

# ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

И.А. Манин

DOI: 10.7256/1999-2793.2014.7.10259

## В ПОИСКАХ ПУТИ К АНТИЧНОМУ ЧЕЛОВЕКУ

**Аннотация.** Статья посвящена вопросам методологии решения философско-антропологических задач на материале поэм Гомера и изречений «начальных мыслителей» (Гераклита и Парменида). Обычно эти задачи решаются за счет приписывания древнегреческим текстам более поздних представлений и понятий. Именуя такой подход стилизацией, автор указывает на его проблематичность и ищет альтернативный путь. Цель статьи — задать методологические основания способа, открывающего перспективу выхода за рамки стилизации. В результате намечается путь, который состоит в исследовании античного человека через практики, схваченные в словах и речах Гомера, Гераклита и Парменида.

**Ключевые слова:** человек, античность, философская антропология, Гомер, Гераклит, Парменид, стилизация, действительность, истина, личность.

Решение философско-антропологических задач на материале поэм Гомера и изречений «начальных мыслителей» (так мы вслед за М. Хайдеггером обозначаем Гераклита и Парменида) связано со значительными методологическими трудностями. Исследование множества статей и монографий привело нас к выводу, что философы выделяют и характеризуют «человека» в поэмах Гомера и изречениях «начальных мыслителей» за счет наложения более поздних представлений и понятий. Осовременивая древние тексты, многие авторы рассматривают «античного человека» (этим словосочетанием мы обозначаем того, кто фигурирует в поэмах Гомера и изречениях «начальных мыслителей», хотя еще неясно, имеются ли основания называть его «человеком») сквозь призму собственных концепций. Подобное структурирование текстов Гомера и фрагментов «начальных мыслителей» посредством априорно вводимых представлений и концепций, мы находим основной методологической проблемой философско-антропологического исследования. Ведь именно отсюда берет начало и разноречивая терминология, встречающийся у разных философов, и невозможность свести их суждения об «античном человеке» в общую картину.

Это путь, на котором можно создать еще одно представление об «античном человеке». Как известно, Гераклит, Парменид и Платон разводили мнения (δοξαί) и истину (αληθεια). Они исходили из того, что истина одна, а мнений множество. Принимая это различие, многооб-

разные суждения об «античном человеке» следует расценивать именно как мнения. Согласно этому, исследование, направленное на создание очередного «представления» разворачивается на уровне мнений. Нас «путь мнения» не устраивает.

Но здесь встает принципиальный вопрос: а можно ли работать по-другому? Можно ли вывести исследование на «уровень истины»? Есть ли альтернативы стилизации? Или она неизбежна?

Некоторые авторы указывают на ограниченность такого подхода. Но при этом как само собой разумеющееся предполагается, что наложение более поздних представлений при работе с древними текстами неизбежно. Например, С.В. Кайдаков начинает работу «Человек в зеркале античной философии» с обозначения тенденции «осовременивания» древних текстов: «В историко-философских исследованиях не только отечественных, но и зарубежных, фактически существует такая тенденция, когда современный уровень знаний выступает в роли той призмы, через которую оценивается вклад в мировую культуру той или иной философской концепции. Это значит, что в содержательном материале прошлого выбирается то, что может служить для обоснования сегодняшних философских подходов. Иначе говоря, результаты деятельности того или иного мыслителя прошлого подгоняются под “прокрустово ложе” современного крайне дифференцированного и в соответствии с сегодняшним состоянием общественного бытия акту-

ализированного знания»<sup>1</sup>. Справедливо ожидать, что, начав работу с рефлексии «тенденции» оценивать «прошлое» через «современное», далее автор перейдет к ее критике и попытается предложить альтернативы.

Однако далее выясняется, что Кайдаков лишь хочет обратить внимание на ограниченность такого подхода, не отрицая при этом его ценности. Он пишет: «Не отрицая определенной ценности такого приема, в то же время признавая фактическую невозможность полной нейтрализации позиции своего “Я” в силу субъективных трудностей избавления от давления знаний, нам хотелось бы обратить внимание на то, что он все же ограничивает возможности историко-философского исследования: теряются, не улавливаются не только частные, но иногда и более общие принципиальные ходы мышления, способные обогатить и современный уровень философствования»<sup>2</sup>. Как само собой разумеющееся Кайдаков признает, что по-другому работать нельзя, поскольку, по его мнению, «невозможно полностью нейтрализовать позицию своего “Я”». Автор связывает эту «невозможность» с «субъективной трудностью избавления от давления знаний».

В другом месте Кайдаков прямо признает «неверным» подход, направленный на выборку из древних текстов только тех «знаний, которые нужны нам сегодня»: «На первый взгляд может показаться, что нет необходимости восстанавливать цельность представлений античных мыслителей по проблеме человека, а брать только те знания, которые нужны нам сегодня. По нашему мнению, такой подход неверен, ибо точкой отсчета (системообразующим фактором) такого единства, цельности выступает человек, причем главным образом его сущностные особенности»<sup>3</sup>. Но, исходя из признания неадекватности такой стилизации, автор ставит задачу «хотя бы схематизированного восстановления тех актуальных проблем, которые были бы центральными в то время и отражали реальный процесс жизни индивидов в древнегреческом полисе»<sup>4</sup>. Иначе говоря, с одной стороны, у Кайдакова имеется намерение «реконструировать

представление древнегреческой философии о человеке» не через рассмотрение их сквозь призму современности, а посредством «восстановления проблем того времени». Но, с другой — говоря о «хотя бы схематизированном восстановлении», он предупреждает, что будет в своем исследовании налагать на материал некоторую схему. Причем «хотя бы» здесь указывает на «предел возможностей», то есть на то, что (как ему представляется) по-другому работать нельзя. Поэтому, раскритиковав один тип стилизации (рассмотрение древних текстов сквозь призму современности), автор реализует на деле другой (наложение собственных понятий).

Как Кайдаков стилизует материал? Рассмотрим несколько отрывков из «Прометея» Эсхила, он выводит из собственного рассуждения по их поводу понятие (Кайдаков называет его «принципом») «мерной напряженности», которое, согласно его рассуждению, носит в античности статус онтологического<sup>5</sup>. Но как в текстах того времени обозначалось это понятие, автор не указывает. Это дает основания подозревать, что понятия «мерной напряженности» сами древние греки не знали. На последующий материал Кайдаков уже смотрит сквозь призму этого «принципа», который на деле является введенным им самим понятием. Он ставит вопрос, «откуда возникает сам принцип мерной напряженности»<sup>6</sup>. Пишет о том, что «Гераклитом фактически утверждается объективный характер противодействия, задающим меру, а следовательно, и мерную напряженность во всем»<sup>7</sup>. Приводит пример «внесения мерной напряженности богами при творении живого»<sup>8</sup>. Комментируя фрагмент Демокрита, где речь идет о «мере» пишет, что «и в этом конкретном случае понятие “меры” есть лишь частный случай всеобщего принципа мерной напряженности в его применимости к человеку»<sup>9</sup>. Полагает, что Ямвлих показывает, будто Пифагор добивался мерной напряженности определённым образом тренируя себя»<sup>10</sup> и т.д.

В общем, критически оценив подход, в рамках которого происходит стилизация, самому Кайдако-

<sup>1</sup> Кайдаков С.В. Человек в зеркале античной философии. М., 2002. С. 5.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 10.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же. С. 17.

<sup>6</sup> Там же. С. 21.

<sup>7</sup> Там же. С. 28.

<sup>8</sup> Там же. С. 31.

<sup>9</sup> Там же. С. 46.

<sup>10</sup> Там же.

ву ни на уровне заявлений, ни на уровне дела не удастся предложить какую-то альтернативу. Хотя он особо и не пытается, выйти за рамки стилизации как подхода, будучи изначально уверенным в ограниченности собственной возможности сделать это.

Представление о неизбежности стилизации характерно не только для отечественных авторов. Так Дж. Уилсон, исследующий ценности жизни древнего египтянина, полагает, что «все зависит от того, кто анализирует». По мнению автора, наложение «предубеждений» исследователя неизбежно: «В дискуссии неизбежно вовлекаются религиозные, политические и социальные предубеждения исследователя»<sup>11</sup>. Возможно, именно поэтому иногда Уилсон стилизует материал с подчеркнутой нарочитостью. Так он пишет следующее. «Мы вели и ведем разговор в терминах современных этических суждений. Это сделано нарочно»<sup>12</sup>. Или: «Вправе ли мы переводить *маат* как «справедливость», «истина» или «добродетельность» вместо «порядок», «правильность» или «согласованность»? Вправе ли мы объявлять растущую демократизацию взглядов древних египтян «прогрессом», который есть «благо»? Мы настаиваем на своем праве выносить нравственные суждения и производить оценки в терминах прогресса или упадка. Это — понятия субъективные, а не строго научные. Но каждое поколение имеет право — более того, обязано — представить объективную информацию, а затем дать ей субъективную оценку. Мы знаем, что объективность не может быть полностью оторвана от субъективности, но ученый может попытаться указать, где кончается область фактов и где начинаются его собственные оценки»<sup>13</sup>. Итак, Дж. Уилсон также убежден в неизбежности навязывания взглядам древних субъективных понятий и оценок ученого. Поэтому он, стилизуя материал, не скрывает этого. Но Уилсон хотя бы предлагает разводить «область фактов» и навязываемые ей субъективные оценки и представления.

Таким образом, некоторые авторы, осознают проблематичность стилизации. Но, тем не менее, продолжают работать в ее рамках, оправдывая

свои действия убеждением в ее неизбежности. Можно ли вырваться из этого замкнутого круга? Или у стилизации нет альтернатив? Мало кто действительно ищет выход. Одним из примеров здесь является А.Ф. Лосев.

Лосев чуть ли не каждый раздел своего труда «Очерки античного символизма и мифологии» начинает с критики подхода, в рамках которого происходит наложение на древнегреческие тексты чуждых представлений и терминологии. «Переводя древнегреческое мышление на новоевропейский язык и заранее будучи уверены, что такой перевод возможен до последней глубины и конца, мы противостоим стиранию всякую грань между двумя столь различными культурами и не считаемся с подлинным и неповторимым ликом каждой из них»<sup>14</sup>. Или: «Наивно, будучи убежденными, что история философии возможна без систематической точки зрения на философию, историки на деле занимались, главным образом тем, что излагали *свое* понимание греческой философии, надеялись ее *своими* понятиями и терминами, методами *своей* мысли»<sup>15</sup>.

При этом Лосев так же, как Кайдаков и Уилсон, полагает, что ни один исследователь не в силах избавиться от стилизации. Он пишет так. «"Объективизм" тут сводится просто к бессознательному применению некоего вполне определенного философского мировоззрения к излагаемым философам и к изображению их с точки зрения этого мировоззрения. Я думаю, что иначе и быть не может. Но все горе тут в том, что мировоззрения Западной Европы после Возрождения, все эти эмпиризм, рационализм, кантианства и т.д., имеют лишь весьма отдаленное отношение к греческой философии, и навязывание на последнюю новоевропейской терминологии почти всегда грозит полным непониманием этого, действительно чуждого нам мировоззрения и мироощущения»<sup>16</sup>. Критикуя навязывание чуждых представлений и терминологии, Лосев не скрывает, что и в основе его собственных исследований тоже лежит «определенная система теоретико-философских воззрений». Но его отличие от многих других авторов состоит в том, что он ее «не замалчивает», а «старается представить

<sup>11</sup> Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. СПб., 2001. С. 122.

<sup>12</sup> Там же. С. 136.

<sup>13</sup> Там же. С. 137.

<sup>14</sup> Лосев А.Ф. *Очерки античного символизма и мифологии*. М., 1993. С. 101.

<sup>15</sup> Там же. С. 121.

<sup>16</sup> Там же. С. 709–710.

во всей ясности»<sup>17</sup>. Итак, Лосев также указывает на неизбежность стилизации.

Однако, будучи озабоченным этой проблемой в гораздо большей степени, он в отличие от Кайдакова и Уилсона предлагает некоторую альтернативу. Какую именно? Выход, по Лосеву, заключается в том, чтобы путем постоянной корректировки уже проделанной другим исследователем работы, добиваться наибольшей адекватности самому тексту. Лосев пишет: «необходимо, чтобы Платона пересмотрел *еще раз* кто-нибудь из исследователей, чтобы Платон, со всеми своими многочисленными текстами, содержащими указанные два термина, еще раз прошел через чей-нибудь исследовательский ум, который был бы свободен и от гипноза Риттера, и от гипноза моего. Правда, мы не станем повторять басню об объективной истории философии. Такой истории я нигде никогда не встречал, и принципиально такая совершенно невысказима. И третий исследователь терминов и понятий “эйдоса” и “идеи” у Платона будет тоже под некоторым гипнозом — уже своих собственных воззрений. Но тогда-то и станет ясным, какая загипнотизированность ближе всего к подлинному Платону. Я нашел у Риттера явные ошибки и уже их не повторил. Теперь третий исследователь найдет явные ошибки у меня и — уже не повторит. Только так и можно добиться подлинного Платона, исправляя и дополняя друг друга. Насколько я владею наукой, мне кажется, что, несмотря на трудности, вопрос все-таки близок к общеобязательному решению и, пожалуй, необходим всего еще только один свежий ум для пересмотра текстов, над которыми работали К. Риттер и я, — чтобы истина была установлена»<sup>18</sup>. Допуская возможность «общеобязательного решения» того или иного вопроса, Лосев тем самым не исключает возможность установления истины. Но из этого отрывка не следует, будто он думает, что истина, в конце концов, действительно будет каким-то исследователем достигнута. Здесь речь идет скорее о том, что необходимым условием исследования должна быть его направленность на установление истины.

Это важно зафиксировать, поскольку направленность может быть и другой. Например, философско-антропологическое исследование можно направить на создание очередного представления об «античном человеке». Иначе говоря, Лосев за-

являет, что можно работать на уровне истины посредством рефлексии и отбрасывания представлений, которые привнес в материал работающий с ним прежде ученый, и изъятия из труда предшественника того, что остается после такого редуцирования привнесенных представлений.

Этому подходу можно найти основания в методологических принципах некоторых ученых. Например, А. Эйнштейн, будучи также убежденным, что единственной целью научной работы является установление того, что существует на самом деле, указывал на необходимость сведения гипотетических конструкций к наиболее простым и конкретным. Он пишет, что «синтез понятий, являющийся отпечатком эмпирического мира, можно свести к нескольким фундаментальным законам, на которых строится весь синтез. При каждом существенном продвижении вперед физик обнаруживает, что фундаментальные законы все более и более упрощаются по мере того, как развиваются экспериментальные исследования»<sup>19</sup>. Эйнштейн выстраивает последовательность сведения понятий к некоторым несводимым фундаментальным законам<sup>20</sup>. Он указывает, что ученый должен стремиться к тому, чтобы «этих основных, несводимых элементов было как можно меньше и чтобы они были как можно проще, однако так, чтобы это не исключало точного отображения того, что содержится в опыте»<sup>21</sup>. Иначе говоря, все вводимые исследователем представления и понятия необходимы только для начального проникновения в древние тексты. После этого, согласно логике Эйнштейна, гипотетические конструкции, должны корректироваться и наполняться конкретным содержанием, а не являться способом организации материала.

Итак, в качестве первого условия альтернативного стилизации пути намечается следующая направленность: если уж мы не можем не налагать на древние тексты собственные представления и современные понятия, то, уж, по крайней мере, надо эти наслоения постоянно снимать, корректировать их. Гипотезы, которые мы налагаем на тексты необходимо исправлять, конкретизировать, добиваться отображения материала через их наименьшее число. Правда, такой путь все равно предполагает стилизацию, но уже только на начальном

<sup>17</sup> Там же. С. 140.

<sup>18</sup> Там же. С. 138.

<sup>19</sup> Эйнштейн А. Без формул. М., 2003. С. 16–17.

<sup>20</sup> Там же. С. 95–99.

<sup>21</sup> Там же. С. 158.

этапе с последующей критикой и редукцией неадекватных тексту представлений.

Почему же многие исследователи, не находя альтернатив стилизации, считают работу на уровне представлений единственно возможным вариантом? Для того чтобы разобраться в этом следует обратиться к вопросу об основаниях другой возможности — предполагаемой работе на уровне истины.

Аристотель говорит, что «истинно утверждение относительно того, что на деле связано, и отрицание относительно того, что на деле разъединено»<sup>22</sup>. Это было сформулировано позднее в классическое определение истины, согласно которому, истина есть соответствие мыслимого действительному. Получается, что исследование на уровне истины должно быть работой по приведению «представляемого» в соответствие с «действительным». Ясно, что здесь важную роль играет ориентация исследователя на действительность.

Теперь становится понятно, почему имея дело с разнообразными представлениями об «античном человеке», мы не можем оценить их истинность. Все дело в том, что у нас отсутствует критерий для такой оценки. А именно: у нас нет «действительности «античного человека»». Но проблема не столько в том, что ее у нас нет, сколько в том, что у нас нет даже ориентации на эту действительность. Мы сами исключаем всякую возможность ее познать, потому что изначально не пытаемся это сделать, ставя в качестве ограничителя убеждение о невозможности вырваться за рамки имеющихся у нас представлений. В результате нам ничего не остается, кроме как выстраивать «античного человека» посредством современных представлений и понятий. Сама установка, в рамках которой происходит стилизация текстов Гомера и фрагментов «начальных мыслителей», закрывает нам всякую возможность доступа к истине. Отсюда, если мы хотим вывести исследование на «уровень истины», то нашей задачей должно быть введение в оборот «действительности «античного человека»». Такая ориентация является вторым важным условием намечаемого пути.

Как выйти к «действительности «античного человека»» и что для этого нужно? Стоит сначала разобраться в основаниях понятия «действительность». Логос «действительности» был введен в оборот Аристотелем. Так он различал сущее в возможности и

сущее в действительности<sup>23</sup>. Здесь не место разворачивать различие «возможности» и «действительности». Но напомним, что по Аристотелю, о «действительно случившемся» говорит историк, а о «том, что могло бы случиться» — поэт<sup>24</sup>. Действительно для Аристотеля то, что чувственно воспринимаемо. Действительное всегда локализуется по месту и времени, то есть, оно всегда «когда-то» и «где-то».

Но если логос «действительности» появляется только у Аристотеля, а мы ищем «действительность «античного человека»» в поэмах Гомера и фрагментах «начальных мыслителей», то возникает вопрос: правомерно ли говорить о том, что в них содержится эта «действительность»? Являются ли эти тексты историей? Или это поэзия? Следует ли, например, поэмы Гомера относить к историческому повествованию или это поэтическое произведение?

Для ответа на эти вопросы, нужно вспомнить, способы организации текста первых историков. Сочинения Геродота и Фукидида были прозаическими и предназначались для чтения на площади. По этому критерию тексты Гомера и фрагменты «начальных мыслителей» нельзя отнести к истории. Ведь они не написаны прозой. Поэмы Гомера написаны в стихах. У «начальных мыслителей» — тоже поэмы. Первым же, как известно, прозой начал писать Анаксагор. Эти тексты не организованы на языке логоса. С этой точки зрения нельзя говорить о том, что в поэмах Гомера и фрагментах «начальных мыслителей» содержат действительность. Судя по всему, Аристотель отнес бы эти тексты к разряду поэтических произведений.

С другой стороны, происходящее в художественном произведении претендует у Аристотеля на звание особой действительности — художественной. В той степени, в какой в текстах Гомера и фрагментах «начальных мыслителей» происходят какие-то действия, можно, правда, с большой долей условности, говорить о «действительности» этих текстов. Поэтому исследовать «античного человека» нужно в рамках действительности текстов Гомера и фрагментов «начальных мыслителей». Отсюда обесмысливаются всякие попытки вывести «античного человека» за пределы этих текстов. Не следует ставить вопросы вроде: «ну это Гомер так представляет «античного человека», а как было на

<sup>23</sup> Там же. С. 289.

<sup>24</sup> Аристотель. Поэтика // Аристотель. Поэтика. Риторика. СПб., 2007. С. 36.

<sup>22</sup> Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч. в 4-х тт. Т. 1. М., 1976. С. 186.

самом деле?» Такие вопросы исходят из предположения, будто существует некоторая действительность, независимо от того, как она представлена в том или ином тексте. Но невозможно найти и непосредственно изучить «античного человека» отдельно от текстов, в которых он фигурирует.

Поэтому третьим важным методологическим соображением исследования «античного человека» является следующее. Мы исходим из того, что в поэмах Гомера и фрагментах «начальных мыслителей» организована некоторая «действительность». И «античный человек», которого мы собираемся исследовать, существует только в ней и больше нигде. Поэтому, необходимо ограничить исследование «античного человека» действительностью взятых текстов и не выходить за их рамки, рассматривая, например, «античного человека» на некотором «историческом фоне», или погружая его в так называемые «конкретные исторические реалии».

Итак, даже если нам на начальном этапе исследования не удастся избежать стилизации, следует сохранять ориентацию на действительность самого текста. Это предполагает, что нужно работать наиболее адекватно тексту, не искать там то, чего в нем нет, а работать с тем, что там есть. Исходя из этого, следует поставить вопрос: если у каждого из этих текстов есть своя действительность, то какова она?

Одним из основных условий выхода к действительности этих текстов является работа с ними на языке оригинала. Большое значение работе на уровне языка придает, к примеру, П. Адо. Он считает, что философы, исследующие античные тексты, уделяют этому недостаточно внимания. «Многие философы плохо представляют, что такое изучение античных текстов. Порой бывает так, что при переводе, например, Марка Аврелия, мне приходится целый день просидеть над выяснением значения того или иного греческого слова в том или ином контексте»<sup>25</sup>. Существует множество переводов, как песен Гомера, так и изречений начальных мыслителей, и они настолько разнятся, что обращение к оригиналу просто необходимо. Это является четвертым методологическим принципом предполагаемого исследования.

Для выработки наиболее адекватного самим текстам пути исследования следует разобраться с тем, как они организованы. Обычно с поэмами Гомера и фрагментами начальных мыслителей принято работать посредством понятий. В рамках такого способа работы предполагается, что в этих песнях

и изречениях выражены представления и понятия «того времени» о мире, человеке, природе и т.д.

Но организованы ли эти тексты понятийно? Для этого нужно уяснить, что такое «понятие». Здесь можно обратиться к Гегелю, ибо именно он развивает учение о понятии. По Гегелю понятие есть «такая определенность, в которой различные определения вещи содержатся как единство»<sup>26</sup>. Иначе говоря, понятие есть «целое определений, сведенное в их простое единство»<sup>27</sup>.

Содержат ли песни Гомера и изречения начальных мыслителей понятия как некоторые целостности различных определений? Есть ли в них хотя бы «определения»? Мы, исследуя эти тексты на языке оригинала, не находим в них ни того, ни другого. Почему же? Как указывает М. Хайдеггер, разбирая одно из изречений Парменида, «все великое мышление греческих мыслителей, включая Аристотеля, мыслит непонятно»<sup>28</sup>. Это Хайдеггер связывает с тем, что «в раннем апогее развертывания своей сущности мышление не знает понятийного схватывания (Begriff)»<sup>29</sup>. Согласно Хайдеггеру, мышление как работа понятий возникает на более поздней стадии. Поэтому «понятие и система равным образом чужды греческому мышлению»<sup>30</sup>. Это означает, что, по Хайдеггеру, в песнях Гомера и изречениях начальных мыслителей никаких понятий еще быть не могло.

Что же мы находим в этих текстах? В поэмах Гомера есть слова (как «эпосы») и речи (как «мифы»). «Логосов» (то есть, того, что еще как-то могло бы претендовать на статус понятия) у Гомера нет, если не считать упоминания о «коварно-ласкательных словах» (μαλακοῖσι καὶ αἰνυλοῖσι λογοῖσιν) нимфы Калипсо<sup>31</sup>. Поэтому ни о каких понятиях в песнях Гомера говорить не стоит. В изречениях «начальных мыслителей» мы также не находим понятий. Так у Гераклита присутствуют «слова» (эпосы) и «деяния» (эргоны). Он говорит, что описывает (διηγέμεθα) «слова» (εἴπεων) и «деяния» (εργῶν) (или «дела»)»<sup>32</sup>. В речи Парменида присутствует

<sup>25</sup> Адо П. Философия как способ жить. М.; СПб., 2005. С. 59.

<sup>26</sup> Гегель Г.В.Ф. Философская пропедевтика // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. В 2-х тт. Т. 2. М., 1971. С. 123.

<sup>27</sup> Там же. С. 160.

<sup>28</sup> Хайдеггер М. Что зовется мышлением? М., 2006. С. 189.

<sup>29</sup> Там же. С. 188.

<sup>30</sup> Там же. С. 189.

<sup>31</sup> Гомер. Одиссея // Гомер. Илиада. Одиссея. М., 2006. С. 490.

<sup>32</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. М., 1989. С. 189.

«миф» и «логос». Так, в его поэме сначала сказывается «миф»: «Давай я скажу тебе (а ты внимательно выслушай) речь (μῦθος)»<sup>33</sup>. А затем — «логос»: «На этом я кончаю достоверное слово (λογος)»<sup>34</sup>. Но в речи Парменида «логос» — это еще не понятие.

Часто, принимая логосы за понятия, в качестве оснований философы отсылают к Платону. Так А.Ф. Лосев, ссылаясь на текст «Теэтета» (148 D), пишет: «У Платона логическое значение логоса дано весьма выразительно: “понятие”»<sup>35</sup>. Содержат ли диалоги Платона понятия? Этот вопрос требует специального анализа. Лишь укажем на один из отрывков «Федона», в котором, как принято полагать, Сократ говорит о понятиях. По крайней мере, именно на этот текст дана ссылка в разделе «понятие» предметного указателя в конце тома. Сократ говорит: «Я решил, что надо прибегнуть (καταφυγοντα) к отвлеченным понятиям (τους λογους) и в них рассматривать истину бытия, хотя уподобление, которым я при этом пользуюсь, в чем-то, пожалуй, и ущербно. Правда, я не очень согласен, что тот, кто рассматривает бытие в понятиях (τους λογους), лучше видит его в уподоблении, чем если рассматривать его в осуществлении (τους ερους). Как бы там ни было, именно этим путем двинулся я вперед, каждый раз полагая в основу понятие (λογος), которое считал самым надежным; и то, что как мне кажется, согласуется (συμφωνειν) с этим понятием, я принимаю за истинное — идет ли речь о причине или о чем бы то ни было ином, — а что не согласно с ним, то считаю неистинным»<sup>36</sup>. Но являются ли «логосы», о которых говорит Сократ понятиями? Имеется соблазн представить дело так, будто Сократу уже даны какие-то «отвлеченные понятия», и он берет их («прибегает» к ним) как уже готовые и ищет им «соответствие». Но это не так. В оригинальном тексте речь идет о «логосах», с которыми, как буквально сказано, что-то «согласуется». «Согласуется» здесь συμφωνειν<sup>37</sup>. И это «согласуется» означает вовсе не то же самое, что «соответствует». Речь идет о том, что лого-

сам «симфонично», «созвучно» («συμ» — «с», «со»; «φωνη» — «звук», «голос»). Сократ рассматривает логосы не по значению, а по их звучанию. Пример такой работы дается в «Кратиле». Понятия же существуют на уровне значений и смыслов. Поэтому здесь Сократ говорит не о понятиях.

У Аристотеля уже имеются «термины» (ορος), «определения» (ορισμος), «логосы» (λογος) и «категории» (κατηγορια). Но даже в его текстах мы еще не находим таких образований как понятия. На это также указывают А.С. Ахманов<sup>38</sup> и Я. Лукасевич<sup>39</sup>.

Исходя из всего этого, можно предположить, что поэмы Гомера и изречения «начальных мыслителей» не организованы понятийно. Похоже, что понятийный способ организации возникает позднее.

Широко распространено убеждение, что песни Гомера и изречения начальных мыслителей организованы грамматически. Однако представление о том, что эти тексты выстроены в рамках грамматических правил, отнюдь не является бесспорным и само собой разумеющимся.

М. Хайдеггер, работая с одним из изречений Парменида (а именно: χρη το λεγειν τε νοειν τ' εον εμμεναι, которое он переводит как «нужно: и сказывание, и мышление: сущее: быть»), показывает, что для выстраивания его синтаксически, нужно вводить дополнительные слова («о том», «что» и другие), связывающие отдельные слова в предложение. Действительно, слова в этом изречении стоят как бы особняком. Такой способ организации слов Хайдеггер называет «паратактическим». «Порядок и постановка называются по-гречески ταξις. В изречении слова следуют друг за другом бессвязно. Они выстроены рядом друг с другом; «рядом», точнее, «возле» звучит по-гречески παρα. Порядок изречения есть паратактический, не такой, каким его изображает обычный перевод: «Нужно сказывать о том, что...». Благодаря «о том» и «что» слова, собственно, связаны. Связующее располагает их вместе; по-гречески «вместе» συν. Говорят о «синтезе». Привычный перевод изречения располагает слова благодаря вклиниванию слов-связок. Этот перевод относительно порядка слов синтаксический. Синтаксис — это учение о предложении в самом широком смысле. Исходя из синтаксиса, представляется строение языков. Там, где встречаются языки, в ко-

<sup>33</sup> Там же. С. 287.

<sup>34</sup> Там же. С. 291.

<sup>35</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2-х кн. Кн. 2. Харьков, М., 2000. С. 278.

<sup>36</sup> Платон. Федон // Платон. Собр. соч. в 4-х тт. Т. 2. М., 1993. С. 58–59.

<sup>37</sup> Plato. Phaedo // Platonis Opera quae feruntur Omnia / Ed. M. Schanz. Vol. 1. 1875. P. 157.

<sup>38</sup> Ахманов А.С. Логическое учение Аристотеля. М., 2002. С. 160–163.

<sup>39</sup> Лукасевич Я. Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. М., 1959.

торых отсутствует синтаксическое, их строй понимают большей частью как отклонение от синтаксиса или как предшествующую синтаксису форму. Паратактическое же находят в особенности у примитивных народов. Паратактическое говорение имеет место также в синтаксически выстроенных языках, например у детей. Эта вещь бывает скрытой тогда, когда детей считают столь же примитивными. Ребенок, например, говорит бегущей мимо собаке: «Ав-ав, злой, кусь». Вот так же звучит и:  $\chi\rho\eta\ \tau\omicron\ \lambda\epsilon\upsilon\epsilon\iota\upsilon\ \tau\epsilon\ \nu\omicron\epsilon\iota\upsilon\ \tau'\ \epsilon\omicron\upsilon\ \epsilon\mu\epsilon\upsilon\alpha\iota$ <sup>40</sup>. Таким образом, Хайдеггер не находит в этом изречении Парменида синтаксической организации.

Известно, что в ранних античных текстах изначально не было знаков препинания, а ударение было музыкальным. Поэмы Гомера вообще впервые были записаны при дворе Писистрата. Но даже в дошедшем до нас виде они не имеют грамматической организации. Порядок слов в них часто не соответствует правилам. Например, мы скажем «на быстрые корабли», а у Гомера это звучит как «быстрые на корабли». Часто используются «неправильные» формы слов. Чтобы сохранить ритм поэмы, приходится читать ее, нарушая правила ударения слов.

Судя по всему, грамматический способ организации речи возникает позднее не только Гомера, но и «начальных мыслителей». В работе «Введение в метафизику» М. Хайдеггер поднимает вопрос об основаниях грамматики. Он указывает, что грамматическое разделение на имя ( $\omicron\nu\omicron\mu\alpha$ ) и глагол ( $\rho\eta\mu\alpha$ ) впервые появляется у Платона в «Софисте». До Платона во всяком предложении, согласно Хайдеггеру, «имя» и «глагол» было неразделимо. Впоследствии важные шаги в становлении грамматики сделают Аристотель, стоики и александрийская школа филологов.

Таким образом, грамматической организации в песнях Гомера и изречениях начальных мыслителей мы не находим. Все это приводит нас к тому, что песни Гомера и изречения «начальных мыслителей» изначально не были организованы ни понятийно, ни грамматически. Это предположение является для нас пятым и одним из наиболее принципиальных методологических соображений.

Как же тогда организованы поэмы Гомера и фрагменты «начальных мыслителей»? Чтобы ответить на этот вопрос, вернемся к отрывку из «Федона». Почему Сократ говорит не о «соответствии»,

а о «созвучии» ( $\sigma\upsilon\mu\phi\omega\nu\epsilon\iota\nu$ ) логосам<sup>41</sup>? Почему речь идет именно о «созвучии»? Видимо, Сократ еще является носителем некоторой традиции. Какой?

П. Адо указывает: «Тексты античной философии резко отличаются от современных философских текстов. Первое отличие состоит в том, что тексты античной философии всегда связаны с устной речью и соответственно стилем. Например, диалоги Платона подразумевали публичное чтение. И даже сдержанно-строгие тексты комментаторов Аристотеля сначала представлялись ученикам устно. Часто они доходили до нас благодаря тем заметкам, записям, которые ученики делали во время лекции. Можно также предположить, что тексты досократиков сначала читались перед публикой. Кстати, это не было явлением, свойственным только философии, ибо, как говорит лингвист Антуан Мейе, все литературные произведения античности имели связь с оральностью, с устной традицией: именно это, в частности, объясняет “производимое ими впечатление неторопливости”»<sup>42</sup>. Итак, согласно П. Адо, ранние античные тексты вплоть до Аристотеля были тесно связаны с устной традицией.

Кроме того, мы знаем, что песни Гомера и изречения начальных мыслителей сперва существовали на уровне проговаривания, а записаны были позднее. Даже логос, как известно, изначально тоже есть звучащая, а не записываемая речь. Так Ж.-П. Вернан указывает, что логос возникает как речь, произносимая на площади<sup>43</sup>.

Имея в виду все вышесказанное, мы исходим из предположения, что поэмы Гомера и фрагменты начальных мыслителей организованы на уровне звучащей, а не значащей речи. Когда появляется значащая речь? Точный момент возникновения назвать не беремся, но, похоже, что у Аристотеля речь уже выстраивается на уровне значений.

Если взятые нами тексты организованы на уровне звучащей речи, то, и работать с ними надо в соответствии со способом их организации — на уровне звучания слов и речей. Песни Гомера и изречения начальных мыслителей даны нам в записанном виде. Язык, на котором они написаны, считается «мертвым». Поэтому, придя к необходимости

<sup>40</sup> Хайдеггер М. Что зовется мышлением? М., 2006. С. 168–169.

<sup>41</sup> Plato. Phaedo // Platonis Opera quae feruntur Omnia / Ed. M. Schanz. Vol. 1. 1875. P. 157.

<sup>42</sup> Адо П. Философия как способ жить. М.; СПб., 2005. С. 90–91.

<sup>43</sup> Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. М., 1988.

работать на уровне звучащей речи, перед нами встает задача оживить язык Гомера и начальных мыслителей, сделать так, чтобы их слова и речи снова звучали. Для этого следует прислушиваться к ним. Это шестое условие намечаемого нами пути.

Итак, мы пришли к необходимости работать на уровне живого языка, то есть звучания слов и речей. Перейдем теперь к вопросу о том, что именно мы будем в них искать. Мы не находим в них ни представлений, ни определений, ни понятий, ни значений, ни смыслов. Что же тогда содержат слова и речи в поэмах Гомера, Гераклита и Парменида? Ведь они не сами по себе. Слова что-то «славливают», ловят, схватывают, фиксируют. Что ими схвачено? Что в них заложено? Чем заполнена действительность этих слов и речей?

Мало кто видит здесь проблему. Обычно как само собой разумеющееся признается, что эти тексты Гомера и начальных мыслителей содержат древние учения, теории, представления, концепции. Из тех же немногих философов, кто подвергает это сомнению, обратимся к П. Адо. Многолетний опыт исследования привел его к гипотезе, что ранние античные философские тексты не являются изложением теоретических представлений того или иного философа, как обычно принято думать. Адо говорит: «Меня всегда поражал тот факт, что историки говорили: “Аристотель непоследователен”, “Святой Августин плохо пишет”. И именно это и подвело меня к идее, что философские произведения античности сочинялись не для изложения системы, но для производства эффекта формирования: философ хотел заставить работать умы своих читателей или слушателей, чтобы упорядочить направление их мысли»<sup>44</sup>. Основная идея Адо состоит в том, что «философия не была чистой теорией, но образом жизни»<sup>45</sup>. Он пытается показать, что мы принимали в этих текстах за «чистую теорию», «абстракцию» то, что «на самом деле было практикой, как по способу своего изложения, так и по своей финальности»<sup>46</sup>. Итак, античные философские тексты, согласно Адо, являются не изложением ранних теорий, а схватывают некоторые практики и направлены на организацию практик.

Адо характеризовал подобным образом лишь философские тексты. Причем брались им преимуще-

ственно платоновские и послеплатоновские труды. Но если, с одной стороны, он указывает, что «систематические трактаты, написанные с намерением предложить собственно систему, следует датировать XVII и XVIII веками (Декарт, Лейбниц, Вольф)»<sup>47</sup>; а с другой — находит, что в сочинениях Платона и после него еще разворачивалась не теория, а практика — то, уж тем более гипотеза Адо является приемлемой по отношению к гораздо более ранним, нежели платоновские и послеплатоновские тексты, поэмам Гомера и фрагментам «начальных мыслителей».

Итак, будем опираться на гипотезу, что слова и речи Гомера, Гераклита и Парменида содержат вовсе не ранние представления, о чем бы то ни было, а схватывают некоторые практики. «Практика» (πρᾶξις) в переводе означает «дело», «действие». Понимая всю условность этих терминов и связанную с ними стилизацию, введем их в рамках рабочей гипотезы с возможностью их последующей корректировки. Исследование текстов Гомера и начальных мыслителей через то, что в них происходит, через то, что там делают, через содержащиеся в них практики (дела, действия) — седьмая метка намечаемого пути.

Введя такие методологические основания, выходим на следующий путь. Он состоит в ориентации на истину, корректировке гипотез, ограничении исследования действительностью текста, обращении к оригиналу, осознании того, что поэмы Гомера, Гераклита и Парменида не организованы понятийно и грамматически, работе на уровне звучания слов и речей, исследовании через практики. Это выводит нас на проблему метода, посредством которого мы собираемся искать человека в материале. Брать какую-нибудь антропологическую концепцию и обрабатывать ее на текстах мы отказались. Задать «человека» в рамки некоторого определения также не получится, поскольку в исследуемых текстах определений нет. Как тогда мы будем обнаруживать человека, если не посредством понятий и определений?

Исходя из того, что поэмы Гомера и изречения начальных мыслителей организуются на уровне слов, мы будем искать «человека» не по определению, не по понятию, не по значению, не по смыслу, а по факту наличия соответствующего слова. «Человек» на древнегреческом — «άνθρωπος» (антропос). Будем искать, когда, у кого и в каких ситуациях

<sup>44</sup> Адо П. Философия как способ жить. М.; СПб., 2005. С. 100.

<sup>45</sup> Там же. С. 66.

<sup>46</sup> Там же. С. 142.

<sup>47</sup> Там же. С. 95.

появляется слово «человек» (άνθρωπος), и с какими другими словами связано его возникновение. Исследовать человека (άνθρωπος) мы собираемся через его практики (дела, действия), которые мы должны будем вскрывать в словах. Поэтому наша цель уточняется. Мы хотим на материале поэм Гомера, Гераклита и Парменида выяснить, как скла-

дывалось то, что стало называться «человеком» через обращение к его действиям, либо действиям, направленным на него, или его организующим. Теперь встает вопрос: какое средство работы позволит решить эту задачу, учитывая при этом заданные выше основания? Определение метода должно стать следующим шагом исследования.

### Список литературы:

1. Адо П. Философия как способ жить. М.; СПб., 2005.
2. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч. в 4-х тт. Т. 1. М., 1976. С. 63–368.
3. Аристотель. Поэтика // Аристотель. Поэтика. Риторика. СПб., 2007. С. 21–70.
4. Ахманов А.С. Логическое учение Аристотеля. М., 2002.
5. Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. М., 1988.
6. Гегель Г.В.Ф. Философская пропедевтика // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. В 2-х тт. Т. 2. М., 1971.
7. Гомер. Одиссея // Гомер. Илиада. Одиссея. М., 2006. С. 487–820.
8. Кайдаков С.В. Человек в зеркале античной философии. М., 2002.
9. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2-х кн. Кн. 2. Харьков; М., 2000.
10. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993.
11. Лукасевич Я. Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. М., 1959.
12. Платон. Федон // Платон. Собр. соч. в 4-х тт. Т. 2. М., 1993. С. 7–80.
13. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. М., 1989.
14. Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. СПб., 2001.
15. Хайдеггер М. Что зовется мышлением? М., 2006.
16. Эйнштейн А. Без формул. М., 2003.
17. Plato. Phaedo // Platonis Opera quae feruntur Omnia / Ed. M. Schanz. Vol. 1. 1875. P. 8–186.

### References (transliteration):

1. Ado P. Filosofiya kak sposob zhit'. M.; SPb., 2005.
2. Aristotel'. Metafizika // Aristotel'. Soch. v 4-kh tt. T. 1. M., 1976. S. 63–368.
3. Aristotel'. Poetika // Aristotel'. Poetika. Ritorika. SPb., 2007. S. 21–70.
4. Akhmanov A.S. Logicheskoe uchenie Aristotelya. M., 2002.
5. Vernan Zh.-P. Proiskhozhdenie drevnegrecheskoi mysli. M., 1988.
6. Gegel' G.V.F. Filosofskaya propedevtika // Gegel' G.V.F. Raboty raznykh let. V 2-kh tt. T. 2. M., 1971.
7. Gomer. Odisseya // Gomer. Iliada. Odisseya. M., 2006. S. 487–820.
8. Kaidakov S.V. Chelovek v zerkale antichnoi filosofii. M., 2002.
9. Losev A.F. Istoriya antichnoi estetiki. Itogi tysyacheletnego razvitiya. V 2-kh kn. Kn. 2. Khar'kov; M., 2000.
10. Losev A.F. Ocherki antichnogo simvolizma i mifologii. M., 1993.
11. Lukasevich Ya. Aristotelevskaya sillogistika s tochki zreniya sovremennoi formal'noi logiki. M., 1959.
12. Platon. Fedon // Platon. Sobr. soch. v 4-kh tt. T. 2. M., 1993. S. 7–80.
13. Frankfort G., Frankfort G.A., Uilson Dzh., Yakobsen T. V preddverii filosofii. Dukhovnye iskaniya drevnego cheloveka. SPb., 2001.
14. Khaidegger M. Chto zovetsya myshleniem? M., 2006.
15. Einshtein A. Bez formul. M., 2003.
16. Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov. Ch. I. M., 1989.
17. Plato. Phaedo // Platonis Opera quae feruntur Omnia / Ed. M. Schanz. Vol. 1. 1875. P. 8–186.