

ГЛОСА ВЪРХУ ИДЕЯТА ЗА БЕЗСМЪРТИЕТО НА ДУШАТА В ПЛАТОНОВИЯ „ФЕДОН”, Х КНИГА НА „ЗАКОНИ” И „ЗА ДУШАТА И ВЪЗКРЕСЕНИЕТО” НА ГРИГОРИЙ НИСИЙСКИ

Моника Панайотова

АБСТРАКТ: Настоящата статия поставя в центъра проблема за неефимерността на човешката душа в Платоновите „Закони”, и „Федон”, както и съчинението „За душата и възкресението”, на Григорий Нисийски. Същата има за цел представяне на формулираните в тях дефиниции за духовната субстанция. Текстът представя съществуващата разграничимост по отношение аргументацията на безсмъртието на душата при Платон и св. Григорий Нисийски, като изразители на два характерни типа мисловност. В смисъла на отразеното и доколкото проблемът за душата изобщо е изначален за философията, актуалната публикация има претенцията да бъде философски тип глоса. В този контекст същата е опит за изясняване на присъщата по отношение на неефимерността на духовната субстанция проблематичност, свързана както с дефинитивното формулиране на естеството ѝ, така и с разбирането на релацията душа-тяло.

Ключови думи: езичество, християнство, душа, безсмъртие, Бог

1. Платон и възгледа за безсмъртието на душата

Предмет на изследване в тази първа част от публикацията е идеята за нетленността на душата в Платоновата Х книга на „Закони”, и „Федон”. Същностно значение и в двете съчинения има разбирането за природата на духовната субстанция изразено в диалогична форма. Възгледът за неефимерността на същата бива представен чрез логико-аналитично разсъждение върху непосредствено възникващи в самата беседа въпроси. Акцентът в обосноваването на нематериалността на душата в Платоновите „Закони” е поставен върху изясняването на проблема, за това какво е естеството на самата духовна субстанция, както и формулирането на дефиниция за нея. В този смисъл същата бива определена от античния философ, като имаща изначално битие

първопричина, пораждаща съществуващите неща. От друга страна аргументацията на възгледа за безсмъртието на душата във „Федон” Платон реализира чрез формулиране на притежаваните от душата качествени признаци, доказващи нетелесността на същата. Като такива античният автор представя способността ѝ да съществува сама по себе си преди живота си в ефимерно тяло, наличното в границите на духовната субстанция знание, чийто носител е тя и присъщата ѝ качественост на идея на живота, неунищожима, подобна на божественото първоначало.

а) идеята за душата в X книга на „Закони”

В опита си да отговори на въпроса какво собствено е душата, първоначално Платон започва така: „...душата е първото...” , тя „...се е появила в началото”.¹ Така изразените съждения пораждат един съществен въпрос. Каква е причината за предсъществуването на душата? Съществуват две възможни решения. От една страна духовната субстанция би могла да предшества по битие тялото в следствие действието на външен битиен първоизточник, който ѝ придава битие. От друга страна причината за предхождащата телесността битийност на душата следва да бъде търсена в притежаваното изначално битие от нея. Но понеже за древногръцкия автор душата е първото, то какво следва да е самото първо? Първото е това, което се е появило в началото и стои преди, каквото и да е друго. То е такова поради факта, че нищо друго не е преди него. Затова всяко друго различно от това първо се явява вторично по битие и последващо го. По такъв начин бива изключена необходимостта от наличие на първоизточник по отношение битието на първото. Последното има тази си качественост, защото то е началото. Ако истинно бе противоположното на това твърдение, , т.е. ако нещо предхождаше първото в смисъла на причиняващо го, тогава същото това първо не би било първо, а второ. Така първото в този контекст ще е това, което се явява битийна първопричина за отминалото вече първо, тъй като появата му е най-ранна по битие. Аргумент в потвърждение на Платоновото определение за душата, като първо е и факта, че в употребения цитат от „Закони” античният философ говори за поява на душата в самото начало, а не за пораждането ѝ от друг фактор. Предвид това логично следва заключението, че духовната субстанция има причината за предсъществуването си в самата себе си. В този

смисъл тя притежава самостоятелно битие, от което не би могла да бъде лишена , т.е. съществува сама по себе си. В тази си качественост според Платон „...душата е същото, което е определението: първото пораждање и движение за съществуващите, станалите и бъдещите неща,...”² Първо пораждање е само по себе си изначален акт. Като такъв в следствие реализацията му получават съществуването си многообразието от неща в битието. Това по същността си е само едно действие, което за да бъде осъществено има необходимост от носител, който се явява негов изразител т.нар. първо пораждащо, каквото за античния автор е душата. И тъй като тя бива дефинирана от него, като първоначало по отношение битието на всяко друго нещо различно от себе си следва същата да няма свое начало. Защо? Затова, защото не е възможно битийната първопричина да има от своя страна причина, която да я привежда в битие. Ако истинно бе противоположното на изказаното то самата духовна субстанция, която Платон определя, като първо пораждаща не би притежавала способността да причинява, а би била причинена. В този смисъл тя няма да бъде пораждащо, а породено. От друга страна древногръцкият философ разглежда самата душа и като причина за движението на наличните в битието неща. Като такава тя има качеството да бъде двигател по отношение на всяко едно от причинените от нея неща и следователно е способна да ги задвижва. Същата обаче, не е и не би могла да бъде задвижвана от нищо друго. Ако това би било факт, то би обезсмислило атрибутивността ѝ на първо пораждащо. А, за да може бъде реализирано движение изобщо, необходима предпоставка е наличието на първоизточник на самото движение, който при това да не е движен от нищо друго освен от себе си. В този смисъл той е самодвижещ се. В контекста на отразеното душата не би могла да бъде първо пораждаща битието и движението на нещата, каквато е за Платон, ако сама не притежава в себе си причината за привеждането им в битие и движение. Затова тя се явява в качеството си на такава, поради факта, че „...тя е причина за промяната и за всяко движение...”³ и „...начало на движението”⁴ По такъв начин за древногръцкия философ необходимо предусловие, за да бъде самата духовна субстанция движещо първоначало е същата да притежава способността да „...да задвижи само себе си...”⁵ Това е така, поради факта, че единствено в качеството си на самодвижеща се, а не на движена тя според автора

може да „...направлява всичко...чрез своите движения”.⁶ Чрез тези определения за това, какво собствено е душата бива аргументиран Платоновия възглед за безсмъртието на душата, като предшестваща тялото. В този смисъл Платон разглежда релацията душа-тяло, като аналогична на тази между управляващо и управлявано. Същият аргументира така изразеното с идеята си по смисъла, на която „...душата е възникнала преди тялото, а тялото е второ и последващо относно душата, която го управлява, и следователно то по природа бива управлявано.”⁷

б)четирите аргумента за безсмъртието на душата във „Федон”

Взаимопреходът на противоположностите

Първоначалният Платонов аргумент за нетленността на душата във „Федон” започва с логико-аналитично извеждане истинността на съждението, според което всяко нещо има за свое начало противоположното на себе си. Едно от доказателствата за правилността на изказаното твърдение е съществуването на корелация между противоположностите „живот” и „смърт”. По отношение на тях Платон предицира така: „...живите се раждат от мъртвите не по-малко, отколкото мъртвите стават мъртви от живите”.⁸ Това е така поради факта, че реализацията на всяка една от представените диаметралности предполага предхождащото наличие на собствената ѝ противоположност. В този смисъл предпоставка за това човекът да получи битие е същият преди това да не е имал такова. От своя страна необходимо предусловие, за да бъде лишен от съществуването си е същият да е съществуващ , т.е. да има битие, от което в последствие да се лиши. Затова Платон счита, „...че е необходимо душите на мъртвите да бъдат някъде, откъдето именно да се връщат наново в живота.”⁹ Следователно, според него „...действително съществува оживяването и от мъртвите се раждат живите,...”¹⁰

Учението за припомнянето

Ако предпоставим истинността на твърдението, според което духовната субстанция е нетленна логично следва въпроса каква е причината за нетленността ѝ? Предвид представеното определение за същата в X книга на „Закони” , като пораждаща съществуващите неща и притежаваща изначално битие не е възможно причина за безсмъртието на душата да бъде външен фактор.

В този смисъл такава би могла да бъде търсена единствено в самата нея, в притежаващата от същата способност определяща качественоста ѝ. Затова за древногръцкия философ „...душите ни,...са съществували и по-рано, преди да приемат човешки вид, съществували са без тела и са имали разум”.¹¹ И тъй според Платон душата очевидно е имала битие преди да встъпи в ефимерното тяло, това предполага тя или да има способността да съществува сама по себе си, или да е позиционирана в нещо, което притежава тази качественост. Ако истинно бе твърдението, че същата е някъде, фиксирана в нещо друго не би било възможно тя да е неефимерна по природата си. Безсмъртно по естеството си в този смисъл ще е онова, в което душата бива позиционирана. В изказаното от Платон съждение очевидно е налице опит да бъде аргументиран възгледа за нетленността на самата душа, но чрез привеждането на нещо друго, което не е външно по отношение на нея, а е присъщо на нея качество. Това друго, доказващо предхождащото телесността битие на духовната субстанция и аргументиращо неефимерността ѝ е разумът, който е нейно притежание, по смисъла на отразения цитат. Какво собствено е разумът? Как би могъл да бъде дефиниран? В най-общ смисъл разумът е способност за логическо и абстрактно опериране с определено придобито знание. Така последното се явява предмет на дейността на самия разум. И понеже античният философ употребява думата „разум” по отношение на душата, логично следва извода, че в нея има знание, което се реализира тук и сега чрез повторното му възпроизвеждане в настоящето. В това според него се изразява процесът на припомняне съгласно, който „...някъде в по-раншно време сме научили това, което си припомняме сега.”¹² Припомнянето само по себе си е мисловно-регресивен акт на връщане към нещо вече познато от нас. Затова и необходима предпоставка, за да бъде реализиран този процес е предсъществуването на така вече придобитото знание и позиционирането му някъде, откъдето да бъде изведен в последствие спомена за него. В този смисъл самото знание има потребност от даден носител, чрез който да бъде съхранено и повторно изразено. За такъв Платон счита духовната субстанция, която определя като безсмъртна, поради съприкосновението ѝ със самото знание. Това според него е аргумент, доказващ идеята, че „...душата е нещо безсмъртно”.¹³

Тъждествената на себе си и неунищожима душа

В качеството си на пораждаща битие и движение по отношение на съществуващите неща, както е дефинирана душата от древногръцкия автор в „Зако̀ни“ същата следва да бъде определена, като несътворена и несъставна. Истинността на изказаното твърдение се основава на факта, че тя не би могла да придава битие, ако не притежава такова и то самостоятелно. Това аргументира и формулираното от философа съждение по отношение на духовната субстанция, като пораждаща. От друга страна, ако душата беше нещо сложно, т.е. съставена от отделни елементи на нея биха били присъщи изменчивостта и непостоянството. Затова, като притежаваща изначално битие и причиняваща съществуването на всяко друго нещо тя според Платон е неунищожима, тъждествена на себе си и „...безусловно...много подобна на това, което винаги е в едно и също състояние...“.¹⁴ В този смисъл за него духовната субстанция е „...съвсем подобна на божественото, безсмъртното и умопостигаемото начало, на еднородното,...което винаги е еднакво със себе си...“.¹⁵

Душата, като идея на живота

В четвъртия си аргумент за нетленността на душата Платон предвицира така: „...ако душата реши да обземе нещо, тя винаги пристига при него, носейки му живот“.¹⁶ Затова тя следва да бъде определена, като носител на живота. Какво е по естеството си самия носител? Носителят разглеждан сам по себе си е нематериална форма, притежаваща в потенция онова, чийто изразител е. Актуалност същата придобива единствено съприкосновявайки се с определена, имаща способността да я приеме материална природа. Такъв идеален по същността си носител е този на живота, който според античния философ е духовната субстанция. И понеже за него тя има качеството да придава битие на това, в което е , т.е. на тялото същата бива разбираана от Платон, като идея на живота носеща битие на тленното тяло. Това е така поради факта, че душата притежава неизчерпаемост от битие и не би могла да бъде лишена от него. Защо? Затова, защото не е възможно самият причинител на живота да се лиши или да бъде лишен от собственото си битие, тъй като той е живот. Следователно, в тази си качественост за автора „...е изключено душата да приеме противоположното на това, което тя носи в себе си...“.¹⁷ В този смисъл „...когато смъртта се насочи

към душата, не е възможно тя да погива,...тя няма да приеме смъртта и няма да се окаже мъртва.”¹⁸ защото „...е безсмъртна и неунищожима...”¹⁹

2. Християнският възглед за нетленната и подобна на Бога душа в „За душата и възкресението” на св. Григорий Нисийски

Тази част от текста анализира възгледа за безсмъртната и богоподобна душа в „За душата и възкресението” на Св. Григорий Нисийски. Същият е изразен във формата на беседа по аналогия с Платоновите „Законо” и „Федон”. В диалога си християнският автор аргументира идеята си за безтелесността на духовната субстанция, определяйки я като жива, разумна, сътворена от Твореца и сродна по природата си с него същност. Обосноваването на нетленността на душата в съчинението на Св. Григорий Нисийски е част от представеното в него цялостно разбиране за човешката природа и предопределеността на самия човек.

Представяйки в диалогична форма аргументацията си за нематериалността на душата в „За душата и възкресението” Григорий Нисийски дефинира душата, като „...сътворена същност, същност жива и разумна, предаваща от себе си на изграденото от органи и усещащо тяло силата на живота и сетивното възприятие, докато е налице природа годна да ги приеме.”²⁰ Сътворена е онази същност, която по природа няма самостоятелно битие. Като такава тя има потребност да бъде приведена към живот от друга притежаваща сама по себе си битие и поради това превъзхождаща я свръхсъщност. В резултат на осъществяването от страна на последната, дарената с битие същност придобива качествата живот и разумност. За такава жива и разумна същност кападокийският автор счита духовната субстанция, която (за разлика от Платон, според когото душата има изначално битие и е сама по себе си безсмъртна)получава битието си от божествената свръхсъщност явяваща се и гарант по отношение на нетленността ѝ. По такъв начин в изказаното съждение християнският философ поставя акцент върху определението за душата, като неефимерна същност не притежаваща изначално битие, а създадена от външен фактор. От направената формулировка логично се налага извода, че необходима предпоставка за това последният да се явява в качеството си на първопричина придаваща битие на духовната субстанция е същият да притежава самостоятелно такова. В този смисъл за Григорий Нисийски единствен първоизточник по отношение на живота на

душата може да бъде само Творецът. Той приема за истинно твърдението по смисъла, на което **„...за душата можем да кажем, че е устроена от Бога...”**.²¹ От друга страна представената дефиниция акцентира върху факта, че като сътворена вече от Бога жива и разумна същност духовната субстанция има способността да придава живот, оживява тленното и изменчиво тяло. Така е **„...налице оживяващото действие на душата, подчинено на закон, който превъзхожда човешката мисъл”**.²² В отличеността си от Платоновия възглед (представящ душата, като имащата самостоятелно битие и поради това от себе си, непосредствено даряваща с живот ефирното тяло) този на Григорий Нисийски разглежда реализирания процес на оживяване от страна на същата, като опосредстван. Така приведената към битие и сътворена от Бога душа е способна да дава живот на самото тяло. В опита си да аргументира безсмъртието на същата християнският автор я определя, като причинена от битийна първопричина, която в последствие става причина за живота на тялото. Като такава **„...душата изпълва...всички телесни членове,...защото присъства във всички тях и им придава животворяща сила”**.²³ Като привеждаща в битие тялото, а следователно и отличаваща се по природа от него не е възможно същата да бъде подвластна на присъщата за самата материална субстанция изменчивост.²⁴ Изказаното твърдение е истинно поради факта, че ако на духовната субстанция беше присъща променливостта тя не би била това, което е (жива и разумна същност). Следователно, не би могла да има способността да дава живот и да бъде нетленна. В този смисъл за християнския автор душата е **„...умопостижимото и непротяжното. Нито се свива, нито се разпростира (защото свиването и разпростирането са присъщи на телата)”**.²⁵ Така присъщите на природата ѝ разумност и количествена неизмеримост са доказателства, потвърждаващи истинността на разбирането, че тя няма и не би могла да има пространствено разположение, т.е. да бъде някъде. За Григорий Нисийски **„...разумната природа на душата се изразява в съчетанието на елементите, без да се дели при тяхното разделяне, защото се простира наравно в тях, но се съхранява и не се разкъсва при отделянето им...”**, защото **„...разумната и непротяжна природа не е подвластна на обстоятелствата, свързани с протяжността”**.²⁶ И понеже душата е определена от кападокиецата, като сътворена и разумна същност, следва че тя не е

безсмъртна сама по себе си. Като създадена от Твореца, логично се налага извода тя да бъде подобна на, онзи от когото е получила живота си. Затова за Григорий Нисийски „...**няма такова нещо, изключително присъщо на душата, което да не е свойствено и на Божията природа**”.²⁷ Душата е нематериална, непротяжна и разумна, доколкото е сродна по природата си с Бог, чието творение е. Като такава тя е негов образ. В този смисъл „...**всичко чуждо на Бога лежи извън определението за душата. Това е така, понеже подобие не може да се запази в (свойства) различаващи се от (първообраза)**”.²⁸ Така изреченият от християнския автор възглед се отличава от Платоновия, по смисъла, на който всяко нещо има началото си в противоположното на самото себе си. Според Григорий Нисийски всяко от наличните в битието неща е родено от сродното на себе си. Следователно, и духовната субстанция следва да притежава качества присъщи на първоизточника на нейното битие. За нея това е именно Бог. И тъй като е сходна по естеството си с него тя е безсмъртна и непозиционирана никъде. Същата не би притежавала тази си качественост, ако природата ѝ бе разнородна спрямо тази на Твореца. Следователно, душата не би била безсмъртна. Така кападокийският автор представя съществуващата съотносимост между образ и първообраз, т.е. душа-Бог. Този си възглед, както и представата за духовната субстанция, като уподобена на божественото първоначало биват обосновани поради факта, че за него „...**щом в Божията природа не се наблюдава нищо подобно, можем с основание да очакваме, че то няма да е неотделимо присъщо и на душата**”.²⁹ В този смисъл, след като за самия Творец е неприсъщо да приема в себе си онова, което се явява инородно и чуждо на природата му следва същото твърдение да е относимо и към духовната субстанция, като сродна по естеството си с него. В качеството си на такава нея християнският философ, счита за неефимерна, доколкото е творение, подобно на Бога. По такъв начин Творецът се явява освен първоизточник на битието на душата и гарант по отношение на безсмъртието на същата. Приемайки истинността на съждението, че всяка природа има за свое начало подобното на себе си логично следва, че и духовната субстанция в реализацията на финалната си цел да бъде отнесена към сродното ѝ. Ако приемем за истинна изказаната формулировка не би могла да бъде аргументирана нетленността на душата, която притежава тази си качественост

поради факта, че по природата си е сродна с тази на Бога, от когото е сътворена. Следователно, не би и съществувала, каквато и да е степен на сходство между душа и Бог, образ и първообраз. Затова Григорий Нисийски приема, че **„...всяка природа привлича свойственото на себе си, а човешкото...е сродно с божественото, доколкото носи в себе си подобия на първообраза, с необходимост и душата се привлича от божественото...”**, а **„Свойственото на Бога трябва да се съхрани напълно...”**.³⁰ Какво е сродното на Твореца? Сродно е това, което по естеството си няма самостоятелно битие, но има началото си в онова, на което е сродно. Последното е по-ранно по битие спрямо причиненото от него. В този смисъл Бог е свръхбитийно първоначало по отношение на човешката душа. Той е онзи първообраз, чийто образ е тя и като такава е сродна по естеството си с него. Защо? Това е така поради това, че самият образ е отразен образ на първообраза. В този смисъл той не е и не би могъл да бъде абсолютно тъждествен на първообраза, а е подобен по природата си с него. Като такъв същият притежава качества присъщи именно на същия този първообраз. Затова се явява и свойствен на последния, т.е. някои от характерните за първообраза свойства се отнасят и към образа. Така предвид факта, че за християнския философ Бог **„...привлича към Себе си всичко, което по Негова милост е дошло в битие...”**³¹ бива обоснован и възгледът за нетленността на душата, като жива, разумна, богоподобна и сътворена от самия Творец същност. Едновременно с това в изказаното твърдение авторът акцентира и върху разбирането за крайната реализация на самата душа, която се изразява в потребността ѝ от завръщане при собственото ѝ първоначало, което е Бог. В този смисъл за християнския автор, както **„...за светлината копнее живеещият в мрак, и щом той се окаже на светло, неговото желание се засища, а силата на засищането прави желанието излишно...”**,³² така аналогично на отразеното следва, че и душата от своя страна ще се стреми към единение с Твореца. Истинността на това съждение бива обоснована от факта, съгласно който за кападокийския философ **„...Бог изтегля сродното към себе си,...а инородното,...изтърсва насила...”**.³³ Ако същият е неистинен не би могла да бъде аргументирана нетленността на душата и потребността ѝ от единение с Бога, причина за което се явява съществуващото отношение на сродство по природа между душа и Творец. Формулирайки финалната цел, към която бива

отнесена духовната субстанция, християнският автор предицира така: „...когато душата стане свободна..., тя се връща обратно към себе си, познава точно каква е по своята природа и в своята красота прозира сякаш в огледален образ първообраза. Ето с това основание свързваме подобие на Божеството...”.³⁴ По такъв начин същият изразява идеята за душата, която в качеството на образ на първообраза, както сам я определя има потребност от завръщане към първоизточника на нейното битие, т.е. Твореца. Предпоставяйки истинността на изказаното от философа съждение, че душата има своето начало в сродното на себе си, т.е. Бог, който е неин създател, логично получава аргументация и възгледът за необходимостта от осъществяване на единение между духовната субстанция и божественото първоначало. Затова според Григорий Нисийски „...щом душата стане проста, единовидна и богоподобна, тя открива истински простото и нематериално благо, което единствено е любимо...привързва се към него и се едни с него в любовно движение и действие, формира се според винаги възприеманото и откриваното, и с уподобяване на благо, става онова, което е природата на причастимото”.³⁵

Платон и св. Григорий Нисийски са представители на два различни историко-философски периода. В качеството си на такива те изразяват специфичните си дефинитивни формулировки по отношение на това, какво собствено е душата, както и причините тя да бъде определена от тях, като безсмъртна. Каква е отликата между двамата в аргументацията на неефимерността на духовната субстанция? Платон обосновава безсмъртието на душата, приемайки за истинно твърдението, че същата притежава изначално битие. Като такава тя се явява и причина за битието на съществуващите неща. От своя страна св. Григорий Нисийски приема душата за нематериална основавайки възгледа си на два факта. Според първия от тях същата получава битието си от Твореца и е негово творение. Вторият факт, аргументиращ нетленността на душата, гласи, че тя е не само Божие творение, но и по природата си е сродна с Бога и като такава е негов образ. В този смисъл, ако за Платон духовната субстанция е първо пораждаща и безсмъртна сама по себе си, то за Григорий Нисийски тя е жива, разумна, богоподобна, сътворена от Бога същност.

БЕЛЕЖКИ

1. Платон. Закони.Х.(892с)., с., 2006, с.487. Тук е необходимо да бъде направено уточнението, че според българския превод на Невена Панова и Георги Гочев на „Закони”, на Платон определението „първото” изразено по отношение на душата е употребено от философа в смисъл на първо по природа.
2. Пак там.(896а.), с.493.
3. Пак там.(896b)., с.493.
4. Пак там.(896b)., с.494.
5. Пак там.(896а)., с.493.
6. Пак там.(896e’)., с.495.
7. Пак там.(896с)., с.494.
8. Платон.Федон.72-В;Диалози.Т.П. С.,1982.
9. Пак там.
10. Пак там.72d.
11. Пак там.76с.
12. Пак там.72е.
13. Пак там.73.
14. Пак там.79е.
15. Пак там.80-80b.
16. Пак там.105с-d.
17. Пак там.105d.
18. Пак там.106b.
19. Пак там.106е.
20. Гр. Нисийски. За душата и възкресението. 29В., с.,2001, с.18.
21. Пак там.120С., с.66.
22. Пак там.44С., с.26.
23. Пак там.
24. Едновременно с възгледа си за нетленността на душата, която като такава се отличава и превъзхожда по естеството си тялото, Св. Григорий Нисийски не влага отрицателен смисъл в разбирането си за самото тяло. Тава е така, поради факта, че за него човекът е едновременност на душа и тяло. Затова самата телесна природа не бива отричана от кападокиеця, а приемана, като онова което е необходимо човекът да надмогне.
25. Пак там.45С., с.27.
26. Пак там.48В.,48С., с.28.

27. Пак там.52А., с.30.
28. Пак там.
29. Пак там.52В., с.30.
30. Пак там.97А-В.с.54.
31. Пак там.97С., с.55.
32. Пак там.89С., с.51.
33. Пак там. 100В., с.55.
34. Пак там. С-92А., с.51.
35. Пак там. С-96А., с.53.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Григорий Нисийски. За душата и възкресението. С., 2001
- Бояджиев, Ц. Неписаното учение на Платон. С., 1984
- Платон. Диалози. Т.ІІ. С., 1982
- Платон. Закони. С., 2006
- Флоровски, Г., Източните отци от IV век. Т.1. С., 2001
- Topping, R. Two Concepts of the Soul in Plato's Phaedo: A Beginner's Guide to the Phaedo and Some Related Platonic Text on the Immortality of the Soul, Langham, 2006