

*Михаил Хорьков*

## **Заданность формальной выразимости в философской антропологии**

Излагаемая ниже концепция представляет собой не более чем гипотезу, пытающуюся осмыслить и соединить в логическое целое факты и явления, которые в общем культурно-историческом потоке могут на первый взгляд показаться второстепенными и малозначащими, но без которых при ближайшем рассмотрении оказываются непонятными ключевые моменты отношения человека к процессу выражения себя в окружающем мире и конституирования в социуме. Становясь формальными в рамках культуры, наблюдение человеком самого себя превращается в осознанную антропологию. Как и любое другое явление культуры, философская антропология имеет определенные культурно-исторические формы проявления и существования. Считать, что идеи философской антропологии могут существовать вне этих форм в некотором постоянном и неизменном виде — значит, отказывать человеку в возможности изменения, если не существования вообще.

С другой стороны, предполагая возможность некоторых обобщений, поскольку человек как вид с момента появления «человека разумного» менялся незаметно и всегда существовал в некотором социуме, мы вправе заключить, что независимо от эпохи во всяком социально-культурном пространстве философская антропология, если присутствует, играет идентичную роль и поэтому существует в достаточно устойчивых формах. Таким образом, культурно-исторические формы проявления философской антропологии, по-видимому, отличаются гораздо большей устойчивостью и постоянством, чем ее идеи, более того, долговременное

существование идей зависит здесь от того, насколько прочно они срастаются с той или иной формой, через нее выражаются и без нее не мыслятся.

Антропологические концепции имеют универсальный характер отнюдь не неизбежно, независимо от реального человеческого существования, просто в силу универсальности феномена человека. Они лишь «могут» иметь, или приобретать этот смысл. Но в каждом конкретном случае, да, по-видимому, и вообще, ответить на вопрос, как и почему происходит подобная универсализация, чрезвычайно сложно. Как маргинальные или локальные представления о человеке становятся всеобщими? Как в свою очередь они сменяются другими? Почему то, что считалось второстепенным и малозначачим элементом человеческой природы, например, разумное, рассудочное, инстинктивное или бессознательное, порой становится фундаментом антропологических построений, вытесняя или подчиняя все прочие элементы?

Можно, конечно, сказать, что таков прогресс, или просто развитие, антропологических идей: они развиваются, а все, что развивается, меняется. Но как в таком случае объяснить феномен возврата к древним идеям, подчас, казалось бы, совершенно забытым, преодоленным? Понятно, старые идеи приобретают новое истолкование, но даже и в истолкованном виде они представляются крайне архаичными по сравнению с тем, что было ими вытеснено и что объективно выглядит более новаторским и оригинальным и, главное, является продуктом естественного эволюционного развития. Почему время от времени требуется возврат к этим старым идеям?

Позволим себе предположить, что в этих идеях и понятиях, посредством которых они описываются, находит выражение опыт человека, присущий ему именно как человеку. Этот опыт имеет свои формы выражения во всех культурах. Без самовыражения собственного опыта человек вряд ли мог бы существовать, именно в этом выражении и осуществляется становление человека. Таким образом, чем более человек осознает себя именно как человек, т.е. как нечто особое, уникальное, не тождественное ничему другому, тем большее значение приобретает для него выражение своего глубинного «я», которое он предпринимает вполне осмысленно и целенаправленно. Именно в этом процессе самостановления-самопостижения-самовыражения и возникает на определенном этапе развития культуры обобщенная «идея человека».

Констатация Макса Шелера «Die Probleme einer philosophischen Anthropologie heute geradezu in den Mittelpunkt aller philosophischen Problematik in Deutschland getreten sind...» («Проблемы философской антропологии переместились *ныне* прямо-таки в центр философской проблематики в Германии») в его знаменитом сочинении 1927 года «Положение человека в космосе» имеет, как можно заметить, не столько обобщенно-эпохальный, сколько конкретный хронологический и локальный контекст. За рамками страны и времени она теряет свой смысл даже в XX в. Возникает естественный вопрос: обладает ли актуальность философской антропологии *вообще* исключительно локальными характеристиками, то есть, определяется ли особая важность, которую приобретает в те или иные эпохи проблема человека, в первую очередь ситуацией конкретного места и времени? И если да, то в чем состоит природа этой ситуации? Но поскольку Макс Шелер, определявший *актуальность* философской антропологии *локально*, говорит в то же время об исторической *универсальности* феномена этой актуальности, то из этого естественно следует перемещение в центр исследования генезиса выразительных форм философской антропологии.

Термины, как правило, хотя и не всегда, возникают много позднее феноменов, которые они обозначают. Так и слово «антропология» имеет достаточно позднее происхождение и в классическом греческом именно в такой форме не встречается. Слово *anthropologos* впервые употребляет Аристотель в «Никомаховой этике»<sup>1</sup>, но у него этот неологизм имеет просто значение «человека, обсуждающего людей»<sup>2</sup>. Характер этого «обсуждения» уточняет английский переводчик Аристотеля Х.Рэкхем, трактующий слово *anthropologos* как *gossip* («болтун», «сплетник»)³. Никакой специальной философской нагрузки, кроме морального примера, данное слово, очевидно, у Аристотеля не несет.

В эпоху поздней античности появляется и распространяется форма *anthropologein* (от которой позднее в эпоху средневековья происходит ряд производных форм, в том числе и *anthropologia*), имеющая теологический смысл: она обозначала антропоморфные библейские метафоры, употреблявшиеся в отношении Бога, и (у христианских авторов) различные аспекты вочеловечивания Бога-Слова<sup>4</sup>. И хотя такое теологическое понимание «антропологии» не связано прямо с учением о человеке, тем не менее есть все основания утверждать, что современное понимание философской антропологии как особой философской позиции ведет свое происхождение именно от него. Во-первых, раннехристианские бо-

гословы, разрабатывая учение о вочеловечивании Христа, неминуемо должны были использовать представления о человеке, характерные для своей эпохи, и даже, видимо, стимулировать их развитие; и хотя эти представления, заимствованные из разных дисциплин — медицины, метафизики, этики, истории и др. — не носили название «антропологии», именно они и представляли в ту эпоху сумму воззрений на человека. Теологическая точка зрения придала этой сумме неведомое ранее смысловое единство, поскольку человечество Христа имеет характер универсального образца, точки отсчета и суммы для любых рассуждений о человеческой природе.

Во-вторых, философская антропология нового и новейшего времени генетически является продуктом секуляризации теологической антропологии: научно-естественная гипотеза о единстве человечества пришла на смену концепциям единства человечества во Христе христианской антропологии и единства человека и космоса античной метафизики и религии<sup>5</sup>, причем, без них она была бы логически невозможной, так как ни каждая наука в отдельности, ни научная картина мира в целом ничего не говорят в пользу мировоззрения, в основе которого была бы проблема человека или хотя бы идея о единстве и особом предназначении человеческого рода, но, скорее, наоборот, доказывают его невозможность и несостоятельность. Эта «ненаучность» философской антропологии, о которой свидетельствует сам эпитет «философская» и о которой говорят как ее защитники, так и ее критики, является следствием ее происхождения, посредством секуляризации, от религиозной антропологии и, следовательно, родства с последней. Именно это родство и позволяет говорить о единой антропологической традиции, существовавшей на всем протяжении человеческой истории. Теологически понимали антропологию еще такие мыслители нового времени, как Мальбранш<sup>6</sup> и Лейбниц<sup>7</sup>. Л.Фейербах, говоря о проблеме вочеловечения Бога посредством антропологии<sup>8</sup> и имея, таким образом, в виду именно теологическое понимание антропологии, которое он стремится преодолеть своей антропологической концепцией, исходит как раз из представления о единстве и генетическом преемстве антропологических идей.

Секуляризация мышления в эпоху нового времени лишила понятие «антропология» теологического содержания и сделала его свободным для наполнения новым смыслом. Эта новая концепция антропологии развивается в XVI—XVIII вв. главным образом

в рамках немецкой школьной философии (в Англии и Франции аналогичные концепции разрабатываются в рамках так называемой «моральной философии»). В сочинениях М.Хундта, О.Кассмана, К.Бутелиуса и Й.Рете, С.Гвениуса предпринимаются попытки философского исследования душевного мира (*psychologia*) специально человека, которое и обозначается как *anthropologia*<sup>9</sup>. Антропология определяется как «учение о человеческой природе» («*anthropologia est doctrina humanae naturae*»)<sup>10</sup>. Данное определение носит вполне традиционный характер, свидетельствующий о заметном влиянии поздней схоластики и догматики на категории новой дисциплины. Таким образом, под названием «антропология» школьная философия раннего нового времени развивает традицию, восходящую к теологически ориентированной метафизической антропологии, которую она подвергает секуляризации, ставя по-новому вопрос о природе человека: как определить человека, прибегая не к схоластической метафизике и не к математизированной средневековой физике, но к методам новых естественных наук, основанных на наблюдении, эксперименте и описании природы во всем ее разнообразии?

Человек начинает определяться не через отношение к Богу, но через отношение к природе: на смену концепции «в человеке есть нечто божественное, но человек — не Бог» приходит представление «человек — существо природное, но человек — не природа». Таким образом, чтобы определить человека с естественнонаучной позиции, его необходимо выделить из природы (по каким критериям — другой вопрос), противопоставить ей. Так или иначе, именно таким способом определяют человека столь разные мыслители, как Декарт, Гоббс и Ламетри<sup>11</sup>. В рамках этого метода первостепенное значение приобретает определение специфически человеческих природных элементов, таких как его телесность, пол, темперамент, характер, расовые, возрастные отличия и т.д.: именно специфика человеческой природы стала теперь определять сущностные характеристики человека в отличие от природы вообще. Симптоматично, что анализируя физиологию человека, боннский врач начала XIX в. Й.Эннемозер приходит к тем же выводам, что и Гелен и Шелер в середине XX в.: биологическая структура человека по сути, по назначению и даже по морфологической структуре и физиологии отличается от животной, являясь основой существования человека как духовного существа<sup>12</sup>. Развившаяся из школьной философии антропология начинает также проявлять интерес к этнографическим исследованиям не-

известных ранее европейцам народов иных континентов и даже стигматизировать эти исследования. Пионерами в этой области стали Лафитау, Дж.Форстер, Г.Форстер, Blumenbach и Кант<sup>13</sup>.

Исходя из одновременной оппозиции антропологии метафизике и математизированным естественным наукам, И.Кант определяет ее как философию жизненного мира человека, в котором человек участвует, который имеет для него экзистенциальный смысл и не сводится ни к метафизике, занимающейся «предметами сознания», ни к наукам, исследующим «чувственно воспринимаемый мир», существующий независимо от участия в нем человека<sup>14</sup>. Философская антропология — это, таким образом, такое знание о мире, к которому человек приходит не посредством чистого метафизического мышления и математически измеряемого естественнонаучного эксперимента, но через проживание, через непосредственный жизненный опыт, в котором отражается «весь человек». В сравнении с другими областями практической философии, имеющими более конкретный и прикладной характер — этикой и философией истории — антропология выступает как общая философская позиция, как установка сознания. Антропологический подход, по мнению Канта, преодолевает односторонность естественных наук, изучающих человека, создавая основу для их осмысленного синтеза<sup>15</sup>.

Определение антропологии через естественные науки, а не через метафизику, остается, тем не менее, центральным для нового времени. Антропология как учение о «природе человека» понимается главным образом как «физиологическая антропология». Романтизм начала XIX в. считает антропологию радикальной формой натурфилософии; натурфилософия понимаемая антропология становится у Фейербаха фундаментальной философией. Но секулярные истоки этой антропологии дают знать о себе, например, в том, что с помощью антропологии теология или снимается, как у Фейербаха, или понимается, как у Хайнрота и Кьеркегора. Критика Гегелем и его последователями этого понимания антропологии как радикальной натурфилософии и его тезис, что человека можно и должно понимать не через природу, а через историю (трактуемую с точки зрения «объективных законов»), и контр-критика сторонников антропологии, основанной на учении о внеисторичной «природе человека», привели в конце концов к роковому для европейского философского сознания расколу «целостного понимания человека» и противопоставлению антропологии и философии истории, не преодоленным до сих пор.

Итак, начало и первая половина XIX в. — это пик развития новоевропейской секулярной антропологии и период необычайной ее популярности. К.Хайнрот в 1822 г. определял свою эпоху как «время, когда антропология становится для исследователя излюбленным предметом»<sup>16</sup>. Кроме специальных журналов по проблемам антропологии, таких как «Anthropologisches Journal», издававшийся с 1803 г. и редактором которого был К.Шмид, и журнал К.Нассеса, выходявший в 1823—1826 гг. под названием «Zeitschrift für die Anthropologie», можно, помимо Канта и Гердера, назвать несколько десятков философов и ученых этого периода, опубликовавших книги, где в заглавии встречаются слова «антропология» и «антропологический»: Устери (1791), Лодер (1793), Флемминг (1794), Ит (1794), Вагнер (1794), Вильгельм фон Гумбольдт (1795), Метцгер (1798), Пелитц (1800), Абихт, Поршке (1801), Геррес, Венцель (1802), Функ, Грубер (1803), Покельс (1805), Баргельс, Голдбек (1806), Либш (1806), Фрис (1807), Гротхойзен (1810), Трокслер, Гротхойзен, Висс, Хайнрот (1811), Гайтнер, Мазисус, Войт (1812), Суабедиссен (1814), Луке (1815), Нойман (1815), Шульце (1816), Вебер (1817), Залат, Хартман (1820), Фрис (1820), Штеффенс, Хайнрот, Хиллебранд (1822), Мэн де Бира (1823), Бергер, Эннемозер (1825), Зигварт, Бишоф, Кайзерлинк (1827), Шулан, Эннемозер (1828), Суабедиссен, Хойзингер, Бонстеттен, Вебер (1829), Трокслер (1830), Риттель (1833), Гроос, Лойпольдт (1834), Бурдах (1836), Кнайзе, Шуберт, Эрдман (1837), Дауб (1838), Мишле (1840), Фейербах (1841), Тиссо (1843), Линдемман (1844), Розмини-Зербати (1847), Краузе (1848), Эннемозер (1849), Фихте (1856), Лотце (1856)<sup>17</sup>.

Таким образом, перед нами, бесспорно, ситуация повышенного интереса к антропологии, определенная конкретными местом и временем: концом XVIII — началом XIX в. — аналогичная констатированной М.Шелером для 20-х гг. XX в. и которая прослеживается в Германии также в XVI и в конце XVII вв. Зададимся вопросом: почему именно в эти периоды проявляется повышенный интерес к антропологии, а в период разрушительной Тридцатилетней войны (вторая четверть XVII в.), например, он совершенно отсутствует? Или экзистенциальный опыт человека выражает себя в эпохи войн и катастроф иначе, чем в мирное время? Однако, конец XVIII и начало XIX в. были для Центральной Европы именно эпохой войн. Или характер социальных процессов был тогда иным и переживался иначе? Или мы имеем здесь дело с факторами менее сознательными и менее поддающимися

рациональному описанию? Наше исследование, таким образом, преследует также цель понимания роли философской антропологии как особого способа выражения кардинальных проблем человеческого существования в различных исторических ситуациях, и в первую очередь — в ситуациях критических.

Итак, философская антропология, как разностороннее явление, существует в культуре в виде более или менее определенно очерченного и притом всегда достаточно узнаваемого комплекса идей, воплощенных в конкретных текстах и, поскольку речь идет о человеке, в определенных типах поведения. И. Канту принадлежит мысль о том, что находящаяся в антропологии свое выражение сумма человеческого опыта обретает форму в определенных «источниках» или с помощью особых «вспомогательных средств», к числу которых он относил «описания отношений людей с их соседями, рассказы о путешествиях в иные земли, историю, биографии, пьесы и романы»<sup>18</sup>. Кант не развивает эту мысль, но, как нам представляется, для понимания роли, какую философская антропология играет в культуре вообще и особенно в определенных культурно-исторических ситуациях, в первую очередь критических, она является чрезвычайно плодотворной. Без нее перестает быть понятным, что антропологические идеи, присущие той или иной культуре в то или иное время, не столько мыслятся, сколько переживаются людьми, живущими в этой культурной среде, которые с помощью этих идей описывают и оценивают свой собственный опыт.

Главной идеей философской антропологии считается идея человека. Без этой идеи любые размышления о человеке именно как о человеке, а ни каком-то ином существе, просто невозможны. Казалось бы, это очевидно. Однако, не во всякой культуре представления о человеке основаны на идее человека, из которой следуют понятия всех других качеств человека: природы человека, его назначения, человеческого тела и человеческой психики и т.д. Более того, никакого общего принципа может не быть вовсе, и всякий разговор о человеке будет в этом случае требовать в качестве исходного пункта не идею «человека вообще», а знание того каталога феноменов, зачастую весьма разноплановых, в который вписано и человеческое бытие. Это не означает, что человек не выделяется из окружающего мира, не отличается от других сущностей. Отличается, потому что каждый из его атрибутов — уникален. Однако проблема сущностного отличия человека от всего остального здесь совершенно неуместна. «Человека» как раз никакое бытие и не предполагает.

Примером культуры с такими воззрениями на человека является древнемесопотамская. На вопрос «Что есть человек?» здесь бы последовал пространный рассказ о том, что человек — это и «илу» (дух), и «илану» (тот, в ком дух преобладает, и от этого человек делается счастливым), и «ламассу» (внешнее проявление тех существенных черт личности, которые выражаются совокупностью индивидуальных, главным образом физических, признаков), и «шеду» (внешнее, объективированное воплощение «души» человека, что-то вроде духа-хранителя), и «шимту» (врожденные качества и одновременно судьба), и «иску» (судьба в смысле жребия), и «уцурту» (судьба, predeterminedенная богами)<sup>19</sup>. Данный комплекс представлений не только не предполагает идею человека, но и состоит из совершенно разнопорядковых элементов. Тем не менее, каждое из приведенных слов так или иначе обозначает человека, и житель Древней Месопотамии не видел здесь никаких противоречий.

Типологически близкий феномен просматривается и в древнебиблейской концепции человека. В оригинальном древнееврейском тексте идея «человека вообще» если и не отсутствует, то является явно вторичной, выводимой из огромного множества определений и слов, отражающих как различные аспекты природы человека, так и претендующих на некоторое обобщение. Именно, «Адам» — это групповое название для отдельного вида творения, «люди», «человечество», «человеческие существа». «Иш» — отдельный человек, индивидуальность, но также и «муж», «мужчина». «Энош» — общее обозначение человеческого рода, в основном в смысле слабого, смертного. «Гевер» — взрослый мужчина в противоположность женщинам и детям, как сильный могучий. «Метим» — «мужчины», «люди», «народ», иногда «воины». «Нефеш» — «индивидуальность», «кровь», сущность человека, но также и сущность любого живого существа; «эго», «личность», иногда «тело». «Руах» — дух; стремление человека к высшей жизни; сила и энергия, приходящие извне, от Бога. «Нешама» — животворящий элемент, вдвухаемый в человека Богом; божественный дух и светоч в человеке; напоминает понятие «душа» в европейской культуре. «Басар» — физическое тело человека, человек как нечто брэнное<sup>20</sup>. Тот факт, что этих разноплановых обозначений человека много, указывает на отсутствие, невозможность, в лучшем случае, вторичность единой теории «человека вообще». Причем вторичность здесь скорее случайна, нежели обязательна.

Обращает на себя внимание и отсутствие в данных культурах специальных текстов, которые можно было бы назвать антропологическими. А.Оппенгейм, например, вычленяет описанную выше древнемесопотамскую систему представлений о человеке из материала религиозного эпоса, гадательных, магических и молитвенных табличек — единственных текстов, в которых в Древней Месопотамии II тыс. до н.э. как-то затрагивалась проблема человека. Но эти таблички вряд ли можно назвать «антропологическими текстами» в строгом смысле слова<sup>21</sup>. Точно также и в древнееврейском обществе до Талмуда и Каббалы, которые оформились в рамках восточносредиземноморского, римского, античного, мира, все возможные представления о человеке укладывались в структуру традиционных библейских жанров, лежащих в сфере древнееврейской ритуальной выразительности.

Понятие «человека» как единого и универсального стало возможно лишь в рамках системы общих понятий, созданных древнегреческой философией. Действительно, как понятийно ясное раскрытие «идеи человека» философская антропология возникает только на определенном уровне развития культуры, для которого характерно появление системы философского мышления на основе понятий, имеющих универсальный смысл<sup>22</sup>. Именно древнегреческая философия, создав философский текст как таковой, в его рамках сделала возможным и текст антропологический. Логика построения подобных сочинений достаточно строга: отталкиваясь от вопроса «что такое человек?» и выясняя его сущность, они затем переходят к анализу значимых элементов природы человека. Если сочинение посвящено частным вопросам — душе, телу, восприятию, памяти и т.п. — то оно и воспринимает их как отдельные элементы, предполагающие наличие главных, общих вопросов, связанных с проблемой сущности человека, если не решение их, что вряд ли возможно, то хотя бы постановку.

Чтобы осознать всю значимость этого изменения представлений о человеке, достаточно вспомнить, что еще в гомеровскую эпоху ничего подобного не существовало. Гомеровские греки не определяли человека как самостоятельную специфическую сущность. Показательно, что такие характеристики человека, как *psyche* и *thymos*, хотя впоследствии они и стали одними из главных в древнегреческой антропологии, характеризуют у Гомера не столько самого человека, сколько нечто приходящее в него извне, в частности, от богов, и поэтому являющееся тем, что человек не в состоянии контролировать, за что он не в состоянии от-

вечать и что для него по сути не менее сверхъестественно, чем все другие потусторонние силы<sup>23</sup>. Параллели с описанными выше древнеближневосточными представлениями о человеке очевидны.

К первичным, образцовым текстам философски осознанной антропологии следует, видимо, отнести платоновские «Федр» и «Федон», отдельные части «Государства» и «Тимея», сочинение «О душе» Аристотеля и отчасти его этические произведения<sup>24</sup>, а также сочинения Гиппократовского корпуса. Они положили начало традиции трактатов по антропологии, то есть, более или менее логически строгих и структурно выверенных сочинений, ставящих целью рационально исчерпывающее раскрытие предмета, в первую очередь — определение природы человека и соотношение души и тела. Ф.Нуйенс, например, считал проблему души ведущей в творчестве Аристотеля и даже положил в основу хронологии его работ динамику изменений аристотелевских представлений о душе. Он выделяет три периода: 1) платоновско-дуалистический, к которому относятся ранние диалоги Аристотеля; 2) переходный период, для которого характерен механистическо-инструменталистский подход; сочинения этого периода: «История животных», «О частях животных». 2-4 и др.; 3) поздний период, представленный главным образом сочинением «О душе», где душа определяется как энтелехия тела<sup>25</sup>. Несмотря на спорность этой позиции<sup>26</sup>, несомненно, упрощающей развитие философской мысли Аристотеля, она вполне может иметь место, причем, в отношении Платона даже в большей степени, нежели в отношении Аристотеля.

После Платона и Аристотеля жанр антропологического трактата продолжил свое развитие. К нему обращались многочисленные последователи сократических школ IV—III вв. до н.э. Упомянем «Положение о душе» и «О людях» Феофраста, а также ряд его сочинений с характерными названиями «О дыхании», «Об оцепенении», «Об удущье», «О повреждении ума», «О страстях» и т.д.; вспомним также «О порыве или о человеческой природе» и «О страстях» Зенона-стоика и «О разуме» Хрисиппа<sup>27</sup>. Даже несмотря на то, что большинство перечисленных произведений не сохранилось, важен сам факт их существования. В плане истории развития антропологических идей уже он один говорит о многом.

Между тем возникает и другой жанр, имеющий непосредственное отношение к воззрениям на человека, а именно биография. Начало греческой биографии, возможно, следует отнести к V в. до н.э. Х.Хомайер, например, считает, что Геродот использовал в своем сочинении ряд к тому времени уже существовавших биографий<sup>28</sup>.

В IV в. до н.э. толчок развитию биографии дала перипатетическая школа<sup>29</sup>, а признанным мастером, установившим образцы на многие века, здесь является Аристоксен, автор «Жизни Пифагора», «Пифагорейского образа жизни», «Жизни Архита», «Жизни Сократа»<sup>30</sup>. Другим классическим перипатетиком-биографом можно считать Дикеарха, автора биографий Платона и других философов и «Греческого образа жизни»<sup>31</sup>. Жанр биографии затем широко распространился и стал излюбленным в эпоху эллинизма. В III в. до н.э. среди перипатетических биографов выделяются Сатир и Хермипп. Неслучайными являются находки биографий этого времени среди папирусов, древнейший из которых — Оксиринхский папирус 1176 — содержит фрагмент биографии Еврипида Сатира и датируется концом III в. до н.э.

Говоря об античной биографии следует, впрочем, всегда иметь в виду, что большинство ранних памятников этого жанра утеряно и в лучшем случае известно лишь по названию. Особенно «темными» представляются период зарождения биографии в V—IV вв. до н.э. и эпоха эллинистической биографии III—II вв. до н.э., от которых не сохранилось практически никаких оригинальных биографий в собственном смысле слова, за исключением упомянутого фрагмента жизнеописания Еврипида Сатира, найденного в 1912 г. среди Оксиринхских папирусов. Древнейшие из сохранившихся античных биографий — собрание жизнеописаний Корнелия Непота и сочинения Николая Дамасского (биография Августа и «автобиография») — относятся уже к I в. до н.э. и I в. н.э. соответственно. Разумеется, биографии классических и эллинистических авторов сохранились в переработанном виде как фрагменты в сочинениях биографов позднейших эпох, но в каждом случае вычленение этих фрагментов представляется делом спорным и далеко не всегда приводящим в итоге к однозначно аутентичному оригиналу.

Биография — это и логическое продолжение антропологического трактата, и его противоположность. Продолжение, поскольку теоретические принципы воплощаются здесь в виде жизни конкретного человека; биография строится в соответствии с этими принципами, отсюда — ее строгий схематизм, следование канону. Следствием такой организации структуры биографического текста является зависимость его видов от философских школ и духовных течений. Противоположность, поскольку в биографии отсутствует отвлеченная теория и ничего не доказывается, а есть просто «жизнь» (*bios*), где все зримо, очевидно.

Вместе с тем, ранняя биография (*bios*) классической и эллинистической эпох первоначально означала не портретирование индивидуальности, отдельного человека как отличного от других, как неповторимой личности; она являлась описанием некоего идеального типа, к которому относился данный персонаж — царь, полководец, оратор, политик, философ и т.п. Не случайно поэтому преобладание не столько отдельных биографий, сколько биографических сборников, или серий биографий, объединенных одним идеальным прототипом. Кроме того, само слово *bios* могло определять не только историю жизни одного человека, но и целой страны, народа, города. В эллинистическую и раннеримскую эпохи были известны, например, сочинения под названием «*Bios Hellados*» или «*Vita populi romani*».

Довольно рано антропологические мотивы обрели право постоянного присутствия и в форме, отличной как от трактата, так и от биографии, а именно в поэзии. Ни один из поэтических жанров, конечно, не являлся изначально антропологическим, однако в периоды повышенного интереса к проблеме человека поэзия также окрашивается соответствующими тонами. Вряд ли здесь присутствует какая-то закономерная обязательность, но всякий пример подобного явления не становится от этого менее симптоматичным, более того, в случае обретения им статуса классического образца он способствует закреплению в культуре самой идеи антропологически значимой поэзии.

Основания антропологической значимости поэзии, возможно, следует искать в том, что в Греции в архаическую и классическую эпохи поэтическое творчество разнообразных жанров ориентировалось на всех людей, на все категории населения полиса, включая женщин, детей и даже рабов, в отличие от философии, которая предназначалась для узкого круга избранных, и риторики, ориентированной на социально активных граждан, то есть, взрослых мужчин, отцов семейств<sup>32</sup>. Поэзия, таким образом, определяла максимально возможную и максимально обобщенную для данного общества человеческую идентичность.

Далее, поскольку основания поэтической интуиции невозможно ни сформулировать, ни создать рационально, исходя исключительно из принципов разума, что стало главным объектом критики Платоном поэзии в «Государстве», то поэтическое творчество как нельзя лучше служит выражению антропологических идей, акцентирующих свое внимание на том, что человек или его душа — это не только разум, рациональное начало, но и

весь человек, в том числе его иррациональные и сверхрациональные составляющие — идея, имплицитно присутствующая в представлениях греков о Музах, влагающих слова в уста поэту (Гесиод), и «вдохновенном» поэте (Демокрит)<sup>33</sup>. Кроме того, сама форма выражения мысли в поэтическом произведении предполагает гораздо более глубокий смысл, чем это следует из простого содержания текста<sup>34</sup>. Аналогичные основания можно обнаружить и в повороте к поэзии романтиков начала XIX в., для которых поэтическое творчество и новая поэтика стали важным средством критики рационалистической антропологии эпохи Просвещения, выраженной, что любопытно, главным образом в прозаических трактатах (за любопытным исключением Александра Поупа).

Как бы то ни было, но стоик Клеанф, например, помимо трактатов пишет и стихи, в том числе сохранившийся у Стобея знаменитый гимн Зевсу. Несмотря на то, что в гимне отражены по преимуществу вопросы теологические и космологические, последние его строки являются своего рода краткой схемой стоической антропологии. Если учесть, что, согласно учению стоиков, человек неотделим от космоса и понимается только в таких рамках, то и космологизм гимна Клеанфа с антропологической концовкой приобретает иное звучание.

В этом смысле любопытен интерес стоиков к проблеме поэтического вообще: Зенон пишет книгу «О чтении поэзии», Клеанф — «О поэте», Хрисипп — «О стихах» и «О том, как читать стихи»<sup>35</sup>. Страбон, сам приверженец стоической философии, отмечает, что, по мнению стоиков, существует тесная связь между поэтическим и всеми без исключения частями философии<sup>36</sup>. Символично, что до появления в Стое философов, которые получили от этого портика и свое название, там обитали поэты, которых и называли «стоиками»<sup>37</sup>.

Более или менее развитая система антропологических представлений предполагает и идеал соответствующего образа жизни, построение этого образа жизни в соответствии с «образом человека». Эпоха эллинизма знает много примеров подобной практики среди киников, стоиков и эпикурейцев. Насколько ценен для культуры образ жизни сам по себе, образ жизни, превращенный в символ, демонстрирует пример киников и их поразительно долгое существование — столетия после того, как их доктрины и сочинения потеряли всякую значимость для философов<sup>38</sup>.

Данный антропологический комплекс жанров — трактаты, биографии, образ жизни и поэзия как художественно-поэтический спутник — закрепляется в культуре античного мира, и не толь-

ко в философской традиции. В определенные эпохи происходила его актуализация. Тогда в рамках традиционных форм формулировались и новые антропологические идеи, а если таких форм не хватало, то вводились новые. Существование человека в подобные эпохи нуждается в таких идеях, что обуславливало творческую активность в области отмеченных форм, старых и новых. Иначе говоря, в культуре в эти периоды наблюдается своего рода «антропологический ренессанс».

Такой период античный мир переживал и в период своего заката и падения. Пик позднеантичного «антропологического ренессанса» приходится на IV в. н. э., хотя одним веком он, очевидно, отнюдь не ограничивается. В этот период помимо расцвета традиционных форм антропологических текстов появляется много значимых новаций.

Во-первых, антропологические трактаты приобретают большую структурную и содержательную законченность. Например, если концепция природы и сущности человека у Аристотеля богата новациями, но не отличается завершенностью и в целом имеет характер своего рода эксперимента мысли, то такие классические трактаты по христианской антропологии, как «Об устройении человека» Григория Нисского и «О природе человека» Немезия Эмесского выделяются структурной и логической законченностью. И дело, видимо, не только в том, что христианство выделило человека из космоса античной философии, определив его как особый род сущего. Ведь до IV в. н.э., хотя христианские авторы первых веков уделяли много внимания человеку — его грехопадению, душе, спасению и т.д. — специально антропологические трактаты отсутствовали, а проблема человека обсуждалась или в сочинениях апологетического характера, или в критических обзорах ересей, или в посланиях. Актуальность жанра антропологического трактата в IV в. свидетельствует, по-видимому, именно об актуальности проблемы человека в этот период.

Во-вторых, расцветает биография. А.Момильяно отмечает, что в IV в., особенно со времени правления императора Константина, жанр биографии приобретает особую важность и получает широкое распространение. Главными героями позднеантичной биографии становятся языческие философы и софисты и христианские святые и мученики. При всей уникальности этих памятников между ними и биографиями эллинистического и раннеримского времени наблюдается устойчивое жанровое преемство, осознаваемое и даже подчеркиваемое самими позднеантичными

авторами, особенно принадлежавшими к числу языческих традиционалистов<sup>39</sup>. Древние традиции биографии продолжают Порфирий, написавший цикл биографий древних философов, в числе которых была и биография Пифагора, а также жизнеописание своего учителя Плотина, и Ямвлих, автор трактата «О пифагорейской жизни». Их «пифагорейские» биографии во многом восходят к материалам Аристоксена. Подобные биографии «божественных мудрецов» становятся одним из важных жанров неоплатонической школы. Тот же Ямвлих был автором несохранившейся биографии Алипия, о которой резко отзывается Евнапий<sup>40</sup>. О традиционной важности биографии для неоплатоников свидетельствует и написанная Марином в конце V в. биография Прокла; следует отметить, что она носит более дидактический и панегирический и менее психологический характер, чем биографии неоплатоников начала IV в., а выработанные приемы, свойственные для данного жанра, стали здесь уже стандартными общими местами. Таким образом, перед нами явный переход антропологических новаций в традицию.

Неоплатоники IV в. были отнюдь не одиноки в своем интересе к биографии. Более того, у них этот интерес, пожалуй, проявлялся слабее всего в силу постоянно подчеркиваемой ими собственной традиционности. В IV в. появляется жанр христианской агиографии. Решающая роль принадлежит здесь Афанасию Александрийскому и его «Житию Антония». Тогда же оформляются все основные типы агиографии: мученики, жития, монашеские истории; сложившиеся жанры становятся образцовыми, включаются в традицию и ревностно наследуются последующими поколениями. Новые жития чем дальше, тем все более следуют за сложившимися и оправдавшими себя схемами.

Помимо биографий отдельных лиц возникают биографические сборники. Образцовым здесь становится сочинение автора конца IV в. Палладия Еленопольского «Лавсаик», давшее начало жанру патериков. Любопытно, что почти в одно время с Палладием сборник биографий крупнейших философов-язычников IV в. пишет неоплатоник Евнапий. Его «Жизни философов и софистов» при всей кажущейся простоте, безыскусности, встречающихся фактических ошибках полны тонкого психологизма и точностью наблюдений над характерами его знаменитых современников. Не менее симптоматичны и некоторые сюжетные совпадения этого памятника с написанной в первой половине V в. «Историей боголюбцев» Феодорита Киррского, вызванные то ли стихией полемики, то ли перекличкой общезначимых архетипов.

Менее ярко, но достаточно отчетливо к этому антропологическому комплексу примыкает в рассматриваемый период и поэзия. Наиболее показательно данная тенденция представлена в творчестве Григория Назианзина. Его стихи, традиционные, подчеркнута архаичные по форме, несут в себе новый лиризм и новое понимание человека. Конечно, далеко не все его поэтические произведения можно назвать антропологическими, даже косвенно, но те, что затрагивают проблемы человеческой души, природы человека, антиномий его существования в мире, достаточно многочисленны и составляют отдельную тему его лирики. Особо здесь следует выделить поэму «О человеческой природе», многочисленные вариации «К самому себе» и его поэтическую автобиографию.

Григорий Назианзин называет четыре причины, по которым он пишет стихи:

1. Необходимость поэзии как вида литературы для всякого, кто пишет; без этого нет полноты литературного творчества;
2. С помощью поэзии, соединяющей наставления со сладостью речи, легче воспитывать юношей;
3. Стремление доказать, что и в поэзии христиане не уступают язычникам;

Поэзия облегчает душевные страдания<sup>41</sup>.

Первую из причин можно назвать литературной, вторую — дидактической, третью — полемической, четвертую — психологической. Все они, несомненно, важны для Григория Назианзина. Если первая и вторая причина в той или иной степени универсальны для всех эпох, то третья и четвертая — симптомы времени, в котором жил Григорий, причем одна из них указывает на внешний конфликт эпохи, а другая выражает природу внутреннего конфликта, характерного не только для Григория, но и для многих его современников. О важности психологической причины для Григория Назианзина говорит факт ее особого упоминание в других поэмах<sup>42</sup>.

Григорий здесь не одинок. Странным образом эта поэтическая линия тянется к поэту середины IV в. Милесию, о котором упоминает Евнапий в «Жизнях философов и софистов»<sup>43</sup>. Милесий был связан с софистом Проэресием, горе которого после смерти дочерей он сумел успокоить своими стихами. Юноша Григорий Назианзин, обучаясь в Афинах, тоже знал Проэресия; после его кончины он написал эпитафию этому ритору. О творчестве Милесия практически ничего не известно. Из Евнапия следует,

что он был поэтом-аскетом, хотя его профессиональная принадлежность не ясна. Григорий Назианзин тоже был поэтом и аскетом, и помимо поэзии он развивал антропологические идеи в речах, в основном в знаменитых богословских речах, по форме и формулировкам скорее напоминающих трактаты, что показало и использование определений и концепций Григория последующими авторами в своих сочинениях, имеющих характер трактатов или комментариев к ним.

Грекоязычная поэзия конца IV — начала V в. н.э., конечно, отнюдь не всегда связана с антропологическими проблемами; в конце концов, у нее своя жизнь. Но симптоматично ее странное пробуждение в этот период, на самом закате античности, пробуждение в традиционных, к тому времени уже устаревших формах. В этом процессе заметными фигурами являются Синезий Киренский и эпикос Нонн Панополитанский, автор грандиозной поэмы «О Дионисе», Трифиодор, Коллуф и Мусей. Написанием стихов увлекается даже император Констанций<sup>44</sup>, не говоря уже о Юлиане. Круг грекоязычных поэтов IV—V вв. перечисленными именами, разумеется, далеко не исчерпывается<sup>45</sup>.

Но подлинным открытием данного периода стала автобиография, приобретающая помимо традиционной античной антропологической триады — трактата, биографии и поэзии — огромную важность и самостоятельное значение. Как установил еще Георг Миш, автор фундаментальной «Истории автобиографии»<sup>46</sup>, и подтвердил своими исследованиями Арнальдо Момильяно<sup>47</sup>, античный мир если и знал нечто похожее на автобиографию, то представляло это явление парадное, официальное, публичное описание своих деяний, будь то деяния императора, полководца, политика или схолаха. По сути это была та же биография; даже автор отзывался о себе чаще всего не в первом, а в третьем лице и описывал себя как бы с внешней точки зрения. Никакого раскрытия внутреннего мира, души человека, его «я», тем более, никакой исповедальности эти тексты не знали. Но именно перечисленные черты и характеризуют автобиографию в том виде, в каком она расцвела в IV—V вв. и в каком вошла в традицию европейского антропологического сознания.

В самом деле, ни античные автобиографические фрагменты, являвшиеся составной частью иных произведений и появившиеся, по мнению Момильяно уже в V в. до н.э.<sup>48</sup>, ни «автобиографии» I в. н.э. Николая Дамасского, императора Августа и Иосифа Флавия — первые целостные произведения данного жанра в эпоху античности — нельзя назвать автобиографиями в полном смысле слова.

Полное название «автобиографии» Николая Дамасского — «О своей жизни и образовании» (*Peri tou idioy bioy kai tes heaytoy agôges*). Вероятно, такое название дал своему произведению сам автор. Оно почти совпадает с названием биографического сочинения Николая Дамасского — жизнеописания императора Августа: «О жизни Цезаря и его образовании». Эта тесная связь между биографией и автобиографией у античного автора не случайна. Вместе с тем, рассматривая свою автобиографию как *bios*, Николай Дамасский стремится вывести ее за рамки публичных «автобиографических» текстов античности — греческих «воспоминаний» (*hypomnemata*) и латинских *commentarii de vita sua*, которые служили исключительно описанию (и прославлению) военных и политических деятелей автора. Николай Дамасского интересует другое: он рассматривает себя как пример, как образец человека, следующего в жизни определенным философским ценностям. Этот перипатетический «автобиографизм» Николая Дамасского имеет много параллелей с более поздним стоическим «автобиографизмом» Эпиктета и Марка Аврелия.

Как правило, авторы биографий в эпоху античности преследовали цель образцовой типизации. Николай Дамасский героем философской биографии избирает самого себя. На то, что мы имеем здесь дело скорее с биографией, нежели с автобиографией, указывает и тот факт, что автор обращается к самому себе не в первом, а в третьем лице, что характерно для греческих «воспоминаний» и латинских «записок». Точно также в третьем лице обращались к себе Ксенофонт и Гай Юлий Цезарь. Впрочем, император Август и Иосиф Флавий обращаются в автобиографиях к себе уже в первом лице; но в случае с Августом это скорее признак императорского достоинства и гордости своим величием, а что касается Иосифа Флавия, то для него обращение к себе в первом лице отнюдь не правило: в автобиографических пассажах «Иудейской войны» он отзывается о себе только в третьем лице.

Девять сохранившихся фрагментов автобиографии Николая Дамасского дают вполне ясное представление об идее сочинения. Его целью был не психологический самоанализ, а описание собственных моральных достоинств, которые автор приобрел в результате образования и занятий философией. Реальные исторические факты, связанные главным образом с контактами Николая Дамасского с царем Иродом и императором Августом, имеют характер прославления собственных добродетелей, как считалось, очевидных на примере удачной политической карьеры. О неуда-

чах, сомнениях, колебаниях Николай Дамасский не пишет. Собственные добродетели Николай Дамасский описывает в соответствии с «Никомаховой этикой» Аристотеля. Считая пороками любовь к деньгам и удовольствиям и невоздержанность, он относит к числу добродетелей самообладание, выдержку, умеренность, мужество, изучение философии и справедливость. Несомненно, всеми этими достоинствами сам Николай Дамасский обладал в совершенстве.

Георг Миш, следуя идее Ф.Лео о решающем вкладе перипатетической школы в развитие биографии, полагал, что то же самое справедливо и для автобиографии, и пример философа-перипатетика Николая Дамасского демонстрирует это как нельзя лучше<sup>49</sup>. Основу перипатетической антропологии составляет идея морального развития человека на основе его природных задатков и посредством образования. Основой характеристики человека является, таким образом, его поведение, оцениваемое с позиции системы добродетелей. Дальнейшие исследования, главным образом А.Момильяно, тем не менее показали, что роль перипатетиков в данном процессе сильно преувеличена. Хотя созданные Аристотелем универсальные принципы описания морального и психического поведения человека способствовали развитию биографии и автобиографии, не они стали причиной появления и популярности этих жанров, которые обязаны своим появлением отнюдь не перипатетикам и никогда не составляли исключительной монополии этой философской школы.

В отношении автобиографии представление о решающей роли перипатетиков в этом процессе особенно несостоятельно. Николай Дамасский — единственный перипатетик, написавший автобиографию. Авторы современных ему автобиографий — император Август и Иосиф Флавий — перипатетиками не были. И, кроме того, как показывает Вахольдер, Николай Дамасский испытывал влияние не только эллинской культуры и перипатетической школы, но и влияние культур своей родной Сирии и Палестины, где автобиографические мотивы (но не автобиография как жанр) были развиты, в частности, в библейской и раввинистической литературе, значительно сильнее, чем в Греции и Риме<sup>50</sup>.

Впрочем, говоря об античных биографии и автобиографии, необходимо учитывать, что сами эти понятия появились опять-таки много позже явлений, которые они обозначают в современном словоупотреблении. Так, хотя первые греческие биографии (*bioi*) и можно датировать V в. до н.э., само слово «биография»

(*biographia*) встречается впервые лишь в конце V в. н.э. в «Жизнеописании Исидора» философа-неоплатоника Дамаския, фрагменты которой сохранились в «Библиотеке» Фотия (181, 242), датируемой IX в. н.э.<sup>51</sup>

Слово «автобиография» является изобретением нового времени и в древности не встречается. Согласно Оксфордскому Словарю английского языка, оно впервые было введено в английский язык в 1809 г. Робертом Саути. Но еще в 1796 г. Исаак Д'Израэли посвятил главу своих «Разнообразных записок, или Литературных забав» «некоторым наблюдениям о дневниках, само-биографиях (*self-biography*) и само-портретах». Анонимный рецензент книги Д'Израэли специально обращает внимание на слово *self-biography*, по поводу которого замечает (Monthly Review. 24.1797. P. 375): «Сомнительно, чтобы это слово (*self-biography*) имело право на существование, но слово *auto-biography* представляется каким-то уж чересчур педантичным.» Таким образом, это первое упоминание слова «автобиография», которое, не смотря на весь свой «педантизм», закрепилось в современных языках. В немецком это слово не встречается до 1853 г., о чем свидетельствует «Словарь» братьев Гримм. Словарь французского языка «Лярусс» от 1866 г. фиксирует появление слова «автобиография» во французском языке, указывая при этом его английское происхождение. В древности же жанр автобиографии обозначали как *Peri toy idioy bioy* (так, согласно «Лексикону» Суды, назвал свою автобиографию Николай Дамасский), что соответствует латинскому *De vita sua*<sup>52</sup>.

Выше уже говорилось, что Григорию Назианзину принадлежала поэтическая автобиография. Риторические автобиографии составили Ливаний и император Юлиан. Следует отметить, что все трое были людьми с ярко выраженным эксцентрическим складом характера. Тогда же грекоязычный мир знакомится с автобиографиями несколько иного толка – «обличениями» самого себя и «исповедями» Ефрема Сирина. Переведенные с сирийского, они быстро приобретают популярность, как впрочем и другие произведения Ефрема. Любопытно, что в оригинале это именно поэзия характерных для сирийской литературы жанров *memre* и *madrase*. Думается, не случайно эта богатая антропологическими сюжетами лирика привлекла столь пристальное внимание греко-язычной среды. Ефрему Сирину принадлежали также и агиографические сочинения, например, «Житие Авраамия Кидонийского». Все эти факты, если принять во внимание то обстоятельство, что Еф-

рем Сирия не знал греческого языка<sup>53</sup>, заставляют предположить некоторую общность антропологического подъема в IV в. как в грекоязычном, так и в сирийском мире, особенно если учесть, что последний был неотделим от первого как в религиозном и политическом, так и в культурных отношениях, в частности, через феномен двуязычия, столь распространенный в то время среди сирийцев. Так и сочинения Ефрема Сирина быстро стали достоянием двуязычного культурного ареала<sup>54</sup>. Примечательным показателем если не единства, то оживленного диалога между греческой и сирийской культурой в этот период была активная переводческая деятельность сирийцев, связанная с переложением на сирийский язык того, в чем явно преуспел греческий мир, а именно философских трактатов, в том числе трактатов антропологических. В передаче греческих терминов сирийцы продемонстрировали особую тщательность, скорпуплезность и точность; все это, вместе с обилием переводов, говорит о важности и актуальности этой деятельности в данный период<sup>55</sup>.

Весьма показателен для характера взаимоотношений данных культур в сфере антропологии следующий факт. Трактат Немезия Эмесского «О природе человека» некоторое время спустя после создания был переведен на сирийский язык и именно в таком виде бытовал в этой культуре; от данного перевода сохранились отдельные фрагменты.

Одним из результатов этой переводческой деятельности стал трактат сирийского автора Ахудеммеха «О человеке» (VI в.), в котором так же, как у Немезия Эмесского, христианские представления о человеке соединены с неоплатонической концепцией души и ее частей, а в методе изложения прослеживается заметное влияние аристотелевской логики, натурфилософии и этики<sup>56</sup>. Согласно этому сочинению, душа обладает двумя способностями, рациональной и витальной; последняя является источником страхов, беспокойств и страстей, тогда как рациональная способность души понимается как источник знания, понимания, разума и мышления. Анализируя отношения души и тела и человеческое поведение, Ахудеммех приходит к выводу, что в человеке все происходит между двумя противоположностями (антиномичность человека) и при этом все связано со всем (единство человека).

Обозначенный подъем антропологических жанров — трактаты, биографии, в том числе агиографии, автобиографии, поэзия — гораздо определеннее, нежели в сирийской среде, прослеживаются на латинском Западе Римской империи, правда, с некоторым

опозданием — в V веке, лишь отчасти захватывая IV в., фактически накануне культурного краха на Западе, последовавшего за варварскими нашествиями. Хотя большинство латинских авторов V века, так или иначе связанных с антропологической тематикой, жило во время переселения варваров на земли империи, культурно они были связаны с предшествующей эпохой. Характерно, что на варваров в своих сочинениях они практически не обращают никакого внимания; яркий пример этого — Августин. Произшедшая социально-политическая драма становится антропологически актуальной лишь с годами; в экзистенциальной полноте и завершенности ее переживают не столько современники, сколько потомки.

Антропологический трактат в V в. на Западе представлен сочинениями Клавдиана Мамерта «*De statu animae*» и Юлиана Померийского «*De natura animae libri octo*». Оба они, особенно последний, в значительной степени следуют Немезию Эмесскому<sup>57</sup>. Биография, как и на Востоке, обрела форму житий святых. Шедевром автобиографии стала «Исповедь» Августина. Впрочем, еще раньше Ацилий Север из Испании, живший в IV веке, написал автобиографию, сохранившуюся лишь в небольших фрагментах. Что касается поэзии, то здесь на фоне определенного общего оживления<sup>58</sup> уместно будет выделить такие имена, как Авзоний (310—394 гг.), в стихах которого много как биографического, так и автобиографического материала, Коммодий, Павлин из Пеллы, внук Авзония, написавший поэтическую автобиографию «Эвхаристик».

Описанная формальная схема антропологической выразимости становится впоследствии устойчивым элементом европейской культуры. Не вдаваясь в детальное описание, укажем лишь на несколько характерных примеров.

Заметный антропологический подъем в XII в. в Западной Европе, связанный с общекультурной ситуацией того времени, иногда называемой исследователями «возрождением XII в.»<sup>59</sup>, характеризуется и обилием житий, в том числе связанных с новыми типами монашеской святости, и небывалым ростом популярности поэтического творчества, как латинского, так и на национальных языках, и автобиографиями (Пьер Абеляр, Джеральд Валлийский), и трактатами по антропологии (в XII в., например, Бургундион Пизанский делает полный перевод на латинский язык сочинения Немезия Эмесского «О природе человека»<sup>60</sup>; этот перевод гораздо совершеннее частичного перевода XI в. Николая

Альфанского, епископа Солерно; о повсеместном распространении перевода Бургундия в средние века говорит факт присутствия его списков в различных рукописных собраниях по всей Европе).

Еще более яркие примеры демонстрирует итальянский Ренессанс, сопровождавший бесспорным антропологическим переворотом, столь интенсивным, что это даже дало ряду исследователей основание утверждать, что до эпохи Ренессанса не было ни биографии, ни автобиографии в том значении уникального психологического портрета, какое мы привыкли вкладывать в эти жанры, что, конечно, лишь отчасти соответствует действительности<sup>61</sup>.

Джанозцо Манетти (1396—1459) принадлежит антропологический трактат «О достоинстве и превосходстве человека», а также ряд биографий: Сократа, Сенеки, Данте, Петрарки, Бокаччо, папы Николая V. Джованни Бокаччо (1313—1375) пишет биографию Петрарки. Сам же Франческо Петрарка (1304—1374), которого считают родоначальником ренессансного гуманизма, полностью воспроизводит описанную выше антропологическую жанровую систему: поэт (как лирик, так и эпик), биограф (сборник биографий деятелей античности «О знаменитых мужах»), автор ряда трактатов о проблеме смысла человеческой жизни («Об уединенной жизни», «О средствах против всякой судьбы»); наконец, Петрарке принадлежит автобиография «*Secretum*»; это название обычно переводят как «Моя тайна»; в переводе М.О.Гершензона, изданном в 1915 г. — «Исповедь». Что же касается обращения к антропологической классике, то эпохе Ренессанса принадлежат сразу несколько латинских переводов Немезия Эмесского: Георгия Валлы, Иоанна Коно и Николая Эллебодия. В эпоху Ренессанса появляется и новый антропологический жанр — дневник, развившийся из семейных хроник и записей о деловых поездках и предприятиях и выразивший новое отношение к человеческой индивидуальности. Примерами таких дневников могут служить «Хроника» Бонакcorso Питти и «Дневник парижанина» XV века.

Арнальдо Момильяно принадлежит любопытное наблюдение над периодами повышенного интереса к биографии в XX столетии<sup>62</sup>. Первый из них, относящийся к периоду 1910—20-х гг., он прослеживает на примере собственной семьи. Феличе Момильяно, Аттилио Момильяно и Артуро Карло Джемоло были известными биографами своего времени, авторами многих снискавших популярность книг. В середине 1920-х гг. интерес к биографии как самостоятельному и самоценному жанру падает. Аттилио Момильяно и А.К.Джемоло даже перестают писать в этом жанре. Мо-

мильяно объясняет это сменой эстетики: с наступлением эпохи фашизма биография превращается в идеологически ангажированную беллетристику, цель которой — продемонстрировать не столько характерные для своей эпохи взгляды на человеческую личность и реальные проблемы ее существования, сколько мифологическую конструкцию, олицетворяемую этим человеком. Наконец, невероятный взлет интереса к биографии А.Момильяно отмечает для 1960-х гг. Он продолжается и в 1970—80-х гг. и был характерен как для стран Западной, так и, что поражает Момильяно особенно, для стран Восточной Европы, где марксистская парадигма истории и роли человека в ней, казалось бы, оставляла мало шансов развитию биографической литературы, отражающей судьбы отдельных людей.

Аналогичную периодичность повышенного интереса к биографии А.Момильяно отмечает и для других эпох. Так, между предполагаемым зарождением и распространением биографии в V в. до н.э. в Ионии и Малой Азии и биографиями IV в. до н.э., написанными в материковой Греции, существует временная пауза, заставляющая А.Момильяно говорить здесь об определенном историческом и культурном разрыве. Нечто подобное он обнаруживает и в Англии XVI в., где первая половина столетия — эпоха первых Тюдоров — характеризуется повышенным интересом к биографии и появлением классических образцов этого жанра, определивших развитие биографии в новое время, таких как биография Вулси Кавендиша или Мора Ропера, тогда как последовавшая затем эпоха Елизаветы отмечена почти полным отсутствием интереса к биографии, в первую очередь — к биографическим портретам современников<sup>63</sup>.

Для описанных периодов в XX в. характерен, по мнению Момильяно, взгляд на биографию как на исторический жанр. Но как в таком случае трактовать аналогичные периоды в эпохи античности и средневековья, когда, по наблюдению того же А.Момильяно, преобладала точка зрения, что биография не имеет ничего общего с историей?

Для нас представляется несомненным, что независимо от того, включать биографию в число исторических жанров или нет, она в любом случае будет жанром антропологическим, и в первую очередь именно им. А поскольку биография в той или иной степени, в соответствии с эстетикой и философией эпохи, предполагает описание *истории* жизни отдельной личности, постольку она и будет историческим жанром. Периоды же повышенного

интереса к биографии следует, таким образом, рассматривать не с точки зрения роста интереса к истории, а с точки зрения роста интереса к антропологии.

Против излагаемой концепции формальной выразимости философской антропологии существует, тем не менее, один серьезный аргумент, на который мы не можем не обратить внимание: отсутствие какого-либо явного интереса к поэтическому в немецкой философской антропологии XX в. В самом деле, ни М.Шелер, ни А.Гелен, ни Г.Плесснер не были ни поэтами, ни теоретиками литературы<sup>64</sup>. Чтобы понять данную ситуацию, следует вспомнить, что основоположники немецкой философской антропологии видели свою задачу в *научности* своей дисциплины — не случайно все основные сочинения были написаны ими вполне сознательно в виде трактатов, напоминающих антропологические трактаты прежних эпох — в то время как критики философской антропологии, настаивавшие на невозможности этого течения быть строгой научной дисциплиной, особенно М.Хайдеггер, уделяли поэтическому самое пристальное внимание — и как способу выражения опыта человеческого существования, и как области литературного творчества (М.Хайдеггер, как известно, посвятил ряд работ поэзии Гёльдерлина и Рильке).

Но если мы обратимся к феноменологическому движению как к источнику позиции и сторонников философской антропологии, и их противников, то обнаружим изначальное гармоническое единство впоследствии непримиримых точек зрения. Феноменологическое осмысление проблемы человека в философии Гуссерля<sup>65</sup>, было соединено с устойчивым интересом к проблемам поэтического<sup>66</sup>. И то, и другое не было у Гуссерля доминантой, но стало таковой в творчестве других феноменологов. И если антропологические интенции феноменологии блистательно развивает М.Шелер, то феноменологическую теорию поэтического формулирует в своих работах один из ближайших учеников Гуссерля Иоганнес Пфайффер<sup>67</sup>. Ученик же Э.Гуссерля и М.Шелера Пауль Людвиг Ландсберг уже во многом опирается в своих философско-антропологических эссе на феноменологическую теорию поэтической эстетики, а одна из центральных тем его философии — проблема смерти — прямо перекликается с идеями И.Пфайффера<sup>68</sup>. Таким образом, можно определенно констатировать, что и в XX в. поэтическое не столько противостоит, сколько дополняет и оттеняет программу философской антропологии, сформулированную в антропологических трактатах.

Таким образом, можно констатировать, что обширная сфера затронутых нами исторических фактов в известном смысле демонстрирует лишь симптоматику, служащую для раскрытия скрытых смысловых связей. Мы исходили из того, что в любом опыте могут одновременно существовать (точнее было бы спросить: а могут ли они существовать как-то иначе?) воспоминания всего культурного сообщества, традиции и ожидания, не потерявшие актуальности с уходом людей, устремления которых вызвали их к жизни. Эта традиция антропологического мышления образует совокупность фактов, к внутренней структуре смысла которых мы постарались приблизиться в этом исследовании. Без попыток понимания природы этого смысла значение отдельного факта перестает быть понятным. Вследствие этого изложенная выше концепция выходит за рамки чистой дескрипции и притязает на право догадки, отчасти, как и все философские обобщения, спекулятивной, но не тождественной произвольным фикциям. У нее — свой собственный способ теоретического оправдания и свои специфические правила применения.

## Примечания

- 1 *Аристотель*. Никомахова этика. 1125 а 5.
- 2 Перевод Н.В.Брагинской: *Аристотель*. Сочинения в четырех томах. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 134.
- 3 *Aristotle*. The Nicomachean Ethics. With an English Translation by H.Rackham. Cambridge MA, London: Harvard University Press, 1926. P. 225.
- 4 *Philon*. De sacrificiis Abelis et Caini. 29; Quod Deus immutabilis sit. 13; Anastasius Sinaita. De Trinitate // PG. 39. 816 с.; Hodegos sive Viae Dux // PG. 89. 200 d; Ps.-Julius Episcopus Romanus. Epistula ad Dionysium Alexandrinum Episcopum // PL. 8. 935 а; Ps.-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus. (1755) p. 404 (русский перевод см.: Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии / Изд. подготовил Г.М.Прохоров. СПб.: Глагол, 1994. XXII, 371 с.). Подробнее о данном теологическом понимании слов *anthropologein* и, позднее, *anthropologia* и других производных форм см.: J.C.Suicer. *Anthropomorphitai* // Thesaurus ecclesiasticus (1682); Abbé Mallet. *Anthropologia* // Encyclopedie ou Dict. Raisonné (1778).
- 5 Подробнее о проблеме секуляризации см.: Hans Blumenberg. *Die Legitimität der Neuzeit*, 2. Aufl., erneuerte Ausg. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988. 707 S.
- 6 *Malebranche*. Traite de la nat. et de la grace (1680) I. 2.
- 7 *Leibniz*. Discours de mét. (1685/86) p. 36.
- 8 *Feuerbach*. Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie (1842).
- 9 *Hundt M.* Anthropologium de hominis dignitate, natura et proprietatibus (1501); *Cassmann O.* Psychologia anthropologica sive animae humanae doctrina (1594); *Secunda pars anthropologiae* (1596); *Buthelius C., Rheie J.* Anthropologia seu synopsis considerationis hominis quoad corpus et animam (1605); *Gvenius S.* Anthropologia seu de hominis secundum corpus et animam constitutione (1613).
- 10 *Cassmann O.* *Secunda pars anthropologiae* (1596).
- 11 *Descartes*. Traite de l'homme (1632); *Hobbes*. De homine (1658); *Lametrie*. L'homme machine (1747).
- 12 *Ennemoser J.* Anthropologische Ansichten oder Beiträge zur bessern Kenntniß des Menschen. Bonn, 1828. S 33.
- 13 Подробнее см.: *Mühlmann W.E.* Geschichte der Anthropologie. 2 Aufl. 1968. S. 44 ff. См. также: *Blumenbach J.F.* De generis humani varietate nativa (1775); *Kant*. Von den verschiedenen Rassen der Menschen (1775).
- 14 См. известную лекцию И.Канта «Антропология», опубликованную в 1798 году (Русский перевод см.: *Кант И.* Антропология / Пер. Н.М.Соколова. СПб.: б.и., 1900. 189 с.). См. также: *Kants Werke*, hrsg. Cassierer. Bd. 9. S. 116 ff.
- 15 *Kants Werke*. Bd. 9. S. 115.
- 16 *Heinroth C.F.A.* Lehrbuch der Anthropologie. 2. Aufl. 1831. S.VII. (1. Aufl. 1822).
- 17 Подробнее библиографию см.: *Marquard O.* Zur Geschichte des philosophischen Begriffs «Anthropologie» seit dem Ende des 18.Jh // Collegium philosophicum. 1965. 230ff. Anm. 60.
- 18 *Kants Werke*, hrsg. Cassierer. Bd. 8. S. 4.
- 19 Оппенгейм, А.Лео. Древняя Месопотамия. Портрет погибшей цивилизации. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Наука, 1990. С. 156-163; *Вейнберг И.П.* Человек в культуре древнего Ближнего Востока. М.: Наука, 1986. С. 147-148.

- 20 Man // Encyclopaedia Judaica. Jerusalem, 1982. Vol. 11. Col. 842-849.
- 21 Оппенхейм, А.Лео. Древняя Месопотамия... С. 157-158.
- 22 Landsberg, Paul Ludwig. Einführung in die philosophische Anthropologie. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1960. S. 47.
- 23 Dodds E.R. The Greeks and the Irrational. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1951. P. 15-16.
- 24 Clark, Stephen R.L. Aristotle's Man. Speculations upon Aristotelian Anthropology. Oxford: Clarendon Press, 1975. XIV, 240 p.
- 25 Nuyens F.J. Ontwikkelingsmomenten in de zeelkunde van Aristoteles. Nijmegen-Utrecht, 1939 (= L'evolution de la psychologie d'Aristote. Louvain, 1948. P. 122 f., 147 ff., 215 ff.). См. также: Berti E. L'evoluzione della psicologia e della logica Aristotelica // Berti E. La filosofia del primo Aristotele. Padova, 1962. P. 88 ff.
- 26 Критику см.: Lulofs D. Aristotelis de insomniis et de divinatione per somnum. Leiden, 1947. P. IX ff.; Block J. The Order of Aristotle's Psychological Writings // AJPh. 82. 1961. P. 50 ff.; Hardie W.F.R. Aristotle's Treatment of the Relation between the Soul and the Body // Philosophical Quarterly. 4. 1964. P. 53 ff.; Düring I. Aristoteles.-Heidelberg, 1966. S. 561; Theiler W. Aristoteles. Über die Seele (= Aristoteles Werke, hrsg. v. E.Grumach. Bd. 13). Darmstadt, 1959. S. 76.
- 27 Диоген Лаэртский. V. 42-50; VII. 4, 201.
- 28 Homeyer H. Zu den Anfängen der griechischen Biographie // Philologus. 106. 1962. P. 75-85.
- 29 Momigliano A. Second Thoughts on Greek Biography. Amsterdam, London, 1971. P. 245-257.
- 30 Leo R. Die griechisch-römische Biographie. Leipzig, 1901. S. 102: «Aristoxenus ... erscheint als der Begründer der literarischen Biographie».
- 31 F.Wehrli, ed. Die Schule des Aristoteles. Bd.1.Dikaiarchos. Basel, 1944. Верли, кроме того, замечает: «Unter Bioi ... kann ein Peripatetiker ebenso Lebensform wie Biographien verstehen...» (Ibid. S. 50).
- 32 Dalfen, Joachim. Polis und Poesis. München, 1974. S. 13-22.
- 33 Dodds E.R. The Greeks and the Irrational. Berkeley, 1951. Ch. 7. № 46.
- 34 Landsberg P.L. Die Welt des Mittelalters und wir. Bonn: Friedrich Cohen, 1922. S. 61.
- 35 Диоген Лаэртский. VII. 4, 175, 200.
- 36 Страбон. География. I.П.3. С. 15-16.
- 37 Диоген Лаэртский. VII.5.
- 38 Евнапий. Жизни философов и софистов. С. 454.
- 39 Momigliano A. The Development of the Greek Biography. Cambridge MA, London, 1993. P. 9-10.
- 40 Евнапий. Жизни философов и софистов. С. 460-461.
- 41 Григорий Назианзин. Стихи к самому себе. 34-57 White; ср.: О своей жизни. 6-8 White.
- 42 Григорий Назианзин. О своей жизни. 6 White.
- 43 Евнапий. Жизни философов и софистов. 491.
- 44 Аммиан Марцелин. XXI.16.4.
- 45 Cameron Alan. Wandering Poets: a Literary Movement in Byzantine Egypt // Historia. XIV. Wiesbaden. 1965. P. 470-509; Palladas and Christian Polemic // Journal of Roman Studies. LV. London, 1965. P. 17-30; The Empress and the Poet: Paganism and Politics at the Court of Theodosius II // Yale Classical Studies XXVII: Later Greek Literature, ed. J.J.Winkler and G.Williams. Cambridge, 1982. P. 217-289 in:

- Cameron A. *Literature and Society in the Early Byzantine World*. London: Variorum reprints, 1985.
- 46 *Misch Georg*. *Geschichte der Autobiographie*. Band I. Das Altertum. Leipzig, Berlin, 1907. 472 S. Английский перевод см.: Misch, Georg. *A History of Autobiography in Antiquity*. Cambridge MA, 1950-1951.
- 47 *Momigliano Arnaldo*. *The Development of Greek Biography*. Cambridge MA, London: Harvard University Press, 1993. 143 p.
- 48 *Momigliano Arnaldo*. *The Development of Greek Biography*. P. 29-33.
- 49 *Misch G*. *History of Autobiography*. I. P. 289-295; *Leo F*. *Die griechisch-römische Biographie*, S. 188 ff.; см. также: *Dihle A*. *Studien zur griechischen Biographie // Abhandlungen der Akad. Der Wissenschaften in Goettingen, philol.-hist. Kl., 3d Serl. № 35*. 1956. S. 8, 56-87.
- 50 *Wacholder Ben Zion*. *Nicolaus of Damascus*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1962. P. 40-51.
- 51 *Momigliano A*. *The Development of Greek Biography*. Cambridge MA, London, 1993. P. 12.
- 52 *Ibid*. P. 14.
- 53 *Феодорум Курпский*. *Церковная история*. IV.29.1.
- 54 *Brock Sebastian*. *Syriac Perspectives on Late Antiquity*. London, 1984. II.13.
- 55 *Brock Sebastian*. *Syriac Perspectives on Late Antiquity*. London: Variorum reprints, 1984. 336 p. См. также: *Wallace-Hadrill, D.S*. *Christian Antioch*. Cambridge, 1982. P. 45-47.
- 56 *Histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta // Patrologia Orientalis*. III.1.1909. P. 97 ff.
- 57 *Fortin E.L*. *Christianisme et culture philosophique au cinquieme siecle. La querelle de l'âme humaine en Occident*. Paris: Etudes Augustiniennes, 1959. 209 p.
- 58 *Weymann Carl*. *Beiträge zur Geschichte der christlich-lateinischen Poesie*. Hildesheim, New York: Georg Olms, 1975. XII, 308 S.
- 59 *Брук К*. *Возрождение XII века // Богословие в культуре средневековья*. Киев: Христианское братство «Путь к истине», 1992. С. 119-226.
- 60 *Némésius d'Émese*. *De natura hominis*. Traduction de Burgundio de Pise. Édition critique avec une introduction sur l'anthropologie de Némésius par G.Verbeke et J.R.Moncho. Leiden: Brill, 1975. CXXIV, 260 p.
- 61 *Autobiography. Biography // Encyclopedia of the Renaissance*, by Th.G.Bergin and J.Speake. L., N.Y.: Market House Books Ltd., 1987. P. 35-36, 53.
- 62 *Momigliano A*. *The Development of Greek Biography*. Cambridge MA, London: Harvard University Press, 1993. P. 3-6.
- 63 *Ibid*. P. 44-45.
- 64 Этот аргумент выдвигал против основных тезисов данной работы профессор Гельмут Шпиннер во время ее обсуждения на семинаре в рамках Studium Generale в университете Карлсруэ.
- 65 Подробнее см.: *Kalinowski Georges*. *La phénoménologie de l'homme chez Husserl, Ingarden et Scheler*. Paris: Editions Universitaires, 1991.
- 66 См. об этом следующую любопытную статью: *C.Terrence Wright*. «Green is or»: Husserl and the poets // *Husserl Studies*. 12. 1995. P. 189-200.
- 67 См. в первую очередь следующие работы Иоганнеса Пфайффера: *Das lyrische Gedicht als ästhetisches Gebilde*. Ein phänomenologischer Versuch. Halle: Max Niemeyer Verlag, 1931; *Umgang und Dichtung*. Eine Einführung in das Verständnis des Dichterischen. Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1936; *Wege zur Dichtung*. Hamburg: Friedrich Wittig Verlag, 1951; *Die dichterische Wirklichkeit*. Hamburg: Felix Meiner

---

Verlag, 1962. Подробную библиографию трудов И.Пфайффера см.: Gestalt. Gedanke. Geheimnis: Festschrift für Johannes Pfeiffer zu seinem 65. Geburtstag. Berlin, 1967. S. 401-409. Мое внимание на роль поэтического в феноменологической традиции вообще и на творчество И.Пфайффера в частности обратил доктор Вольфганг Брайдерт (университет Карлсруэ), профессиональной компетенции и философской чуткости которого во многом обязано данное исследование.

- <sup>68</sup> Ср. антологию И.Пфайффера *Requiem: Totenklage und Totengedächtnis im deutschen Gedicht* / gesammelt von J.Pfeiffer. Berlin: Henssel, 1941 и следующие тексты П.Ландсберга: *Landsberg, P.L. Einführung in die philosophische Anthropologie*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1960. S. 51-74; *Die Erfahrung des Todes*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973. 171 S.