ЦИКЛИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС КАК МОДЕЛЬ ЧУВСТВЕННОЙ ВЕЩИ В ДИАЛОГЕ ПЛАТОНА "ТИМЕЙ".

(некоторые аспекты учения о душе в "Тимее")*

О.Б. Федорова

.οὐ γὰρ ἅπαξ οὐδὲ δὶς ἀλλὰ πλεονάκις δεῖ νομίζειν τὰς αὐτὰς ἀφικνεῖσθαι δόξας εἰς ἡμᾶς.
(... ибо, следует полагать, что одни и те же идеи приходят к нам не раз и не два, а постоянно.)

Аристотель

... the association of circular motion with thought is perhaps the strangest feature of Plato's psyhology...
(... уподобление кругового движения и мышления, возможно, самая непонятная черта платоновского учения о душе...)

В.К.С. Гатри

Приведенная в качестве эпиграфа цитата из известной книги Гатри** относится к комментарию фрагмента диалога "Тимей" (37 a–c), в котором подводится итог описанию творения Мировой души Демиургом (34 c–36e). Я приведу свой перевод данного текста, с тем чтобы сохранить, насколько возможно, смысловые оттенки: "Таким образом, из природы *тождественного* и *иного* и из *сущности*, из этих трех частей, будучи смешенной, и пропорционально разделенной и составленной, сама замыкающая себя движением в окружность, [душа] каждый раз, когда соприкасается с чем-нибудь, имеющим рассеянную природу, или природу, не имеющую частей, приводится в движение на всем своем протяжении, и производит суждение (λόγος), чему это тождественно, а для чего – иное; по отношению к возникающему (κατὰ τὰ γιγνόμενα) – с чем, каким образом, в каком отношении и в какой момент в наибольшей степени сходно, чем [каждое из возникающего] является или в

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ). Проект № 96-03-041.

** *Guthrie W.K.C.* A History of Greek Philosophy. Cambridge, 1978. P. 297.

каком находится состоянии[1], одно по отношению к другому, и по отношению к тому, что существует всегда неизменно. Когда это слово (λόγος), рождаемое истинным в равной степени и относительно *иного* и относительно *тождественного*, несомое в том, что движется само по себе, без звука и голоса, возникает в отношении чувственного, правильно идущий *круг иного* передает это всей душе, то возникают прочные и истинные мнения и убеждения, когда же – относящегося к сфере мыслимого (τὸ λογιστικόν), и это возвещает прекрасно бегущий круг тождественного, то по необходимости ум достигает знания. Если же кто-то скажет, что то и другое возникают в чем-то другом, а не в душе, это будет все что угодно, только не правда"[2].

Данный пассаж – один из труднейших в "Тимее", поскольку он связан с целым комплексом философских проблем, – я попытаюсь рассмотреть только в двух выделенных для анализа аспектах: почему механизм мышления представлен как круговое упорядоченное движение, явленное в видимом движении небесных тел и небесной сферы, и каким образом эта же схема циклического движения использована при описании функций человеческой души. Все другие проблемы будут рассматриваться только в том объеме, который необходим для понимания роли образа циклического движения в формировании представления о Мировой душе как прообразе всех природных процессов, поскольку у Платона, как и в ранних натурфилософиях, нет разделения физических и физиологических процессов. Так как простой перевод, как мы видим, не дает нам понимания смысла этого фрагмента, необходим подробный комментарий и толкование прежде чем будет возможно рассматривать его функционирование и смысловую нагрузку в целом диалоге.

В данном пассаже перечислены все структурные элементы Мировой души, более подробно описанные в диалоге в предшествующем абзаце, в ходе повествования о последовательных актах творения души Демиургом. Здесь все эти элементы представлены в целостной взаимосвязи. Таким образом, цепочка причастных оборотов, открывающая пассаж о когнитивном механизме Мировой души, перечисляет в том же порядке все темы, рассмотренные уже в описании творения души, как необходимые условия для осуществления душой ее функции – создания логоса-суждения. Основной акцент в тексте, на мой взгляд, ставится на механизме функционирования Мировой души: ее движении, лежащем в

---

[1] Глагол "πάσχειν", являющийся однородным сказуемым к "εἶναι" (быть), здесь обозначает, очевидно, "находиться в определенном состоянии", ср. аристотелевский термин "πάθη", обозначающий "качественное состояние". Русский глагол с пассивным значением "претерпевать" является антонимом глаголу с активном значением "действовать", и не соотносится с глаголом "быть". "Быть" (существовать как нечто) и "иметь качество" (быть каким) дополняющие друг друга глаголы состояния, что очень важно для характеристики чувственных вещей, чье существование есть "претерпевание" изменений в своем состоянии.

[2] Выполненный мною перевод фрагмента сверен с переводами Ф. Корнфорда (*Cornford F.M.* Plato's Cosmology. L., 1937. P. 94) и Л. Бриссона (Timee, Critias, trad. par L. Brisson. P. 1992. P. 126–127). Ср. также с пер. С.С. Аверинцева (*Платон.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 3. С. 439). Основания для существенных изменений этого перевода приведены мною в тексте статьи.

основе мышления, или процесса создания логоса (суждения). Как я попытаюсь показать в дальнейшем, этот процесс полностью и детально соответствует воссозданию низшей питающей душой человека логоса (формы, или строения тканей) его организма (тела).

В "Тимее" обычна такая точка зрения: например, ощущения и эмоциональные переживания рассматриваются в "Тимее" как физиологический процесс, имеющий характер физического процесса на уровне микромира (64 b–c). То, что осознается человеком как гнев, есть кипение крови, то, что чувствуется как горячее, есть воздействие быстрого движения острых частиц огня. Так же можно интерпретировать и рассматриваемый фрагмент: перед нами описание "физиологии" мышления, которая в явленном виде оказывает одновременно небесной механикой.

Обычные вопросы платоновской философии "***что*** есть?" и "что такое ***есть***?" видоизменены и здесь, и вообще в "Тимее" в вопрос "***как*** это есть (действует или претерпевает воздействия)?". Именно поэтому, мне кажется, что в переводе необходимо сохранить причастия и причастные обороты, указывающие на условия главного действия: смешанная из трех частей, пропорционально разделенная, составленная, замыкающая себя в окружность, приведенная в движение (συγκραθεῖσα τριῶν τούτων μοιρῶν, ἀνὰ λόγον μερισθεῖσα, ξυνδεθεῖσα, αὐτή τε ἀνακυκλουμένη πρὸς αὐτήν, κινουμένη διὰ πάσης ἑαυτῆς 37a), – в то время как два глагола соприкасается (ἐφάπτηται) и изрекает (λέγει), указывают на начало и конец одного акта суждения. Оно также имеет характер кругового движения, поскольку при этом вся душа, имеющая форму окружности, приходит в движение (κινουμένη διὰ πάσης ἑαυτῆς). В дальнейшем мы вернемся к вопросу о том, каким образом связаны названные категории суждения об *ином* и *тождественном* с предшествующей темой творения из смеси *иного*, *тождественного* и *бытия* (35a).

СОСТАВ СМЕСИ ДЛЯ МИРОВОЙ ДУШИ И КОНЦЕПЦИЯ "КРАСИСА" В МЕДИЦИНСКОЙ ТРАДИЦИИ

Обратимся к фрагменту (35 a–b), где описана первичная смесь, из которой создана мировая душа: "Из неделимой и неизменной сущности и из той [сущности], которая возникает в телах и делима, [демиург] из них двоих смешал средний, третий, род, и таким же образом он установил среднее в природе тождественного и иного между их (αὐτῶν) неделимым [видами] и разделенным в сущностях. И взяв эти три компонента, смешал их в один вид...".

В этой операции различаются три этапа: 1) получение среднего между сущностью делимой и неделимой, 2) получение среднего между тождественным, принадлежащим неделимому, и тождественным, принадлежащим делимому, и среднего между иным в неделимом и иным в делимом, 3) конечная смесь получается как смешение трех средних: сущности (οὐσία) (среднего между неделимыми и делимыми сущно-

стями), тождественного (в Бытии и Становлении) и иного (в Бытии и Становлении).

Разбор этого трудного для перевода пассажа дан у Корнфорда (Op. cit. P. 61), и кажется мне вполне обоснованным; тот же перевод и даже схему Корнфорда воспроизводит в своем издании Л. Бриссон (Op. cit. P. 24, 283):

Первая смесь:

1) сущность неделимая + сущность делимая = средняя сущность;

2) тождественное в неделимом + тождественное в делимом = среднее тождественное;

3) иное в неделимом + иное в делимом = среднее иное.

Вторая смесь:

средняя сущность + среднее тождественное + среднее иное = состав Мировой души.

Сложность стилистики фрагмента, в котором большое количество эллипсом, а так же есть разночтение в рукописях (τῆς τε ταὐτοῦ φύσεως [αὖ πέρι] καὶ τῆς θατέρου), привели к упрощенной и искаженной интерпретации при переводах[3].

Если не учитывать абстрактное значение самих понятий, обозначающих компоненты состава мировой души, переводящее все описание в область шаткой метафоры, то перед нами окажется вполне традиционная натурфилософская концепция "σύμμετρος κρᾶσις" (уравновешенной смеси первоэлементов). При сопоставлении текста "Тимея" с близкими по времени создания медицинскими теоретическими текстами, восходящими к ранней натурфилософии, структурообразующие элементы концепции красиса[4] четко прослеживаются. Мое сопоставление не имеет целью обнаружить непосредственные заимствования из современной Платону медицины, я хочу указать именно на культурный контекст эпохи, в котором традиционные схемы могут восприниматься даже при замещении некоторых элементов на новые, неизвестные элементы. Трансформация теории красиса у Платона происходит благодаря абстрактному значению понятий *тождественное*, *иное*, *сущность*, обозначающих компоненты смеси, и особому представлению о среднем.

В медицинских концепциях здоровья нормальное состояние человеческого организма (микрокосмоса) описывается как равновесное состояние первичных элементов, а физиологические процессы дыхания и питания объяснены с помощью принципа естественного движения "подобное притягивается подобным". Уже задолго до создания "Тимея" в медицинской традиции были разработаны различные варианты этой концепции. Не затрагивая вопроса об соотносительной хронологии, мы

---

[3] См. например, русский перевод С.С. Аверинцева (*Платон*. Собр. соч. Т. 2. С. 437 (Tim. 35a)): смесь для души представлена как среднее между делимой и неделимой сущностью, в которых уже содержится причастность к тождественному и иному. О более точном соответствии приведенного перевода платоновской теории познания и семантики понятия "логос" в "Тимее" см. ниже.

[4] Подробно о концепции "красиса" как уравновешенной, соразмерной смеси см.: *Tracy Th.* Physiological Theory and the Doctrine of the Mean in Plato and Aristotle. Mounton, 1969. P. 35ff.

Таблица 1

	Бесконечное количество компонент	Две компоненты	Четыре компоненты
Силы	**Алкмеон Кротонский:** оппозиционные силы холодное, горячее, сладкое, горькое и т.д.	**Петрон из Эгины** (список Менона): силы горячего (сухого) – холодного (влажного)	**трактат корпуса Гиппократа "О воздухах, водах, местностях":** силы холодного, горячего, сухого, влажного
Элементы	отсутствует ср. теорию Анаксагора о панспермии, первичной неуравновешенной смеси из бесконечного числа элементов	**трактат корпуса Гиппократа "О режиме":** элементы огня (горячий, сухой) – воды (влажная, холодная)	**Филистион Локрийский** (список Менона): элементы огня (горячий), воздуха (холодный), воды (влажная), земли (сухая)
Влаги	**трактат корпуса Гиппократа "О древней медицине":** влаги, имеющие свойства холодного, теплого, сладкого, горького, острого[6]	**Менекрат** (список Менона): горячие влаги (кровь и желчь) – холодные – (воздух, флегма)	**трактат корпуса Гиппократа "О природе человека"[7]:** влаги: кровь (влажная, горячая), флегма (влажная, холодная), желтая желчь (сухая, горячая), черная желчь (сухая, холодная)

можем составить таблицу, систематизировав существовавшие варианты доктрины (*табл.* 1). В качестве источников в ней используются трактаты Корпуса Гиппократа, свидетельства из рукописи Лондонского Анонима, возводимой к сочинению по истории медицины ученика Аристотеля Менона "Иатрика" и фрагмент Алкмеона Кротонского[5].

Как явствует из *табл.* 1, именно компоненты равновесной смеси и есть "подвижные" структурные части различных доктрин красиса, при том что представление о равновесии качеств – сил, присущих этим компонентам, остается постоянным. Медицинские теории фиксируют, очевидно, еще доэмпедокловские натурфилософские идеи, поскольку в концепции красиса не различается качественное равновесие и количественное соотношение компонентов. Поскольку равновесие между противоположными силами–качествами основная доминанта доктрины, она естественным образом приводит к представлению о среднем (τὸ μέτρον) между крайними оппозиционными членами[8].

---

[5] См.: *Jones W.H.S.* The medical writing of Anonymus Londoniensis. Cambrige, 1947, фрагменты Алкмеона см.: Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. С. 272–273, а также см.: *Tracy Th.* Op. cit.

[6] Преобладают вкусовые качества, имеющие активное значение в процессе сгущения и разжижения влаг.

[7] Классическая гуморальная теория гиппократовской медицины (учение о четырех влагах).

[8] *Tracy Th.* Op. cit. P. 39–40; *Festugiere A.J.* Hippocrate, L'Ancienne medecine. P., 1948. P. 48.

С введением в доктрину красиса Эмпедоклом представления о количественном пропорциональном соотношении компонентов существенно изменяется и представление о стабильности и устойчивости. Их причины объясняются теперь не как естественное спонтанное уравновешивание противоположно направленных сил–качеств, а как целесообразное упорядочивание элементов с помощью числовых пропорций. Целесообразные действия приписаны Эмпедоклом Любви, выполняющей у него роль демиурга. Сами же элементы связываются в уравновешенное целое "насильственно", вопреки своему естественному стремлению к подобному. Эмпедокл объясняет роль логоса (пропорции) как "скрепы" на примере строения тканей организма: крови, кости, плоти[9]. Например, кость образуется из восьми частей, две из которых – вода, четыре – огонь, остальное – земля. Четное количество частей пропорции связано, вероятно, с генетическим влиянием доктрины красиса, в которой равновесие между компонентами объяснялось как уравновешивание противоположных пар элементов.

Интересно, что эта теория о логосном (пропорциональном) строении тканей не попадает в медицинскую традицию, хотя учение Эмпедокла о четырех элементах воспроизводится Филистионом Локрийским, представителем сицилийской школы медицины. Платон воспринимает как учение Филистиона (Tim. 82a), так и "физиологическое" учение Эмпедокла о пропорциональном строение мозга, крови, костей, плоти (Tim. 73b–75e).

Медицинская традиция ограничивается описанием стабильности и уравновешенности в живом организме только через понятие среднего качества (уравновешенных противоположных сил) и не воспринимает пифагорейского понятия логоса как численного соотношения элементов. В описании состава мировой души как сочетания средних платоновской текст несомненно рефлектирует натурфилософскую доктрину красиса[10].

Если иметь в виду приведенную интерпретацию описания компонентов смеси для Мировой души, можно увидеть и существенное отличие между средним в медицинской традиции и у Платона. Под средним подразумевается не равновесие между двумя противоположностями, а средний род *сущности*, *тождественного* и *иного*, соединяющий душу одновременного с миром Тождественного бытия и миром Становления. Именно такое представление о среднем как среднем между двумя крайними членами в пропорции, а затем среднем между двумя крайними формами сущностей вводится Платоном в "Тимее". Идея среднего как перехода между двумя изоморфными крайними уровнями применяется по отношению ко всей реальности. Мировая душа – среднее между Бытием и Становлением, человеческая эмоциональная душа – среднее

---

[9] ДКВ 96, Bollack, 462, *Arist.* De anima 401a 5.

[10] Сравните, например, цитату из гиппократовского трактата "О местностях, воздухах, водах", гл. 12 "ἐν μέσῳ τοῦ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ" "среднее (букв.: в середине) между горячим и холодным" с платоновским выражением "ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος" (" в середине смешал (выражено глаголом, от которого образовано отглагольное существительное "краśнс") род сущности) (35a).

между разумной и питающей душой, человек – среднее между бессмертными и смертными живыми существами, жилы – это среднее между костями и плотью и т.д. Понятие среднего, таким образом, описывает не среднее между противоположными качествами, а смежность одновременно с двумя несоприкасающимися уровнями реальности, имеющими высшую и низшую онтологическую ценность. Несколько другое значение имеет среднее в сфере логоса как числового, или пространственного, соотношения объектов. Вероятнее всего Платон пытается свести среднее как среднее пропорциональное в различных типах прогрессий и при подобии треугольников с представлением о среднем между различными сущностями. Переходным между двумя типами среднего, по всей видимости, являются средние между двумя крайними элементами – огнем и землей. С одной стороны, элементы не выстраиваются в иерархическую линию, с другой – обозначение воды и воздуха как средних между огнем и землей не имеет прямого математического смысла, поскольку ни их объемы, ни площади, ни количество граней правильных многогранников, приписанных каждому элементу, не пропорциональны[11].

Нечетное количество компонентов состава мировой души определяется особым пониманием среднего у Платона, связанным с представлением о логосе. Так, в медицинских концепциях выбор количества компонентов красиса продиктован понятием среднего как уравновешенного соотношения двух оппозиционных качеств. Поэтому в равновесной смеси может быть либо два первоэлемента, либо четыре, либо бесконечное количество элементов, попарно соотносимых друг с другом. У Платона каждый из трех элементов, по сути уже является средним между делимой и неделимой своей разновидностью. Причем *тождественное* и *иное* противопоставлены *сущности*, поскольку не соединяясь друг с другом, обе эти природы к ней сопричастны. Это их свойство вновь вплотную подводит нас к сложному вопросу о значении самих категорий *тождественного* и *иного*, к которому я вернусь позднее.

КОНЦЕПЦИЯ СМЕСИ ПРИ ОПИСАНИИ НИЗШИХ УРОВНЕЙ УНИВЕРСУМА В "ТИМЕЕ"

В тексте диалога еще не однажды воспроизводится концепция смеси. Она используется Платоном при описании "качественных" характеристик материального хаоса Космоса (51b, 52d, 53a–b); и при описании крови как материального хаоса микрокосмоса (81a–b), и далее уже непосредственно в медицинской теории здоровья человека, изложенной в "Тимее" (82a). Причем оказывается, что Платон воспроизводит разные варианты концепции красиса, представленные как альтернативные в ранней медицинской традиции.

Силы, которые являются прообразами четырех основных стихий, с их свойствами горячего–холодного, влажного–сухого, присутствуют в

[11] См. таблицу в кн.: *Platon*. Timee, Critias / Trad. L. Brisson. P. 302.

материи, "кормилице и восприемнице", еще до творения Космоса–Неба. По сути, здесь использован один, вероятнее всего, самый ранний, из вариантов доктрины смеси, поскольку упомянуты четыре традиционных оппозиционных качества–силы, подчиняющиеся основному натурфилософскому закону "подобное притягивается подобным" (53b). Однако смешение сил в неупорядоченной материи оказывается принципиально "несоразмерным" (ἀσύμμετρος), поскольку в материи отсутствует сам принцип тождества, к которому возводится Платоном всякая соразмерность: "μήθ' ὁμοίων δυνάμεων μήτ' ἰσορρόπων ἐμπίπλασθαι κατ' οὐδὲν αὐτῆς ἰσορροπεῖν, ἀλλ' ἀνωμάλως πάντη ταλαντουμένην σείεσθαι μὲν ὑπ' ἐκείνων αὐτήν, κινουμένην δ' αὖ πάλιν ἐκεῖνα σείειν" (так как [материя] наполнена ***силами***, не равными и не уравновешенными, и ничто в ней не уравновешено, как на неровных весах, то вся она сотрясается ими, а приведенная в движение в свою очередь сотрясает их...) (52e). Именно неоднородность оказывается причиной хаотического, неупорядоченного движения. Таким образом, Платон полностью отделяет понятие среднего–уравновешенного от представления о смеси, равновесие перестает быть, по Платону, имманентно присущим ее признаком, спонтанно возникающем при смешении оппозиционных качеств. Но такое состояние смеси характерно только вне ее отношения к какой-либо упорядоченной структуре (космосу как порядку).

Кровь описана как влага, несущая частицы огня (отсюда ее теплота и красный цвет) и уже переваренную пищу. Частички пищи разлагаются не только на входящие в нее элементы, разлагаются даже первичные треугольники, их составляющие. Поскольку упорядочивание материи начинается с создания первичных треугольников, то мы с полным основанием можем сопоставить кровь с первичным хаосом микрокосмоса. Тем более, что характер движения крови соответствует "общему движению во Вселенной" (καθάπερ ἐν τῷ παντὶ παντὸς ἡ φορὰ γέγονεν), т.е. принципу "подобное к подобному" (Tim. 81a). Кровь, таким образом, представляет собой первичную смесь, но ее составные части не определены, вероятнее всего их можно уподобить тем же силам (δυνάμεις), ведь оформление специфических треугольников организма происходит уже в питаемых кровью тканях. Существенным отличием "хаоса" микрокосмоса является его "замкнутость" в "собственное небо каждого живого существа". Поток крови имеет направленное, установленное движение, в результате которого воссоздается "логос" специфических тканей живого организма.

Еще один образец описания первичной смеси, открывает раздел, посвященной теориям болезни. В комментариях Тэйлора[12] и Корнфорда, этот фрагмент трактуется как непосредственная передача теории Филистиона Локрийского. Нормальное состояние организма объясняется как правильное соотношение четырех элементов: огня, воды,

---

[12] *Taylor A.E.* A commentary on Plato's Timaeus, Oxford, 1928, *Cornford F.M.* Op. cit. P. 333, см. также: *Miller H.W.* The Actiology of Disease in Plato's Timaeus // TAPA V, XCIII, 1962. P. 175ff.

воздуха, земли (82a). Причины болезни, т.е. нарушения правильного их соотношения, – недостаток, избыток или нарушение правильного хода перемещения элементов. Однако комментаторы не учли одной важной детали, которая принципиально меняет смысл филистионовской теории в "Тимее". Элементы в "Тимее", в отличие от элементов в теории Филистиона, вовсе не являются первичными. Они представляют собой материю, уже оформленную в виде правильных многогранных тел, состоящих из первичных треугольников, т.е. имеют определенный логос (пространственную форму).

Следующая степень оформления материи организма – ткани, при описании их логосов используется идея Эмпедокла. Они образуются при определенном пропорциональном отношении элементов, численное соотношение элементов есть "скрепы", их соединяющие. И на этом уровне организации материи выполняется тот же закон равновесного состояния, поскольку равновесная смесь (красис) есть низший уровень организации некой целостной структуры, в данном случае – микрокосмоса. Это позволяет Платону снова использовать схему красиса, элементами которого являются гуморы: кровь, желчь, черная и желтая и флегма (82a–83a). Похожая концепция известна как основная доктрина гиппократовской медицины. Как таковую ее воспринимает и Гален в своем сочинении "О мнениях Платона и Гиппократа"[13].

Таким образом, мы находим в тексте "Тимея" все возможные варианты элементов концепции смеси (красиса): силы (неуравновешенная смесь первичной материи), элементы (первые составные элементы микрокосмоса), гуморы ("вторичные соединения" микрокосмоса). Все эти компоненты различаются по степени своей "упорядоченности". Количество элементов во всех платоновских вариациях теории смеси – четыре, число характерное для мира Становления, соотносимо с представлением о двух пропорциональных средних, включенных как принцип в состав Мировой души. На фоне приведенных образцов концепции смеси смыслообразующие инновации в описании состава Мировой души становятся очевидными. И мы вынуждены обратиться к возможному, но, разумеется, не исчерпывающему толкованию смысла понятий *иное* и *тождественное* в "Тимее" и роли логоса как определенной пропорции при составлении мировой души.

ПРИНЦИПЫ РАВНОВЕСИЯ В СОСТАВЕ МИРОВОЙ ДУШИ: *ТОЖДЕСТВЕННОЕ, ИНОЕ, СУЩНОСТЬ*

Как становится ясно из описания процесса формирования логоса, суждения, которые производит душа, касаются различения или отождествления, подвидом которого является уподобление. Поэтому элементы души, названные *тождественным* и *иным*, связаны с функцией души, осуществляемой с помощью все того же физического принципа

[13] *Galen.* De Hippocratis et Platonis placitis. Cap. 7, 8 (CGM).

"подобное к подобному", аналогия между образованием логоса и чувственной вещи очевидна. И то и другое понимается как соединение в определенную логосную структуру неких первичных элементов. Таким образом, как первичные и уже неразложимые принципы, *тождественное*, *иное* и *сущность* не могут быть разъяснены сами по себе, они не имеют внутренней скрытой структуры как составная вещь или сам логос. Мы могли бы назвать их "атомами" предикации: в отличие от элементов материальной смеси, они связаны между собой определенными отношениями, которые в свою очередь являются принципами любого познания или суждения.

Корнфорд[14] пытался применить для интерпретации "Тимея" понятия *тождественного* и *иного* из диалога "Софист". Его прямолинейное заимствование вызвало критику даже у его сторонников. Так Е. Маула приводит тексты из более ранних диалогов, которые относятся к данной тематике (Phaed. 78d5–7, Symp. 2112b1–2, Rep. 454a–b, Parm. 143b) доказывая тем самым, что упомянутые в "Тимее" понятия возможно предшествуют их более детальной разработке в "Софисте". Тематическая связь между диалогами несомненно существует, но вряд ли можно применить четкий логический анализ понятий из "Софиста" к многослойному псевдомифологическому тексту "Тимея". Я не берусь также затрагивать вопрос о хронологической последовательности написания диалогов "Софист" и "Тимей", поскольку он достаточно сложен и вызвал длительную полемику между сторонниками противоположных точек зрения[15].

Пока мне важно отметить только, что взаимосвязанные суждения о существовании (нечто ***есть***), тождестве (есть ***что***) и различии (***не есть*** нечто), действительно, являются первичными и несводимыми друг к другу категориями, которые суть "первичные элементы" всех других суждений.

Собственно говоря, уже решение парадокса Парменида[16] о существовании только неподвижного Единого, приводит Платона к различению значений предиката "быть" в собственном смысле "существовать" и в смысле глагольной связки, то есть соотносительном: "быть" кем-то, чем-то или каким-то (отождествление или уподобление) или "не быть" "быть отличным от" (различение). Тождество и различение сочетаются только через бытие, которому они причастны.

Так в конце цитированного фрагмента (Tim. 35a) сказано: "... взяв все три, смешал их вместе, насильно приладив к *тождественному* не смешиваемую [с ним] природу *иного*. Смешав их с помощью *сущности*.

---

[14] *Cornford F.M.* Op. cit. P. 61–65.

[15] См. например: *Guthrie*. 1978. P. 298, n. 1, где приведены аргументы авторов, которые считают, что привлечение концепции Иного и Тождественного из "Софиста" не обязательны для понимания текста. Более поздним диалогом считает "Софиста" Теслиф (*Thesliff H.* Studies in Platonic Chronology. Helsinki, 1982. P. 192–193), противоположного мнения придерживались Гатри, Корнфорд (Op. cit.), Е. Маула (*Maula E.* On the semantics of time in Plato's Timaeus. Abo, 1970, passim).

[16] См.: *Cornford F.M.* Plato and Parmenides // Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides with introduction and running commentary. L., 1939.

и из трех сделав одно...". Противопоставление *тождественного иному* в данном фрагменте очевидно: *сущность* здесь замещает собой среднее, выполняя роль связки между двумя противоположными элементами.

ЛОГОСНАЯ СТРУКТУРА ДУШИ

Что касается логосного принципа структуризации души (ἀνὰ λόγον), то запутанный описательный текст "Тимея" (35b–36b), записанный с помощью цифр, вполне понятен. Мы отсылаем читателя к подробному комментарию Корнфорда[17] и изданию Л. Бриссона[18]. Разделение и составление состава души, – а это процессы связанные, так как выделение числовых пропорций есть одновременно наложение "скреп", соединяющих душу в одно целое, – состоит из следующих этапов:

1) две геометрических пропорций, состоящих из единицы и степеней двойки и тройки, соединены в одну серию чисел (1, 2, 3, 4, 9, 8, 27);

2) между членами этой серии чисел находятся по два средних (арифметическое и гармоническое);

3) операция повторяется по отношению к вновь полученному числовому ряду, пока не образуется периодически повторяющееся соотношение: 9/8, 9/8, 256/243, 9/8, 9/8, 9/8, 256/243 и т.д.

Понятно, что если мы изначально не ограничим определенным числом каждую геометрическую пропорцию (степени двойки и тройки), то полученный периодический ряд чисел может быть продолжен до бесконечности.

Таким образом, логос (или структура души) представлен как периодическое воспроизведение числовой последовательность: *a a b a a a b a a b a a a b*...

Наиболее близким соответствием данному пониманию пропорциональности как структурному принципу оформления "смеси" является описание типов первичных треугольников (54c–d, 55b–c). Выбраны также два, не сводимые друг к другу разновидности: равнобедренный прямоугольный треугольник и половина равностороннего треугольника, полученная с помощью перпендикуляра, опущенного на одну из сторон.

На *рис. 1* равнобедренный треугольник, выбранный в качестве первичного выделен жирной линией (ABC). Грань куба, правильного многогранника, приписанного элементу земля, состоит из четырех равных треугольников, расположенных вокруг вершины прямого угла. Данный треугольник имеет свойство разбиваться на два равных треугольника, подобных большому, если опустить перпендикуляр из вершины на сторону, противоположную прямому углу (ADC, CDB). Каждый из полученных треугольников может быть так же разбит на два равных между собой и подобных всем предшествующим. Процесс деления на подобные треугольники в принципе можно повторять до бесконечности.

---

[17] Ibid. P. 67–72.

[18] Ibid. P. 286.

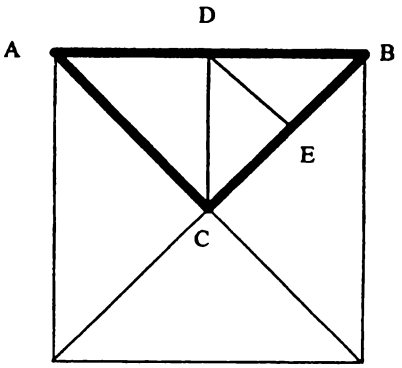


Рис. 1

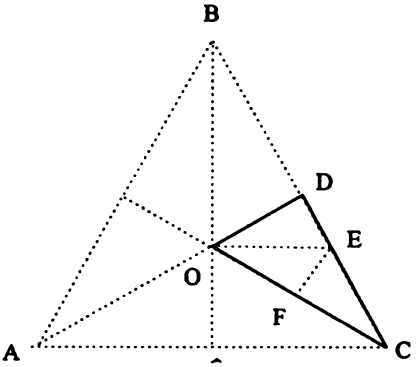


Рис. 2

Треугольник другого типа выделен на *рис. 2* жирной линией (COD). Из шести равных треугольников составлена грань пирамиды – равносторонний треугольник. Этот тип треугольника можно в том же порядке с помощью двух перпендикуляров разбить на три равные треугольника, подобные исходному (DOE, OEF, EFC), каждый из которых обладает тем же свойством и подобен исходному треугольнику. Процесс в принципе может быть повторен до бесконечности.

Логос души и пространственный телесный логос дают нам принцип соотношения структурных элементов, позволяющий формировать разнообразные, но подобные сложные объекты.

Сама тема соотношения средних со своими крайними членами затронута ранее (31b–c); два из четырех элементов являются средними для двух крайних элементов огня – и земли. Как я уже отмечала, данное утверждение не имеет математического смысла, кроме того, что кубические числа произвольно уподоблены объемным телам. Таким образом, переход к понятию среднего между двумя целостными объектами проведен с помощью метафоры из области математики.

ПРОСТРАНСТВЕННЫЙ ОБРАЗ ЦИКЛА ЧУВСТВИТЕЛЬНЫХ ВЕЩЕЙ

Наличие в составе души средних между изоморфными элементами разных онтологических уровней помогает нам уяснить познавательную функцию души, состоящую в установлении связь между *существованием* (или сущностью), *тождественным* и *иным* мира Становления и теми же категориями мира Бытия. Это вполне логично вытекает из более ранней платоновской концепции знания как апомнисиса. Например, в "Федоне" (74b–75e) способность суждения о равенстве чувственных вещей понимается как наложение на их отношение, на равенство между двумя чувственными объектами, понятия равенства самого по себе. То есть, в сущности, эта та же операция сравнения (уподобления или отождествления) чувственных вещей, которое оказывается воз-

можным только при наличии некоторого образца, меры, с помощью которой возможно соизмерять различные чувственные объекты, при этом вводится понятие полного или неполного сходства (74a). То же сказано и о суждении души в "Тимее" (37c), оно относится к тому, чему это тождественно, а для чего – иное; по отношению к возникающему (κατὰ τὰ γιγνόμενα) – с чем, каким образом, в каком отношении и в какой момент в наибольшей степени сходно, чем [каждое из возникающего] является или в каком находится состоянии". Суждения о тождестве и различии могут касаться как разделенной так и неразделенной природы, (т.е. Бытия, и Становления), а атрибутивные суждения (каким образом, в каком отношении, когда), поскольку они явно относятся к процессам, протекающим во времени, или вещам, чье существование само есть процесс (имеющим разделенную природу), обязательно затрагивают чувственные вещи, т.е. их отношения между собой (сравнение) (προὸς ἕκαστον ἕκαατα) и отношение к тождественному самому себе образцу (πρὸς τὰ κατὰ ταὐτὰ ἔχοντα ἀεί), поэтому во фрагменте употреблен оборот "πρὸς ὅ τί τε... μάλιστα ξυμβαίνει" (букв.: "с чем ближе всего сходится").

Глагол "ξυμβαίνει", буквальное значение которого "сходится вместе с" (ср. рус. "сходство"), в переносном смысле может означать "сходиться" как уподобляться. Таким образом, вероятнее всего речь здесь идет о "движении" или "стремлении" чувственных вещей к своему образцу, которое становится явным при сравнении их между собой. Как я постараюсь показать, и само употребление разнообразных глаголов движения и других слов, обозначающих направленное движение, которые прошивают весь этот небольшой фрагмент, совсем не случайно.

Понять более адекватно это место нам поможет обращение к диалогу "Федон" (70d–72d). Там идет речь о соотношении противоположностей, присущих чувственным вещам (70d), их возникновение описано как переход от одной противоположности к другой: "ακόπει... κατά ξῴων πάντων καὶ ̲φυτῶν, καὶ ξυλλήβδην ὅαπερ ἔχει γένεσιν, περὶ πάντων εἰδῶμεν, ἆρ οὐτωσὶ γίγνεται πάντα, οὐκ ἄλλοθεν ἢ ἐκ τῶν ἐναντίων τὰ ἐναντία, ὅσοις τυγχάνει ὄν τοιοῦτόν τι, οἷον τὸ καλὸν τῷ αἰσχρῷ ἐναντίον που καὶ δίκαιον ἀδίκῳ..." (рассмотри [это] относительно всех живых существ и растений, и, вообще, относительно всего, что имеет возникновение, мы увидим, что все, чему присуще противоположное, как например, безобразное – прекрасному, справедливое – несправедливому..., возникает таким же образом – не иначе, как противоположное из противоположного)[19]. Для уточнения значения выражения "все, что имеет возникновение" можно привлечь определение Аристотеля: "тела и части растений и животных, равно как и элементы" (Arist. De caelo, 270a 10–30), поскольку и у Платона эле-

[19] Ср.: *Аристотель*. О возникновении и уничтожении (318a2): "...изменение [одной вещи в другую] необходимо бывает нескончаемым, потому что уничтожение одного есть возникновение другого". Аристотель отделяет пространственную метафору бесконечного кругового движения от возникновения и уничтожения чувственных вещей, у Платона она присутствует в данном абзаце имплицитно, далее как сравнение.

менты имеют составной характер. Таким образом, "возникающие" вещи – все природные объекты, имеющие составной характер. Не существует привычного нам разделения между живой и не живой природой. Отсюда совершенно логично вытекает, что весь космос – всеобъемлющее живое существо, а форма существования организма есть модель для существования всех природных объектов.

Генетическое родство между данным здесь алгоритмом отношения между противоположностями, присущими чувственным вещам, и схемой кругового движения, проясняется в дальнейшем уподоблением этого процесса движению по кругу (Федон. 72b): "εἰ γάρ μὴ ἀεὶ ἀνταποδιδοίη τὰ ἕτερα τοῖς ἑτέροις γιγνόμενα ὥσπερεὶ κύκλῳ περιιόντα, ἀλλ' εὐθεῖά τις εἴη ἡ γένεσις ἐκ τοῦ ἑτέρου μόνον εἰς τὸ καταντικρὺ καὶ μὴ ἀνακάμπτοι πάλιν ἐπὶ τὸ ἕτερον μηδὲ καμπὴν ποιοῖτο... παύσαιτο γιγνόμενα" ("если бы одни возникающие [вещи] не передавали бы постоянно другим противоположное, как будто совершая путь по окружности, но возникновение (ἡ γένεσις) было подобно [движению по] прямой от одного к противоположному, и не заворачивало снова к своей противоположности и не делало бы поворота... то возникающее (γιγνόμενα) остановилось бы"). Я привожу свой, более точный, и поэтому менее художественный, перевод текста[20], с тем чтобы проявить в нем присутствующий код метафоры движения по размеченному кругу, который еще в более скрытом виде присутствует в дальнейшем описании движений кругов тождественного и иного в "Тимее".

Прояснить смысл этого образа поможет нам статья А.В. Лебедева "Агональная модель космоса у Гераклита"[21], в которой интерпретация одного из фрагментов Гераклита приводит к реконструкции метафорического образа стадиона, по которому движутся по размеченному кругу небесные тела, уподобленные бегунам. Сохранение в языке Платона скрытой метафоры агона проявляется в глаголах движения, обозначающих бег или ходьбу, и в противопоставлении движения по кругу и по прямой, как при круговом беге на длинные дистанции, при котором был необходим поворот (καμπὴ) в отмеченном месте, и коротком беге по прямой, когда бегун достигал финиша (τέλος) и останавливался. Причем и слово "καμπήρ" или καμπή и слово "τέλος" употреблялись как технические термины, обозначавшие мету для поворота или конечную мету[22].

Если мы примем во внимание, что данная метафора, устойчиво связанная с темой возникновения чувственных вещей, встречается еще у Лукреция Кара и даже у эллинистических и ранних христианских авторов[23], то употребление в конце фрагмента 37b эпитета "εὔτροχος"

---

[20] См. перевод С.П. Маркиша: *Платон*. Собр. соч. М., 1993. Т. 2. С. 25.

[21] Историко-философский ежегодник'1987. М., 1987. С. 29–47.

[22] См.: *Лебедев А.В.* Указ. соч. С. 25, о слове "τέλος". *Левинская О.Л.* История и семантика термина τέλος в древнегреческой философской литературе: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1987.

[23] *T. Lucretius Carus*. De rerum natura (II, 75): "brevi spatio mutantur saecla animantum et quasi cursores vitai lampada tradunt" (в краткие промежутки меняются поколения живых существ, словно бегуны они передают друг другу факел жизни), соответствующие ци-

("хорошо бегущий", обычно по отношению к колеснице) применительно к кругу тождественного, влекущее за собой раскрытие уже стертой метафоричности глагола "ἀποτελεῖται" ("достигать поставленной цели (меты)"), поможет нам увидеть здесь использование того же образа. У Платона вращение круга *тождественного* зримо явлено во вращении небесного свода.

Приведем известный и очень значимый для нас фрагмент, объясняющий предназначение зрения (47a–c): "...мы не смогли бы сказать ни одного слова о природе Вселенной, если бы никогда не видели ни звезд, ни Солнца, ни неба. Поскольку же день и ночь, круговороты месяцев и годов, равноденствия и солнцестояния зримы, глаза открыли нам число, дали понятие о времени и побудили исследовать природу Вселенной... причина, по которой бог изобрел и дал нам зрение... чтобы мы, наблюдая круговращение ума в небе, извлекли пользу для круговращения нашего мышления, которое сродни тем, небесным, хотя в отличие от их невозмутимости оно подвержено возмущению; а потому, уразумев и усвоив природную правильность рассуждений, мы должны подражая безупречным круговращениям бога, упорядочить непосредственные круговращения внутри нас"[24]. Здесь прямое указание – небесные периодические круговращения сродни (συγγενείς) кругам нашего мышления.

Как показано у Лебедева, агональная метафора применялась Гераклитом именно к движению небесных тел, так же олицетворяющим для него постоянство и тождественность космоса самому себе, в то время как образ текущей реки "характеризует феноменальный мир множества" и служит "символом человеческого тела".

Аналогична платоновской и засвидетельственная Плутархом концепция времени у Гераклита (64 Mch. = B 100 DK): "движение, имеющее меру, границы (меты) и обращения (περιόδους), арбитр и распорядитель (ἐπιστάτης, так же судья на играх, поясняющий термин самого Плутарха) которым солнце".

По мнению Лебедева, контаминация двух метафорических кодов, проявляющаяся, например, в перекрестном употребление глаголов обозначающих бег и течение, восходит именно к Платону, так же как образ двух рек, "текущих в противоположных направлениях (ὅ τῆς γενέσεως ποταμός... καὶ πάλιν ὅ ἐξ ἐναντίας αὐτῷ (ῥέων) ὁ τῆς φθορᾶς)" (Mch 41a)[25]. В дальнейшем я попытаюсь подтвердить своим

татьи из Филона Александрийского, Иоанна Лидийского, Макробия, см.: *Лебедев А.В.* Указ. соч. С. 38–39.

[24] Пер. С.С. Аверинцева (Указ. соч. С. 450). ...ὅτι τῶν νῦν λόγων περὶ τοῦ παντός λεγομένων οὐδεὶς ἂν ποτε ἐρρήθη μήτε ἄστρα μήτε ἥλιον μήτ' οὐρανὸν ἰδόντων: (47a). Обратим внимание на значение понятия логос, утерянное при переводе. Так как далее речь идет о числе и времени, то в этом фрагменте имеется в виду не то, что о природе Вселенной вообще нечего сказать без наблюдения над движением небесных тел, а то, что видимое движение небесных тел, интерпретируемое как круговое, и связанное с ним изменение сезонов и отсчет времени, символизируют Логос (здесь синонимично Фюсис) Космоса, т.е. "внутренний закон" всех процессов во Вселенной, который получает только на небе явственное видимое проявление и лежит в основе всех других, частных и поэтому обладающих более низким онтологическим статусом природных процессов.

[25] *Лебедев А.В.* Указ. соч. С. 41–42, см. также С. 35.

анализом гуморальной теории, изложенной Платоном в "Тимее", эту идею Лебедева.

Пока что можно отметить, что традиционная схема кругового пространственного движения, восходящая еще к мифологии[26] и лежащая в основе представления о циклических процессах, транслируемая через гераклитовские образы, принимает у Платона вид двух кругов, *тождественного и иного*, явленных в движении небесного свода и планет, и двух циклических процессов, протекающих на уровне физиологии телесного микрокосмоса, т.е. человеческого организма. Параллелизм макро- и микрокосма у Платона, таким образом, приобретает четко продуманную последовательность. Физиология, т.е. процессы в теле человека, выстроена аналогично физике, т.е. процессам в космическом Универсуме. Впрочем можно отметить одно существенное различие: "физиология" в "Тимее" описывает скрытые, неявленные процессы. Возможно, это объясняет, почему описанию движения небесной сферы и планет предшествует описание невидимого движения Мировой души.

Включив "текущие" физиологические процессы в число упорядоченных, сопричастных мере, и тем самым сохраняющих форму частичной целостности человеческого организма, Платон для описания "конечных" процессов должен использовать метафору прямолинейного движения. Но в тексте "Тимея", как ни странно, нет упоминания о возможности таких процессов. Только в материале, связанном с физиологией человека, мы имеем описание болезни или старости, объясненных как нарушение хода циклических процессов. Разомкнута в описании Платона только кровеносная система человека.

Вернемся, однако, к использованию схемы круговых переходов в "Федоне". Генетическое родство этой схемы со зрительным образом небесного циклического движения можно продемонстрировать, нарисовав рисунок по описанию. Это тем более оправдано, что в тексте "Тимея" описание взаиморасположения и соотносительного движения кругов *тождественного* и *иного* дано словесно по наглядной модели, изображающей взаиморасположение небесного экватора и эклиптики, и иллюстрация существенно облегчает понимание этого текста.

Если мы выделим две противоположности как "меты", то "движение" чувственных вещей, от одной противоположности к другой есть направленная дуга вверх (ἄνω) и в обратном направлении (κάτω) – см. *рис. 3*.

Причем данная схема описывает не только возникновение противоположностей одной из другой, но и разброс чувственных вещей между двумя противоположными качествами, – например "прекрасным" и "безобразным", который можно описать как "стремление" (продвижение) вещи к некому прообразу (идее).

---

[26] Это отдельная очень интересная и обширная тема. Рассматривать ее нет возможности, я упомянула о мифологии только для того, чтобы указать, что здесь присутствует не только прямая связь между философами, которая проявляется в использовании Платоном гераклитовских образов, но и общекультурный контекст, поскольку образ циклического времени, явленного в круговращении небесного свода и небесных тел, один из наиболее укоренеиных в античной культурс.

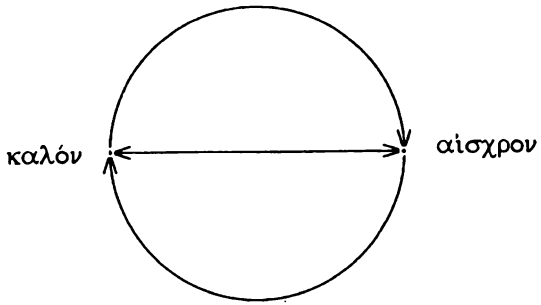


Рис. 3

Отмечу еще раз, что *рис. 3* служит всего лишь иллюстрацией, проясняющей генетическую связь концепции качественных переходов с визуальным образом пространственного движения по окружности. Метафористичность становится очевидной, если отметить, что точки, обозначающие противоположности (например, прекрасное–безобразное), на самом деле не относятся к множеству точек окружности, поскольку обозначают сами "идеи", к которым вещи "стремятся", но никогда не достигают. Наличие таких точек указывает на то, что циклическое воспроизведение формы чувственных вещей есть, ***как бы*** движение по окружности, потому что, на самом деле, такая окружность оказывается разомкнутой, т.е. изоморфной прямой. Вторым признаком метафорического перенесения пространственной схемы на качественное циклическое изменение является возможность ее инвариантности: "движение" между противоположными качествами можно уподобить не только движению по окружности, но и раскачиванию маятниками между двумя отмеченными крайними точками. Тогда иллюстрация будет напоминать дугу окружности, пересекающую изображенную окружность в выделенных точках. Такой образ лежит, например, в основе описания физиологии дыхания.

"ФОРМА" ДВИЖЕНИЯ МИРОВОЙ ДУШИ

Теперь приведем фрагмент, описывающий взаиморасположение и движение кругов тождественного и иного мировой души (36c–d): "Итак, весь этот состав разделив по длине на две части, и наложил их середины друг на друга, наподобие буквы X, соединив их напротив места их наложения (ἐν τῷ κατὰ τὸ χιαστὸν τῆς προσβολῆς), он придал им равномерное круговое движение на одном месте, один из кругов сделав внешним, а другой – внутренним. Внешнее движение [по кругу] он предназначил природе *тождественного*, а внутреннее – *иного*. Вращение *тождественного* он направил слева направо вокруг стороны [прямоугольника], а иного – налево вокруг [его] диагонали. Власть же он придал вращению *тождественного*, так как оставил его единым и не-

делимым, а внутреннее разделил шесть раз на семь неравных кругов через двойные и тройные промежутки, всего по три каждого вида, и приказал им идти навстречу друг другу..."[27].

Приведенный текст ясен, если изобразить взаимное расположение круга тождественного, символизирующий небесный экватор, и круга иного, символизирующего небесную эклиптику, на *рис. 4*. Порядок построения чертежа объясняет и значение выражений "κατὰ πλευράν" (вокруг стороны), "κατὰ διάμετρον" (вокруг диагонали): в виду имеется прямоугольник, образованный параллельными линиями северного и южного тропиков, соединенными перпендикулярами (ABCD).

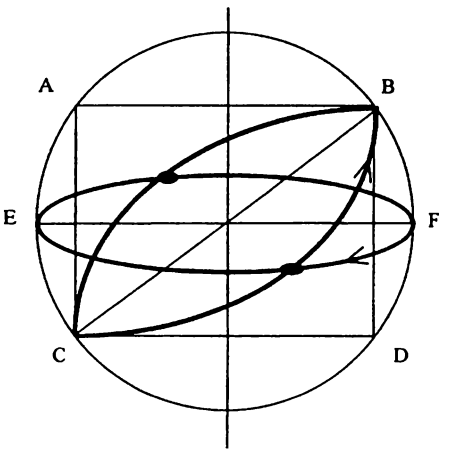


Рис. 4

Сам *рис. 4* и подробный комментарий к нему приведены у Корнфорда[28]. Он показывает, что данный фрагмент полностью прочитывается, если сопоставить его с наглядной астрономической моделью, армиллярной сферой, состоящей из колец, как раз изображающих экватор, эклиптику, воображаемую линию, проходящую через середину зодикального пояса, и окружности тропиков (отрезки AB, CD – диаметры этих окружностей). Корнфорд объясняет использование окружностей вместо сфер, которые появляются в тексте "Тимее" далее при описании видимо небесного свода с неподвижными звездами, привязанностью данного фрагмента к своей наглядной модели. Я могу отметить, что при описании конфигурации Мировой души Платон отмечает только векторы основных мировых движений, сведя их к наиболее простой исходной схеме. Окружность *иного* с самого начала, как оказывается, обозначается лишь условно, поскольку символизирует систему концентрических окружностей, каждая из которых имеет движение, особое по скорости и направлению. Таким образом, "круг *иного*", воплощенный в

[27] Перевод С.С. Аверинцева незначительно изменен.

[28] *Cornford F.M.* Op. cit. P. 73–87.

видимом движении планет, служит моделью для всех циклических процессов происходящих в чувственных вещах. Пропорциональное пространственное расположение его компонентов и регулярные, хотя и сложные, движения, приводящие к правильному последовательному чередованию их взаимных конфигураций, являются принципами возникновения чувственных форм из материальных элементов. Однако круг *иного* приводится в движение только движением круга *тождественного*.

Надо обратить внимание, на то, что схема круга *тождественного* и условная схема круга *иного* имеют соответствия с моей иллюстрацией воображаемого "движения" чувственной вещи между двумя противоположностями. И то и другое иллюстрируются пространственным направленным круговым движением, в котором выделены особые точки, обозначенные как противоположности. Отлично только то, что у кругов Мировой души выделенные противоположные точки обозначены "наложением середин и концов полосок состава души", т.е. не обозначают прерывов в непрерывном континууме точек окружностей. Выделенные противоположные точки, кстати, соединяющие круг *тождественного* и *иного* в единую движущуюся фигуру, являются прообразами "зияний" в циклических процессах, присущих чувственным вещам, разворачивающих эти процессы в спираль и придающих их "движению" прямолинейно направленный вектор.

Наконец, существенно уточнение Платона о расположении Мировой души по отношению к телу Космоса (34b): из центра внутри космической сферы она простирается по всей протяженности и облекает тело снаружи. Таким образом, форма души соответствует форме тела Космоса и представляет собой заполненную сферу, или бесконечный континуум кругов, проходящих через середину. Важно, что середина выделена в конфигурации души. Как мы видели выше выделенность этой точки может обозначать ее "выколотость" в мире Становления, и особую значимость в мире Бытия.

Если учитывать данный контекст, описание кругов *тождественного* и *иного* мировой души, действительно, прочитывается как описание векторов движения и модель природных циклических движений всех космических частей.

"ФИЗИОЛОГИЯ" ЛОГОСА

Логосом душа проявляет свое движение внутри себя. По сути то, что названо "мнениями, убеждениями, знанием" (δὸξαι, πίστεις, ἐπιστήμη) и есть у Платона на уровне "физиологии" проявление логоса в циклическом вращении, которое ему предает круг *иного* или *тождественного* соответственно.

Движение сформированного логоса не самостоятельно, он несом (φερόμενος) тем, что движется само по себе (ἐν τῷ κινουμένῳ ὑφ' αὐτοῦ). Здесь имеется в виду, конечно, не космос, а один из кругов души, который, как указано и выше данного отрывка и ниже, даже не

имеет видимой природы в отличие от космоса (или неба) (36e: "...тело космоса родилось видимым, а душа невидимой" (τὸ μὲν σῶμα ὁρατὸν οὐρανοῦ γέγονεν, αὐτὴ δὲ ἀόρατος μέν).

Само слово (логос) не имеет звучания, т.е. внешнего выражения. Упоминание беззвучного слова перекликается с определением мышления, использованным в, "Теэтете" и "Софисте", двух диалогах, посвященных проблеме познания: "[τὸ δὲ διανοεῖσθαι καλῶ] λόγον ὃν αὐτὴ πρὸς αὑτὴν ἡ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπῇ" ([мышлением я называю] суждение (логос), которое излагает (букв.: проходит) душа сама себе о том, что она рассматривает) (Theat. 189e); "Οὐκοῦν διάνοια μὲν καὶ λόγος ταὐτόν· πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος τοῦτ' αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη διάνοια" (Итак, не одно ли и то же мысль и слово, за исключением того, что мыслью мы называем слово (суждение), обращенное душой к себе внутри себя без звука? Soph. 263e.) Из приведенных текстов ясно, что во-первых, все три фрагмента связаны друг с другом, во-вторых, что, поскольку логос и диалог употреблены синонимично, в виду имеется не слово как имя, а как суждение, определение которому дано в "Софисте" (262c): "ἄν τις τοῖς ὀνόμασι τὰ ῥήματα κεράσῃ· τότε δ' ἥρμοσέν τε καὶ λόγος ἐγένετο εὐθύς... ὁ πρῶτος καὶ σμικρότατος" (...если только кто-нибудь смешает имена с глаголами, тогда бы он все согласовал, и тут же эта первая связь станет суждением (логосом), пожалуй, самым первым и мельчайшим).

Выражаясь современным языком, мы можно сказать, что Платон определяет предикативную связь между подлежащим и сказуемым, называя логосом, наделенным определенным смыслом только высказывание, в котором есть связь отношения, по крайней мере, между двумя членами. Эта связь и есть мельчайший элемент суждения, который мы могли бы уподобить элементу чувственных стихий.

МИРОВАЯ ДУША – ЭЙДОС ДУШ МИКРОКОСМОСОВ И ИХ ЧАСТЕЙ

Как тело Космоса – прообраз тел всех менее совершенных живых существ, заключенных в нем как его части, так душа Космоса должна представлять собой прообраз для всех уровней души низших существ (микрокосмосов). Платон указывает на небесные тела (звезды), человека, птиц, сухопутных животных, рыб как на все более низкие аналогии совершенному живому существу.

Подробный анализ микрокосмоса дан только на примере человека, поскольку человек оказывается как бы серединой чувственного мира. Его разумная душа, имеющая причастность к божественной Мировой душе, полностью повторяет ее структуру и имеет тот же механизм действия. Такую же форму души имеют еще только созданные боги: небесные тела, звезды и планеты, – но они не имеют ни низших, смертных частей души, ни специализированных органов движения: дыхания, пищеварения и размножения. Таким образом, человек имеющий и

божественную рациональную душу и еще две низшие формы души, оказывается высшим из всех смертных живых существ. Более того, в его душе[29] содержатся семена всех душ других живых существ, поэтому после смерти человека она может перевоплотиться как в высшее бессмертное существо, так и в низшее (Tim. 90d–92e). Человек – это среднее между божественной бессмертной жизнью, выражающейся в правильном мышлении, совпадающем с основным логосным законом Космоса, и животной жизнью, которая так же имеет высший и низший уровни.

Божественная часть человеческой души полностью аналогична душе Космоса, она даже заключена в сферической форме головы. Однако правильное круговращение *тождественного* и *иного* испытывает влияние "наполнения и опустошения", процессов происходящих в смертных телах, частичных по отношению к Космосу (43c–44d). "Искажения" правильного движения бессмертной божественной части души человека происходят из-за его частичности по отношению к Космосу, который представляет собой целостность.

Движения души и тела Космоса сведены к наиболее общей и "совершенной" круговой форме, остальные шесть видов пространственного движения (вперед, назад, направо, налево, вверх, вниз), перечисленные по фрагменте (43b), описывающем общий замысел человека как живого существа, не нужны совершенному телу Космоса. Механизм мышления мировой души служит прообразом и общим видом для других, непространственных видов движения живого организма: ощущения, дыхания и питания. Поэтому не случайно в данном фрагменте перечислены все специализированные органы для осуществления этих функций, хотя тело Космоса их не имеет.

Тело человека, поскольку оно лишь часть Космоса, хотя и имеет один и тот же с ним логос, испытывает воздействие внешних сил, неравномерность температур и влажности. Оно вынуждено постоянно терять составляющие его элементы, притягиваемые большими космическими массами структурно однородных элементов огня, воды, воздуха и земли. Это "естественные", самопроизвольные силы, сопротивляющиеся порядку микрокосмоса. Душа же микрокосмоса в противоборстве с этими силами стремится воспроизвести божественные вечные циклы, проявленные в круговом движении небесных тел. Таким образом, форма живого существа есть регулярный природный процесс, поддерживающий стабильность чувственной вещи постоянным воспроизведением ее постоянно "разрушающейся" формы.

Созданные Демиургом Боги, творящие смертные живые существа используют ту же смесь, из которой была создана душа Космоса. Различие "материала" души в ее меньшей "чистоте"[30], структурно же

---

[29] См. аналогию трехчастного строения души человека в "Федоне", изложенную в форме мифа, и учение о душе в "Государстве", где части души уподоблены социальным слоям идеального государства (ремесленникам, стражам и правителям-философам).

[30] В русском переводе "менее чистая", в английских переводах "less pure", у Гатри (*Guthrie W.* Op. cit. P. 308) приведен более точный и понятный перевод – "less perfectly

душа человека однородна душе Космоса как элементы его тела структурно однородны космическим элементам[31].

Платон не отвергает причинности, связанной с понятием необходимости, он просто отводит ей вторичную по сравнению с целесообразностью роль, критикуя ранних натурфилософов за то, что они считали ее основной причиной мироздания (Phaed. 96b–99c). Он уделяет большое внимание материальным процессам, которые Демиург использует для упорядочения Универсума. Но подчинение материи замыслу Демиурга не может быть полным, отсюда происходит случайность; таким образом, необходимость, противоречащая воле Демиурга, приводит к случайности. Эта возможность случайности делает Универсум не полностью совпадающим с идеальным замыслом Демиурга, причем чем ниже уровень творения, тем менее совершенно творимое существо, тем более оно подвержено неразумной причине – случайности.

Самым совершенным творением Демиурга является сам Космос, воплощающий в себе идею совершенного живого существа. Космос вмещает в себя все остальные живые существа как свои части (31a, 69c). Целесообразность в строении человека, который есть всего лишь часть Космоса, будет выражаться в его соответствии, насколько это возможно, целостному строению Космоса. И принцип телеологии приобретает вид принципа "соответствия микро- и макрокосмоса".

РАЗУМ – НЕОБХОДИМОСТЬ И ИЕРАРХИЯ УРОВНЕЙ КОСМОСА

Космос представлен в виде совокупности иерархических структур, выстроенных в соответствии со степенью их приближения к образу самого Космоса, представляющего собой "совершенное" и всеобъемлющее живое существо. Структура человека полностью аналогична, расхождения между ним и Космосом диктуются необходимыми факторами, характеризующими "естественные" качества природных тел, которые определяют их отношения между собой.

"Необходимость" у Платона есть "сопричина" Разума, устрояющего все наилучшим возможным образом. Современный читатель узнает в

---

blended". Действительно, смесь, состоящая из *бытия*, *тождественного* и *иного*, может быть "второго и третьего сорта" только из-за несоблюдения в точности тех пропорций которые придает ей ее логос. Когда речь будет идти о материальной основе живого организма, "ткани" так же будут характеризоваться большим или меньшим "совершенством", или соответствием эйдосу. В самой совершенной ткани – мозге – смешаны самые точные по своему подобию эйдосам (геометрическим формам первичных стихий) элементы.

[31] В отличие от Эмпедокла и атомистов Платон вводит свою концепцию первоэлементов огня, воды, воздуха и земли. Они создаются из первичных треугольников двух типов, складывающихся в четыре правильных многогранника, общая материальная основа всех форм Космоса есть бесформенная материя, а элементы живого организма и космоса имеют только структурное соответствие. В позднейшей концепции Аристотеля появляется противопоставление четырех земных и одного космического элемента (эфира).

этом понятии описание детерминированной причинно-следственной связи, которая приписана взаимоотношениям между элементами внутри космического, т.е. замкнутого, постоянного, циклического, упорядоченного движения. Сам термин объясняет невозможность для Разума полностью осуществить свой замысел в материи, природа которой стремится к хаосу, т.е. неупорядоченному неоднородному движению (48d–53c), осуществляемому по одному естественному закону: "подобное притягивается подобным".

Как это наглядно показано в комментариях Конфорда, понятие необходимости возникает только при соотнесенности ее с понятием целесообразности, цель которой подчинить ее себе. Так, например, вне целесообразной, подчиненной определенной цели деятельности, необходимое свойство, огня быть горячим не наделено никаким смыслом, оно безразлично. Смысл и значение оно приобретает только при соотношении с целями человека: подчиненное его целям, оно служит ему, а выйдя из нее, вредит. Таким образом, Разум (Νοῦς) и Необходимость (Ἀνάγκη), по Платону, две коррелирующие стороны одного и того же космического процесса. Заданные свойства материи: протяженность, подвижность, неоднородность, приводящие ее в неупорядоченное пространственное движение, становятся ее необходимыми свойствами, когда Демиург использует их в своем рациональном замысле (логосе), подчиняя их регулярности космических процессов.

"Воплощенный" логос Демиурга и есть космическая душа Универсума, которая, таким образом, является общим описанием природного процесса как такового. Силы, оформляющие Универсум как Космос, образуют как бы два его полюса: низшие уровни творения находятся под доминирующим господством Необходимости и случайности, высшие – Разума и закономерности.

В линейной расположенности всех вещей, принадлежащих миру Становления, упорядоченных между Разумом и Необходимостью, как мифологическими абсолютными верхом и низом, мы вдруг обнаруживаем образ линии. Возможность движения "вверх" и "вниз" по онтологическим уровням природного мира заложена в самой душе человека.

Телесное воплощение этого движения души описано в теории происхождения различных животных из "испорченных" кругов человеческой души (94d–92c). Зримо это воплощено в постепенной удлинении черепа из-за того, что форма мозга становится все менее округлой (человек – наземные животные – пресмыкающиеся – рыбы). Уже внутри человека удлиненная форма спинного мозга, содержащегося внутри позвоночника, противопоставлена сферической форме головного мозга. Человек, таким образом, еще и в этом смысле оказывается средним между высшими и низшими уровнями природного мира, имплицитно содержащим в себе все их принципиальные черты.

Известная из "Федра" (246a–247b) b и "Государства" (IX, 580 7 ff.) теория трехчастной души, получила в "Тимее" свое дальнейшее развитие. Три части души: разумная, воспроизводящая в человеке образ всемирной души, эмоциональная и питающая, или вожделеющая, – поставлены в соответствие с определенными внутренними органами.

Эти внутренние органы, в свою очередь, служат лишь вместилищем для тканей – материальных носителей основных известных в натурфилософской медицине этого времени сил (δυνάμεις): *горячего–холодного, влажного–сухого*. Местом локализации разумной души служит голова, в которой заключен мозг – уравновешенная смесь самых совершенных элементов. Эмоциональной душе, заключенной в груди, соответствуют два органа: сердце, источник крови, в котором доминирует элемент огня, и легкие, наполненные воздухом. Поэтому сердце и легкие служат для баланса *горячего* и *холодного* в организме. Точно так же питающая душа, локализованная в утробе, осуществляет свои физиологические функции с помощью пары внутренних органов: печени и селезенки, участвующих в балансе *влажного* и *сухого*. Носители влажного – желчи и другие соки (гуморы) связаны с печенью, их избыток должна поглощать селезенка. Способность гуморов разжижаться и сгущаться, образовывая разные по плотности ткани организма, в традиции гиппократовской медицины характеризуется как силы *горького–сладкого*[32]. Мы продемонстрируем это на *рис. 5*.

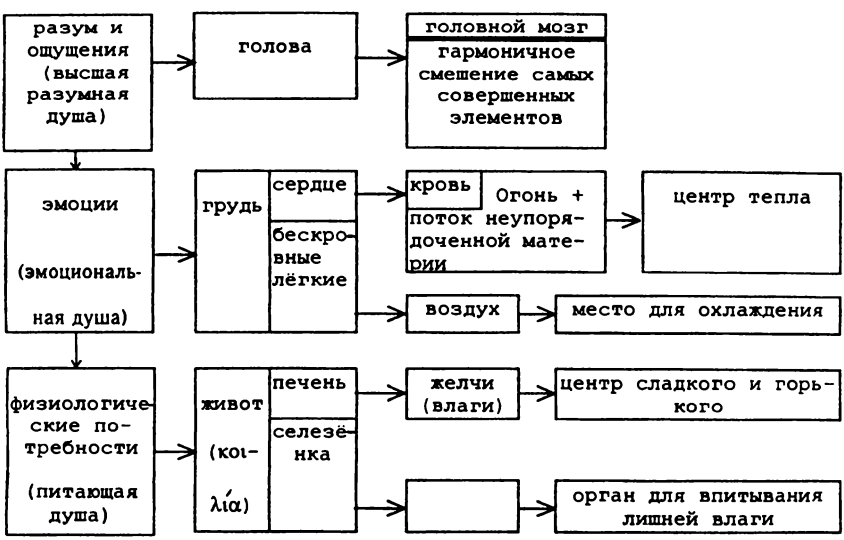


Рис. 5

[32] Подробнее об этом см. ниже.

Как мы видим, каждый уровень, связанный с определенным видом души, представляет собой относительную целостность, изоморфную по отношению к другим уровням.

Разумная душа должна стать образцом для двух низших смертных частей души, как душа Космоса является прообразом душ всех микрокосмосов. Низшие части души возникают, чтобы осуществлять необходимые жизненные функции человеческого организма, частичного по отношению к Космосу. Отсутствие потребностей у целостного Космоса специально упомянуто в соответствующем месте. Для человека же важно иметь органы чувств, через которые он имеет не только информацию о внешнем мире, но и осуществляет познание. Восполнение функциональных телесных органов и тканей[33], из которых они составлены, задача питающей части души[34]. Но именно приспособление к связи с окружающим миром для человека является фактором, искажающим правильное вращение кругов *тождественного* и *иного* в его разумной душе.

Принцип трехчленности, использованный при описании человеческой души, соотносим с общей схемой среднего между двумя крайними членами. Как сама душа является средним, связующим мир Бытия и Становление, так эмоциональная душа долна выполнять роль среднего, одновременно причастного высшей и низшей формам, которые, исходя из изложенного выше, должны иметь четко прослеживаемую аналогию. Это действительно так. Принцип действия разумной и питающей души можно выяснить на основе интерпретации текста. Соотношение метафоричного "пространственного" движения разумной души по космическим кругам *тождественного* и *иного* и воспроизведение питающей душой телесных структур организма такое же как соотношение круговых движений небесных тел и циклических природных процессов.

МЕХАНИЗМ ДЕЙСТВИЯ ПИТАЮЩЕЙ ДУШИ И АНАЛОГИЯ МЕЖДУ РАЗУМНОЙ И ПИТАЮЩЕЙ ДУШОЙ

Если процесс мышления у Платона можно понимать как пространственную метафору, то процесс питания, описанный в "Тимее" вполне конкретен. Но, очевидно, что у Платона, первый должен быть прообразом последнего. Действительно, космический характер процесса питания особенно подчеркнут, он происходит с использованием принципа естественного движения "подобное стремится к подобному", с помощью которого осуществляется и суждение (81b): "составные части

---

[33] Использование понятий "организм", "ткани", "органы" и др. в данной работе условное, поскольку у Платона еще нет соответствующих понятий.

[34] Рассмотрение вопроса, почему голод и жажду испытывает душа, а не тело посвящен фрагмент (34e–35d) из "Филеба", там же затронута тема о природе ощущений ("совместное возбуждение души и тела").

крови... принуждены подражать вселенскому движению... каждая ее частица стремиться к ей сродной, восполняя образовавшуюся пустоту".

Сущность процесса питания, которая приобретает в теории Платона значимость самого важного физиологического процесса в организме, становится понятной при рассмотрении платоновской концепции роста, старения и естественной смерти. Рассмотрим подробнее, как происходит процесс роста (81c): как уточнено в данном фрагменте, пища разбивается на некие частицы, разрушение идет даже дальше, чем разложение на первичные треугольники! Молодой организм развивается из мозга-семени, о котором мы знаем, что он состоит из самых совершенных элементов огня, воды, воздуха и земли, составленных из наилучших первичных треугольников, поэтому и жизненные связи молодого живого существа наиболее крепки. Питание тканей и органов происходит не с помощью притяжения элементов, уже существующих в пище, вещество которой сродни нам, или первичных треугольников, а путем разбиения первичных треугольников пищи и переработки их собственными треугольниками организма[35].

Платон не уточняет, где именно происходит переработка первичных треугольников в собственные треугольники организма. Но нам может помочь его ссылка на аналогию со Вселенским процессом (53a): четыре рода проэлементов обособляются в первичном хаосе еще до рождения Вселенной по принципу "подобное к подобному". Можно предположить, что переваренная пища, смешанная с огнем, придающем ей теплоту, и жидкостью, придающей ей возможность течь и "орошать тело", представляет собой именно такой первичный хаос, из которого строится микрокосмос человеческого организма с самого начала, т.е. с образования подобных первичных треугольников. Они воспроизводят и правильность и нужный размер треугольников данного живого существа, а далее из них воссоздаются нужные элементы из элементов ткани, что приводит к росту молодого организма.

Процесс старения направлен в другую сторону: треугольники пищи сами дробят ослабевшие треугольники организма. Но способность расти за счет этого присуща только живому организму, почему это так в "Тимее" не объяснено. Естественная смерть наступает, когда разрушение достигает мозга, основной ткани организма, содержащей в себе основу жизни. Таким образом, в старости организм подвергается не только внешнему опустошению, разрушающему его извне, но и внутреннему из-за воздействия уже не усваиваемой пищи. При нормальном и естественном ходе жизни каждое живое существо имеет свой установленный срок жизни (89b), который зависит от способности треугольников возобновляться только до положенного срока. Мы можем пред-

---

[35] Поскольку речь здесь идет о первичных треугольниках, то можно с уверенностью заявить, что теория питания собственно платоновская, и для нее нельзя найти аналогии в медицинской традиции.

положить, что это связано с постепенным накоплением ошибок при постоянном воспроизведении копий первичных треугольников, элементов и т.д. Когда же сами треугольники организма начинают разрушаться и разрушение достигает мозга, то наступает безболезненная смерть "согласно природе".

Платон, таким образом, считает важнейшим процессом организма не физиологический процесс дыхания–охлаждения, а возобновление организмом своих структур. Самым существенным становится не баланс противоположностей, а подвижное структурирование форм живой материи. Эта же теория найдет свое развитие в оригинальной платоновской теории заболеваний, которая рассматривает их как процесс, обратный нормальному процессу питания – восполнения организма[36]. Платон использует современные ему концепции. В "Тимее" есть фрагмент, излагающий имевшую применение в сицилийской медицинской школе эмпедокловскую концепцию о пропорциях элементов в различных тканях организма. Эти пропорции и представляют собой специфический логос каждой ткани, который необходимо поддерживать питающей душе в течение всей жизни.

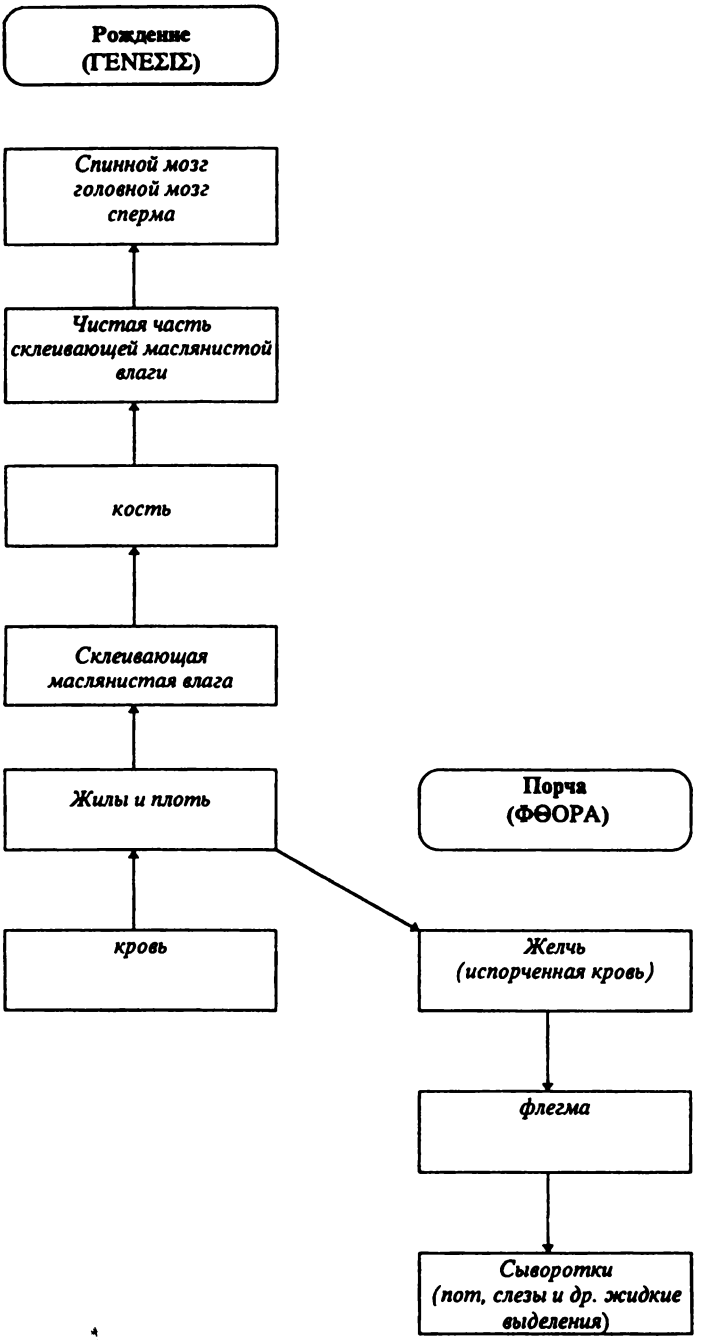
Оригинальная гуморальная теория Платона, используя идеи, сходные с идеями трактатов "О древней медицине" и "О природе человека" корпуса Гиппократа, вводит кроме "болезнетворных" жидкостей: желчей и флегм, – еще и "питающие": жидкость питающую кость и мозг[37]. Таким образом, здоровье, понимаемое как нормальная биологическая жизнь человеческого организма, описано у Платона как уравновешенное взаимодействие двух разнонаправленных циклов: рождения и порчи, одновременно, протекающих в организме. Проиллюстрируем это схемой, составленной мной на основании тщательного изучения гуморальной теории в диалоге:

---

[36] Заболевания происходящие из-за воздуха становятся у Платона лишь частным случаев. Чтобы оценить оригинальность Платона, стоит обратиться к теории Филистиона Локрийского, из сочинений которого он почерпнул больше, чем из всех своих других медицинских источников. Платон совершенно явно использует его теорию заболеваний, которая, в частности, также утверждает зависимость здоровья человека от беспрепятственного прохождения воздуха через нос, рот и поры организма. Эта концепция, связанная с теорией внутреннего тепла (огня) и необходимости его охлаждения, имеется у многих медицинских авторов, т.е. имеет прочную медико-философскую традицию, к которой присоединяется и Аристотель, выдвигая свою версию естественной смерти, связанной с его теорией дыхания, которую он изложил в "Parva Naturalia". Внутреннему теплу, осуществляющему пищеварение, и таким образом себя поддерживающему необходимо охлаждение (Parva Nat. 474b20–4), без этого огонь гаснет (De Juvent. 478b32–489a20), наступает нарушение работы сердца – источника и центра внутреннего тепла и наступает безболезненная смерть (Ibid. 479a10, 479a20).

[37] Для того чтобы показать это по тексту диалога требуется тщательный текстологический анализ, проведенный мной в моей статье 1988 г., а также в части кандидатской диссертации. См.: *Шаталова О.Б.* Гуманитарная теория в диалоге Платона "Тимей". М.: ИИЕТ, 1988 (препринт); *Федорова О.Б.* Антропологические воззрения Платона и медицинская традиция античности: Автореф. дис. канд. филос. наук. М., 1994.

Схема 1


Рождение
(ΓΕΝΕΣΙΣ)
Спинной мозг
головной мозг
сперма
Чистая часть
склеивающей маслянистой
влаги
кость
Склеивающая
маслянистая влага
Жилы и плоть
кровь
Порча
(ΦΘΟΡΑ)
Желчь
(испорченная кровь)
флегма
Сыворотки
(пот, слезы и др. жидкие
выделения)

Перед нами возникает уже знакомая нам картина циклических изменений, полностью соответствующая описанию способа функционирования разумной души Космоса и самого мышления. Причем, для того чтобы замкнуть физиологические процессы в два "разнонаправленных" цикла, рождения и гибели (порчи), Платону пришлось внести существенные инновации в классическую гуморальную теорию гиппократовской медицины. Так, наряду с "болезнетворными" влагами (желчью и флегмой), он вводит питающие влаги. Отсутствие общепринятого термина для их обозначения, их длинные описательные наименования, подтверждают то, что это авторская инновация Платона. Каждая ткань организма, имеющая у Платона свое место в онтологической иерархии, имеет свою питающую жидкость. Традиционные же влаги гиппократовской медицины – желчи и флегма – оказываются у Платона и активно действующими агентами разложения, и продуктами разложения, кровь – одновременной тем и другим, т.е. средним между питающими и разлагающими влагами, которые также имеют свою последовательность образования, последним в которой оказываются каждодневные выделения организма.

Таким образом в поддержании формы живого организма отражены принципы природного процесса вообще, и "движения" как Разумной, так и питающей души есть описание способа существования природной, чувственной, причастному миру Становления вещи как таковой.

"Пища", специфическая для каждого рода души, попадая в движущийся поток души извне, сначала разбивается на самые элементарные свои части. Для разумной души это элементы *тождественного* и *иного*, для питающей души – первоначальный хаос материи. Затем Разумная душа определяет отношения между вещами мира Становления и мира Бытия, производя правильное знание и правильное мнение. А питающая душа формирует сначала специфические правильные треугольники, затем особые элементы и, наконец, из них – ткани организма живого существа. Одновременный процесс утраты душой собственных элементов, выпадающих из кругового движения, обозначен как противонаправленный цикл, для Разумной души изображен как круг *иного*, для питающей – как процесс, названный "φθορά". И то и другое суть воспроизведение логосов как логосов или воплощение их в чувственной материальной форме, которая приобретает свою стабильность только в результате упорядоченных процессов.

Множественные уподобления философии и медицины, разбросанные по диалогам Платона, служат еще одним аргументом для утверждения, что сравнения пищи для тела и знания для души имеют у Платона глубоко продуманные основания.

В гиппократовской медицине того времени, например в трактате "О древней медицине", пища рассматривается как основной фактор состояния здоровья, поскольку она наделена теми активными качествами (δυνάμεις), которые могут вступать в непосредственное взаимодействиями с качествами элементов тела. В этом же трактате эти силы определены с помощью вкусовых характеристик пищи (сладкая, горь-

кая, соленая и т.д.). Отзвуки данной концепции мы находим и у Платона. Для него, как впрочем для предшествующей медицинской традиции, а впоследствии и для Аристотеля, пища представляется как влага[38]. С другой стороны, "болезнетворные" жидкости организма возникают в гуморальных теориях. Платон определяет класс желчей, флегм, сывороток при помощи вкусовых характеристик. Объясняя чувство вкуса, он определяет его как способность некоторых веществ "растапливать" или "восстанавливать" плоть языка. Поэтому то, что на субъективном уровне определено как соленое, горькое, острое, на объективном значит способность к разжижению, что здесь синонимично разложению, плоти языка. Сладким чувствуется то, что, напротив, восстанавливает плоть языка.

Вообще, общее ощущение наслаждения определено как восстановление структуры (логоса) чувственной вещи (например, ткани или органа), а страдание – как разрушение ее. Такое же определение физического страдания и наслаждения мы находим в "Филебе". Таким образом, оказывается, что одушевленное, живое не равнодушно к описанным процессам поддержания стабильности своей структуры, что в мире Становления возможно только в виде воспроизводящихся циклических регулярных процессов. Поэтому родственны и наслаждения высшей познающей души и низшей питающей – обе они служат поддержанию логоса живого существа, одна через познание, другая через питание. Когда в "Теэтете" Платон исследует проблему знания, то так же изображает его как процесс движение в познании, циклического воспроизведение его все в более близком к истине виде. На таком циклическом рассуждении построена и диалектика так называемых средних диалогов. Одно из тяжелых нарушений мыслительной способности – ведь "неправильное" мышление у Платона есть род душевной болезни, – "ἀμαθία", т.е. неспособность к обучению. Оно возникает, когда путь для движения истинного знания, признак которого постоянное движение к истине, закрыт уже якобы существующим знанием, т.е. ложным мнением. Восстановление нормального хода процесса и есть дело врача-философа, производящего "очищение" (также общее для медицины и философской этики понятие).

В конце диалога (88e) изложена популярная и для греческой меди-

---

[38] Возможно эта идея восходит к древним натурфилософским представлениям о питании огня через испарения жидкости. Эта общая концепция, использованная в космологиях, например у Анаксимена. Этот процесс, называемый "питанием огня" замыкал ненаблюдаемую часть циклического превращения элементов. Считалось, что солнце (огонь) не только выпаривает воду из земли (кстати этот процесс, например, по Анаксиманду, приводил к самозарождению жизни), но сначала превращая ее в пар ("ἀέρ", т.е. видимые формы воздуха), а затем – в огонь. Возможно и здесь это была биологическая метафора, судя, например, по упоминанию Теофраста (Дох. 276). Он в связи с первоэлементом у Фалеса приводит три аргумента: 1) растения питаются влагой из земли, 2) сперма животных – жидкая, 3) солнце, звезды и весь космос питаются испарениями воды (см. *Guthrie*. Vol. 1. P. 80). Поэтому метафора оросительных каналов у Платона по отношению к кровеносным сосудам то же совсем не произволна, как и упоминание о том, что органы питаются от них, как корни растений. О том, что кровь – основной строительный материал для всех тканей организма – пишет еще и Гален.

цины теория имитации (ἀπομίμησις), встречающаяся также во фрагментах пифагорейцев и изложенная в трактате корпуса Гиппократа "О диете". Забота о телесном здоровье такова же как о каждой части целого человека: и сознательная деятельность человека, направленная на поддержание своего телесного и душевного здоровья, должна выражаться в подражании движениям, свойственным душе и телу Вселенной: "Κατὰ δὲ ταὐτὰ καὶ τὰ μέρη θεραπευτέον τὸ τοῦ παντὸς, ἀπομιμούμενον εἶδος"[39] (88c).

Кроме уже разобранного нами выше фрагмента о необходимости созерцания движения небесных тел для совершенствования круговращений своей разумной души, необходимо указать еще два чрезвычайно выразительных фрагмента (89a, 90c), которые подтверждают нашу интерпретацию аналогии между движением чувственных элементов в теле и мыслительными кругами Тождественного и Иного. "Τῶν δ' αὖ κινήσεων ἡ ἐν ἑαυτῷ ὑφ' αὐτοῦ ἀρίστη κίνησις – μάλιστα γὰρ τῇ διανοητικῇ καὶ τῇ τοῦ παντὸς κινήσει ξυγγενής" – "Из движений самое лучшее само происходящее от себя (речь идет о внутреннем движении элементов организма. – *О.Ф.*) – поскольку оно более всего подобно (родственно) движению мыслительному и всего Универсума". Вторая цитата касается общего правила сознательного обращения со всеми уровнями своей целостности: "θεραπεία δὲ δὴ παντὶ παντὸς μία, τὰς οἰκείας ἑκάστῳ τροφὰς καὶ κινήσεις ἀποδιδόναι". – "Для всего целого (παντί παντος во всем) и обо всем забота только одна доставлять каждому свойственную ему пищу и движение". Речь идет и о воспитании мыслящей души и о питании и упражнениях тела. Можно сделать вывод, что питание и движении (или точнее движение питания) это единый процесс, две стороны которого более расходятся на более низком уровне существования питающей тело души, но неразрывны на уровне мыслящей.

ЭМОЦИОНАЛЬНАЯ ДУША – СРЕДНЕЕ МЕЖДУ РАЗУМНОЙ И ПИТАЮЩЕЙ

Структура высшей и низшей частей человеческой души и разумной души Космоса совершенно аналогичны и выстроены в свою иерархию, как и все причастные к миру Становления вещи, по степени их приближения к общему эйдосу (образу) Целого.

---

[39] Перевод этой фразы у С.С. Аверинцева не совсем точен ("сообразно с этим должно заботиться и об отдельных частях [тела], подражая примеру Вселенной" *Аверинцев С.С.* Указ. соч. С. 494). Буквально можно перевести: "Таким же образом должно заботиться и об этих частях, воспроизводя эйдос целого". Конечно, далее речь идет речь о теле, внешнее движение которого порождает внутренние движения, упорядочивающие его элементы подобно космическим, а слово πάν обозначает часто именно Космос как Вселенную, но явно имеющееся здесь указание на соответствие части и целого утрачено. Очевидно, "апомимосис", обозначающий не только подражание, но изображение и воспроизведение, имеет смысл сознательного прояснения образца целого, уже заложенного в человеке и на всех его уровнях, так же обладающих относительной целостностью.

Средняя, ощущающая часть, причастна как высшей бестелесной душе, представляющей собой круговращение логосов, так и низшей телесной, представленной как принцип кругового движения чувственных элементов, приводящего к образованию структур организма (например, тканей).

Относительно конфигурации движения крови в "Тимее" указано только, что два параллельных кровеносных сосуда (φλέβας) перекрещиваются в области головы (77d), что напоминает первый этап формирования конфигурации мировой души. Незамкнутость окружностей, по которым движется кровь, вероятно, связана с тем, что она выполняет не только питающую, но и информативную функцию, донося эмоции и ощущения до разумной души. Кровь – материальный носитель функции эмоциональной души – средней между двумя крайними: душой разумной и питающей. Разомкнутость эмоциональной души проявится и в том, как описан механизм восприятия ощущений.

Описание ощущений отнесены к части диалога, которая посвящена действию Необходимости. Воздействие космических элементов на органы чувств объяснены как субъективное ощущение их формы. Острая форма мелких подвижных тетраэдров огня ощущается как горячее, неподвижность и устойчивость кубов земли как тяжелое. Ощущение интерпретируется, таким образом, как некий толчок к круговому движению некоторых частей, передающих "информацию" некому разумному началу (φρόνιμον). Частицы "ощущающей" души так же материальны, как внешние частицы элементов, вызывающих эти ощущения, никаких других особенностей, кроме их подвижности, способности к передаче движения, Платон не оговаривает[40]. Поэтому наиболее отчетливы зрительные и слуховые ощущения, передаваемые самыми подвижными элементами огня и воздуха, которые являются "одушевленными" элементами и одновременно входят в структуру тканей тела осуществляя высшие, духовные "ощущения" (слух и зрение), что полностью соответствует натурфилософским традициям. Таким же образом, нечувствительность ногтей или волос объяснена составом входящих в них элементов, а именно малоподвижных элементов земли (64b, 64c).

В движении "возвещающих" внешнее воздействие элементов вновь проявляется та же круговая схема, которая применена по отношению к разумной и питающей душе. Но в этом случае мы можем представить себе структуру чувствующей души как бесконечное количество таким "возвещающих" разумному началу "информационных" цепей, механизм движения которых есть все тот же круг (или фрагмент круга) перевоплощений.

У Платона, в отличие от Аристотеля, не возникает вопроса о переходе физического взаимодействия внешних элементов и элементов, проводящих ощущения, в психическую функцию ощущения. Только

---

[40] Гатри (*Guthrie W.K.C.* Op. cit. Vol. 5. P. 315) указывает на несомненное влияние материалистической концепции души Демокрита, которая связана и с атомистической теорией, примененной Платоном в преобразованном виде.

Аристотель определяет зрение как восприятие формы предмета без его материи.

Материальным носителем ощущений, которые могут быть не только внешними, от воздействия окружающей среды, но и внутренними, от движений внутри тела, служит кровь, жидкость содержащая в себе большое количество огня. Место локализации ощущающей души является сердце, обложенное, как охлаждающими подушками, легкими для поддержания температурного баланса (70d).

ПРИНЦИП КРУГОВОГО ТОЛКА

Лежащее в основе архаического образа круга представление о невозможности происхождения чего-либо из ничего, а также синкретическое нерасчленение пространственного кругового движения и циклического процесса (качественного кругового движения), отражается в теории "кругового толчка", объясняющего как физиологические так и физические движения у Платона. Движение осуществляется всегда чем-то, это всегда есть перемещение элементов (80c): "...по причине отсутствия пустоты все вещи передают друг другу круговой толчок, то разделяясь при этом (διακρινόμενα), то сплачиваясь (συνκρινόμενα) и постоянно меняясь местами"[41]. Разделение и соединение, происходящие при перемещении, есть три основные фазы общего циклического процесса.

Так объяснен процесс дыхания и неразрывно с ним связанный процесс пищеварения, активными элементами которых являются также воздух и огонь.

По Платону, процесс дыхания включает четыре фазы:

1) горячий внутренний воздух, смешанный с огнем, стремится к наружному космическому огню и выходит через дыхательные пути, но тут же охлаждается;

2) его место по принципу кругового толчка занимает холодный внешний воздух, проникающий сквозь поры поверхности тела. Он смешивается с внутренним огнем и нагревается;

3) поэтому он меняет направление своего движения и выходит наружу тем же путем;

4) вышедший воздух толкает круговым толчком холодный внешний воздух в легкие и грудь сквозь дыхательные пути, при этом сам охлаждаясь. Далее процесс повторяется сначала.

Воздух, попеременно нагреваясь (внутри) и охлаждаясь (снаружи), все время пульсирует у одного и того же входа. Он выходит тем же путем, что и вошел, за счет изменения своей температуры. Весь процесс напоминает качание колеса то в одну, то в другую сторону. Активную роль в этом процессе играет внутренний огонь, а внешняя

---

[41] Пер. С.А. Аверинцева. Ср. описание мышления (способ существования разумной души) и питания (способ существования низшей питающей души), а так же общую медицинскую теорию болезни.

воздушная оболочка, втянутая в процесс дыхания, предохраняет "пока не распадутся жизненные связи смертного существа" от распыления внутреннего огня в Космосе.

Таким образом, ближайший воздух, окружающий тело человека, как бы является частью его пульсирующей души, образуя словно невидимую сферу. А ее колебательные движения суть совмещение двух типов движения, характерных для низшей и высшей человеческой души.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Наш анализ, показывающий продуманную четкую аналогию между физиологическими процессами, обобщенными в образе питающей и ощущающей души, и мыслительным процессом, соответствующим душе разумной, пожалуй, не раскрывает что-то принципиально нового в философии Платона. Но ее "практическое" применение к учению о природе в "Тимее" наглядно демонстрирует как работают общие логические принципы платонизма в теориях, посвященным естественнонаучным проблемам, и как они применены к проблеме человека как природного феномена. Тем не менее натурфилософский материал глубоко укоренен в традицию, с которой Платон вынужден считаться, воспроизводя, вольно или невольно, архаические метафоры вечности как вращающегося круга – небесного свода, в котором синкретически слиты время и пространство, или разнообразные концепции равновесной смеси первоэлементов и соотношения противоположных сил. Впрочем, с точки зрения "вторичности" использования натурфилософских источников, в особенности пифагорейских, текст "Тимея" был детально изучен еще в начале нашего века. Заимствования в этой области настолько многочисленны, а круг источников столь обширен, что "Тимей" может показаться простой компиляцией[42]. Как ни странно, несмотря на необыкновенную популярность этого диалога со времен Возрождения до наших дней, "реабилитация" его автора в сфере натурфилософии так практически и не произошла. По-прежнему, натурфилософский материал "Тимея" и философские проблемы, в нем затронутые, представляют собой словно две замкнутые и непересекающиеся сферы, приписанные к разным отраслям современной науки – истории философии и истории естествознания. Одной из которых Платон признается величайшим авторитетом, а второй – поверхностным дилетантом, мнение которого можно и не учитывать как не оказавшее существенного влияния на дальнейшее развитие науки. Я думаю, что основной задачей моего исследования наряду с попыткой понять весьма конкретный смысл текста, было показать неразрывную связь философской методологии и специальных теории, изложенных в "Тимее". Продвижения

[42] Классический труд, посвященный как раз натурфилософским источникам "Тимея" Тайлора (*Taylor A.E.* A commentary on Plato's Timaux. Oxford, 1928), основан как раз на такой теоретической посылке: "Тимей" – изложение пифагорейских учений, а не собственно платоновской концепции природы.

Платона, весьма остроумные и несомненно опережающие свое время, в вопросах физиологии человека понятны только при попытки понять эти концепции в контексте всего диалога, именно как практическое приложение общих принципов его философии к традиционному натурфилософскому материалу.

Рассматривая специальные платоновские концепции о природных процессах (например, теорию кругового толчка, используемую им при описании механизма дыхания и различных физических аналогичных процессов) в контексте его философии, мы не только точнее понимаем их смысл, но проясняем и генезис восходящих к ним концепций Аристотеля. Влияние платоновского "Тимея" на дальнейшую традицию античного платонизма хорошо известно, и анализ учения о душе в "Тимее" и с этой точки зрения, конечно, необходим, для понимания развития психологии прежде всего у Плотина, учение которого нельзя вообще рассматривать отдельно от интерпретаций платоновского текста.

К ПУБЛИКАЦИИ "ЛЕКСИКОНА" Б.А. ФОХТА

М.А. Солопова

В течение последнего времени читатели могли познакомиться с рядом публикаций ранее неиздававшихся текстов известного отечественного философа и логика Бориса Александровича Фохта (1875–1946). Все они появились в печати благодаря усилиям Анны Аркадьевны Гаревой, слушательницы и ученицы Б.А. Фохта, а ныне хранительницы его архива. По свидетельству Анны Аркадьевны, в архиве "несколько десятков работ, несколько тысяч страниц: статьи о Канте, Когене, Наторпе, Кассирере; переводы работ Гёльдера, Тренделленбурга; немецко-русский словарь философских терминов; фундаментальный труд по философии Аристотеля (более 800 страниц); подготовленный к печати учебник логики для вузов, курсы по истории логики и др." Речь идет о до сих пор неопубликованных текстах. О всех обстоятельствах, ставших причиной невостребованности значительной части философского наследия Фохта, можно прочитать в обстоятельной статье А.А. Гаревой в "Вопросах философии", а также в статье А.Г. Вашестова в "Историко-философском ежегоднике'91", – статьях, сопровождавших публикации наследия Фохта[1].

О том, что Б.А. Фохт причастен к российскому аристотелеведению, хорошо известно. Ему принадлежит перевод "Аналитик" Аристо-

[1] См.: *Фохт Б.А.* П. Наторп, 17 сентября 1924 г. // Историко-философский сжегодник'91. М., 1991. С. 232–270; *Фохт Б.А.* Философия музыки Скрябина // А.Н. Скрябин: Человек, художник, мыслитель. Государственный мемориальный музей А.Н. Скрябина. М., 1994; *Фохт Б.А.* О философском значении лирики Пушкина // Вопр. философии. 1997. № 1.