

ОСНОВАНИЯ ФИЛОСОФСКОГО ДИСКУРСА ОБ АНТИЧНОМ ЧЕЛОВЕКЕ

И.А. Манин

МГУ им. М.В. Ломоносова

manin515@yandex.ru

В статье анализируются философские работы, содержащие определенную позицию по вопросу о человеке в текстах Гомера, «начальных мыслителей» и Платона. Автор пытается не столько передать содержание той или иной позиции, сколько разобраться в ее основаниях. Цель статьи – выяснить, на каких основаниях тот или иной философ выделяет человека в античных текстах. Автор приходит к выводу, что такими основаниями являются представления, которые философы априорно вводят и налагают на древнегреческие тексты.

Ключевые слова: человек у Гомера, «начальных мыслителей» и Платона; стилизация.

Сразу оговорим, что мы не предполагаем, будто в античности существовал единый тип человека. Здесь мы согласны с И.Д. Рожанским, который в статье «Античный человек» пишет: «Таким образом, не имеет смысла говорить об античном человеке в целом. Слишком велика разница между человеком так называемой архаической Греции и Греции развитого полиса или эллинистическим человеком или, наконец, римлянином эпохи империи»¹. Здесь словосочетание «античный человек» мы используем для краткости и обозначаем им того, кто фигурирует (еще вопрос, является ли это существо человеком в современном понимании) в текстах Гомера и Платона, а также во фрагментах Гераклита и Парменида. Последних мы, опираясь на М. Хайдеггера, именуем «начальными мыслителями»; как известно, за привычным термином «досо-

кратики» закреплена определенная традиция их истолкования как предшественников Сократа.

Несмотря на то что относительно немногие философы специально обращались с антропологической проблематикой к текстам Гомера, «начальных мыслителей» и Платона, тем не менее многие из них высказывали суждения об античном человеке. В итоге к настоящему моменту накопилось достаточно большое количество самых разнообразных высказываний. Сначала мы пытались их как-то систематизировать. Но после некоторых попыток поняли, что получающиеся классификации весьма условны. За попытками свести множество суждений об античном человеке в общую картину стираются те основания, на которых выстроены эти представления. Ведь философы, высказывающиеся об античном человеке, мало того что решают разные задачи, они еще и исходят из различных оснований и пользуются различной терминологи-

¹ Рожанский И.Д. Античный человек / О человеческом в человеке. – М.: Политиздат, 1991. – С. 283.

гией. Например, практически невозможно четко отделить тех философов, кто считает, что человек в указанных текстах есть, от тех, кто считает, что его нет. Но не только нет согласия по поводу самого феномена, практически не различаются понятия «человек» и такие понятия, как «личность», «субъект», «Я», «самость», «индивид». Хотя все эти понятия используются при анализе текстов Гомера, «начальных мыслителей» и Платона, трудно установить, что тот или иной философ понимает под каждым из них. Поэтому попытка свести различные представления об античном человеке воедино вряд ли правильна.

Вместо того, чтобы двигаться в содержании представлений об античном человеке, мы стали анализировать другой план подходов и рамок, которые определяют сами философские высказывания и исследования. Цель данной статьи на материале нескольких работ ответить на вопрос: на каких основаниях тот или иной философ выделяет человека в текстах Гомера, «начальных мыслителей» и Платона? Для этого нужно не только работать с представлениями того или иного философа об античном человеке, но и разобраться с тем, какую задачу он решает и что делает. В свою очередь, это позволит понять, какую роль в своей работе тот или иной автор отводит представлению об античном человеке.

М.К. Мамардашвили в «Лекциях по античной философии» пытается «рассказать историю философии как историю некой единой, хотя и растянувшейся во времени, попытки людей философствовать и посредством философии узнавать о себе и о мире то, чего без философии узнать нельзя»². Отсюда ясно, что автора зани-

мает не антропологическая проблематика, а история попыток философствовать. Он опирается на тексты Парменида, Гераклита, Платона и Аристотеля. Мамардашвили полагает, что все они пытались философствовать и все их попытки философствовать представляют собой историю некой единой попытки. Это представление об общности их попыток позволяет Мамардашвили далее давать общие характеристики «греческой философской мысли». В своем анализе он обращает внимание и на антропологическую сторону греческой философской мысли. Мамардашвили пишет: «вопреки любым стандартам поздней интерпретаторской мысли, вернее, вопреки тому, как реально ассимилировалась Греция после Возрождения, греческая философская мысль, начиная с Парменида и кончая Аристотелем, неантропологична, непсихологична, неэтична и максимально негуманистична. Греческая мысль, да и всякая философская мысль в той мере, в какой она выполняет законы последовательности, все посылаки и условия, заложенные в самом акте философствования, исходит из того (и только так и может быть философской), что то, что называют человеком, — этого нет»³.

Другими словами, Мамардашвили указывает на неантропологичность греческой философской мысли, представленной Парменидом, Гераклитом и Платоном, он полагает, что эта мысль исходит из того, что человека еще нет. Но что значит — «мысль исходит из того, что человека нет»? По Мамардашвили, это означает такой «ход мыслей, в котором мы начинаем двигаться в предположении, что человека нет»⁴. Но что Мамардашвили понимает под человеком?

² Мамардашвили М.К. Лекции по античной философии. — М.: Прогресс-Традиция, 2009. — С. 9.

³ Там же. — С. 67–68.

⁴ Там же. — С. 68.

Он говорит так: «А что значит “есть человек”? Есть конкретное существующее, обладающее какими-то свойствами чувствительности, качествами восприятия мира и качествами рассуждения и размышления»⁵. Таково антропологическое основание понимания человека Мамардашвили в данной работе.

Можно ли прояснить это основание? Отчасти да, обратимся для этого к следующему достаточно сложному для понимания тексту: «Греки же рассуждали так: то, что появляется в просвете бытия и не преддано ему (и в том числе и сам этот просвет), может появиться только при условии, что перед ним ничего не было, а то, что есть и стало, есть только уже внутри просвета или проблеска. И именно в этом смысле нет никакого преданного образа человека, потому что так же как бытие есть то, что становится, так же и то, что будет называться “человек” как носитель понимания, запрашиваемого бытием, – это тоже становится. И если пребывает, то только внутри бодрствующего вертикального состояния, а не само по себе, не в силу каких-либо антропологических свойств человека. Вот что называется в философии “ничто” (“ничто” уже в философском смысле слова)»⁶. То есть Мамардашвили полагает, что, согласно рассуждению греков, человек может появиться в просвете бытия только при условии, что он не предзадан бытию. И наоборот: если человек будет предзадан бытию, то он не сможет появиться в его просвете. А без бытия, согласно автору, не может быть никакой философской мысли: «Мыслью является нечто, что высказывается только в бытии, посредством бытия и о бытии»⁷. По-

этому, согласно логике Мамардашвили, человек может попасть в просвет бытия (а значит, и в философскую мысль) только при том условии, если он не будет предзадан бытию, то есть не будет предполагаться в качестве того, что уже есть до мысли.

Работа Г.В. Драча «Рождение античной философии и начало антропологической проблематики» посвящена «возникновению и развитию античной философии»⁸. Почему же в рамках рассмотрения античной философии автор уделяет особое внимание именно антропологической проблематике? Потому что он «исходит из следующего методологического обстоятельства»: «проведение широкого спектра историко-философских исследований (а проблема происхождения философии, несомненно, требует этого) предполагает интерес к историко-антропологической стороне вопроса, т. е. к тому, что определяет специфику философии»⁹. То есть, согласно Драчу, антропологическая сторона является определяющей для философии.

Налицо противоположность позиций. Если, согласно Мамардашвили, всякая философская мысль исходит из предположения, что человека нет, то, по мнению Драча, напротив, без учения о человеке нет никакой философии. С другой стороны, по мнению Драча, антропологическая проблематика может быть и вне философии. Так, называя Гомера «предфилософом», т. е. вероятно, имея в виду, что Гомер не философ, а сказитель и поэт, автор говорит о наличии в текстах Гомера «антропологической проблематики»¹⁰.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же. – С. 41.

⁸ Драч Г.В. Рождение античной философии и начало антропологической проблематики. – М.: Гардарики, 2003. – С. 7.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же. – С. 44.

Что касается античной философии, то, по мнению Драча, именно «проблемы общественной жизни и назначения человека» «собственно и составляли содержание древнегреческой мудрости»¹¹. Драч полагает, что учение о человеке является определяющим как в философии милетцев и пифагорейцев, так и в философии Ксенофана, Парменида и Гераклита. Иначе говоря, автор предлагает «довести обсуждение проблемы происхождения античной философии до определения конститутивных признаков возникающей философии и поставить вопрос об учении о человеке как о таком признаке»¹².

Но каково основание такой позиции? Судя по тексту, таким основанием для автора является то, что «именно антропологический образ античности продолжает оставаться в центре внимания современного читателя»¹³. Это означает, что Драч исходит из того, что существует античность и существует ее некоторый «антропологический образ», который «лег в основание возрожденческой идеологии»¹⁴. Античность в этом «образе» понимается как «возвышение человека»¹⁵. И в силу того, что этот «антропологический образ» наиболее интересен современным читателям, именно его автор и делает основанием своей работы. Это означает, что все исследование автора следует воспринимать не более чем разработку одного из образов античной философии.

Почему автор в исследовании античной философии работает именно с антропологическим ее образом? Основа-

нием выбора именно такого «образа» для него становятся актуальные современные ему проблемы. «На наш взгляд, было бы наивно отказываться от антропологических идеалов античности, без которых не могла бы осуществиться современная, европейская по крайней мере, культура, а вполне актуальная в этом контексте проблема гуманизации современного технологического мира и научного поиска оказывалась бы не только невозможной, но и неуместной»¹⁶. Кроме того, «обращение к античной философии», а точнее, к ее антропологическому образу, позволяет автору «обосновать ряд проблем, актуализующихся усилением роли человека в современном обществе»¹⁷. Это означает, что в своем исследовании античных текстов автор исходит из некоторых современных ему задач (в частности, гуманизации мира, усиления роли человека в обществе), не имеющих прямого отношения к проблемам, которые волновали античных мыслителей. Исходя из принятия этих задач в качестве основания, автору и представляется, что «антропологический статус раннегреческой философии все еще нуждается в обосновании»¹⁸.

Помимо решения современных задач по гуманизации мира, обращение к античной философии с позиции антропологических вопросов, по мнению Драча, «не только значительно расширяет сферу поиска ее истоков и генезиса, но доводит рассмотрение проблемы до обсуждения вопросов античной культуры вообще»¹⁹. Кроме того, автор подкрепляет свою позицию ссылками на отечественных иссле-

¹¹ Драч Г.В. Указ. соч. – С. 9.

¹² Там же.

¹³ Там же. – С. 7.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же. – С. 8.

¹⁷ Там же. – С. 9.

¹⁸ Там же. – С. 13.

¹⁹ Там же. – С. 12.

дователей В.В. Соколова, Ф.Х. Кессиди, А.Н. Чанышева²⁰. Но при этом Драч лишь обозначает их позиции, не приводя конкретных аргументов в пользу своей. Таким образом, ясно, что автор не исследует вопрос, являлась ли антропологическая проблематика определяющей в античной философии, а вводит в качестве основания то, что учение о человеке являлось ее определяющим признаком. И уже с этих позиций он подходит к текстам ранних античных философов.

Исходя из разобранный основания Драч дальше разворачивает их на материале. Так, он исходит из того, что у Гомера и Гесиода, а также в учениях первых философов (от Фалеса до Парменида включительно) были «антропологические идеи»²¹, а у Гераклита даже был «антропологический стиль философствования»²². При этом прямого определения «антропологии» Драч не дает. Но видя «антропологию» у ранних философов, автор находит в текстах указанных ранних мыслителей то «учение о человеке»²³, то «размышления о человеке»²⁴. Возможно, именно это автор и понимает под антропологией.

Приведем несколько примеров того, как изначальное введение «антропологического образа античности» дает Драчу основание говорить о наличии антропологии в ранних греческих текстах. Например, для него становится самоочевидным наличие антропологических идей у Парменида. В главе «Философия и антропология Парменида» он пишет: «В то же время достаточно очевидно, что философия

Парменида тяготела к религиозной символике и не порывала в характеристиках бытия с мифологическими образами и со всем миром человеческих представлений и скрывающихся за ними предметов и явлений. Поэтому вычленив антропологические идеи Парменида, а тем более дать им пояснения представляется весьма перспективным направлением исследования»²⁵. Или еще пример аргументации автором позиции, что у ранних греческих философов была «антропология». В главе «Антропология милетской школы» автор пишет: «Конечно, наивно было бы искать у милетских философов самостоятельное, обособленное от других вопросов учение о человеке, но можно допустить, что оно присутствует в их натурфилософских концепциях, о чем свидетельствует наличие у них этико-социальных размышлений (в форме социо- и антропоморфического видения мира) и включения в картину мироздания человека при рассмотрении самого мира по аналогии с общественными отношениями»²⁶. То есть автор полагает, что у Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена были «концепции», да к тому же еще и «натурфилософские». Автор допускает, что в этих «натурфилософских концепциях» присутствует «учение о человеке». Подтверждением этого допущения для автора является наличие у милетских философов «этико-социальных размышлений», которые выражены в «форме социо- и антропоморфического видения мира».

В главе «Предфилософия Гомера» Драч пишет: «При анализе модельных представлений Гомера обнаруживается, что он впервые открыл для рационального видения много вещей и явлений, которые в по-

²⁰ Там же. – С. 10–11.

²¹ Там же. – С. 41.

²² Там же.

²³ Там же. – С. 118.

²⁴ Там же. – С. 119.

²⁵ Там же. – С. 254.

²⁶ Там же. – С. 118.

следующем стали неизменными объектами европейской философии»²⁷. То есть автор полагает, что во времена Гомера существовали «модельные представления». Кроме того, по мнению автора, во времена Гомера существовали «вещи» и «явления», многие из которых Гомер «открыл для рационального видения». Драча интересует, находилась ли среди этих вещей и явлений, открытых Гомером для рационального видения, «человек»? Он считает этот вопрос «принадлежащим к числу наиболее сложных и спорных», упирающихся «в разрешение текстологических проблем и гомеровской психологии»²⁸. Тем не менее сложность и спорность этого вопроса не мешает Драчу тут же говорить о «гомеровском человеке»: «приходится говорить об отношении гомеровского человека (независимо от позиции, занимаемой исследователем по вопросам гомеровской психологии, т. е. от того, считает ли он гомеровского грека личностью или нет) к богам и в целом к природе»²⁹. Судя по этому тексту, автор не проводит различия между «гомеровским греком» и «гомеровским человеком». Для него гомеровский грек – уже есть человек. Далее автор, предварительно поместив в тексты Гомера «человека», решает вопросы о взаимоотношении этого «человека» с космосом, богами, а также вопрос о том, был ли гомеровский человек личностью.

Еще один пример аргументации Драча. В результате принятия антропологического образа античности в качестве оснований у автора возникает представление о невозможности разделения мира (природы) и человека в философии ранних мыслителей. Так, Драч спрашивает: «Могла ли

быть возникающая философия “бесчеловечна”, представлял ли для нее интерес мир (природа) сам по себе, безотносительно к человеку?»³⁰. На этот вопрос он отвечает так: «Проблематично, чтобы для ранних мыслителей, архаизм которых обычно подчеркивается, такое разделение вообще было возможно»³¹. То есть на основании одного представления («антропологического образа античности») у Драча возникают другие представления (в частности, о невозможности разделения мира (природы) и человека в философии ранних мыслителей). И, исходя из этих собственных представлений, автор работает с текстами от Гомера до Парменида.

К чему Драч приходит в итоге такой работы? К выводу о том, что в философии ранних греческих мыслителей «содержится огромный антропологический материал». «Обоснование проблемы субстанции, содержащееся в натурфилософских учениях» выглядит для автора не «простым развитием предшествующих космогонических версий, характерных для перзрелой мифологии, а ответом на сложные мировоззренческие вопросы и прежде всего на вопросы о том, что такое человек, каково его назначение и смысл его жизни»³². Таким образом, введя «антропологический образ античности» в качестве основания, Драч в результате приходит к тому, что антропологическая проблематика была основанием философии: «В широком контексте размышлений о человеческой судьбе и справедливости зарождается и философская тематика»³³.

Работа Э.Р. Доддса «Греки и иррациональное» представляет собой «последова-

²⁷ Драч Г.В. Указ. соч. – С. 43.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же. – С. 43–44.

³⁰ Там же. – С. 10.

³¹ Там же.

³² Там же. – С. 289.

³³ Там же.

тельный рассказ о том, какой вклад внесло греческое сознание в одну из разновидностей человеческого опыта». То есть автор исходит из того, что есть некий «человеческий опыт». Что это за «человеческий опыт»? Доддс не дает ему определения. Тем не менее в тексте находятся подтверждения того, что опыт эпохи античности Доддс также относит к «человеческому». Так он ставит вопрос: «Были ли греки и в самом деле настолько слепы к важным иррациональным сторонам человеческого опыта и поведения, как это обычно полагают и их защитники, и их критики?»³⁴. Или: «Здесь же я попытаюсь лишь вкратце описать некоторые аспекты этой новой культуры, кардинально изменившей отношение греков к иррациональным факторам человеческого опыта»³⁵. Но если, по мнению Доддса, греки могли быть слепы к некоторым сторонам «человеческого опыта» и если у греков было отношение к некоторым факторам «человеческого опыта», то, следовательно, у греков должно было быть то, к чему у них возникало отношение или по отношению к чему у них могла быть слепота. Это означает, что Доддс уже заранее предполагает в греческих текстах «человеческий опыт».

Но каковы основания такого предположения? В цитируемой работе Доддс их не обсуждает. Однако, судя по всему, такими основаниями для него выступают «антропологические и психологические наблюдения и теории», на которые он делает «многочисленные ссылки»³⁶. К примеру, автор пишет: «Можно предположить, что понятие *ατη*, употреблявшееся гомеровским человеком для похожей цели, позволяло ему,

сохраняя благопристойность, “проецировать” на внешнюю силу свое собственное невыносимое чувство стыда. Я говорю “стыда”, а не “вины”, ибо американские антропологи уже давно научили нас различать “культуру стыда” и “культуру вины”; общество же, описанное Гомером, со всей очевидностью принадлежит к первому виду. Высшее благо для гомеровского человека – не радость чистой спокойной совести, а удовольствие от τιμη, публичных почестей и признания»³⁷. Или, сформулировав два вопроса о четырех типах иступленности, о которых идет речь у Платона в «Федре», автор пишет: «Пытаясь ответить на поставленные вопросы, я, как и все мы, несомненно, буду стоять на плечах Роде, досконально исследовавшего ядро данной проблемы в своей знаменитой книге “Ψυχη”»³⁸. Кроме того, иногда Доддс опирается и на концепцию Фрейда³⁹.

Предполагая в античности «человеческий опыт», Доддс предполагает там и «человека». Так, автор без введения каких-либо оснований говорит о «гомеровском человеке»⁴⁰. Например, он пишет: «Гомеровский человек лишен единой концепции того, что мы называем “душой” или “личностью”»⁴¹. Кроме того, применительно к текстам Гомера, Доддс использует термины «личность» и «самость», которые в самих текстах отсутствуют. Так, он пишет: «Однако, помимо ψυχη Гомер не знает никакого другого слова для обозначения живой человеческой личности»⁴². Или: «Но гомеровский человек не воспринимал *θυμος* частью своей самости: как правило,

³⁷ Там же. – С. 26–27.

³⁸ Там же. – С. 74.

³⁹ Там же. – С. 121, 158.

⁴⁰ Там же. – С. 24.

⁴¹ Там же.

⁴² Там же. – С. 25.

³⁴ Доддс Э.Р. Греки и иррациональное. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 8.

³⁵ Там же. – С. 141.

³⁶ Там же. – С. 5–6.

θυμος проявлял себя как независимый внутренний голос»⁴³.

Что касается предмета исследования, то следует особо подчеркнуть, что Доддса интересует не тот или иной опыт древних греков, а их отношение к своему опыту. Так, в четвертой главе «Система сновидений и система культуры» автор пытается «по-новому взглянуть на отношение греков к своему опыту сновидений»⁴⁴. Его цель – «вовсе не рассказ об опыте сновидений греков, но исследование отношения греков к опыту сновидений»⁴⁵. При этом Доддс предостерегает от попытки считать его работу «историей греческих религиозных идей и переживаний». В этой работе, по его словам, собраны воедино факты, которые иллюстрируют лишь один аспект ментального мира Древней Греции. Этот аспект Доддс называет то иррациональным, то религиозным. Иначе говоря, в этой книге Доддс «собирался проиллюстрировать отношение греков к проблемам иррационального»⁴⁶. То есть его работа разворачивается на стыке сознания древних греков и их опыта.

Правда, обращаясь к тем или иным античным текстам, Доддс часто соотносит их не только с «опытом» эпохи античности, но и с нашим современным опытом. Например, приведя описание одного из типов сновидений согласно классификации Макробия, автор пишет: «Думаю, последний тип редко встречается в нашем современном опыте сновидений. Однако у нас есть все основания считать, что в эпоху античности он встречался часто и был всем хорошо знаком»⁴⁷. Или еще пример. В третьей главе «Блага иступленности» автор реша-

ет два вопроса: «Первый вопрос – исторический: как греки пришли к верованиям, легшим в основу платоновской классификации иступленности, и намного ли эти верования изменились под влиянием набравшего силу рационализма? Второй вопрос – психологический: насколько точно состояния сознания, названные Платоном “пророческой” одержимостью и “ритуальной” одержимостью, могут соответствовать каким-либо состояниям сознания, известным современным психологии и антропологии?»⁴⁸.

В первом томе «Истории античной эстетики», посвященном Гомеру и ранним философам вплоть до Демокрита, А.Ф. Лосев не ставит вопроса о человеке. Как и Доддс, он исходит из того положения, что человек есть уже у Гомера. Так, в отдельном разделе «Общая характеристика индивидуального человека» он приводит некоторые эпитеты, употребляющиеся в гомеровских текстах. Но вот что интересно: Лосев, называя Ахилла, Одиссея, Агамемнона и прочих «героями», напрямую не называет никого из них «человеком». Так, например, он не пишет о «человеке Ахилле», «человеке Одиссее» или «человеке Агамемноне». Термин «человек» автор использует только тогда, когда он не указывает на какого-то определенного героя (Ахилла, Одиссея, Агамемнона и т. д.).

Пару страниц в этой работе автор уделяет обозначению своей позиции по вопросу о том, было ли у греков («периода ранней классики», т. е. с Гомера до Демокрита) чувство личности. Лосев пишет: «Становясь на новоевропейскую точку зрения, можно сказать, что у греков просто не было чувства личности, как не было его и у большинства народов древнего Востока. Однако, подоб-

⁴³ Доддс Э.Р. Указ. соч. – С. 25..

⁴⁴ Там же. – С. 110.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Там же. – С. 238.

⁴⁷ Там же. – С. 114.

⁴⁸ Там же. – С. 74.

ного рода подход отнюдь не является абсолютным. Народ, достигший известной степени культуры и цивилизации, не может не иметь чувства личности⁴⁹. Итак, автор, во-первых, пишет о «чувстве» личности. Во-вторых, он решает этот вопрос на уровне греков как «народа». Аргументация Лосева в пользу того, что у греков было чувство личности, такова: чувство личности у греков (с Гомера до Демокрита) было, потому что они не могли его не иметь. А не могли не иметь чувства личности греки, начиная с Гомера, потому что они достигли такой степени культуры и цивилизации, на которой невозможно не иметь чувства личности. То есть, в конечном счете, такая аргументация упирается в представление о том, что о наличии чувства личности может свидетельствовать достижение народом определенной степени культуры и цивилизации.

Далее Лосев продолжает: «Но характер этого чувства действительно специфический. И что касается ранней греческой классики, то при огромном развитии здесь чувства личности сама личность все же оставалась только придатком космоса, некоей его эманацией, его отпрыском, не всегда даже обязательным и необходимым»⁵⁰. То есть помимо «чувства личности» в ранней греческой классике, по Лосеву, еще была и «сама личность». При этом автор не обозначает ни что такое «чувство личности», ни что такое «сама личность», ни как они между собой соотносятся.

Далее, в подтверждение своего предыдущего высказывания Лосев приводит пример: «Гераклит, например, считал че-

ловеческую душу бесконечной по своим духовным возможностям и считал, что она обладает логосом, который постоянно сам себя умножает. И тем не менее душа у Гераклита не больше как простое испарение. Теплым дыханием считали душу и атомисты»⁵¹. Но, во-первых, в этом примере Лосев вместо «личности» пишет о «душе». Значит, он, судя по всему, не проводит между «личностью» и «душой» в ранней греческой классике принципиального различия. Во-вторых, в качестве примера того, что «сама личность» была каким-то придатком космоса и чем-то необязательным, автор приводит то, что «душа у Гераклита не больше как простое испарение», а атомисты «считали душу теплым дыханием». Следовательно, «сама личность», по Лосеву, это то, что про нее (личность или душу, ведь Лосев здесь не делает различия) «считали».

Затем Лосев особо подчеркивает, что на основании такого незначительного положения «самой личности» (в ранней греческой классике) нельзя делать вывод о том, что «чувство личности» там было слабо представлено: «И тем не менее нельзя утверждать, что в ранней классике было слабо представлено чувство личности. Оно было специфическим»⁵².

В последующем тексте, Лосев указывает, что в ранней античности не было термина, соответствующего личности: «Термин “душа” является общераспространенным греческим термином, начиная с Гомера, в то время как слово “личность” совершенно отсутствует в классическом языке, да и в послеклассическом встречается далеко не сразу. Это указывает на то, что греки весьма плохо понимали неповторимость и

⁴⁹ Лосев А.Ф. История античной эстетики (ранняя классика). – М.: Высшая школа, 1963. – С. 537–538.

⁵⁰ Там же. – С. 538.

⁵¹ Там же. – С. 537–538.

⁵² Там же. – С. 538.

своеобразие человеческой личности, душа же представлялась им чем-то гораздо более реальным и материальным, чем-то вполне очевидно связанным с окружающим материальным миром»⁵³. Итак, наличие термина, по Лосеву, зависит от степени понимания. Кроме того, если термина «личность» не было, а чувство личности было, следовательно, по мнению автора, возникновение чувства предшествует возникновению термина. Значит, по Лосеву, наличие чувства чего-то не обязательно предполагает наличие хорошего понимания и обозначения этого соответствующим термином. Согласно этой же логике, Лосев считает, что у греков было «реальное» и «материальное», «окружающий материальный мир», несмотря на то что греки всех этих слов не знали.

Далее Лосев пишет: «С другой стороны противоположность личности и судьбы чувствовалась ими гораздо глубже, поскольку, например, вся трагедия была построена на судьбе именно личности, а не просто души. И тем не менее термина “личность” все же не образовалось ни у Эсхила, ни у Софокла, ни у Еврипида. Это свидетельствует о том, что судьба личности в окружающей ее среде или в космосе, как бы эта судьба ни была ужасна, представлялась здесь чем-то естественным и закономерным. Потому и не требовалось здесь какой-либо специально терминологической фиксации»⁵⁴.

Итак, во-первых, в текстах греческих трагиков Лосев уже различает «душу» и «личность». Во-вторых, именно отсутствием термина «личность» он как раз и аргу-

ментирует наличие чувства личности. Термина «личность» не было как раз потому, считает автор, что личность и ее судьба представлялась чем-то естественным. А фиксировать терминологически то, что и так представляется естественным, по Лосеву, нет нужды.

Отсутствие терминологии не мешает Лосеву утверждать, что чувство личности в античности было. Поэтому его не может смущать и то, что в ранней классике не было даже термина «чувство», которое он постоянно использует по отношению к грекам: «такие термины, как “чувство” или “воля”, совершенно отсутствуют в греческом языке; если какие-нибудь языковые аналогии и можно привлечь для этого из позднего языка, то ранняя классика уж, во всяком случае, такими терминами не располагает»⁵⁵.

Далее Лосев пишет о понимании личности в греческой классике и ее отношениях с судьбой. «Многие думают, что, будучи всецело определена судьбою, личность в понимании греческой классики есть нечто бессильное, непринципиальное, какая-то пешка в руках высших сил. Но именно этого и нельзя сказать о греческой личности периода классики». Лосев в опровержение представления о бессилии личности приводит следующий аргумент: «Конечно, согласно античным представлениям, для каждой личности и в каждый момент ее существования имеется то или иное предопределение, имеется то или иное решение рока, переступить которое она не может. Но ведь то решение рока, которое имеется на сегодняшний день, завтра может стать совершенно другим, и это изменение судьбы совершенно никому неведомо. Да, собственно говоря, и для данного дня решение

⁵³ Лосев А.Ф. История античной эстетики (ранняя классика). – М.: Высшая школа, 1963. – С. 538.

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ Там же. – С. 544.

судьбы человеку тоже совсем неизвестно. Что же значит в этих условиях поступать согласно решению судьбы? Если оно мне в точности неизвестно, а если и известно, то изменчиво и непостоянно, я могу поступать так, как сам считаю нужным и как позволяют обстоятельства. Другими словами, свобода воли в классической древности никак не расходится с определением судьбы. Наоборот, крупнейшие герои Греции, вроде Ахилла, Геракла или Прометея, даже знающие свою судьбу, поступают так, как диктует им их собственная свобода; наличие предопределения не снижает активности их поведения, а, напротив, возмечивает его и придает ему значительность⁵⁶. Здесь Лосев обосновывает «огромное развитие чувства личности» в ранней греческой классике через введение чуждых греческим текстам понятий «воли», «свободы», «активности», «поведения». Отвечая на вопрос, что значит в условиях неизвестности судьбы поступать согласно ее решению, он начинает решать его на уровне понятий («свободы воли» и «судьбы»). Лосев выстраивает некоторую логику и переносит выводы на греков. При этом он не приводит ссылки на конкретные тексты, где бы герои «поступали так, как сами считают нужным», проявляли бы «свободу воли», «активность поведения».

В последнем томе «Истории античной эстетики» Лосев затрагивает вопрос о соотношении судьбы и человека в античности. Обращает на себя внимание, что на этот раз он по отношению к судьбе говорит уже не о «личности», а о «человеке». Тем не менее Лосев опять решает вопрос на основании диалектических рассуждений, накладываемых им на античные тексты. Так, сначала он вводит в качестве оснований некоторые

⁵⁶ Там же. – С. 538–539.

суждения: «Никакого человека нельзя убедить в том, что он есть только механическое орудие судьбы и что он раз и навсегда лишен свободы действия. Всякий знает, что данное предприятие он может совершить, но может и не совершать. Человек – это всегда есть сознание свободы, и всякий человек так или иначе стремится к такому осуществлению свободы, которое он считает разумным. С другой стороны, однако, всякий человек сознает и свою ограниченность, свою несвободу, свою невозможность достигнуть такого состояния, которое он считал бы абсолютным счастьем»⁵⁷. Оснований этих положений Лосева в данном тексте найти трудно.

Но Лосев переносит эти никак не обоснованные представления на античность и ставит вопрос, «как же древние обходились с этой проблемой». На этих основаниях Лосев разворачивает концепцию человека античности как театрального актера. Автор полагает, что античный человек, с одной стороны, играет заданную ему судьбой роль и поэтому «в своей последней глубине он несвободен», но, с другой, он может исполнять эту роль по-разному, в чем и проявляется его свобода. «Античный человек чувствовал себя свободным актером и даже артистом, но изображающим не себя самого, а играющим ту роль, которая ему преподана судьбой»⁵⁸. Так, по Лосеву, античный человек объединял свою свободу и свою необходимость, свой артистизм и свою фаталистическую предназначенность⁵⁹.

Гораздо больший интерес представляет последующий материал. Лосев раз-

⁵⁷ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 2. – Харьков: Фолио; М.: АСТ, 2000. – С. 638–639.

⁵⁸ Там же. – С. 639.

⁵⁹ Там же. – С. 640.

бирает историю терминов «*πρόσωπον*» и «*persona*», приводя при этом ссылки на тексты. Правда этим материалом он не обосновывает сами положения развернутой им диалектической логики свободы и необходимости во взаимоотношениях античного человека и судьбы. Приводимым материалом он лишь пытается доказать, что «та личностная область, которая была доступна античности, характеризовалась при помощи театральной терминологии»⁶⁰. При этом Лосев сам акцентирует внимание на театральной значимости термина «*πρόσωπον*». Хотя, как видно из приводимого им материала, более раннее значение этого термина – «лицо» (Гомер), «лик» (Пиндар, Еврипид). Театральные же значения *πρόσωπον*, такие как «маска», «драматическая роль» и «персонаж», согласно этому материалу появляются уже в послеплатоновских текстах (Аристотеля, Демосфена, Филодема). Тем не менее концепцию человека-актера автор относит ко всей античности, не исключая и период от Гомера до Платона.

Потом Лосев разворачивает концепцию античного человека как тела. Он ставит вопрос о том, чувствовал ли в себе что-то античный человек помимо исполнения заданной ему роли. И отвечает, что чувствовал и что «носителем всех жизненных состояний» человека было «тело». Аргумент Лосева состоит в том, что «термин “тело” как раз и употреблялся в античности в значении “человек”»⁶¹.

Но на каком основании строится аргументация Лосева? При каком условии термин «тело» (*σῶμα*) мог употребляться не в

своем значении, т. е. обозначать не «тело», а «человека»? Только при условии, что значение «человек» уже было до употребления термина «тело». То есть автор, полагая, что термин «тело» употреблялся в античности в значении «человек», вновь заранее исходит из представления о том, что «человек» в античных текстах уже был и к тому же у этого человека были «жизненные состояния». Более того, он полагает, что тело было носителем всей личности человека⁶². Таким образом, Лосев опять предписывает материалу определенную концепцию, а затем ищет ей подтверждения в самом материале. Однако, если не обращать внимания на эти концептуальные наслоения (наложение понятий «человек», «личность», «жизненные состояния» и т. д.), отсутствующие в самих текстах, и не предписывать им ничего, что бы в них не было сказано, то в этой работе Лосева, конечно, можно найти массу полезного материала.

Подведем итог. На каких основаниях авторы рассмотренных работ выделяют человека у Гомера, «начальных мыслителей» и Платона? Как показывает проведенный анализ, в основном это происходит за счет представлений, которые тот или иной философ априорно вводит. Причем, как правило, делается это достаточно произвольно, без опоры на тексты. Многие авторы накладывают на древнегреческие тексты более поздние представления и смотрят на человека в этих текстах сквозь призму этих представлений. Подобное истолкование материала в рамках собственных представлений можно назвать стилизацией. Стилизация и является основной методологической проблемой в исследовании вопроса о человеке в текстах Гомера, «начальных мыс-

⁶⁰ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 2. – Харьков: Фолио; М.: АСТ, 2000. – С. 640.

⁶¹ Там же. – С. 644.

⁶² Там же.

лителей» и Платона. Ведь именно отсюда берет начало и разноречивая терминология, и невозможность свести различные суждения философов об античном человеке воедино.

Литература

Доддс Э.Р. Греки и иррациональное. – М.-СПб.: Университ. книга, 2000. – 318 с.

Драч Г.В. Рождение античной философии и начало антропологической проблематики. – М.: Гардарики, 2003. – 315 с.

Лосев А.Ф. История античной эстетики (ранняя классика). – М.: Высшая школа, 1963. – 583 с.

Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 2. – Харьков: Фолио; М.: АСТ, 2000. – 688 с.

Мамардашвили М.К. Лекции по античной философии. – М.: Прогресс-Традиция, 2009. – 246 с.

Рожанский П.Д. Античный человек // О человеческом в человеке. – М.: Политиздат, 1991. – С. 282–298.