

УДК 141.131+159.972

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИДЕАЛИЗМА ПЛАТОНА**Б.В. Сапрыгин**

В статье предпринимается попытка объяснить некоторые значимые положения философии Платона путем обращения к достижениям современной нейропсихологии религиозного опыта. Свидетельства, полученные в рамках данной дисциплины, позволяют высказать предположение о том, что многие понятия и представления платоновской философии являются концептуализацией психологических переживаний, без учета которых понимание данной философии может оказаться неполным. Ставится задача реконструкции мышления Платона, намечаются пути ее решения в русле наработок современной психологии и психиатрии.

Ключевые слова: идеализм; платонизм; мистический опыт; нейропсихология религиозного опыта; височная эпилепсия; аура.

Хотя Платону посвящено огромное количество работ, многое из сказанного этим мыслителем по-прежнему остается загадкой, в чем нередко признаются и сами исследователи его творчества. Идеализм, этический реализм и рационализм платоновского учения, как кажется, и в наше время вызывают не меньше затруднений при интерпретации, чем столетия назад. В данной статье нам хотелось бы предложить новый подход к объяснению философии этого античного мыслителя. Суть его сводится к следующему. Мы считаем, что известная загадочность Платона кроется в необычности способа его мышления. Платону присущ особый тип мышления, который не характерен для подавляющего большинства людей и непонятен для них. Именно специфический тип мышления и придает его философии те отличительные черты, которые и привлекают к ней, и отталкивают, делают ее глубокой и в то же время загадочной. Именно благодаря тому, что Платон мыслит не как обычные люди, в его текстах возникает большое количество «темных» мест. Обсуждению особенностей мышления этого человека, и будет посвящена данная работа. На наш взгляд, такой анализ мог бы послужить основанием для психологического подхода к объяснению концептуального содержания идеализма в целом.

Проблемы, которые будут рассматриваться в статье, можно обозначить не иначе как психологические, пусть они и связаны с такой значимой для философии фигурой, как Платон. Однако психологам вряд ли будут по-настоящему интересны особенности мышления основателя идеализма. Для

тех же, кто занимается философией, вопросы, которые мы намереваемся затронуть, не могут не представляться принципиально важными. Мы будем обращаться к данным психологии и психиатрии, вследствие чего статья неизбежно окажется по своему содержанию не только философской, но и психологической. Однако мы не знаем, как можно избежать такого, психологического, анализа, если хотим правильно понимать мысль Платона. При изучении его наследия можно, конечно, ограничиться только культурологическими и филологическими изысканиями, однако в этом случае концептуальное содержание его творчества будет для нас во многом утрачено, потому что оно будет восприниматься только как система достаточно произвольных, всего лишь социально-исторически заданных представлений. В том, что будет говориться ниже, можно услышать отзвук мыслей Э. Доддса о психологической составляющей в мышлении древних греков [2]. Правда, в отличие от Доддса, мы стремимся показать, что обретение соответствующих состояний сознания связано не с культурными заимствованиями, а с социально обусловленной психической предрасположенностью, одинаковым образом проявляющейся в совершенно разных культурах.

* * *

Итак, возникает задача — выявить особенности мышления Платона. В этом может помочь рассмотрение выделяемых самим же Платоном двух видов мышления, одно из которых представляет собой мышление более высокого типа, а вто-

рое — более низкого. Это рассудок и разум. Именно на разум, согласно Платону, должны мы опираться, если хотим постичь подлинную сущность вещей. Проанализировав платоновское учение о разуме, можно, на наш взгляд, обнаружить ключ к разгадке его философии.

Что же, согласно Платону, представляет собой разум и в чем его отличие от рассудка? Это само по себе уже является одной из загадок платоновской философии. В литературе, посвященной Платону, высшая мыслительная способность, разум, часто изображается чем-то вроде умения использовать определенные технические приемы логики, «диалектику», при этом принципиального отличия разума от рассудка не просматривается. Платон, тем не менее, настаивает на том, что оно есть. Чтобы ответить на вопрос, в чем все же состоит это отличие, нужно обратиться к текстам Платона. Они достаточно ясно дают понять читателям, что философское, разумное мышление Платона принципиально отличается от мышления большинства людей.

Рассмотрим, какое определение рассудку и разуму дает сам Платон. Осуществляя мышление на уровне рассудка, говорит он, «душа... бывает вынуждена пользоваться предпосылками... она не в состоянии выйти за пределы предполагаемого и пользуется лишь образными подобиями, выраженными в низших вещах» (Государство VI, 511 a [4, с. 293]). Рассудок имеет дело с вещами чувственного мира и оказывается неспособным обратиться к чему-то более сущностному. Рассудок представляет собой «ту способность, которая встречается у занимающихся геометрией и им подобных» (Государство VI, 511 d [4, с. 294]). Таким образом, как можно понять из рассуждений Платона, рассудок — это достаточно обычный способ мышления. Это дискурсивно-логическое мышление, присущее всем более или менее интеллектуальным и образованным людям. Данный способ мышления, согласно Платону, является ограниченным и не приводит к подлинно глубокому познанию.

Разум представляет собой более высокую способность души. Он принципиально отличается от рассудка. На уровне разума человек в своем мышлении отбрасывает всякие чувственные образы и устремляется к некоему беспредпосылочному, бесосновному, абсолютному началу (ср.: Государство VI, 511 b-c [4, с. 293–294]). Он, «минуя ощущения, посредством одного лишь разума устремляется к сущности любого предмета и не отступает, пока при помощи самого мышления не

постигнет сущности блага. Так он оказывается на самой вершине умопостигаемого, подобно тому как другой взошел на вершину зримого» (Государство VII, 532 b [4, с. 316]).

Здесь при обсуждении вопроса о том, что необходимо для перехода к разумному мышлению, в рассуждения Платона вводится тема какого-то постороннего по отношению к уму человека «света». Этот «свет», по словам Платона, приходит извне и освещает душу. Он не есть принадлежность самой души, отличен от нее, и это не познавательная способность души (ср.: Государство VI, 509 a [4, с. 291]). Только видя этот свет, душа способна познавать разумно, в противном случае она пребывает во мраке. Таким образом, «всякий раз, когда она устремляется туда, где сияют истина и бытие, она воспринимает их и познает, что показывает ее разумность. Когда же она уклоняется в область смешения с мраком, возникновение и уничтожения, она тупеет, становится подверженной мнениям, меняет их так и этак, и кажется, что она лишилась ума» (Государство VI, 508 d [4, с. 290–291]). По мнению Платона, этот свет исходит от идеи Блага, некоего внешнего источника бытия, истины и познания, который можно уподобить Солнцу: «...чем будет благо в умопостигаемой области по отношению к уму и умопостигаемому, тем в области зримого будет Солнце по отношению к зрению и зрительно воспринимаемым вещам» (Государство VI, 508 c. [4, с. 290]; см. также: там же, 508 e–509 a [4, с. 291]).

Следовательно, по Платону, чтобы перейти от рассудочного мышления к разумному, необходимо попасть в ту область, где светит этот свет. В его сиянии уже не нужно блуждать как в потемках, пытаясь найти ответы — можно просто видеть. В этом и состоит принципиальное различие между рассудком и разумом. Разум — это непосредственное сверхчувственное видение, умозрение, созерцание подлинной сущности, подлинного бытия вещей, их идей. Рассудок же — это всего лишь оперирование внешними чувственными образами, мало что говорящими о подлинной сути вещей.

Наконец, в форме аллегории пещеры, приводимой в седьмой книге «Государства», платоновская концепция «света» достигает кульминации. Человек совершает быстрое восхождение из пещеры вверх, на солнечный свет, «а когда бы он вышел на свет, глаза его настолько были бы поражены сиянием, что он не мог бы разглядеть ни одного предмета из тех, о подлинности которых ему теперь говорят» (Государство VII, 516 a [4,

с. 296]). Далее, как известно, Платон сам дает объяснение этой аллегории (Государство VII, 517 b-c [4, с. 298]).

Во всех этих рассуждениях Платона мы непосредственно сталкиваемся с тем, что называют в его философии «метафизикой света». При этом следует обратить внимание на то, сколь настойчиво Платон вновь и вновь повторяет, что обрести разумное мышление можно только в сиянии этого света. Разум для него — это умение выявлять сущность вещей. Но сущность вещи можно раскрыть только в свете Блага. Именно тогда проявляется ее подлинное бытие.

К сожалению, очень часто этот момент философии Платона как-то упускают из виду. По всей вероятности, считают, что платоновские метафоры, связанные со светом, являются всего лишь данью традиции, культурно-обусловленными образами, характерными для греческой мысли в целом и поэтому не заслуживающими особого внимания при философском анализе. Ниже мы постараемся показать, что это не так и что именно правильное осмысление этого образа позволит нам обнаружить ключ к пониманию философии Платона и его идеализма.

* * *

Вчитываясь в тексты Платона, начинаешь понимать, что, используя образ выхода из пещеры на свет или образ Солнца, этот мыслитель не просто приводит красивые, но малосодержательные аллегории, а пытается описать какой-то очень необычный и все же вполне реальный ментальный опыт, опыт, пережитый им самим, и свет в его рассуждениях не просто метафора.

Сколь бы фантастическими ни казались высказывания Платона о созерцании Блага и исходящего от него света, им тем не менее можно найти реалистическое объяснение в эмпирической науке, которая свидетельствует, что человек иногда на самом деле способен наблюдать нечто подобное. Описания Платона обнаруживают соответствие показаниям медицинской психологии, психиатрии. Речь в данном случае, скорее всего, может идти о психологическом состоянии, в медицине обычно относимом к разряду психоневрологических заболеваний, как эпилепсия. А те богатые ментальные переживания, все эти фотизмы, с которыми мы познакомились выше, по-видимому, есть не что иное, как переживания, испытываемые эпилептиком при так называемой эпилептической ауре.

Эпилепсия — довольно распространенное заболевание, характеризующееся многообразием

клинических форм и проявлений. Она совсем не обязательно сопровождается судорожными припадками — возможны и бессудорожные пароксизмы. Во многих случаях больные испытывают переживание эпилептической ауры, которая может носить чувственный или психический характер, заставляя человека испытывать необычные ощущения, несвойственные здоровым людям. Аура либо предшествует судорожному припадку, либо может выступать в качестве самостоятельного бессудорожного эпилептического пароксизма. Нередко заболевание протекает в скрытой форме, так что человек, страдающий им, как и окружающие его люди, может даже не подозревать о нем.

Дабы сразу же удостовериться, что разговоры об эпилепсии в связи с философией Платона небезосновательны, можно вспомнить, как описывает свои переживания эпилептика Ф.М. Достоевский. Ссылками на его высказывания полна психиатрическая литература. Более того, под влиянием откровений Достоевского в медицинскую практику введен термин «эпилепсия Достоевского» [см., напр.: 8, 11]. В своих дневниках и в романе «Идиот» Достоевский откровенно и красочно описывает озарения ума и сердца «необыкновенным светом» и говорит о «молниях и проблесках высшего самоощущения и самопознания».

В психологической и психиатрической литературе можно обнаружить достаточное количество работ, в которых обсуждается влияние эпилепсии на деятельность выдающихся исторических личностей, на творчество писателей и представителей искусства. Помимо этого существует обширная литература, посвященная изучению влияния эпилепсии на степень религиозности человека. Более того, в этом случае кроме чисто психологических имеется ряд работ, исследования в которых проводятся на нейрофизиологическом уровне. Их авторы стремятся показать, что повышенная религиозность человека зависит от изменений в функционировании головного мозга, и доказать, что не только эмоциональный фон и волевая направленность, но и идейное содержание религиозной веры возникает под влиянием патологической работы некоторых отделов центральной нервной системы.

Что касается исследований с позиций психологии и психиатрии опыта *философского* мышления, никаких значимых работ на эту тему — работ, в которых анализировалось бы, как особенности эпилептического мышления влияют на концептуальное содержание философских сис-

тем, — нами обнаружено не было. По-видимому, философия с ее сложным интеллектуальным содержанием, непонятным неспециалисту, каковым является в данном случае психиатр, создает естественный барьер для подобного рода исследований, и философское мышление в этом отношении до сих пор остается *terra incognita*.

Одно из немногих замечаний, имеющих отношение к философии, которое нам удалось обнаружить, — это утверждение С. Ваксмана и Н. Гешвинда о том, что в интериктальный (межприступный) период у лиц, страдающих эпилепсией височной доли, развиваются специфические особенности характера, которые выражаются в повышенной религиозности и пристрастии к философствованию. Кроме того, этим людям свойственны чрезмерное морализаторство, обстоятельность, отсутствие чувства юмора, вязкость в межличностном общении, усиление аффективных реакций, агрессивная раздражительность и склонность к писанию в больших объемах, гиперграфия. Примечательно также, что у таких пациентов часто отмечается интенсификация умственной активности и когнитивной деятельности. Такое сочетание характерологических изменений, по мнению авторов, может иметь большое диагностическое значение [14]. Вряд ли кто при этом станет утверждать, что перечисленные выше симптомы не являются характерными чертами платоновского стиля.

Поскольку исследований непосредственно философского мышления с означенных выше позиций практически не существует, нам придется обратиться к исследованиям религиозных переживаний эпилептиков. Однако это вполне уместно, поскольку религиозный опыт и опыт философского мышления платонического типа имеют между собой много общего. Возникшее в наше время новое направление в медицине, нейропсихология религиозного опыта, предоставляет нам в этой связи интересные данные. Как уже было сказано, на эту тему существует достаточное количество работ, многие из которых сходятся между собой в основных выводах относительно того, как психический статус человека влияет на его религиозность и какие нейрофизиологические механизмы при этом задействуются.

В этой связи интересной для нас может оказаться статья Джеффри Сейвера и Джона Рабина «Невральные субстраты религиозного опыта» [13]. В данной работе, представляющей собой, по сути, обзор литературы по рассматриваемому вопросу, авторы, ссылаясь на материалы многочисленных

исследований, не только обобщенно излагают психиатрическую симптоматику и медицинскую феноменологию определенных психических состояний, которые выступают в качестве психологической основы повышенной религиозности и особых религиозных переживаний, но и излагают современные представления о возможных нейрофизиологических механизмах возникновения этих психических состояний.

Согласно Сейверу и Рабину, наиболее характерные религиозные переживания интересующего нас типа развиваются у пациентов с эпилепсией височной доли или, точнее, эпилепсией темпорально-лимбических структур головного мозга. Именно у них возникают те специфические эпилептические ауры, которые самими пациентами воспринимаются как мистический религиозный опыт. Ауры могут носить различный характер в зависимости от того, какие участки головного мозга оказались задействованными. Два наиболее существенных типа переживаний при эпилептической ауре — это переживания, связанные с изменением чувственности, сенсорные, и переживания, связанные с изменениями в сфере сознания, — интеллектуальные, или когнитивные. Соответственно можно выделить и разные типы аур.

Наиболее интересны для нашего исследования интеллектуальные, или когнитивные, ауры. Они могут проявляться в деперсонализации, дереализации, сновидном помрачении сознания [13, р. 500]. Для нас в данном случае особенно важно то, что «аура, характеризующаяся дереализацией, вызывает изменение или утрату чувства реальности внешнего мира, например может возникнуть чувство, что внешнее окружение — это всего лишь видение, подобное сну» [13, р. 500]. Однако такие, интеллектуальные, ауры встречаются реже, чем ауры других видов [13, р. 500].

Важный вывод, который из этого следует, состоит в следующем: «Очевидно, существуют глубокие сходства между такими интеллектуальными аурами и изменениями в восприятии реальности, которые являются общей чертой глубокого религиозного опыта. Люди, пережившие внезапное религиозное пробуждение или обращение, часто сообщают о том, что они внезапно осознали, что их обычная, непросветленная личность пуста, бессодержательна и неподлинна (деперсонализация), и это становится началом обретения более истинной, более подлинной, религиозно утвержденной личности. Сходным образом, частым аспектом мистического опыта является чувство, что сквозь пелену внешних явлений, которые до

этого воспринимались как реальные, вдруг становится видна более глубокая, сверхъестественная, подлинная реальность (дереализация). <...> Кажется вероятным, что повторяющиеся интенсивные внутренние переживания того, что и ты сам, и внешний мир нереален, способствуют развитию религиозных взглядов и веры в то, что реальность имеет сверхъестественное основание» [13, р. 503].

Еще одним интересным для нас психическим явлением, часто возникающим в иктальный период, является аутоскопия, видение себя со стороны. Согласно Сейверу и Рабину, аутоскопия может быть двух видов. Для нас интересен тот ее вид, который заключается в переживании выхождения из собственного тела и видения его со стороны, часто с высоты. «Чтобы проиллюстрировать, как эпилептический опыт данного вида может способствовать развитию религиозности, — говорят авторы, — можно привести такой пример: один пациент с опытом выхождения из тела испытал, как с пола универсального магазина он был перенесен в небесное царство» [13, р. 503].

Другим часто встречающимся проявлением височной эпилепсии являются состояния экстаза. «Переживание приступов экстаза, иктальных и перииктальных, особенно тесно связано с религиозным опытом» [13, р. 503]. «Термин *приступы экстаза* применяется по отношению к двум типам переживаний, которые часто встречаются вместе. Первый из них — это главным образом эмоциональное переживание глубокого удовольствия, когнитивное содержание которого может варьировать. Второй представляет собой прежде всего когнитивное переживание осознания единства, гармонии, радости и божественности всей реальности... Приступы экстаза обоих типов редки» [13, р. 503].

Вот очень показательные примеры переживаний экстаза: «Морган описал пациента, чьи эпилептические приступы выражались в чувстве отстраненности, неописуемого удовольствия и удовлетворения, видении яркого света, воспринимаемого как источник знания... <...> Наито и Мацуи описали пожилую женщину, приступы которой характеризовались радостными видениями Бога и солнца: “Мой ум, все мое существо было пронизано чувством удовольствия”» [13, р. 503]. Здесь же в качестве иллюстрации можно привести и знаменитые слова Достоевского, цитируемые чуть ли не во всех работах, посвященных эпилепсии: «На несколько мгновений я испытываю такое счастье, которое невозможно в обыкновенном состоянии и о котором не имеют понятия другие люди. Я чувст-

вую полную гармонию в себе и во всем мире и это чувство так сильно и сладко, что за несколько секунд такого блаженства можно отдать десять лет жизни, пожалуй, всю жизнь» [7, с. 412].

Обобщая, можно сказать, что «основные качества религиозного и мистического опыта, с которыми соглашаются многие психологи религии, являются по своему характеру ноэтическими и невыразимыми — ощущением прикосновения к предельному основанию реальности и ощущением неопишуемости и несообщаемости этого опыта. Частыми дополнительными чертами этого опыта являются переживание единства, переживание отсутствия времени и пространства, положительные эмоции, чувство мира и радости» [13, р. 507].

Мы постарались выбрать из медицинской литературы описания только тех симптомов, которые имеют прямое отношение к рассматриваемой нами теме. Это, в основном, симптомы, характерные для интеллектуальной экстатической ауры. В действительности эпилепсия — заболевание намного более богатое и разнообразное. Другие виды эпилептических аур могут характеризоваться не когнитивными (интеллектуальными), а сенсорными расстройствами. Порой переживания эпилептиков приобретают психотический характер, выражающийся в визуальных, слуховых, обонятельных галлюцинациях. Больные могут слышать необычные звуки — голоса ангелов, голос самого Бога, наслаждаться звучанием «музыки небесных сфер», переживать разнообразные видения, например рая или ада. Они могут ощущать присутствие рядом с собой сверхъестественных существ — добрых или злых. Им может казаться, что они получают послания из иных сфер бытия, указывающие, что им делать и как себя вести. Им может представляться, что их мысли записываются, что за ними наблюдают с небес, что их обсуждают или судят [см., напр.: 9].

* * *

Если теперь мы еще раз обратимся к платоновским описаниям своих созерцаний, то увидим, что все они достаточно легко укладываются в картину эпилепсии. В них мы обнаружим и дереализацию с деперсонализацией, которые просматриваются в рассказах о вознесении души из мира чувственных вещей в горную область сверхчувственного, где она видит свет, а в этом свете различает умопостигаемое солнце, Благо, представляющееся источником истины и подлинного бытия. Мы обнаружим и неописуемое блаженство, и осознание того, что все в мире сходится в некое единство, и восприятие окружающего

чувственного мира в качестве мира неподлинной реальности, недобытия. И при этом все эти переживания носят непередаваемый словами, выходящий за рамки представимого характер. Как говорит Платон, «это не может быть выражено в словах, как остальные науки...» (Седьмое письмо, 341 с [5, с. 493]). Не отсюда ли проистекает необходимость иметь тайное, эзотерическое учение, по поводу чего так много рассуждают представители тюбингенской школы?

В рассказе о пещере можно увидеть все составляющие эпилептического пароксизма (скорее всего, парциального эпилептического приступа, а не генерализованного судорожного припадка). Все начинается с предвестников, что у Платона выражается во все усиливающемся свете по мере подъема человека к выходу из пещеры. Затем имеет место сам пароксизм, начинающийся с ослепительной вспышки света, соответствующей явлению Блага в рассказе Платона. Потом долгий отход от этого состояния, что у Платона изображено в виде временного ослепления, утраты зрения и потери способности ориентироваться в пещере. Все это приводит к непригодности к жизни среди обычных людей, относительно чего Платон говорит, что такой человек уже не сможет, да и не захочет жить, как все остальные.

Аллегория пещеры представляет собой, по сути, описание так называемого опыта обращения, который является одной из составляющих религиозного опыта многих религий. До определенного момента человек ведет обычную жизнь, которая не отличается от жизни других людей, но в какой-то момент с ним происходит нечто такое, что навсегда меняет его жизнь: он видит разверстые небеса, общается с Богом, созерцает подлинную реальность, и переживания эти несут на себе печать высшего, более истинного и более достоверного бытия, чем бытие земное [9].

Примечательно и то, что даже довольно странные с точки зрения обычного человека рассуждения Платона о познании как припоминании, анамнезе, того, что душа видела в загробной жизни, тоже можно истолковать ссылкой на эпилептический опыт. Конечно, мы привыкли к этим платоновским образам, и нам они кажутся уже почти понятными и почти приемлемыми. В них мы видим проявление работы платоновского гения, пример творчества выдающегося мыслителя, вводящего новые, необычные, но значимые символы и метафоры. Мы научились их как-то для себя истолковывать, указывая на то, что всплывающие в процессе припоминания платоновские

идеи есть нечто вроде «чистых форм рассудка», которые то ли присущи ему изначально, то ли усваиваются сознанием в ходе социальной практики. Все это в какой-то мере верно. И все же, если взглянуть на платоновские образы по-новому, придется согласиться: ничего само собой разумющегося и естественного в них нет. Представление об анамнезе, как бы то ни было, весьма необычно. Однако, если обратиться к опыту эпилептиков, мы сможем обнаружить такое объяснение этих образов, которое окажется намного более простым и понятным. Дело в том, что у некоторых эпилептиков эпилептические пароксизмы протекают с возникновением бурных псевдовоспоминаний. Именно такие псевдовоспоминания, носящие для больного очень ценный характер, и могли бы послужить источником представления о познании как припоминании, поскольку содержанием «припоминаемого» вполне могло бы быть видение некоего «подлинного», «высшего» состояния бытия с присущими ему «первообразами» [ср.: 10].

А как следует понимать все эти странствования души по загробному миру, описанные в «Государстве» или в «Федре»: долина Леты, выбор душой нового тела, суд над душами и т.п.? То, что Платон говорит по этому поводу, часто вызывает недоумение. Нам бы хотелось видеть в этом только красивый миф, придуманный самим Платоном и осознаваемый им как таковой. Мы склонны трактовать эти рассказы как простые и наглядные иллюстрации к сухим построениям его теории. В этих фантастических описаниях мы склонны видеть проявление иронии Платона. И, наверное, частично все это и есть красивый и шуточный миф. («...Человеку здравомыслящему не годится утверждать с упорством, будто все обстоит именно так, как я рассказал» (Федон, 114 d [3, с. 76]).) И все же не могут ли все эти повествования о странствованиях души в своей основе оказаться всего лишь описаниями содержания психотических помрачений сознания, в первую очередь онейроидных, переживавшихся Платоном в виде воспоминаний о прошлых перерождениях и лишь мифологически переосмысленных и приукрашенных под влиянием как традиционной греческой мифологии, так и собственных интерпретаций таким образом, чтобы их можно было представить публично? Все эти чрезмерно подробные и какие-то излишние в выдуманной истории описания того, какие цвета присущи разным элементам веретена Ананки, — что бы все это могло значить?! А если учесть, что при псевдогаллюци-

нациях, наблюдаемых эпилептиками, содержание видений не выходит за пределы субъективного психического пространства, не проецируется во вне, не отождествляется с реальным миром и воспринимается так, как если бы оно было получено не с помощью обычных органов чувств, а словно посредством «внутреннего», «духовного» зрения, то вполне можно представить себе, что такой психотический опыт может осмысляться как воспоминание о странствованиях души в загробном мире. «Окружающее воспринимается большими как ад или рай, сцена всенародного праздника или мировая катастрофа. Себя больные обычно считают богами, могущественными лицами, персонажами легенд и сказаний, принимающими участие в празднествах, мировых катаклизмах, общающимися с богом» [6, с. 116]. То же можно сказать и относительно Платоновых описаний устройства мироздания, которые мы находим в «Тимее». Уж больно все это напоминает изложение эпилептиками содержания своих фантастических галлюцинаций. И при этом Платон как-то удивительно серьезен во всех этих рассказах: они менее всего напоминают просто розыгрыш или художественный вымысел.

Мы не настаиваем на правильности подобной интерпретации платоновских откровений — мы лишь высказываем предположение, которое требует дальнейшего обсуждения и проверки. И все же сравните то, что Платон говорит в своих мифологических повествованиях и как он это говорит, с высказываниями того же Беме или Сведенборга. Предполагается, что оба эти автора страдали эпилепсией и имели галлюцинации, что и послужило источником их мистического творчества. Не может ли оказаться, что Платон — это Беме своего времени, только более талантливый и интеллектуально одаренный, так что странные видения у него сочетаются с гениальным их осмыслением и рационализацией? Как бы то ни было, Э. Доддс тоже считает, что описание загробных странствований Эра не является просто красивой сказкой, придуманной Платоном, а представляет собой изложение реального религиозного («шаманского») психологического опыта [ср.: 2, с. 302–303].

В психиатрической литературе мы не смогли найти каких-либо серьезных исследований, посвященных Платону. Однако обнаружилась статья, содержащая анализ психического статуса Сократа; причем анализ этот проводится на основании сочинений Платона [12]. В статье делается вывод о том, что тексты, в которых описывается

поведение Сократа, свидетельствуют о наличии у этого человека височной эпилепсии с простыми и сложными парциальными эпилептическими приступами, но без генерализованных припадков. Авторы статьи приходят к заключению, что височная эпилепсия Сократа имела легкий, стабильный и относительно доброкачественный характер. Как они заявляют, это первое и единственное исследование такого рода. При этом следует понимать, что Сократ Платона — это, во многом, сам Платон, так что выводы, делаемые относительно первого, должны были бы относиться и ко второму. В любом случае в текстах Платона можно обнаружить массу формальных свидетельств в пользу наличия у него эпилепсии того или иного вида.

Обобщая все вышесказанное, можно прийти к выводу, что содержащиеся в текстах Платона описания его необычного мистического опыта больше всего соответствуют симптомам парциальной височной эпилепсии с приступами, выражающимися в состояниях экстаза, сенсорных расстройствах (фотизмы) и когнитивных нарушениях (деперсонализация, дереализация и т.п.). Именно такая форма эпилепсии часто бывает связана с приобретением эпилептиком религиозного опыта, проявляющегося в видениях Бога, переживании целостности и гармоничности мира, ощущении необыкновенного блаженства и истинности воспринимаемого.

Дабы подвести итог нашему психологическому анализу, приведем в качестве примера переживания пациента, страдающего височной эпилепсией. Своим несомненным сходством с описаниями Платона этот клинический случай способен дополнительно подкрепить наши выводы:

(Д.У.Х., возраст 35 лет...). ...В 1954 году за один день пережил два редко случающихся у него приступа *grand mal*. В течение суток после второго припадка он испытал еще один «опыт обращения», ставший составной частью красочного религиозного психоза, продолжавшегося неделю. Он помнил, что на протяжении какого-то времени после второго припадка чувствовал головокружение, помнил, как затем вернулся домой с тупой головной болью и отправился спать. Несколько часов спустя у него возникло внезапное чувство, что все происходит как во сне, он увидел вспышку света и воскликнул: «Я увидел свет». Внезапно он понял, что это солнце есть проявление Бога и что данное знание означает силу: он мог бы получить силу от Бога, если бы только

попросил его об этом. Он пережил серию видений, в которых ему то казалось, что его прошлая жизнь подвергается суду, то перед ним появлялась книга — атлас мира с разорванной страницей, то он видел, как качается маятник, и если бы тот остановился, миру бы пришел конец [9, р. 80]. (Что касается образа раскачивающегося маятника, сравните его с веретеном Ананки в «Государстве» Платона (X, 616 с–617 b [4, с. 415–416]).)

Испытав такое, человек уже не может быть прежним [ср.: 9]. Возникает очень специфическое мышление, которое условно можно было бы назвать трансцендентальным и которое существенно отличается от мышления обыденного. Это такое мышление, при котором за завесой чувственной реальности постоянно ощущается присутствие иной, сверхчувственной, высшей реальности. Это мышление, которое за вещами «мира недобытия» видит их «первообразы», их сущности. Оно не укладывается в рамки привычной формальной логики, а требует для себя логики «диалектической», потому что взаимоотношения между сверхчувственными сущностями, зримыми при таком созерцании, отличны от обычных отношений между чувственными вещами. Это мышление воспринимается его носителем как мышление более глубокое, как высшее проявление сознания. Именно такое состояние Платон называет разумом, и при этом понятно, почему он ставит его несравненно выше обычного человеческого мышления, рассудка.

Переживание, о котором идет речь, настолько интенсивно по своему характеру, что переворачивает весь уклад жизни человека. Подобный опыт воспринимается человеком, испытавшим его, как намного более истинный и достоверный, чем опыт повседневный, — как непреложная, абсолютная истина. Так что такой человек ни за что на свете не откажется от него в пользу своих старых, обыденных, представлений.

* * *

В заключение статьи хочется высказать одну важную мысль. Необходимо понимать, что психические явления, о которых сказано выше, не являются простым сопровождением мышления. Неверно представлять себе все дело так, будто человек в таком состоянии испытывает какие-то странные сенсорные переживания, но его мышление при этом остается прежним, таким же, как у всех людей. Было бы наивно считать, что в данном случае можно отделить чисто философские проблемы от

психологических и осмыслить понятия, созданные на основе такого мышления, без учета его психологических особенностей. Любая попытка осмыслить понятия философии типа платоновской независимо от опыта мышления платоновского типа приведет к неизбежному искажению и выхолащиванию этих понятий. Ведь метафизика Платона — это, по сути, представленное в объективированном виде опредмеченное содержание его сознания, которое отличается от сознания, пребывающего в естественной установке.

Наша задача в данной статье заключалась вовсе не том, чтобы выставить диагноз этому античному мыслителю, а в том, чтобы указать на тот совершенно особый образ мышления, который присущ Платону. И мы, конечно, отдаем себе отчет, что ставить задним числом какие бы то ни было диагнозы, при этом опираясь лишь на тексты, — предприятие довольно рискованное и неблагодарное. Более того, это задача психиатрии, а не философии. Тем не менее невозможно игнорировать и тот факт, что мышлению Платона присущи те особые черты, которые позволяют говорить о мышлении платонического типа и на этом основании выделять в отдельный раздел целый ряд философских учений, как это делает, например, Виллер [1]. Это такой тип мышления, при котором «бытие» является вовсе не пустейшим понятием, но понятием самым полным, самым богатым, самым глубоким — понятием, указывающим на ту сущность, из которой, как из первоединого, появляются на свет все низшие виды сущего. Обнаружение этих особенностей платонического мышления и заставило нас предпринять попытку, возможно не совсем законную, провести его анализ в психологическом ключе. Без обращения внимания на совершенно определенные, медицински фиксируемые отличия сознания Платона от сознания среднего человека наши утверждения о том, как правильно понимать его учение о «разуме», могли бы показаться не слишком убедительными.

Более того, наша задача должна состоять не просто в том, чтобы формальным образом указать на отличия платоновского мышления от обыденного, а в том, чтобы постараться осмыслить это мышление исходя из него самого или, по крайней мере, наметить пути к такому осмыслению. Необходимо дать не просто внешнее психологическое описание этого мышления, а описание феноменологическое, описание изнутри самого мышления. Это и могло бы стать задачей дальнейшего исследования. Вопрос должен быть поставлен следую-

щим образом: что видит Платон, как он воспринимает мир, какая картина владеет его сознанием и, соответственно, как он мыслит под влиянием этой картины? Иными словами, перед нами встает задача по реконструкции мышления Платона. От метода объяснения, посредством которого мы доказали существование мышления такого типа и продемонстрировали, как оно совершается с нейropsихологической точки зрения, теперь следует перейти к методу понимания. Такой феноменологический подход позволит показать, как из пока еще не концептуализированных, не опредмеченных переживаний рождаются представления идеалистической философии.

Список литературы

1. Виллер Э. Учение о едином в античности и средневековье. СПб.: Алетейя, 2002. 668 с.
2. Доддс Э.Р. Греки и иррациональное. СПб.: Алетейя, 2000. 507 с.
3. Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. 528 с.
4. Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. 656 с.
5. Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1994. 832 с.
6. Справочник по психиатрии / под ред. А.В. Снежневского. М.: Медицина, 1985. 416 с.
7. Страхов Н.Н. Воспоминания о Федоре Михайловиче Достоевском // Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников. М.: Худож. лит., 1990. Т. 1. 624 с.
8. Cirignotta C., Tedesco V., Lugaresi E. Temporal lobe epilepsy with ecstatic seizures (so-called Dostoevsky epilepsy) // *Epilepsia*. 1980. Vol. 21. P. 705–710.
9. Dewhurst K., Beard A.W. Sudden religious conversions in temporal lobe epilepsy // *Epilepsy & Behavior*. 2003. Vol. 4. P. 78–87.
10. Fried I. Auras and experiential responses arising in the temporal lobe // *The Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neurosciences*. 1997. Vol. 9. P. 420–428.
11. Gastaut H. Fyodor Mikhailovitch Dostoevski's involuntary contribution to the symptomatology and prognosis of epilepsy // *Epilepsia*. 1978. Vol. 19. P. 186–201.
12. Muramoto O., Englert W.G. Socrates and Temporal Lobe Epilepsy: A Pathographic Diagnosis 2,400 Years Later // *Epilepsia*. 2006. Vol. 47(3). P. 652–654.
13. Saver J.L., Rabin J. The Neutral Substrates of Religious Experience // *The Journal of Neuropsychiatry & Clinical Neurosciences*. 1997. Vol. 9. P. 498–510.
14. Waxman S.G., Geschwind N. The Interictal Behavior Syndrome of Temporal Lobe Epilepsy // *Archives of General Psychiatry*. 1975. Vol. 32(12). P. 1580–1586.

THE PSYCHOLOGICAL BASIS OF PLATO'S IDEALISM

Boris V. Saprygin

Novosibirsk State Pedagogical University; 28, Viljuiskaya str., Novosibirsk, 630126, Russia

The article seeks to explain certain significant points of Plato's philosophy by addressing the research findings of the neuropsychology of religious experience. The evidence found in the domain of this discipline makes it possible to assume that many concepts and notions of Plato's philosophy are in fact conceptualizations of real psychological experiences. The latter being ignored, any interpretation of this philosophy may be incomplete.

Key words: idealism; Platonism; mystical experience; neuropsychology of religion; temporal lobe epilepsy; aura.