

ПЛАТОНОВСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ДУШИ

Здесь представлены три моих небольших текста о платоновском понимании души. Первый из них непосредственно связан с текстом диалога «Федон»; второй — с эпизодом обучения мальчика-раба из диалога «Менон», который вплотную примыкает ко второму аргументу «Федона» в пользу бессмертия души и излагает платоновскую концепцию анамнезиса; третий представляет собой фрагмент моего выступления на IV Российском философском конгрессе (июнь 2005 г.; секция «Философия сознания»; доклад о концепции сознания Гуссерля) и содержит сопоставление концепций души Платона и Аристотеля. Эти тексты имеют лишь характер подготовительных материалов к предполагаемому комментарию на диалог Платона «Федон»: в данном виде они предназначены для учебных целей, точнее, это вспомогательные материалы для студентов/аспирантов при освоении диалога Платона «Федон». В ходе подготовки этого материала в тексты были внесены 31 октября 2004 г. небольшие вставки, имеющие вспомогательно-поясняющий и учебно-методический характер (в тексте даны петитом).

1. Платоновская «душа» как «метафизический объект»¹

Впервые в истории античной философии «душа» как философская сущность вводится Платоном в диалоге «Федон». Обратимся к анализу этого диалога и выделим наиболее принципиальные моменты платоновского учения о душе, оказавшие решающее влияние на последующую европейскую философскую традицию.

1. «Субстанция» versus «форма»

Первое важное различие, которое делает Платон в своем диалоге, это постулирование души как *формы*, а не как *субстанции*. Тем самым Платон переходит от мифологической трактовки к

¹ Тезисы доклада на VIII международную конференцию «Универсум платоновской мысли: платонизм и античная психология» (СПб., 23 июня 2000 г.).

собственно философской концепции души. Развернем несколько подробнее этот тезис.

Основное содержание диалога — доказательство бессмертия души, в ходе которого приводятся четыре аргумента. Сразу возникает вопрос: почему Платон привел именно четыре аргумента, не уменьшив (и не увеличив) их число?² На наш взгляд, количество аргументов, приводимых Платоном, не случайно. Кроме этого при анализе диалога необходимо учитывать уточнение развиваемой Платоном концепции души в ходе развертывания его аргументации³.

Рассмотрим платоновские аргументы подробнее. В первом аргументе Платон (Сократ) доказывает следующий тезис: душа не умирает со смертью человека, а продолжает существовать и *после* его смерти. Основание этого аргумента таково: если это было бы не так, то невозможно было бы объяснить наблюдаемое в мире равновесие между живым и мертвым. Тем самым доказана первая половина тезиса о бессмертии души: душа «живет» ПОСЛЕ смерти человека (заметим, что в первом тезисе речь идет скорее не о душе человека, а о душе как специфическом отличии «живого» от «неживого»). Доказав первую «половину», необходимо доказать и вторую «половину» тезиса, а именно: положение о существовании души и ДО рождения (человека). Заметим, что для проведения этой аргументации, с одной стороны, Платону необходимы более сильные предпосылки, а, с другой, доказываемый тезис суживается до области собственно человеческой души. Фактически здесь Платон формулирует свою *концепцию анамнезиса*, суть которой заключается в том, что душа человека не «пуста», а как бы потенциально содержит в себе необходимый для осуществления опытного познания окружающего «мира вещей» набор априорных «врожденных идей» (заметим, что здесь мы сознательно модифицируем платоновское учение в декартовско-кантовском духе). Например,

² Замечу, что неплатоническая традиция (см. комментарий Ямвлиха: http://www.philosophy.ru/library/katr/plato_fedon_komm.doc) выделяет пять аргументов, что не отменяет суть нашего вопроса.

³ Поэтому не совсем правомерна формально-логическая критика платоновского доказательства, предпринятая А. Лосевым в примечаниях к русскому изданию этого диалога; см.: *Платон. Федон* // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 420–428.

у человека есть априорная идея равенства, или способность к сравнению, благодаря которой человек может сравнивать между собой объекты из «мира вещей». Забегая несколько вперед (в область третьего аргумента), можно сказать, что специфика человеческой души заключается в том, что она есть «форма форм» (Аристотель), т. е. такой орган познания, который способен воспринимать другие — идеальные — «формы». Казалось бы, тезис о бессмертии души доказан: душа как особая субстанция бессмертна, поскольку живет ПОСЛЕ смерти и ДО рождения. Однако здесь наступает первая кульминационная точка диалога. Собеседник Сократа формулирует аналогию о ткаче/плаще (контраргумент Кебета), который показывает, что на пути рассмотрения души как особой «тонкой» субстанции доказать бессмертие души — непрерывность ее существования — невозможно, поскольку любая такая субстанция (из мира видимого) имеет сложный характер и может быть разрушена — разложена на свои составные части. Необходимо совершенно другой путь, который связан с существенным переосмыслением понимания души. Платон отказывается от субстанционального понимания души, характерного для предшествующей мифологической традиции, и переходит к принципиально иной философской трактовке (в диалоге этот переход осуществляется при формулировке третьего аргумента).

Замечу, что именно здесь неоплатоники выделяют и еще один, четвертый из пяти, аргумент в пользу бессмертия души — аргумент от гармонии [84c — 86d], который мы вслед за Лосевым опускаем. По сути этот аргумент связан с еще одной несубстанциональной трактовкой души, который, судя по всему, восходит к пифагорейскому пониманию души как гармонии. В этой трактовке душа выступает не как «тонкая» субстанция, а как нечто несубстанциональное, возникающее при сложении целого из частей (при субстанциональной трактовке душа рассматривается как одна из частей этого целого, которым в нашем случае выступает Человек как «сумма» Души и Тела). При этом душа не может «разлагаться» (умирать), так как не является сложным, но она слишком сильно зависит от «телесных» факторов (частей) и также должна «рассеяться» при распаде целого: как «гармония» звучания лиры исчезает при ее разложении на составные части. Именно поэтому мы и не рассматриваем это как аргумент в пользу бессмертия души, а в диалоге эта трактовка выступает как контраргумент Симмия к первым двум доводам Сократа в пользу бессмертия души. Однако это не мешает этой трактовке души под именем ее функционального понимания существовать в настоящее время: душа выступает как функция мозга. Вариантом этой трактовки выступает также популярная ныне компьютерная метафора души, где с телом соотносится *hard*, а с душой — *soft*, или информационная составляющая человека.

Суть новой — «формальной» — трактовки души состоит в том, что душа выступает не как еще одна — наряду с телом — субстанция, а как *форма* или *способ организации* тела (и именно вследствие этого душа бессмертна). Поясним это на примере. Возьмем десять грамм мела (это — «неживое») и десять грамм зерна (это — «живое»). Отличаются ли они материально, т. е. по своей массе? Нет, но они отличаются качественно, и суть этого различия — в разных способах организации одной и той же материи. Нагреем до высокой температуры имеющееся у нас зерно. Изменится ли его материальный состав (т. е. масса)? Нет, но изменится его «форма»: «живое» перейдет в «мертвое» (состояние).

2. Форма versus эйдос

Обратим внимание на еще один важный момент платоновского учения. Доказано ли Платоном бессмертие души в третьем аргументе? Безусловно, да. Душа бессмертна по своему определению: любая «идея» проста, следовательно, не может разлагаться на составные части, следовательно, «идея» не подвержена процессу разложению — смерти, и душа как сущность из «мира идей» — бессмертна. Однако Платон на этом не останавливается. Почему? На наш взгляд, это связано с тем, что Платону необходимо уточнить введенную в третьем аргументе «формальную» трактовку души. Ведь душа — не просто «форма», не просто один из способов «внешнего» оформления «материи» нашего тела. Это — *сущностная* «форма», без которой говорить о собственно человеческом в человеке невозможно. Для того чтобы подчеркнуть этот особый статус души, Платон вводит более тонкое различие между «формой» и «эйдосом» (заметим, что оба термина восходят к термину «идея»). В диалоге это различие фиксируется во фр. 105с, где Платон говорит о более «тонкой» детерминации, открывшейся Сократу в ходе раздумывания третьего аргумента.

Вот данный фрагмент полностью: «— Тогда вернемся к началу. Только теперь, пожалуйста, отвечай мне не так, как я спрашиваю, но подражая мне. Дело в том, что помимо прежнего надежного ответа я усмотрел по ходу нашего рассуждения еще и другую надежность. Если бы ты спросил меня, что должно появиться в теле, чтобы оно стало теплым, я бы уже не дал того надежного, но невежественного ответа, не сказал бы, что теплота, но, наученный нашим рассуждением, ответил бы потоньше — что огонь. И если ты спросишь, от чего тело становится недужным, не

скажу, что от недуга, но — от горячки. Подобным же образом, если ты спросишь меня, что должно появиться в числе, чтобы оно сделалось нечетным, я отвечу, что не нечетность, но единица. Ну и так далее»⁴.

Душа — это не просто «форма» тела, а его *эйдос* или *принцип* организации. Кратко поясним важный для нас термин «принцип». Например, есть *форма* числа (четное или нечетное) и есть *принцип* (построения) числа (числового ряда) как такового — «единица». Или есть (внешняя) «форма» автомобиля и есть (внутренний) принцип его работы. Иначе говоря, душа — это не только *формальная*, но и *эйдосная* «причина» тела (в этом смысле платоновский «эйдос» соответствует аристотелевской «целевой» причине). Душа является *принципом* жизни, а соответственно человеческая душа — это *принцип* человеческого способа существования, его собственно человеческая детерминанта.

Заметим, что вместе с этим в четвертом аргументе решается и другой срез проблемы бессмертия — проблема относительного бессмертия — «живого». Она заключается в том, что, постулировав в своем третьем аргументе «мир идей», Платон столкнулся с проблемой объяснения устойчивости симбиоза тела и души на протяжении достаточно долгого времени (времени жизни «живого»). Ведь согласно введенному им «механизму» взаимосвязи формы и материи симбиоз тела и души не детерминирован и может распасться в любое мгновение. Что же еще необходимо для того, чтобы, например, конь оставался живым? Помимо души как «формы» тела необходимо ввести еще дополнительную «причину», ответственную за устойчивость симбиоза тела («материи») и души («формы»). Если обратиться к примеру с конем, то можно было бы сказать: для того чтобы конь был живым, конь должен *кониться*, т. е. поддерживать свою конскую «форму» (ср. со спортсменом, который, чтобы не «умереть» (как спортсмен), должен поддерживать свою спортивную форму). Аналогично и человек, для того чтобы оставаться человеком, должен прикладывать усилие (ср. с темой «человеческого усилия» М. Мамардашвили, или ницшевской концепцией сверхчеловека (сверхчеловек — это не реальность, а идеал, в котором должен стремиться нормальный человек, чтобы не ска-

⁴ Платон. Федон. Т. 2. С. 66.

тяться к состоянию «последних людей»⁵, или кэрроловским образом из «Алисы в стране чудес»: для того чтобы оставаться на месте, человек должен постоянно (непрерывно) бежать из последних сил.

Таким образом, душа это не только «форма» тела, но и принцип («эйдос») его оформления, т. е. как бы вместе с тем и *метаформа*, отвечающая за симбиоз «материи» (тела) и «формы» (души) предшествующего уровня.

У Ямвлиха (фр. 2; http://www.philosophy.ru/library/katr/plato_fedon_komm.doc) с причиной («эйдосом») связано понятие *хорега*. В частности, огонь как причина тепла является хорегом тепла. Р.В. Светлов, переводчик комментариев Ямвлиха на русский, соотносит хорег с аристотелевской категорией *качества* (см. его прим. 1 на с. 54). Тогда четвертый аргумент дополняет третий так: душа бессмертна не только потому, что она проста, но и потому, что является причиной жизни. Иначе говоря, здесь дается более богатое — *содержательное* (содержательное = качественное?) — понимание души в противовес более бедному — *формальному* — пониманию из третьего аргумента. Однако ассоциация с качеством неточна в том смысле, что аристотелевское качество несамодостаточно, а зависит от сущности. Замечу также, что в контексте платоновского рассуждения (см. его пример с тройкой и нечетностью как ее хорегом, 104c) хорег, скорее, надо соотнести со второй сущностью (при этом сам Аристотель подчеркивает сходство вторых сущностей и качеств).

3. Душа как «метафизический объект»

Формально-эйдосная трактовка души, осуществленная Платоном в диалоге «Федон» и получившая дальнейшее развитие в работах Аристотеля — Декарта — Канта — Гуссерля, заставляет задуматься над вопросом: можно ли подходить к исследованию человеческой души так же, как к исследованию человеческого тела (и других «физических» объектов)? Наш ответ — нет. Душа (= «Я», = «сознание») — это особый «метафизический объект», который не может изучаться объективно⁶. Это связано с тем, что человеческая душа является «целостностью», объемлющей человека. Человек не может выпрыгнуть из «целостности» своего «Я» и занять по отно-

⁵ *Мамафдашвили М.К.* Картезианские размышления. М., 1983.

⁶ *Катречко С.А.* 1) Рефлексивный подход к исследованию феномена сознания // Гуманитарная наука в России: соросовские лауреаты (философия). М., 1996 (см. также онлайн-версию: http://www.philosophy.ru/library/ksl/katr_007.html); 2) Философия как работа с «метафизическими» объектами // Государственное управление: исторические аспекты. М., 1997 (см. также: http://www.philosophy.ru/library/ksl/katr_013.html).

шению к нему позицию «внешнего» наблюдателя. Поэтому при анализе человеческого сознания необходимо учитывать неадекватность натуралистической — субстанциональной — трактовки души, что было показано уже Платоном в его диалоге «Федон».

2. Платоновская концепция анамнезиса как теория вспоминания — поминания⁷

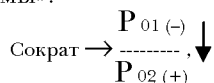
Вопрос выносимый на диспут: *«В диалоге Платона “Менон” мальчик-раб с помощью Сократа “вспоминает” геометрию. Действительно ли он ее вспоминает или речь идет о других познавательных актах? О каких именно? Связаны ли они с памятью? Доказывает ли приведенный фрагмент теорию познания (анамнезиса) Платона?».*

Мои тезисы

0. Прежде всего следует выяснить, что представляет собой отрывок, получивший название «обучение мальчика-раба» (диалог Платона «Менон»). На мой взгляд, этот отрывок начинается с формулировки вопроса Сократом на с. 590: «А теперь внимательно смотри, что будет: сам ли он встанет вспоминать или научится от меня».

Собственно это и есть тот вопрос, на который я хотел бы ответить, а именно: происходит ли здесь процесс простого «обучения», как это практикуется в школах на уроках, и который заключается в заучивании некоторых фактов, или кроме процесса «обучения» происходит еще один процесс — процесс «самообучения» (процесс «припоминания»), процесс, предполагающий собственную активность обучающегося.

Тем самым я хотел бы рассмотреть собственно процесс «обучения мальчика-раба», отвлекшись от начальной «мифологической компоненты» этого эпизода. А этот процесс можно изобразить в виде следующей «схемы»:



⁷ Тезисы к диспуту с проф., д-ром филос. наук М.А.Розовым на философском ф-те Ун-та Рос. Академии образования 11 октября 1997.

т. е. этот эпизод представляет собой «переход» от состояния мальчика-раба $P_{01}(-)$, который характеризуется $(-)$, т. е. отсутствием некоторого знания (в данном случае: незнанием правильного алгоритма решения задачи), с помощью Сократа к состоянию $P_{02}(+)$, которое отличается от предшествующего состояния наличием некоторого положительного знания. А вопрос, который меня здесь интересует: насколько существенна здесь роль «учителя», в данном случае Сократа (перефраз сократовского вопроса, приведенного выше).

1. Мой ответ на вопрос «действительно ли мальчик-раб в диалоге Платона “Менон” “вспоминает” геометрический результат о длине стороны квадрата с удвоенной площадью?» — **определенно положительный**, а эпизод «обучения» мальчика-раба действительно представляет собой серьезный **аргумент** в пользу платоновской теории познания, которая получила название *теория анамнезиса* (теория припоминания, или вспоминания).

Пр и м е ч а н и е 1. Можно обратить внимание на то, что вопрос «Доказывает ли приведенный диалог теорию познания Платона?» является не совсем корректным, поскольку в области философии нельзя что-либо «доказать» так же, как в области математики или физики. Более точная формулировка вопроса могла бы быть записана так: «Содержит ли приведенный отрывок аргументы в пользу познания Платона, которую можно назвать концепцией анамнезиса?».

2. Первый, достаточно грубый, аргумент в пользу этого положительного ответа состоит в том, что «акт вспоминания», который происходит у мальчика-раба, является **собственно человеческой** (субъективной) реакцией в том смысле, что если на месте мальчика-раба окажется какой-то другой «объект», например *стол* или *дерево*, или даже *собака*, то указанного «акта вспоминания» просто не произойдет: например, некому будет соглашаться или не соглашаться с Сократом, формулировать правильные или неправильные ответы. Иначе говоря, первоначальное состояние мальчика-раба не есть состояние абсолютно «чистой доски», а предполагает ряд «знаний» (?) — «навыков» (?) — «умений» (?). В этом смысле начальное состояние мальчика-раба не есть состояние « P_0 », а «непустое» состояние « P_{01} » (ср. с платоновской концепцией «души» как вместилища «идей»). На протяжении всего эпизода мальчик-раб совершает казалось бы ряд привычных для нас, но на самом деле очень интересных процедур (которые и

составляют суть его «обучения//самообучения»). Среди них можно выделить:

- «память», поскольку не помня ход предыдущей беседы, нельзя было вообще продолжать беседу;
- способность внимательно слушать и отвечать на вопросы Сократа осмысленно, со знанием дела, а не просто соглашаться из вежливости, или случайно порождать ответы «да» и «нет»;
- способность к «анализу» (к сравнению): например, способность оценивать равенство или неравенство сторон квадрата (ср. со вторым аргументом из «Федона», где именно идея «равенства» и выбирается Платоном для обоснования тезиса о наличии в душе априорных знаний; процедурная интерпретация идеи равенства и есть наша способность к сравнению);
- способность к «синтезу», т. е. способность «увидеть», например, не просто 4 соединяющиеся палочки, а квадрат как целостностную картинку (эта способность служит предусловием процедуры «конструирования»).

Более того, эти «акты» мальчика-раба (акты «самообучения») обусловлены именно определенным типом человеческой активности, связаны с некоторой «внутренней» работой (усилием), производимой в «душе» мальчика-раба, на что указывает приставка слова «**вс**_поминания» («**пфи**_поминания»). Иначе говоря, указанные выше способности существуют не непрерывно, а дискретно, они должны постоянно возобновляться, «вспоминаться». Каждый ответ мальчика (или каждое его вслушивание в речь Сократа) предполагает как бы рождение «заново», «вспоминание» этих способностей, или процесс «обучения» мальчика состоит из ряда моментальных (дискретных) актов «обучения//самообучения». В этой связи интерес представляет текст ученика Платона, Аристотеля «О памяти и припоминании», где (уже на уровне названия) активное *пфи*поминание отличается от пассивной *памяти*.

Отмечу также, что этот эпизод «обучения» принципиально ничем не отличается от актов «открытия» (поскольку там также происходит «переход» от незнания к знанию, правда, без такой непосредственной и большей помощи «учителя») и «видения» предметов (см. мой пример с «видением» дома). В частности, и эти два акта предполагают указанные выше способности.

Примечание 2. Из этого обращения к строению слова «вспоминание» видно, что в аргументации можно выделить две взаимосвязанные линии: линия собственно аргументации и линия, связанная с прояснением смысла самого термина «вспоминание». В этом смысле я как бы с двух сторон пытаюсь разрешить поставленную в вопросе проблему анамнезиса.

3. При работе с философскими текстами, особенно с текстами древних философов, к которым принадлежит диалог Платона «Менон», следует иметь в виду следующее:

— необходимо четко отделять Платона-философа от Платона-мифолога» (в данном эпизоде «мифологической» компоненты практически нет, поэтому данная задача существенно облегчается);

— в этом случае мы имеем дело с рядом переводов исходного термина древнегреческого языка «анамнезис» на другие языки, конечным членом которого и является термин русского языка «припоминание», завыченность которого и указывает на возможную смысловую инверсию термина обыденного русского языка (ср. с гипотезой «языковой относительности» Сэпира—Уорфа и тезисом «несоизмеримости» языков вообще У. Куайна);

— необходимо ясно осознавать, что Платон — один из пионеров философского дискурса, что указывает на определенную неразвитость его философской терминологии (ср. с примером психолога А. Р. Лурии из его работы «Язык и сознание», в которой приводится пример неразвитости детской речи, когда одним словом «тпру» обозначается достаточно разнородный класс феноменов: и сам предмет — «лошадка», и желание ребенка потрогать этот предмет, и действие с предметом — «покататься на лошадке»). Поэтому нельзя отождествлять платоновский нерасчлененный термин «анамнезис» и ряд, связанный с термином «память» (см. в п. 2 замечание о тексте Аристотеля «О памяти и припоминании»).

Тем самым, подводя итог этой части аргументации, можно сказать, что *понимание* любого философского текста связано со *смысловой реконструкцией*. А это, в свою очередь, приводит к вопросу о том, как необходимо понимать платоновский термин «анамнезис» и можно ли его переводить (как это уже было принято в советское время) как «припоминание». Следующие два тезисы являются попыткой моей смысловой реконструкции платоновской теории познания и составляют ядро моей аргументации.

4. В этом смысле можно выделить как бы два рода фактов, для обучения которым необходимы совершенно разные познаватель-

ные процедуры. Есть факты, так сказать, содержательно-эмпирического плана, которые можно только сообщить ученику и, следовательно, заучивать наизусть. Эти познавательные процедуры напрямую связаны с собственно памятью. Дату рождения и смерти Наполеона необходимо просто заучить, это знание либо есть, либо оно отсутствует. Однако есть и другой род знания, который никогда нельзя «заучить» или понять, если в душе человека нет соответствующего «ведения». Например, не случайно в этом эпизоде происходит работа с математическими объектами, которые невозможно просто заучить, например, что такое квадрат, если в «душе» нет соответствующей «идеи» квадрата. Для обучения такого рода знанию нужна не «память», а «припоминание» содержащейся в душе идеи. Если нет соответствующей идеи «квадрата», то просто непонятно, о чем идет речь. Мальчик-раб в принципе не сумел бы «увидеть» квадрат как таковой.

5. Уточняя смысл платоновской теории «припоминания», можно сказать, что она предназначена объяснить обучение второго рода, которое уже не является чистым «обучением», а предполагает «самообучение», «внутреннюю активность» субъекта обучения. Этот процесс «самообучения» существенным образом связан с таким феноменом, как *понимание*, и, следовательно, теорию познания Платона точнее можно было бы назвать *теорией понимания* (или теорией «при-понимания»), т. е. в данном контексте более адекватным переводом греческого термина «анамнезис» был бы термин «понимание». Связь между «припоминанием» и «пониманием» заключается в том, что «вс-помнить» («при-помнить») можно лишь то, что ты уже понимаешь, или акт «вспоминания» основан на чем-то, находящемся за памятью. Причем существенной чертой *понимания* в качестве акта человеческой активности как раз и является принципиально «мерцающий» (дискретный) способ бытия этого феномена, т. е. невозможность удержания феномена понимания как данного раз и навсегда, и необходимость постоянного возобновления мыслительного усилия человеческого существа для возобновления этого состояния (состояния понимания). В этом смысле способ протекания понимания и есть процесс постоянного «вс_поминания» или «вс_понимания» (см. п. 2).

6. Более существенно то, что в лице Сократа (Платона) европейская мысль сделала следующее «открытие»: феномен знания не

есть однородный феномен и не может быть сведен только к фактическому знанию, что составляет только «поверхностный» слой знания и может быть соотнесен с *содержанием* знания. Помимо содержания знания необходимо постулировать еще и *форму* знания, выделить в составе знания некоторый «глубинный» *понимательный слой*, или слой «*понимательных структур*». Именно этот слой обеспечивает усвоение фактического знания, является «трансцендентальным условием» любого процесса усвоения или «обучения». Без причастности человека к этому слою, без процедуры «вспоминания» не будет понятна книга, не будет понятно любое объяснение или подсказка.

Позже И. Кант это выражает в своем знаменитом тезисе (= «коперниканском перевороте») о том, что «законы природы *вообще* есть законы человеческого рассудка». Перенеся это различие на человека, его душу, можно сказать, что сознание человека также имеет две «памятные» составляющие, а именно:

- память «поверхностная», заключающаяся в хранении фактической информации — собственно память (см. п. 4);
- память «глубинная», обеспечивающая процессы понимания и осмысления «поверхностной» информации, выбор нужного куска «поверхностной» информации — «понимательная» память, или собственно «*мышление*».

Примечание 3. Можно отметить, что на этом «открытии» Сократа основан так называемый сократический метод обучения, который заключается не в преподнесении готовых фактов (т. е. работа по развитию «поверхностной» памяти), а в развитии «понимательных» способностей, навыков самообучения, навыков собственно мышления (т. е. «повивальное» искусство Сократа направлено на развитие «глубинной» памяти).

В итоге, можно сказать, что Платон с помощью этого эпизода хотел подчеркнуть существенный момент любого «обучения», связанной с собственной активностью «ученика», с его готовностью и возможностью *понимать*, что, в свою очередь, связано с постулированием «причастности» души человека к особым «понимательным» структурам — миру «идей» и необходимостью постоянного возобновления («вспоминания») этой своей причастности к миру «идей». Тем самым можно сказать, согласившись с линией Плато-

на — Декарта — Канта, что душа человека не является «чистой доской» (анти-Локк), а является некоторым особым информативным органом (ср. ин-форма-цию и платоновский термин «форма»), обладающим рядом «врожденных» способностей, среди которых можно выделить способность к сравнению (анализу), способность к синтезу, способность к памяти. В платоновском смысле этим способностям соответствуют некоторые формы — «идеи» души: например, способность к сравнению — идея «равенства самого по себе», и т. д.

Примечание 4. Тем самым, мир «идей» Платона неоднороден (см. п. 6, прим. 3), нерасчленен, где необходимо выделить разные типы «идей», одним из которых и являются идеи — способности.

3. Основные подходы понимания концепта сознания в европейской философии: Платон vs. Аристотель

Прежде чем переходить к изложению гуссерлевской концепции сознания (в свете решения проблемы «mind — body»), попробуем задать ее горизонт, кратко обрисовав наиболее значимые концепции сознания европейской философии. При этом нас будет интересовать концептуальный аспект проблемы, с помощью которого задаются общие рамки проблемной области и тем самым спектр возможных подходов решения⁸.

Несомненно, начинать нужно с фигур Платона и Аристотеля, заложивших фундамент европейской философской мысли. Началом категориальной проработки проблемы сознания (resp. проблемы «mind — body») является платоновский диалог «Федон», концептуальная значимость которого не устарела вплоть до сегодняшнего дня. В этом диалоге Платон рассматривает три концепции души/сознания (в рамках обсуждения проблемы бессмертия души), причем каждая из этих концепций значима не только сама по себе, в своем конкретном модусе, но все вместе они очерчивают общее возможное концептуальное поле решений проблемы «mind — body» последующей европейской мысли. Подходы (концепции) эти таковы:

⁸ Отметим, что сходный подход к анализу концепций сознания представлен в кн.: *Приста Ст. Теории сознания / Пер. с англ. М., 2000.*

Концепция 1. *Сознание*, наподобие *тела*, представляет собой особую тонкую **субстанцию** (мифологические представления о душе; прообраз последующих дуалистических субстанциональных концепций декартовского типа): этой, традиционной для обыденного рассудка концепции, собеседники придерживаются в первой части диалога (первый и второй аргументы), а свое эксплицитное воплощение она находит в контраргументе Кебета о ткаче/плаще (третий аргумент).

Концепция 2. *Сознание* является не особой субстанцией, а представляет собой **свойство** тела. При этом сознание несамостоятельно и каузально зависимо от тела. В диалоге эта, восходящая к пифагорейскому пониманию *души как гармонии*, концепция представлена скупой: она кратко обсуждается в третьем аргументе (контраргумент Симмия). Однако именно эта концепция (в своих многочисленных вариациях) сейчас самая распространенная.

Концепция 3. И, наконец, собственно платоновское решение проблемы сознания (*душа vs. тело*), представленное в третьем и четвертом аргументах диалога, в рамках которой **тело** соотносится с категорией «**материи**», а **душа** — с категорией «**формы**» (идеи, эйдоса). При этом в отличие от концепции 2 соотношение между душой и телом, скорее, обратное. Душа не только автономна, но и концептуально «первична» по отношению к телу: эйдос структурно детерминирует тело, определяя его форму. Например, именно эйдос треугольности *оформляет* геометрическую «материю» треугольника и тем самым определяет наиболее важные его свойства.

Конечно, как таковых категорий «материи» и «формы» в диалоге еще нет: Платон только начинает их разработку в своем творчестве. Но, по существу, соотношение души и тела здесь представлено именно в рамках этого категориального различия⁹.

При этом следует особо подчеркнуть, что введенная Платоном категориальная пара «материя — форма» настолько концептуально богатая, что выделенные выше концепции сознания могут рассматриваться в качестве ее разновидностей, точнее, как два ее крайних случая. С одной стороны, можно мыслить введенные

⁹ Подробнее о платоновской концепции души см. мой e-текст: http://www.philosophy.ru/library/katr/katr_plato_anima.html.

Платоном *формы* как субстанции высшего уровня и тогда мы имеем вариант концепции 1 при условии, что субстанции тела и души принадлежат не одному, а разным мирам. В этом случае мы придаем платоновским *формам* максимальный онтологический статус и удваиваем видимый мир вещей (собственно именно в этом и заключается суть последующего *платонизма*). С другой стороны, *формы* можно мыслить онтологически зависимыми от *материи*, отождествляя их (как «вторые сущности») с *качествами* (предикатами) первой субстанции (Аристотель). В этом случае мы занимаем другую крайнюю позицию по отношению к *формам*, максимально снижая их онтологический статус. Однако эвристический потенциал платоновского различения гораздо богаче, поскольку в принципе возможны и другие, промежуточные по сравнению с выделенными крайними случаями, варианты соотношения *формы* и *материи* (resp. другие варианты приписывания онтологического статуса платоновским *формам/сознанию*). Например, когда *формы* мыслятся как относительно независимые от *материи* образования, хотя и не образующие своего особого — идеального — мира.

Именно этот вариант, один из возможных в этом спектре решений, мы и будем развивать ниже.

Следующий существенный шаг в развитии концептуального анализа делает Аристотель в своих «Категориях». Хотя этот текст и не имеет прямого отношения к проблеме сознания, однако разработанная Аристотелем «категориальная сетка», в основе которого лежит противопоставление субстанции и предиката(ов), выступает как мощный концептуальный потенциал для развития концепции 2 и во многом предопределяет последующий спектр решений проблемы «mind — body». Наиболее важная из новаций Аристотеля (в свете разбираемой нами проблемы) состоит в том, что предикаты вещей неоднородны и принадлежат к разным типам (категориям). Соответственно соотношение тело/сознание может трактоваться различными способами в единой категориальной схеме «субстанция (тело) — свойство (сознание)». Заметим, что в эту категориальную схему укладываются наиболее влиятельные в современной англоязычной среде концепции сознания. Например, решение проблемы сознания в *логическом бихевиоризме* (Г. Райл) или решение, предложенное Дж. Сёрлем, — несмотря на их *содержательное* различие (противопоставление), оказываются

формально схожими: сознание рассматривается как *свойство* (предикат) тела. Конечно, при этом происходит определенная модернизация аристотелевского подхода путем выделения предикатов нового типа. Например, Г. Райл опирается на понятие *диспозиции* (т. е. вводит особый тип диспозиционных предикатов)¹⁰, а Дж. Сёрль — на понятие (каузального) *эмерджентного* (системного) свойства¹¹, однако концептуально эти решения не выходят за рамки аристотелевского различения «субстанция — предикат». К этому же типу, хотя и с определенными оговорками, относится концепция *функционализма* Х. Патнема, в которой сознание рассматривается как функция мозга¹².

Функциональное понимание сознания не совсем укладывается в категориальную схему субстанция/предикат, поскольку *функция* (сознания) не является простым свойством (мозга), так как обладает определенной автономией по отношению к определяемой ею субстанции. Иначе говоря, функциональное понимание сознания наследует некоторые черты платоновской концепции 3.

Особо следует отметить последующий вклад в разработку проблемы сознания Р. Декарта¹³. С одной стороны, он принимает *категориальное* различие души и тела, причем мыслит их различие субстанциональным, т. е. создает аналог античной концепции № 1. С другой стороны, *онтологическая* острота этого противопоставления им во многом снимается за счет определенной *натурализации* сознания: *cogito* рассматривается как «*вещь* мыслящая», которая все же является *вещью*, хотя и отличается от обычных «*вещей* протяженных». Понятно, что последующие (современные) *материалистические* наследники декартовской концепции сознания связаны лишь с заменой концепции 1 различения на различие концепции 3, т. е. речь идет о явном принятии концептуального подхода Аристотеля.

Итак, современная проработка темы (проблемы) сознания в основном базируется на концептуальной основе аристотелевского подхода, т. е. является развитием концепции № 2, выделенной в диалоге Платона «Федон».

¹⁰ Райл Г. Понятие сознания / Пер. с англ. М., 2000.

¹¹ Сёрль Дж. Открывая сознания заново / Пер. с англ. М., 2002.

¹² Патнем Х. Философия сознания / Пер. с англ. М., 1999.

¹³ Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Собр. соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 3–73.