

ВЗГЛЯД НА ПСИХОЛОГИЮ ПЛАТОНА¹

1. Введение

При рассмотрении любого аспекта философии Платона возникают трудности, обусловленные двумя фактами: тем, что Платон писал не в форме повествования, а в форме диалогов, в которых отсутствует авторское мнение (так как всегда остается открытым вопрос о том, что из написанного он мог подтвердить и насколько убедительно), и тем, что каждый диалог (делая скидку на преувеличение) является отдельным элементом. Но, несмотря на это, основываясь на повторе некоторых идей, легко понять, о чем именно Платон говорит в Академии (*corpus*). Поэтому разрозненность некоторых диалогов не мешает понять основную мысль. Но остается спорным вопрос о том, как мы должны рассматривать очевидные различия идей, представленных в разных работах: возможно, это реакция гибкого ума на разногласия и проблемы, разрешение которых оставляет не затронутой основу единой доктрины; или же это изменения мысли, которые влияют на развитие философии автора. Эта мысль наиболее ярко проявляется в идеях Платона о Душе («*psuche*»), идеи противоречат друг другу, изменяясь от одного диалога к другому, и даже внутри отдельных диалогов, и отвечают (хотя бы в некотором отношении) гипотезе о развитии идеи Платона. В общем явление развития и эволюции взглядов Платона уже стало неоспоримым среди толкователей (особенно в англосаксонском мире), отчасти из-за очевидного факта очень грубого совпадения хронологии диалогов и тем, как постоянно формируются в них взгляды и доводы. Символично можно разбить Платоновский свод (*corpus*) на три периода: ранний, средний и поздний. Ранний период по такой градации широко представлен увлечением Платона диалогами Сократа. Здесь Платон изображает и сохраняет интуицию и доводы своего учителя. Среднему периоду приписывается создание тех позитивных идей, большинство из которых мы тесно ассоциируем с именем Платона («идеи», «философы-правители» и т. д.). В поздний период Платон переходит в более критичную и склонную к размышлению фазу, отбрасывая или сильно изменяя некоторые из своих ранних идей. Такой

¹Я благодарен Томасу Джонсану (Thomas Johansen) и Терри Пеннер (Terry Penner) за их комментарии к данной статье, которая составляет часть главы о платоновской эстетике и психологии «Routledge History of Philosophy» (C. C. W. Taylor (ed.). Vol. 1. London, 1997. С. 425–455).

© К. Роу, 2003

© Н. И. Зинова, пер., 2003

шаблон на первый взгляд подходит достаточно точно, если говорить о платоновской «психологии». В «Апологии», которая, как считается, относится к раннему периоду писательской деятельности Платона, мы видим Сократа в его попытке понять агностический взгляд на жизнь человека после смерти: есть ли смерть — конец, или же душа переносится в иное место, где состоится встреча мудрых прошлого (если, как он говорит, предания правдивы). В «Федоне», относящемся к среднему периоду, Сократ, наоборот, проводит свои последние часы, разумно и убедительно доказывая теорию бессмертия души. Здесь же мы видим детальное формирование теории о душе и ее природе, которая развивается далее в «Государстве» (например, диалог «*par excellence*», который обычно относят к среднему периоду) и в других диалогах. Наконец, в поздних диалогах появляются отсылки к некоторым идеям теории среднего периода, но здесь ударение на бессмертную природу души редуцируется, хотя сама идея явно не исчезает.

Однако учитывая некоторые особенности, по которым развивается толкование, отношение Платона к душе выглядит уязвимым и беспомощным. В «Апологии», где Сократ (фиктивно) обращается к обычной аудитории афинских граждан, его описание «другого места», куда душа может переместиться после смерти, сформулировано главным образом традиционными терминами, которые лучше могут отобразить то, что, как считал Платон, более подходит для обычной аудитории, а не является его собственным мнением или мнением Сократа². С другой стороны, то, что в «Пире» разворачивается обсуждение бессмертия, но умалчивается тема бессмертия души, не может трактоваться как временный отказ Платона от самой идеи, которая широко обсуждается в других диалогах, написанных, по-видимому, в одно и то же время. Все это является ярким примером того, о чем мы можем лишь догадываться в «Апологии», а именно: о решении Платона, что включить, а что исключить, делая скидку на понимание аудитории, в конкретном случае, в отношении трагика-драматурга к его гостям на званом обеде³. В «Федоне» Сократ аккуратно затрагивает вопрос о делимости души, который становится центральным в других диалогах, но в

²Безусловно, существует пропасть между душой, о которой говорит Сократ в ранних диалогах, и душой, которая в традиционно гомеровских произведениях улетает в преисподнюю к смерти. «Душа», по Сократу, обычно обращается к человеческой сущности с точки зрения морали: так, например, он убеждает нас «заботиться о наших душах», приобретая знание и силу. Душа или «тьма» в гомеровской преисподней — наоборот, показана в качестве нашего собственного иллюзорного образа, лишённого ума.

³В традиционном контексте идея о «бессмертии» души, неизменно бесконечной (несмотря на вмешательство смерти), не имеет места быть (см. выше); и изменения образов в «Симпозиуме» твердо запечатлелись в данном контексте (см. далее) из-за своих интеллектуальных и артистических претензий.

данном контексте он затушевывается аргументами. Это не означает, что мы должны принимать строго унитарный подход; это означает лишь то, что хронологические данные должны рассматриваться нами снисходительно и вероятно наличие других факторов в определении содержания любого конкретного диалога.

Платон, видимо, был первым греческим мыслителем, сформировавшим теорию о душе. Сократ имел понятия о душе, но не полностью сформировавшую теорию; то же можно сказать и о других мыслителях, предшественниках Платона. Платон основывает свои размышления на двух базовых идеях: первая идея — традиционное мнение, что «души» умерших находятся в Гадесе, таким образом «что-то» от нас, каким бы иллюзорным оно ни было, продолжает существовать; вторая идея находит себя у писателей-медиков: идея о коренном различии «души» и тел⁴. Путь размышлений Сократа о душе как о самодуше построен, видимо, на второй из идей и приводит к известному нам противопоставлению телесного или плотского («чувственных удовольствий») духовному; Платон сочетает это и с первой идеей, но придерживается версии, которая больше принадлежит к пифагореизму и к мистическим религиям, а именно: для избранных, для философов отношения между жизнью и смертью несколько перевернуты; для тех, кто живет философствуя, смерть предпочтительнее жизни и признается истинным воплощением их целей.⁵

Тем не менее можно достаточно уверенно говорить о присвоении Платоном идей Пифагора и других религиозных идей, так как он находился под их влиянием. Ясно, что он верит в бессмертие души (с тех пор как он начинает обращаться к вопросу, как это доказать) и предполагает, что мудрые и сильные⁶ будут иметь лучшее существование после смерти, чем несведущие и слабые. Подобные мнения⁷ были до-

⁴ «Душа» в данном медицинском контексте покрывает «умственные» части человеческого организма, в противоположность физическим частям, которые более доступны искусству врачевания. Доказательства докторов см.: *Claus D. B. Toward the soul*. New Haven, 1981; рассматривая противоположное философское мнение см.: *Vlastos G. Ethics and Physics in Democritus* // *Furley D. J., Allen R. E. Studies in Philosophy*. Vol. 2. London, 1975. P. 381–408.

⁵ У Гомера существование мертвых незавидное: «Одиссея» представляет нам гордого Ахилла в преисподней, открыто заявляя, что он охотнее был бы живым наемным рабочим, чем королем мертвых. Но здесь есть параллель с философскими небесами Платона, в форме Островов Благословения (*Isles of Blest*), но как туда проникнуть, остается неясным, так Menelaus проникает, став мужем дочери Зевса.

⁶ Для Платона, как и для Сократа, высшая награда во всяком случае всегда остается условной в философском знании.

⁷ Мистические религии, такие, как Элевсис в Аттике, обещают не само бессмертие, а «что-то», и для посвященных оно после смерти желанно. Но бессмертие и бессмертная душа, несомненно, сыграли свою роль и в пифагореизме, вместе с другими идеями, такими, как идея о переселении душ, в которой душа после смерти

вольно широко распространены в Греции в конце V — начале IV вв. до Р.Х. Платон также показывает более чем мимолетный интерес к мнению пифагорийцев о «трансмиграции» души через некий промежуток времени из одного тела в другое (или человека, или животного). Но каждое из этих мнений является лишь частью более глубокого замысла: речь идет о первенстве добродетелей в понимании мира, в котором мы живем, и о возможности согласовать это с развращенностью человеческих действий. Кроме того, Платон обычно сам поднимает вопрос о способе трактования его описаний Гадеса и судьбы человеческой души, представляя их в форме «историй». Так, Сократ Платона в конце одного из своих наиболее известных эсхатологических мифов, в «Федоне», говорит: «Наставать на том, что все есть так, как я говорю, не следует мужу умному; но либо это, либо нечто подобное относительно наших душ и их местопребывания правдиво, если, конечно, как я рискую предположить, душа бессмертна, то „теория“ подходит. . . »⁸. Таким образом, заимствуя то язык пифагорийцев, то религиозный язык, Платон мучается в метаниях между литературным и метафоричным словом.

Большой интерес здесь представляет то, что диалоги Платона — это не просто философские труды, некоторые из них являются высокохудожественными произведениями, которые, по-видимому, ориентированы на широкий круг читателей (шире непосредственного окружения Платона или его школы) и предназначены открыть читателю ценность философии как таковой. Чтобы убедить в этом читателей, используются разнообразные средства, особенно умело показана философия в действии, ее огромная роль в нем, она даже перекрывает его собой, своей индивидуальной энергией. Таким образом, философ может быть идеальным государственным деятелем, оратором, поэтом, даже любовником; увидеть истину означает присоединиться к божественному миру или быть посвященным в великие тайны. В то же время заниматься философией означает быть увлеченным сложным, часто прозаичным спором. Общей нитью здесь является необходимость в рациональности: все, чего стоит достигать в человеческой жизни, по Платону, достижимо упражнениями разума и утверждением рационального над иррациональным. Посредством этого подлинный философ-платоник сразу бы осознал (или осознала⁹) себя полным человеческих потенциалов и стал бы походить на (разумных) богов. Если Платон первоначального организма переселяется в другое тело.

⁸Федон. 114d.

⁹Отношение Платона к женщинам амбивалентно: с одной стороны, он о них низкого мнения и сравнивает их неразумие с рабами и детьми; с другой стороны, он готов допустить, что у женщин есть потенциал стать философами ведь, как известно, женщины посещали Академию.

действительно верит в бессмертие души, тогда нет причин думать о последнем как о явном «*fac [cedilla]on de parler*». В некотором смысле окончательный удел души в платоническом универсуме заложен в ее временном воссоединении с телом. Но существуют признаки того, что в действительности человеческая душа как теоретически, так и практически не может стать божественной, то же мы видим в греческой поэзии и мифологии: быть богоподобными — большее, чего мы можем достичь.¹⁰ Видимо, именно это и выражено в доктрине трансмиграции. В отличие от богов мы двигаемся по циклу рождения и смерти¹¹ и все это время участвуем в их целесообразности.

Если так, то мы должны придерживаться срединного направления: не стоит предполагать, что Платон перекладывает на литературу все идеи, развивающиеся в характерах диалогов (это было бы опасно), но и не следует устранять то, что нам более кажется фантастическими и поэтическими элементами в них. Несомненно, для некоторых неоплатонистов и исследователей Ренессанса вышеперечисленное скорее погружает нас в сердцевину платонизма. Мы должны рассматривать философские труды Платона как комплексный вопрос, мотивирующий писателя влиять на содержание его работы, а также на его выбор литературной формы. Таким образом, например, конкретные диалоги часто преследуют определенную линию мысли, отличную от других, что сложно удержать в пределах конкретного вымышленного разговора (обращение к бессмертию в «Симпозиуме» является ярким тому примером).

2. «Федон»

Работа нашего разума значима для Платона, поскольку она может быть полезна нам. Разум дает нам особую возможность понимать, что является лучшим для нас из того, что мы желаем; и одна из причин, почему даже сухая дискуссия может быть описана в ярких эмоциях, заключается в том, что философы являются «возлюбленны-

¹⁰Тимей. 89d–90d.

¹¹В некоторых местах, например, в мифе в конце «Федона» (114c; см. также 82b–c) есть замечание, что исключительные души могут спастись вместе. Но было бы сложно различить эту судьбу и судьбу божественную; поэтому во многих диалогах дается четкое различие между человеческим и божественным. Один из «классических примеров» тому приведен в «Федре» (278d), где Сократ говорит, что термин «ум» («*sophos*») может относиться лишь к богам, а человечество можно назвать не более чем «любящие или ищущие мудрость», так как философы — «*philo-sophoi*». Это опровергается в «Государстве», где описывается город, в котором философы достигли мудрости и таким образом приобрели правление; но данное заявление следует понимать как основание для толкования центрального диалога, в первую очередь в его политическом смысле, как мыслимый эксперимент.

ми истины»¹², истина же — единственный вожатый жизни, а успешная жизнь — то, к чему мы все стремимся. Подобная страстная привязанность к разуму нигде не выражена так ярко, как в «Федоне», где Платон показывает, как Сократ проводит свои последние часы, оправдывая оптимизм перед лицом смерти. Он говорит, что лишь в смерти философ в состоянии достичь мудрости, которую он искал, но не был способен полностью достичь ее при жизни. Мы не можем «увидеть» истину в своей непорочности, воплощенную в нас, из-за дисгармонии, созданной телом и его болезнями; смерть — это окончательное отделение души от тела (если мы «тренировали» себя двигаться как можно меньше) и «разумно предполагать», что тогда истина откроется нам.¹³ После этих доводов следуют четыре более приближенных к теме, которые выражают предположение, что душа может пережить смерть (оставаясь умной, не похожей на неразумные тени гомеровских Гадес). Здесь на теоретическом и практическом уровнях показано, что высшей целью является мудрость: Сократ спорит и показывает всем своим поведением, что у него есть какое-то особое, отличное от других желание. Это сложная и малопривлекательная доктрина (которая больше не находит ничего подобного у Платона); это нечто парадоксальное, мудрость уже изначально ценится, так как является частью поиска существования хорошей жизни¹⁴). С другой стороны, если душа бессмертна, то позиция Сократа становится ясна (не утрачивая своей привлекательности): жизнь души в теле будет иметь ничтожно малое значение, поскольку тело воздействует на качество дальнейшего существования души. В любом случае основная позиция такова: благодаря пребыванию души в теле приходят мудрость и сила.

Данные доводы вместе с четырьмя дискуссиями о бессмертии дают понять, что имеет в виду Платон под понятием «душа». Не является ли для души очищением отделение ее от тела, а практика отделяться от всех органов и пребывать так далеко, как только возможно, освобождением от тела, как от оков?¹⁵ Душа, безусловно, является отдельным бытием, она невидима и бестелесна или бесплотна (что подтверждается далее в диалоге)¹⁶, ее истинное бытие — пребывание вне тела, которое похоже на кандалы для ног¹⁷, разум же является думающим

¹²Мудрость — «то, чего мы хотим и во что влюблены» (Федон. 66e), где «влюбленный» — «erastes», человек, чувствующий «егос», или сексуальное проявление любви к кому-нибудь.

¹³Федон. 66v–68v.

¹⁴Здесь, в 68e–69d, мудрость ценна, потому как играет роль в создании (других) сил; а в конце диалога, в мифе представлен список вознаграждений и наказаний для мертвых, от философов до ужасных преступников.

¹⁵Федон. 67c–d.

¹⁶Cf. 85e.

¹⁷Идея о том, что тело является темницей души, очевидно, принадлежит Пифа-

элементом в нас. В центральной части диалога Сократ демонстрирует «личностное» бессмертие (страх перед смертью смягчается рациональными убеждениями, что что-то безличное, не похожее на нас выживает); это бессмертная «душа», отражающая нашу сущность. Анализируя рассмотренное ранее, получаем: в основе мы разумные (и бесплотные) сущности, которые искажены и испорчены взаимодействием с телом, и только тогда мы являемся самими собой, когда мы «очищены» от «телесных»¹⁸ желаний, похоти и страхов. Любое неразумное поведение нашей души мы можем оправдать, относя его к следствиям вынужденного союза с телом, таким образом подобное неразумное поведение сможет пережить наши смерти, что будет происходить до тех пор, пока мы не очистимся через философию, практику смерти и саму смерть¹⁹.

Подобная идея о душе появляется где-то в кодексе, где соревнуются между собой рациональный и иррациональный подходы, описанные в литературной форме. Как я предполагаю, в «Федоне» не встречается мнение о делимости или неделимости душ²⁰; обе точки зрения присутствуют в «Государстве», где трактуется трехчастность как возможный путь описания души в соединении с телом, который демонстрирует, что они не полностью не совместимы.

В заключительном анализе показаны две довольно различные концепции человеческой природы, которые отражают честолюбие Платона по отношению к ценности жизни здесь, на земле: один взгляд подчеркивает наше (потенциальное) родство с божественным, другой — наше отличие от него. В «Федоне» унитарный взгляд явно склоняет к первому. Тем не менее существуют явные проблемы, связанные с необходимостью «личностного» бессмертия. Если две любые души были бы полностью «очищены», они, по-видимому, были бы неразличимы друг от друга; до тех пор, пока их знания (платоновская модель знаний) являются совершенно разумными и знающими сущностями, они всегда будут одинаковы. Точно так же в конце II книги «Государства» доводы

гору; негативный взгляд на жизнь, который под этим подразумевается, безусловно подтверждается диалогами Платона. Для Платона известный нам мир, не лучший из всех возможных, но поскольку он может быть описан работой разума как «хороший» (как обстоятельно представлено в «Тимее»; см. также: Федон. 98в–99с), жизнь внутри Вселенной должна быть положительно ценна.

¹⁸В «Федоне» также разговор о телесных желаниях представляет нерациональную ценность. Без души, несущей жизнь, тело является лишь инертной материей, которая не в состоянии делать или чувствовать что-либо.

¹⁹Федон. 64а.

²⁰Результат особенно интересен по отношению к третьему доводу за бессмертие, к так называемому «родственному» аргументу (см.: Rowe C. J. L'argument par «affinité» dans le «Phedon» // *Revue philosophique*. 1991. 181. 463–77; Rowe C. J. *Plato's Phaedo*. Cambridge, 1993. ad. loc.

приводят к заключению о существовании множества разумных богов.

В любой интерпретации «души» существуют проблемы в ее отождествлении с личностью, личность и душа развиваются одновременно со способностями нашего разума (который стремится обладать возможностью думать, но не более того); само же содержание мыслей не столь важно.²¹ Однако душа в «Федоне» несет и другую смысловую нагрузку. Это не только наше истинное разумное бытие, это также и «жизненный принцип» или, как говорит Сократ в своем последнем споре о бессмертии, — это то, что «дает жизнь» телу.²²

У Платона широко распространена идея о душе как о зарождении движения: душа является самоактивирующим источником движения, находящимся в пределах универсума. В «Федре» Сократ предполагает, что «сущность и ясность» души «развиваются сами»; в «Законах» (диалоге, считающемся последней работой Платона) — «движение в состоянии развиваться само собой»²³. Нам, также как и Платону, приятно осознавать, что сам универсум в основе рационален, т. е. является реальной живущей и думающей сущностью; источник же движения скорее — разумное бытие, источающее определенное чувство на данном макрокосмическом уровне, но оно источает значительно меньше энергии на микрокосмическом уровне человеческого бытия, соединяющего душу и тело, большинство действий которых в природе, несомненно, иррационально. Такие функции, как глотание, пищеварение, выделение являются частями рационально разработанной системы (или похожей на такую систему), находятся под контролем рассудка, сами разумными не являясь. Очевидно, что трехчастная модель души ярче проявляется в данном контексте, чем в предыдущем: если душа, переживая смерть, сохраняет эмоции и неразумные желания, у нее будет решительно больше шансов остаться в самой личности. В «Федоне» эта теория оказывается справедливой для всех душ, исключая очищенные, философские души. Чтобы мы ни думали о немифологических судьбах нефилософских душ, которые описывает Сократ (живущие на берегах озера Ахерон или одиноко плавающие в ужасных реках преисподней), они будут наказаны до тех пор, пока будут являться узнаваемо одинаковыми душами, в которых доминируют иррациональные импульсы, мотивированные неудовлетворительным поведением, за которое они и осуждены; «Федон» открыто говорит о неочищенных душах как о «перемешанных с тем, что принадлежит категории тела», хотя сами они бесплотны, они все же могут быть с

²¹Поскольку содержание было бы запоминающимся, оно стало бы «истинным» в мире Платона; но в таком случае одни души не отличались бы от других.

²²Федон. 105c–d.

²³Федр. 245e; Законы. 896a.

чем-нибудь «перемешаны»²⁴. Здесь две модели понимания души, унитарная и трехчастная, на деле будут неразличимы²⁵. Но так или иначе все индивидуальное должно быть утеряно, когда душа входит в другое тело. Безусловно, не будет никаких воспоминаний, связанных с предыдущим телесным опытом, и даже если душа остается той же, в новом теле она обновится: никто не узнает Сократа в его новом облики, он сам (если это он) не сможет себя узнать²⁶.

Та память, которая у него останется — память платонических форм; таким образом его знания будут оставаться скрытыми до тех пор, пока он не будет способен «вспомнить» их²⁷. Доктрина Платона об амнезии является основой второго спора о бессмертии в «Федоне»; учение в действительности является переоткрытием вещей, которые мы знали до нашего рождения. Нигде, за исключением мифологического контекста²⁸, не говорится, когда и как мы пришли к осознанию форм: мы просто были знакомы с ними в прошлом и этого достаточно, чтобы гарантировать нам доступ к осознанию объектов, которые сами по себе не являются объектами телесного опыта в нашей жизни²⁹. Снова и снова в размышлениях Платона мы возвращаемся к идее о том, что по своей сущности душа не принадлежит миру³⁰. Здесь у

²⁴Федон. 81c.

²⁵Основное различие заключается в том, что в одном случае душа может окончательно лишиться своей иррациональности, в другом — будет постоянно возвращаться к ней как к части своей сущности. Однако душа, отделенная от тела и натренированная отречься от «телесных влияний», может иметь иррациональные элементы, правда, лишь «потенциально» и только тогда, когда это связано с реинкарнацией. Возможно, это то, что имел в виду Платон, когда говорил в «Тимее», что две низшие части «смертны» (69e).

²⁶В «Государстве» 498d предполагается, что доводы, услышанные в прошлой жизни, могут воздействовать на душу в последующей жизни; и если ранее человеческая душа вселяется в тело осла, следовательно, она вела жизнь, достойную лишь данного тела (т.е. осла). Но ни эта душа, ни любая другая не имеют основания связать это с предыдущим телесным опытом; нельзя даже заключать, что Нед (осел) в прошлом был Фредом (человеком), так как ослиные души в прошлой жизни, вероятно, тоже были ослами.

²⁷В других произведениях (Федр. 249в–с) Платон рассматривает частичное воспоминание форм, что объясняет формирование предполагаемых понятий для обычного повседневного языка; но в «Федоне» обсуждается опыт, который, очевидно, ограничен для философов.

²⁸Федр. 246d ff. — В соответствии с «Меноном» (86a), душа постоянно находит знание в вопросах, что означает, что мы в действительности никогда не сможем приобрести его.

²⁹В «Меноне» теория воспоминания должна решить главный вопрос о том, как человек может искать что-то, не зная что, или узнавать это, когда находит. Очевидно, красочность опыта заложена в вопросах вместе со способом запоминания; это позволяет «понять смысл» вещей, что исключает возможность ложной памяти.

³⁰Но не стоит слишком настаивать на этом. Формы, которые для души являются объектами познания, по-видимому, находятся за пределами времени и места; божественные души(боги), наоборот, оказываются частью естественного мира (за

Платона мы встречаем крайнюю форму дуализма: душа — не просто отдельное от тела бытие, но она — генератор движения и изменения (таким образом все еще остается открытым вопрос, может ли небожественная душа оставаться «неизменно» в состоянии вне тела). Только в «Федоне» допускается вызов дуализму: один из собеседников Сократа подает готовую идею, что душа — это лишь вторичный тип патологической смеси физических составных тела («гармония» теории души). Но Сократ соперничает с ним, предлагая теорию, переформулированные тезисы которой легко изменяют и саму теорию. Платон явно не видит истины и противоречит сам себе.

3. Тема души в других диалогах

Вопрос, возникающий у любого читателя «Федона»: если истинное местопребывание души — вне тела, почему она воплощается в нем, тем более когда все в мире стремится к лучшему. Ответ всплывает в «Федре» и в «Тимее»: система предметов нуждается в живой материи, а живая материя соответственно оживает с помощью души³¹. В обоих диалогах души имеют три части: одна — высшая, разумная и две неразумных; части эти являются ответственными за высшие и низшие эмоции. В «Тимее» история создания бытия представлена первой бессмертной частью; бытие создано божественным Творцом из того же вещества, что и душа — из универсума; две другие части являются менее божественными, особенно в сотрудничестве с телом (например, чтобы выжить, мы нуждаемся в импульсе для утверждения и защиты самих себя и желаний принимать питье и пищу)³². В «Федре» три части души сравниваются с управляющим колесницей и его двумя лошадьми: одна — его настоящий союзник, другая — похоть и распутство, находится во временной оппозиции к нему. Но не похожая на другие упряжки, эта колесница, включая наездника, составляет единое целое, «выросшее вместе»³³. Вне тела наиболее удачливые души будут в состоянии контролировать своих лошадей и присоединятся к богам, правда, лишь временно, наслаждаясь реальностью и истиной; там они исключением бога-создателя в «Тимее», но насколько мы должны верить в его существование, остается непонятным); бог-создатель находится там, где пребывают души после тела; души после смерти перемещаются в менее известное, но все же физическое местопребывание.

³¹Основное предположение в «Тимее»: если мир настолько хорош, то не может быть никакого другого пути, и он включает все виды возможных сущностей.

³²Отталкиваясь от этого, достаточно естественно говорить о двух этих частях как о смертных (см. п. 22), поскольку их присутствие является следствием функционирования души в отношениях с телом, а соединение души и тела само по себе смертно, если душа окончательно и навсегда покинет тело.

³³Это слово «sumphutos» (246a).

будут бороться с похотью второй лошади, вновь возвращаясь к воспоминаниям о наслаждении.

Противоречия между высшей и низшей частями — основная особенность трехчастной модели души. В «Федоне» описываются противоречия между душой и телом; «низшие» желания — те желания, которые принадлежат телу. Основная позиция Платона, скорее, двухчастна, поскольку он воспринимает человеческую душу как поле сражения между разумным, с одной стороны и неразумным, или «телесным», — с другой. Рациональная часть — это «око» души, которое «увидит» истину лишь при выполнении двух условий: первое — она сама должна быть полностью развита, и второе — иррациональное в нас не помогает ей действовать³⁴. Эта идея лежит в основе «Федона», ее также можно найти и в «Законах». Но в других произведениях мы чаще встречаем комплекс трехчастной модели, которая признает, что некоторые аспекты иррационального не только необходимы для нашего выживания, но и могут способствовать достижению «хорошей» жизни. Иррациональный элемент раскалывается на две части, одна из которых является естественным «союзником» рассудка, в то время как другая стремится разорвать его; Платон идет на уступки, испытывая чувство противоречия между рациональным и иррациональным.

Однако у него имеются независимые поля для развития. В IV книге «Государства» Сократ долго спорит о существовании трех частей души. (Употребление Сократом слова «часть» весьма сомнительно, так как он предпочитает «eidos» как «вид вещи», «ethos» как «тип характера» или просто «что-то», например, «triton ti» — «что-то третье»³⁵. Но в «Федре» и «Тимее» нет ничего подобного; и в «Тимее» обнаруживаются три части души, отдельные от тела.)

Сократ заявляет, что силы мудрости, смелости, самоконтроля и справедливости являются атрибутами общины или города, где качества и отношения в группах соответственно представляют функции правителей, солдат и ремесленников; Платон поднимает вопрос о распределении сил в личности: есть ли «подобные этим части в его душе», так результаты больших масштабов переносятся на меньшие. Исходя из основного принципа о том, что подобные вещи никогда не будут в союзе с противоположными себе вещами³⁶, Пла-

³⁴Как я понимаю точку зрения Джакансена, в «Федоне» лишь присутствие иррационального или «телесного» мешает разумной душе полностью раскрыться. Но в других произведениях, например в «Государстве», устранение (чрезмерно) иррационального влияния является необходимым, но не достаточным условием достижения мудрости; требуется тренировка, и даже если это объясняется термином «*anamnesis*», не ясна сама причина преодоления иррациональных частей.

³⁵«Государство» 435в ff.

³⁶436в.

тон объясняет своей аудитории, как бороться с плотскими чувствами: мы должны находить в себе ощущения, противоположные физическим желаниям, например, можно сопротивляться желанию пить, противопоставив ему в своем сознании вымышленную причину отказа, например, этот напиток испорчен или отравлен; также мы должны уметь отделять «духовную часть» души³⁷ от двух других частей. Эта часть является естественным, или идеальным³⁸, союзником разума и никогда не объединится с желающей частью против разума, хотя позже мы увидим, что сама она тоже может быть против разума.

Индивидуальность будет обладать справедливостью и другими силами, когда каждая из этих трех частей представит свою основную функцию в гармонии с другими, что означает, что обе низшие части попадут под контроль рассудка. Если таковое случится, то рассудок будет иметь лишь физические желания и станет ведомым духовной частью³⁹; если же нет, то любая из низших частей сможет управлять и искажать разумную часть и ее здравый смысл. Это предоставляет Платону вид теории несовершенного типа, которая предполагает дальнейшее развитие в разделении души на три части. Человек, ведомый любовью к прибыли, по мнению Платона, является олигархом (олигарх — тот, кто ищет материальную выгоду от правления); «демократ», идя к успеху, опирается на различные желания, и более ничего конкретного; «тиран», являющийся тираном и по отношению к себе, контролируется обычной всепожирающей похотью. Но есть также люди, ведомые любовью к чести и желаниями самоутверждения, их Платон называет «тимократическими» личностями: воин из «Илиады» или честолюбивый политик, имеющий своего двойника в демократическом правлении⁴⁰.

³⁷Это традиционный, но не удовлетворительный английский перевод с греческого «thumos», что связано в первую очередь с гневом и негодованием.

³⁸Для Платона естественным является не то, что установлено, а то, каким бы следовало быть факту, даже если он редко встречается на практике или вообще не встречается.

³⁹Душа может прислушиваться к разуму так же, как животное адаптируется к приручению, и говорить на языке жаждущих частей души, противопоставляя одни эмоции (особенно стыд, который является оборотной стороной чести) другим. (Жаждающие части суммируются в образе многоголового чудовища в «Государстве» (IX: даже если некоторые головы приручены или одомашнены, они лишь сдерживают само чудовище.) У разума тоже есть желания, таким образом они могут контролировать аппетиты души, управляя ими. В таком случае не понятно, почему он нуждается в союзе с духовной частью? Возможно, данная идея усваивается на политическом уровне; разум в форме философа-правителя будет нуждаться в управляющей силе для устранения низших слоев общества, поглощенных протестом.

⁴⁰Данный анализ IX и X книг «Государства» можно сравнивать с более простым текстом «Statesman», где главная роль короля-правителя — уметь различать

Эта картина человеческой природы представлена разумом, управляющим над неразумным; вопрос этот затрагивается и в «Федре», где Сократ в своей центральной речи готов лечить философа как «сумасшедшего»⁴¹. Начало процесса воспоминания форм описывается во встрече того, кто любит, и того, кто любим: красота конкретного человека пробуждает память в любящем саму красоту, и это сводит его с ума; ведет он себя обычно для влюбленного, за исключением того, что ему удается обуздать свои похоти (в образе черной лошади). Возможным выходом является обычная жизнь философа, в которой оба партнера (и старший, и младший) узнают действительный источник своих страстей. Парадоксально, но жизнь разума основана на своем противоположном состоянии, как Богом данное сумасшествие, которое Сократ сравнивает с провидением и пророчеством религиозного начала или божественно вдохновленного поэта. Сам парадокс ясен, открыто сумасшедшее поведение влюбленного философа полностью ограничено на первой стадии, когда он впервые влюбляется и предполагает, что он сам тоже любим; после чего он переоткрывает себя и оказывается сумасшедшим для внешнего мира лишь из-за пренебрежения общественными интересами⁴². По контексту ясно, что до тех пор мы должны представлять его «вдохновенным» и «влюбленным», пока его воображение движется относительно и среди других объектов, таких, как Красота, которая побуждает его к страсти. Мы встречаем такого влюбленного философа в «Пире». Начав с влюбленности к красивой личности, он в конечном счете придет (ведомый мистическим провожатым)⁴³ к признанию великолепия формы, от которой эта личность и другие прекрасные предметы получают свою красоту и привлекают его.

То, что в «Федре» всплывает с общей ясностью, является самим разумом, который стремится к красоте. То, что возбуждается мечтой и памятью о красоте (и Прекрасном), и есть тот самый наездник. Таким образом, второй конь, с философской точки зрения, к сожалению, тоже переплетенные между собой типы граждан: агрессивных и соревнующихся от спокойных и слабых.

⁴¹Федр. 244 aff.

⁴²249d-e. — В данном контексте мы видим Платона, «присваивающего» другие формы рассуждения, особенно подходящие: философ делает то же, что и обычные влюбленные (251d ff), но причины совершенно различны, и его опыт, в отличие от других влюбленных, намного больше соответствует слову «egros» или сексуальному проявлению любви.

⁴³Описание основного участия Сократа в банкете вложено в уста вымышленного священника Диотима, выражается в терминах посвящения, где посвященный, несомненно, будет иметь учителя. Если мы рассматриваем «господство любви» как часть философской аллегории, то провожатым станет учитель-диалектик. (Я позаимствовал это предположение у Робина Харда.)

будет реагировать по-своему. Платон последовательно рассматривает разумную часть как имеющую свои собственные желания и соизволения. Низшие части души не могут переадресовать себя к высшим объектам, поскольку они всего лишь те части души, с которыми мы соотносим еду, питье и т. д., как часть — лошадь, не может стать управляющим колесницей, так же и мы не можем сказать об инстинкте, огрубевшем от мыслей и помыслов (описание в точности подходящее к «appetitive» (вкусовым) частям), что он может превратиться в разумное желание. Таким образом, и воодушевление, и аппетит могут быть натренированы желать и довольствоваться тем, что соответствует установленным порядкам и их сфере деятельности⁴⁴. Конечно же, любое время и энергия тратятся на дела, привлекательные для низших элементов, и меньше времени и энергии тратится на высшие дела, и наоборот; и это придает естественность образу отклоняющегося ручья, который Сократ применяет в «Государстве»: «... я полагаю, мы понимаем, что если человеческие желания энергично склоняются в одном направлении, они постепенно ослабевают в другом, как ручей, отклоняющийся от своего русла»⁴⁵. Но сами желания остаются ясны. Следовательно, желания и импульсы, направленные к Красоте и к другим формам, к объектам разума и интеллекта, должны принадлежать разумной части.

В таком случае, платоновское противопоставление разумного неразумному — это не просто противопоставление рассудка желанию, поскольку «желание» сопоставимо с низшими телесными соблазнами. Это соответствует последовательному рассмотрению философии, описанной в диалогах как «страстное» занятие. Если философия не литературный «эрос», не страстное сексуальное проявление любви, направленной к людям, она все же похожа на него и, как говорит Платон от имени Сократа, литературный «эрос» обеспечивает удовлетворение более сильное, чем то, которое мы можем ожидать от обычного «эроса». Способ, с помощью которого «Пир» ставит цели философа, — вид единения с формами, на первый взгляд идеализирует сексуальную страсть; но если это вызывает желание сексуального союза, удовлетворенного другим, «удовлетворенного» Красотой, то такой сценарий не совместим с любой другой концепцией о душе, представленной в диалогах (в «Пире» Сократ сам не говорит, что представляет собой душа или на что она похожа, он просто умалчивает о ее смертности или бес-

⁴⁴Разумная часть, наоборот, кажется приспособляющейся: «она» может быть испорчена и насильно подстроена под две другие части (Государство. 587a). О возможности различных моделей взаимоотношений в «Пире» см. ниже (сн. 47).

⁴⁵Государство. 485d. — Здесь Сократ говорит о философе и о том, что путь, на котором он стоит, поглощенный наслаждениями души, — пренебрежение «телом», т. е. тем, что соединяет душу с чувствами.

смерти). Трехчастная модель души заимствуется из другого диалога о любви, из «Федра», «верховенство любви» было бы, скорее, причиной скрытой замены одних желаний на другие⁴⁶. Но, по мнению Сократа, таким замечательным будет «эротический» интуитивный опыт философа, что он никогда не забудет то, что осталось позади.

Идея желающего и страждущего разума не просто подходит, а требуется, мы находим покровительствующее отношение Платона к душе в «Федоне», а также в конце «Государства», даже после основательного спора о трехчастности⁴⁷. Если даже душа по своей сущности рациональна, унитарна и может свободно плавать в универсуме, особенно если она активизирует и будоражит тела, она все же не может полностью быть разумна, думая о делах, даже действуя, она не может влиять ни на что. Таким образом маловероятно, что без желаний единая разумная душа может являться самодвижущей или способом передвижения других вещей, как я предполагаю, просто из-за недостаточной «мотивации» сделать что-либо.

Конечно, в более сложном вопросе о трехчастности души разум является более изолированным фактором. Говоря о других частях, нет особенной нужды рассматривать тройственную душу как зарождение действия⁴⁸. Возможно, серьезное восприятие заметок Платона в конце «Государства» взбудило бы нас, если бы мы предположили, что он отдает предпочтение идее, рассмотренной в «Федоне». Но это недостаточно удовлетворительное предположение. И в «Государстве», и в любом другом диалоге видное положение занимает идея

⁴⁶ Может быть оспорен следующий факт (и Пеннер спорит с этим): если Сократ не вводит тему трехчастности в «Пире», мы не можем сами утвердить ее из заключений о родственной хронологии диалогов («Пир» вместе с «Федром» и «Государством» относятся к среднему периоду). Если это так, то мы можем попытаться говорить о «Пире» в «сократических» терминах Лисия, в котором говорится об «эросе» без внедрения иррациональных желаний: есть лишь вера в то, что является благом, вместе с общим желанием достичь его. Право выбора привлекательно, поскольку успех влюбленного описан в «Пире» поразительно интеллектуальными терминами (здесь присутствует слепая страсть). Поскольку другое объяснение этой сущности дается в метафоричной форме, нет никаких других обоснований внедрения этой модели платоновской души, а не другой. В «Пире» Сократ демонстрирует то, как личность может направляться (в платоновских терминах) от низшего уровня к высшему, — картина недостаточно философична, но довольно убедительна.

⁴⁷ «Тому, что не лучшим образом собрано воедино из многих частей, не легко быть вечным», — так говорит Сократ, предлагая иную попытку доказательства бессмертия души. Он также предполагает, что необходим трехчастный анализ души, которая в этой жизни обременяется телом (611b ff).

⁴⁸ С точки зрения Кромби (См.: *Crombie I. M. An Examination of Plato's Doctrines. Vol. 1. London, 1962, P. 354*), наиболее значимым доводом в IV книге «Государства» является теория о том, что части души по своей сущности независимы, иначе принципы (что подобные вещи не могут идти в противоположных направлениях) разрушатся. Но в таком случае человеческой души не существовало бы (в отдельности), не существовало бы даже человека, т. е. нас самих.

о трехчастности души, которая отражает интересы Платона во внутреннем конфликте, основная цель которого растолковать, что делает невозможным и для нас, и для Платона, отбросить саму идею. Лучшим решением могут быть доводы в пользу обеих концепций души, в равной мере сбалансированные, и соответственно следует лавировать между ними в зависимости от контекста, так же, как следует лавировать между различными концепциями человечности, которые они подразумевают.

Перевод Н. И. Зиновой

Т. РОБИНСОН

СОКРАТ, АНАКСАГОР, NOUS И NOESIS

В этой статье я постараюсь доказать, что доктрина о космическом Уме, которой молодой Сократ в своем диалоге «Федон» был восхищен, но лишь с оговоркой, имеет под собой значительную традицию до Сократа и еще более значительную — после него, поскольку именно Сократу в большей степени она обязана своим расцветом. В доказательство этому мною принято во внимание, что до сих пор существует очень мало слов, описывающих природу и историю происхождения понятий (и родственных им концепций), таких, как глагол *noein* и существительное *noesis*. В работе предпринята попытка рассмотреть с разных точек зрения, почему необходимо этим заниматься. Рассмотрение древнегреческой философии будет ограничено временными рамками с VI по IV вв. Все, о чем я буду говорить, должно подтвердить, что группа рассматриваемых ключевых понятий в греческой философии имеет множество различных значений.

Начнем с «Федона», где Сократ повествует о том, как юношей он был восхищен, услышав, как кто-то читает книгу Анаксагора, и обрадовался, узнав, что, по Анаксагору, «nous (ум) направляет и есть причина всего» (97c). Он был, однако, разочарован знанием о том, что ум, по Анаксагору, является не той направляющей силой, которую представил себе Сократ, а силой, необходимой «для управления вещами». Тогда, следуя Сократу, получается, что ум в схеме вещей Анаксагора в действительности становится бесполезным, так как настоящей причиной вещей для него являлся не ум или что-либо ему подобное, а

© Т. Робинсон, 2003

© Е. Ю. Полихрониди, пер., 2003