

ВЛИЯНИЕ ГОМЕРА И ОРФИКО-ПИФАГОРЕЙСКОГО УЧЕНИЯ О ДУШЕ НА ПРИРОДУ ДУШИ У ПЛАТОНА

ДАНИИЛ ХМЕЛЕВСКОЙ

Южный федеральный университет (Ростов-на-Дону, Россия)

Студент

Контакт: danielhmex@icloud.com

АННОТАЦИЯ. В статье рассматривается, какие идеи, присутствующие в творчестве Гомера и орфико-пифагорейцев использовал Платон в своем учении о душе; также определяется оригинальность понимания Платоном души. Устанавливается характеристика души в представлении Гомера, орфиков, пифагорейцев и Платона. Гомер утверждает, что душа бессмертна, имеет два онтологических статуса, она является отражением самости умершего, в человеке присутствует элемент борьбы между «органами души». Затем орфики наделяли душу божественным статусом, подчеркивали необходимость возвращения души обратно в божественное, поэтому человеческое тело отождествлялось с «вместилищем души». Пифагорейцы продолжали учение орфиков, однако обладали оригинальным подходом в рассмотрении природы души. Этот подход заключался в рассмотрении души как гармонии неких частей, если доверять платоновскому разбору пифагорейского учения о душе в диалоге «Федон». Однако Аристотель описывал другое представление пифагорейцев о душе. Пифагорейцы ввели новое качество души – метемпсихоз, что подчеркивает Ямвлих в своих замечаниях «О пифагорейской жизни». Элементом, объединяющим орфиков и пифагорейцев в представлении о душе является забота о душе. Платон в своем учении о душе опирается на орфико-пифагорейское учение и на Гомера, но создает нечто новое. Философ указывает на важное качество души, а именно на познание, и выражает это в своей гносеологии и онтологии.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Платон, Душа, Пифагорейцы, Орфики, Гомер.

INFLUENCE OF HOMER AND ORPHIC-PYTHAGOREAN TEACHING TEACHINGS ABOUT THE SOUL ON THE NATURE OF PLATO'S SOUL

DANIEL HMELEVSKOY

Southern Federal University (Rostov-on-Don, Russia)

Student

Contact: danielhmex@icloud.com

ABSTRACT. The article deals with elements of the teaching about soul Plato used from Homer's epos and the Orphic-Pythagorean teaching, the originality of Plato's approach to soul is defined as well. Characteristic of soul in Homer's representation, Orphism, Pythagorean and Plato is defined. Homer states that soul is immortal and has two ontological statuses, it is a reflection of self of the dead, and there are fight elements between «organs of soul» in the person. Then Orphism bestowed soul with the divine status, emphasized the need of return of soul back to divine so the human body was identified with «a soul receptacle». Pythagorean continued the teaching of Orphism, however they had original approach in consideration of the nature of soul. This approach considered soul as harmony of certain parts if to trust Plato's analysis of the Pythagorean teaching about soul in the dialogue of «Fedo». However, Aristotle described other idea of Pythagorean of soul. Pythagoreans introduced new quality of soul – metempsychosis – that is emphasized by Iamblichus in his remarks «On Pythagoras' life». The element that unites the Orphism and Pythagoreans in the concept of the soul is the care of the soul. Plato in his teachings about the soul based on the Orphic-Pythagorean teaching and Homer, but creates something new. The philosopher points to the important quality of the soul, namely knowledge, and expresses it in his gnoseology and ontology.

KEY WORDS: Plato, Soul, Pythagorean, Orphism, Homer.

Платоновское учение о душе занимает важное место в философской системе античного мыслителя. Платон возвысил человеческую душу, наделил ее функцией познания интеллигибельных сущностей. И указал, что именно душа есть эйдос человека. В диалоге «Федон», Платон при объяснении природы души ссылается как на Гомера, так и на учение орфико-пифагорейского толка, на что указывает А.Ф. Лосев в комментариях к данному диалогу [1, с. 430]. Насколько Платон оригинален в своих взглядах? Возможно, Платон – это искусный эклектик, который соединил в своем представлении о душе разные учения о душе современников? Такие вопросы могут возникнуть при подробном рассмотрении Платоновского учения о душе.

Цель работы – установить, какие элементы учения о душе Платон использовал у Гомера и учения орфиков и пифагорейцев. Для достижения цели необходимо проанализировать учение о душе Гомера, орфиков, пифагорейцев, Платона. Выделить основные аспекты данных учений.

Гомер первый употребил категорию ψυχή (психе), и в основе этой категории лежит слово «дыхание», означая «жизнь». Первое наполнение психе – это конкретное значение, а не философская абстракция. Эту категорию вслед за Гомером, используют как орфико-пифагорейское учение, так и Платон, что говорит о большом влиянии поэта на древнегреческую культуру в целом. Основные источники, по которым мы можем судить о представлении Гомера о природе души, это Илиада и Одиссея, созданные в VIII веке до нашей эры. Эти произведения посвящены героям, их смерти и душе. О чем нам и сообщает Гомер в начале Илиады:

Гнев, богиня, воспой Ахиллеса, Пелеева сына,
Грозный, который ахеянам тысячи бедствий соделал:
Многие души могучие славных героев низринул
В мрачный Аид и самих распростер их в корысть
плотоядным
(Hom. Il. 1.5) [2].

Данные строки сообщают нам, как представляет душу Гомер, и дают представление о главном герое. Гнев героя определяет роль героя в войне и вместе с этим судьбу других героев эпоса.

Гомер в Илиаде описывает множество смертей, через которые обнаруживается душа героев. Например:

В пах боковой заколол; копие, растерзавши утробу,
Внутренность вырвало вон; из зияющей раны теснимый
Дух излетел, и тьма Гиперенору очи покрыла
(Hom. Il. 2. 515-520).

Также:

Бурное жало копья и сквозь рамо вверху пробежало;
С шумом упал он на дол, и взгремели на падшем доспехи.
Мощный Аякс бранодушного Форка, Фенопсова сына,
Труп защищавшего Гиппофооя, ударил в утробу
(Hom. Il. 17. 315).

Гомер говорит нам, что только через смерть проявляется душа. Душа покидает тело и отправляется в Аид. Тело не является чем-то отдельным от души при жизни, так как оно остается лежать в виде трупа на поле боя. При этом душа не имеет какой-то конкретной функции при жизни. Душа (ψυχή) скорее представляется как жизненный принцип для тела. Иначе говоря, смерть обеспечивает различие этих субстанций. При жизни душа и тело является одним целым. Исходя из этого, можно предположить, что существует два статуса души (ψυχή), это живая душа и мертвая душа (в эпосе такую душу называют тенью (εἴδωλον)). Также можно предположить, что душа бессмертна, а сама смерть меняет только ее статус. Ритуал - важный этап, который помогает душе достойно перенести смерть тела.

Крепкие жилы уже не связуют ни мышц, ни костей их;
Вдруг истребляет пронзительной силой огонь
погребальный
Все, лишь горячая жизнь охладелье кости покинет:
Вовсе тогда, улетевши, как сон, их душа исчезает
(Hom. Od. 11.220-225) [3].

Мертвая душа у Гомера описывается как точный двойник умершего, так как повторяет контур тела мертвеца в царстве Аида. Таким образом, мертвая душа несет в себе идентичность умершего. В пример можно предоставить встречу Одиссея со своей матерью в царстве Аида:

Увлеченный сердцем, обнять захотел я отшедшую матери
душу;
Три раза руки свои к ней, любовью стремимый, простер я,
Три раза между руками моими она проскользнула
Тенью иль сонной мечтой, из меня вырывая стенанье
(Hom. Od. 11.205-210).

Душа не может вернуться в мир смертных, исключая путешествия героев в Аид (например, Одиссей). Души, согласно Гомеру, могут существовать только в царстве Аида, но кроме тех душ, чье тело похоронили без исполнения погребального ритуала.

В человеке, согласно Гомеру, присутствует элемент борьбы между органами души. Подобный элемент борьбы мы вскоре встретим в учении Платона о душе. Как замечает норвежский философ У.М. Хейстад: «Внутри гомеровского человека происходит удивительная борьба между различными центрами силы, с которыми «Я» ведет диалог. Наряду с тимос (воля/душа, характер) это ноос (разум, который позднее стал писаться нус), френес (диафрагма) и мелеа (различные члены или конечности). Различные слова используются для выражения различных (душевных, психических) и эмоциональных (чувственных) функций, которые позднее будут приписываться жизни души» [4, с. 23]. Также норвежский философ утверждает, что: «Все другие «органы души», в отличие от психе, выполняют определённые функции в человеке при его жизни и распадаются с наступлением смерти» [4, с. 24].

Таким образом, мы можем выделить следующие характерные черты представления Гомера о душе. Душа бессмертна, она имеет два статуса (живая душа и мертвая), душа пребывает в Аиде и не возвращается оттуда в мир смертных, она является отражением самости умершего, в человеке присутствует элемент борьбы между «органами души».

Орфики появились в VI веке до н. э., однако Лосев утверждает: «...можно с полной уверенностью сказать, что явление это никак не моложе Гомера...» [5, с. 707]. Свое начало орфики берут из культа Аполлона, что подтверждает перенятые ими оккультные практики. Орфики отказались от омофагии и заменили её причастием из выпечки и меда. Общество орфиков носило закрытый характер. Однако это не мешало орфикам странствовать и излагать свое учение в гимнах.

Орфическое учение затрагивает вопросы об отношении божеств к миру, к человеку, о судьбе человеческой души. Главное божество у данного учения - бог Дионис. Для орфиков Дионис был образом, который сочетал в себе множество других божеств. Человеческий род, согласно орфикам, произошел из пепла титанов и крови Диониса. Поэтому человеческий род в своей сущности имеет часть божественного и часть титанического естества. Согласно орфикам, божественное в человеке – душа. Опираясь на фрагменты собрания сочинений О. Крена, В.Т. Звиревич определяет понимание души орфиками следующим образом: «душа - возвышенное образование, витающее в воздухе над землей и входящее в человека извне» [6, с. 54], также В.Т. Звиревич подчеркивает утверждение орфиков о том, что душа бессмертна.

Поскольку божественные части заключены в человеке, они должны вернуться обратно в божественное. Из-за такого взгляда тело воспринимается

орфиками как вместилище души или как тюрьма души. Аналогию тела как вместилища для души, частично повторил Платон в диалоге «Кратил». Орфики указывали на срок очищения душ и их следующее перерождение, что подтверждает слова Прокла: «Согласно Орфею, души возвращаются к рождению из подземных мест и тамошних судилищ через триста лет, он также считает три сотни символом полного периода очищения человеческих душ» (Proclus fr. 231).

Пифагорейцы во многом переняли учение орфиков о душе, но дополнили своими воззрениями. По словам П. В. Рябова, «Философы-пифагорейцы же, прямо не отрицая высказываний Гомера, предлагали истолковывать его тексты аллегорически. Например, они объясняли, что стремление Одиссея на родину – Итаку следует понимать, как стремление человеческой души на свою небесную прародину» [7, с. 39]. Можно заключить, что пифагорейское учение также переосмысляло и дополняло представление о душе Гомера.

Согласно пифагорейскому учению о числах, душа представлялась как гармония неких частей, если мы будем доверять Платоновскому разбору пифагорейского учения о душе в диалоге «Федон». Этот аспект учения пифагорейцев Аристотель рассматривает в двояком смысле: «Далее, если мы говорим о гармонии, то надо иметь в виду двоякое: во-первых, взяв основной смысл слова в отношении величин, которым свойственны движение и положение, надо [принять во внимание] связь этих величин, поскольку они складываются так, что не допускают ничего однородного, во-вторых, пропорцию частей, составляющих смесь» (Aristot. De anima I 408a5) [8]. Но сущность души, согласно Аристотелю, могли понимать следующим образом: «Некоторые из них говорили, что носящиеся в воздухе пылинки и составляют душу, другие же, что душа есть то, что их движет. Такое мнение о пылинках было высказано потому что они представляются непрерывно движущимися даже при совершенном безветрии» (Aristot. De anima I 404a15). Однако, как было сказано выше, человеческая душа имеет божественную природу. Божественная природа души, согласно пифагорейцам, обеспечивается математической гармонией, которая подобна божественному космосу.

Душа, согласно своей божественной природе, не может погибнуть вместе с телом. Душа, посредством метемпсихоза, (представления о переселении души, впервые встречается у Пифагора) [9, с. 32] будет перерождаться в других телах вновь и вновь, пока не пройдет необходимое время и душа не получит воздаяния в загробном мире. Замечание Ямвлиха о Пифагоре подтверждает наличие метемпсихоза у пифагореизма: «Он очень живо и ясно помнил многих людей, встречавшихся с ним в прежней жизни, которую прожила когда-то давно его душа перед тем, как была заключена в это тело, и он приводил доказательства того, что был Эвфорбом, сыном Панфоя, победителем Патрокла» (Iamblichus XIV 64) [10]. Пифагор также, как и орфики указывал на срок перерождения душ, этот срок занимал 207 (216) лет.

Судьба души зависит от совершенных дел. Поэтому, как отмечают Дж. Реале и Д. Антисери, главной целью орфико-пифагорейского учения является «орфическая жизнь». «Орфическая жизнь» - жизнь уединенная, и должна положить конец бесконечным реинкарнациям души, а также освободить душу от тела. По словам П. В. Рябова, «орфические ритуалы и пифагорейская «теоретическая жизнь» обращали и готовили...к долгожданной смерти, являющейся чем-то намного более важным и значительным, чем сама жизнь» [7, с. 257].

Таким образом, можно выделить следующие характеристики души орфико-пифагорейского учения. Душа обладает божественным началом, также обладает некой гармонией. Душа посредством метемпсихоза может перерождаться в других телах. Средством освобождения души от метемпсихоза была «орфическая жизнь». В свою очередь, стоит отметить, что орфико-пифагорейское учение обладает религиозной составляющей.

Учение Платона о душе следует рассмотреть в хронологическом порядке, чтобы проследить генезис и развитие взгляда философа на душу. Ранее творчество философа пришлось на 90-е и 80-е годы IV век до н.э. Обратим внимание на три диалога этого периода: «Апология Сократа», «Кратил», «Менон»; именно в данных диалогах можно прочесть начала отношения Платона к душе и к человеческому телу. Далее стоит обратиться к среднему или зрелому творчеству философа, которое датируется 80-60-ми годами IV века до н.э. В зрелом периоде Платон полностью выстраивает и обосновывает свое учение о душе, что видно в диалогах «Федон» и «Федр». В 60-40-е годы IV века до н.э. философ в диалоге «Тимей» распределяет начала души по телу человека.

Как Платон, так и орфики, уделяли внимание спасению души. В философии Платона спасение души зависит от совершенных дел души на эмпирическом уровне, в качестве примера можно привести часть речи Сократа из диалога «Апология Сократа»: «Ведь я только и делаю, что хожу и убеждаю каждого из вас, молодого и старого, заботиться раньше и сильнее не о телах ваших или о деньгах, но о душе, чтобы она была как можно лучше, говоря вам: не от денег рождается доблесть, а от доблести бывают у людей и деньги и все прочие блага, как в частной жизни, так и в общественной.» (Plat. Apol. 30b) [11]. В представлении орфиков, как мы помним, судьба души тоже зависит от совершенных дел в телесном мире.

Упоминание о теле и его онтологическом статусе можно встретить в диалоге «Кратил». Платон приравнивает тело к могильной плите, подобно тому, как орфики приравнивали тело к тюрьме. Сократ дает объяснение такой аналогии: «Многие считают, что тело подобно могильной плите (σῆμα), скрывающей погребенную под ней в этой жизни душу. В то же время эта плита представляет собою также и знак (σημα), ибо с ее помощью душа обозначает то, что ей нужно выразить, и потому тело правильно носит также название «сома»

(σῶμα). И все же мне кажется, что скорее всего это имя установил кто-то из орфиков вот в каком смысле: душа терпит наказание — за что бы там она его ни терпела, — а плоть служит ей оплотом, чтобы она смогла уцелеть, находясь в теле, как в застенке. Так вот, тело есть так называемая плоть для души, пока та не расплатится сполна, и тут уж ни прибавить, ни убавить ни буквы.» (Plat. Cratylus 400 c).

В диалоге «Менон», который относится к ранним работам философа, Платон начинает излагать начала своей онтологии и гносеологии. Однако душа в онтологии и гносеологии играет не последнюю роль. Платон вводит в свою философскую систему анамнезис (ἀνάμνησις), устами Сократа пытается показать, что существует добродетель над-индивидуальная, добродетель вообще. Поскольку душа бессмертна, здесь философ ссылается на божественного поэта Пиндара, то смерть — это лишь перерождение души. Исходя из этого, Платон утверждает следующее: «А раз душа бессмертна, часто рождается и видела все и здесь, и в Аиде, то нет ничего такого, чего бы она не познала; поэтому ничего удивительного нет в том, что и насчет добродетели, и насчет всего прочего она способна вспомнить то, что прежде ей было известно» (Plat. Meno 81b). Поэтому душа не познает, а припоминает то что уже знала это и есть анамнезис. Анамнезис демонстрируется на рабе, который пытается решить геометрическую задачу. Мальчик, не обучавшийся геометрии, при помощи наводящих вопросов Сократа решает эту задачу, а, следовательно, доказывает, что человек не познает, а припоминает. Поэтому и добродетель доступна каждому, если путем обучения припомнить её.

М. Элиаде характеризует анамнезис так: «Философский anamnesis не восстанавливает воспоминание о событиях, произошедших в предыдущих существованиях, но воспроизводит истины, структуры реальности» [12, с. 128]. Именно анамнезис является той частью учения о душе, которая качественно отделяет Платона от его вдохновителей. Анамнезис опирается на онтологию, указывает на разумное начало человека, что душа помнит эйдосы, а не прошлую жизнь, как у пифагорейцев.

В зрелой стадии своего творчества Платон формирует известные доказательства бессмертия души, их и стоит проанализировать. В диалоге «Федон» философ выдвигает четыре аргумента в пользу бессмертия души, ведь если бы душа была смертной, то и забота о душе теряла бы смысл.

Первый аргумент: все возникает из противоположного. Из теплого возникает холодное, из меньшего появится большее, худшее станет лучшим. В мире противоположности возникают одна из другой и этот переход обязательно обоюдный. Следовательно, и из смерти возникает жизнь, а из жизни смерть. Платон это объясняет так: «Есть древнее учение — мы его уже вспоминали, — что души, пришедшие отсюда, находятся там и снова возвращаются сюда, возникая из умерших. Если это так, если живые вновь возникают из умерших,

то, по-видимому, наши души должны побывать там, в Аиде, не правда ли?» (Plat. Phaedo 70c). Аид, после смерти тела, для души лишь промежуточный этап, она прибывает там до следующего перерождения в теле. В случае, если душа не бывала в Аиде, то она и не могла возникнуть. Таким образом, душа не умирает вместе с телом, она подвержена перерождению в разных телах на земле и поэтому бессмертна. Этот аргумент схож с представлениями орфиков и пифагорейцев. Душа, согласно их воззрениям, как мы помним, тоже подвергалась перерождению, а доказательством перерождения был метемпсихоз.

Вторым аргументом выступает анамнезис, который мы встречали в диалоге «Менон», он же основан на гносеологии Платона. Согласно Платону, душа до появления на земле созерцает вечные и неизменные эйдосы наравне с Богами. Душа, прибывая в теле, вспоминает то, что созерцала до возвращения на землю.

Третий аргумент основан на онтологии Платона. Философ утверждает, что душа имеет ту же природу, что и эйдосы. Платон делит мир на зримый и незримый. К зримому он относит объекты эмпирического, будь то лошадь или стул. В незримое входит сама идея, согласно которой существует вещь. Эйдос – парадигма вещи. Подобный подход Платон использует и к человеку, он утверждает: «Мне кажется. Сократ, – ответил Кебет, – любой, даже самый отъявленный тугодум, идя по этому пути, признает, что душа решительно и безусловно ближе к неизменному, чем к изменяющемуся» (Plat. Phaedo 79e). Таким образом, душа бессмертна, так как она ближе к неизменным и вечным эйдосам, чем к зримому и меняющемуся.

В четвертом аргументе Платон утверждает, что душа – это эйдос жизни. Тело без души не имеет жизни. Противоположность жизни – смерть. Если душа – это жизнь, то душа не может принести в тело смерть, следовательно, душа бессмертна.

Однако можно заметить орфико-пифагорейские религиозные оттенки в отношении Платона к телу. Философ характеризует тело человека в том же диалоге следующим образом: «а человеческому, смертному, постигаемому не умом, многообразному, разложимому и тленному, непостоянному и несходному с самим собою подобно – и тоже в высшей степени – наше тело» (Plat. Phaedo 80b). Также Платон утверждает, что: «значит, и тут душа философа решительно презирает тело и бежит от него, стараясь остаться наедине с собою?» (Plat. Phaedo 65d). Тело по своей природе относится к вещам зримым, следовательно, к вещам, меняющимся. Поэтому, когда душа устремится к истинному, неизменному, то есть к эйдосам, тело лишь обманывает душу своими несовершенством. Душа должна познавать подобное себе, то есть эйдосы и не обращать внимание на эмпирическое.

К тем делам, которые совершит душа на эмпирическом уровне, Платон прибавляет и познавательный процесс, от которого равным образом зависит её положение в загробном мире. «Допустим, что душа разлучается с телом чистой и не влачит за собою ничего телесного, ибо в течение всей жизни умышленно избегала любой связи с телом, остерегалась его и сосредоточивалась в самой себе, постоянно в этом упражняясь, иными словами, посвящала себя истинной философии и, но сути дела, готовилась умереть легко и спокойно» (Plat. Phaedo 80e) утверждает Платон. Стоит добавить, если душа чиста, то она после смерти прибывает в божественном, бессмертном, разумном. В божественном душа приобретает блаженство и селится среди богов. Как мы помним, орфики и пифагорейцы также указывали на божественный статус души и её стремление соединиться с божественным.

Из выше сказанного можно ошибочно заключить, что Платон во многом опирается на орфико-пифагорейское учение. По словам Л. Бриссона, душа в учении Платона после смерти тела перестает помнить всю эмпирическую жизнь, в этом отличие Платона от Гомера и учения орфиков и пифагорейцев. Л. Бриссон аргументирует это следующим образом: «Во-первых, у Платона никогда душа не помнит об эмпирических событиях предыдущей жизни. В этом его отличие от Пифагора и пифагорейцев, которым приписывалась способность помнить о вещах и событиях, относящихся к прошлой жизни, как рассказывает Диоген Лаэртский: “О себе он говорил (по словам Гераклида Понтийского), что некогда он был Эфалидом и почитался сыном Гермеса; и Гермес предложил ему на выбор любой дар, кроме бессмертия, а он попросил оставить ему и живому, и мертвому память о том, что с ним было. Поэтому и при жизни он помнил обо всем, и в смерти сохранил ту же память” (VIII, 4). Легенда о Пифагоре, таким образом, решительно расходится с учением Платона» [13, с. 210]. Стоит добавить, что оригинальность Платона в доказательстве бессмертия души очень высока, так как она во многом опирается на онтологию и гносеологию философа. Однако, что для Платона, что для Гомера, душа выступает причиной или же принципом жизни.

Философ обращается и продолжает учение о душе в диалоге «Федр». Но Платон указывает на её бессмертие другим образом: «Всякая душа бессмертна. Ведь вечнодвижущееся бессмертно» (Plat. Phaedrus 245c). Затем Платон в мифологеме диалога «Федр» наделяет душу структурой. Душа Платоном представляется упряжкой, запряженной двумя конями. «...тот конь, что послушен возничему, одолеваемый своей обычной стыдливостью, сдерживает свой бег, чтобы не наскочить на любимого. А другого коня возничему уже не свернуть ни стрекалом, ни бичом: он вскачь несется изо всех сил» (Plat. Phaedrus 254a) утверждает философ. Можно заключить, что в структуре души есть разум ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) – управляющий упряжкой, есть волевое ($\theta\upsilon\mu\omicron\varsigma$) качество души, а также вождедеющая ($\epsilon\lambda\theta\upsilon\mu\iota\alpha$) часть души. По словам У.Е. Хейстадла, «...те две части,

связанные с чувствами, варианты слова тимос (θυμός) и представляют собой различные ипостаси воли» [4, с. 46]. Среди частей души присутствует элемент борьбы (подобно человеку Гомера), и только разум может разрешить эту борьбу. Если разум овладевает двумя конями, то колесница с возничим в небесной области может созерцать истинное бытие, бытие идей. Тем самым Платон делает акцент на главенство разума.

В позднем этапе своего творчества, в диалоге «Тимей» Платон размещает составляющие души по телу человека, подобно тому, как это делал Гомер. Например, он говорит: «ту часть души, что причастна мужественному духу и возлюбила победу, они водворили поближе к голове, между грудобрюшной преградой и шеей, дабы она внимала приказам рассудка и силой помогала ему сдерживать род вожделений» (Plat. Tim. 70a). Волевое (θυμός) качество души расположилось в груди, а вожделение (ἐπιθυμία) души в печени.

Не стоит обходить и содержание понятия души, которое было сформулировано в «Определениях», поскольку дефиниция этого термина довольно емко и точно передает понимание души Платоном. Как отмечает А.Ф. Лосев, «автор платоновской школы пытается в «Определениях» прийти к неоспоримым формулам понятий, вызывавших некогда в диалогах Платона бесчисленные словесные прения и потоки красноречия их участников» [1]. Определение души, звучит так: «Душа – то, что само себя движет, причина жизненного движения существ» (Plato Definitions 411 c). В этом определении можно заметить некоторую схожесть с одним из определений души пифагорейцами, как мы помним, они также определяли душу как то, что движет живое существо.

Можно заключить, что в учении о душе Платона обнаруживается некоторое сходство с представлением о душе Гомера и орфико-пифагорейским учением. В философии Платона можно обнаружить: 1) метемпсихоз, подобный орфико-пифагорейским взглядам; 2) представление о душе как о том, что само себя движет, подобно одному из пифагорейских взглядов; 3) статус божественности души и воссоединение души с божественным после смерти тела, подобно утверждениям орфиков и пифагорейцев; 4) наличие в человеке страстей и борьба с ними, что родственно Гомеровскому представлению о душе; 5) наделение души структурой, что сходно с Гомеровским подходом к душе; 6) душа – вместилище души подобно тюрьме или могиле, как утверждали орфики и пифагорейцы. Однако при наличии такого количества аналогичных аспектов в представлении о душе, Платон создает нечто новое. Платон соединяет воззрения предшественников и объясняет природу души по-новому, исходя из своих онтологических и гносеологических воззрений. Как утверждает У.М. Хейстад, достижение Платона заключается в следующем: «Душа становится главной действующей силой у живого человека, носителем чувств, мыслей и нравственных терзаний. Это внутреннее развитие завершается у Платона,

который провозглашает психе центральной частью человека» [4, с. 44]. Можно заключить, что платоновский подход к природе души не несет эклектизма.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Лосев А.Ф. Примечания / Платон. Сочинения в четырех томах. Том 2. / Общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. - М.: Мысль, 1993. - 528 с.
2. Гомер. Илиада / пер. Н.И. Гнедича. - Ленинград: Наука, 1990. - 572 с.
3. Гомер. Одиссея / пер. В.А. Жуковского. - М.: Наука, 2000. - 482 с.
4. Хейстад У. М. История души от Античности до современности / пер. с норв. С. Карпушиной. - Москва: Текст, 2018. - 476 [1] с.
5. Лосев А.Ф. Мифология древних греков и римлян / Сост. А.А. Тахо-Годи; общ. ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова - М.: Мысль, 1996. - 966 с.
6. Звиревич В.Т. Античная антропология: от героя-полубога до «человечного человека» / под. ред. С. П. Пургина. - Екатеринбург: Урал, 2011. - 244 с.
7. Рябов П.В. Культура Эллады: основные проблемы и категории. - М.: Common place, 2017. - 490 [3] с.
8. Аристотель. О душе / пер. П. С. Попова // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Том 1. / под ред. В.Ф. Асмуса. - М.: Мысль, 1976. - с. 369-451.
9. Дж. Реале, Д. Антисери. Западная философия от истоков до наших дней. Кн. I. Античность. - М.: Петрополис, 1997. - 336 с.
10. Ямвлих О Пифагоровой жизни / Пер. с древнегреч. И.Ю. Мельниковой. - М.: Алетейа, 2002. - 192 с.
11. Платон Собрание сочинений в четырех томах. / Общ. ред. А. Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи: прим. А.Ф. Лосева и А.А. Тахо-Годи. - М.: Мысль, 1990-1994.
12. Элиаде М. Аспекты мифа / Пер. с фр. В.П. Большакова. - М.: Академический Проект, 2010. - 256 с.
13. Бриссон Л. Платон / пер. с фр. О. Алиевой - М.: Rosebud Publishing, 2019. - 288 с.

REFERENCES

1. Losev A.F. Primechaniya / Platon. Sochineniya v chetyrekh tomah. T. 2 / Pod obshch. red. A. F. Loseva, V.F. Asmusa, A. A. Taho-Godi: prim. A.F. Loseva i A.A. Taho-Godi. M.: Mysl', 1993. - 528 p. (In Russian)
2. Gomer. Iliada / per. N.I. Gnedicha. - Leningrad: Nauka, 1990. - 572 p. (In Russian)

3. Gomer. Odisseya / per. V.A. Zhukovskogo. – M.: Nauka, 2000. – 482 p. (In Russian)
4. Hoystad O. M. Istoriya dushi ot Antichnosti do sovremennosti / per. s norv. S. Karpushinoy. – Moskva: Tekst, 2018. – 476 [1] p. (In Russian)
5. Losev A.F. Mifologiya drevnih grekov i rimlyan / Sost. A.A. Taho-Godi; obshch. red. A.A. Taho-Godi i I.I. Mahankova. – M.: Mysl, 1996. – 966 p. (In Russian)
6. Zvirevich V.T. Antichnaya antropologiya: ot geroya-poluboga do «chelovechnogo cheloveka» / nauch.red. S. P. Purgina.- Ekaterinburg: Ural, 2011. – 244 p. (In Russian)
7. Ryabov P.V. Kultura Ellady: osnovnye problemy i kategorii. – M.: Common place, 2017. – 490 [3] p. (In Russian)
8. Aristotel. O dushe / per. P. C. Popova M. // Aristotel. Sochineniya v chetyrekh tomah. T. 1. - M.: Mysl'. 1976. – pp. 369-451. (In Russian)
9. Dzh. Reale, D. Antiseri. Zapadnaya filosofiya ot istokov do nashih dneij. Kn. I. Antichnost. - M.: Petropolis, 1997. – 336 p. (In Russian)
10. Iamblichus On Pythagoras' life / Per. s drevnegrech. I. Mel'nikovoj. – M.: Aleteja, 2002. – 192 p. (In Russian)
11. Platon. Sobranie sochinenij v chetyrekh tomah. / Obshch. red. L. F. Loseva, V.F. Asmusa, A. A. Taho-Godi: prim. A.F. Loseva i A.A. Taho-Godi. – M.: Mysl', 1990-1994. (In Russian)
12. Eliade M. Aspekty mifa / Per. s fr. V.P. Bol'shakova. – M.: Akademicheskij Proekt, 2010. – 256 p. (In Russian)
13. Brisson L. Platon / per. s. fr. O. Alievoj – M.: Rosebud Publishing, 2019. – 288 p. (In Russian)