



МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ и НАУКИ РФ
ФГБОУ ВО «РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ им. А. И. Герцена»
Институт философии человека

Александр Шевцов



ОПЫТ ФИЛОСОФСКОЙ
АНТРОПОЛОГИИ
ЖЕЛАНИЙ

Александр Александрович Шевцов

Опыт философской антропологии желаний

Текст предоставлен правообладателем

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=67392402

Опыт философской антропологии желаний / А. Шевцов: Роща;

Иваново; 2021

ISBN 978-5-6046694-4-0

Аннотация

Каким-то совершенно необъяснимым способом наука выкинула из рассмотрения то, что движет всем человечеством и каждым человеком в отдельности, – желания. Психология почему-то заменила это понятие на иностранное «мотивация». В этом исследовании автор поставил себе задачу показать, что во всех основных философских системах Европы в основу внутреннего устройства человека наравне с несколькими иными началами мыслителями закладываются понятия желаний, которые рассматриваются в качестве сил души. Эта книга – попытка автора вывести из работ русских мыслителей феноменологию желаний, которые использовались при описании внутреннего устройства человека. По существу она является первым отечественным опытом аналитики экзистенциальной антологии желаний.

Содержание

Desideratum: опыт философской тематизации	5
Введение	11
Забытая часть философии	15
Часть первая	18
Раздел первый	20
Глава 1	20
Глава 2	31
Глава 3	39
Глава 4	48
Глава 5	54
Глава 6	58
Глава 7	65
Глава 8	73
Глава 9	77
Конец ознакомительного фрагмента.	83

Александр Шевцов (Андреев) Опыт философской антропологии желаний

Министерство образования и науки РФ ФГБОУ ВО «Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена»



Институт философии человека

© Шевцов А., 2021.

© Летягин Л., вводная статья, 2021.

© Издательство «Роща», оформление, 2021.

© ФГБОУ ВО «РГПУ им. А. И. Герцена», 2021.

Desideratum: опыт философской тематизации

Quam multa non desidero!..
M. T. Cicero. Tusculanae

Смысл человеческого самопознания не может лежать вне сферы его устремлений. Именно поэтому философская легализация концепта «желания» не нуждается в своем оправдании.

Антологический способ интегрировать внутреннюю форму понятия в его исторической динамике, сама возможность построения такой модели – особый опыт структурирования. Процесс универсального обобщения всегда индивидуально окрашен и определяется потребностями познающего субъекта. Вместе с тем интенция желания в качестве историко-культурного феномена и мировоззренчески важного атрибута внутренней жизни человека остается явлением далеко не познанным.

Как отмечал Х. У. Гумбрехт, в актах рефлексирующего сознания «одно из самых удивительных свойств жизненного мира – по крайней мере, с точки зрения нашего рассуждения – это то, что люди, вообще говоря, способны представлять себе такие душевные и умственные операции, которые человеческий дух не может выполнять. Иными словами, к

содержанию нашего жизненного мира относится образ – и желание – способностей, лежащих за пределами жизненного мира» [3, с. 124].

Объект желания, ускользающий от сторонних оценок, как и «логику желаний, <...> трудно, если не невозможно, “отвлечь” от языка» [5, с. 178]. Именно в сфере языка находит свое непосредственное выражение типология субъектно-ориентированных характеристик желания – как мучительного, смутного, навязчивого, неутолимого, пылкого, пламенного, подсознательного, осознанного, затаенного, сокровенного, заветного, истинного, абстрактного, искреннего, жгучего, неумного, страстного, честолюбивого, нестерпимого, естественного, необузданного, благостного, пленительного... Из этого неполного ряда эпитетов несложно построить систему значимых ценностных оппозиций, взаимоисключающих экзистенциалов жизненного мира, определяющих сложные механизмы формирования аксиосферы культуры [1].

Отношения желаемого и действительности актуализируются в волевом усилии, расширяющем в сознании поступающего субъекта пределы возможного и должного. Это наиболее универсальный и продуктивный стимул мотивации человеческой деятельности. Как отмечает Н. Д. Арутюнова, «прагматический контекст “извлекает” из модуса желания согласующуюся с ним иллокутивную силу. Модус желания чреват многими производными коммуникативными целями.

Последние вытекают из связи желания с волей, а воли с действием: желание относится к отсутствующим ситуациям <...>; оно приводит в движение волю к достижению желаемого, воля же, в свою очередь, заставляет производить действия или побуждать к действию других...» [2, с. 233–234].

Как «запретный плод» и особого рода *искушение*, «область потенциальных объектов желания» всегда оказывается «шире, чем область потенциальных объектов воли» [5, с. 179]. Желание – это онтологический запрос исторического субъекта, опыт преодоления им экзистенциальной несвободы, способность утвердить личное право на достижение желаемого.

Современные теории универсального эволюционизма представляют развитие Вселенной как единый процесс на основе единства ее законов. Так, Э. Морен говорит о переплетении космофизической вселенной и антропосоциальной вселенной, их взаимодействии и взаимовлиянии. Образ мысли познающего сознания в его попытке оправдания своей неслучайности – это извечная устремленность к «завесе Бытия».

«Что человек есть в возможности, его творение являет в действительности», – утверждал Аристотель. Желание, как и ряд сопрягаемых с ним понятий – «надежды», «хотения», «страсти», «мечтания», «влечения», «намерения», «умысла», – вечные интенции необезличенной поступательности, обозначающие выход за пределы возможного. Это всегда

«предельный опыт» отношения к действительности, который обнаруживается за чертой ординара обыденности. Сфера желаемого, как и наличествующие в культуре формы его выражения, – путь постижения и обретения преображенной реальности.

«Самое лучшее для человека, – размышлял в “Тускуланских беседах” Цицерон, – все то, что желанно само по себе, что проистекает из добродетели или заложено в ней самой, что похвально само по себе, что я назвал бы даже не высшим благом, а единственным благом». Из-за «своей слепоты люди, желая самого лучшего, но не зная, ни какое оно, ни где его искать, иные рушат свои государства, иные губят самих себя. Да и само стремление их к лучшему часто оказывается мнимым» [4, с. 137, 155]. Не таковы только «желания, обитающие в сердце», что проясняет, возможно, смысл известного речения Цицерона: *Quam multa non desidero* – сколь многого мне не нужно.

В какой степени можно говорить, что «человеческий фактор» исчерпал сегодня положительный ресурс саморазвития? В ответе на данный вопрос хотелось бы избежать прямолинейного подхода и возможных риторических оценок. Именно на это ориентирована ценностная ретроспектива философской рефлексии. Поиск в истории мировой мысли действенных точек сравнения всегда поучителен. К этому побуждает и предлагаемая читателям книга – по существу первый отечественный опыт аналитики экзистенциаль-

ной антологии желаний.

*Л. Н. Летягин, профессор, зав. кафедрой
эстетики и этики РГПУ им. А. И. Герцена*

Примечания

1. Арутюнова Н. Д. Аксиология в механизмах жизни и языка // Проблемы структурной лингвистики: (сб. ст.): 1982 / АН СССР. Институт русского языка / отв. ред. д. филол. н. В. П. Григорьев. М.: Наука, 1984. С. 5–23.

2. Арутюнова Н. Д. Язык и мир человека / Н. Д. Арутюнова. 2-е изд., испр. М.: Языки русской культуры, 1999. XV, 895 с. (Язык. Семиотика. Культура).

3. Гумбрехт Х. У. Производство присутствия: чего не может передать значение = Production of Presence: What Meaning Cannot Convey / Ханс Ульрих Гумбрехт; [перев. с англ. С. Зенкина]. М.: Новое литературное обозрение, 2006 (М.: Типография Наука). 179, [1] с. (Интеллектуальная история).

4. Цицерон М. Т. Тускуланские беседы / Марк Туллий Цицерон; [перев. с лат. М. Л. Гаспарова]. М.: РИПОЛ классик, 2017. 355, [2] с.: ил., портр. (Pro власть). (Мировой бестселлер).

5. Шатуновский И. Б. Пропозициональные установки: воля и желание // Логический анализ языка. Проблемы ин-

тенсиональных и прагматических контекстов: [сб. ст.] / АН СССР, Институт языкознания; отв. ред. Н.Д. Арутюнова. М.: Наука, 1989. С. 155–185.

Введение

Каким-то совершенно необъяснимым способом наука выкинула из рассмотрения то, что движет всем человечеством и каждым человеком в отдельности, – желания. Психология, которая должна бы иметь желания основой, из которой объясняется все поведение человека, вообще не знает об их существовании, почему вынуждена заменять их иноязычным понятием «мотивация». Если психолог и говорит о желаниях, то случайно и в совершенно бытовом смысле, просто потому, что уж совсем обойтись без них в речи не удастся!

Философы чуть чаще обращаются к теме желаний, но только потому, что вся философия прошлого начиная с высокой греческой классики так или иначе была посвящена желаниям и начинала разговор о человеке с них. Да и не только о человеке – даже мифология начинается с того, что в мире возникает до появления богов начало, влекущее и соединяющее, которое зовут Эрос...

При этом отсутствие понятия о желаниях как таковых ведет к тому, что у русскоговорящего философа отсутствует понятийный язык желаний. Все переводы трудов, в которых речь идет о желаниях, случайностны в отношении языка. Даже переводя Платона или Аристотеля, русский переводчик вынужден придумывать свои языковые соответствия, никак их не обосновывая.

Так, основе всех платонических желаний – эпитюмии – было приписано быть на Руси вожделением, хотя это слово не просто неточно передает значение греческого понятия, но и искажает его смысл. Однако как придумано было в 1704 году Ф. П. Поликарповым-Орловым в «Лексиконе треязычном» считать эпитюме вожделением, так никто из философов и не выверил это понятие!

Сами же наши переводчики без малейшего смущения одно и то же греческое слово могут переводить разными русскими словами в разных переводах, а привязав одно русское слово к греческому, в следующем переводе вдруг переведут им совсем другое понятие. Так, к примеру, постоянно гуляют желание и хотение. То переводчики желанием переведут эпитюмию, забыв, что уже сделали ее вожделением, а хотением переведут вулезис. А то вдруг все это меняется местами!

Язык весьма точен при создании слов, особенно когда речь идет не о модных заимствованиях. Даже в бытовой речи полная небрежность в использовании слов вызывает сопротивление языкового чувства. И каждый русский знает, что произнести, скажем, в кафе «я хочу чашечку кофе» естественно. А вот заявить «я желаю чашечку кофе» – это странно...

Быть может, для бытовой речи и допустимо легко заменять одни слова другими, близкими по смыслу, но в философской речи, особенно если в самых началах философии

было отчетливо заявлено, что душа человека имеет несколько частей и каждой части свойственны свои качества, включая и свои силы или желания, небрежность кажется не просто странной. Она граничит с непониманием исходных оснований философии!

Задачами этого исследования я ставил себе показать, что во всех основных философских системах Европы, где совершается переход от физики к антропологии и психологии, в основу внутреннего устройства человека наравне с несколькими иными началами мыслителями закладываются понятия желаний, которые рассматриваются в качестве сил души.

Делая желания одними из начал, мыслители древности, следуя за живым языком, привязывают каждый вид желаний к своей части внутреннего устройства человека или его души. В силу этого с этим видом желаний связываются вполне определенные качества, и вся антропология или психология оказываются зависимыми от точного имени желания. И перепутать, скажем, в рамках трехчленного деления души у Платона, эпитюме и тюмос или вулезис – значит просто исказить все учение!

И поэтому я посчитал необходимым попробовать вывести из работ русских мыслителей феноменологию желаний, которые использовались при описании внутреннего устройства человека. Эта феноменология, однако, оказалась весьма путаной, поскольку желания были упущены нашими мыслителями с самого возникновения русской философии, а потому

как особый предмет не осмыслились.

Поэтому, создавая своего рода тезаурус желаний, приходится сверять философские понятия с языкознанием в рамках так называемой языковой картины человека.

Не скажу, что я удовлетворен сделанным, но надеюсь, что антропологам мой еще сырой опыт антропологии желаний даст направление для полноценного поиска.

Забытая часть философии

Философия забыла изрядную часть пути, который проделала. В философии есть много имен, которые забыты, и есть целые науки, которых не помнит никто, кроме историков философии.

Иногда, как в случае с Пневматологией, то есть наукой о духе, или Каллистикой, наукой о красоте, в истории остался вполне осязаемый след, и любой интересующийся может узнать, что такая наука существовала еще в восемнадцатом веке. Но вот узнать, что она из себя представляла, уже непросто, потому что современность не любит тратить деньги на переиздание того, что правящим мнением признается умершим...

То же самое можно сказать про философию воли. Передав в конце девятнадцатого века имя психологии окрепшей психофизиологии, философия, как альма-матер всех наук, передала вместе с именем и несколько принадлежавших ей наук. В частности, философию воли и философию способностей. Но воля была одной из способностей, а способности, начиная с Платона, считались частями или Началами (архэ) души.

Вполне естественно, если философия отказывается от науки о душе и выпихивает ее из своего тела, то все неиспользуемые части Науки о душе забываются за ненадобностью.

И так исчезает сразу несколько классических философских дисциплин.

Конечно, наука о воле и наука о способностях вроде как существуют в рамках современной психологии. Но физиологическим методам исследования они не поддаются, а философскими психологи не владеют. Поэтому обе эти науки в рамках психологии забываются и приходят в упадок. В итоге основные специалисты по воле и способностям – академики В. А. Иванников и В. Д. Шадриков в своих итоговых работах в конце прошлого тысячелетия вынуждены фактически заявить, что психологии воли и способностей не состоялись...

Что уж говорить о философской антропологии силы! Или просто о прикладной философии! Последняя трудами французских философов Пьера Адо и Мишеля Фуко хоть как-то стала известна современному философскому сообществу. А вот про философскую антропологию силы сегодня и лучшие философы с удивлением восклицают, что это предмет не философский, а физический!

То же самое произошло и с желаниями. В рамках парадигмы научной психологии им не нашлось места. Несколько лет назад я провел тщательный поиск и не нашел ни одной научной статьи, посвященной психологии желаний. Такого понятия в науке не существует!

А между тем, говоря о трех Началах души, Платон начинает собственно человеческое состояние со способности желать, которое приписывает в рамках трехчленного деления

государства, третьему сословию, из которого впоследствии родится буржуазия.

Если вся наша философия есть лишь заметки на полях сочинений Платона, то есть смысл принять к рассмотрению, что собственно человеческое состояние души начинается именно со способности желать. Соответственно, и философская наука о человеке должна бы начинаться с нее.

Очевидно, что и животное имеет способность хотеть то, что ему нужно для жизнедеятельности. Однако эта животная способность просто не может не отличаться от человеческой. Более того, поскольку в нас есть и растительное, и животное начало, эти способности должны существовать вместе, одновременно!

А умеем ли мы их различать? И в чем различия?

Честно признаюсь: я подозреваю, что именно особый вид желаний, зарождающийся в душе человека, и делает его человеком. Похоже, греки это видели, и потому греческий язык обладает удивительным обилием имен для различных видов желаний и их оттенков. Да и в России была весьма развита когда-то философия желаний.

Все это было забыто, но все это не должно быть забыто!

Часть первая

Классические основания философии желаний

Сколь это ни странно прозвучит для уха современного философа, но философская антропология Платона начинается именно с желаний. Исторически Платон, конечно, писал не в этой последовательности. Он начинает с деления души на две части – разумную и неразумную и лишь постепенно выходит на трехчленное деление души.

Вероятно, самую идею желания как начала человеческого способа существования он находит довольно поздно, поскольку она высказывается им лишь в четвертой книге «Государства». Но высказывается так, что, по существу, именно желание оказывается началом человеческого существования, хотя я бы перевел греческое слово «эпитюме» не как «желание» и тем более не как «вожделение», а как «охоту».

В точной передаче охота является для Платона низшим началом, но овладение им с помощью разума дает основу именно человеческой душе. Поэтому, говоря о желаниях, мы остаемся в рамках психологии как основы философской антропологии. Соответственно, эта идея была подхвачена и доработана в своей манере Аристотелем, причем в нескольких работах начиная с трактата «О душе» и «Этик».

Более классического основания для философии, чем взгляды Платона и Аристотеля, трудно придумать.

Раздел первый

Глава 1 Душа Сократа и Платона

*Нет, весь я не умру —
Душа в заветной лире
Мой прах переживет
И тленья убежит...*

А. С. Пушкин

Моя цель в этой части исследования – выделить в учении Платона, а через него и Сократа, то, что относилось к желаниям. Сегодняшний мой уровень понимания этого предмета позволяет мне утверждать: Сократ, Платон, Аристотель и старшие стоики придавали желаниям такое значение, что можно считать желания одним из оснований всего их философствования.

Однако, читая русские академические переводы этих мыслителей, мы не сможем этого разглядеть, поскольку наши переводчики не придавали значения этому предмету, желания по каким-то мистическим причинам не стали интересны ни российским философам, ни психологам. Так что это утверждение придется доказывать.

Начну с того, что мысли Платона о желаниях в русских переводах искажены по нескольким причинам.

Во-первых, собственный интерес философского сообщества, очевидно, под воздействием христианства, видел в желаниях проявления осуждаемых правящей нравственностью страстей и вожделений, и потому для всей европейской философии эта тема была несколько неприемлемой.

Во-вторых, русское философское сообщество исходно признавало, что русский язык не является философским, а потому стремилось заимствовать необходимые для философствования термины из европейских языков, создавая искусственный язык профессионального сообщества. Сама задача поиска точных русских соответствий до последнего времени не считалась необходимой, и потому никто не смотрел, какое русское слово могло быть наиболее близким к греческим словам, обозначающим желания. Часто использовались соответствия, найденные еще во времена Славяно-греко-латинской академии.

Третье. Что такое поиск русских соответствий греческим понятиям желаний? Это труд, требующий, помимо философской эрудиции, немалой искусности в самонаблюдении и кропотливого языковедческого исследования. В определенном смысле он шире рамок профессиональной философии и не может не опираться на языковедение и собственную практику. В настоящее время подобные вторжения в чужую научную епархию считаются некорректными по отношению к

коллегам. А самонаблюдение и языковедение долго не признавались полноценными методами философии.

Ну и четвертое: желания относятся Платоном к устройству души. Однако после выделения психологии из философии во второй половине XIX века душа, с одной стороны, больше не является предметом философии, а с другой – ее вообще нет, потому что психофизиология считает, что есть только работа мозга, то есть вещества. Средний философ-платоник, оставаясь идеалистом в отношении философствования и даже религиозности, каким-то необъяснимым образом считает, что материалистическая нейронаука верно описывает природу человека.

Как получилось, что философы всем сообществом перестали видеть, что это подмена, объяснить невозможно. Но большинство философов исходят из естественнонаучной картины мира, в которой души нет. Когда же они пишут о душе у Платона, то делают это настолько идеалистически, что она превращается в способ говорить о каких-то явлениях внутренней жизни человека или в описание традиционных взглядов эпохи высокой классики.

Но это очень редко разговор о душе, потому что философ отличается от простого человека тем, что всегда может запутать себя и другого вопросами о том, что понимать под словом «душа». В итоге разговор двух философов о душе превращается в спор о понятиях, а душа оказывается ни при чем.

При этом вроде бы очевидно, что, если из философии ничего не выделялось, а психология лишь присвоила себе славное имя древней философской дисциплины, полностью подменив предмет, значит, наука о душе до сих пор должна считаться частью философии. Рассуждение простое и очевидное. Но из него следует, что наука о душе до сих пор важнейшая часть всей философской антропологии.

Платон рассказывает о желаниях именно как важнейшей части души. И это действительно душа – именно та душа, в которой мы переживем смерть вещественного тела, смерть мозга и даже науки о мозге. Платоновское понимание души – это та среда, в которой и проявляются желания всех видов. Поэтому начать надо с души.

Платон неоднократно обращается к этому понятию. Безусловно, он опирается на народное понимание души, которое бытовало у греков со времен древних, надо полагать, еще индоевропейских. При этом надо принять, что созданное им и Сократом понятие отличается от того, что существовало во времена Гомера и Гесиода. Иными словами, платоническое понятие о душе – это в определенном смысле новое явление в греческой культуре, во многом знаменующее переход от архаики к классике.

Именно сократически-платоническое понятие души легло в основу христианского понятия души, слившись с древнееврейскими понятиями «руах» и «нефеш». Из собствен-

но платоновского христианством не было принято разве что учение о переселении душ, да и то, в сущности, является у Платона заимствованием из пифагореизма. Правда, надо отметить, платонизм больше был принят православием, а вот католицизм склонялся к учению Аристотеля.

В определенном смысле платоновская психология вырастает из вполне прикладной задачи, поставленной Сократом. В «Апологии Сократа» Платон вкладывает в уста философа знаменитые слова, которые, вероятно, у самого Сократа звучали без дополнительных смыслов, использованных Платоном, чтобы бросить в глаза афинянам упрек в убийстве лучшего из своих мужей. Тем не менее именно этот упрек остается насущным и поныне, поскольку и наше общество готово убивать своих сократов:

«Желать вам всякого добра – я желаю, о мужи афиняне, и люблю вас, а слушаться буду скорее бога, чем вас, и, пока есть во мне дыхание и способность, не перестану философствовать, уговаривать и убеждать всякого из вас, кого только встречу, говоря то самое, что обыкновенно говорю: о лучший из мужей, гражданин города Афин, величайшего из городов и больше всех прославленного за мудрость и силу, не стыдно ли тебе, что ты заботишься о деньгах, чтобы их у тебя было как можно больше, о славе и о почестях, а о разумности, об истине и о душе своей, чтобы она была как можно лучше, не заботишься и не помышляешь?» (Апология, 29d – e).

Оставляя в стороне публицистический накал этого высказывания, сохраняю только ту струю мыслей, что ставит задачу создания практической психологии как заботы о своей душе, которая в то время стала прикладной философской дисциплиной, известной как *забота о себе*.

Именно в рамках этой задачи, на мой взгляд, будет развиваться дальнейшее творчество Платона. Из работы в работу он будет пытаться понять, что же такое та душа, забота о которой должна стать сутью жизни достойного человека.

Платон не сразу доходит до определения души, сначала он собирает ее черты, позволяющие обрести полноценное понятие о душе. В «Апологии» он описывает ту черту души, которая, когда задумываешься, выглядит самой ценной в ней, используя в качестве советника смерть:

«Умереть, говоря по правде, значит одно из двух: или перестать быть чем бы то ни было, так умерший не испытывает никакого ощущения от чего бы то ни было, или же это есть для души какой-то переход, переселение ее отсюда в другое место, если верить тому, что об этом говорят» (Апология, 40с).

Душа – это то, в чем я переживу свой прах и бегу тленя, которое ожидает тех, кто убеждает нас, будто мы лишь вещь. Вот исходная рамка, внутри которой далее и ведется поиск более точных пределов этого понятия. Но первое усилие в этом познании должно быть направлено на обретение ясности видения, как это сказано в «Алкивиаде II» в отно-

шении того, кого избираешь своим учителем:

«Но думается мне, подобно тому, как Гомер говорит об Афине, что сначала она должна снять пелену с глаз Диомеда, дабы он <...> ясно познал и бога, и смертного мужа, так и этому человеку надо сначала снять с твоей души пелену мрака, сейчас ее окутывающую, с тем чтобы после этого указать тебе, каким путем ты придешь к познанию добра и зла» (Алкивиад II, 150d – e).

И это еще одна задача, поставленная Сократом и Платоном перед философией, которая избрала быть прикладной: научиться различать добро и зло, что в «Апологии» соответствует *разумности* и *истине* в противоположность тем стремлениям к деньгам, славе и почестям, что правят афинянами. Именно эти стремления и есть исходное определение желаний, которые надо подчинить разуму.

Обретение разумности как способности видеть истину и управлять желаниями дает способность различения добра и зла. Знать добро и зло – дело души; открывая ей способность видеть их, мы совершаем первый шаг в прикладной философской заботе о себе.

Следовательно, усилие это начинается с обретения разумности (в оригинале – φρόνησις – фронесис). Так это звучит в переводе М. С. Соловьева. Но Платон использовал много имен для обозначения той способности души, что должна править человеком и его желаниями.

Переводя диалог «Евтидем», С. Я. Шейнман-Топштейн

называет ее способностью мыслить:

«— Считаешь ли ты, что мыслящие существа мыслят, имея душу, или они ее лишены?»

— Мыслят существа, имеющие душу» (Евтидем, 287d).

В данном месте речь уже идет не о фронесисе, а о нус, то есть о способности думать, как бы подчеркивая, что диалог направлен против софистов, которые использовали слово «логисмос», обозначающее способность мыслить и рассуждать в словах. Комментаторы усматривают в этом диалоге перекличку с другим диалогом Платона, с «Государством», в котором правящее мыслительное начало человеческой души определяется как логистикон, то есть рассуждающая, думающая в словах часть.

А. Н. Егунов, переводивший «Государство», также видит это начало способностью:

«Итак, способности рассуждать подобает господствовать, потому что мудрость и попечение обо всей душе в целом — это как раз ее дело, начало же яростное должно ей подчиняться и быть ее союзником» (441e).

Но в оригинале нет никакой способности, там просто λογιστικὸν ἀρχεῖν — рассуждающее начало правит. Можно ли считать эти начала способностями?

Слово «способность» не так однозначно для греческого языка — только выбор или языковое чутье распознает в слове «дюнамис» в одном случае способность, в другом — силу. Оно не существовало в русском языке до XVIII века и, ве-

роятно, было изобретено в стенах Славяно-греко-латинской академии для перевода на русский именно греческой дюнамис. Что такое способность?

В «Гиппи Менъшем» этому посвящено целое рассуждение о том, что «душа более способная и мудрая оказывается лучшей и более способной совершать и то и другое – и прекрасное, и постыдное – в любом деле» (375e–376a). Однако это в переводе той же Шейнман-Топштейн.

А в оригинале никакой особой способности нет, есть именно δύνάμις – дюнамис – сила, которую даже переводчица, ощущая некий неуют, поясняет латинским «потенция», что в латыни является калькой «дюнамис» и одним из имен силы. Если быть буквалистски точным, то это означает, что Платон не говорит о душе, способной совершать нечто, он говорит о душе, у которой есть сила действовать определенным образом.

Считать ли эту дюнамис силой или же всего лишь возможностью – всегда выбор читающего и переводящего Платона. Почему появилось философское предпочтение читать дюнамис как возможность или способность? Думаю, виноват схоластический способ думать, правивший умами философов много веков.

Сила эта, безусловно, особая, делающая возможными определенные действия, и сила эта исходит из души. Как это происходит и даже как это возможно, нельзя понять без видения устройства души, что само по себе предполагает, что

душа не может быть простой и неделимой, а должна иметь некий «состав», как говорили в старину. То есть состоять из нескольких начал.

Это утверждение приходило в схоластических умах в противоречие с утверждением о бессмертии души, потому что механическое рассуждение предполагает, что бессмертным может быть только нечто, далее неразложимое на части. Поэтому бессмертно лишь то, что подобно единице, – все разложимое разрушается и потому смертно. Отсюда картезианское понимание души как некой точки осознания себя, подобной точке математической.

Так было не всегда. Многие исследователи пытались увидеть то устройство души, которое описал Платон. Немногие, правда, достигали такой глубины самонаблюдения, чтобы пойти дальше Платона и описать это устройство подробнее.

К примеру, Тертуллиан (ок. 150/170 – ок. 220/240 г. н. э.) спорил с подходом, считающим душу неделимой и подобной точке, утверждая, что, во-первых, душа есть тело, а во-вторых, наличие частей, подобных членам, не означает делимости души:

«Но из множества членов составляется одно тело, так что здесь мы имеем дело скорее со срастанием, чем с разложением» (Тертуллиан. О душе, 63 [XIV-4]).

Но подобных сторонников платонического видения ду-

ши тонким телом становилось все меньше, и постепенно подобные взгляды уходили из профессиональной философии в теологию и становились мнением христианских мистиков, которых философы просто игнорировали.

Однако Платон, несмотря на свои математические пристрастия, видел душу сложнее, чем последующие поколения мыслителей, и, собирая наблюдения за тем, что ощущал душой, шел к созданию, условно говоря, тонкой или сокровенной анатомии души. Труд этот завершился описанием частей души, соответствующих неким Началам, в четвертой книге «Государства», а затем в «Тимее».

Эти Начала впоследствии стали называться силами души или ее способностями, что подразумевает все ту же дюнамис. Иными словами, сила вполне может быть началом или архэ, питающим каждую часть души, хотя это всего лишь гипотеза, позволяющая строить тонкую или сокровенную анатомию человека.

Сокровенная анатомия – это то, что на тысячелетия осталось проектом всей платонической школы, так и не найдя своего полноценного воплощения, хотя породило множество тайных школ по всему миру. Тайные школы, как и древние жрецы предшествовавшей классике эпохи, всегда были искателями и служителями сил, первой из которых была Сила желаний.

Глава 2

Начало устройства души по Платону

Нельзя понять более поздние взгляды Платона на состав души, не учитывая тот образ, что был создан им в «Федре». Именно от него пошло деление души на части, соответствующие силам или способностям, причем непонимание этого образа, похоже, началось уже при его жизни и развивалось с каждым последующим толкователем.

Суть психологии «Федра» сводится для меня к двум главным мыслям. Подчеркиваю: не суть диалога «Федр», а суть психологии «Федра». Во-первых, душа бессмертна, поскольку она имеет собственный источник движения и является самодвижущейся:

«Всякая душа бессмертна. Ведь вечнодвижущееся бессмертно. А у того, что сообщает движение другому и приводится в движение другим, это движение прерывается, а значит, прерывается и жизнь. Только то, что движет само себя, раз оно не убывает, никогда не перестает и двигаться, и служить источником и началом движения для всего остального, что движется» (Федр, 245с).

В этом месте Платон использует словосочетание ἀρχὴ κινήσεως, что переводчик «Федра» Егунов предельно точно передает словами «источник» и «начало движения». Использование понятия архэ в отношении движения позволя-

ет сделать исходное допущение, что и у всех остальных сил, имеющих в душе, есть свои источники-архэ.

И при этом Платон с очевидностью понимает бессмертное не как далее неразложимое, а как самодвижущееся, то есть имеющее внутренний источник движения.

Вторая мысль Платона как раз относится к делению души на части, и эта делимость никак не делает душу смертной. Это знаменитый миф о летающей колеснице души:

«Уподобим душу соединенной силе (δυνάμει) крылатой парной упряжки и возникшему. У богов и кони, и возничие – все благородны и происходят от благородных, а у остальных они смешанного происхождения. Во-первых, это наш повелитель правит упряжкой, а затем, и кони-то у него – один прекрасен, благороден и рожден от таких же коней, а другой конь – его противоположность и предки его иные» (Федр, 246a – b).

Платон уподобляет кормчего уму человека, используя для обозначения ума слово νοῦς, форму от νοῦς – нус. А вот про коней говорит, что один из них добр, другой – плох, причастен злу и изо всех сил тянет к земле.

Именно благодаря вселению души в тело оно и обретает движение: *«Благодаря ее силе и кажется движущимся само собой» (246c).*

Читая Платона поверхностно, многие комментаторы приходили к выводу, что он делит душу на две части. Иногда эти части соответствовали «коням», иногда предполагали, что

возничий, или ум, – это одна часть, а вторая состоит из коней. Последнее более верно, но сам Платон все же исходно придерживается трехчастного деления души:

«В начале этой речи мы каждую душу разделили на три вида: две части ее мы уподобили коням по виду, третью – возничему» (Федр, 253e – d).

Это деление души на части превратится в поздних трудах – в «Государстве» и «Тимее» – в три начала, в сущности, являющиеся архэ, то есть истоками. Мы вправе задаться вопросом: источниками чего? Что может обладать текучей природой в душе человека? Я предполагаю, что речь идет именно о той силе, которая вызывает движения, точнее, о трех видах дюнамис, сил, которые и определяют уровень развития и предназначение человека.

Именно эти дюнамис, то есть силы, отразятся в позднем философском понятии о делении души на ум, чувства и волю или вожеление, которые и называются у разных авторов то силами, то способностями души.

Как эти три дюнамис, имеющие собственные архэ, или истоки, соотносятся с архэ движения, из трудов Платона не ясно. Аристотель даже будет возмущаться впоследствии, что Платон в своем делении души упустил источник движения. Однако, говоря о трехчастном делении души, Платон подчеркивает, что это именно человеческая душа, из чего можно сделать вывод, что душ может быть и две: собственно телесная, оживляющая тело, живая или животная, по выраже-

нию Аристотеля, душа, и душа человеческая, обеспечивающая бессмертие.

О том, какие желания и силы существуют в животной душе, Платон говорит в других диалогах, в «Федре» и «Государстве» ограничиваясь лишь душой человеческой.

Упомянутый мною в предыдущей главе Тертуллиан, христианский мыслитель II–III веков, являвшийся, в сущности, довольно поверхностным, но трудолюбивым автором, приводит в трактате «О душе» перечисление множества теорий деления души, существовавших к его времени. Он однозначно придерживается платонического взгляда на то, что жизнь определяется наличием в душе собственного источника движения. Также он использует платонические понятия о делении души на части, чтобы доказать ее бессмертие.

Его мнение о том, что «члены души» являются скорее органами, чем частями, на которые душу можно разложить, я упоминал в предыдущей главе.

1. Кроме того, душа является одинарной и простой, и целой сама по себе, несоставная и неделимая, ибо она неразложимая. Ведь если бы она была составной и разложимой, то уже не была бы бессмертной. Поэтому, так как душа не смертная, она и неразложимая, и неделимая. Ибо разделяться значит разлагаться, а разлагаться значит умирать.

2. Ее, однако, пытаются разделять на части: Платон,

например, на две. Зенон – на три, Аристотель – на пять, Панэций – на шесть, Соран – на семь, Хрисипп – на восемь, Аполлофан – на девять, некоторые стоики – на двенадцать, а Посидоний – и на большее число частей» (Тертуллиан. XIV, 1–2).

Исследователи сомневаются, что Тертуллиан читал Платона в оригинале. Чаще всего он пользовался некими современными ему сочинениями, которые можно назвать справочниками. Его задача – опровергнуть язычников и провозгласить истинность единственно христианских взглядов, даже если они абсурдны. Тем не менее его взгляды предельно показательны для последующей схоластики, которая заложила некоторые аксиомы всей современной европейской философии.

Итак, помянув греческого стоика II–I веков до н. э. Посидония, Тертуллиан пишет:

«Посидоний, начав с двух компонентов: ведущего, который называют ἡγεμονικόν, и умозрительного, который называют λογικόν, затем разделил их на семнадцать компонентов» (Там же, XIV, 2).

В этих словах усматривается намек на осмысление Посидонием того деления души на правящую (гегемоникон) и мыслящую (логистикон) части, противопоставленные вожделею и яростной, что описаны Платоном в «Государстве». Вот только для Платона именно мыслящая часть и является правящей.

Но Тертуллиану не важно, что действительно писали Платон и Посидоний, он использует их мысли для доказательства бессмертия души, утверждая, что деление есть описание не частей, а внутреннего устройства. Вот его собственные слова:

«Таковыми будут не столько части души, сколько силы, способности и функции, как заключил о них Аристотель. Ибо они являются не членами сущности души, но природными свойствами, таковыми как способность движения, действия, мышления, или чем-нибудь другим в этом роде, подобно пяти всем известным чувствам: зрению, слуху, вкусу, осязанию, обонянию.

Даже если для каждого из них отводят определенные центры в теле, то подобное распределение в душе не приведет ее к расчленению, поскольку и само тело не разделяется так на члены, как не разделяются и душа...» (Там же, 3).

В оригинале словами «силы, способности и функции» переведено *uires et efficaciae et operae*. Слово *uires* очевидно означает «сильные стороны». Слово *efficaciae* иногда переводят как «силу», но чаще как «действие» или «деятельность». *Operae* – это «работа», «труд», «деятельность».

Конечно, никаких безобразных «функций», то есть перевода с латыни на латынь, у Тертуллиана не может быть. Но нет и «способностей», что вполне объяснимо, поскольку это исключительно русский философский термин, и латынь, следовавшая за греческим, его не знала. А знала она имен-

но то, что Платон, начиная с «Гиппия Меньшего», называет дюнамис. И это лишь наши переводчики понимают как «способность».

Что Тертуллиан имел в виду под «определенными центрами в теле», не совсем ясно. Переводчик тут снова схалтурил и перевел латынь на латынь, потому что в оригинале никаких «центров» нет, а есть *domicilia in corpore*, что означает «жилища», в крайнем случае – «места в теле».

Но если вспомнить, что греческие философы после Платона связывали способность думать с головой, чувства – с сердцем, а охоту – с животом или желудком, то вероятнее всего, что он имеет в виду именно эту связь частей души с телом. Тем более что в 15-й и 16-й главах он связывает именно с головой и сердцем «ведущее начало» души.

В отношении этих начал Тертуллиан откровенно перевирает Платона, считая разумной ту способность, что находится в сердце. Как известно, Платон помещал в сердце тот источник, что называл тюмоедис, то есть гневная или яростная сила, сила тюмоса. Очевидно, у Тертуллиана это было вызвано библейским влиянием, поскольку древние евреи предпочитали сердце уму:

«Ведь если мы читаем о Боге как об исследующем и наблюдающем сердце, если также пророк Его испытывается при разглашении тайн сердца, если Сам Бог размышления сердца в народе предугадывал: что помышляете в сердцах ваших дурное? <...> то сразу проясняется и то и другое:

и что есть ведущее начало в душе (с которым соединяется божественное стремление), то есть относящаяся к разуму и жизни сила (ведь то, что обладает разумом, живет), и что оно пребывает в той самой сокровищнице тела, которую постоянно зрит Бог <...>.

5. <...> дабы ты не думал, что это ведущее начало приводится в движение извне, согласно Гераклиту <...>, и не заключается в голове, согласно Платону <...>: чувство у человека в крови, что около сердца» (Там же, 4–5).

Здесь Тертуллиан использует неявную цитату из Эмпедокла. Пока очевидно, что под этим «чувством» подразумевается некое «стремление» как «относящаяся к разуму и жизни сила», которая и называется «гегемоникон», или «ведущим началом». При этом Платон противопоставлял правящему уму две силы, двух коней – тюмос и эпитюме, ярость и охоту.

Отказываясь принять правящим началом то, что помещается в голове, Тертуллиан вынужден оправдывать два низших, чтобы сделать правящим то, что находится в сердце:

«Поэтому, когда Платон, оставив разумное лишь для Бога, выявил две разновидности неразумного: «вспыльчивое», которое именуют θυμικός, и «вожделеющее», которое называют ἐπιθυμητικός <...>, из-за того, что открывается нам во Христе, мне нужно пересмотреть и эти положения» (Тертуллиан. XVI, 3).

И далее он доказывает, что сами по себе ни ярость, ни

желания не могут считаться низкими, все зависит от того, как они используются:

«Гляди, ведь вся эта триада есть и в Господе: и разумное, благодаря которому Он учит, благодаря которому рассуждает, с помощью которого мостит пути спасения, и вспыльчивое, из-за которого Он нападает на книжников и фарисеев; и возделующее, благодаря которому Он страстно желает есть пасху со своими учениками» (Там же, 4).

В этом он полностью следует Платону.

Глава 3

Завершение устройства души по Платону

Платон завершает исследование устройства души в «Тимее» и четвертой книге «Государства» (Πολιτεία). Точное понимание исходного понятия в данном случае важно, потому что именно оно накладывается на устройство души, определяя, как видеть это устройство. Если быть точным, душа описывается как полис, но не государство в нашем смысле, поскольку Платон не знает такого понятия.

Полития – это и полис, и образ жизни, и даже земля, область.

Однако в греческом было два слова, от которых производилось понятие государства, – полис и кратос (πόλη и κράτος), а также общее имя город-государство – πόλην-

κράτος. Кратос сам по себе мог означать как «власть», «правление», так и «силу», «мощь», включая и внутреннюю. Полис – это в первую очередь город. Но также и устройство жизни людей, живущих в городах-государствах вроде Афин.

Судя по спорам, которые ведут в «Государстве» Сократ и Фрасимах (338d), где используется слово πόλις, Платон рассуждает именно о полисе, то есть об устройстве города и соответствующей ему городской жизни, а не о власти и управлении. Следовательно, устройство души уподобляется устройству совершенного города, а не государства. Иначе говоря, речь идет не о том, как править, а о том, как ужитья в сложном пространстве.

Это означает, что Платон видит это устройство пространственно, как место, которое должно обладать как раз теми достоинствами, которыми обладает душа, овладевшая способностью различения добра и зла. Несмотря на то что в наших переводах речь идет о государстве, все же стоит понимать это как разговор о «мудром месте»; и так же стоит видеть душу – как мудро устроенное, думающее пространство.

При этом такое «думающее пространство» должно обладать четырьмя качествами:

«<...> думаю, что это государство, раз оно правильно устроено, будет у нас вполне совершенным <...>

– Ясно, что оно мудро (σοφῆ), мужественно, рассудительно (σώφρων) и справедливо» (Государство, 427е, пер. А. Н. Егунова).

Хочу подчеркнуть: на мой взгляд, Платон видит душу отнюдь не как точку самоосознавания или искру духа, а именно как некое пространство, имеющее устройство, или даже как тело, обладающее органами.

В перечисленных качествах, которые Платон называет «четырьмя свойствами государства», для него нет случайных, и каждое из них соответствует одной из частей полиса. Но при этом Сократ сопоставляет качества государства с условиями полиса, связывая мудрость с теми, кто правит, а мужество – с теми, кто защищает полис.

Этим сословиям свойственно обладать мудростью и мужеством.

Но сословий в греческом полисе было три, условно говоря: правители, стражи и хозяева, то есть земледельцы, ремесленники и торговцы. Только они считались гражданами. Правда, был большой слой населения, не имевшего прав гражданственности: рабы, иностранцы (метеки), домашние слуги, всяческие люмпены. Также не имели полных гражданских прав женщины и дети.

Ожидается, что остальные качества полиса – рассудительность и справедливость – должны быть воплощены в оставшихся сословиях. Но тут все запутывается. Причем настолько, что невозможно понять, что такое справедливость, поскольку, говоря о ней, Сократ соскальзывает на разговор о «рассудительности», будто этот предмет был смутным и для него самого.

Итак, мудрость, как определяет Платон, должна относиться к решению не мелких, а общегосударственных вопросов и потому есть принадлежность правителей. Тут все очевидно:

«Это искусство быть всегда на страже: им обладают те правители, которых мы недавно назвали совершенными стражами» (428d).

Мужественность – свойство тех, кто воюет и сражается за государство, поскольку речь идет о мужестве как о гражданском качестве. Иными словами, мужество – это свойство тех людей, которые «по возможности лучше и убежденнее приняли законы» и хранят мнение о том, что есть опасность для государства, не поддаваясь никаким соблазнам. И тут ошибиться невозможно.

Но вот заходит разговор о «рассудительности»...

Во-первых, собственное определение Платоном «рассудительности» очень мало соответствует русскому понятию. Для нас она должна быть связана с рассудком, который рассуждает и выносит суждения, судит. Однако:

«Нечто вроде порядка (κόσμος) – вот что такое рассудительность (σώφροσύνη); это власть над определенными удовольствиями и возжелениями (ἐπιθυμιῶν) – так ведь утверждают, приводя выражение “преодолеть самого себя”, уж не знаю, каким это образом» (430e).

Рассудительность на деле оказывается властью над эпитимией, то есть охотой, хотениями разного уровня, вовсе не

обязательно сексуальными, почему «вожделение» тут тоже неуместно. То, что А. Н. Егунов переводит словом «рассудительность», оказывается способностью управлять *эпитюме*, охотой, которая правит сословием хозяев, как это будет завлено Сократом чуть дальше.

Я ставлю «вожделение» в кавычки, поскольку понятие вожделения очень плохо передает стоящее в оригинале *ἐπιθυμία* (эпитюмия), хотя именно так принято переводить это греческое слово начиная с «Лексикона трезязычного» Поликарпова-Орлова (1704 г.). Эта неточность перевода между тем закрепилась в русском философском языке и стала привычной.

Искомая *σώφροσύνη* — и не рассудительность, и не над вожделениями!

Именно в рамках *σώφροσύνη* (*софросюне*) зарождается и бытует так называемая сократическая «забота о себе» или «забота о душе»:

«Но мне кажется, этим выражением желают сказать, что в самом человеке, в его душе есть некая лучшая часть и некая худшая, и, когда то, что по своей природе лучшее, обуздывает худшее, тогда говорят, что оно “преодолевает само себя”» (431a).

Безусловно, софросюне относится к душе, но никак не может относиться к третьему сословию полиса, которое Сократ и Платон презирали. Как говорит Сократ в четвертой книге «Государства»:

«Множество самых разнообразных возделений (ἐπιθυμίας), удовольствий и страданий легче всего наблюдать у детей, женщин и у домашней челяди, а среди тех, кого называют свободными людьми, – у ничтожных представителей большинства» (431c).

Аристотель в «Никомаховой этике» (II, 1107b) определяет *σώφροσύνη* как «среднее между крайностями удовольствия и боли». Стоики считали, что *σώφροσύνη* – это «знание добра, которое надо избрать, и зла, которого избежать» (ФРС, Т. III, 256, 262). Ф. Петерс в «Историческом лексиконе греческих философских терминов» определяет *σώφροσύνη* как self-control, moderation, то есть сдержанность и умеренность, что как раз не свойственно людям, находящимся во власти эпитюме.

Сам Платон определяет *σώφροσύνη* как власть над удовольствиями и желаниями, так что узнать в этом рассудительность можно только при желании навязать свое понимание. Иначе говоря, большинство свободных полиса, его третье сословие – ремесленники, земледельцы и торговцы – безусловно, живут силой эпитюме, вероятно, вполне могут быть рассудительными, но не носителями качества *σώφροσύνη*!

В таком случае встает вопрос: какое сословие полиса является носителем *σώφροσύνη*?

В полисе «ничтожные возделения большинства подчиняются там разумным желаниям меньшинства, то есть людей порядочных» (431d). И потому *σώφροσύνη* не являет-

ся свойством одного из сословий, она, как и справедливость, «пронизывает на свой лад решительно всё целиком» (432a), делая все сословия согласованными. Это ощущается верным в отношении государства, пока Платон не предлагает:

«То, что мы обнаружили, давай перенесем на отдельного человека. Если совпадает – очень хорошо; если же в отдельном человеке обнаружится что-то иное, мы проверим это, снова обратившись к государству» (434e).

Таким образом, устройство полиса переносится на человеческую душу, в предположении, что одно другому должно соответствовать: *«Разве нам не приходится неизбежно признать, что в каждом из нас присутствуют как раз те же виды нравственных свойств, что и в государстве? Иначе откуда бы им там взяться?» (435e).*

И это очень возможное предположение, потому что люди действуют так, как устроены их души. Но вот беда: одно из сословий полиса оказалось без своего качества, а при этом душа соответствует именно трем сословиям:

«Ну что ж, опять нам подвернулся простой предмет исследования, дорогой мой! Дело идет о душе: имеются ли в ней эти три вида или нет?» (435c).

Что это за свойства или виды?

Диоген Лаэртский, передавая суть учения Платона о душе, напишет:

«Суждения у него были таковы.

Душу (psyche) он полагал бессмертной, облакающеюся во

многие тела попеременно; начало души – числовое, а тела – геометрическое; а определял он душу как идею повсюду разлитого дыхания.

Душа самодвижется и состоит из трех частей: разумная часть ее (logisticon) имеет седалище в голове, страстная часть (thymoeides) – в сердце, а возделительная часть (epithymeticon) – при пупе и печени» (Диоген Лаэртский. III, 67).

Отмечу: это не совсем соответствует только что разобранным четырем качествам полиса, хотя при этом и обобщает то, что сказано Платоном в «Федре», «Государстве» и «Тимее». Платон далее в «Государстве» словно забывает о «рассудительности» и «справедливости» и говорит только о трех качествах, называя их началами: логистикон, тюмоедис и эпитюметикон.

Складывается впечатление, что в диалог были объединены две работы разного времени, или же мы наблюдаем его мысль в развитии. Во всяком случае, вероятно, что Платон не сразу пришел именно к таким понятиям, что заметно в отношении первой способности души:

«Трудно же узнать вот что: вызываются ли наши действия одним и тем же свойством или, поскольку этих свойств три, каждое из них вызывает особое действие? Познаем мы посредством одного из имеющихся в нас свойств, а гнев обусловлен другим, третье же свойство заставляет нас стремиться к удовольствию от еды, деторождения и

всего того, что этому родственно» (Государство, 436a).

В этом отрывке Платон обозначает три свойства души греческими словами: *μανθανομεν*, *θυμούμεθα*, *ἐπιθυμούμεν*, здесь еще нет логистикон, зато здесь определенно есть третье качество полиса, однозначно увязанное с сословием, которому оно наиболее присуще.

Греко-русские словари дают различные значения слова *μανθανομεν* – мантаномен: от «изложение, повествование, рассказ» до «доказательства, довода» и даже до «исполнения, свершения». Аристотель использовал это слово в значении дедуктивного (силлогистического) доказательства.

В используемом в нашем академическом издании Платона переводе А. Н. Егунова *μανθανομεν* переведено как «познавать». В английском переводе Shorey *μανθανομεν* переводится как *learn* – «учиться» (Plato. The Republic, p. 381). Как переводчики приходят к пониманию, не совпадающему со словарным, я не знаю, но первым из свойств души философы традиционно считают «мыслительную способность». Возможно, имеется в виду разум, раз уж речь идет о человеке разумном.

Второе свойство – *θυμούμεθα* (тюмоимета) – производное от тюмос, переводится и нашими переводчиками, и Shorey как «гнев» – *anger*. Однако понятие «тюмос», использованное Платоном, значительно сложнее и заслуживает подробного разговора хотя бы в том отношении, что этиология этимологически связана с тюмосом.

Но меня, как я уже постарался это показать, в этом исследовании более всего интересует именно это «свойство» души, которое Платон связывает с сословием хозяев — ἐπιθυμοῦμεν, производное от ἐπιθυμία — эпитюмия. Обычно переводится на русский как «желание, вожделение, влечение» и даже «страсть» и «похоть». Иногда можно встретить и перевод ее как воли, хотя греки понятия воли в нашем смысле не знали. Как я уже сказал, мне кажется, наиболее точно было бы переводить его словом «охота».

Вот с этого вида желаний, с эпитюмии, и начинается вся философская антропология желаний.

Глава 4

Вожделеющая душа

Определившись с тем, что душа имеет три вида свойств, Платон начинает уточнять понятия, описывая черты каждого из свойств. В сущности, это есть описание состава или устройства души, поэтому сначала он выделяет свойства души из ее цельных проявлений.

Для этого он как бы отступает от уже введенного деления души на свойства к самонаблюдению, в котором мы видим лишь некие действия, условно названные «познанием», «действием» (гневом) и «желанием». Созерцая их в себе, мы с полной определенностью обнаруживаем наличие каждого, но вовсе не можем быть уверенными, что они действительно-

но есть проявления свойств или состава души. Это еще надо доказать. Поэтому разберем еще раз уже знакомое нам рассуждение Платона:

«Трудно же узнать вот что: вызываются ли наши действия одним и тем же свойством или, поскольку этих свойств три, каждое из них вызывает особое действие? Познаем мы посредством одного из имеющихся в нас свойств, а гнев обусловлен другим, третье же свойство заставляет нас стремиться к удовольствию от еды, деторождения и всего того, что этому родственно.

Или же когда у нас появляются такие побуждения, в каждом из этих случаев наши действия вызываются всей нашей душой в целом?» (Государство, 436a).

Вопрос именно о том, есть ли у души части, а значит, и состав или устройство. Вопрос, однако, ставится не анатомически и не психологически. Платон подходит к нему философски:

«Очевидно, тождественное не способно одновременно совершать или испытывать противоположные в одном и том же отношении действия. Поэтому, если мы заметим, что здесь это наблюдается, мы будем знать, что перед нами не одно и то же, а многое» (436b).

Иными словами, перед нами стоит задача найти тот миг, когда совершаются одновременно два разных действия, что будет с очевидностью означать, что работают, условно говоря, два разных органа. Именно этот опыт самонаблюдения и

обосновывается Платоном методологически:

«Следовательно, ни один из приводимых примеров не смущает нас и не переубедит, будто что-нибудь, оставаясь самим собой, станет вдруг одновременно испытывать или совершать действие, противоположное своей тождественности или направленное против нее» (436e).

Эти исходные понятия точного рассуждения лягут впоследствии в основание логики как закон противоречия. Но для моего исследования важно лишь то, что так Платон выделяет предмет приложения каждого свойства души, делая невозможным, чтобы свойство делало нечто, ему несвойственное. Условно говоря, уж если ты думаешь, так думай, а не желай!

Привязку к непосредственным действиям частей души Платон начинает именно со способности желать, создавая исходную феноменологию желаний:

«И еще дальше: испытывать жажду и голод и вообще возжеление, а также желать, хотеть – все это разве ты не отнесешь к тем видам, о которых у нас только что была речь? Разве ты не скажешь, например, что душа возжелеющего человека стремится к предмету своего возжеления или что она привлекает к себе то, чем хочет обладать? <...>

Что же дальше? “Не хотеть”, “не желать”, “не возжелеть” – разве мы не отнесем все это к тому же [виду], что и “отталкивать”, “не принимать душой”, то есть ко всему противоположному? <...>

Раз так, то не скажем ли мы, что существует некий вид вожделений и самые упорные из них те, что мы называем жаждой и голодом?» (437с).

В первой части отрывка, говоря «вообще вожделение, а также желать, хотеть», Платон использует три греческих слова, означающие разные оттенки желаний: ἐπιθυμίας, εθελεῖν и βούλεσθαι (эпитюмиас, этелейн и вулестай).

Эпитюмия – это, как я понимаю, самое общее имя для желаний, доступных человеку, которое наши переводчики обычно переводят как «вожделение». В русском языке слово «вожделеть», считающееся устаревшим, обозначает именно то, что в греческом соответствовало второму из использованных Платоном понятий, этелейн: «страстно желать, хотеть, во что бы то ни стало».

Однако при переводах Платона сложилась традиция как раз этелейн считать «нормальным желанием», а вот последнему из понятий, вулестай, придается в этом переводе тоже не совсем свойственное ему значение – «страстно хотеть чего-либо». Думаю, общая непроработанность понятий, связанных с желанием, весьма мешала философам понимать подобные сочинения древних.

Впоследствии материалистическая психология вполне примет эти утверждения Платона в качестве основания для своих описаний желаний: они либо привлекают, либо отталкивают. В частности, Герберт Спенсер использует это понятие в своих «Первых принципах психологии» для объясне-

ния социального равновесия как равновесия сил, которые называет то душевными, то нервными.

Но Платон пытается выйти на исходное понятие желания и потому, продолжая удерживать самонаблюдение, разделяет созерцаемое на основу желаний и дополнительные черты.

«Поскольку первое – это жажда, то возникает ли в душе человека еще и дополнительное желание, кроме нами указанного? Иначе говоря, будет ли это желанием пить непременно горячее или холодное, много или мало – словом, пить какой-нибудь определенный напиток? Если человеку жарко, не прибавится ли к его жажде желание чего-нибудь холодного, а если ему холодно, то – горячего?» (437d).

Вопрос в действительности принципиален в том смысле, что ведет к определению принципов, необходимых при исследовании желаний: явления не должны загораживать от взора созерцающего их той основы, при которой они существуют. Поэтому ответ очевиден, то есть увиден очами:

«Но жажда сама по себе никогда не будет возделением к чему-нибудь другому, кроме естественного желания пить, а голод сам по себе – кроме естественного желания есть.

– Таким образом, каждое возделение само по себе направлено лишь на то, что в каждом отдельном случае отвечает его природе. Возделение же к такому-то и такому-то качеству – это нечто привходящее» (437e).

По сути, Платон говорит здесь о том, что сейчас называется телесными потребностями. Потребности эти вполне есте-

ственные – в том смысле, что определяются нашим естеством или природой тела. Если телу требуются вода, пища и дыхание, то каждая из потребностей осознается как самостоятельное «естественное желание» и получает свое имя – те же «жажда» и «голод». Но при этом у всех подобных желаний есть общее имя, обозначающее естественное желание как таковое.

Переводчики пытаются назвать его вожделением. Платон называет его эпитюмией, поддерживая именно это словоупотребление по всему отрывку рассуждения. Таким образом, эпитюмия становится у него родовым понятием для различных видов естественных желаний вроде жажды и голода.

В следующем отрывке переводчик использует для передачи используемых Платоном понятий два русских слова – «вожделение» и «желание»:

«Раз жажда есть вожделение, она должна быть желанием пригодного питья или чего бы то ни было другого, на что направлено вожделение» (438a).

У Платона в обоих случаях стоит именно эпитюмия, и это значит, что насыщенное чувством имя «вожделение» может быть и вовсе не пригодно для перевода. Очень похоже, что эпитюмия (или эпитюме) – самое простое и нейтральное имя для желаний, какое использует Платон.

В современном русском самым простым является именно желание. Это, правда, не значит, что его использование верно. Пока мы толком не понимаем, как соотносятся русские

имена для желаний друг с другом, мы можем и ошибаться. Как я уже говорил, исходно греческой эпитюмией в русском больше соответствовало слово «охота», поскольку в нем есть и значение сексуальных желаний («похоть»), и вполне бытовые значения вроде «хочу пить, есть», и «охота жить или играть».

Однако подобный вывод был бы преждевременным. Сначала надо постараться понять Платона.

Глава 5

Душа хочет

Заявив различия между эпитюме как желанием вообще и частными видами желаний, Платон закрепляет в последующих рассуждениях это разделение как различие между частными и обобщающими понятиями. Так он подходит к выделению начал, присутствующих в душе.

Этот переход ощущается для Платона самоочевидным, но у меня вызывает некоторые сомнения:

«Значит, у человека, испытывающего жажду, поскольку он ее испытывает, душа хочет не чего иного, как пить, — к этому она стремится и порывается» (439a).

Мы только что говорили о телесных потребностях. Хочет ли душа того же, что хочет тело? Тело, безусловно, может испытывать потребность в самых разных вещах, необходимых ему для существования. Но может ли тело хотеть, или

же это свойство души как некая способность осознавать потребности тела в виде желаний или хотений?

Я использую в данном случае оба русских имени – «желания» и «хотения», потому что именно в этом месте Платон говорит не об эпитюме, а о вулетах (βούλεται). И говорит именно как об испытывающей желание душе, словно подчеркивая, вольно или непроизвольно, что телу свойственно хотение – эпитюме, а душе желание – вуле, или вулезис.

Кроме того, раскрывая понятие вулетах, Платон объясняет его через «стремиться» и «порываться». В первом случае он использует глагол ορέγεται, производный от ορέξις (орексис) – «стремление, аппетит». Во втором ὀρμα – от ὀρμη (орми), еще одной разновидности желаний, которую словари показывают, с одной стороны, как «стремление, желание, страсть», а с другой – как «натиск, порыв», даже «нападение».

Очевидно, в данном случае Платон пытается показать не только силу этого желания в рамках эпитюме, но и способность души им управлять через вулезис:

«И если, несмотря на то, что она испытывает жажду, ее все-таки что-то удерживает, значит, в ней есть нечто отличное от воздеющего начала, побуждающего ее, словно зверя, к тому, чтобы пить».

Ведь мы утверждаем, что одна и та же вещь не может одновременно совершать противоположное в одной и той же своей части и в одном и том же отношении» (439b).

Это показывает эпитюме и вулезис с очень разных сторон, подчеркивая в вулезисе способность сдерживать желания, что и привело к тому, что вулезис стали отождествлять с русской волей.

«Можем ли мы сказать, что люди, испытывающие жажду, иной раз все же отказываются пить?»

– Даже очень многие и весьма часто.

– Что же можно о них сказать? Что в душе их присутствует нечто побуждающее их пить, но есть и то, что пить запрещает, и оно-то и берет верх над побуждающим началом?» (439c).

И тут же вводится следующее понятие, которым вулезис отличается от эпитюме, вулезис – это эпитюме, совмещенное с рассуждением:

«И не правда ли, то, что запрещает это делать, появляется – вследствие способности рассуждать...» (439d).

Способность рассуждать передана у Платона словом λογισμοῦ, производным от λογισμός – логисмос. Логисмос переводится на русский как «счисление, мысль, помысел» и как «способность рассуждать» в данном случае.

Так мы подходим к разделению души на первые начала:

«Мы не без основания признаем двойственными и отличными друг от друга эти начала: одно из них, с помощью которого человек способен рассуждать, мы назовем разумным началом души, а второе, из-за которого человек влюбляется, испытывает голод и жажду и бывает охвачен дру-

гими вожделениями, мы назовем началом неразумным и вожделеющим...» (439d).

Под разумным началом души здесь имеется в виду то, что рождается из логоса – логистикон, а под вожделеющим – эпитюметикон. Исследователи считают, что логистикон – это лишь один из множества используемых Платоном синонимов для разумного начала. Тем не менее для обозначения разумного начала души Платон из всех прочих синонимов использует именно это понятие.

Именно его противопоставление вожделеющему началу, или эпитюме, позволяет Платону увидеть третью, самостоятельную часть души, которую наши переводчики рассматривают как ярость духа, – тьюоимета.

Тюмбс, от которого произведено это понятие, явление очень сложное и, что важно, содержащее в себе немало способностей как думать, так и желать. Действительно, этимологически эпитюмия связывается в греческом языке с тьюмосом. Но это важно лишь для того, чтобы еще тоньше разграничить понятия. Поэтому Платон задает вопрос, можно ли выделить тьюмос в особый вид или начало души, и получает ответ, что его можно считать однородным с вожделеющим началом.

Тогда он показывает, что гнев порой вступает в борьбу с вожделениями, а значит, бывает от них отличен. Далее идет разговор о трех началах человеческой души, но меня пока занимает лишь одно: внутри тьюмоса, или яростного начала,

есть свои стремления, что можно обобщенно посчитать видом желаний:

«Ну а когда он считает, что с ним поступают несправедливо, он вскипает, раздражается и становится союзником того, что ему представляется справедливым, и ради этого он готов переносить голод, стужу и все подобные этим муки, лишь бы победить; он не откажется от своих благородных стремлений...» (440e).

Если внутри других начал, кроме вожделеющего, есть свои желания, то явление это заслуживает глубокого изучения.

Глава 6

Три начала души

Показывая, что довольно часто мы в своем понимании смешиваем разные начала своей души, Платон обрисовывает поля проявлений этих начал. Сначала он сопоставляет думающее и вожделеющее начала, показывая, что, даже проявляясь одновременно, они направлены в разные стороны:

«Мы не без основания признаем двойственными и отличными друг от друга эти начала: одно из них, с помощью которого человек способен рассуждать, мы назовем разумным началом души, а второе, из-за которого человек влюбляется, испытывает голод и жажду и бывает охвачен другими вожделениями, мы назовем началом неразумным и во-

ождедеюющим, близким другом всякого рода удовлетворения и наслаждения» (439d).

Затем он точно так же сопоставляет вождедеющее начало с началом яростным, показывая, что, раз оба стремления существуют одновременно, значит, это разные начала:

«Да и во многих других случаях разве мы не замечаем, как человек, ододеваемь вождедедениями вопреки способности рассуждать, бранит сам себя и гневаается на этих вселившихся в него насильников? Гнев такого человека становится союзником его разуму в этой распре, которая идет словно лишь между двумя сторонами.

А чтобы гнев был заодно с желаниями, когда разум налагает запрет, такого случая, думаю я, ты никогда не наблюдал...» (440b).

И получается, что при поверхностном взгляде кажется, что поскольку в яростном начале существуют свои стремления, то его можно связать с вождедеюющим, однако внимательное наблюдение показывает, что ярость имеет самостоятельный исток и объединяется скорее с разумом, чем с желаниями:

«Раньше мы его связывали с вождедеюющим началом, а теперь находим, что это вовсе не так, потому что при распре, которая происходит в душе человека, яростное начало поднимает оружие за начало разумное» (440e).

Это позволяет Платону провести сравнение устройства души с устройством греческого полиса:

«Так отличается ли оно от него, или это только некий вид разумного начала, и выходит, что в душе существуют всего два вида [начал]: разумное и воздеющее? Или как в государстве три рода начал, его составляющих: деловое, защитное, совещательное, так и в душе есть третье начало – яростный дух?»

По природе своей он служит защитником разумного начала, если не испорчено дурным воспитанием» (440e–441a).

Итогом этих рассуждений рождается утверждение:

«Следовательно, хоть и с трудом, но мы это все же преодолели и пришли к неплохому выводу, что в государстве и в душе каждого отдельного человека имеются одни и те же начала и число их одинаково» (441c).

Что Платон подразумевает под «началами»?

В первом случае, говоря о том, что в государстве существует три вида начал – деловое, защитное и совещательное, как и в душе есть третье начало – яростный дух, он использует два разных понятия. Говоря о государстве, то есть о πόλις, он использует для обозначения «начала» слово ὄντα – τρία ὄντα. Онта – отсюда «онтология» – это сущее. Значит, Платон говорит, что в основе государства лежат три вида сущего. При этом там, где наш переводчик говорит о некоем совещательном начале в государстве, Платон использует слово βουλευτικόν, то есть «разумно желающее».

Когда же он говорит о яростном духе как об одном из трех начал души, то использует слово φύσει. Фюсей, производное

от фюзис, означает природу. Отсюда и физиология, и физика как науки о природе мира и природе или веществе тела. Не знаю, вкладывает ли Платон в слово «фюсей» значение вещества, но речь идет определенно об ином понимании первоначал души, чем первоначал или основ общества.

Однако в следующем высказывании, где делается обобщение, что в государстве и в душе каждого имеются одни и те же начала, Платон использует слово γένη – роды, виды, что в переводе Р. Shorey звучит как «...that the same kinds equal in number are to be found in the state and in the soul...» (p. 405).

«Начало» в собственном смысле этого слова появляется у Платона лишь тогда, когда наш переводчик распознает, что Платон говорит о способностях:

«Итак, способности рассуждать подобает господствовать (αρχεῖν), потому что мудрость и попечение обо всей душе в целом – это как раз ее дело, начало же яростное должно ей подчиняться и быть ее союзником» (441e).

И появляется оно как понятие господствования: λογιστικῷ ἀρχεῖν. Архэ – начало и власть одновременно. Начало должно господствовать, и от выбора господствующего начала будет зависеть вся жизнь:

«Оба эти начала, воспитанные таким образом, обученные и подлинно понявшие свое назначение, будут управлять началом воздежающим, а оно составляет большую часть души каждого человека и по своей природе жаждет богатства.

За ним надо следить, чтобы оно не умножалось и не усиливалось за счет так называемых телесных удовольствий и не перестало бы выполнять свое назначение: иначе оно может попытаться поработить и подчинить себе то, что ему не родственно, и таким образом извратить жизнедеятельность всех начал» (442a).

В данном случае речь идет именно об управлении и подчинении того, что называется эпитимией. О том, что желательная часть составляет большую часть души, Платон говорил и в других работах. В частности, об этом идет речь в «Законах», хотя и звучит это описание вожделеющей части души несколько иначе:

«Какое же неведение может быть названо по справедливости величайшим? <...>

Когда кто-нибудь не любит, но ненавидит то, что ему кажется прекрасным и добрым, кажушееся же скверным, несправедливым любит и приветствует. Эту несогласованность страдания и удовольствия с разумным мнением я считаю крайним и величайшим неведением, так как оно принадлежит большей части души. Часть души, испытывающая скорбь и удовольствие, это все равно что народное большинство в государстве.

Когда душа противится знаниям, [правильным] мнениям или разуму, от природы предназначенным править, это я признаю неразумием, так же как и в государстве, когда большинство не повинуетя правителям и законам. То же

самое происходит и в каждом отдельном человеке, если имеющиеся в душе прекрасные понятия порождают лишь свою прямую противоположность» (Законы, 689a – b).

Надо отметить, что в этом рассуждении Платон связывает с эпитюме не только стремление к удовольствиям, но и скорбь, которую принято связывать с пате, то есть с той частью человеческой души, которая принадлежит тюмосу. Однако упоминание народного большинства не дает возможности сомневаться, что речь идет именно об эпитюме, поскольку в «Государстве» именно это большинство названо ее носителем.

Оставляя в стороне государственные дела, сделаю вывод: началом желаний надо управлять с помощью разума и, если он не справляется, с помощью гнева и ярости. Для этого необходимо обретать культуру, которой следует обучаться и обучать.

В сущности, именно такая культура и есть начала Заботы о себе как о своей душе. Иначе ее можно назвать прикладной философией.

Однако, чтобы это управление вождеющей частью души стало успешным, надо понимать и принципы управления, и то, с помощью чего это управление происходит, то есть понимать и остальные начала души – мужественное и разумное.

«Мужественным, думаю я, мы назовем каждого отдельного человека именно в той мере, в какой его яростный дух

и в горе, и в удовольствиях соблюдает указания рассудка насчет того, что опасно, а что неопасно» (Государство, 442с).

Но править человеком должна мудрость, она же появляется тогда, когда человеку удастся совместить в едином управлении все три начала, исходя из требований рассудительности:

«А мудрым – в той малой мере, которая в каждом главенствует и дает эти указания, ибо она-то и обладает знанием того, что пригодно и каждому отдельно началу и всей совокупности этих трех начал (ὄντων). <...>

Рассудительным же мы назовем его разве не по содружеству и созвучию этих самых начал, когда и главенствующее начало, и оба ему подчиненных согласны в своем мнении, что разумное начало должно управлять и что нельзя восставать против него? (σώφρονα οὐ τῇ φιλία καί ἑυφρονία τῇ αὐτῶν τούτων, ὅταν τό τε ἀρχον καί τῷ ἀρχομένῳ τό λογιστικόν ὁμοδοξῶσι δεῖν ἀρχειν...» (442с – d).

В этом отрывке Платон сначала говорит о трех ὄντων – сущностях, а затем об архон, который правит ими, тем самым делая эти сущности началами, или истоками, то есть своего рода архэ бытия рассматриваемых частей души. Это ставит вопрос: что такое архэ?

Глава 7

Что такое начала?

Когда мы читаем наше академическое издание «Государства» Платона, мы читаем его в переводе Егунова. Андрей Николаевич Егунов (1895–1968) был переводчиком и литератором, но не философом. Перевод же философского текста – это в первую и в последнюю очередь его понимание. Егунов переводит красиво, текст звучит. Но как много в нем осталось от Платона?

Как я уже показывал в предыдущих главах, Платон говорит в четвертой книге «Политейи» о том, что в полисе и в душе человека есть три начала, которые соответствуют друг другу. Однако это не одинаковые начала. То, что он в полисе передает через слово «онтоc» и иногда «узия», в душе является фюзисом. Но он также может говорить об этих частях души как об онтоc, и лишь тогда, когда говорит о том, что правит или должно править, появляется собственно «начало» – *архэ*.

Само по себе использование столь разных понятий для любого философа означает вполне определенную глубину мысли и проработки им описываемой материи. Свести это все к одному имени ради благозвучия значит, в сущности, уничтожить исходный текст Платона. Так что в итоге мы читаем не Платона, а Егунова по поводу Платона.

Что же такое начала?

Даже если не вдаваться в разницу между *архэ*, *узия*, *он-тос* и *фюзис*, чего, в сущности, трудно избежать философу, поскольку эти понятия и есть самые основания европейской философии, мы все равно в ловушке. Если мы знакомимся с текстом Платона в русском переводе, то непроизвольно приписываем его понятию «начало» те значения, которые связаны с этим понятием в русском языке.

Русский же язык того времени, когда Егунов переводил «Политейю» Платона, еще очень плохо владел этим понятием. Вот, к примеру, первое издание словаря Ожегова 1949 года без иностранных слов даже говорить о начале не может:

«Начало. 1. Первый момент или первые моменты какого-нибудь действия. 2. Исходный пункт, точка. 3. Первоисточник, основная причина. 4. Основные положения, принципы».

Здесь все не русский дух, не Русью пахнет. Очевидно, что все определения заимствованы, даже надерганы лингвистами из всех возможных наук, к которым это понятие относится. Источником заимствований для Ожегова был словарь Д. И. Ушакова 1938 года:

«Начало. 1. Первый момент или первые моменты, исходная стадия какого-нибудь действия или явления. 2. Исходная точка, первая часть (о чем-нибудь имеющем длину). 3. Сущность, основа, первопричина (книжн.). 4. Основные положения, принципы (книжн.). 5. Научный закон, правило...»

Эти словари «русского языка» еще совсем не русские.

Но и Чудинов в «Справочном словаре» 1901 года с очевидностью заимствует понимание у философии:

«Начало. 1. Чем начинается бытие или действие. 2. Причина бытия. 3. Нравственные убеждения человека. 4. Главное основание науки».

Все эти способы говорить о началах философически идут от Даля. Именно он использовал их первым. Очевидно, это понятие оказалось сложным для Владимира Ивановича, и он предпочел занять ума у философов своей поры, поясняя, по избранному им способу, определяемое слово множеством синонимов из живого языка:

«Начало. Чем начинается бытие или действие; один из двух пределов, между коими заключено бытие, вещественное или духовное; почин, зачин, искон, зачало, источник, корень, рожденье, исход || Межа, грань, рубеж, край, предел вещи, предмета или части его, откуда, условно, намеряют предмет, до конца его || Начальство, власть, богишня, старейшина как сила, как право и как лицо || Первый источник или причина бытия; сила рождающая, производящая, сознающая».

И дальше уже под именем «начала» – нравственные основы, первые истины науки. А затем вновь: «Начало, стихия, одна из основных составных частей, принимаемых как бы за неделимое, за нечто целое, однородное. Человек состоит из начал – духовного и плотского, духовное же – из умствен-

ного и нравственного».

Такая философичность русского языка середины девятнадцатого века вызывает подозрения в глубокой философской образованности русских языковедов. Однако Даль издает свой словарь как раз в тот период, когда в России закрыты все светские философские кафедры. Чуть позже выхода словаря Даля С. С. Гогоцкий, определяя «начало» в своем «Философском словаре», пишет:

«Началом называют первое положение, с которого начинается развитие науки или в котором указывается ее направление; это та точка зрения, с которой будут рассматривать все содержание, все данные, относящиеся к такой или другой наук. <...> Начало (principium) – не то, что начаток, начинание (initium, Anfang)».

До Гогоцкого А. И. Галич в 1818 году в своем «Опыте философского словаря» кратко поминает «Началоположение, общее познание, из которого выводятся другие». До него из философов восемнадцатого столетия лишь А. Д. Кантемир приводит в своем «Словаре» статью «Начала рассуждения. Главные основательные правила, по которым управляем рассуждением нашим, и по нем наши дела».

Очевидно, что наша философия XVIII–XIX веков лишь осваивает понятие «начало» в философском смысле. При этом Срезневский приводит примеры словоупотребления и для «начала», и для «начатка» с первых наших книг, то есть с XI века. Среди приводимых им значений есть и бытовые,

но основное – это начало как архэ, вплоть до такого любопытного: «Раздели господь мужь на три начатки (*εις τρεῖς ἀρχάς, in tria principia*)» (Срезневский. Словарь древнерусского языка, т. 2, ч. 1).

Но о каком архэ говорят наши философы?

Из текста Платона очевидно, что до сих пор под началом у нас могут пониматься как узия – «сущность», так и он-тос – «бытие», а также фюзис – «природа». Не говорю уж о собственно архэ. И все это действительно начала, но разные начала, как, к примеру, другим началом является то место у порога, с которого начинается дорога или исходная точка движения.

В действительности европейские философы тоже ищут и еще не до конца определились с этими понятиями. Само понятие начала как разработка всех первых начал была заслугой досократиков. Пьер Адо, ссылаясь на Жана-Марка Наддафа, пишет о фюзисе как начале:

«<...> первые греческие мыслители, заменяя мифологическое повествование рациональной теорией мироздания, в то же время сохраняют троичную схему, структурировавшую мифологические космогонии. <...>

*Этот решительный поворот нашел отражение в многозначном греческом слове *physis*, в первичном своем употреблении обозначавшем начало, развертывание и конечный результат процесса, благодаря которому образуется нечто новое» (Адо П. Что такое античная философия? С. 25).*

П. Адо не замечает противоречия, которое присутствует в его рассуждении: фюзис есть либо данность мира, либо данность словоупотребления. Поскольку кроме фюзиса и архэ первые греческие философы создали и понятие логоса, то все философствование о началах постоянно качалось то в сторону разговора о природе и ее физике, то в сторону разговора о способах философствования и точного рассуждения, доступного логосу.

Логос же в том психологическом смысле разума, которым мы в действительности обладаем, так очаровывал человека, осознавшего, как велико это орудие, что ему произвольно начинает приписываться величие творца, создающего не только Образ мира, но и сам мир!

*«Платон явно возвращается к понятию *physis* – понятию “природы-процесса”, которое сформировалось у ранних греческих мыслителей, и со своей стороны настаивает на первичном, изначальном характере этого процесса. Но для Платона первичное и изначальное – это самопорождаемый процесс и самодвижимое движение, то есть душа.*

*Так эволюционистическая схема сменяется креационистской: универсум порождается теперь уже не автоматизмом *physis*, а разумностью души, и душа как первоначало, предшествующее всему сущему, отождествляется, таким образом, с *physis*» (Так же, с. 26).*

Вполне естественно, что эта проблематика сохраняется у Аристотеля и у всей европейской философии, считающей се-

бя «заметками на полях работ Платона».

Начала вроде фюзиса никак не должны зависеть от человека и его бытия. Человек приходит в этот мир, в эту природу и обнаруживает, что сам является частью природы, он может только принять себя таковым.

Но человек хочет рассуждать о природе. А для этого его понятия должны соответствовать предмету изучения, «начала» разума должны быть не просто именами, а сущностями, полностью передающими эти «начала» мира в Образе мира. Только тогда рассуждение будет точным, и *стихионы*, то есть буквы и слоги нашей речи, сольются со стихиями мироздания. Так рождаются понятия мудрости, ума и логоса.

И вот постепенно выделяется понятие «начала», возвышаясь над всеми видами природных начал вроде узий, он-тосов, фюзисов. Английский философ-античник Джонатан Барнз подметил эту зависимость нашего понятия начал от работы языка:

«Поскольку physis есть внутреннее устройство вещей, она предстает как начало (arkhe). Но слово arkhe/αρχή в обыденной речи было двусмысленным: оно обозначало и “начало во времени”, и “управление”. Прежде всего можно поставить вопрос, каким образом нечто обрело начало, и physikoi (физики – А. Ш.) пытались выяснить, как началась сама Вселенная, то есть они задавались вопросом об arkhe мира.

Но разыскания arkhai не ограничиваются исследовани-

ем происхождения, так как *arkhe* больше, чем отправной пункт: *arkhe* всякой вещи влияет на ее развитие или даже определяет ее будущее; это элемент управляющий, и его специфическое свойство передается тому, чем он управляет» (Барнз Дж. Мыслители доплатоновской эпохи, с. 7).

О том же самом задумывался и итальянский философ Джорджо Агамбен, пытаясь понять, что такое власть и веление. Как ни странно, это исследование в ключе археологии знания Мишеля Фуко привело его к тому же понятию:

«Археология есть поиски некоего *arche*, истока, но греческий термин *arche* имеет два значения: он означает как “исток”, “начало”, так и “повеление”, “приказ”» (Агамбен Д. Что такое повелевать? С. 22).

Дж. Агамбен философствует на грани социологии, но при этом странно сближается с тем, как видел начало русский язык середины девятнадцатого столетия, записанный В. И. Далем: «Первый источник или причина бытия; сила рождающая, производящая, сознающая». Если вчитаться в рассуждения Дж. Агамбена, то проявляется жидкостная сущность архэ:

«В нашей культуре престиж истока возникает из этой структурной омонимии: исток есть то, что повелевает и управляет не только рождением, но также и ростом, развитием, циркуляцией или передачей того, чему наша культура дала исток. Идет ли речь о бытии (существовании), об идее, о знании или о практике, во всех этих случаях начало не

просто пролог, который может исчезнуть в последующем; наоборот, исток никогда не прекращает начинать, то есть повелевать и управлять тем, что он вызвал к бытию» (Так же, с. 25–26).

Исток правит потому, что он творит и не прекращает творить то, что из него изливается. И если мы вернемся к исходному понятию о трех началах человеческой души как фюзиса человека, то вслед за Платоном обнаруживаем в ней три источника некой силы, которые впоследствии были названы способностями, но которые Платон и называет то сущностью, то бытием, то фюзисом, природой частей государства и человеческих сословий.

При всей гипотетичности этих предположений мы обязаны рассмотреть возможность наличия в природе человеческой души устройства, позволяющего изливаться соответствующим силам – желания, ярости и ума – в пространство внутреннего мира человека, превращаясь в его внутреннюю силу, как мы привыкли называть все эти силы обобщенно.

Глава 8

Начала и силы

Говоря в «Государстве» о трехчастном строении души, Платон не считает части души лишь способом рассуждать о душе, но прямо называет их чем-то природным, естественным вроде вещества, используя слово «фюзис». Это рассуж-

дение он продолжает в диалоге «Тимей», где появляется уподобление человека как микрокосмоса космосу и утверждается, что он создан из тех же основ.

Что является основами или составляющими космоса?

Это четыре стихии:

«При этом каждая из четырех частей вошла в состав космоса целиком: устроитель составил его из всего огня, из всей воды, и воздуха, и земли, не оставив за пределами космоса ни единой их части или силы» (Тимей, 32e).

В данном случае Платон использует для обозначения сил слово *dynamis*, которое было переведено на латынь словом *potentia*, а на русский – «способность».

Первым в греческой философии понятие дюнамис использует Анаксимандр, затем Анаксимен, Эмпедокл и Анаксагор.

Платон, помещая эти силы в Восприемницу, как он называет в Тимее творящее пространство, где, собственно, и рождаются наш мир и человек, называет эти силы еще одним именем – *pathe*. «Патэ или «пафос» – слово, имеющее в греческом двоякое значение. С одной стороны, это то, что случается, событие, происшествие. С другой – это прием искусства, возбуждающий в человеке чувства, способ воздействия, вызывающий восторг или ужас.

Философы рассматривали пафос то как то, «что происходит с телами», то как то, «что случается с душами», то как качества, то как эмоции. Совершенно очевидно, что это воз-

действие оказывается через чувства, вызывая движения души. Считается, что Платон первым начал различать тело и то, что происходит с телом (Тимей, 49а–50а). Это воздействие, патэ, оказывается именно силами, собственно говоря, патэ и есть дюнамис.

При этом у досократиков дюнамис рассматривалась как своего рода «вещь», то есть не была лишь способом рассуждать. Так и Платон видит некую материальность патэ:

«У Платона этическое патэ появляется, по меньшей мере местами, в значении материальности: они появляются в моральных, телесных частях души и присутствуют здесь как результат соединения души с телом (Тимей, 42а – b, 69с)» (Peters F. E. Greek philosophical terms, p. 154).

Однако, рассматривая эти части, необходимо учитывать, что высшая часть души – логистикон – создана Демиургом, и в силу этого она божественна, способна на припоминание, и именно она предмет перевоплощения (Федр 248с–249d, Тимей 42b – d).

Эта часть бессмертна, в то время как две другие части души – гневная и желательная – смертны, поскольку созданы меньшими богами (Тимей 69с – d, Государство X, 611b–612a). В отношении высшей части души у исследователей вроде Петерса прямо звучит термин *cognitive arche* – познающее начало, обладающее правом этического управления нижними частями. Но в отношении этих нижних частей души неясно, что за познающей силой они обладают.

Возможно, это восприятие – эстетизис или айстетизис – и удовольствия, которые проливаются от тела до души (Государство IX, 584c). В таком случае можно говорить о силах, об этическом пафосе (Филеб 33d–34a), который расширяется до познавательного пафоса эстетизиса.

Однако, как пишет тот же Петерс: «Искушению связать ощущение с гневным началом (thymoeides) в манере Аристотелевской физики эстетизиса, надо сопротивляться» (Peters. p. 171).

Тем более плохо связывается с познающей частью души воделеющее начало (эпитюметикон), располагающееся в брюшной полости. Но его безудержная погоня за телесными удовольствиями временами сдерживается печенью, где гнездятся сны (oneiros) и предвидения (mantike).

У Платона в связи с понятием самодвижущейся души присутствует понятие силы движения, которое рассматривается именно как архэ, источник – arche of kinesis (ἀρχὴν ἀρα κινήσεως) (Законы X, 895b; Федр 245d).

Однако понять, что такое источник движущей силы, с помощью Платона вряд ли возможно. Для этого надо обратиться к философскому окружению Платона – Сократу и Аристотелю.

Глава 9

Желания и силы

Понятие самодвижущегося движения неожиданно связывает мысли Платона – а «Государство» и «Законы», как и все поздние диалоги, безусловно, есть творения самого Платона – с мыслями Сократа. Общеизвестно, что в диалогах Платона существуют как бы два Сократа, и взгляды их часто весьма разнятся. Это, вероятно, связано с тем, что ранний Платон старался точно передать то, что говорил Сократ, а с возрастом стал вкладывать в уста Сократа собственные мысли.

Но именно в отношении желаний и сил мысли Платона на удивление совпадают со взглядами Сократа. Особенно ярко это видно в диалоге «Хармид», где понятие самодвижущегося движения завершает рассуждение, в сущности, являющееся уроком самоосознавания и точного рассуждения в рамках сократической школы *Заботы о себе*.

Нужный нам отрывок начинается с предложения Сократа обратить взор внутрь. В переводе С. Я. Шейнман-Топштейн это звучит так:

«Рассмотрим же в целом все чувства – покажется ли тебе, что какое-то из них является ощущением самого себя и других чувств, само же оно не ощущает ничего из того, что дано ощущать другим чувствам?» (Хармид, 167d).

Перевод не слишком удачен, в русском языке чувства все

же означают «душевные движения», и лишь в сочетании «органы чувств» мы отчетливо понимаем, что речь идет о восприятии, но именно о таком, что называется чувствами вроде чувства голода. В оригинале у Платона стоит «айстезис», то есть собственно восприятие. Соответственно, речь идет не о каких-либо переживаниях, а именно о том, могут ли органы восприятия воспринимать сами себя, точнее, может ли осуществляемое ими восприятие быть направлено на восприятие самого себя.

На это следует отрицательный ответ: чувство (восприятие) всегда есть чувство (восприятие) чего-то. Что дает Сократу перейти к рассмотрению желаний. И опять переводчик несколько искажает мысли Платона. Не потому, что плохо его понимает или плохо знает греческий язык. Нет, она даже старается подчеркнуть в переводе, что Сократ говорит о двух разных видах желаний. Однако наши переводчики, как, собственно, и философы в своем большинстве, плохо знают русский язык.

Плохо, конечно, с философской точки зрения. Поскольку в русской философии не была создана феноменология желаний, то не существует и точной привязки русских имен для желаний к различным понятиям о желаниях. Поэтому переводчики вынуждены каждый раз придумывать, как развести разные греческие понятия в русском языке, чтобы подчеркнуть, что речь идет о разных предметах.

В данном случае, когда речь идет об эпитюмии, которую

С. Я. Шейнман-Топштейн обычно переводит как «вожделение», она использует слово «страсть», что не менее неудачно, чем вожделение, поскольку эпитюмия, как мы уже видели, это не накал чувств, а самое обычное «хочу есть или пить». Когда же в переводе появляется «желание», у Платона в оригинале стоит вулезис.

Итак, рассмотрение первого из чувств – способности чувствовать желания:

«А бывает ли, по-твоему, какая-то страсть (эпитюме – А. Ш.), которая не направлена ни на одно из удовольствий, но лишь на самое себя и на другие страсти?»

– Конечно нет.

– Точно так же, думаю я, не бывает и желания (вулезис), которое не желает ничего хорошего, но желает лишь самого себя и другие желания» (167e).

Вулезис отличается от эпитюмии тем, что в него включено рассуждение, иначе это слово переводят как «продуманный выбор». И это означает принципиально разные, на взгляд Платона, вещи, если мы обратимся к «Государству» и «Тимею»: эпитюмия – это животные желания тела в человеке, а вулезис – собственно человеческий вид желаний, управляемый *логистикон архэ*.

В русском языке эпитюмию лучше всего передает слово «охота», поскольку это слово описывает именно телесные потребности и влечения, превращаясь и в хотение, и в похоть. Иными словами, «я хочу» и «я желаю» в русском язы-

ке отчетливо относятся к разным состояниям, и одно из них определенно более высокое, чем другое. Хотеть может каждый, а вот заявить «Я желаю» имеет право только тот, за кем такое право признается как за человеком определенного уровня.

Но и тот и другой вид желаний, определенно, могут быть направлены только на предмет желаний. Чувства как вид восприятия развиваются до способов познания, и все способы познания направлены на свои предметы. И лишь наука как вид познания может быть направлена на познание самой себя. Как это возможно?

И тут впервые появляется понятие, которое станет основой всей философии, а потом и психологии способностей:

«Что же, скажем ли мы, что эта наука является наукой о чем-то и в ней заложена некая потенция быть таковой?» (168b).

Крайне неудачный перевод! Русский переводчик должен переводить греческого мыслителя на русский язык, а не на латынь. В итоге этого перевода русские философы понимали Платона на языке профессиональной философии и могли о нем говорить, но не могли использовать. В оригинале стоит δύναντιν – дюнамис, что на латынь действительно переводится как *potentia* или *facultas*, что в обоих случаях означает силу.

Но поскольку у нас не существует не только феноменологии желаний, но и феноменологии силы, то мы не можем дать

точное имя – что это за сила. Условно, сила, делающая возможным нечто. Или, как переведут в XVIII веке уже с латыни потенцию и факультас, способность. То есть сила, позволяющая осуществлять некий способ действия.

Язык профессиональной психологии – коварная вещь, как и «ложные друзья переводчика» в языкознании. Он создает иллюзию понимания, при этом скрывая действительный смысл высказывания, искажая его. Вчитайтесь в следующее высказывание сначала так, как оно написано:

«Ведь и о большем мы утверждаем, что оно обладает такого рода потенцией, которая позволяет ему быть большим, чем нечто другое» (168b).

Все понятно, верно?

А теперь прочитайте, заменив «потенцию» на «силу», то есть так, как написал Платон:

«Ведь и о большем мы утверждаем, что оно обладает такого рода дюнамис, которая позволяет ему быть большим, чем нечто другое».

Мысль тут же потеряла свою определенность, она словно уничтожена, сила просто неуместна в той ясности, которую до этого имело предложение, и с ясностью был утрачен еще и покой: теперь с этим надо как-то жить и что-то делать, потому что «сила» никак не может позволять большему быть большим!

Сила – это слишком просто, низко, вещественно, это из физики, а мы эстетствуем философически, мы просто гово-

рим на профессиональном философском языке и в итоге можем на нем описать все в мире! Все, кроме того, чем должна быть сила, чтобы сделать большее большим! Другое дело – потенция! У большего легко может быть потенция, делающая его большим, а вот силы такой быть не может!

Как было мудро сказано: если бы бога не было, его стоило бы придумать. А тут строго наоборот: если сила мешает, ее стоит «раздумать»...

Но Сократ, а за ним и Платон продолжают рассуждать о мире на языке сил. Они наследники той поры, когда словом истины был еще не логос, а мифос. Поэтому именно в «Тимее» Платон создает миф о творении мира Демиургом как космоса, состоящего из стихий и сил. «Тимей» же завершает «Государство» и мысли об устройстве человека и его души. Поэтому разговор о силах для него есть разговор о силах. Отнюдь не потенцию он пытается понять!

«Какой бы потенцией оно в отношении самого себя ни облагодало, разве не обретает оно ту сущность, к которой применялась данная потенция?» (168d).

Получается, что применение силы-дюнамис позволяет вещи обрести сущность. Сила как бы творит сущность вещи. В оригинале δύνανμις и οὐσία – дюнамис и усия. Что это значит? Что сила-дюнамис сопоставима с Логосом в смысле способности творить мир, раз она привносит в его вещи и явления сущностное начало!

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.