УДК 128 + 141.131 + 27-18

С. П. Пургин

ДУША В ПЛАТОНИЗМЕ И ХРИСТИАНСТВЕ, ИЛИ О ЧЕМ ГОВОРИТ ОДНО ТРУДНОЕ МЕСТО У ПЛАТОНА («ФЕДР», 246b6-c7)

Статья посвящена разбору и интерпретации фрагмента 246b6-c7 диалога Платона «Федр». Автор стремится показать, что за неясностью словоупотребления в данном фрагменте стоят важные особенности понимания души в античном платонизме. Эти особенности позволяют усомниться в близости платонических и христианских («атомистических», согласно Ницше) представлений о душе.

Ключевые слова: душа, платонизм и неоплатонизм, христианское понимание души, единая душа, единичная душа.

Разбор «трудного места» в одном из самых известных платоновских диалогов требует, пожалуй, некоторого вступительного слова или пояснения. «Пояснением» нам послужит решительное высказывание Ницше в первом отделе его книги «По ту сторону Добра и Зла». Ницше борется в нем (что видно из названия!) с «предрассудками философов», европейских философов. Один из таких «предрассудков», по Ницше, — атомистическое представление о реальности или, точнее говоря, претензия представить реальность в виде совокупности отдельных сущностей, «атомов». Но наряду с уже преодоленным в естествознании атомизмом материи еще существует, считает Ницше, иной атомизм, «атомизм душ». Тот атомизм, которому «*успешнее и дольше всего учило христианство* (здесь и далее в цитатах курсив наш. — *С. П.*)»: «Да позволено будет назвать этим словом веру, считающую душу за нечто непреходящее, вечное, неделимое, за монаду, за *atomon*: эту веру надо изгнать из науки! Между нами говоря, при этом вовсе нет надобности освобождаться от самой “души” и отрекаться от одной из старейших и достойнейших уважения гипотез, к чему обыкновенно приводит неискусность натуралистов, которые, как только прикоснутся к “душе”, так сейчас же и теряют ее» [3, *26–27*].

Ницше, как известно, связывает эту веру в ее истоках с философией Платона. Он даже прямо заявляет в той же самой книге, что христианство есть не что иное,

© Пургин С. П., 2015

как «платонизм для “толпы”» [3, *3*]. Задача, стало быть, для Ницше — именно в борьбе с платонизмом... Взгляды Ницше в данной статье вовсе не являются предметом нашего непосредственного интереса. Отождествление Ницше платоновского и христианского представления о душе служит введением к рассмотрению нашей собственной проблемы. Мы вправе усомниться, действительно ли христианское представление о душе столь близко платоновскому или неоплатоническому представлению. Мы говорим, конечно, не о христианском платонизме или неоплатонизме, но о само́м древнем, исконном, «языческом», который стоял у истоков всей многовековой платоновской традиции в европейской и мировой философии.

Но как надо, собственно, понимать «атомизм душ», о котором говорит Ницше? Латинский перевод греческого слова ἄτομος — individuum, «неделимое», «неделимая частица», «неделимое тело». «Атомизм душ» есть не что иное, как представление о том, что душа — «*индивидуальна*». Это значит, что она принадлежит исключительно данному единичному и телесному существу, «*индивиду*». Эта душа, источник моей жизни и моей внутренней жизни, принадлежит именно мне. Это *моя душа*. Между моей душой и душой другого человека («твоей») нет общей онтологической границы. У души, как у лейбницевской монады, нет окон. Мы общаемся друг с другом через пропасть нашей экзистенциальной разъединенности. В сущности (как в монадологии Лейбница), только благодаря чудесному присутствию Бога. Вот что прочитывается в решительной и жесткой ницшевской квалификации христианских представлений о душе именно как «атомистических».

По христианским представлениям, душа творится Богом в тот самый момент, когда творится (рождается) сам человек. Душа, таким образом, принадлежит исключительно данному человеку, данному индивиду. Предсуществование души, ее существование и ее история до рождения отрицаются. Появление представлений о предсуществовании у авторов, исповедующих христианские взгляды, объясняется влиянием платонизма или иных мистических учений, чуждых христианской доктрине. Так, о предсуществовании часто пишут поэты, которым тесно в рамках известной церковной доктрины. Можно вспомнить бодлеровский сонет «La vie ant rieure» («Предшествующая жизнь») или поэтический цикл Вячеслава Иванова «Песни из лабиринта»... Все это давно уже утверждено и закреплено учителями веры в сочинениях, признанных авторитетными в обеих Церквах. Так, в знаменитом христианском катехизисе «Точное изложение православной веры» Иоанна Дамаскина (VIII в.) говорится: «...тело и душа сотворены в одно время; а не так, как пустословил Ориген, что одна прежде, а другое после» [2, *151–152*]. Ориген упоминается автором как богослов, который, будучи христианином, но находясь под влиянием Платона, учил о предсуществовании душ...

Вернемся к нашей проблеме. Разве философия античного платонизма или неоплатонизма (начиная с Плотина) не связывает душу с отдельным человеком — так же, как связывает душу с телом и человеком доктрина христианства? Разве, несмотря на существование у Платона мировой души (см. диалог «Тимей»),

отдельные души здесь не принадлежат, по крайней мере в течение каждого жизненного цикла, живым существам, отдельным людям? Разве каждый индивид не вправе сказать об источнике жизни в нем, что это *его* душа?

Вопрос при ближайшем рассмотрении оказывается вовсе не таким простым. Оговоримся сразу: речь не пойдет здесь о неоплатонической диалектике единой души и единичных частных душ. Этот сложный вопрос потребовал бы совсем иного объема усилий и времени. К тому же он не раз уже становился предметом анализа в мировой и отечественной литературе по неоплатонизму (см., к примеру, старую книгу П. П. Блонского «Философия Плотина», в особенности главу 2, 5 «Душа», не утратившую значения по сей день [1, *146–178*]). Наша задача более простая: обращаясь не к позднему платонизму, а к самому Платону, показать, что у него (в первую очередь у него!) эта «индивидуальная» душа в гораздо большей степени относится к миру, чем к отдельному человеку. Собственно говоря, задачи, которые мы перед собою ставим, еще проще. Нам хотелось бы показать, что некоторые известные трудные места платоновских диалогов можно было бы понять из тех особенностей древнего платонизма (в первую очередь тех, что касаются души), которые отделяют его от общехристианских представлений.

В платоновском «Федре», во «второй речи Сократа», есть примечательное место, в котором Сократ, только что доказав бессмертие души, представляет, как душа эта существует в мире. Вряд ли читатель, который знакомится с платоновским творением только по переводу, догадывается, что это место — камень преткновения для переводчиков и интерпретаторов Платона. Читатель внимательный, впрочем, не может не заметить противоречия — внутреннего парадокса — именно в той картине, которая здесь нарисована Сократом. Приведем это место (246b6-c7) по единственному в своем роде изданию «Федра» (издательство «Прогресс»), где перевод А. Н. Егунова дан в редакции Ю. А. Шичалина: «Надо попытаться сказать и о том, в каком смысле живое существо называется смертным и бессмертным. Душа — вся — опекает все то, что неодушевленно, распространяется же она по всему небу, принимая всякий раз разные виды. Будучи совершенной и окрыленной, она парит в вышине и правит миром в целом; если же она теряет крылья, то носится, пока не соприкоснется с чем-нибудь твердым, — тогда она вселяется туда и получает земное тело, которое вследствие ее силы кажется движущимся само собой. Живым существом и была названа такая совокупность — сплоченные вместе душа и тело, и оно получило прозвание смертного» [4, *26*].

Начнем со смыслового или концептуального противоречия, о котором сказано выше. Невозможно не натолкнуться на него, не заметить. О *какой* душе идет речь в приведенном выше фрагменте «Федра»? О единичной, той, служба и дело которой — давать жизнь телу, отдельному существу? О душе «индивидуальной»? Очевидно, что при таком предположении мы сталкиваемся с трудностью. Разве может отдельная душа «распространяться по всему небу» (πάντα... οὐρανὸν περιπολεῖ), «править всем миром (или: устраивать весь мир)» (πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ)? Тогда речь идет о «мировой» или «вселенской душе»? Но при этом предположении невозможно объяснить, как душа может терять крылья и вселяться

в «земное тело». Очевидно, единичное живое существо, «смертное», не может вмещать в себя душу всего мира?

Быть может, дать правильный перевод и правильно понять это место можно, просто разобравшись в языке, в словоупотреблении? Увы, нормы и правила греческого языка не позволяют дать определенный и окончательный ответ, понять это место тем или другим образом. Ключевым выражением, конечно, является сочетание слов ψυχὴ πᾶσα. Важно понять значение πᾶσα. Это прилагательное может означать «всякая, любая». Но оно может значить и «вся целиком, целая». Последнее значение в контексте всего высказывания означало бы, что речь идет о «всецелой», «вселенской» душе (так понял это место, как будет сказано ниже, переводчик А. Н. Егунов). В древнегреческом языке существуют известные правила, сообразуясь с которыми мы могли бы решить, какое значение πᾶσα следует предпочесть. Важно наличие или, напротив, отсутствие артикля при определяемом существительном (в данном случае это существительное — «душа», ψυχή). В случае наличия артикля при существительном следовало бы переводить «целая душа», «вся (вселенская) душа» — единая. В случае его отсутствия: «всякая» — единичная. Беда в том, что в греческом при наличии твердых правил, немало и исключений, а в этом случае было бы точнее сказать — нюансов... Артикль может и опускаться, говорят руководства, в особенности тогда, когда подразумевается значение «совершенно весь», «совершенный». Таким образом, мы вновь оказываемся наедине с мыслью как таковой — языковые правила сами по себе не помогают.

А. Н. Егунов, как мы знаем из комментария редактора и издателя «Федра» Ю. А. Шичалина, перевел ψυχὴ πᾶσα как «Вселенская душа». С этим переводом не согласны редакторы четырехтомного собрания сочинений Платона А. Ф. Лосев, В. Ф. Асмус, А. А. Тахо-Годи. В этом, основном на сегодняшний день, отечественном издании текстов Платона «Вселенская душа» Егунова исправлена на «всякую душу». Но поскольку разъяснения к данному месту комментаторы не дают, то читатель и не знает, как быть с указанным выше бросающимся в глаза противоречием... На наш взгляд, более удачно решение Ю. А. Шичалина, редактора издания «Федра» в издательстве «Прогресс» (1989). Он заменил «Вселенскую душу» Егунова на «*Душа — вся — ...*», выделив с помощью тире слово «вся». Если мы правильно понимаем замысел редактора-переводчика, идея состоит в том, чтобы воспроизвести в переводе ту неясность, в первую очередь языковую, а затем и смысловую, которая есть в оригинальном тексте. Действительно, неясность и как бы размытость смысла у Платона повторена в переводе с большой точностью. Ведь «душа — вся — » может пониматься по-разному. Она может означать и «вселенскую душу», а может и «всякую». Но «всякую», единичную, постольку поскольку эта последняя берется *целиком*, *вся*, т. е. рассматривается в своем совершенном качестве...

Редактор перевода Ю. А. Шичалин так комментирует свою «поправку»: «Решаюсь исправить “Вселенская душа” А. Н. Егунова на “Душа — вся — ...”, то есть во всех своих проявлениях, какова бы она ни была, — опираясь на Плотина, согласно которому все души суть проявления единой, и с оглядкой на перевод Л. Бриссона (“Tout ce qui est âme”)» [4, *84*]. У основателя неоплатонизма Плотина

(3 в. н. э.) в «Эннеадах» есть место, где он комментирует интересующую нас «апорию». Он объясняет ее так: «...поэтому он (Платон. — *С. П.*) говорит, что также и наша душа, если окажется вместе с той совершенной, то и сама, приобретя совершенство, "парит в вышине и управляет всем миром"...» [5, *233*]. Итак, согласно Плотину в трактате IV 8, «О схождении душ в тела», Платон имеет в виду единичную душу, но в совершенном ее состоянии, тогда, когда она связывает себя с единой общей душой.

В первую очередь нам представляется принципиально важным отметить у Платона *неясность*. Нельзя просто отмахнуться от нее, сразу, с ходу предложив решение «апории». Ибо неясность эта не случайная. Она не результат внезапной неумелости или ошибки. За ней что-то кроется. Это «что-то» напрямую касается особенностей понимания души в самых истоках традиции — у Платона. Подчас бывает, что некоторые нюансы в словоупотреблении, недоговоренности, обмолвки говорят более глубокое, нежели иные округленные определения или продуманные построения. «Неясности» говорят яснее? Это может показаться сомнительным парадоксом, но ведь часто бывает так! Любое понятийное определение или дискурсивное развертывание вопроса в нашем случае предполагало бы рассмотрение связи единой и единичной души. Оно, следовательно, предполагало бы их «диалектику». Но диалектика, если позволено здесь будет перефразировать Достоевского, зачастую оказывается «палкой о двух концах»...

(Стремясь учесть все случаи, нельзя не заметить, что точно такое же выражение — ψυχὴ πᾶσα — появляется в диалоге во фрагменте, который идет непосредственно перед интересующим нас, тем, где описывается судьба души и ее «страсти»: утрата крыльев, падение, вселение в тело. Ранее же Сократ доказывал бессмертие души. Выражение ψυχὴ πᾶσα составляет основу тезиса, подлежащего доказательству: Ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος, «Всякая душа бессмертна» (4, *25*). Но здесь уже ничто не препятствует нам перевести πᾶσα как «всякая», ибо тезис о бессмертии равным образом может быть отнесен как к общей душе, «вселенской», так и к единичной. Бессмертна действительно «всякая» — не только единая («вселенская»), но и единичная душа. Здесь обе редакции перевода А. Н. Егунова — редакция Ю. А. Шичалина и редакторов собрания сочинений Платона — совпадают.)

Итак, о чем же говорит нам указанная выше неясность — «размытость смысла» — во фрагменте 246b6-c7 платоновского «Федра»? Представим себе не атомистическое (согласно приведенному выше слову Ницше), но *иное* представление о душе — такое, в котором сразу, с самого начала, предполагалась бы связь данной души со всякой другой душой, с *миром* душ. Это такое представление о душе, которое бы совершенно исключило ее изолированность, ее экзистенциальное одиночество. Такое, при котором, каждая единичная душа, находясь еще в своих собственных пределах, касалась бы другой души. Если душа — это вовсе не полюс индивидуального, единичного, а полюс общего... Она сама по себе и даже до всякого «переселения» сразу принадлежит миру. (Метемпсихоз — следствие, вторичное выражение «мирности» души.) Поскольку это так, то очень легко представить себе *такое высказывание* о душе, в котором вовсе не различается или отчетливо не выделяется, о какой душе идет речь: единичной или единой. Автор может

говорить о душе вообще, обо всем том, что есть душа, не разделяя, принадлежит ли это частной душе или вселенской (см. выше в комментарии Ю. А. Шичалина к редакции перевода Егунова французский перевод того же места из «Федра» Люка Бриссона: «все то, что есть душа»). Действительно, если все души суть одна душа (Плотин), то тогда есть такая точка или такой момент этой связи, когда я не в силах сказать, какая душа подразумевается — единая или единичная, когда происходит превращение или переход одной — в другую, и наоборот...

Выше уже говорилось о том, как именно разрешает вольную или невольную «апорию» платоновского «Федра» Плотин, мыслитель, с которым обычно связывают начало неоплатонической традиции в Античности. Толкование Плотином, философом, которого мы с большим правом могли бы назвать главным наследником Платона в Античности, принципиального для понимания учения о душе места, разумеется, очень важно и не может не быть принято во внимание. Но не менее важно и то, что у него самого в одном из самых веских по содержанию трактатов «Эннеад» встречается почти буквальное воспроизведение той же самой смысловой и языковой «апории»! Речь идет о начале второй главы трактата V, 1, «О трех изначальных субстанциях». Приводим это место в нашем собственном переводе: «Пусть поймет всякая душа, во-первых, то, что это она сама создала все живые существа, вдохнув в них жизнь, — те, что кормит земля, и те, что (кормит) море, и те, что в воздухе, и те, что в небе, божественные светила. Она сама и солнце и огромное это небо и создала и обходит по порядку, будучи сама иной сущностью по отношению к тому, чему дает жизнь, что устраивает и движет. Следовательно, она по необходимости более достойна, чем (все) это — то, что рождается и умирает, когда она дает (ему) жизнь или (напротив) оставляет его. Она же сама существует вечно, поскольку никогда не оставляет саму себя...»

Место это также было камнем преткновения для переводчиков и интерпретаторов. Причина — очевидное противоречие, схожее по смыслу (и по языку!) с тем, которое выше разбиралось нами у Платона. К какой душе обращается философ в данном пассаже: «Ἐνθυμείσθω τοίνυν πρῶτον ἐκεῖνο πᾶσα ψυχή...» [7, *186*] («Пусть поймет всякая душа, во-первых, то...»)? Чья душа должна именно «понять» или «припомнить» то, что следует ей припомнить? Разумеется, душа единичная, душа *этого* конкретного человека, *моя душа*. Это следует из всего контекста сочинения: в первой главе говорилось о том, как души забывают своего отца (то есть Ум), и о том, что необходимо сделать, чтобы они вернулись к нему, вспомнили его. Вторая глава продолжает развивать эту мысль: чтобы вернуться, душа (*каждая* душа!) должна вспомнить собственное величие, «понять», «осознать» (ἐνθυμεῖσθαι), что это она сама (αὐτή) создала (ἐποίησε) космос... и т. д. Получается, что это индивидуальная душа, душа отдельного человека, творит и оживляет весь видимый мир?

Первый русский переводчик данного трактата Г. В. Малеванский (перевод был выполнен в 1898–1900 гг.) не решается последовать такой вытекающей из всей логики мысли (и верной буквальному значению местоимения αὐτή — «сама») интерпретации. В его переводе мы читаем: «Вот что прежде всего да будет известно всякой душе: душа универсальная, или мировая, произвела все живые существа, вдохнув в них жизнь, — и тех животных, которые питает земля, и тех, которые

живут в море и в воздухе, она же произвела божественные звезды и солнце, да и всю красоту форм необъятного неба (! — *С. П.*), она же установила и поддерживает во всем закономерный порядок; но сама она совсем иной, несравненно высшей природы, чем все то, что она производит, благоустраивает, чему сообщает движение и жизнь, ибо, между тем как все это то нарождается, то умирает, смотря по тому, дает ли она жизнь или отнимает, сама она существует вечно, не умаляясь в своей жизни» [6, *54*]. Оставим в стороне характер перевода Г. В. Малеванского (в нем едва ли не вполовину больше слов, чем в оригинальном тексте; стиль его, решительно литературный, изящный, коренным образом различается со стилем Плотина). Переводчик, произвольно добавляя «душа универсальная, или мировая» и, наоборот, исключая местоимение αὐτή, «сама», различает душу, которая «осознает» себя и свое достоинство, и душу, которая «творит». Первая — душа индивидуальная, единичная, вторая — душа вселенская, единая. Он и дальше в своем переводе всюду вставляет от себя необходимое, чтобы «развести» единую («универсальную») и единичную душу. Ясно, что логическая нить, связывающая первую и вторую главы трактата, оказывается оборванной. Мы понимаем, почему это происходит. Действительно, очень трудно отважиться и честно признать наличие принципиального парадокса: как может единичная душа, душа смертного человека, «творить весь космос»? Очевидно также, что Г. В. Малеванский не связывает то место из трактата IV, 8 «О схождении души в тело», о котором упоминалось выше, где Плотин дает свое решение «апории» Платона, с трактатом V, 1, который он переводит сам.

Нет сомнения, что то, что Плотин предлагает в качестве решения «апории» Платона, в полной мере относится к логике его собственных рассуждений. Под πᾶσα ψυχή (прилагательное здесь предшествует определяемому существительному, что дела не меняет) Плотин понимает единичную душу, единичную, но лишь постольку, поскольку она «вспоминает свою родину», возвращается к единой, мировой душе и богу-Уму. Она — единичная душа — творит, устраивает, оживляет космос, но лишь тогда, когда находится в совершенном состоянии, т. е. тогда, когда она связана и действует вместе с душой всего мира.

Заметим, однако, что решение и само использование Плотином «апории» Федра носит вполне отчетливый, осознанный, рациональный характер. Чего вовсе нельзя сказать о Платоне. Платон нигде не дает рационального объяснения тому парадоксальному сведению в общей картине существования души, как она нарисована Сократом, образа единой души с образом души единичной. Знаменитая диалектика «Тимея» в счет, разумеется, не идет. Напрашивается вывод, что для самого Платона это нечто само собой разумеющееся, и, как всякое «само собой разумеющееся», оно лишь отчасти подлежит рефлексии и рационализированию.

В становлении философского учения следовало бы различать исходный его момент, скрытую иногда от внешнего взгляда, а иногда отчасти и от самого автора, не всегда отчетливо сознаваемую интуицию — и то, что раскрывается и развертывается в самом учении. То, что выговаривается в этом трудном для перевода и отчасти темном по смыслу месте диалога «Федр», относится, несомненно, именно к этим исходным интуициям, отправным точкам учения Платона и всей древней

платоновской традиции. Мы по-своему пытались описать это выше как мирность души, ее онтологическую связь с иными сущностями-душами... Душа — индивидуальная — оказывается в своей индивидуальности принадлежащей миру. Если это и можно сравнить с человеческим состоянием, как его описывает христианская доктрина, то разве только с тем состоянием, которое имело место до грехопадения (о котором — по понятным причинам — мы почти ничего не можем сказать)... Очевидно, что в этих отправных точках античный платонизм и неоплатонизм как нельзя более далек от тех представлений, которые Ницше квалифицировал как «атомизм душ».

1. *Блонский П. П.* Философия Плотина. М., 2009.
2. *Дамаскин И.* Точное изложение православной веры. М. ; Ростов н/Д, 1992.
3. *Ницше Ф.* По ту сторону Добра и Зла: Прелюдии к философии будущего. СПб, 1905.
4. *Платон.* Федр. М., 1989.
5. *Плотин.* Трактаты 1–11. М., 2007.
6. *Плотин.* Сочинения. Плотин в русских переводах. СПб., 1995.
7. Plotini Opera. Enneades IV–V. P. ; Bruxelles, 1951.

Рукопись поступила в редакцию 20 марта 2015 г.

УДК 81:1 + 141 + 81’06

В. А. Сухарева

К ВОПРОСУ ОБ ОСНОВАНИЯХ СТРУКТУРНОГО ЕДИНООБРАЗИЯ ЯЗЫКА, РЕАЛЬНОСТИ И СОЗНАНИЯ ПОСЛЕ ЛИНГВИСТИЧЕСКОГО ПОВОРОТА

Статья посвящена возникшей после лингвистического поворота проблеме структурного единообразия языка, реальности и сознания. Показано, как язык в рамках структуралистской и аналитической традиций постепенно занимает место предельного онтологического основания корреляции и структурного единообразия бытия и мышления. Критика данной позиции представлена с опорой на аргументы философа-постмодерниста Ж. Деррида, основной тезис которого можно сформулировать так: структурное единообразие языка, реальности и сознания либо отсутствует, либо случайно.

Ключевые слова: структурное единообразие языка, реальности и сознания, язык, реальность, сознание, лингвистический поворот, структурализм, аналитическая философия.

Завершился XX в., который вывел на философскую сцену философию языка, структурализм и постмодернизм. Именно эти течения можно считать основными вехами в развитии философии после лингвистического поворота.

Термин «лингвистический поворот» описывает ситуацию, сложившуюся в философии в начале XX в. В широком смысле ее можно рассматривать как

© Сухарева В. А., 2015