

Домников С.Д.

***Душа и Место:
патриотическая топика в трудах Платона***

Аннотация: В статье рассматриваются характерные способы конституирования «места» как «собственного» и «своего» в античной философской традиции. Рассматривается специфический для античной классики способ позиционирования антропологических представлений и этической концептуализации мира. Античное сближение этики и политики трактуется как своеобразный подход древних греков к патриотической теме.

Ключевые слова: Философская антропология, душа, место, этика, политика, хора.

Избранный аспект для освещения темы патриотизма рассматривает отношение человека к своему окружению, к людям и к вещам, к собственному месту, т.е. отношение «души» не просто с собственным «телом», но именно с «местом». Это позволяет особым образом подойти к теме патриотизма, охватывающей спектр чувств, эмоций и состояний, а также обнаружить специфику и универсалии в отношении человека к миру от характера восприятия самого «расположения» человека как телесного существа в условиях конкретного «места», до способности умозрительного полагания им объектов внешнего мира в языке и мышлении (определяющего в общении, например, особенности всякого речительского или «полагающего» акта высказывания), развертываемого от исходного уровня суждения (doxa) к онтологическому основанию веры (pistis) и осознанному убеждению (logos)¹.

¹ У Аристотеля читаем в этой связи: «Но с мнением связана вера (в самом деле, не может тот, кто имеет мнение, не верить этому мнению)... Далее, всякому мнению сопутствует вера, а вере – убеждение, убеждению же – разумное основание» (Метафизика.

Именно место локализуется как исходная «область» (и источник достоверности), очерчиваемая отношением «души» к «телу», и это позволяет нам держать проблему телесности и все написанное на эту тему в последнее время (включая феноменологию «собственного») перед своими глазами. В своей книге Т.Ю.Бородай, осмысливая античные термины «места», показывает, как взгляд античного грека движется от простой области значения (местопребывания) «*jodra*» через пространства (места) различия «*topos*» к области осмысленного «*hoga*» [4, 108]. Полис, в этом смысле, безусловно, – область-*hoga*, носитель высшего смысла для античного грека.

Поскольку термин «патриотизм», как и «культура» и многие другие социальные термины, – не греческого происхождения, его аналогов в древнегреческой традиции мы намеренно не станем искать. Но именно античным мыслителям (а также ораторам, поэтам, политикам, полководцам и др.) принадлежат пронзительные мысли о необходимости защищать свое отечество и служить ему. Как о высшей доблести Сократ говорит о необходимости служить полису и готовности умереть за его независимость. Социально-политическая мысль античности это размышление о специфическом (идеальном) характере общественной жизни, где космическое, общественное и индивидуальное обуславливают друг друга и «протянуты» друг в друга. Природа для греков едина и укоренена она в природу человека, творца и идеолога полиса именно потому, что он сам сотворил им и жертвует ему без остатка. Сам человек – собственный мир и полис, творение самого себя и цель себя. Он – творец себя, держатель своего места, воплощение собственного мифа или мифа *собственного*.

Душа и тело

Отношения «души» с «телом» для древнего грека образует первичный уровень того «собственного», что продлевается вовне, образуя социальную

среду или «места» его обитания, общения, деятельности. Поскольку всякий грек априори принимает концепцию бессмертия души, то ее квалификация, в первую очередь, сопряжена с квалификацией «тела» как одушевленного и продленного в «место». В модели плазмирующего мира «место», – это концепт, включающий в себя всю ассимилятивную цепочку: тело («сома») - дом («ойкос» и «ойкономия») - хозяйственный участок («эпойкия») – город/страна («полис») – мир («ойкумена»). Сама деятельность человека, оставляющая знаки и метки на теле живого ландшафта, отмечающая самое себя на поверхности земли плодами своих свершений, размечающая сферы своей активности, помечающая зоны освоения мира следами живого присутствия и т.п. – формирует мир как совокупность протянутых друг в друга «мест» – живых носителей памяти культуры. Этимологическая связь термина «место» с разными формами обозначений близости, дара и обмена, объединения, взаимности, мышления, сознания и т.п. в индоевропейских языках широко освещена в литературе [2, 74 и сл.; 7 и др.].

Но в самих этих «местах» и между ними пролегает множество других «мест» и мет событий духовных свершений, общения и бесед (*dialegomai* – «беседую»): храмы и рынки, улицы и площади, места ритуалов, собраний, обучения – гимнасионы, но также места встреч на пирах-симпозиях (*simposion* – «пир»), тенистые рощи и поляны (как в «Федре» на лужайке в тени платанов на берегу реки Илиса), улицы и дороги с их обочинами (как дорога, ведущая к святилищу Зевса в «Законах», или дорога в Афины в «Пире», где встретились и ведут беседу друзья Аполлодор и Главкон), прогретые солнцем портики храмов и мраморные плиты стадионов и т.п., т.е. повсюду, где могут разворачиваться интимные сферы «общения душ». Все эти «места», как правило, располагались в пределах непосредственной досягаемости и обозримости, всегда поблизости. К ним и от них ведут тропы желаний и дум человеческих. Мир полиса это мир предельно близкий, пронизываемый взглядом и голосом, охватываемый действием и вполне доступный желанию, открытый поискам в разных областях знаний и возможностям общения.

Позже Аристотель в «Политике» непосредственно свяжет полис-государство с общением людей: «Поскольку, как мы видим, всякое государство представляет собой своего рода общение, всякое же общение организуется ради какого-либо блага [...] Это общение и называется государством или общением политическим» (1252a 1-8) [1, IV, 379]. Полис – это общение и место общения, это сама возможность общения людей.

Космос и душа

В «Федре» Платон высказывает мысль, что нельзя «постичь природу души, не постигнув природы целого» (270 c-d) [9, II, 216]. Отношение к обществу он понимает как продолжение отношения души к собственному телу. В «Федоне» (96 a) [9, II, 67] схватываемый душой в космосе момент внутренней целесообразности тесно связывается с органическим взглядом на природу как на единое целое.

Космология Платона, как известно, исповедует теорию вихрей, в которых он усматривает разные формы воздействия стихий в качестве различных способов смещений вещества в природе. Душе в этом процессе, еще не знающем человеческого присутствия, уже принадлежит начало упорядочения этих движений. Душа, «разлитая» во Вселенной и представляющая собой нечто вроде пространствующей («оставляющей следы» в живом) стихии, выступает при этом в особой материализованной функции Восприемницы и Кормилицы. «А о Кормилице рождения скажем вот что: поскольку она и растекается влагой, и пламенеет огнем, и принимает формы земли и воздуха, и претерпевает всю череду подобных состояний, являя многообразный лик, [...] она повсюду была неравномерно сотрясаема и колеблема этими силами и в свою очередь сама колебала их своим движением. То, что приводилось в движение, все время дробилось, образовавшиеся части неслись в различных направлениях точно так, как это бывает при провеивании зерна и отсеивании мякины: плотное и тяжелое ложится в одном месте, рыхлое и легкое отлетает в сторону и находит для себя иное пристанище. Вот наподобие этого и четыре упомянутых

рода [стихии] были тогда колеблемы Восприемницей, которая в движении своем являла собой как бы сито...» (52d–53a) [9, III, I, 537].

С сознанием господствующего в космосе подвижного (сотрясаемого, но восстанавливаемого всякий раз) равновесия (ритмичность, симметричность, мерность, упорядоченность, пропорциональность), дополняемого понятиями меры и числа в сознании древних греков связывались и представления о человеческом теле и его положении в мире. Внешнее положение тела (проблема формы) обуславливало и принципы телесной организации, координация органов и частей тела, направляемых разумом (=волей). Внутренняя организация ведала упорядочением страстей. Разум (разумная часть души) – направленность человеческого рассудка на себя, предполагала управление собственным поведением подобно управлению позициями соположенных ему в пространстве сил, тел и вещей. Идея хозяйства как идея «нормы» жизни включала в себя ту же «меру» и те же принципы гармонии и упорядоченности.

Душа и Благо

Собственную философию, обращенную к жизни души, Платон в духе Сократа почитает аналогичной медицинской практике, направленной на оздоровление тела, при этом различая их («Горгий» 464a-d) [9, I, 286]. Об этом пишет В.Йегер: «Всякий целитель должен считать нормой человеческого существования здоровье. Именно этими правилами должны руководствоваться также и риторика, и политика, обращаясь к душе человека» [6, 31]. В «Федре» и в «Горгии» Платон аналогичным образом определяет и свою политическую философию, цель которой – направлять души людей к истинному благу. А такое благо – исходящее от души начало уравнивания и соразмерности сопричастных ей элементов [9, I, 286-287]. «Душа и есть реализуемое повсюду начало равновесия. По Гиппократу, природа сама восстанавливает все пропорции, иначе говоря, она сама есть правильная соразмерность. С этим представлением тесно связана теория «смещения», которая на самом деле была теорией равновесия сил в организме, обусловленной понятиями «меры» и

«симметрии»» [7, 33].

Представление о добродетельности (как функции души, управляющей волей, разумом и страстями) связано с этими понятиями, образующими представление о «норме» как добродетели («aretai») души. «Природа сама стремится соблюдать осмысленную «норму», ибо именно так следует ее называть. Исходя из этих положений можно понять, почему Платон называет силу, здоровье и красоту добродетелями тела, проводя параллель между этими и этическими добродетелями, присущими душе. Он считает, что аретэ – это такая симметрия частей и сил души, которая, если пользоваться медицинской терминологией, является ее нормальным состоянием» [6, 33]. Диетика и гимнастика, поэтому, такие же составляющие здоровья тела, как добродетельность – условие здоровья души.

Душа как экзистенция

Сократ и Платон рассматривали душу по отношению к телу в первую очередь как источник высоких этических качеств или добродетелей. Согласно Сократу их наличие – свидетельство, устремленности души к Благу. Любовь, дружба, как и доблесть, как надежда, страдание и проч. – т.е. то, что сегодня относится к фундаментальным экзистенциалам личности (наряду с негативными: в перечне Платона это – гнев, дерзость, боязнь), всецело относилось к свойствам или состояниям души. Вслед за Сократом Платон рассматривал их как основания душевной организации, как организующие начала и двигатели эмоций.

В «Тимее» мы встречаем следующую антропологическую концепцию: «И вот они (боги), подражая ему (демиургу), приняли из его рук бессмертное начало души и заключили в смертное тело, подарив все это тело душе вместо колесницы, но, кроме того, они приладили к нему еще один, смертный, вид души, вложив в него опасные и зависящие от необходимости состояния: для начала – *удовольствие*, эту сильнейшую приманку зла, затем *страдание*, отпугивающее нас от блага, а в придачу – двух неразумных советчиц – *дерзость*

и *боязнь* – и, наконец, *гнев*, который не внемлет уговорам, и *надежду*, которая не в меру легко внемлет обольщениям. Все это они смешали с неразумным *ощущением* и с готовой на все *любовью* и так довершили по законам необходимости смертный род души» (69, c-d) [9, III, 1, 559].

Аспект страдания, связанный с вегетативным состоянием первой (растительной) души, Аристотель разовьет в своей концепции пассивности (рецептивности), организующей исходный слой восприятия, предопределяющий все прочие душевные способности (аффективную и разумную), присущую соответственно животному и разумному видам души. Для Аристотеля, особенно во второй и третьей книге трактата «О душе», эта тема станет определяющей в трактовке души как определяющего свойства живого. Платон, а за ним и Аристотель, относят этот уровень (пассивности) к смертному или растительному виду души, тому, что «*движется лишь в самом себе и в отношении себя и противостоит воздействию внешнего движения*» (77 b) [9, III, 1, 568], к тому, что Хайдеггер в XX веке свяжет с особым модусом Присутствия, как возрастающей озабоченностью сущим.

Помещая растительную душу «между грудобрюшной преградой и пупом», Платон вписал этот аниматический сюжет в поистине тектоническую космогонию антропогенеза. «В самом деле, растение проходит свой жизненный путь чисто *страдательным образом*, оно *движется лишь в самом себе и в отношении себя и противостоит воздействию внешнего движения*, пользуясь собственным, так что оно не видит и не понимает своего состояния и природы. Поэтому, безусловно, оно живет и являет собой не что иное, как живое существо, однако прикреплено к своему месту и укоренено в нем, ибо способности двигаться [вовне] своей силой ему не дано...» (77 c-d) [9, III, 1, 568-569].

Платон, а за ним и М.Хайдеггер, говорят в буквальном смысле об обретении корней (Платон в «вегетативном мифе», Хайдеггер в сюжетах «брошенности», «почвы», «обретения истока»), об обмирщении (захваченности миром) души, о погружении ее в мир, ее укоренении в земную плоть и т.п.

Платон связывает погружение души в мир с ответным влечением природы к человеку, ее поставленностью в зависимость от человеческой ответственности и озабоченности сущим. Со-страдание как сопричастность сущему превращает деятельность человека в ответственный труд по возвращению души.

Сокрытость души

Неразрывность связи души с телом как озабоченности телом, его упорядоченность душой гарантирована особым положением души. В своих истоках душа свободна, независима от тела. Проникая в тело, душа осваивает и принимает субстанцию тела. Во взаимных отношениях душа как и тело нуждается в потрясениях, сплывающих тело и душу в единственной цели взаимопроницаемости и озабоченности друг другом, воспоминаниях и предвосхищениях друг друга, преодолении забывания (анамнесис), друг друга. Душа в своей подвижной связи с телом – создает человеческий мир, задает целостность и непрерывность, придает оформленность мира идеальным, но не знает завершенности форм. Душа в состоянии обособленности или отрыва от тела – это способность быть по ту сторону тела в созерцании мира Идей и взгляда со стороны на своего телесного носителя (и двойника), узнавания и проявления в нем образующих его идей.

Отделение вплоть до полного забвения душой тела (в теории метемпсихиза) требует искусства забывания, не только воспоминания, отсюда связь душевной функции узнавания с воспоминанием различий. Как замечает Романенко: «Сокрытость души от тела является обратной стороной забывания душой тела, когда она, к примеру, сосредоточившись в себе под действием яда галлюцинаторных веществ, не ведает, что творит тело. Но можно ли эту скрытость понимать позитивно? Забыть и вместе с тем как бы не забыть...» [10, 407]. Техника воспоминания (мнемотехника) и искусство забывания (анамнесиса) образуют тонкую организацию душевной жизни, погруженной в царство космических стихий, опосредующей отношение тела с миром и космосом. Отсюда, особая подвластность покидающей тело души растительным ядам и

зельям. Отсюда и возможность странствий души из тела в тело и ее воспарение в мир Идей, чего только стоит описанное в «Федре» «великолепное шествие богов и человеческих душ по небесному своду» [11. 133]. Отметим, что и диалоги Платона, это оживающие воспоминания, воскресшие и преображенные в душе «места» и «хронотопы» памяти.

Душа и иное

Свобода тела от души, необычная склонность души к путешествиям – странная концептуализация человека, на которую обратил внимание В.В.Бибихин в связи с анализом «Алкивиада» [3, 227]. С одной стороны человек и есть душа, но и тело, и то и другое, но с другой – не только душа и тело, а нечто иное, *отчуждающее* при помощи странствующей души.

«Платон, назвав свое отчуждающее «то, что пользуется телом», сейчас же скажет «душа» (130 а). Но будет грустно, если мы успокоимся и скажем: а, речь о душе и теле, известное дело. Человек состоит из души и тела. [...]

Нет, человек по Платону не состоит из души и тела. [...] «Поскольку же человек не есть ни тело, ни то и другое [соединение тела и души], остается, похоже, что или оно [!] ничто, или, если что-то, то человек есть не что иное как душа». Переводчик тут не верит своим глазам, и формально не делая ошибки, ставит местоимение в аккумулятиве, где оно совпадает у нас с мужским родом, и строит фразу так, что «его» явно и однозначно относится к человеку: «Остается, думаю я, либо считать его ничем, либо, если он всё же является чем-то, заключить, что Человек — это душа» [3, 227].

Но здесь и ниже В.В.Бибихин вновь и вновь усомнится в однозначности такого вывода. Душа улетающая и возвращающаяся, а вместе с тем и человек, имеют основание в более широкой сфере, в Ином. К отчуждающему относится и образный пассаж в речи Алкивиада уже из «Пира», когда тот сравнивает Сократа с силеном, «какие бывают в мастерских ваятелей и которых художники изображают с какой-нибудь дудкой или флейтой в руках. И если раскрыть такого силену, то внутри у него оказываются изваяния богов» (215b) [9. II,

150]. Сама область души способна вмещать в себя присутствие *иного*.

Душа – хора

Душа восходит и влечет человека в мир Идей. «Понятно, что человек создать идею не может. Но он, согласно Платону, может ее для себя открыть при помощи диалектики. Диалектика у Платона есть способ, каким мышление постигает идеи, т.е. сущность вещей. Мышление как деятельность восхождения к идеальной сути вещей...» [8, 9]. Именно в области восхождения, открываемой искусствами, т.е. в практике (будь то диалектика или ремесленные искусства), души встречаются и вступают в живой обмен и обретают подлинную связь, выстраивая свои отношения и самих себя.

Но путь умозрения – лишь один из путей восхождения души. В «Горгии» Платон связывает красоту души с ее упорядоченностью трудом или практической деятельностью, т.е. практическим знанием: «через слаженность, через правила того искусства, которое ей присуще» (506 d) [9, I, 348]. Человеческое постижение сути вещи посредством идеи вещи, подобно проникновению в вещь и ее преобразование, по аналогии с проникновением богов в тела людей – суть возвышение, или восхождение к идеальному. Такое восхождение – способ освоения пространства, созидания как осознания – миротворчество, как любил говорить В.В.Бибихин, т.е. то, что делает человека больше самого себя, что влечет его к пределу, что определяет его сознание как «вовне-сознание» (Э.Гусерль). Подлинные вещи сами «тянутся» к идеальному, возвышаются и возвышают, выявляют свое Иное как область идеального. Статус «места» – вполне корректное дополнение к этим характеристикам, которым активно пользовался М.Хайдеггер.

Характеристика таковой животворной способности идеального «места» вещей относится к знаменитому концепту «хора» Платона. Его анализу посвящен один из разделов блестящей монографии Т.Ю.Бородай [4]. Свое исследование «хоры» Т.Бородай обобщает следующим образом: «Хора» это место, и всякая вещь находится в какой-нибудь «хоре»; но она неотделима от

вещи и составляет часть ее сущности («Законы» 705a; «Филеб» 24d); вне своей «хоры» вещь не существует; ее эпитеты – «мать» и «кормилица» («Законы» 695a; «Государство» 414e-d; 373d); всякое движение возможно только в «хоре» («Парменид» 138c; «Законы» 893c); границы «хоры» совпадают с границами находящейся в ней вещи («Парменид» 148e-149a)...» [4, 123].

В некоторых случаях хора и полис не только не различаются по значению, но и усиливают друг друга («Законы» 817a) [4, 124]. *Хора* и *топос* не совпадают, но когда речь заходит о сакрализации места, к «топос» добавляется в качестве эпитета «хора». *Хора* как источник силы тронута «божественным дуновением», сопряжена с «бытийным». «Места, отмеченные божественным дуновением (τόποι χώρας) также составляют удел (λήϊς) определенных богов и принадлежат им, как другие страны; и хотя там нет ни людей, ни пашен, но границы есть: ведь всякий удел имеет границу» [4, 126].

«Хора» - место вдохновения, значение которого – беспредельное. Подлинные философы в нее «убегают», «направляются», в ней «прячутся». У нее есть граница (ведь наряду с ней существуют другие области, из которых «убегают» их обитатели, чтобы «впрыгнуть» в нее; у нее есть качественные особенности (область философии может быть очень «светлая», «безлюдная», «пустая»), наконец, главное: «хора» в переносном значении всегда мыслится как чья-то область, имеющая своих детей-граждан...». Именно «хора» – подлинное место философа. «Философа же... напротив, нелегко различить из-за ослепительного блеска этой области (χώρας)» («Софист» 254 a-b). Беспринципный софист, которого пытается застигнуть врасплох Сократ при помощи своего майевтического метода, постоянно от него «убегает во тьму небытия» (противопоставленную «хоре») [4, 127].

С «хорой» Платона, как видим, можно связывать не только учения о материи [11, 76], но основания современных теорий регионализации опыта, специализации знания, антропологические и феноменологические представления о «конечности» и «незавершенности», «горизонте» и т.п.

* * *

Душа – то, благодаря чему человек обладает способностью выходить за пределы себя, осваивать мир, воплощаясь с ним, просветляя его, наделяя статусом «места» (от пространства собственного тела до полиса как тела общественного), и возвращаться в качестве знания в тело, возвращая себе освоенное как собственное, свое, «просветленное», превращающее его в «просвещенное» со-знательное существо. Душа у Платона не становится аналогом личности. Ее исток – в Ином.

Особенность души – не в завершенности формы, а в незавершенности смысла [культурного], устремленного к бескрайней области Благого. Все ранние диалоги Платона посвящены неизменно сущности добродетелей. Вернер Йегер в своем исследовании проблемы античного воспитания особо останавливается на функции прояснения и воспитания добродетелей. Он связывает его с античным пониманием самой сущности общежития, общности, устремленной к Общему Благу. Не случайно Платон, патриот афинского полиса, вводит это обсуждение в диалогический контекст, вынуждая собеседников собственными усилиями подходить к обоснованию идеи Блага. Ее исток – в *ином* Бытия, обоснованного божественным замыслом, но ее основание – в *собственном* души, устраивающей мир совместного (общественного) бытия. Сплоченность в добродетели – идеал любого общества. Но вновь и вновь Платон всякий раз оставляет разговор незавершенным, ибо незавершенность – сама суть человека – воплощения *божественной* души и *собственного* места.

Domnikov Sergey Dmitrievich, Institute of Philosophy RAS, Moscow, Russia

Soul and place: patriotic topic in the writings of Plato and Aristotle

In the current article the author examines the characteristic ways of constituting a "place" as "own" and "one's" in the ancient philosophical tradition. Specific to the ancient classics way of positioning the anthropological and ethical views of conceptualizing the world are considered. Antique convergence of ethics and politics is treated as a unique approach of the ancient Greeks to the patriotic theme.

Key words: philosophical anthropology, soul, place, ethics, politics, “hora”.

Список литературы:

1. *Аристотель*. Сочинения в 4-х томах. М.: Институт философии, «Мысль». 1979-1983.
2. *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. М.: Прогресс, 1970.
3. *Бибихин В.В.* Собственность. Философия своего. СПб.: Наука. 2012.
4. *Бородай Т.Ю.* Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона. М.: Изд. Савин С.А., 2008.
5. *Дорофеев Б.Ю.* Под знаком философской антропологии. СПб.: Центр гум.инициатив, 2012.
6. *Йегер В.* Пайдейя. Воспитание античного грека. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А.Шичалина. 1997.
7. *Маковский М.М.* Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. М.: Владос, 1997.
8. *Мареева Е.В., Мареев С.Н.* Проблема мышления: созерцательный и деятельностный подход. М.: Академ.Проект, 2013.
9. *Платон*. Сочинения в 4-х тт. СПб.: Изд. СПбГУ. 2006-2007.
10. *Романенко Ю.М.* Бытие и естество. Онтология и метафизика как типы философского знания. СПб.: Алетейя, 2003.
11. *Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А.* Платон. Аристотель. 3-е изд. М.: Молодая гвардия. 2005