

**ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В ДИАЛОГЕ  
ПЛАТОНА «АЛКИВИАД I»  
(К ВОПРОСУ ОБ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКЕ  
В ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ)**

Д. Ю. ДОРОФЕЕВ  
Санкт-Петербургский горный университет  
Северо-западный медицинский университет им. И. И. Мечникова  
dorofeev61@mail.ru

---

DANIL DOROFEEV  
Saint-Petersburg Mining University;  
North-Western State Medical University named after I. Mechnikov, Russia  
HUMAN IDENTITY IN PLATO'S *ALCIBIADES I*  
(SOME NOTES ON ANTHROPOLOGICAL QUESTIONS IN ANCIENT GREEK PHILOSOPHY)

ABSTRACT. The article is devoted to Plato's *Alcibiades I* and explores its main question: what is your proper self? The author pays special attention to the concept of "ayto to ayto", which he takes to mean "selfhood". This concept is analyzed as the first fundamental philosophical form of understanding of human identity, which Plato viewed as a soul. Plato fundamentally distinguishes essence of a person (*ayto to ayto*) from things that belong to a person, the attributes of human being (such as his body and material property). The author explores the Platonic understanding of human identity in the context of ancient ontology and anthropology, which includes an analysis of the relationship of a single person and universal being, authentic and inauthentic Ego, the soul (mind) and the body, the significance of "care about self" (*epimeilea heautou*) and "cognition of self" (*gnothi seautou*), etc. The concept of Plato represents the first experience of comprehending the human identity ("ayto to ayto" as soul) which appears as impersonal subject and media Being, but realized in perspective of self-correlation "care of self" and "cognition of self" by particular man.

KEYWORDS: human identity, selfhood, *ayto to ayto*, soul, being, Plato, ancient anthropology.

---

Рассмотрение антропологической проблематики применительно к античности чаще всего ограничивается реконструкцией понимания человека в  
ΣΧΟΛΗ Vol. 13. 1 (2019) © Д. Ю. Дорофеев, 2019  
www.nsu.ru/classics/schole DOI: 10.25205/1995-4328-2019-13-1-251-268

этот конкретный историко-культурный период. Учитывая, что современные философско-антропологические исследования, к сожалению, в своем большинстве сводятся к более или менее удачной характеристике этапов эволюции идеи человека в европейской культуре, такой подход не удивителен. Нам представляется, однако, более важным и продуктивным постараться исследовать то, как решался антропологический вопрос *внутри* самой древнегреческой философии, особенно в период ее классического расцвета, в период обретения великого философского синтеза Афинской школой. Следует признать, что антропологическая проблематика – по крайней мере, в том смысле, как она понимается сейчас – не являлась основной и определяющей для древнегреческой философии даже после ее поворота к человеку, осуществленного Сократом и софистами. Тем не менее, нас интересует не второстепенные по степени своей философской масштабности и значимости антропологические исследования (типа «Характеров» Феофраста), а именно фундаментальные, в которых проблема человека напрямую актуализирует ключевые вопросы древнегреческой философской мысли. Такой подход позволил бы, как нам кажется, современной философской антропологии, через обращение к классике, продуктивно прояснить и развить свои смысловые интенции, а истории античной философии, возможно, раскрыть новые аспекты свои героев, не давая им превратиться в застывшие мумии. Здесь нам опять, как это часто бывает, помог Платон, в этот раз – своим диалогом «Алкивиад I».

## 1.

Проблема философского осмысления человека приводит к вопросу о том, *благодаря чему* человек является человеком, что является априорным условием его бытия, в чем состоит его «человечность», что делает конкретное существо человеком. В начале истории греческой философии ответ на этот вопрос был исключительно «физическим». Первые греческие философы, исходя из своего понимания начала, видели в природе человека, как и в природе всего остального сущего, соответственно или воду, или воздух, или огонь. Таково *монистическое и материалистическое (физическое)* понимание человека, при котором он онтологически не отличается от других видов сущего, не говоря уже том, чтобы каждый конкретный представитель человеческого рода отличался от другого.

Отказ от такого монизма, оставаясь при этом на принципах физической онтологии, представляет Гиппократ в первой части своего трактата «О природе человека» (*De natura hominis*, Гиппократ 1994, 198–203). В нем он последовательно критикует основополагающее положение греческих натурфилософов, что «то, что есть, есть одно», предлагая принцип *физической*

*неоднородности человека*, природу которого составляют четыре вида разных жидкостей (кровь, слизь, черная и желтая желчь) и их *взаимное естественное смешение*. Это важные уточнения, ведь они акцентируют внимание на природе именно человека, а не всего сущего, выделяя тем самым антропологическую сферу. Например, у Эмпедокла, также признающего четыре первоначала, они являются еще вечными и общими составляющими бытия *всего* сущего (включая человека), рождение и смерть которого есть лишь результат соответственно их *смешивания и разделения*, процессов, которые осуществляются не сами по себе, а *под воздействием* Любви (притяжения) и Ненависти (отталкивания).<sup>1</sup> Однако, признавая конкретную, состоящую из четырех жидкостей, *множественность* начал человеческой природы как ее отличительную черту, Гиппократ не ушел ни от физически-материалистического понимания человека, ни от понимания самой природы как общей, родовой определенности пусть уже не всего существующего, но данного конкретного сущего, человека. Это, впрочем, и не удивительно, учитывая специфику понимания термина *physis* в античной философии, а также медицинский, пусть и в философской перспективе, контекст понимания этого вопроса.

Платон преодолевает границы такого досократического, натурфилософского понимания бытия человека, ведь новая онтологическая модель, определяемая учением о идеях, уже не связана границами изначально данных всеобщих материальных первоначал, чья «деятельность» вызвана космологическими порядками и процессами, а определяется активностью разума, которая зависит от позиции и выбора *конкретного* человека в отношении самого себя. Это был принципиальный прорыв. Ведь теперь обсуждение антропологической проблематики бытия, или природы, человека с уровня рассмотрения и описания качественной *данности* (человек *есть* то-то и то-то) переходит на уровень задачи по практическому *обретению этой данности*, которую может осуществить в отношении самого себя только конкретный человек, прежде всего в практиках «заботы о себе» (*epimeleia heautou*) и «познания самого себя» (*gnothi seautou*).

Эту установку на самопознание как способ обретения себя выразил уже Пиндар в своем втором пифийском эпиникии, сказав «будь таким, каким ты себя познал».<sup>2</sup> В дальнейшем Гёте оформил это изречение Пиндара в став-

---

<sup>1</sup> «Под действием Злобы все [элементы] разно-образны и все порознь. // Под действием Любви они сходятся и вожделяют друг друга. // Из них – все, что было, что есть и что будет» (Лебедев 1989, 349).

<sup>2</sup> В переводе М.Л. Гаспарова эта звучит так: «Будь, каков есть: // А ты знаешь, каков ты есть» (Пиндар 1980, 68).

ший знаменитым афоризм, не потерявший при этом всей глубины древнегреческой мудрости: «Стань тем, кем ты есть» (*Werde der du bist*),<sup>3</sup> связав тем самым *бытие и становление* человека в его особой установке по отношению к самому себе. Человек из природной данности превращается для себя в цель обретения – *самообретения*. Более того, *за себя* человеку подчас нужно бороться – прежде всего с самим собой, и недаром Сенека начинает свои нравственные письма к Луцилию с призыва *отвоевать себя для себя самого* (Сенека 1993, 5). Тем самым здесь признается *самоотчужденность и неоднородность* человека, его подлинная и неподлинная сторона, и если первая ведет его к самому себе, то вторая уводит от него, и отношения между ними характеризуют напряженную незавершенность человеческого бытия. И как обретение, так и потеря себя предстают *следствием* соответствующего *отношения* к бытию, которое и определяет *кто есть* данный конкретный человек, т.е. насколько он близок к самому себе.

Таким образом, мотив становления, присутствующий уже в диалектике Гераклита,<sup>4</sup> получает здесь ярко выраженную *антропологическую* окраску, обращаясь к конкретному человеку, к его сознательному личному выбору самого себя, того самого себя, каким он изначально является в своем подлинном бытии «в соответствии с природой», как любили говорить греки. Так происходит формирование «*диалектики самого себя*». *Чтобы быть собой, нужно стать собой*, но это возможно только благодаря уже имеющейся исходной (априорной) причастности самому себя, пусть воплощенной на настоящий момент и в отчужденной форме. Вспомним миф об андрогинах, которые стремятся к *восстановлению* изначально данной и впоследствии потерянной ими целостности своего бытия (Пир 189с–193е; пер. С.К. Апта). *Самоотчужденность есть лишь следствие отчужденности человека от бытия, онтология здесь определяет антропологию*. И процесс преодоления этой отчужденности от бытия (и, следовательно, самоотчужденности) осуществляется благодаря *заботе о себе и познанию самого себя*, которое у Платона и есть воспоминание – *воспоминание того, что ты есть в бытии*, несмотря на имеющуюся на данный момент (само)отчужденность как от самого бытия, так и от себя. Прошлое не исчезает в настоящем, оно его определяет и призывает к возвращению к себе, и для человека это всегда

---

<sup>3</sup> Стихотворение под таким названием есть у Арсения Тарковского: Когда тебе придется туго, // Найдешь и сто рублей и друга. // Себя найти куда трудней, // Чем друга или сто рублей и т.д.

<sup>4</sup> Причем не только в физическом, натурфилософском контексте, ведь недаром Гераклиту приписываются такие высказывания, как «Я искал самого себя» и «Я испытал самого себя» (Лебедев 1989, 194–195).

будет «вечным возвращением», ведь у человека, т.е. существа, чей способ существования связан с телесной формой, этот процесс не может быть полностью завершен. Не будем забывать, что прошлое в греческой картине мира имело онтологический приоритет перед настоящим и будущим, которые, даже в своей отчужденности от прошлого, уже раз и навсегда фундированы им. Потому и познание у Платона может быть только воспоминанием, преодолевающим, пусть и не до конца, появившуюся благодаря телу отчужденность от истины и бытия (значит, и от самого себя) в своем устремлении-возвращении в изначальность бытия и, следовательно, к обретению себя (*Федон* 73–78b; пер. С.П. Маркиша).<sup>5</sup> Круг, который выступал у греков геометрическим символом совершенного бытия и «вечного возвращения», замкнулся: бытие изначально фундирует человека, который поэтому может становиться собой лишь «возвращаясь» в бытие. Неудивительно, что такой подход подводит Платона к необходимости поставить со всей остротой и во всей фундаментальности вопрос – а что же это такое, то «самое» человека, *aytos*, которое является априорным основанием и (в трансцендентальной трактовке) условием его бытия, которое ему нужно обрести и познать, о котором ему следует заботиться и к которому ему следует стремиться?

## 2.

Во времена архаики и даже ранней классики человек преимущественно понимался через то, что ему принадлежит и что доступно конкретному чувственному восприятию: жена, вещи, дом, собственное тело, наконец. Должна была произойти существенная философская эволюция, чтобы вопрос о человеке с уровня *что ему принадлежит*, перешел бы на уровень *кто он есть*. Даже знаменитое высказывание Гераклита, что этос человека – его демон (Лебедев 1989, 243), говорит не о том, кем является человек, а лишь о том, кто его определяет. Нужен был еще один важный шаг, чтобы понять, что множественные *проявления* человека не конституируют, а лишь манифестируют собственно «человеческое», то, благодаря чему они и являются «человеческими», а сам человек – именно человеком. Размышления об этом и присутствуют в диалоге Платона «Алкивиад I», точнее, в той его части (*Алкивиад I*, 129a–135a; здесь и далее пер. С.Я. Шейнман-Гопштейн), где впервые ставится фундаментальная проблема о том, *что есть собственно*

---

<sup>5</sup> Кстати, именно в такой установке можно увидеть корни диалектического понимания Гегелем самоотчуждения, *Selbstentfremdung*, и «становления самим собой», *Sichselbstwerden*. А вот Кант, например, в этом вопросе ориентирован на будущее, и антропологическая позиция практического разума может быть сформулирована следующим образом: «стань тем, кем ты *должен стать*».

*человеческая идентичность* (Бибихин 2011, 62–88), понимаемая как воплощение подлинной самоидентичности человека, его «самое само» (*ayto to ayto*). *Ayto to ayto* – это как раз то, что позволяет человеку *быть человеком*, то, благодаря чему полагается единство его собственного Я во всех разнообразных проявлениях, то, что понимается как «*подлинное Я*», индивидуальность которого в платонической традиции, от самого Платона до Аверроэса, является дискуссионным вопросом и предметом пристального исследования известного британского историка философии сэра Ричарда Сорабжи (Sorabji 2008, 115–137). Это важнейшее для философско-антропологической проблематики понятие мы, не без некоторых сомнений, предлагаем переводить как *человеческая «самость»*.

У диалога «Алкивиад I» в античности был характерный подзаголовок: «О человеческой природе». Скорей всего, он был дан не самим Платоном, а добавлен позже. По сообщению Диогена Лаэртского, Фрасил давал название платоновским диалогам по имени и по теме; но интересно, что «Алкивиад I» в этом списке всех платоновских диалогов, разбитых на девять тетралогий, не упоминается, в отличие от диалога «Алкивиад II, или о молитве» (Диоген Лаэртский 1986, 152–153). Для нас, впрочем, это не принципиально, т.к. в любом случае показывает, что в античности диалог «Алкивиад I» напрямую связывался именно с фундаментальным исследованием антропологической темы, и недаром его комментировали такие выдающиеся представители неоплатонизма, как Прокл и Дамаский. Современные философы также тщательно исследуют этот диалог (Denyer 2001).

Напомню, что в диалоге встречаются Сократ и юный, но уже имеющий честолюбивые планы в области политики Алкивиад; последнему еще не исполнилось 20 лет (*Алкивиад I*, 123 d), вероятно, беседа происходит в 434 г. до н.э. Политические амбиции Алкивиада выражаются в традиционном для людей его круга стремлении сделать политическую карьеру, добиться признания граждан и управлять полисом, в пределе – в статусе тирана. Сократ же показывает своему собеседнику, что прежде чем стремиться получить власть над другими нужно иметь власть над собой; прежде чем управлять другими нужно научиться управлять собой; прежде чем заботиться о других нужно позаботиться о самом себе, и без познания самого себя все это осуществить невозможно. Каждому еще предстоит «стать собой», поэтому все нуждаются в самопознании и заботе о себе (*Алкивиад I*, 129a), но особенно – претендующие управлять другими людьми (*Алкивиад I*, 134c). Вот эти понятия – *познай самого себя*, *gnothi seautou*, *забота о себе*, *epimeleia heautou*, а также стоящее за ними и их фундирующее понятие *самого себя*, *ayto* – и будут основной темой диалога.

В этом диалоге Сократ вновь применяет свой испытанный прием – разоблачить устоявшуюся очевидность, чтобы раскрыть скрывающееся за ней содержание в новом, истинном свете, выявляя его подлинный смысл. А что, казалось бы, может быть очевидней, ближе для человека, если не он сам для себя? Кто не знает, кто он есть и как понимать то, что является его собственным? Но Сократ, как это умел делать только он, показывает, что то, что считалось самым очевидным, предстает туманным, то, что казалось самым ясным в своей близости, предстает неопределенным и неуловимым – а ведь именно оно является самым важным и значимым. Притяжательного местоимения первого лица в единственном лице в разных вариантах (мой, свое, свой), которое бесчисленное количество раз употребляется в повседневной речи для обозначения всего принадлежащего человеку и таким образом относящегося к нему, вдруг стало не хватать для понимания того, кем же является *сам* человек и как же понимать *его собственное*. Развертывая вслед за Сократом расхожее понимание «заботы о себе» как заботы о своем теле и имуществе, мы вдруг понимаем, что оно перестает иметь отношение к *самому* человеку. *Принадлежащее человеку еще не есть он сам*, от внешнего нужно обратиться к внутреннему, от множественных частных к тому, что их объединяет, собирает вокруг себя, делая их относящимися к нему. В «заботе о себе» именно предмет заботы, казалось бы, самое ясное, проблематизируется, ведь «забота о своих принадлежностях еще не будет заботой о себе» (*Алкивиад I, 128d*). Нет, конечно, тело и имущество человека тоже имеют к нему определенное отношение, но только отношение, поскольку они не являются *самим* человеком. Принадлежности потому и есть принадлежности, что они кому-то принадлежат, кого-то характеризуют, кто-то в них проявляется, кто-то ими распоряжается. В логике такой характер отношений обозначается как отношение *атрибута или акциденции к подлежащему, или к субъекту* (греч. *υποκειμενον* и лат. *subjectum* означают «подлежащее», «лежащее в основании», «то, что находится под чем-то»). Если атрибут необходимое, неотъемлемое свойство субъекта, то им может быть названо тело человека; поскольку же акциденцией является случайное, преходящее свойство, то им выступает материальное имущество человека.

Но кем же тогда является то, чему они принадлежат, то, свойствами чего они являются, как понимается *αυτο το αυτο* человека? В результате диалектического поиска Сократ отвечает: человек – это *душа*, к ней, а не к телесному лицу обращены речи, и само общение есть общение между собой душ, и именно ее велит познавать дельфийская надпись «познай самого себя», и ни врач, ни учитель гимнастики, ни земледелец, обращаясь к тому, что принадлежит человеку, не знают его самого (*Алкивиад I, 130c–131a*). Платоновское

учение о душе лежит в основе понимания «подлинного Я» человека, но оно не всегда последовательное. Иногда он понимает «подлинное Я» как «разумную душу», а иногда, как, например, в том месте из 9 книги «Государства», где говорится о неоднородном характере человеческой природы, оно, в качестве «внутреннего человека», связывается с *лучшей частью души*, с разумом, который и должен управлять другими, низшими частями души, аффективной и вожделеющей, т.е. «составным человеком», представленным образом «многоголовой твари» (*Государство* 588c–589b; пер. А.Н. Егунова).

Так или иначе, но именно с душой, а не с телесно-душевым единством, соотносится *αυτο το αυτο* человека. Именно душа выступает «*подлежащим*» человеком, атрибутами и акциденцией которого и являются соответственно тело и имущество. Для Платона эти три уровня – *души, тела, имущества* – являются принципиально важными, представляющими в определенной иерархии онтологический порядок значимостей, выделять и различать которые он призывает неоднократно (например: *Горгий* 477b и дал.; пер. С.П. Маркиша). Сократа интересует не столько отношения этих атрибутов\акциденций к их «подлежащему», а само это «подлежащее» в его трансцендентальности, которое объединяет собой все то, что может ему принадлежать. Поскольку «в нас нет ничего главнее души» (*Алкивиад I*, 131 d), ей «по природе» надлежит властвовать на телом и имуществом человека. Здесь происходит максимальное сужение «объема понятия» человека, чтобы отсечь все привходящее и оставить только его самого, точнее, *только самое онтологически значимое в нем*.

Более того, в платоновском диалоге ставится даже не вопрос, кем является сам человек, а вопрос, кем является «само» в человеке? Иначе говоря, «само» человека отделяется от человека: если человек может быть человеком только благодаря этому «самому», то бытие этого «самого» автономно от человека. В этом мы находим у Платона применение к человеку принципа, который Гегель назвал «*субстанциальной индивидуальностью*», говоря о изображении классической древнегреческой скульптурой богов и героев, т.е. изображении лишь всего субстанциального, а не случайного и преходящего; лишь всеобщее-объективного, представленного в индивидуальной форме, а не своеобразия его личностной субъективности; тела как идеального произведения искусства, а не реального человека (Гегель 2001, 89–97).<sup>6</sup> Логические категории (ко-

---

<sup>6</sup> Можно вспомнить, что А.Ф. Лосев обосновывал безличностное понимание человека у греков, ссылаясь на феномен скульптуры как парадигмально выраженный образ античной онтологии, в которой нет места живой реальной духовной индивидуальности, поскольку все полагается, определяется без-ликим космосом («вне-



торым только еще предстояло стать четко сформулированными позже, у Аристотеля) здесь обращены для выявления в самом человеке всего субстанционально значимого, онтологически изначального, первичного гипокеймена. В результате такого подхода, акцентирующего внимание исключительно на идеальном и субстанциональном в человеке, мы имеем его понимание в античности и особенно у Платона не как «субстанциональной личности», а лишь как «атрибутивной личности», не характеризующейся ценностью единичности и неповторимости, но отличающейся установкой самосоотнесенности (Лосев 1992, 355–362).

Поэтому такое «возвышение» человека, основанное на приоритетном выделении одного значимого начала (души), осуществляется без необходимости обращения к его уникальной личностной целостности, которая не имеет какой-либо онтологической значимости. Платон может обойтись в своем понимании сути человека без его тела, понимаемого лишь как «внешняя» форма. Ведь если человека делает человеком душа, то тело, парадоксальным образом, является лишь внешним атрибутом души, а сам человек онтологически предстает лишь ее проводником, просветом (вспомним Хайдеггера!). Очевидно, что в такой модели человек, понимаемый как некий союз души и тела, онтологически вторичен по отношению к душе, полагается ею и его уникальная самоценность принесена в жертву ее, души, безличной всеобщности. Более того, отчужденность от бытия и, как следствие, самоотчужденность человека есть лишь *результат* вовлеченности души в тело, представляющее тем самым только темницей души, и поэтому философ, стремящийся к познанию истины, обнаруживается прежде всего в максимальном, насколько это возможно, освобождении души от общения с телом (*Федон* 65d–68b; пер. С.П. Маркиша). А ведь именно тело, пусть и только на уровне материи, является индивидуализирующим фактором. Ричард Сорабжи также справедливо отмечает, что эмоциональная часть души является индивидуальной, а ведь именно она в основном оценивается Платоном как низшая, определяемая, даже подавляемая разумом (некоторое исключение в оценке эмоций можно найти в «Федре») (Sorabji 2008, 117). И в самом «Алкивиаде I» Платон принципиально различает всеобщую *auto to auto* от более индивидуальной *auto hekaston* (*Алкивиад I*, 130d3–6).<sup>7</sup> Всеобщее здесь подавляет индивидуальное, созерцание вытесняет действие, разум властвует над переживаниями, короче, *онтология здесь торжествует*

---

личностным космологизмом»), кроме которого, по большому счету, ничего и нет: Лосев 1992, 314–323.

<sup>7</sup> Интересно, что переводчик «Алкивиада I» С. Я. Шейнман-Топштейн при переводе *auto hekaston* использует слово «самость».

ет над антропологией, точнее, последняя дедуцируется из безлично понимаемого монистического бытия.

И тем не менее у Платона здесь впервые в философии на онтологическом уровне поставлен вопрос об идентичности, или тождестве, человеческого бытия, понятого в качестве души как *ayto to ayto*. Душа в антропологии платоновского идеализма предстает *субстанциальной идеей в теле*. Платоновскую *ayto to ayto*, или «самость», можно рассматривать как *воплощение* глубинной идентичности человеческого бытия. Онтологическое рассмотрение проблемы идентичности было представлено уже в элейской школе, прежде всего у Парменида. Сущее *есть*, когда оно постоянно, неизменно и всеобще, т.е. когда оно мыслимо. Этим условиям в своем предельном воплощении соответствует Единое, в котором уже снимается различие между Бытием и Разумом. Частные же феномены, благодаря своей материальности отличающиеся друг от друга (вспомним, что «материя есть принцип индивидуации») и находящиеся в состоянии постоянного движения-изменения, оказываются за пределами подлинного Бытия, в самом низу онтологической лестницы. Это и понятно, учитывая, что в древнегреческой картине мира степень онтологического совершенства прямо пропорциональна степени всеобщности, и нечто существует ровно настолько, насколько оно причастно всеобщему, насколько это всеобщее проявляется через него. В таком подходе элейской метафизики можно усмотреть и истоки логического закона тождества ( $A=A$ ), особенно учитывая, что у Аристотеля логика есть отражение порядка бытия; и неоплатонической теории эманации и онтологической иерархии; и философского пантеизма, причем не только античного, но даже новоевропейского – например Спинозы, с его учением о *единой субстанции* (Боге), имеющей бесконечное количество *атрибутов*, в том числе мышление и материю. Но нас интересует здесь *антропологический* аспект парменидовской установки, проявившейся как раз в рассуждениях Платона в «Алкивиаде I» о принципах понимания *ayto to ayto*, человеческой идентичности.

## 3.

Истоки понятия *ayto to ayto* Платона, конечно, не только в метафизике бытия Парменида, но и в стремлении самого философа понять человека в контексте формирующейся теории идей. Здесь можно усмотреть попытку формирования концепции «идеи человека», или, пользуясь понятием Аристотеля, которое он использует для критики Платона, «человека самого по себе» (*aytoanthropos*) (*Никомахова этика*, 1096a35–1096b, пер. В.П. Брагинской; ср. *Метафизика*, 1040b30). Понятие «само по себе» выражает сущность того, к чему оно относится, то, благодаря чему оно есть

именно то, что есть и поскольку оно есть то, что оно есть (*Вторая аналитика*, 73a30–73b30). *Ayto to ayto* есть то *общее* для всех людей человеческое «само по себе» (*aytoekaston*), благодаря чему каждый конкретный человек является человеком вообще. В определенном смысле это и есть «природа» человека, понимаемая уже не в «физическом» аспекте, а как общая для всего человеческого рода «идея», познав которую можно приблизиться к пониманию конкретного единичного человека (к такому выводу склоняется и автор примечаний к диалогу «Алкивиад I» А.А. Тахо-Годи: см. ее комм. к фрагменту 129b1). Поэтому и Сенека, продолжающий в этом вопросе платоновскую традицию, спрашивая, что есть «твое», отвечает: твоя лучшая часть, которая позволяет владеть собой, быть ведущим, а не ведомым (Сенека 1993, 43–44). Этой «лучшей», собственно «твоей» частью и является разумная душа или всеобщий разум. К похожему выводу приходит и Марк Аврелий, добавляя, что поскольку «разум каждого – бог», то «ни у кого нет ничего собственного» (Марк Аврелий 1993, 67, 69; пер. А.К. Гаврилова).

Получается, и это я хочу подчеркнуть особо, что понятие *ayto to ayto* выражает не то, что делает отдельного конкретного человека уникальным и неповторимым (и это еще одна причина, по которой использовать здесь понятие «личностность» было бы неуместно), т.е. не индивидуально уникальное (личностное) осуществление общей человеческой природы как таковой,<sup>8</sup> а то «обще-человеческое» или человеческое «само по себе», благодаря причастности чему этот отдельный конкретный человек может быть человеком вообще. Фундаментальной онтологической значимостью в *ayto to ayto* предстает не «частная самость» отдельного человека, а, так сказать, «*общечеловеческая самость*», то общее, что фундирует существование каждого отдельного человека, что полагает его бытие как человеческое и в чем он объединяется со всеми другими людьми, хотя, как мы отмечали выше, может отличаться *по степени* его воплощенности, осуществленности и обретенности.

Идея человека, его «самость», т.е. душа, это то, что делает его человеком, не сводясь к ряду человеческих принадлежностей, а определяя саму сущность человеческого бытия. Так понимаемая душа – это не носитель единичной неповторимости отдельного человека, но общая для всех людей разумная основа, *медиум бытия как Единого*. И не только для людей – для всего космоса, учитывая развиваемое в «Тимее» учение о мировой душе. Для Платона как представителя классического древнегреческого мировоз-

---

<sup>8</sup> Как это будет, например, выражаться восточной патристической понятием *hypostasis*, существенно изменившим в целях разрешения христологических споров свое значение сравнительно с его пониманием в античности как безликой сущности (Мейендорф 2014, 13–147).

зрения человека делает собственно человеком не особенное и партикулярное, а всеобщее и единое, для него еще не существовала ценность человека как уникальной личности, хотя он и понимал его как душу, но душу *всеобщую*. Такое понимание души вытекало из безличностного космоцентризма древнегреческой картины мира.

Ведь душа, понимаемая как *ayto to ayto* человека, сама не является «человеческой», не является антропологическим концептом, представляя не антропологической, а скорей самоценной космологической субстанцией. Это в современном мире душа понимается антропоморфно, как носитель особых свойств отдельного конкретного человека, но не так было в Древней Греции. Вспомним, что душа у Платона не связана онтологическими отношениями с данным конкретным человеком, она соединяется то с одним, то с другим человеческим телом, будучи онтологически независимой от него, и только благодаря заброшенности в тело она приобретает индивидуальность, недаром в «Тимее» говорится о том, что все души изначально были созданы одинаковыми (*Тимей* 41d–f; пер. С.С. Аверинцева). Э. Роде в своем фундаментальном исследовании о душе (Rohde 1925, 472), а за ним крупнейший современный греческий богослов и философ Иоанн Зизиулас (2006, 22) считают, что *только воплощенная в теле* душа образует некоторое отдельное «лицо». А ведь тело это, с одной стороны, могила (*sēma*) души, а с другой – знак (*sēma*), знак того, что за ней скрывается – т.е. той же самой души (*Кратил* 400c; пер. Т.В. Васильевой). Получается, человек в своей телесной индивидуальности представляет собой могилу или темницу души, знак, отсылающий к спрятанной за ним и в нем душе, маску, за которой скрывается безличная душа, а в пределе – космос, бытие, Единое. При этом сам человек играет в этом мире изначально определенную ему порядком космоса или судьбы роль. Таким образом, человек является человеком благодаря тому, что само по себе не является «человеческим», его уникальная конкретность не имеет онтологической легитимации и обоснования и сам он есть лишь настолько, насколько транслирует через себя голос безлично-всеобщей души и бытия!

Вспомним, что наш диалог имеет характерный подзаголовок – «о человеческой природе». «Природа» человека, его *фюсис*, отличалась всеобщностью, замкнутой статичностью, была изначально задана и неизменна, а сам термин *physis* был, особенно в начале истории древнегреческой философии, очень близок понятию бытия. Но в Древней Греции были и другие антропологические термины – кроме указанного «лица», например, *этос*, который хотя и подразделялся на четкие архетипы, был более индивидуализирован, мог изменяться и самоопределяться (так, Сократ усилием воли изменил свой *этос*:

Цицерон 1975, 322), или человеческий *«характер»*, который выступал неким симбиозом природы и этоса. Платон в своем исследовании *αὐτο το αὐτο* выходит на качественно иной, чем представленный этими терминами, уровень обсуждения человеческого бытия: «природой» человека, его *αὐτο το αὐτο* является душа, требующая познания себя и заботы о себе как тех способов человеческой самосоотнесенности, которые позволяют человеку быть в процессе преодоления собственной отчужденности от бытия и самоотчужденности, вызванных заброшенностью души в телесную оболочку, темницу. Греки прекрасно понимали, что человек не существует без тела, которое, как мы отметили, Сократ\Платон рассматривали как атрибут. Значит, человек есть не «составное» бытие, неделимая целостность (*ατομον*), а значит и не «телесно-душевное единство», если понимать под таким единством *неделимую* целостность, а сущее, в котором есть *главенствующий центр*, душа, и есть его атрибут – тело, есть управитель, и есть управляемое (130b–c). И внимание в «Алкивиаде I» направлено не на человека как «составную» целостность и тем более не на человека как неделимую уникальную целостность, а на то, что в нем главное, что «по природе», субстанциально, *онтологически обладает властью*, то, о чем прежде всего и нужно заботиться<sup>9</sup> и что нужно познавать. Поэтому его и определяют не просто как «само» конкретного человека, а как *«самое само»*, *αὐτο το αὐτο* (Алкивиад I, 129b), т.е. как собственно человеческое в человеке.

Таким образом, здесь Платон впервые в такой ясной форме поставил один из фундаментальных вопросов – *как понимать собственно человеческое в человеке?* «Самость» человека у Платона – это суверенное начало, носитель его суверенного само-властия, которое пользуется и распоряжается своим телом, и именно поэтому отлично от него (Алкивиад I, 129e). Критерием, определяющим эту *суверенную самость*, является способность управлять, и только душа ему соответствует, значит, *человек – это душа* (Алкивиад I, 130c). Платон, конечно, понимает, что человек есть не только душа, но и тело, однако он рассматривает человека именно как душу, а не как душевно-телесное единство. Ведь, по словам Сенеки (с которым, думаю, согласился бы Платон), тело «для нас более необходимо, чем важно» (Сенека 1993, 43). Собственно человеческим признается онтологически более значимое, стоящее на более высокой иерархической ступени бытия, а потому имеющее онтологическую легитимность на власть, управление, суверенность. Для подтверждения такого положения Платон ссылается на неизменную само-

---

<sup>9</sup> Впрочем, забота о своем теле, так же, как и о своем имуществе, не исключается, об этом Сократ не раз будет говорить в «Воспоминаниях» Ксенофонта (1993, 143–144, 183–185).

тождественность души и изменчивость тела: кто любит алкивиадово тело, любит одну из вещей, принадлежащих Алкивиаду, но не его самого, а потому в тот час же покинет его, когда эта вещь перестанет быть цветущей (*Алкивиад I*, 131c-d; об этом же: *Пир* 181b-c, пер. С.К. Апта).

Здесь мы сталкиваемся с уже знакомой специфической особенностью именно античной онтологии и антропологии, полагающей подлинное бытие человека неизменным. Идентичность как неизменность, лежащую в основе, например, самотождественности наличного сущего, Поль Рикёр определяет как *idem* и будет резко отличать ее от могущей развиваться во времени личной идентичности самости, понимаемой как *ipse*, а также как *Soi-meme* («Я сам»), в персонологической перспективе преобразующей *me*, «того же самого» (Рикер 2008, 15–19). Но, конечно, классическая античность еще не знала личностно понимаемую идентичность человека как способную развиваться во времени и истории, ведь даже у Платона душа в качестве такой идентичности рассматривалась космологически, как изначально определенная в бытии сущностная данность, способная переходить по кругу из одной телесной оболочки в другую. Характер соотношения неизменно общего и изменяющегося частного, бытия и человека вообще является ключевым для онтологических и антропологических установок. Платоновское *ayto to ayto* есть субстанциально общее для человека, его сущность, и в этом оно схоже с *physis*, природой, пусть и в новом, отличном от досократической натурфилософии и более антропологично ориентированном контексте.

## 4.

Но в «Алкивиаде I» именно забота о космологически, безлично понимаемой в контексте онтологического монизма душе предстает средоточием антропологических конструкций Платона. Вообще говоря, забота о себе – исходное отношение всякого живого сущего. Животное, например, тоже заботится о себе, когда ищет для себя пищу или оберегает свое жилище. Но только для человека забота о себе возможна благодаря *познанию самого себя* – ведь не познав самого себя, человек не будет знать, о ком заботиться, следовательно, забота о себе предполагает знание себя (*Алкивиад I*, 129a). Самопознание, таким образом, выступает тем *способом самосоотнесенности*, который позволяет осуществляться другому способу самосоотнесенности – заботе о себе, и в идеале они неотделимы друг от друга. *Без знания себя невозможна и забота о себе*, т.к. в противном случае это будет забота не о себе, а о своих принадлежностях. Тем самым человек, в отличие от любого другого сущего, не просто есть, а существует в *модусе самосоотнесенности*. Подтверждением этой фундаментальной самосоотнесенности как особен-

ности именно человеческого бытия является то, что о себе может заботиться только сам конкретный человек, так же как познать себя может только он. Короче, все, что относится к области «своего», нельзя перепоручить никому другому – «ну а заботу о наших телах и имуществе следует предоставить другим» (*Алкивиад I*, 132c). Поэтому так актуален вопрос – *на кого направлено самопознание, о ком следует заботиться?*

Если душа это то, о чем следует заботиться, и эту заботу о ней, в отличие от заботы о теле, имуществе и других «принадлежностях», нельзя переложить на другого, она может осуществляться только самим человеком. Значит ли это, что *душа заботится о самой себе?* Вопрос отнюдь не риторический. С одной стороны, это так, ведь именно душа представляет человеческую «самость», воплощает ее суверенную власть. Собственно, кто, кроме самой души, может заботиться о «самом само» человека, его субстанциальной самости, ведь не атрибут же, не то, что принадлежит ей; значит, душа заботится о душе. С другой стороны, душа заботится о себе в определенном состоянии, когда она погружена в тело, а это значит, что оно, будучи оковами и темницей души, отчуждает ее от себя для человека как душевно-телесного объединения, но душа стремится преодолеть это самоотчуждение (*Федон* 67d, 81d-e и др.; пер. С.П. Маркиша). Заботясь о себе, душа стремится к восстановлению своей подлинной аутентичности и идентичности, нарушенной, пусть только и частично, ее воплощением в теле; в этом забота о себе подобна познанию (самого себя), которое, как известно, есть воспоминание. Таким образом, познание себя и забота о себе являются тем проявлением подлинной самосоотнесенности, которая позволяет *стать самим собой в смысле возвращения к своей собственной самотождественной идентичности*, к чему призывали и древнегреческие мудрецы. Следовательно, подобная самосоотнесенность есть процесс *преодоления этой самотчужденности самости человека*, процесс, в котором обращение-возвращение к себе есть одновременно его раскрытие и осуществление, причем определенным образом организованным, в качестве *добродетельной «самости»*. Говоря о самопознании, Платон говорит не о самопознании единичной партикулярности человека, воплощающейся в его душе, а о познании той всеобщей основы в человеке, его ауто, которая *больше* конкретного человека, но благодаря возможной связи с которой он собственно и имеет ценность. Именно поэтому душа у Платона – и в первую очередь ее разумная часть – имеет трансцендентальный характер.

Отсюда следует, что душа у Платона не носитель *личностной* субъективности отдельного человека, а та определяемая порядками бытия всеобщая субстанция, познание которой *открывает ему самого себя*, но не как уни-

кальную и неповторимую личность, а как носителя и проводника всеобщего разума и бытия. В этом смысле если и можно здесь говорить о душе как Я, то только Я безличном, максимум – трансцендентально-космологическом Я, о Я как безличном медиуме бытия. Но и это большой прорыв. Ведь здесь уже не идет речь о душе как материальной субстанции (например, крови) или архе, пронизывающей собой весь мир, о чем учили натурфилософы, здесь вопрос о душе ставится уже не в перспективе физики, а в перспективе философски (онтологически, метафизически и идеалистически) понятой антропологии. Поэтому можно частично согласиться с Мишелем Фуко, много писавшем об «Алкивиаде I» именно в перспективе практик «заботы о себе», что в этом диалоге Платон открывает *душу-субъект* (Фуко 2008, 57, 73).

Другое дело, каков статус этого субъекта. Этот субъект не является личным Я, носителем уникальной «личности» (*Personlichkeit*) отдельного человека, это, конечно, также и не субъект в декартовском смысле, активно утверждающий себя и противопоставляющий объекту, не является он и индивидуально-уникальной душой современной психологии. Если мы будем понимать платоновскую «самость», душу, как человеческое Я, то непременно нужно иметь в виду, что оно обозначает не любого человека, а лишь *добродетельного*, открытого к бытию и устремленного к нему в стремлении обрести себя в нем, т.е. что она не «внутренняя форма» человека, индифферентная к его моральной определенности, а содержательная и ценностная самосоотнесенность. Человек может быть далек от своей «самости», но от этого она не перестает быть *его*, и от него, только от него зависит, обратится ли он к ней или нет, раскроет ли ее – и если да, насколько – или нет. Такая позиция следует основному принципу Сократа, что добродетельным может быть только знающий, и наоборот, знание приводит к добродетели, только здесь он применен в отношении к самости человека, души, пусть еще и понимаемой безлично.

Итак, перед нами душа как *всеобщий безличный субъект* своей самосоотнесенности, полагаемый и определяемый неизменными и вечными порядками бытия. Да, эта душа является субъектом суверенной власти, легитимным субъектом управления всем тем, что онтологически ниже ее – материальным телом, имуществом и прочее. Этот субъект «построен» по космологической модели и имеет безличностный характер, он является самождественностью, чье бытие подчинено ритму вечной цикличности и не несет собой утверждение ценности уникальной неповторимости (поэтому, хотя пути к самопознанию и заботе о себе у разных людей могут быть разные, но душа как «самость» едина у всех них). Перед нами не открытие личностной и тем более экзистенциально понятой субъективности в привыч-



ном нам смысле, а открытие (в космологической перспективе) самой *структуры самосоотнесенной с собой всеобщей души*, которая и фундирует собой человеческое в человеке. Для философской антропологии это тем не менее тоже чрезвычайно значимое открытие.

В этой связи значение *ayto to ayto* явно выходит за пределы древнегреческой картины мира с характерным для нее соотношением бытия, души и человека. И особенно для нас принципиально, что *ayto to ayto* в качестве так рассматриваемого антропологического концепта может пониматься по-разному, в зависимости от свободно полагаемого способа человеческой самосоотнесенности: если Сократ в диалоге Платона понимает его как *душу* с учетом особенностей античной онтологии и космологии, то в принципе, при иной модели понимания соотношения бытия и человеческой идентичности, ничто не мешает понимать его как, например, *личность*. Таким образом, «самость», наш (может быть, спорный) вариант перевода платоновского *ayto to ayto*, является тем онтологическим фундаментом и антропологическим принципом, который, полагаясь *способом* самосоотнесенности человека, фундирует собой бытие его конкретной единичной идентичности. Поэтому обращение к осмыслению «Алкивиада I» с имеющимися в нем фундаментальными исследованиями проблем человеческого бытия в рамках границ древнегреческой онтологической картины мира может помочь выработке в современных условиях не менее фундаментальной, но построенной на принципиально иных основаниях модели понимания человека, в которой так нуждается не только философская антропология, но и вся современная философия.

#### АНТИЧНЫЕ ИСТОЧНИКИ

- Аристотель (1976–1984) *Соч. в 4-х тт.* Москва.  
 Гиппократ (1994) *Гиппократ. Избранные книги.* Пер. В.И. Руднева, комм. В.П. Карпова. Москва.  
 Диоген Лаэртский (1986) *О жизни, учении и изречениях знаменитых философов.* Пер. М.Л. Гаспарова. Москва.  
 Ксенофонт (1993) *Воспоминания о Сократе. Сократические сочинения.* Пер. С.И. Соболевского. Санкт-Петербург.  
 Лебедев, А.В., пер. (1989) *Фрагменты ранних греческих философов.* Москва.  
 Марк Аврелий (1993) *Размышления.* Пер. А.К. Гаврилова. Санкт-Петербург.  
 Пиндар. Вакхилид (1980) *Оды. Фрагменты.* Сост. М.Л. Гаспаров. Москва.  
 Платон (1990–1994) *Соч. в 4-х тт.* Москва.  
 Сенека (1993) *Нравственные письма к Луцилию.* Пер. С. А. Ошерова. Москва.  
 Цицерон (1975) *Избранные сочинения.* Пер. М.Л. Гаспарова. Москва.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Бибихин, В.В. (2011) «Поиск своего в *Алкивиаде*», *Логос* 4(83), 62–88.
- Гегель, Г.В.Ф. (2001) *Лекции по эстетике*. Т.2. Санкт-Петербург.
- Зизиулас, И. (2006) *Бытие как общение. Очерки о личности и церкви*. Москва.
- Лосев, А.Ф.(1992) *История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития*. Книга 1. Москва.
- Мейендорф, И. (2014) *Иисус Христос в восточном православном богословии*. Москва.
- Рикер, П. (2008) *Я-сам как другой*. Москва.
- Фуко, М. (2007) *Герменевтика субъекта*. Санкт-Петербург.
- Denyer, N., ed., (2001) *Plato, Alcibiades*. Cambridge.
- Rohde, E. (1925) *Psyche*. New York.
- Sorabji, R. (2008) *Self. Ancient and modern Insights about Individuality, Life and Death*. Chicago: The University of Chicago Press.

*Russian language sources transliterated:*

- Bibihin, V.V. (2011) «Poisk svoego v Alkiviade», *Logos* 4(83), 62–88.
- Gegel', G.V.F. (2001) *Lekcii po ehstetike*. Т.2. St. Petersburg.
- Ziziulas, I. (2006) *Bytie kak obshchenie. Ocherki o lichnosti i cerkvi*. Moscow.
- Losev, A.F.(1992) *Istoriya antichnoj ehstetiki. Itogi tysyacheletnego razvitiya*. Kniga 1. Moscow.
- Mejendorf, I. (2014) *Iisus Hristos v vostochnom pravoslavnom bogoslovii*. Moscow.
- Riker, P. (2008) *Ya-sam kak drugoj*. Moscow.
- Fuko, M. (2007) *Germenevtika sub'ekta*. St. Petersburg.