всего сущего. «Иное имеет часть всего, ум же есть беспредельное, самовластное и не смешанное ни с какой вещью; только он один есть сам по себе. [...] Поскольку ум тоньше всех вещей и самый чистый, он обладает полным знанием обо всем и величайшим могуществом, — говорит Анаксагор. — Как только ум начал двигать, из всего движимого стало происходить обособление и все, что ум привел в движение, разделилось»¹². Но деятельность ума является у Анаксагора еще совершенно неопределенной и формальной деятельностью рассудка, ибо та первоначальная смесь частей всего, деление которой, по его представлению, начал ум, уже содержит в себе все реальные различия и нуждается в уме лишь как во внешней причине движения, расторжения разнородного и сочетания подобного с подобным.

За эту абстракцию мышления, отличного от чувственно воспринимаемых вещей и управляющего их образованием, ухватились софисты. Протагор, осознав власть мыслящего субъекта над единичными вещами вообще, объявил истинными любые мнения о них, поскольку

⁹ «Единое, отличаясь от себя самого, сходится с самим собою», — сообщает эту мысль Гераклита Платон (Пир, 187а).

¹⁰ См.: Диоген Лаэртский, IX, 7.

¹¹ «Третьи полагают, что хотя все возникает и течет, не сохраняется, одно-таки пребывает — то, из чего происходит это изменяющееся все. Таков, по-видимому, смысл утверждений Гераклита Эфесского», — пишет Аристотель (О небе, 298b).

¹² *Diels H. Op.cit., Anaxagoras, B 12–13.*

ку мнения порождаются субъективной мыслью человека. «Всех вещей мера — человек: сущих, что они есть, и не сущих, что они не есть», — утверждал он, по свидетельству Платона¹³. Тем самым Протагор не только вернулся к допарменидовской неразличности мнимого и мыслимого, но и завершил второй этап возникновения философии, на котором всеобщие определения тождества мышления и бытия выступали лишь как объективно сущие определения, исключавшие субъективность, процесс познания и определения.

Третий, последний этап возникновения философии в Древней Греции начал Сократ. Он осознал, что не только все единичное, но и само всеобщее есть для нас в отношении к нашему мышлению, и мыслить, познавать его означает для человека прежде всего относиться к самому себе. Сократовское философствование стало первой попыткой раскрыть собственную определенность содержания чистой формы мысли и тем самым постичь истину посредством мышления, логического процесса определений, а не просто по-парменидовски утверждать тождество мышления истинному бытию или, подобно Гераклиту, провозглашать мудростью вниманное логосу сущего. Однако из-за односторонне отрицательного отношения души человека к различию и противоречию с собой, которое служит исходным пунктом ее стремления к истине, всеобщее содержание мышления остается у Сократа некоторым неопределенным, не различенным в себе самом единством. Конкретное тождество мышления субъекта и всеобщего предмета оборачивается сперва абстрактным тождеством предмета мышления себе самому. Поэтому разумная сущность всего сущего является в размышлениях Сократа всегда только в виде особых предметов, противостоящих познающему их субъекту (как красота, благо, справедливость сами по себе и т. д.), а поиск собственных определений истины никак не может быть завершен. Сократовская философия остается, таким образом, лишь философствованием, субъективным стремлением к познанию истины, не более.

Опираясь на достижения Гераклита и Сократа, Платон уяснил, что, вопреки Пармениду, мыслимое бытие есть сущность, движущаяся в процессе познания: «Если познавать — значит быть творящим что-то, то познаваемому, напротив, необходимо страдать. Таким образом, согласно этому логосу, сущность, познаваемая познающим ее, поскольку она познается, движется вследствие страдания, что, как мы сказали, не могло бы произойти у пребывающего в покое»¹⁴. Вместе с тем в отличие от Сократа Платон осознал, что эта сущность всего сущего подвижна не только для нас, но и в себе самой. Она есть, таким об-

¹³ Платон. Теэтет, 152а.

¹⁴ Платон. Софист, 248d-e.

разом, не просто мыслимое, или предмет мышления, но и мыслящее, т. е. его субъект: «Ради Зевса, неужели мы в самом деле дадим убедить себя, что движение, жизнь, душа и разум не дозволены абсолютно сущему, что само оно не живет и не мыслит разумно, но, величественное и святое, не владея умом, неподвижно покоится?»¹⁵. Согласно Платону, совершенное сущее как единство мышления и мыслимого движется в покое познания себя самого и покоится в движении этого самоопределения. «Итак, — пишет Платон, — любящему мудрость и весьма ценящему все это (познание, разум и ум. — *А. М.*), мне кажется, необходимо поэтому не соглашаться с признающими единое или даже многие виды, будто все покоится, и совсем не слушать утверждений, будто сущее исключительно движется, но, словно по детскому желанию, чтобы неподвижное было также и движущимся, наречь сущее и все тем и другим вместе»¹⁶. Тождество единого себе, всеобщее тождество при этом не утрачивается, а только перестает представляться абстрактным и неопределенным, каким оно по необходимости представлялось на всех предшествующих ступенях возникновения философии. Оно впервые выступает в мышлении как конкретное, определенное в нем самом, включающее в себя свою противоположность — свое различие, свое иное, многое, особенность всеобщего.

Всеобщим предметом познания в отличие от исходного философского представления о едином как мыслимом бытии становится у Платона единое как идея, т. е. такой истинно сущий род, который включает в себе вполне определенное множество своих собственных идейных различий, или видов — «эйдосов». Благодаря этому вполне определенная в себе самой вечная идея постигается им как действительное первоначало любой определенности — бесконечное основание всего конечного, в том числе и преходящего, временно сущего космоса. «Древние, которые были лучше нас и обитали ближе к богам, передали нам сказание, гласившее, что все как вечно изрекающееся на деле есть из единого и из многого, обладает в себе сросшимися воедино пределом и беспредельностью, — утверждает Платон. — Если таково вечное происхождение космоса, то, всякий раз мысля, надлежит искать и найти одну идею обо всем. Когда мы ее схватим, нужно рассмотреть, нет ли после одной двух, а может быть, трех или какого-то иного числа и затем с каждым из таких единых вновь проделывать то же самое до тех пор, пока не будет понято, что есть первоначально единое не только лишь как единое и многое и беспредельное, но и как количественно определенное. Беспредельную идею следует отнести ко множеству лишь после того, как будет схвачено все ее число, заключенное между

¹⁵Там же. 248e– 249a.

¹⁶Там же. 249c-d.

некоторым беспредельным и некоторым единым; только тогда каждое единое из всех можно с радостью отпустить в беспредельное»¹⁷.

Познание этого всеобщего предмета дает возможность Платону различить два рода особенности — постигаемую разумом особенность всеобщего, или всеобщую особенность видов вечной идеи, и абстрагируемую нашим рассудком особенность единичного, или единичную особенность видов возникающих и исчезающих вещей: «Различать по родам, не почитать тождественный вид иным, а иной тождественным — разве об этой диалектике мы не скажем, что она есть познание?» — спрашивает Платон¹⁸. Различие видов истинно сущего и становящегося лежит в основе платоновского различения между многими науками, занятыми открытием видов вещей, любовью к мудрости, или философией, которая ведет к представлению об истине как некотором лишь сущем единстве (бытии, логосе, уме, красоте, благе и т. п. самих по себе) и диалектикой как познанием истины — единственной совершенной наукой, полностью соответствующей процессу самопознания и самоопределения идеи¹⁹. Однако постижение этого важнейшего различия привело к тому, что единая идея как род мыслимого оказалась у Платона некоторым образом противопоставленной роду чувственно воспринимаемых вещей и их отношений, изучаемых рассудком. Это обстоятельство и вынудило Платона при изложении своей философии прибегать к нефилософской форме выражения мысли в виде мифов и лишь правдоподобных, но не истинных рассуждений, в которых он с большой долей условности описывал сверхчувственную область истины²⁰. Поэтому на Платоне античная философия не кончается.

Платоновскую тенденцию к разрыву всеобщего и единичного сумел преодолеть на греческой почве лишь Аристотель. В своей первой философии он постиг всеобщее единство мышления и бытия уже не как род, а как первую сущность, субстанцию всего сущего — бесконечное тождество формы и содержания разумного мышления, конечными модусами, или различными родами которого являются особенный ум, или рассудок, и чувственно воспринимаемое, т. е. единичное, ве-

¹⁷ Платон. Филеб, 16с-е.

¹⁸ Платон. Софист, 253d.

¹⁹ Согласно Платону, философия есть средняя ступень между познанием и познанием, науками и наукой (см.: Пир, 210–211с). В созерцании единого самого по себе она воспитывает в душе того, кто любит учиться, способность размышлять об истине и, таким образом, служит введением в диалектику, диалектический метод (См.: Государство, 531e–534e). Благодаря этому диалектик «в состоянии, пусть и с напряжением, всюду различить сквозь многое, в котором каждое существует отдельно, одну идею и то, как многие иные друг другу извне объемлются одной и как одна, с другой стороны, стянута воедино целым многих и многие отдельные всюду определены» (Софист, 253d-e).

²⁰ См., напр.: Федр, 247c-d.

щи. Это дало Аристотелю возможность первым выразить результаты философского познания строго теоретически, на языке чистой мысли.

В «Метафизике» Аристотель исследует все выдвинутые до него определения всеобщего единства и сводит их к двум основным определениям первой причины и начала всего сущего — возможности и действительности. Возможность есть способность, подлежащее или материя всех изменений, которая может принимать все формы, не будучи сама по себе формирующим началом. Действительность же есть деятельность, энергия формы, формирующей материю. Согласно Аристотелю, понятие первой причины или сущности всего сущего состоит в том, что она есть не только возможность, материя, как у милетцев, и не только действительность, форма, как у Анаксагора, а единство материи и формы, возможности и действительности. Все сущее имеет материя, всякое изменение предполагает субстрат, в котором оно происходит, но материя как таковая есть лишь в возможности, и требуется энергия формы для того, чтобы материя в действительности стала тем, возможность чего она есть. Без любого из этих определений сущность не есть субстанция, т. е. первая сущность, первопричина и первоначало всего сущего. Но поскольку изначальное единство материи и формы, возможности и действительности в разном сущем выступает по-разному, Аристотель различает два рода сущего — два способа существования первой сущности.

Первым способом существования всеобщего тождества возможности и действительности является чувственно воспринимаемое — единичное вещи. В вещах материя и форма настолько отличны друг от друга, что форма кажется чем-то внешним для материи, а единство возможности и действительности выступает только как изменение вещей. Материя чувственно воспринимаемого есть простая страдательная возможность возникновения и исчезновения вещей, перемены их свойств, количества и движения, но при этом она содержит в себе определенную противоположность, так что единичное нечто становится в действительности лишь тем, что его материя в возможности уже есть. В этом сказывается субстанциальное единство возможности и действительности при всем различии их конечного, преходящего бытия в виде того, что воспринимается чувствами. Так что вещи возникают не из ничего, заключает Аристотель, а возникают из чего-то, что, однако, есть как возможность, а не действительность.

Более высоким родом сущего, чем вещи, является тот, в котором деятельность или форма уже наперед содержит в себе то, что должно возникнуть. Это — ум; его содержание есть цель или идея, которая осуществляется посредством деятельности, энергией формы. Когда ум как действующая причина и начало осуществляет свою цель, это со-

держание остается тем же самым, чем было до реализации. Возможность и действительность ума с самого начала есть одно и то же. Они уже не имеют и не могут иметь различного и постоянно изменяющегося облика, как в чувственно воспринимаемом, ибо мышление полагает только себя; оно не есть лишь формальная деятельность, черпающая содержание из какого-то иного источника. Но поскольку ум имеет целью нечто иное, чем он сам, для ее осуществления он нуждается в некоторой материи как материале, предпосылке и условии своей деятельности. Это сохраняющееся в уме различие материи и формы, хотя возможность и действительность уже связаны в нем внутренним образом, делает ум особенным, конечным мышлением, или рассудком. Рассудок есть мышление, деятельность которого направлена на иное, т. е. не имеет предметом и целью само мышление.

В сущности же обоих родов сущего действительность предшествует возможности не только по времени, как в рассуждающем уме, а по существу, как действительности. Это безусловное, всеобщее единство действительности и возможности, высшее тождество действия и дела, осуществляемого им, Аристотель называет энтелехией²¹. Она и есть первая сущность, или сущее как таковое — абсолютная действительность субстанции, или свободная деятельность, имеющая предметом и целью, предпосылкой и результатом только саму себя. Энтелехия есть такая форма, для которой нет материи как чего-то иного²². Наоборот, эта первая причина есть единая, вечная, неподвижная и движущая сущность всего сущего — то, благодаря чему существует материя вещей и действует форма рассудка.

Почему есть такое сущее, как энтелехия? Во-первых, необходимо, чтобы была некая вечная, неподвижная сущность, ибо если все сущности, будучи первыми для сущего, преходящи, то все преходяще, в том числе движение и время. Но движение и время не могут возникнуть и исчезнуть: ведь если нет времени, то нет раньше и позже, а время есть нечто движущееся. Во-вторых, необходимо, чтобы эта неподвижная сущность была вечно движущей, т. е. чтобы ее действительность на деле предшествовала возможности двигать, творить. Ведь то, что обладает прежде всего только возможностью, может и не действовать. А поскольку сущее есть (хотя бы как вещи и как рассудок), и не может не быть такое первое начало, сущность которого — действительность как таковая, не обусловленная даже своей собственной возможностью, т. е. энтелехия. Именно это безусловно единое есть то, что своей вечной деятельностью разделяет и тем самым определяет материю и форму,

²¹ «Ибо дело — цель, а действительность — дело; поэтому “действительность” производна от “дела” и, сверх того, направлена к энтелехии» (*Аристотель. Метафизика*, 1050a).

²² «Последняя материя и форма тождественны и едины» (Там же, 1045b).

выступая первопричиной и первоначалом всего сущего — тем, благодаря чему совершается любое движение из возможности в действительность.

Согласно Аристотелю, первое движущее движет как то, что мыслят и к чему стремятся — движет, не будучи движимым. При этом начало стремления есть мышление, «ибо скорее мы стремимся к чему-либо потому, что считаем это прекрасным, — разъясняет Аристотель, — а не потому считаем это прекрасным, что стремимся к нему»²³. Однако в отличие от наших желаний, которые могут быть названы любым предметом, мышление движется только тем, что мыслят, т. е. мыслимым. Ибо мыслящий мыслит не то, что есть как-нибудь, неважно каким образом, а только то, что есть для его мысли. Даже конечный ум, направленный на отличные от него предметы, созерцает лишь вечные причины их бытия (например, треугольник как таковой и его свойства), а они есть только благодаря деятельности самого мышления. В мышлении то недвижимое, что движет, есть то же самое, что движется — мыслимое и мысль при всем их различии в сущности тождественны и есть различия одного, единого. «Ум движется мыслимым, причем иной ряд сам по себе есть мыслимое, а первое этого ряда есть сущность, и сущность простая и действительная. Единое и простое есть не одно и то же: единое означает меру, а простое — каким-то образом принадлежащее единому»²⁴. Поэтому, заключает Аристотель, первым предметом стремления (а только он есть предмет воли) и первым предметом мышления выступает единое — то, что не только считается прекрасным и хорошим, но и в действительности, т. е. само по себе, прекраснее и лучше всего. Стало быть, энтелехия движет как цель, и именно как высшая, единая, всеобщая цель — благо как таковое само по себе.

Существенное свойство или атрибут, присущий энтелехии как субстанции, т. е. действительной сущности всего сущего, состоит, по Аристотелю, в том, чтобы быть первым движущим — началом и источником движения вселенной. А поскольку энтелехия в действительности есть высшая цель всякого движения, стремления и мышления, а не только кому-то кажется и для чего-то является высшей целью, то движет она как любимое: влекомое благом как таковым движется и тем самым движет остальное. Это значит, что сознательно или бессознательно достигая наилучшего для себя состояния, т. е. действительно становясь тем, чем оно может быть, сущее прежде всего движется по кругу: становясь иным, оно благодаря этому впервые по-настоящему приходит к себе самому, поистине становится собой. В становлении все сущее совершает собой, согласно Аристотелю, вечный круг любви,

²³ Аристотель. Метафизика, 1072а.

²⁴ Там же.

ибо любовь как влечение к прекрасному ради него самого и есть то, что делает сущее соответствующим сути его определенного бытия, — тем, чем оно может и должно быть. «Значит, сущее есть из необходимости, — говорит Аристотель, — и насколько оно необходимо, оно прекрасно, и начало правильно. Ведь необходимое означает или насильственное помимо стремления, или то, без чего нет хорошего, или то, что просто не может иначе»²⁵. В первом значении необходимы вещи, во втором — ум, в третьем — само благо как то, ради чего происходят все возможные изменения и что поэтому не может действовать иначе, чем оно действует.

Действуя таким образом, т. е. определяя себя самого, благо выступает необходимостью всех возможных определений иного, которое становится, существует и действует по причине этой высшей цели. Именно в этом состоит свободная деятельность энтелехии, энергия первоначала всего сущего, субстанциальная действительность определяющего основания любого определенного существования, в том числе и зримого, чувственно воспринимаемого космоса — вечного, как звездное небо над нами, и временного, как природа вокруг нас. Понять, что есть сущее как таковое, т. е. все сущее в его собственном основании, означает понять, почему оно есть, в чем причина его определенного бытия и мышления. В своем необходимом первоначале или принципе мышление и бытие сущего тождественны: начало познания сущего есть начало его бытия и, наоборот, начало бытия сущего есть начало его познания. Энтелехия как субстанция, единое первоначало мышления и бытия есть, согласно мысли Аристотеля, абсолютная истина — то, почему и ради чего существует все сущее. Прежде всего эта истина есть, не может не быть, а поэтому она может быть познана нами и с необходимостью познается первой философией.

Поскольку всеобщее единство мышления и бытия вечно, причастность действительной жизни блага есть блаженство. Жизнь первоначала, говорит Аристотель, «сама лучшая — такая, какой мы живем малое время. Оно всегда так, но для нас это невозможно»²⁶. Почему? Потому, что мы как единичные существа из-за своей материи, т. е. потребностей тела, много спим, и даже когда бодрствуем, отнюдь не всегда мыслим разумно, т. е. любим благо как таковое и познаем его, а преимущественно вспоминаем и надеемся, ибо вынуждены трудиться для поддержания своей жизни и ради удовольствия делаем много иных дел, не имеющих отношения к теории, созерцанию истины. Блаженство же состоит в единстве жизни и деятельности, в совпадении наслаждения и долга; действительная вера и действительная надеж-

²⁵Там же. 1072d.

²⁶Там же.

да следуют за действительной любовью, а не предшествуют ей. По Аристотелю, практика и служащий ей опыт потому ниже теории как мыслящего созерцания истины, что они направлены на материю, возможность, единичное, преходящее и, стало быть, низшее, а мышление само по себе обращено только на лучшее само по себе, на причины, и совершенное мышление, познающее в первой философии, — на совершенное, т. е. на себя самого.

В этом самопознании, согласно Аристотелю, заключается понятие разума. Разум есть ум, направленный на себя самого; он мыслит высший предмет мышления и поэтому есть высшая форма или, точнее, высший способ мышления. А высший предмет мышления, т. е. цель, ради которой только и существует мышление само по себе, есть мыслимое как таковое — то, что по своему собственному содержанию есть благо и что поэтому Аристотель называет «ноумен», разумное. В уме вообще форма и содержание, деятельность и предмет, мышление и мыслимое тождественны, а в высшем способе мышления они тождественны в высшей степени. Даже конечный ум, т. е. рассудок, полагает свой предмет, но он полагает свой предмет как нечто иное, чем само мышление (так, треугольник сам по себе есть не мышление, а только мыслимое), разум же есть мышление самого мышления, каково оно по своей природе — высший способ деятельности ума. «Стало быть, ум, если он превосходнейший, мыслит сам себя, — говорит Аристотель, — и его мышление есть мышление мышления»²⁷. Иной ряд, предмет в разумном мышлении есть само по себе разумное или мыслимое как таковое.

Разум мыслит только самого себя и ничего иного, ибо он есть действительное обладание разумным предметом и только поэтому — действительное, совершенное мышление. Ведь разумное исключительно как предмет было бы не действительным разумом, а лишь возможностью обладания этим способом мышления. Однако последнее невозможно, ибо предмета мышления вообще нет до и помимо деятельности мышления. «Ум мыслит себя, будучи причастен мыслимому, ведь он становится мыслимым, схватывая и мысля, так что ум и мыслимое тождественны, — поясняет Аристотель. — Ибо ум принимает мыслимое и сущность, действительно обладая ими, так что божественное ума, надо полагать, прежде всего есть само обладание и созерцание этого, теория — самое приятное и лучше всего»²⁸.

Поскольку разум есть деятельность мышления, мыслящего себя самого как первую сущность или субстанцию всего сущего (благо как таковое), человеческий ум настолько перестает быть конечным рас-

²⁷Там же. 1074d.

²⁸Там же. 1072d.

судком, отделенным от своего предмета, насколько он в познании возвышается до этого всеобщего единства мышления и бытия и в первой философии постигает его, становится разумным мышлением. «Не выступает ли иногда познание предметом? — спрашивает Аристотель. — У творца предметом является сущность без материи и суть определенного бытия, теоретик же имеет предметом логос и мышление. Итак, стало быть, действительно разумное и ум, который не имеет материи, поистине суть не иное, а то же самое и мышление этого разумного — одно»²⁹.

Этим выводом о тождестве философского предмета и способа его познания Аристотель завершает процесс возникновения философии в античности. Ведь для того, чтобы достичь разумного мышления, человек, по Аристотелю, должен перестать полагаться на чувственные восприятия, фантазию, представления и мнения; он должен даже прекратить рассуждать, т. е. познавать что-либо, кроме мышления. Выполнение этого требования есть необходимое условие первой философии, ибо «познание, чувственность, мнение и рассудок всегда являются направленными на иное, на себя же лишь между прочим»³⁰. Согласно Аристотелю, только овладев самим логосом и мышлением как предметом первой философии, человек впервые выступает разумным существом в действительности, а не лишь в возможности, по имени и виду. Но понять разумное само по себе для человека труднее всего, хотя по природе оно — самое ясное и наиболее познаваемо, ибо во многом у людей природа рабская, констатирует Аристотель, а познание познания — единственно свободное, так как только оно есть не ради иного, а ради себя самого³¹. Это противоречие вынуждает Аристотеля признать обладание первой философией свойством почти нечеловеческим и согласиться именовать ее божественным познанием или познанием бога, ибо «кажется, что бог есть одна из причин всего и его начало и что этим познанием мог бы обладать только или преимущественно бог. И действительно, все познания более необходимы, но ни одно не лучше»³².

В конце главы 7 12-й книги «Метафизики» Аристотель, по существу завершая рассмотрение первой философии и ее предмета, еще раз сравнивает разумное мышление человека с жизнью бога: «Если и в самом деле бог вечно обладает благом так, как мы иногда, то это удивительно; если же лучше, то это еще удивительнее. А он как будто бы обладает. И во всяком случае ему присуща жизнь, ибо деятельность ума есть жизнь, а его жизнь есть деятельность; деятельность же эта

²⁹ Там же. 1075a.

³⁰ Там же. 1047d.

³¹ См.: Там же. 982d.

³² Там же. 983a.

сама по себе есть лучшая и вечная жизнь. Потому-то, что ум таков, и говорят, что бог есть живое вечное лучшее, т. е. жизнь и вечное постоянство присущи ему»³³. Это сравнение, при всей его подчеркиваемой Аристотелем условности, вполне справедливо. Пробудив в занятиях первой философией высшее, теоретическое состояние своей души, человек перестает быть человеком от природы, или по происхождению и, преодолев свою родовую ограниченность, достигает понимания первой сущности всего сущего. Тем самым через энтелехию свободы, т. е. через осуществление всеобщей цели, поскольку оно возможно, он сам развивает в себе свою истинную, действительную природу — разум как таковой. Это и делает его подобным богу, в представлении греков являющемуся именно вечной индивидуальностью, которая живет исключительно лучшей, т. е. блаженной жизнью.

Иную точку зрения на возникновение античной философии выдвигает в «Истории античной эстетики» А. Ф. Лосев. Резюмируя свои размышления над древнегреческой мыслью в пору ее расцвета, он пишет: «Таким образом, общинно-родовой строй вел к мифологии, а рабовладельческий строй со своим разделением умственного и физического труда вел к отвлеченной философии и логике. Платон и Аристотель — реставраторы этих двух формаций человеческой истории. Оба они объединяют древнюю живую мифологию с глубиной рационального и логического мышления. Но объединять мифологию и логику в одно целое — это значит создавать диалектику мифологии. [...] Правда, мифология эта будет уже не той наивной и нерелективной, какой она является в древнем народном сознании. Эта мифология будет уже рационально построенной, философски обдуманной диалектикой мифа»³⁴.

Верно фиксируя различие формаций сознания, соответствующих реальным условиям существования родовой общины и античного полиса, а также историческую преемственность древней философии и мифологии, выдающийся исследователь античности, доверяясь видимости, совершает одну теоретическую ошибку. Она относится к сути различия, существующего между мифологией и философией. Это различие имеет не положительный, условный, формально-идеологический характер, что подчеркивает А. Ф. Лосев, а характер отрицательный, безусловный, содержательно-логический. Можно согласиться с тем, что родовой строй обуславливает возникновение мифологии, а строй рабовладельческий — первое появление философии. Но если рассматривать отношение мифологии и возникающей философии лишь с

³³Там же. 1072d.

³⁴Лосев А. Ф. История античной эстетики: Аристотель и поздняя классика. М., 1975. С. 593.

точки зрения их общественно-исторического основания, вне связи с развитием самого предмета познания, то оно неизбежно примет вид отношения содержания и внешней формы. Согласно А. Ф. Лосеву, картина такова: миф есть идеологическое выражение родовых и патриархальных связей, а философия как идеология рабства только усовершенствует это выражение, придает новую, отвлеченную форму живому мифологическому содержанию. Античную философию он называет «мифологией бытия» и даже «рабовладельческой диалектикой с большими рудиментами общинно-родового мировоззрения»³⁵. С этой точки зрения различие философии и мифологии есть чисто количественная разница, выражаемая числом логически и рационально разработанных элементов мысли; оно формально, несущественно и даже самые грубые мифологические представления можно квалифицировать как непосредственное начало философии, которая лишь в силу случайности не достигла зрелой формы. «Эта мысль А. Ф. Лосева, — справедливо замечает А. Н. Чанышев, — означает лишь то, что античная мифология — это не что иное, как субстанция античной философии, которая не только возникла из мифологии, реконструировав миф, переведя его на язык мысли, но и продолжает существовать лишь на основе мифологии, представляя собой лишь сумму попыток разгадать не тайну мира, а тайну мифа»³⁶.

На наш взгляд, при рассмотрении возникновения философии никак нельзя ограничиться анализом ее видимой исторической, т. е. идеологической преемственности с мифологией. Под покровом идеологических форм совершается процесс познания, углубление духа в свой предмет, и переход от мифологии к философии есть раскрытие сущности иного порядка, чем та, которая доступна мифологическому сознанию. Этот переход происходит, конечно, не по произволу философов, но он не может быть вызван и одним лишь необходимым изменением реальных условий жизни людей.

Различие между философией и мифологией как способами духовной деятельности предметно; оно связано с развитием предмета познания и затрагивает не только внешнюю форму деятельности духа, но и его содержание. Философия потому должна была снять и сняла своим возникновением опыт мифологического сознания явлений мышления и бытия, что в процессе познания сам предмет познания перестал являть собой лишь нечто внешнее и обнаружил свое внутреннее, всеобщее основание³⁷. Возникла возможность познания этого всеобщего

³⁵ Там же. С. 590, 593–594.

³⁶ Чанышев А. Н. Начало философии. М., 1982. С. 34.

³⁷ «Исторический момент, когда познание отношения бытия и мышления возвысилось до определения всеобщего основания их тождества, был началом развития предмета философии» (Линьков Е. С. Становление логической философии // Ге-

предмета и генезис античной философии от Парменида до Аристотеля стал реализацией этой возможности. Философия с самого начала познает свой собственный, философский предмет, конкретное тождество мышления и бытия, и именно он, а не идеологическое преломление родового быта, выступает ее содержанием. Поэтому философия познает не фантастическую форму сознания бытия, а само бытие всеобщего предмета и выражает его в определениях мышления. В ходе познания своего предмета она, как мы видели, освобождается от пронизывающих учения первых философов мифологических представлений и шаг за шагом становится теоретической формой познания истины.

Существенное различие античной философии и мифологии отнюдь не исключает их определенного единства, но, не уяснив себе этого различия, нельзя по достоинству оценить и степень единства, сохраняющегося в этом различии в снятом виде. Мифологические представления по необходимости используются греческими философами от Парменида до Платона, но свидетельствует это не о сознательных попытках реставрации мифологии, а о мучительных поисках адекватного способа выражения возникающей философской мысли. Даже Платон еще часто затрудняется выразить свою мысль без помощи мифов и уподоблений, однако это вовсе не означает, что он создает философски обдуманную диалектику мифа, как считал А. Ф. Лосев. Такова лишь видимость, за которой стоит и в которой сказывается историческая судьба всех духовных феноменов, которые пережили развитие: они не исчезают полностью, а сохраняются, будучи претворенными в материал и внешнюю форму, используемую более развитым целым в ходе его возникновения. Действительной реставрации фантастических представлений о действительности потребовал не генезис, а закат античной философии. Поэтому ее осуществили не Платон и Аристотель, а Плотин, Ямвлих и Прокл, оказавшие огромное влияние на формирование христианской религии, которая пришла на смену как мифологии, так и философии Древнего мира. Развитие всеобщего предмета в христианской форме философствования Средних веков привело к новому этапу возникновения философии, длившемуся с эпохи Возрождения вплоть до начала XIX в. В результате этого процесса философия обрела наконец логическую форму и благодаря этому в известном смысле окончательно возникла, став наукой — логическим способом познания истины, конкретного тождества мышления и бытия³⁸.

гель. Наука логики. СПб., 1997. С. 10).

³⁸См.: Там же. С. 10–16.