

«универсум платоновской мысли» не является ни метафорой, ни преувеличением, поскольку сам корпус платоновских текстов далек от догматического канона прописных истин «учения объективного идеализма». Открытость читателю как еще одному полноправному участнику диалогов делает бесконечным и всякий раз актуальным каждое обращение к тексту, предлагая ему, читателю, а не Сократу или Пармениду поставить последнюю точку в беседе. Если только возможно ее поставить.

Томас М. РОБИНСОН

ОБ ОСОБЕННОСТЯХ ПСИХОФИЗИЧЕСКОГО ДУАЛИЗМА В ДИАЛОГАХ ПЛАТОНА¹

Обратившись к частным проблемам размышлений Платона о взаимоотношениях души и тела, мы тотчас обнаружим характерную непоследовательность. С одной стороны, он с явным одобрением рассказывает о том, что некогда слышал философа, утверждавшего, будто тело — «могила» души (Gorg. 493a1–5). Как я отмечал, «в соответствии с этим воззрением, душа несомненно осмыслялась как подлинное “Я”, в то время как тело служило лишь его оболочкой. В качестве доктрины эта концепция весьма последовательна, поскольку “страсти” суть атрибуты исключительно души, а тело описывается буквально как “мертвый груз” (*tethnamen*), очевидно, несколько не участвующий в деятельности личности самой по себе».

С другой стороны, он рассуждает о теле как имуществе души (Alc. I., 131a ff). Следует подчеркнуть, что это имущество является не арифметически исчисляемым (как если бы кифарист наряду с прочими вещами владел кифарой), но скорее органическим (а именно кифарист обладает *рукой*, держащей кифару). Но, даже несмотря на подобные

¹Статья подготовлена по материалам доклада, прочитанного автором в Русском христианском гуманитарном институте зимой 2000 г. Публикуется впервые (*прим. пер.*). В качестве введения к обсуждению этой проблемы внесем следующие оговорки: 1) все работы Платона распадаются на три основные группы, которые можно охарактеризовать как «сократические», «средние» и «поздние»; 2) представления о душе, которые можно найти в сократической группе, в той или иной степени принадлежат историческому Сократу, относящиеся к последним двум группам так или иначе принадлежат самому Платону. Также, на мой взгляд, предпочтительнее старый перевод *psyche* как души, а не ума, поскольку он лучше отражает смысл *psyche* как «личности», или «подлинного «Я», что, судя по всему, стремился доказать и сам Платон.

© Т. М. Робинсон, 2005

© А. Ю. Рахманин, пер., 2005

уточнения, фигура аргумента не является очевидной; кроме того, авторство Платона в отношении *Алквиада I* вызывает сомнения.

Высказывал ли исторический Сократ какую-либо из описанных точек зрения, нам не известно. На мой взгляд, тот факт, что в разное время все они приписывались ему Платоном, свидетельствует о том, что сам Сократ испытывал некоторые затруднения в исследовании этой проблемы, предлагая различные, пробные ее решения — начиная чистейшим (арифметическим) дуализмом *Горгия* 493a 1–5 до умеренного дуализма *Алквиада I* (если это подлинный диалог Платона) и заканчивая уникально сформулированным монизмом *Хармида*. Судя по всему, из перечисленных гипотез доминировала все же первая, при условии, что мы вправе расценивать свидетельство мифа *Горгия* как доказательство позиции Сократа². Здесь душа в ее посмертном существовании есть «двойник» (counter-person), наслаждающийся всеми атрибутами посюстороннего бытия человека за исключением материальности. В таком ее качестве она предстает как совершенно независимая «душа-сама-по-себе» *Протагора*, т. е. душа, которая может периодически «овладевать» телом в пространстве-времени, но для которой телесность — не в большей мере часть ее, чем кифара — «часть» кифариста. Более того, она «жива сама по себе», поскольку является эйдосом жизни; в свою очередь, жизнь, будучи «имуществом» души, могла пониматься Сократом, в очередной раз воспроизводящим орфический образ мыслей³, как весьма продолжительная или даже вечная.

Слово «могла» здесь следует подчеркнуть особо, ибо Сократ *Апологии* выступает агностиком в вопросе о посмертном существовании души. Если же суждения указанного произведения действительно принадлежат Сократу, то намеки на посмертное существование, высказанные в других диалогах, могут восходить к орфизму, в большей степени повлиявшему (возможно) на формирование концепции Платона. С другой стороны, нет никаких причин отрицать возможность того, что и сам Сократ колебался в решении этого вопроса, в разное время высказывая различные мнения; и в этом он не стал последним великим мыслителем.

В зависимости от степени благополучия (или наоборот) души и тела, каждый человек, утверждает Платон в *Горгии*, обладает подлинным здоровьем, мнимым здоровьем, или болезнью, при этом по-

²Я высказываюсь столь осторожно, поскольку миф — постоянный элемент целого ряда диалогов, однако установить, составляли ли они содержание бесед исторического Сократа, крайне проблематично.

³Представление о теле как «могиле» (временной) души предполагает по крайней мере большую ее долговечность; в *Меноне* (86a8–b2) Сократ доволен предположением раба о предзнании геометрических истин — фактически свидетельстве бессмертия души.

священному врачу следует лечить мнимое здоровье, или болезнь тела, а посвященному судье и законодателю — мнимое здоровье, или болезнь души. Термин, описывающий обязанности последних — *psychiatroi* («целители psyche»), — замечательный неологизм, в нашу эпоху обретший новую жизнь.

В заболевании души повинны пороки, избывание которых осуществляется подавлением вредных страстей души, подобно тому как телесный недуг излечивается посредством сдерживания вредных страстей тела. Зачастую, отмечает Платон, должно прибегать к решительным мерам, таким как «разрез» или «прижигание», при этом «разрез» и «прижигание» души заключаются в тяжелейших наказаниях закона.

Описанная концепция характеризуется целым рядом примечательных деталей. Во-первых, показателен параллелизм в описании структуры и деятельности души и тела, что *prima facie* идет вразрез с асимметрией, составляющей суть любой теории, согласно которой лишь душа является реальной личностью. Во-вторых, констатация того, что и тело и душа претерпевают «страстные» состояния различных типов, при этом столь последовательная, что ее можно рассматривать в качестве преобразованного варианта теории «двойника» (в отличие от теории «личности и инструмента»). В-третьих, положение — вполне в духе теории «личности и инструмента» — в соответствии с которым душа есть основание моральной/социальной/политической деятельности. В-четвертых, представление о «подавлении» определенных страстей души как закономерной терапии.

Горгий, по единодушной оценке филологов-классиков, был написан незадолго до конца «сократического» периода творчества Платона, и вполне вероятно, что большая часть вышеобозначенных идей если не полностью, то в самых общих чертах принадлежит ему. Как бы то ни было, *Федон*, созданный практически вслед за *Горгием* в начале так называемого «метафизического» периода, знаменует, я полагаю, первый самостоятельный опыт постановки Платоном вопроса об отношениях души и тела, составлявшего часть обширного сократовского наследия. Перед нами драматическая обстановка предсмертной темницы Сократа, последние часы, за которыми последует принятие яда. Симмий и Кебет — главные собеседники Сократа — изумлены не только его веселостью перед смертью, но главным образом ее причиной, а именно: уверенностью в том, что его истинная самость — душа — переживет смерть тела и будет пребывать в царстве счастья в награду за праведную жизнь. Отвечая на вопросы, Сократ поясняет, что его вариант орфизма (если это действительно он) наравне с разумом предполагает всего-навсего веру, и целый ряд аргументов призван сделать настолько очевидным, насколько это кажется ему возможным,

что душа, переживающая смерть тела, поистине бессмертна. Аргументы, пленительные сами по себе, могут быть здесь опущены. Гораздо более примечательны те многочисленные представления о душе, что звучат в ходе диалога, и те проблемы, на формулировку которых они провоцируют.

Уже первые замечания Сократа указывают на то, что в душе он видит своего рода «внутреннюю личность», отделенную от тела и различными способами воздействующую на него. Так, телесное чувство названо «бедствием» души, для которой было бы лучше «избегать» его, и, «распростившись» с ним, «остаться наедине с собою». Беды, навлекаемые телом на душу, наиболее ощутимы в познавательной и нравственной сфере. Всякое телесное зло, к видам которого Сократ относит, например, «глупость» и «недомыслие», должно быть побеждено душой, отличающейся от прочих вещей тем, что она есть принцип познания (он заходит так далеко, что в одном месте прямо именует ее «умом» в том контексте, в котором вполне уместно традиционное «душа»). На возможность причинения душе телом морального вреда Сократ недвусмысленно указывает, говоря, что оно «заражает» душу своим присутствием, «наполняя ее вожделениями» и «очаровывая ее страстями и удовольствиями».

Высказанные суждения частично вписываются в рамки, намеченные в ранних диалогах: душа и тело — разделенные субстанции, лишь душа есть подлинное «Я», основание познавательной и моральной деятельности. Однако при этом подчеркивается мысль (notion) о том, что в отношении «душа-тело» именно последнее является активным носителем зла: оно уже явно не «имущество» в том нейтральном смысле, в котором говорят об инструменте как о собственности, но ближе «двойнику», навязывающему душе свои собственные удовольствия, боль и страсти, из которых почти все являются в лучшем случае помехой для нее, в худшем — причиной огромного вреда. В одном месте диалога вышесказанному подводится итог: тело есть «зло».

Фактически это более стройная версия теории, которая в связи с проблематикой Горгия была названа нами теорией «двойной личности». В чем же ее преимущества? Во-первых, положение, согласно которому душа есть субъект (agent) и познавательной и моральной деятельности, причем общий «интеллектуалистский» пафос этической теории Сократа едва ли мог решительным образом повлиять на Платона. Во-вторых, и это, пожалуй, самое важное, — чувство тотальной борьбы между телом и душой во имя собственных интересов; они более не рассматриваются лишь как интересные аналогии по структуре и деятельности.

Борьба, следует добавить, видится нескончаемой, буквально до са-

мой смерти; душа достигнет жизни, предписанной ей от века, лишь отделившись от тела. Тем временем человек, поистине расположенный к благу и справедливости, должен стремиться к тому, чтобы жить так, как если бы тела не было вовсе.

Этот чем-то удручающий, но исторически чрезвычайно влиятельный взгляд на телесно-душевные отношения — главное, что бросается в глаза после первого прочтения *Федона*, и действительно, это доминирующая точка зрения в диалоге. Как бы то ни было, в тексте она — лишь одна из многих, по разным пунктам противоречащих друг другу концепций отношения души и тела, которые Платон, судя по всему, пожелал оставить пока непримиренными. Например, Сократ с очевидной благосклонностью отзывается об орфической доктрине, согласно которой тело является темницей души (82e 2ff), — воззрении, аналогичном более раннему представлению о теле как о простом материальном имуществе, хотя теперь в большей степени акцентируется его власть к принуждению. Наряду с этим он описывает душу как некое подобие эктоплазматических флюидов, пропитывающих тело и одного с ним протяжения, т. е. такой сущности, которая, будучи «загрязнена» или «заражена» телом в определенной мере, может позднее вернуться на землю в той форме, которая людьми называется призраком. Далее он высказывается (в особенности в первом и последнем аргументах бессмертия) о душе на языке понятий, в соответствии с которыми она должна выступать принципом или носителем жизни; разного рода «личностные» черты, которые она может иметь или приобретать, в целях аргументации игнорируются.

Эти многообразные и неоднородные представления о душе по первому впечатлению примирить непросто, однако сама проблема их примирения — при условии, что Платон рассматривал это как проблему, — решалась им менее решительно, нежели закрепление тех основных пунктов, которые можно суммировать следующим образом: в связи «душа-тело» большее значение имеет душа; первостепенной необходимостью является забота о нашем подлинном «Я» — душе, а не о мнимом — теле; душа, будучи «эйдосом» жизни, жива сама по себе, она есть то, что конституирует подлинное «Я», наделенное и познавательными способностями и моральной восприимчивостью; наслаждение души определяется не сферой, предусмотренной миром пространства-времени, но вечным созерцанием трансцендентных идей.

Единственным выводом может быть *противоестественность* для Сократа *Федона* самой возможности взаимоотношения души и тела, подтверждением чему служит для него противоречие и зачастую тотальный конфликт между «телесной» («выпить, съесть или использовать для любовной утех») и душевной («разумения» и блага) жаж-

дой, а также между «телесными» болью и наслаждением (вследствие потакания вышеупомянутым телесным страстям) и «душевными» болью и наслаждением (вследствие потакания вышеупомянутым душевным страстям). В душе самой по себе подобного конфликта нет и быть не может, ибо душа есть простая субстанция; «внутренний» конфликт возможен лишь между телом и душой.

В данном случае теория Платона сплошь пронизана чертами крайнего психологического дуализма: ни в одном другом диалоге он не высказывается об отношениях души и тела столь решительно и бескомпромиссно. Верил ли сам Платон во время написания диалога в то, что лишь крайний дуализм есть истинное объяснение проблемы, или же его позиция была вызвана необходимостью *драматического* объяснения Сократовой веселости перед смертью, мы не знаем. Однако об одном мы можем сказать определенно: в диалоге, следующем по времени написания за *Федоном — Государстве*, он задается целью описать отношения души-тела более детализированно (sophisticated).

Государство частично следует ходу мысли, намеченному *Федоном*, но принципиально новым становится само описание души, согласно которому она разделяется на три части: «разумную», «вождеющую» и «яростный дух». Этим Платон избегает бинарного членения души на разумное и вождеющее начала, которым, за исключением одного аргумента *Федона*, предполагающего ее единство и неделимость, характеризуется предшествующий период.

Эта теория примечательна тем, что все три части души описываются в полуавтономных терминах: каждой присущи собственные желания, боли и наслаждения, подчас столь «индивидуализированные», что создается впечатление, будто перед нами теория трех личностей, а не трех частей единой субстанции. Во избежание буквального понимания этого описания (возможного и в случае различения души и «Я») вводится ключевой для системы в целом аргумент, в соответствии с которым испытываемое всеми нами напряжение имеет место не между телом и душой, как можно было бы подумать исходя из содержания *Федона*, но в самой душе; иными словами, концепция, набросок которой Платон предложил еще в *Горгии* (493а 1–5), теперь тематизируется.

Тогда как разумная часть души остается для Платона во многом самой важной и, быть может, единственно нематериальной и бессмертной, констатация необходимой роли остальных — гигантский шаг от взглядов, озвученных *Федоном*. Тело более не является своего рода «двойником», переполненным собственными страстями, противопоставляющимся нематериальной личности, т. е. душе. Фактически все страсти, утверждает Платон, суть атрибуты души, правда, часть из

них актуализируется *посредством* тела. Более того, все такие страсти благодаря соответствующей организации (canalisation) могут быть ориентированы на служение разумному — и предельно истинному — началу.

Подобная организация содержит ряд черт того, что Платон обыкновенно понимает под воспитанием, включающим различные навыки, которые представляются необходимыми для установления и сохранения равновесия между элементами, из которых составлено тело, между частями, образующими единую душу, и — равновесия, но не борьбы — между телом и душой. В данном случае Платон настолько выходит за границы, очерченные *Федоном*, насколько это возможно, чтобы остаться при этом психофизическим дуалистом.

Однако эта двусмысленность не становится предметом радикального сомнения, и в *Тимее*, диалоге, как я теперь склонен полагать, написанном Платоном незадолго до начала третьего периода, он возводит проблематику души в более широкий контекст, утверждая, что поскольку все живые существа одушевлены по определению, а космос является живым существом, постольку космос одушевлен. Последнее, в высшей степени интригующее предположение, мы вынуждены обойти вниманием. Что же касается человеческой души, то она вновь трехчастна, судя по обилию политических метафор, явно копирующих соответствующие положения *Государства*, к которым отсылают те же политические аналогии, что характерны для *Государства*. И вновь три части локализованы в голове, груди и животе.

Гораздо более показательны отличия от предшествующих воззрений. Платон уже не сомневается в том, какая именно часть души переживает смерть тела, — бессмертен лишь разум. В состав разума — того же свойства, что и Разума, конституирующего тотальность мировой души или разумной части человеческой души, — теперь включается некоторая материальность. Ход, на первый взгляд, парадоксальный, если учесть настойчивую акцентуацию нематериальности души (разумной) в *Федоне* и *Государстве*. Однако он ухватывает самую суть фундаментального противоречия любой теории, сформулированной в духе так называемого «наивного» психофизического дуализма, а именно способа сродства и взаимодействия физической и абсолютно нефизической субстанций. В том случае, если было бы возможно продемонстрировать, что душа в некотором отношении нематериальна и в некотором отношении материальна, проблема, вероятно, теряла бы присущую ей остроту. Но таковой проблема предстает перед нами; Платон же проговаривал ее на языке собственной базовой метафизики и эпистемологии. Результат, однако, остается прежним: даже разумная, бессмертная душа теперь мыслится как сущее в некотором

смысле материальное, вследствие чего ее бессмертная жизнь описывается не как вечное, бестелесное существование в мире идей, но как вечно длящееся материальное существование объекта, одушевленного в пространстве и времени, в звездах и планетах.

Намеренно или нет, но Платон свел воедино два явно разнящихся взгляда на природу души (материальной и нематериальной), которые впервые возникли в *Федоне*, причем как будто соглашаясь с обоими. Оформленная Демиургом по истине, дабы разделять: а) «промежуточную» сферу действительности (reality) между абсолютным бытием трансцендентных идей и полубытием объектов пространства-времени и б) «промежуточные» версии Тожественного и Иного, позволяющие нам формулировать базовые эпистемологические суждения, душа (разумная) своим устройством родственна обоим платоновским универсам и предрасположена к тому, чтобы при благоприятных условиях достигать максимума понимания каждого. В отношении мира идей это понимание будет приравнено к знанию, в отношении мира пространства-времени — к правильному мнению.

Наряду с прояснением «амфибийного» статуса души (статуса, имплицитно содержащегося в орфических представлениях о переселении душ, теперь же впервые поддержанного Платоном в качестве веры, наподобие веры в бессмертие души, которая подкрепляется определенным философским аргументом), предпринимается столь же блистательная, сколь и малозаметная попытка придать всеобщий смысл самому факту одушевленности, будь то человек, животное или растение. Оставляя в стороне обыкновенные орфические оценки одушевленности (если не возражая на них открыто) как результата или некоего общего «падения», или индивидуального греха (или и того, и другого), и припоминая идею, оброненную в «мифе об Эре» (Государство, X), согласно которой мы ответственны за форму жизни, в которой рождены («Бог не виновен»), Платон утверждает, что вначале Демиург сотворил все души равными. Несмотря на незначительные сомнения относительно деталей аргумента⁴, он говорит, что первое поколение людей, созданное Демиургом и его богами-помощниками, было целиком мужским. После того как они умерли и были надлежащим образом реинкарнированы, те, чья жизнь была «труслива» и — шире — морально неудовлетворительна⁵, были рождены в телах женщин (!);

⁴Буквально «несправедливую». Смысл слова, как и в *Государстве*, весьма широк — это все виды недобродетельного поведения.

⁵Пассаж 90e6–7 выглядит так, как если бы Платон доказывал, что разделение на мужчин и женщин было установлено Демиургом в самом начале; то же можно сказать и о предшествующем пассаже 41e–42a. Но это явная оговорка, поскольку идет вразрез с основной целью аргумента, согласно которому вначале Демиург определил всем равный удел (41e 4). См. также свидетельство 91d 7 (andron), где он

люди, жизни которых была присуща та или иная мера «глупости», переродились в зверей и птиц.

Если вышеизложенная концепция подразумевает то, что она по видимости подразумевает, разыскания в области отношений души и тела привели Платона к такой картине естественного (natural) универсума, в которой все классы природного сущего (включая по видимости среди рода человеческого особый вид женщин) суть различные проявления того, что может быть названо «заслуженной деградацией» душ мужчин, в наказание населяющих тела того или иного рода. Для этого причудливого и безрадостного образчика теории трансмиграции я не сумел найти прочный исторический фундамент (орфический, пифагорейский, зороастрийский или индийский), а потому *faute de mieux* со всей осторожностью предположить либо собственно платоновский, либо пифагорейца Филолая, ибо есть основания именно в его трудах (утраченных) видеть источник многих идей *Тимея*.

Суждение, первоначально лишь постулировавшее справедливость Демиурга по отношению ко всем людям, позднее, вероятно, вынудило Платона признать наличие гораздо более серьезных проблем, чем те, которые он решал. Если серенгийский лев — реинкарнация, уместная лишь для воина масая, обладает ли он в равной степени и душой льва, и человеческой душой воина, или же только одной из них? Вне зависимости от ответа, вопрос порождает сложности для того, кто, будучи сторонником доктрины перерождения, неминуемо должен верить, что «хорошая» жизнь в качестве льва (что бы это ни означало) гарантирует шаг вверх по лестнице жизни — на уровень, например, женщины, в то время как «плохая» — шаг вниз, скажем, на уровень белки или улитки.

Что касается представления о «заслуженной деградации», то в случае с женщиной она распространяется и на тело и на душу; физически они, говорит Платон в другом месте (42a 2), не столь сильны, и в сопоставимом с последним утверждением контексте, как мы видели, полагает, что их души предрасположены к неприемлемому в моральном смысле поведению, в особенности к трусости. Вывод так же безрадостен, что и предыдущий: Платон, занимая недвусмысленную позицию в дискуссии, составляющей предмет нашего доклада, заключает, что существует «естественное» (natural) различие между душами мужчин и женщин, коррелирующее с присущей им формой телесности, при этом моральное превосходство мужчин бесспорно. Согласуясь с сократической доктриной, по которой наибольшее зло, которое человек может принести ближнему — морально «испортить» его как личность,

продолжает перечисление различных наказаний, распределенных некогда между мужчинами; и 42b3-c1, где опять-таки речь идет только о мужчинах.

Платон допускает, что для мужчины, повинном в пренебрежении к морали, подходящим наказанием будет исключение всякой возможности дальнейшей деградации, а именно перерождение в теле существа, положение которого в моральном отношении ниже — теле женщины.

Было бы просто, пожалуй, чересчур просто услышать в этой гипотезе отзвук «мифического», к которому никто, в мудрости равный Платону, не присоединил бы свой голос. В более позднем диалоге — *Законах* — он, упомянув, что Кений из Фессалии некогда был женщиной, а затем превращен Богом в мужчину, замечает: «... для человека, бросившего свой щит, всего более подобало бы обратное превращение, т. е. из мужчины в женщину, и это было бы наказанием» (944d8-e2). Вне зависимости от того, можно ли этот пассаж расценивать как отречение от доктрины метемпсихоза в целом или отказа от той замечательной ее интерпретации, которую мы открываем в *Тимее* в частности, мнение о женщинах как созданиях, подходящих для деградации и служащих темницами в наказание трусливым мужчинам, не изменилось⁶.

С годами, однако, взгляды Платона модифицировались в ином, критическом, отношении, и главным образом это сказалось на самом определении души. *Федр*, диалог, написанный, я полагаю, не намного позже *Тимея*, ознаменован формулировкой нового замечательного определения души (разумной) как «того, что движет само себя» (245c–246a). Заручившись этим определением — сухим и безжизненным, как может показаться на первый взгляд, — Платон после долгих лет, посвященных исследованию генеральной темы, приступает к решению вопроса, который, должно быть, ставили многие его скептически настроенные друзья; вот почему «душа» неотъемлема от высказывания о любом живом существе, будь то человек или нечто другое. Но не правы ли были атомисты все это время, утверждая, что все существующее является мимолетными соединениями беспорядочно движущихся в пространстве частиц вещества? В осторожно сформулированном ответе Платон воспроизводит свой взгляд на каузальную связь движения и жизни, при этом различие между живой и неживой вещью заключается в ее способности (в узком смысле слова) к «самодвижению». С этим согласился бы и самый неискушенный в философии эллин. Однако следующий аргумент оставляет предыдущие далеко позади, ибо далее он утверждает, что *причина* или начало такого (название его часто вводит в заблуждение) самодвижения есть подлинное самодвижение души (разумной).

Поскольку для Платона безначальность подлинного самодвижения была самоочевидна, он настаивает и на том, что разумная душа и бессмертна, и (что, в связи с ее вовлеченностью в деятельность, более

⁶См. более поздние высказывания в *Законах* 781a–d.

примечательно) вечна. До этого момента Платон утверждал, что душа имеет начало во времени, ибо момент составления ее Демиургом был поистине и началом времени. В рамках этого концептуального каркаса (framework) душа мыслилась как создание и служитель бога/богов, судей ее действий. Целостность картины, однако, ставит под вопрос новое определение, ибо разумная душа есть сущность нетварная и вечная в той же мере, что сами боги.

В *Законах* Платон частично пересматривает концепцию *Федра*: источником всякого движения по-прежнему предполагается вечная движущаяся душа, однако на сей раз это описание распространяется на душу в целом, а не только на разумную ее часть, что подразумевает контекст аргумента *Федра*. Он также подчеркивает, что «движение» в данном случае не есть просто физическое движение, связанное с органической жизнью; «движения» души здесь впервые наиболее полным образом перечисляются: «желание, усмотрение, забота, совет, правильное и ложное мнение, радость и страдание, отвага и страх, любовь и ненависть...» (897a 1–4).

В *Федре* двусмысленность онтологического статуса души переосмыслиется критически. Здесь Платон отзывается о Зевсе и душе так, как если бы они были независимыми вечными сущностями, природа которых исключает какую бы то ни было случайность и выполняет тотальную задачу «заботы» во всеобщей системе вещей. И теперь мы видим, что вечность и движение души определяются контекстом ее вечной зависимости от вечного генезиса из трансцендентного божественного принципа. То, что по первому впечатлению было вечным лишенным случайностей статусом души разумной, теперь оказалось вечно случайным статусом души в целом. Однако Платон вновь отвергает нас в тайну: ведь если трансцендентный божественный принцип сам есть душа, что, надо сказать, не представляется невероятным, универсальность его случайности, в свою очередь, ставится под сомнение.

Рассматривая ответы на эти и подобные им вопросы, мы рискуем погрузиться в область платоновской метафизики, само существо которой требует иных принципов исследования, но и сказанного достаточно, чтобы сделать вывод, что Платон был первооткрывателем в философской психологии, подобно многим другим доселе неизведанным землям философского размышления.

По моему глубокому убеждению, нигде это не проявляется столь ярко, как в пассаже *Законов* 898e8–899a4. Посвятив жизнь взвешиванию разнообразных аспектов отношений души и тела, Платон возвращается к этой проблематике последний раз незадолго до кончины. Приводя в качестве примера одушевленного объекта солнце, он упоминает о трех способах воздействия его (солнца) души на тело: из

нутри, как это делает «наша собственная душа»; извне; или «ведением» его каким-то другим таинственным способом — «она лишена тела, но обладает зато какими-то иными удивительными возможностями». Искренне отдавшись решению вопроса, определяющего природу психофизического дуализма любого толка, вопроса о связи материальной и нематериальной субстанций, он искренне признает свое поражение. Это блестящий памятник его интеллектуальной честности.

Пер. с англ. А. Ю. Рахманина

В. А. САМОЙЛОВ

ВРЕМЯ И ЧИСЛО В ФИЛОСОФИИ ПЛАТОНА И АРИСТОТЕЛЯ

1.

Мудрее всего — время, ибо оно обнаруживает все.
Фалес

Проблема времени тревожит мыслящее меньшинство, ведь ясно, что у нас нет времени в чувственном восприятии, с одной стороны, но мы имеем представление о его существовании — с другой. Невозможно «увидеть», «услышать», «потрогать» время. Оно дано нам, но когда задумываешься об этом явлении, вспоминаются слова Августина, размышлявшего о природе времени: «Что же такое время? Кто смог бы объяснить это просто и кратко? Кто мог бы постичь мысленно, чтобы ясно об этом рассказать? О чем, однако, упоминаем мы в разговоре как о совсем привычном и знакомом, как не о времени? И когда мы говорим о нем, мы, конечно, понимаем, что это такое, и когда о нем говорит кто-то другой, мы тоже понимаем его слова. Что же такое время? Если никто меня об этом не спрашивает, я знаю, что такое время: если бы я захотел объяснить спрашивающему — нет, не знаю»¹.

В ситуации Августина оказывается любой из тех, кто собирается говорить о времени. Время можно представлять в различных вариациях: как нескончаемое или конечное, как линейное, круговое или спиралевидное (что, по сути, смешение первых двух воедино), как дискретное или непрерывное и т. д.; можно, в конце концов, сравнивать

¹ *Августин. Исповедь.* СПб., 1999. XI. XIV.

© В. А. Самойлов, 2005