
АНТИНОМИЗМ МИФА И ЛОГОСА В ГЕНЕЗИСЕ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ (1)

А.В. Семушкин

Факультет гуманитарных и социальных наук РУДН
истории философии
ул. Миклухо-Маклая, 10а, Москва, Россия, 117198

Предмет авторского рассмотрения — механизм трансформации сознания от мифопоэтической образности к понятийному философскому умозрению. Исследовательский акцент делается на осмыслении и оценочной квалификации традиционной историко-философской формулы «от Мифа к Логосу». При этом префилософское мифосознание воспринимается и истолковывается автором не столько в качестве устаревшей мировоззренческой парадигмы, бескомпромиссно отрицаемой возникающей философией, сколько в качестве основания и генезисной предпосылки зарождающейся философской рациональности.

Существенная черта возникающего Логоса — осознание личностных критериев философствования. Логос формируется как новый, сравнительно с Мифом, тип самосознания, осуществляющегося через неделимый суверенитет индивидуального мышления. Гераклитовское гордое признание /ДК 22 В 101/: «я взывал к самому себе» (ἐδίζησάμην ἐμεωυτόν), то есть не опираясь на авторитет традиции, касается — хотя и с различной степенью убедительности — любого из «первых философов». Все досократики видят в мифологии пережившую свое время форму мышления, возвратиться к которой невозможно, не впадая в детство; поэтому их *положительное* философское творчество неотделимо от *отрицательного* отношения к мифопоэтической традиции. Контрарное противостояние мифологии и философии предельно четко выразил Платон в «Федоне» /61 В/: одно дело в традиционном духе заниматься мифотворчеством, и совсем другое дело рационально отыскивать истину (ποιεῖν μύθουζ, ἀλλ' οὐ λόγουζ). Вся досократика, созидая философию, движется в рамках этой контрарности. Собственно, не доверяющий преданию критицизм и есть пробуждающийся философский разум, или, как его назвал Гераклит /ДК 22 В 115/, «мышление, развертывающееся на собственном основании» (λόγοζ εαυτόν ἀΐζων).

Однако критицизм возникающей философии не исчерпывает ее связи с предшествующим религиозно-мифологическим комплексом; наряду с ним существует еще *инерция* культурно-исторического процесса, против которой зарождающееся философское самосознание не имело надежных средств защиты. Возьмем хотя бы сам термин «миф». В эллинском архаическом социуме «миф» (μῦθος) означает совокупность абсолютных (сакральных) ценностно-мировоззренческих истин, противостоящих повседневно-эмпирическим (профанным) истинам, выражаемым обыкновенным «словом» (ἔπος). Что касается слова «логос» (λόγοζ), то оно в эпосе (у Гомера и Гесиода) встречается чрезвычайно редко, к тому же во множественном числе (λόγοι) и для обозначения праздных и лжи-

вых речей ($\psi\epsilon\upsilon\delta\acute{\epsilon}\alpha\zeta\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\upsilon\zeta$). С возникновением философии «Логос» как семантическая антитеза «Мифу» входит в силу на правах выразителя сокровенной истины, а «миф», наоборот, девальвируется до критически третируемого заблуждения. Но смена терминов произошла далеко не сразу. Платон и Аристотель, например, сознательно оперируют понятиями Миф и Логос как антиподами; о досократиках этого сказать нельзя. Отказавшись от мифа как способа мирозерцания, они сохраняют само слово для обозначения философских доктрин, то есть употребляют термин «Миф» в функции «Логоса». Например, Парменид /ДК 28 В4/ предлагает своему ученику выслушать его философскую речь, называя ее мифом ($\mu\tilde{\iota}\theta\omicron\nu$), причем безо всякой иронии или иносказания; более того, свой «путь истины» (метафизику бытия) он прямо называет «мифопутем» ($\mu\tilde{\iota}\theta\omicron\zeta\ \acute{o}\delta\acute{o}\iota\omicron$), то есть рассказом о пути, следуя которому, можно обрести истину /В8/. В таком же духе пользуется термином «миф». Эмпедокл /ДК 31 В17/. Своему адресату Павсанию он обещает рассказать «мифы» ($\mu\tilde{\iota}\theta\omicron\nu\ \kappa\lambda\tilde{\iota}\theta\iota$), прямо отождествляя их с философским учением, воспитывающим разум ($\gamma\acute{\alpha}\rho\tau\omicron\iota\ \phi\rho\acute{\epsilon}\nu\alpha\zeta\ \acute{\alpha}\upsilon\zeta\epsilon\iota$); в другом месте /ДК 31 В23/ он именует мифом наиболее авторитетное и чтимое им пророческое знание ($\theta\epsilon\omicron\tilde{\iota}\ \lambda\acute{\alpha}\rho\alpha\ \mu\tilde{\iota}\theta\omicron\nu$).

Кроме того, рождение античной философии невозможно оторвать от *социоге́неза* греков, от становления и первоначального опыта греческой полисной государственности. Ибо само условие возможности происхождения философской рефлексии предполагает наличие способного и склонного к философствованию индивида. Как справедливо замечает В. Шадевальдт, при разыскании исторического начала философии следует помнить, что «философия не просто однажды “произведена” на свет, учреждена, основана, но что она в качестве насущной потребности (Urangelageheit) человека утверждается самим человеком и развивается вместе с ним» [3. S. 47]. Однако хронометрировать этот процесс чрезвычайно трудно. Хотя этот период в истории Эллады и называют «переломным моментом», «культурным переворотом», «архаической революцией» [7. С. 39—60], тем не менее, мы имеем здесь дело не с событием и не с совокупностью событий, а с длящейся столетиями эволюцией, в которой трудно указать общепризнанный хронологический эпицентр (обычно «переломный момент» в Греции датируется IX—VI вв.).

Естественно, граница, отделяющая исторического индивида от доисторического, колеблется, и тем беспокойнее, чем пристальнее мы к ней присматриваемся: в исторической личности просматривается ее легендарный предшественник, а в доисторическом (мифопоэтическом) образе — черты исторического лица. Например, «семь мудрецов» — исторические люди, однако большинство из них не поддается историческому описанию, а их мировоззрение (мудрость) имеет весьма слабый намек на философию. С другой стороны, гомеровский герой Одиссей, как полагает Г. Кирк, «во многих отношениях способен к философии, причем выделяясь не столько своей “хитростью”, сколько тонкостью анализа сложных ситуаций, приводящего в итоге к рациональному выбору» [2. P. 75]. Получается, что философия отсутствует там, где она по всем вероятностям

должна быть («семь мудрецов»), и в то же время она присутствует там, где ее ни по каким расчетам быть не должно. Это еще раз напоминает о том, что историческое начало философии содержит в себе элемент континуальности, связывающей две противоположные мыслительные эпохи в единый развивающийся род, и побуждает искать за логической несовместимостью Мифа и Логоса их историческую (генезисную) преемственность.

Возникающий Логос углубляет наметившуюся в героическом и теогоническом эпосе тенденцию к *систематизации* и *натурализации* традиционной картины мира. Демифологизация родового мирозерцания осуществляется вместе с прогрессом греческого социума и на его основе. Начала этой демифологизации восходят к эстетическому рационализму Гомера, а также к генетизму и мифопоэтическому концептуализму Гесиода. Первые философемы складываются в зависимости от степени десакрализации древнегреческого этоса, начавшейся задолго до происхождения философии; в определенном смысле это уже предфилософский процесс, подхваченный затем «первыми философами». Другими словами, вместе с обмирщением межчеловеческих отношений обмирщаются и символические представления о мире. Коллективно-бессознательная (некритическая) верность преданию уступает место индивидуально-сознательной оценке этого предания и критическому взгляду на него. В качестве субъекта философской рефлексии выступает гражданский индивид, преодолевший жесткие и обезличивающие нормативы родоплеменного миропорядка. Свобода *мыслительного самоопределения* индивида, обусловленная, в свою очередь, его социально-правовой и имущественной автономией, задает направление развития, возможности и пределы его умозрительных конструкций. Благодаря этой свободе он приходит к осознанию того, что воспринятая им по наследству от предков религиозно-мифологическая картина мира оказывается фантастическим измышлением, экстраполяцией на объективную действительность опыта и содержания человеческой жизни. Именно «первые философы», в частности Ксенофан, открыли *антропогенные истоки* любого религиозного процесса, показали, что всякое боготворчество — не более, чем искаженное выражение человеческого самосознания. Тем самым зарождающаяся философская рефлексия подрывает миф в его гносеогенной основе, разоблачает психический механизм духовного производства мифологии — ее антропоморфизм. Это настолько радикальный и бесподобный в истории эллинского мышления акт, что в свете его не только Миф и Логос, но даже предфилософия и философия представляются двумя несоизмеримыми величинами: Гесиод и Анаксимандр, например, оказываются разделенными «внушительной пропастью» (*enormous gulf*), смысл которой мы и сейчас «не можем окончательно уяснить» [2. P. 73]. Перед нами феномен, в самом деле провоцирующий его символическое объяснение («греческое чудо»).

Казалось бы, вместе со становлением философии сознание пробуждается от мифологического сна и впредь гарантирует себя от антропоморфных заблуждений. Ксенофан /ДК 21 В1, 10/ убежден, что люди, издавна следующие Гомеру, поработаны его антропоморфной идеологией; следовательно, только отказавшись от Гомера, мы сможем расстаться с «нелепостями предков» (*πλάσματα τῶν*

πρωτέρων). Ощущением раскрепощенности от мифопоэтических иллюзий пронизана вся раннегреческая философия. Самоутверждающийся Логос убежден, что, учтя уроки мифопоэтических (антропоморфных) ошибок Гомера и Гесиода, он пойдет своим собственным путем в постижении сущего и даст, наконец, аутентичный, объективно-истинный образ космоса, свободный от каких бы то ни было признаков субъективно-человеческого присутствия. Однако дать бесстрастное изображение бытия, реальности самой по себе, без антропоморфных примесей, для раннегреческой философии оказывается непосильной задачей: ей не удастся сконструировать онтологию, свободную от личного или общественного опыта конструирующего ее субъекта. Преодолевая границы традиционного мифа, философия — что бы ни думали об этом сами «первые философы» — отнюдь не порывает с привычками *антропоморфно-качественной* семантизации явлений [6. С. 326]. Самосознание досократиков имеет определенный «порог чувствительности», за пределами которого первобытная аналогика возобновляется. Так что с переходом от Мифа к Логосу антропоморфизм претерпевает коренные преобразования, но не исчезает бесследно: из непосредственного он становится опосредованным, из чувственно-наглядного образотворчества он трансформируется в утонченные спекулятивно-умозрительные построения. Интеллектуализация сознания автоматически ведет к интеллектуализации конструируемой им картины мира. Причем переход от одной фазы антропоморфизма к другой настолько постепенны, что зачастую невозможно отличить сами фазы от их промежуточных градаций. Может быть, потому некоторые исследователи не без основания пытались трактовать Гесиода в качестве протогониста философского дискурса.

Как бы мы ни называли досократовский антропоморфизм (мифологические «остатки», «пережитки», «рудименты»), его невозможно обойти при определении исторического начала философии. Мы не можем отслоить его от сознания «первых философов» и отбросить как нечто мертвое и внешнее, не разрушая существо и мыслительную самобытность их умозрения. Ибо антропоморфизм досократиков — вовсе не формальный элемент их миропонимания; он образует исходную предпосылку их качественного взгляда на мир, конститутивный момент при классификации и объяснении явлений. Задача историка философии заключается в том, чтобы за той *свободой*, которую они проявляют в критическом преодолении мифологии, подметить *необходимость*, с которой антропоморфный способ видения проникает в их мышление и зачастую довлеет над ним. Раньше уже было упомянуто об инерции культурно-исторического процесса, «смягчающей» резкость перехода от одной системы социокультурных ценностей к другой, от Мифа к Логосу. Уточним этот образ инерции на примерах языкового и мировоззренческого порядков.

При знакомстве с досократовским корпусом источников и свидетельств обращает на себя внимание одна существенная для генезиса особенность: несоизмеримость революционирующего характера мышления «первых философов» и консервативная инертность их философского словаря, несоответствие новых понятий (идей) и старого глоссария, в котором они выражаются. Создается впечатление, будто мышление досократиков сравнительно с мифом изме-

нилось и продвинулось вперед, в то время как язык остался без изменений. Это впечатление не обманчиво. «Первые философы» в самом деле не задумывались о языковой культуре и профессионализации своего творчества. Мы не обнаружим у досократиков ни одной изобретенной ими категории для обозначения открывшейся им умопостигаемой реальности, ибо весь терминологический состав их философствования рекрутируется из обыденного языка. Не трудно представить себе, к каким неожиданностям (учитывая беспрецедентность самого события) языкового и общенческого планов могла привести и в действительности приводила такая процедура.

Согласно теории Б. Уорфа, развитой им на материале культуры хэпи, язык органически связан с мировоззрением, имеет структурно-семантическую организацию, объективация которой — в зависимости от ее интенсивности — обуславливает изоморфную с ней метафизику бытия; другими словами, язык — предпосылка космогенезисной картины мира [4. Р. 57]. Если не говорить о частностях, которые всегда можно оспаривать, эта теория (иногда ее называют гипотезой) подтверждается или, скажем, иллюстрируется на примере исторического начала философии. Становление последней осуществляется в среде сформировавшегося и предсуществующего любому мыслительному акту языка; следовательно, в своем возникновении она неизбежно должна испытывать на себе его требования и ограничения. И она действительно испытывает его влияние. По замечанию В. Шадевальдта [3. S. 162], античный Логос в качестве интеллектуальной возможности уже существует (*bereits präformiert ist*) в предшествующем ему языке. В самом деле, вся проблематика и понятийный аппарат зарождающейся философии как бы закодированы в языке Гомера и Гесиода; так что само происхождение философской рефлексии правомерно рассматривать как реализацию предысторической языковой возможности.

«Первые философы», безусловно, почувствовали себя стесненными в границах традиционных языковых значений, и внимательный наблюдатель всегда заметит в их похожих на прорицания высказываниях стремление выйти за их пределы. Более того, возникающая философия является не только продолжением архаического языка (по сути дела тождественному мифу), но и бунтом против него. Поскольку, однако, традиционный язык (к тому времени уже письменный) предстал перед ними как авторитетная и неустранимая реальность, то досократики пошли по единственно возможному пути, отвечающему их интеллектуалистским притязаниям, — по пути его мировоззренческой *пересемантизации*. Словам повседневного обихода они придают новые значения, «вписывают» в них непривычные смысло-содержательные измерения. Это вело к результатам, не предвиденным, по-видимому, самими философами. Отметим наиболее характерные из них.

Поскольку семантическая инверсия языка, предпринятая «первыми философами», основывалась на чисто индивидуальных критериях, то в итоге они приходят к концепциям, достоверным лишь для них самих. Отсюда принципиальный плюрализм и не менее принципиальный полемизм складывающейся философской жизни; философы не соглашались между собой не столько в частностях,

сколько в исходных смыслообразующих предпосылках. Например, каждый из досократиков приемлет идею единой и неизменной сущности; и тем не менее между ними нет взаимопонимания, ибо, как заметил Аристотель (Soph. 10, 170в), единое по своей природе многозначно. Далее, семантическая инверсия языка по-ссорила философию с обыденным сознанием, а также с тесно связанным с ним официальным религиозно-мифологическим символизмом. В пространстве одного и того же языка образуется немислимое прежде *двуевидение мира*, четко сформулированное Парменидом /ДК 28 В1/. С одной стороны, есть «подлинное слово» истины (πιστός λόγος), способностью к которому философ не без гордости приписывает себе; с другой стороны, есть «мнения смертных» (βροτῶν δόξα), в которых нет достоверной истины. Гераклит /ДК 22 В17/ порицает «толпу» за ее некритическую наивность, за то, что она доверяет традиционному значению слов и потому «не понимает то, с чем имеет дело». Мнение «большинства» (πολλί) квалифицируется философом как бред, галлюцинация, сон. Не обладая Логосом, постигающим скрытую гармонию вещей, обыкновенные смертные тем самым еще не проснулись для созерцания истины и жизни в ней; поэтому, находясь в бодрствующем состоянии (ἐγερθέντες), они все равно как бы пребывают спящими (εὐδοντες).

Однако окончательно «очистить» язык от традиционных (мифологических и бытовых) значений слов «первым философам» не удастся. Какое бы слово они ни брали для обозначения умопостигаемых сущности и функции бытия, оно неизменно несет на себе «следы», «рудименты» антропоморфного порядка. Открываемый ими мир метафизических сущностей, или, как его называет Парменид, мир «самодостаточной истины» (Ἀληθείης εὐκκυκλος), в сущности, оказывается тусклой и бледной параллелью к «ложному» чувственно-воспринимаемому миру. Поэтому там, где благодаря их усилиям исчезает непосредственный, пластически-зримый антропоморфизм, там начинается антропоморфизм их собственный (опосредованный). Все базовые понятия досократовской спекуляции — не что иное, как антропогенные образы, полученные путем экстраполяции на «невидимую» сферу сущего качественной специфики «видимого», человечески значащего аспекта существования. Понятие физического «элемента» так или иначе сохраняет для досократиков значение «буквы» (στοιχεῖον) вселенского бытия. Так что упорядоченное разнообразие элементов дает «текст», то есть космическую картину мира; начало сущего (ἀρχή) несет в себе управленческую, «начальствующую» функцию (особенно у Анаксимандра) и коренится в социогенных терминах «власть», «держава» (ἀρχή), «правитель» и вообще должностное лицо (ἀρχων); мир как космос терминологически и семантически восходит к изяществу и симметрии, упорядоченности и красоте произведенной человеком вещи (первоначально κόσμος означал также организованную массу людей, например, воинский строй или тип общественного устройства).

В результате такой экстраполяции досократовский философ конструирует надчеловеческий миропорядок (мегамир), аффектированный признаками культурно-человеческого присутствия. Мир естественный декорируется под мир «искусственный»; хаос (τοἰαίριον) конституируется в космос по мере конституиро-

вания самого субъекта, в зависимости от степени преодоления субъектом своей собственной хаотичности и неведения (*ἀλεῖρία*) относительно своих границ и возможностей. После досократиков языковая дезантропоморфизация философии сделала лишь незначительные успехи. Даже логический рационализм Аристотеля оказался бессилён против антропоморфной стихии слова. Стагирит осознал потребность теоретического мышления в языке строго научного (объективного) описания, но сам в этом отношении не продвинулся далеко. Не говоря уже о введении в космологический словарь новых сравнительно с досократиками антропоморфных категорий (телеологического цикла), он беспомощен против древнейшей антропоморфно-бытовой лексики. При использовании последней молчаливо предполагается, что ее семантика беспристрастна и объективна, свободна от присутствия субъекта. Например, при описании диалектики устойчивости и изменчивости бытия он пользуется (наряду с другими) терминами антропологического происхождения: вечно сохраняющаяся природа, не будучи подверженной возникновению и уничтожению, тем самым «спасается» от гибели (*σωζομένη*); в то время как ее изменчивый лик, вызывающий в воображении образ зыбкости и ненадежности всякого конечного существования, передается термином, испокон веков означавшим страдание и аффект (*πάθη*).

По-видимому, «первые философы», прорвав горизонт обыденного сознания и открыв, что истина умопостигаема (*νοητά*), испытали не только гордость и чувство превосходства над пребывающей в заблуждении «толпой» (хотя и не без этого). В их суждениях нельзя не уловить нотки досады и огорчения, если не отчаяния, от сознания того, что их образ мышления проигрывает традиционному в коммуникативности и является, в сущности, безязыковым. Они говорят теми же словами, что и «большинство» (*πολλοί*), но думают совсем по-другому. Философ, например, оперирует словом «Логос» и вкладывает в него глубокий спекулятивный смысл, в то время как для обыкновенных смертных оно, как утверждает Гераклит, непостижимо «ни до, ни после того, как они о нем впервые услышат» /ДК 22 В1/. Люди «толпы», с точки зрения философа, могут сколько угодно повторять слово «Логос», но они будут только профанировать его содержание, не будучи способными на поэтический (*νοητός*) контакт. Как говорит Гераклит /ДК 22 В72/, хотя они «ежедневно» встречаются с этим Логосом, они, тем не менее, «размежевываются с ним» (*τούτοι διαφέρουσι*), и потому все вещи в их представлении, не объединенные управляющим ими Логосом, кажутся им лишенными отечества (*ξένα φαίνεται*). В досократической философии апробированы две более или менее заметные возможности обойти обыденный язык или найти ему замену, попросту изобрести некий новый язык, свободный от антропоморфных ассоциаций и в то же время успешно выполняющий коммуникативную функцию.

Одна из этих возможностей отчетливо просматривается в философском эпосе Парменида и Эмпедокла (ее элементы заметны также у Ксенофана и Гераклита). Суть ее в следующем. Философ задается целью установить контемплативно-бессловесную связь между синхронно настроенными субъектами, наподобие са-

крально-символического *взаимопонимания* участников практиковавшихся в Элладе мистерий (к практике последних, возможно, восходит пифагорейский мотив молчания). Для этого он стремится сбить слушателя (ученика, последователя) с «заезженной дороги» (πολύπειρον ὁδόν) обыденного рассудка, заставить его забыть тиранию общепринятой семантики и тем самым принудить (отсюда повелительно-наставнический тон учения Парменида и Эмпедокла: λεῦσσα, χλῦθι, νόει, δέρκευ) к непосредственному, то есть внесловесному, созерцанию прокламируемых истин. Не случайно Парменид /ДК 29 В1/ предупреждает своего адепта не нарушать умозрительный полет к подлинной реальности «обманчивым зрением» (ἄσκολον ὄμμα), «грохочущим ухом» (ἤχηέσσαυ ἀκουήν) или «болтовней» (νομαῖνυ...λωῖσσαν). Аналогичную установку на сосредоточенность мышления можно уловить в гераклитовском презрении к «многоучености» (πολυμαθίη), мешающей умному пониманию /ДК 22 В40/. От своего адресата Парменид /ДК 28 В4/ требует, прежде всего, внимания и доверия как условия возможности прозрения в истине; сам ментальный процесс толкуется им как «шагающее вперед Убеждение» (πειθοῦδ κέλευθοζ), доверительное шествие туда, куда тебя ведут. К обстоятельствам, затрудняющим постижение философских истин, Эмпедокл /ДК 31 В114/ относит «обедненность ума доверием» к ним (δῦσζηλοζ ἐπί Φρένα Πιστιοζ ὄρη). Однако этот способ освобождения философии от бремени обыденного языка был менее всего перспективным. Он держался, в сущности, на поэтических пристрастиях отдельных энтузиастов, и прогресс эллинской рациональности без труда вытеснил его за пределы философии (уже Зенон, «любимчик» Парменида, отказался от методики своего учителя в пользу активной диалогической формы общения и изложения).

Более продуктивным по своим научным последствиям оказалось другое направление в преобразовании и совершенствовании языка возникающей науки и философии. Оно связано с поразительными по своей плодотворности интуициями и предвосхищениями пифагорейцев. В истории европейского мышления они первые предприняли опыт целесообразного перехода от языка антропоморфно-качественного описания действительности к методам ее *формально-количественного* моделирования. Этот переход был возможен и фактически осуществлялся как реакция пробуждающегося эллинского интеллектуализма на традиционную и в условиях полисной государственности официальную систему миропонимания. Во всяком случае, в инициативе пифагорейцев нельзя видеть всего лишь естественный продукт филиации первобытной «математики» и архаического художественного стиля (геометрического). Олимпийская картина мира не отвечала ни этико-религиозным, ни логико-мыслительным устремлениям пифагорейцев: она казалась им написанной искусственным, «человеческим» языком, скрывающим или искажающим истинное бытие вещей. Пифагорейцы, таким образом, пришли к идее существования «подлинной» природы (в отличие от «неподлинной», антропоморфной), доступ к которой возможен только через разрушение мифообыденных канонов восприятия. Чтобы быть познанной, говорит Филолай, самостная природа «нуждается в божественных, а не человеческих сред-

ствах познания» /ДК 44 В6/. Однако эпитет «божественный» мыслится при этом весьма нетрадиционно, даже натуралистично. Божественное постижение сводится к использованию самого что ни на есть естественного (φυσικωτάτην) средства, то есть свободного как от случайностей, так и от людского произвола и имеющего прочное основание в самом себе /ДК 44 А13/. Это средство познания «в соответствии с природой, а не по человеческому установлению» (φύσει καὶ οὐ νόμῳ) пифагорейцы видят в *языке математики*, на котором, по их убеждению, написана сама природа, и который не несет на себе антропоморфно-качественных («ложных») примесей. «Ложь, — говорит Филолай (В11), — ни в каком виде не обитает в числе, поскольку она чужда и ненавистна его сущности; наоборот, истина испокон веков родственна и соприродна числу». Совокупность знаков, которыми исчерпывается сущностный язык природы, состоит из десяти первых чисел натурального ряда — своего рода азбуки вселенной. Поэтому «великая, всеовершенная и всеспособная» декада, взятая в своих внутренних отношениях и зависимостях, лежит в фундаменте всего сущего и объясняет все многообразие и разнообразие «божественного, космического и человеческого миропорядка». Введение математического («объективного») языка, как утверждал Архит, «прекратило споры и породило согласие между людьми» /ДК 47 В3/.

Безусловно, этим было положено начало чистой математики с ее ориентацией на *всеобщие и необходимые* истины. Использование ее предметов и средств привело уже в древнейший период пифагореизма к возникновению некоторых отраслей теоретического естествознания, например, математической акустики («гармоники»), математической астрономии («небесной механики»), немного позднее математической географии. Однако в своих разысканиях пифагореизм постоянно наталкивался на тормозящий фактор, заставивший математику двумя столетиями позднее (в «Началах» Евклида) отказаться от философского партнерства и тем самым эмансипироваться в суверенную область частнонаучного знания. Этот тормозящий фактор — антропоморфизм. Пифагорейцы энергично боролись против традиционного антропоморфизма, но не менее энергично проповедовали и развивали свой собственный. Их числовой мистицизм — не что иное, как спекулятивная, *философско-математическая разновидность антропоморфизма*, генезисно восходящая к первобытной магии, религии и мифологии. В числах и числовых связях они хотели видеть больше, чем позволяли права и возможности математического знания. Формализовав мироздание, сведя все сущее к строгим числовым пропорциям и зависимостям, они «просмотрели» сами числа, отдали их во власть своим предубеждениям и заблуждениям.

Пифагорейцы объективировали на числе свой собственный и традиционный нравственно-религиозный опыт и тем самым создали беспримерную по своей тщательности и по своему изяществу математическую мистификацию, своего рода антропоморфно-геологический карнавал математических объектов. Каждая математическая величина или отношение у пифагорейцев превращается в мифологему, в эмблему своеобразного религиозно-математического культа: монада названа Мнемозиной, диада — супругой Кроноса, декада — Верой, угол тре-

угольника — Реей, Деметрой и Гестией; угол четырехугольника — Кроносом, Аидом, Аресом и Дионисом, угол 12-угольника — Зевсом, угол 56-угольника — Тифоном и т.д. Равным образом числа у пифагорейцев имеют антропологический статус: четверка, например, включает в себе справедливость, шестерка — одушевленность, семерка — ум и здоровье, а восьмерка — любовь и дружбу и т.д. Такое прочтение чисел не просто противоречило их математическим свойствам; как остаточное (даже если мы назовем пифагорейское движение реформаторством) явление первобытной сакрально-культовой духовности оно тяготело к традиционным, ритуально-символическим нормам миропредставления и тем самым сдерживало всеобщий процесс рационализации и секуляризации естественно-научного и гуманитарного знания в раннеисторической Греции. Аристотель /М. Мор. А1.1182а/ справедливо усмотрел здесь непозволительное и с точки зрения становящейся науки вредное размывание границ этики и математики. «Впервые заговорив о добродетели, — замечает Аристотель, — Пифагор сделал это неподобающим образом (οὐκ ὀρθῶς), ибо, отождествив добродетели с числами, он создал неудачную (οὐκ οἰκείαν) теорию добродетели», ведь сколько ни манипулируй числами, от этого «справедливость не станет числом».

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Статья выполнена при поддержке РГНФ (грант № 07-03-00374а).

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Die Fragmente der Vorsokratiker. — Berlin, 1951. — Bd. 1—3.
[2] Kirk G.S., Raven J. The Presocratic Philosophers. — Cambr., 1983.
[3] Schadewaldt W. Die Anfänge der Philosophie bei der Griechen. — 1978.
[4] Whorff B. Language, Thought and Reality. — Cambr., 1956.
[5] Ахутин А.В. Античные начала философии. — СПб., 2007.
[6] Визгин В.П. Генезис и структура квалитивизма Аристотеля. — М., 1982.
[7] Зайцев А.И. Культурный переворот в Древней Греции VIII—V вв. до н.э. — Л., 1985.

ANTINOMY OF MYTH AND LOGOS IN GENESIS OF PHILOSOPHICAL KNOWLEDGE

A.V. Semushkin

Faculty of Humanitarian and social sciences
Peoples' Friendship University of Russia
Miklucho-Maklaya str., 10a, Moscow, Russia, 117198

The subject of author's consideration is the mechanism of consciousness transformation from the mythical-poetic images to conceptual philosophical speculation. Researcher emphasis on understanding and evaluative qualification of the traditional historical-philosophical formula «from Myth to Logos».