

Анатолий Скворцов

О понятии души в философии Платона

ANATOLIY SKVORTSOV
ON THE CONCEPT OF SOUL IN PLATO'S PHILOSOPHY

ABSTRACT. The article examines the concept of soul introduced in Plato's dialogues within the framework of the dialectical circle of cognition described by him. While passing through the circle, the soul transforms its activity patterns, discovers new targets for cognition and enters into various interactions with the body. This path of spiritual development is integrated into the works of Plato as a natural sequence of definitions of the soul manifested to us and to the soul itself. Passing into each other, these definitions form a relatively complete integral unity and approach the form of a concept. Initially, the soul exists as identical with the inanimate, and then with the living body. The primary methods of cognition in this case are assimilation and belief, while the properties of things and the things themselves are the objects of cognition. Subsequently, the fundamental spiritual form of the soul emerges where the intelligence comes to the forefront, capable of apprehending particular ideas. Once the soul attains a universal single object of cognition, reason becomes the principal way of its existence and begins to propound its rational, sensory, and bodily premises as its own accounts.

KEYWORDS: Plato, soul, soul development, dialectical circle.

Введение

Учение Платона о душе занимает прочное место в историко-психологической литературе. Изложение этого содержания зачастую осуществляется через указание характерных особенностей души: отмечается принципиальное отличие души от тела, ее идеальная природа, бессмертие, приводится метафора структуры

© А.А. Скворцов (Москва). skvortsow@mail.ru. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

Платоновские исследования / Platonic Investigations 19.2 (2023)

DOI: 10.25985/Pl.19.2.04

души, перечисляются основные душевные процессы, излагается учение об анамнезисе и т.д.¹ Безусловно, все эти пункты при обсуждении психологических воззрений Платона нельзя не упомянуть. Вместе с тем иногда создается впечатление, будто душа в этом учении представляет собой нечто неизменное, которому присущи все указанные характеристики единовременно.

Однако такая картина не соответствует платоновскому учению о познании, выстроенному в форме диалектического круга, который в качестве своих моментов имеет пути «вверх» и «вниз». Первый из них состоит в восхождении души от отдельных явлений к их всеобщей причине (*R.* 6, 510b–511e)²; второй — в прослеживании душой саморазличения единой причины на свои особенные и единичные формы существования³.

Это несоответствие позволяет предположить, что учение Платона о душе можно раскрыть как процесс ее развития, где отдельные определения будут выступать в логической последовательности, приближаясь к форме понятия. Развертывание этой последовательности составляет задачу этой статьи.

1. Душа на пути вверх

1.1. Телесная форма души

1.1.1. Душа как уподобление. Тожество души с неживым телом

На первом этапе существования души она способна иметь дело лишь с чувственными данными, беспредельными по числу, изменчивыми подобиями вещей. В связи с этим исходным и наиболее превратным способом познания таких подобий является ощущение (*Th.* 156b–157b). Так как ощущение раскрывается Платоном как результат соприкосновения вещи с отдельным органом чувств, как состояние общее и одновременное для тела и души (*Phlb.* 34b), можно сделать вывод, что описание этого, казалось

¹ Ярошевский 1996: 39–40; Ждан 2008: 38–40; Соколова, Братусь 2005: 94–95.

² См. Месяц 2010; Месяц 2011.

³ Асмус 1976: 197, 207; Трубецкой 2010: 18; Соколов 2010: 121–122; Виндельбанд 1900: 72. Эта логическая структура учения Платона не совпадает с исторически-ми вехами творчества философа (Лосев, Тахо-Годи 1993: 66–68).

бы, душевного познавательного процесса осуществляется без раскрытия особенности самой души, а характеризуется как отношение неживых тел⁴.

Безжизненный характер уподобления становится еще более очевидным, если рассмотреть, в каком виде предстает для нас здесь ощущающее тело. Пока в нем нет никакого единства отдельных органов. Они как отдельные ощущающие части выступают пока в полной независимости друг от друга. Здесь еще нет целостного организма, а только лишь сумма его отдельных компонентов, которые относятся друг к другу столь же безразлично, как неодушевленные тела.

Таким образом, поскольку душа здесь еще не обнаруживает свои особенные свойства, можно прийти к выводу, что на этой первой ступени она не есть нечто большее, чем процесс уподобления, процесс механического взаимодействия неживых тел, в котором еще даже не выступает различие субъектного и предметного моментов познания.

1.1.2. Рождение души. Душа как вера. Тожество души с живым телом

Однако некоторые тела не ограничиваются разрозненными подобиями, а производят их сопоставление, в результате которого пытаются найти их единый источник (Pl. *Tht.* 184d–186d). Этот поиск причины многих ощущений есть процесс восприятия или веры, предметом которой является вещь, а результатом — мнение. Так как вещь полагается как причина своих подобий, знание о ней основывается на отрицательном отношении к ощущениям, которые выше описывались как результат взаимодействий безжизненных тел.

Следовательно, поиск причины ощущений невозможно осуществить телесными органами, ведь они способны лишь испытывать внешние воздействия. Значит, то, что ищет причину ощущений, само внетелесно⁵. Это и есть душа, впервые выступающая в форме познавательной активности. Описанная ранее реактив-

⁴ Виндельбанд 1900: 83. Ощущение как собственно душевный процесс будет раскрыто уже в работах Аристотеля (*de An.* 2.5–12).

⁵ Соное 2013.

ность процесса познания, его механический характер раскрывается теперь как иллюзия. Сейчас ясно, что душа сама формирует образ вещей, полагая их как причины подобий. В силу обнаружения этой активности души мы обнаруживаем оформление субъектного и объектного моментов познания.

Познавательная деятельность, связанная с координацией процессов ощущения, протекающих в отдельных органах тела, рассматривается Платоном как критерий того, что это тело живо и, в отличие от предшествующего этапа, едино (*Phdr.* 245d–246; *Ti.* 184d–186d).

Однако то, что сказано о рождении души, представлено пока только нам. Сама же она мнит о вещах и еще ничего не знает о себе⁶. Поэтому она и считает, что причиной ощущений являются вещи сами по себе. Различие души и тела опять же выступило здесь для нас, но не для самой души; она уже действует, но не знает об этом. В связи с этим душа хоть и активна, но не свободна, так как ее активность направлена на вещи, а не на себя. Поэтому же с позиции души она продолжает быть тождественной с телом, но так как она заявила о себе в действии и организации телесных органов, она тождественна уже телу живому.

На основе сказанного душа приобретает следующее определение. Для нас она есть вера в вещи, результатом которой является мнение, память и вожеление. Эта форма души описывается Платоном как неразумное, не сознающее себя вожделеющее начало, или черный конь (*Smp.* 253d–254b; *R.* 4, 439b). Для себя же душа как предмет не выступила в своей особенности и пребывает в тождестве с живым телом.

1.1.3. Рождение души для себя как жизни тела.

Частичное отрицание тела

Воспринимая вещи, душа продолжает недоумевать от множества и вновь пытается найти их единую причину. Этот процесс

⁶ Ср. описание Е.С. Линьковым состояния первобытного человека, который сам есть лишь явление природы, а не ее созерцатель или испытатель (Линьков 2018: 27).

представлен в сократических диалогах, которые часто начинаются с того, что участники бесед убеждены в истинности своего мнения (*Hr. Ma.* 124b). Однако скоро они сталкиваются с тем, что их суждения самоотрицаются в процессе майевтики, когда душа, высказывая мнения, обнаруживает их ограниченность и тем самым впервые обнаруживает саму себя как познающее начало (*Alc.* 1 133b–133c)⁷. Теперь она понимает, что не вещи определяют ее знания о них, а она сама полагает определенность вещей в соответствии с принципом Протагора (*Tht.* 152b–d).

Но если душа обнаружила себя в форме самосознания, ее различие с телом открывается уже ей самой. Поэтому данная фаза развития души характеризуется для нее тем, что она состоит в частично отрицательном отношении к телу как к своему иному, которому она противопоставляется и относительно которого определяется. Она понимает, что неразрывно связана с телом, но в то же время не тождественна ему и властвует над ним. Впервые обнаружив свою особенность, душа получила первое определение для себя: она есть деятельная причина живого тела, сама его жизнь.

Эта ступень душевного развития обозначается Платоном как юростный дух, который в образе белого коня встает в оппозицию к черному и влечет человека уже не к чувственным удовольствиям, а к истинным мнениям и добродетелям (*Phdr.* 253d). Метафора двух коней является здесь показательной, так как именно с помощью возникшего в самой душе различения, частичного самоотрицания, она впервые и может выступить для себя.

1.2. Собственно душевная форма души

1.2.1. Душа как причина самой себя. Полное отрицание тела

Осознав себя, душа теперь может направлять свою активность на себя и тем самым выступать собственной причиной. Открыв же себя как самопричину, она приходит к выводу о том, что она

⁷ Ср. обсуждение роли речи для формирования саморегуляции в работах Л.С. Выготского (Выготский 1934: 16–66).

свободна и бессмертна. В самом деле, если душа сама себе причина, значит ничто извне не может начать или прекратить ее самознательный способ существования. Она дает себе жизнь и, будучи, следовательно, ее источником, может привести жизнь в тело. Данная цепь выводов представлена в обсуждении Платоном природы души, где такие ее свойства, как активность, самостоятельность, бессмертие, причинение жизни телу, излагаются в логической последовательности (*Phdr.* 245b–246b).

Но если душа поняла себя как самобытную, она достигает полного отрицания тела. Теперь она полагает, что не просто различна с телом, но и существует от него автономно. Тело как иное уже не нужно душе для самоопределения, так как она определяет себя сама. Субъектный и предметный моменты выступили в единстве уже в самой душе. Поэтому, согласно воспоминаниям Ксенофонта (*Ap.* 2.1), достигнув такого уровня развития души и тотального отрицания ею тела, Сократ мог быть равнодушным к чувственным впечатлениям.

Открыв свою самостоятельность, душа понимает, что она есть источник в том числе и своих знаний. Поэтому, неудовлетворенная множеством своих превратных мнений, она продолжает искать их более истинную единую причину, но теперь, разумеется, не в вещах, а в себе. Результатом этого поиска является открытие нового, более истинного предмета познания — идеи, к разысканию которого душа в лице Сократа и обращается. Так как это новое знание о сущности вещей доступно только через самопознание, то анамнезис, вероятно, стоит трактовать не дословно как акт памяти, а как иносказание, в котором подчеркивается рефлексивный характер познавательной деятельности души⁸.

Таким образом, на данном этапе своего развития душа обретает для себя новую определенность. Теперь она знает себя как самосознание, свободную и бессмертную самопричину, находящуюся в отношении полного отрицания к телу.

⁸ Буквальное понимание анамнезиса можно встретить в работе В. Виндельбанда, который сопоставляет этот процесс с механизмом ассоциации (Виндельбанд 1900: 78–79).

1.2.2. Душа как рассудок. Частичное самоотрицание души

Многолетние усилия Сократа приводят его к положительному по форме, но отрицательному по содержанию выводу, который формулируется Платоном в «Апологии Сократа»: знаю, что ничего не знаю (*Ap.* 21d–24b). Причина такой бессодержательности в том, что душа в лице Сократа, подвергая все вещественное полному отрицанию, приходит и тотальному отрицанию мнений как всецело ложных.

Преодоление абсолютной негации мнений присутствует уже в постсократических диалогах Платона, в связи с чем для него становится возможным положительное знание идей. Сократ, отрицая знания о вещах, или мнения, пытается взойти к идеям, то есть причинам этих знаний. Но мнение имеет содержание, и если подвергнуть его тотальному отрицанию, то и содержание идеи как его причины будет пустым, поскольку причина и следствие небезразличны друг другу в содержательном отношении и потому неразрывны. Несостоятельность дуализма миров вещей и идей Платон подробно обсуждает в диалоге «Парменид» (*Prm.* 129b–135d)⁹. Следовательно, мнения необходимо отрицать содержательно, чтобы получить содержательную особенность идей. Уважительное отношение к мнению в связи с их причастностью к истине проявляется у Платона в абсурдном для Сократа феномене истинных мнений (*Tht.* 200b–201d).

⁹ Mignucci 1990; Meinwald 1992; Протопопова 2018. Данное обстоятельство проясняет критику дуализма идей и вещей, данную Аристотелем (*Metaph.* 1.9), который приписывает обсуждаемую позицию так называемым приверженцам теории эйдосов. Возможно, что указанная критика относится не к самому Платону, а к тем, кто понимает его учение превратно. В те моменты, когда несогласие Аристотеля обращено непосредственно к учителю, он называет его по имени. В современной литературе также неоднократно встречаются суждения о дуализме идей и вещей в учении Платона (Виндельбанд 1900: 86). Напротив, А.Ф. Лосев в своих работах неоднократно настаивал, что идеи и вещи Платона не следует понимать в их разобщенности (Лосев 1979; Лосев 1995: 29; Лосев 2000: 170–187), хотя в то же время, с его точки зрения, Платону и не удалось раскрыть самую совершенную форму этого единства (Римонди 2016).

Если в лице Сократа душа пришла к принципиальному различию с телом и отвержению мнения вместе со всем вещественным, то Платон обнаруживает более существенное и тонкое различие: уже не просто между душой и телом, а между способами деятельности самой души. Поэтому для Платона главным во мнении является не его связь с вещами, а то, что оно есть именно душевный процесс. По этой причине оно подвергается отрицанию не полностью, а лишь в моменте его ограниченности, что приводит к открытию более истинного способа познания и, как следствие, содержательной определенности идей. В таком обращении с мнением душа приходит к частичному и плодотворному самоотрицанию, приводящему ее к саморазвитию. Этим новым способом познания является рассудок, который и позволяет человеку овладеть содержанием особенных идей, изучаемых отдельными науками (R. 525b–530d).

Таким образом, на данной фазе своего существования душа, частично отрицая себя, является для себя как рассудочное знание идей. Форму этого частичного самоотрицания Платон метафорически представляет как главенство над запряженными в колесницу конями выступившего здесь впервые возничего, который, олицетворяя ум, может в занебесной области следовать пока еще не за самим Зевсом, а за подчиненными ему богами (*Phdr.* 250b)¹⁰.

1.2.3. Душа как разумное созерцание единого.

Абсолютное самоотрицание души

Однако рассудок как способ познания и идеи как предмет также ограничены. Последние вновь выступают как множество особенных знаний, а значит, душа всё еще не может успокоиться в поиске единства. Кроме того, несмотря на то, что рассудок имеет дело с идеями через обращение на собственную познавательную активность, идеи сохраняют для него облик внешности, знание которой поэтому нельзя считать полностью достоверным.

¹⁰ Мысль о том, что отдельные идеи можно сопоставлять с богами, присутствует, в частности, в работах А.Ф. Лосева (2000: 175, 186).

Указанное несовершенство рассудка преодолевается через абсолютное самоотрицание душой своей конечности. Этот процесс воплощен в жизни философа, которая раскрывается как умирание, как полное отрицание не только тела, но и всякой особенности своей души¹¹ (*Phd.* 61d–70b). Умирая, душа философа стремится полностью отрицать свою ограниченность, надеется слиться со всеобщей идеей блага как истинным объектом своего любовного влечения и, тем самым, устранить различие познающего и предмета познания¹². Данное стремление к единой истине метафорически выражается в желании возничего следовать уже не за отдельными богами, а за самим Зевсом (*Phdr.* 250b).

При этом речь тут идет не об окончательной смерти субъекта, в связи с чем неудивительно, что персонаж Сократа в диалоге «Федон» решительно отвергает самоубийство¹³. Здесь снова имеет место не тотальное, а содержательное самотрицание. Это отрицание лишь душевного способа существования познающего, а не познающего в целом. Поэтому Платон не случайно называет чувственное начало и рассудок смертными частями души (*Phd.* 106d; *Ti.* 69d), которые сейчас должны погибнуть, чтобы дать тем самым жизнь новой, уже бесконечной форме разума¹⁴.

На данном этапе диалектического круга различие субъекта и предмета, как и любая другая множественность, требует преодоления, иначе сам всеобщий предмет познания вновь окажется особенным, а не всеобщим. Поэтому результатом проделанного душой пути должно быть открытое еще Парменидом всеобщее

¹¹ Хотя некоторые авторы, обсуждая вопрос об искусстве умирания философов, делают акцент прежде всего на отрицании телесного момента человека (Chen 1992: 57).

¹² См. об этом тождества также Приходько 2016.

¹³ Вопрос о том, следует ли понимать философское «умирание» дословно, активно обсуждается (Рохмистров 2016).

¹⁴ В дальнейшем развитие тезиса о разуме как единственном бессмертном моменте души встречается у Аристотеля (*de An.* 3.10), Прокла (*Theol. Plat.* 3.23.20), Августина (*Immort.* 1–8), а также в ряде современных работ (Amorose 2001; Трубецкой 2010: 41; Wood 2012; Соное 2014; Тантлевский 2018 и 2019).

тождество Бытия и Мышления (fr. В 3, 8 DK)¹⁵. Но если у Парменида путь к философскому предмету был выражен только в мифологически, то Платон во многом раскрывает его категориально¹⁶.

Указанное тождество субъекта и всеобщего предмета требует специфического способа, посредством которого это тождество осуществляется. Согласно Платону, это созерцание (*Smp.* 211d–212b; *Phdr.* 247b–248b). От рассудка оно, вероятно, отличается непосредственностью, а от ощущения, веры и мнения — истинностью.

Итак, в результате слияния познающего и всеобщей идеи мы попадаем во всеобщее тождество Бытия и Мышления, но что это за Бытие и Мышление, еще не явлено. Первоначально разумное знание опять же, как это было с особенными идеями, выступает лишь по форме, но содержательно оно есть пока ничто¹⁷. Это всеобщий род, который еще не получил существования в своих видах, а потому он есть неопределенное, он и Есть и Не-есть одновременно.

Описанное непосредственное единство, разумеется, может выступать только для нас. Сама же душа в форме разумного созерцания в силу предполагаемого слияния со всеобщим вновь временно должна утратить момент для себя и перестать знать всеобщую причину как предмет. Она как будто будет отброшена в начало пути, в исходную непосредственность. Но если прежняя непосредственность на ступенях тождества души и тела характеризовалась невежеством, то новая непосредственность, напротив, есть первый шаг абсолютного знания, которое лишь сходно с невежеством содержательной пустотой. Всеобщее тождество Бытия и Мышления есть всеобщее начало, и одновременно для

¹⁵ Лебедев 1989: 287–288; Гегель 1932а: 223; Трубецкой 2010: 28; Муравьев 2005: 6.

¹⁶ О специфике произведений так называемой зрелой классики по сравнению с классикой ранней см. А.Ф. Лосев (1989: 43–68).

¹⁷ Ср. с апофатическим способом знания единого в первой гипотезе диалога Платона «Парменид», с учением Плотина о невыразимом Едином и о его тождестве с ничто (*Porph. VP.* 9.6.9, 11.5.2; Гегель 1935: 44), а также с проповедями Мейстера Экхарта о тождестве Бога и ничто (ср. *Pr.* 2, 23, 48, 52, 68, 83 Quint).

души оно есть новое начало, начало ее нисходящего пути по диалектическому кругу познания.

Однако несмотря на замысел Платона о тождестве познающего и всеобщего предмета познания едва ли можно говорить, что он полностью смог раскрыть это тождество. Непреодоленный разрыв между ними осознает и сам автор, поскольку говорит всё же о созерцании возничим занебесной сущности, а не о его растворении в ней. Кроме того, в отличие от божественной души, созерцание истины душой человека есть процесс непостоянный, перемежающийся отпадениями (*Phdr.* 246d–248b), что вновь указывает на различие субъекта и предмета¹⁸.

Поскольку полное тождество со всеобщим предметом не достигнуто, то сама душа не может до конца изжить приобретенную ей на ступени рассудка самостоятельность. Поэтому в этом высшем пункте для себя душа и предстает не как само Единое, а лишь как его разумное, но всё же отстраненное созерцание.

В связи со сказанным следует внести уточнение о том, как дальнейшие определения души будут открываться с различных познавательных позиций. Ранее мы говорили о том, как душа выступает для нас и для себя. Теперь следует принять во внимание и то, как душа могла являться нам и себе, если бы задуманное разумное тождество познающего и предмета познания в учении Платона действительно состоялось.

2. Душа на пути вниз

2.1. Душа как правдоподобное разумное мышление о Едином

Неполное тождество всеобщего и познающего обнаруживается в диалоге «Парменид», где исследование Единого осуществляется посредством выдвигаемых собеседниками гипотетических допущений, которые сами из Единого не вытекают, а формулируются как предположения, носящие внешний по отношению

¹⁸ Следующая попытка преодоления этого зазора была предпринята Аристотелем с помощью категорий «сущность» и «способ существования», или иначе «вид субстанции» (Гегель 1932b: 245–249; Муравьев 2015: 68–71).

к высшему предмету характер, что указывает на сохранившуюся особенность познающих его душ¹⁹.

Участники диалога всякий раз сталкиваются с противоречиями в выводах, что подводит их к заключению, что Единое внутренне противоречиво само по себе, хотя в силу внешности субъекта и предмета познания, вполне возможно, что ответственность за противоречия лежит на самих размышляющих.

Если же допустить, что тождество субъекта и предмета было достигнуто и здесь раскрывается необходимая для самого Единого противоречивость, то мы, отталкиваясь от диалогов «Софист» и «Парменид», вероятно должны были бы увидеть, что оно, исходно недифференцированное, саморазлагается в свои различия и раскрывается как совокупность всеобщих категорий: бытие и небытие, тождественное и иное, движение и покой, возникновение и исчезновение, единое и многое и т.д.²⁰

И если самотождественное Бытие-Мышление лишено всякого различия, а значит, и рефлексивного знания о себе, то с началом дифференциации оно все более выступало бы для себя²¹. Обращенный на себя разум в соответствии с принципом Гераклита (fr. В 51, 115 DK) в результате самоизучения этим сам бы себя изменял и полагал свое всеобщее содержание. Действовал бы всеобщий разумный субъект, сам себя мыслящий, дающий себе бытие, жизнь, развитие.

Но так как тождество Единого и души полностью не достигается, обсуждаемые всеобщие категории пока, скорее, приписываются Единому, которое всё еще мыслится душой как объективная идея вне нее. Это не всеобщее самоБытное-Мышление, а конечное мышление сохранившейся души, лишь претендующее на разумность и отстраненно познающее всеобщую сферу, но не необходимое для ее бытия и развития. Не исчезнув в Едином, возник-

¹⁹ Более подробное рассмотрение гипотетико-дедуктивного метода Платона, примененного в диалоге «Парменид», можно найти в работе П.П. Гайденко (Гайденко 1979).

²⁰ Доброхотов 1986: 29–32.

²¹ Как, например, это выступило в учении Плотина (Porph. *V.P.* 11.5.2).

чий кажется тогда безразличным для самого Единого. Он не может постичь необходимость собственного возникновения из этого высшего единства и принимает себя как данность.

Поскольку же душа сохраняет предметную двойственность в виде Единого и самой себя, она смотрит на свое отношение с Единым как бы со стороны и потому определение души, данное ей самой себе, совпадает и с тем, как душа здесь раскрывается для нас.

2.2. Душа как правдоподобное разумно-рассудочное мышление об особенной сфере Единого

Следующий шаг души на пути вниз излагается в диалоге «Тимей». Сначала вновь проследим, как это движение могло выглядеть, если бы тождество Бытия и Мышления осуществилось вполне.

Оформившись в сфере всеобщего в систему категорий, Единое продолжает свое самоопределение и переходит в сферу своей особенности, где выступают идеи, которые постигались рассудком на пути вверх как частные причины вещей. Возникает своего рода философия природы и духа²². Следовательно, всеобщее Бытие-Мышление, будучи ранее разумным, саморазвиваясь, выступает теперь вместе с тем и как рассудочное, ведь особенные причины есть то, чем занят рассудок. А в связи с тем, что сейчас эти причины уже не даны в виде разрозненного множества, а возникают как необходимое самоопределение Единого, рассудок, в отличие от пути вверх, где он казался себе самостоятельным, здесь уже подчинен разуму. Это есть всеобщее разумно-рассудочное полагание и самопознание особенного.

Но по причине того, что абсолютное тождество Бытия и Мышления в своей завершенности не сформулировано, в «Тимее» мы видим, что душа приступает как бы к стороннему прослеживанию указанного процесса. Поэтому для самой души ее деятель-

²² Философское осмысление сфер особенного в дальнейшем было продолжено Г.В.Ф. Гегелем в «Энциклопедии философских наук».

ность выглядит лишь как предположительное разумно-рассудочное мышление об особенной сфере Единого, которое продолжает сохранять оттенок отстраненной созерцательности. Поэтому Платон, осознавая эту отчужденность, не может быть уверен в истинности такого познания и характеризует его только как правдоподобное (*Ti. 29cd*).

Вновь мы приходим к выводу, что, не зная Единого вполне, душа не может до конца понять и то, зачем она сама из Единого возникла, в чем для самого Единого необходимость души как целого и в ее особенностях, почему по ходу диалектического круга она приобретает именно такие, а не иные формы. Душа, следовательно, может лишь принять себя как реальность, но ее всеобщее значение для нее не ясно.

2.3. Душа как правдоподобное разумно-чувственное познание вещественной формы Единого

Будучи определенными по числу особенными причинами, на которые различилось Единое, идеи в качестве своих следствий имеют беспредельность вещественного (*Phlb. 16de*). Этой сфере соответствует чувственное познание, характеризовавшееся на пути вверх как наименее истинное, и потому повторное обращение к нему и к соответствующим ему предметам изображается Платоном как возвращение в пещеру теней²³.

Если всеобщее тождество Бытия и Мышления было бы достигнуто, то, как и в случае рассудка, который на пути вверх представлялся самостоятельным, а на пути вниз осознал свое место и стал вразумленным, ощущение и вера также преобразуются: возникает то, что можно назвать разумной чувственностью. Это уже не синкретичные впечатления, а способность чувственно воспринимать в беспредельности само всеобщее, видеть полиморфное тело всеобщей причины. Поэтому на этот раз в пещере оказывается уже разумно мыслящий и чувствующий человек, выступающий проводником истины для ее жителей.

²³ Важность этого возвращения обсуждается, в частности, в Murray 2019.

Следовательно, логическое отношение моментов души на пути вниз является обратным тому историческому порядку их возникновения, который имел место на пути вверх. Рассудок и чувственность здесь уже не начало, а результат, не отрицаемое, но утверждаемое. Всеобщая часть души полагает таким образом свои бывшие особенные предпосылки на основе законов истинной гармонии²⁴. Отношение разумного, рассудочного и чувственно-телесного организуется в соответствие с понятиями блага, истины и красоты²⁵.

Поскольку же и душевное, и телесное подчиняется одним всеобщим законам, Платон разворачивает обоснование неслучайного отношения моментов души к телесным органам (*Ti.* 70b–76b). Поэтому тело, будучи необходимым следствием саморазвития Единого, подлежит не умерщвлению, а разумной заботе и воспитанию (*R.* 374e–376e) в соответствии с его местом и ролью во всеобщей иерархии.

Развивая образ колесницы, можно предположить, что на пути вниз кормчий души осмысленно взрачивает и объезжает своих коней, которые символизируют положенные разумом свои собственные задатки. Такие люди, диалектики, способные возводить множество видов к роду и разлагать род на виды, вероятно и оказываются богами с двумя благородными конями в упряжке (*Phdr.* 246b), поэтому, даже обращаясь к вещам, они не отпадают от истины. В их повседневных делах присутствует сама вечная идея блага, в связи с чем их существование есть достояние вечности, при том что телесная жизнь каждого такого человека временна.

²⁴ Значение для души идеи гармонии подробно излагается в фундаментальной истории греческой философии М. Канто-Спербер (2006: 271).

²⁵ Определенную известность получила дискуссия о том, как понимать описанные Платоном «части» души (Lorenz 2008; Price 2009; Gutiérrez 2018). Одни авторы делают акцент на момент различия и осмысливают их как независимые элементы. Согласно же другой позиции, напротив, на первый план выходит момент неделимости души. Возможно, развиваемая на этих страницах точка зрения, согласно которой речь идет не об элементах, а о моментах развития, которые имеют не только исторические, но и логические отношения друг к другу, сможет придать этой полемике новый импульс.

Временное выступает как необходимый момент вечного, конечное — как необходимый момент бесконечного.

И так как лишь человеку доступно, познавая, подняться ко всеобщей причине и, отождествившись с ней, снизойти до беспредельного, то само Единое имеет возможность через человека выступить для себя как умозрительно, так и чувственно. В форме человеческого познания и действия всеобщее имеет возможность обратиться на самое себя и тем самым свободно бытийствовать, твориться и саморазвиваться. Разумный человек есть та индивидуальность, в существовании которой самосозидается и самопознается всеобщая логика, что делает бессмертной и обретшую разум человеческую душу²⁶.

Но напомним, что такой способ существования всеобщего реализуется в том случае, если человек достигает тождества с Единым. Поскольку в философии Платона это тождество лишь намечено, то и знание души в форме разумной чувственности продолжает носить отстраненный характер. Да, в «Тимее» мы видим описание частей души и их локализации в теле, но эти рассуждения носят только предположительный характер, а значит, для самой души ее сущность, возникновение, строение, отношение к телу не кажутся всецело достоверными. Так же, как это было с разумом и рассудком, она истинно не знает всеобщего предназначения своего чувственного момента.

Таким образом, душа в завершении диалектического круга снова представляет собой только попытку разумно-чувственного познания вещественной формы всеобщей причины, которая носит характер внешнего по отношению к познающему предмета. Душа здесь лишь прослеживает со стороны уже сделанную работу демиурга и предполагает разумность его деятельности, а не сама воплощает Единое. Разум пытается осмыслить свои моменты, руководствуясь соображениями об истине, мере, гармонии и красоте, но не может быть уверен в истинности своих выводов.

²⁶ Ср. с мыслью Николая Кузанского о человеке как конкретном максимуме (*De docta ignorantia* 181–262 Hoffmann-Klibansky).

Заключение. Душа как правдоподобное всеобщее познание Единого

На основе изложенного можно сделать вывод, что понятие души у Платона едва ли стоит сводить к ее отдельному состоянию, а, скорее, следует осмыслять как весь процесс ее метаморфоз, который выражается в череде вытекающих друг из друга определений.

Если теперь мы попробуем дать финальное определение души, то придется констатировать, что оно будет отягощено противоречием, вытекающим из внешнего отношения души и Единого. Казалось бы, Единое должно с необходимостью полагать душу во всех ее определенностях, однако такое полагание не раскрывается, и душа, постоянно представляемая вне Единого, кажется бесполезным для самого Единого потусторонним явлением. Душа почему-то пытается познать Единое, но зачем, и какую роль это познание играет в жизни самой всеобщей идеи, Платоном отчетливо не сформулировано.

Это противоречие демонстрируется таким важным качеством души, как ее самодвижение, которое, остается необъяснимым, так как само Единое и все особенные идеи как предметы познания неизменны, неподвижны. Создается впечатление, что идеи приобретают динамику исключительно в душе познающего или демиурга и лишь здесь открываются как способы познавательной деятельности, а не только со стороны содержания²⁷.

²⁷ А.Ф. Лосев настаивает, что движение присуще идеям самим по себе в той же мере, что и покой (Лосев 1979). Автор аргументирует этот тезис тем, что в диалоге «Парменид» Единое и двигалось, и покоилось одновременно. Кроме того, в диалоге «Софист» отчетливо обнаруживается взаимный переход, то есть движение всеобщих категорий друг в друга. Однако напомним, что обсуждаемые характеристики Единого в диалоге «Парменид» получены на основании гипотетических рассуждений участников беседы, то есть вывод о движении Единого был сделан в философствующих душах, а не обнаружен в самом Едином. Так же и в диалоге «Софист» переход категорий открывается именно в процессе размышления познающих. Эти обстоятельства приводят к выводу о том, что единство покоя и движения не было в полной мере раскрыто Платоном как

В вопросе о всеобщей причине движения существенный шаг делает уже Аристотель (*Metaph.* 12.5–7). Но пока обнаруженный зазор между душой и Единым не позволяет считать диалектический круг, проходимый душой, полностью совпадающим со структурой самого всеобщего. Из этого следует, что и та череда определений, которые душа дает себе, носит еще отпечаток мнимости.

При условии слияния с Единым душа могла бы определяться как всеобщее познание всеобщего (понятие понятия), так как она и была бы той формой Единого, которая осуществляет полное знание Единым самого себя. Находясь же вне всеобщей причины, таким знанием душа на деле не является, а лишь надеется им быть, и потому в учении Платона душа знает себя только как правдоподобное всеобщее познание Единого. Преодоление этого познавательного разрыва или раскрытие способа единства человеческого и божественного разума стало дальнейшей задачей истории философии.

внутреннее качество самих идей. Момент неподвижности и движения здесь оказываются внешними другу другу: первый остается у самих идей как предмета познания, второй же отходит к процессу познания, совершающемуся в душе. Указанное несовпадение подвижного и неподвижного моментов упоминается также в работе Целлера (Целлер 1996: 114–117).

Литература

- Асмус, В.Ф. (1976), *Античная философия* М.: Высшая школа.
- Виндельбанд, В. (1900), *Платон*. Пер. А. Громбаха. СПб.: Типо-литография А. Лейферта.
- Выготский, Л.С. (1934), *Мышление и речь. Психологические исследования*. М.; Л.: Государственное социально-экономическое издательство.
- Гайденок, П.П. (1979), “Обоснование научного знания в философии Платона”, in Ф.Х. Кессиди (ред.) *Платон и его эпоха. К 2400 летию со дня рождения*, 98–143. М.: Наука.
- Гегель, Г.В.Ф. (1932a), *Сочинения*. Т. 9: *Лекции по истории философии*. Кн. 1. Пер. Б. Столпнера. М.: Партийное издательство.
- Гегель, Г.В.Ф. (1932b), *Сочинения*. Т. 10: *Лекции по истории философии*. Кн. 2. Пер. Б. Столпнера. М.: Партийное издательство.
- Гегель, Г.В.Ф. (1935), *Сочинения*. Т. 11: *Лекции по истории философии*. Кн. 3. Пер. Б. Столпнера. М.; Л.: СОЦЭЖИЗ.
- Доброхотов, А.Л. (1986), *Категория бытия в классической западноевропейской философии*. М.: Издательство МГУ.
- Ждан, А.Н. (2008), *История психологии. От античности до наших дней*. М.: Академический проект.
- Канто-Спербер, М., ред. (2006), *Греческая философия*. Т. 1. Пер. В.П. Гайдамака. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина.
- Лебедев, А.В. (1989), *Фрагменты ранних греческих философов*. Часть I: *От этических теокосмогоний до возникновения атомистики*. М.: Наука.
- Линьков, Е.С. (2018), *Лекции разных лет*. Т. 1. СПб.: Умозрение.
- Лосев, А.Ф. (1979), “Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба”, in Ф.Х. Кессиди (ред.) *Платон и его эпоха. К 2400 летию со дня рождения*, 9–57. М.: Наука.
- Лосев, А.Ф. (1989), *История античной философии в конспективном изложении*. М.: ЧеРо.
- Лосев, А.Ф.; Тахо-Годи, А.А. (1993), *Платон. Аристотель*. М.: Молодая гвардия.
- Лосев, А.Ф. (1995), *Словарь античной философии*. М.: Мир идей; Акрон.
- Лосев, А.Ф. (2000), *История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон*. М.: АСТ; Харьков: Фолио.
- Месяц, С.В. (2010), “Учение Платона об идеях-числах”, in А.В. Серёгин (ред.), *Космос и Душа*. Вып. 2: *Учение о природе и мышлении в Античности, Средние века и Новое время*, 29–82. М.: Прогресс-Традиция.

- Месяц, С.В. (2011), “Платоновская концепция дискурсивного знания”, *Философский журнал* 1.6: 20–30.
- Муравьев, А.Н. (2005), “Опыт мифологического сознания и проблема возникновения философии”, in А.В. Цыб (ред.), *Академия. Материалы и исследования по истории платонизма. Межвузовский сборник*. Вып. 6. Издательство С.-Петербургского университета.
- Муравьев А.Н. (2015), *Философия и опыт. Очерки истории, философии и культуры*. СПб.: Наука.
- Приходько М.А. (2016), “Восхождение души: «Пир» Платона и экзегетика Оригена”, *Платоновские исследования* 5.2: 187–201.
- Протопопова, И.А. (2018), “Два типа эйдосов и два типа причастности: «Парменид» и «Гиппий Большой»”, *Платоновские исследования* 9.2: 72–80.
- Римонди, Д. (2016), “Понятие «духовной телесности» в лосевской интерпретации платоновского Эроса”, *Платоновские исследования* 5.2: 202–213.
- Рохмистров, В.Г. (2016), “«Федон», или О том, что мое, а что не мое”, *Платоновские исследования* 5.2: 238–257.
- Соколов, В.В. (2010), *Философия как история философии*. М.: Академический проект.
- Соколова, Е.Е.; Братусь, Б.С., ред. (2005), *Общая психология. Т. 1: Введение в психологию*. М.: Academia.
- Тантлевский, И.Р. (2018), “Мироздание в душе человека: Аристотель, *De Anima*, III, 8, 431b.20–24 и *Экклесиаст* 3:10–11”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 12.1: 86–89.
- Тантлевский, И.Р. (2019), “Учение Аристотеля о разумной части души в контексте «сотериологии» Платона”, *Платоновские исследования* 11.2: 187–217.
- Трубецкой, С.Н. (2010), *Метафизика в Древней Греции*. М: Мысль.
- Целлер, Э. (1996), *Очерк истории греческой философии*. Пер. С.Л. Франка. СПб.: Алетейя.
- Ярошевский, М.Г. (1996), *История психологии. От античности до середины XX в.* М.: Академия.
- Amorose, M. (2001), “Aristotle’s Immortal Intellect”, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 75: 97–106.
- Chen, L.A. (1992), *Acquiring Knowledge of the Ideas: A Study of Plato’s Methods in the Phaedo, the Symposium and the Central Books of the Republic*. Stuttgart: F. Steiner.

- Cohoe, C. (2013), “Why the Intellect Cannot Have a Bodily Organ: *De Anima* 3.4”, *Phronesis* 58.4: 347–377.
- Cohoe, C. (2014), “*Nous* in Aristotle’s *De Anima*”, *Philosophy Compass* 9.9: 594–604.
- Gutiérrez, R. (2018), “Aspects of the Dianoetical Consideration of the Soul in the *Republic*”, *Platonic Investigations* 9.2: 1–19.
- Lorenz, H. (2008), “Plato on the Soul”, in G. Fine (ed.), *Oxford Handbook on Plato*, 243–266. Oxford University Press.
- Meinwald, C. (1992), “Good-bye to the Third Man”, in R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, 365–396. Cambridge University Press.
- Mignucci, M. (1990), “Plato’s Third Man Arguments in the *Parmenides*”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 72: 143–181.
- Murray, E. (2019), “Intellectual Conversion and the Way Back in Plato”, *Platonic Investigations* 10.1: 76–88.
- Price, A.W. (2009), “Are Plato’s Soul-Parts Psychological Subjects?”, *Ancient Philosophy* 29: 1–15.
- Protopopova, I. (2018), “Two Types of Eidos and Two Types of Participation: The *Parmenides* and the *Hippias Major*”, *Platonic Investigations* 9.2: 72–80. (In Russian.)
- Rimondi, G. (2016), “The Idea of ‘Spiritual Corporeity’ in Losev’s Interpretation of Platonic Eros”, *Platonic Investigations* 5.2: 202–213. (In Russian.)
- Rokhmistrov, V. (2016), “The *Phaedo*, or What is Mine and What is Not”, *Platonic Investigations* 5.2: 238–257. (In Russian.)
- Tantlevskij, I. (2018), “The Universe in Man’s Soul: Aristotle, *De Anima*, III, 8, 431b.20–24 and *Ecclesiastes* 3:10–11 ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 12.1: 86–89. (In Russian.)
- Tantlevskij, I. (2019), “Aristotle’s Teaching on the Rational Part of Soul in the Context of Plato’s ‘Soteriology’”, *Platonic Investigations* 11.2: 187–217. (In Russian.)
- Wood, A. (2012), “Incorporeal *Nous* and the Science of the Soul in Aristotle’s *De Anima*”, *International Philosophical Quarterly* 52.2: 169–182.