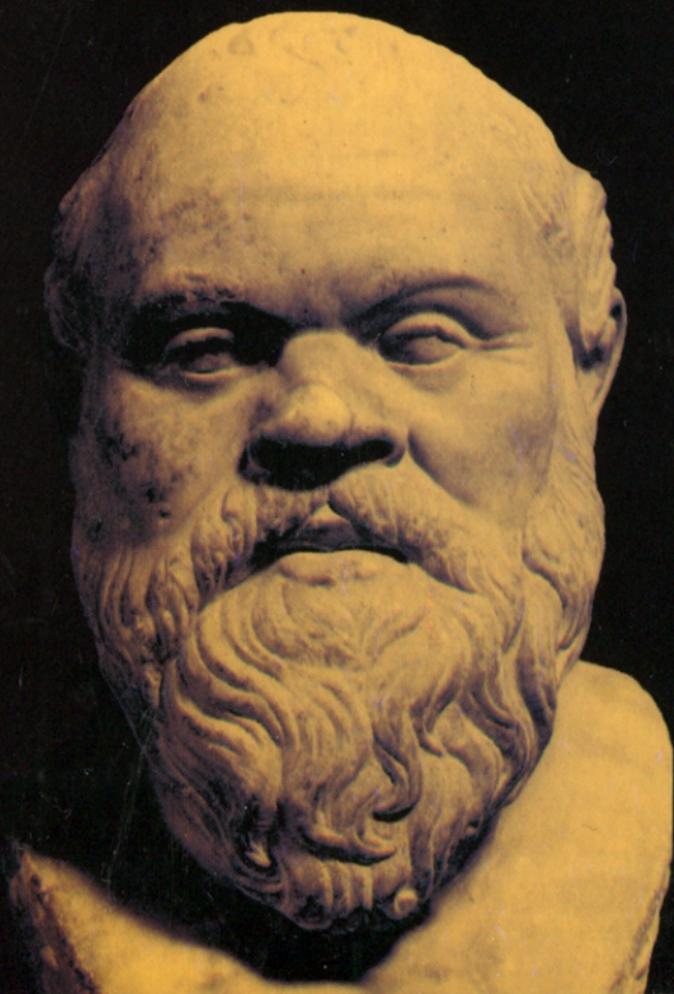


Теодор ЭБЕРТ

СОКРАТ КАК ПИФАГОРЕЕЦ
И АНАМНЕЗИС В ДИАЛОГЕ
ПЛАТОНА «ФЕДОН»



Теодор Эберт

Сократ как пифагореец
и анамнезис в диалоге
Платона «Федон»

Перевод А. А. Россиуса



Издательство
С.-Петербургского
университета
2005

ББК 87.3(0)

Э13

Эберт Теодор. Сократ как пифагореец и анамнезис в
Э13 диалоге Платона «Федон» / Пер. с нем. А. А. Россиуса.
— СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. — 160 с.

ISBN 5-288-03667-5

Книга крупного современного немецкого исследователя Платона, Аристотеля и эллинистической философии профессора Эрлангенского университета Теодора Эберта представляет собой изложение и попытку доказательства оригинальной и парадоксальной гипотезы, согласно которой знаменитая теория припоминания, ключевая для всей платоновской гносеологии, вложена Сократу в уста как нарочито чужеродный материал, подлежащий опровержению с позиций истинного платонизма. Помимо неожиданности самого подобного взгляда, ставящего под сомнение одно из самых привычных и непоколебимых представлений об основоположениях философии Платона, монография профессора Эберта проливает новый свет на такие важнейшие проблемы изучения произведений великого философа, как функции диалогической формы, трудности в интерпретации теории идей в разные периоды его творчества, приемы логического анализа и проч.

Книга представляет несомненный интерес для всех, кто интересуется историей философии и античной литературой

ББК 87.3(0)

Русский перевод

Sokrates als Pythagoreer und die Anamnese in

Platons *Phaidon* von Theodor Ebert

выполнен при поддержке

Dr.-Alfred-Vinzl-Stiftung

©Mainzer Akademie der
Wissenschaften, 1994

©Издательство

С.-Петербургского
университета, 2005

©А. А. Россиус, перевод,
2005

ISBN 5-288-03667-5

ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

Всякий автор, область занятий которого – наука, будет благодарен за перевод одного из своих сочинений на другой язык: ведь перевод дает ему возможность представить свои мысли для испытания в кругу более широкой публики. Что касается предлагаемого здесь небольшого исследования, сказанное тем справедливее, что философия Платона, которой оно и посвящено, в истории идей, как последняя развивалась на русской почве, неизменно занимала особое место; помимо того, философия Платона, как и вообще греческая философия, в последние десятилетия привлекала внимание многих русских ученых. Я буду весьма рад, если читатели этой книги, представляющей собой первый этап на пути к задуманному автором комментарию к диалогу «Федон», поделятся со мной своим мнением и сообщат свои замечания.

Я благодарен А. А. Россиусу, выполнившему перевод, и О. Д. Никитинскому, взявшему на себя бремя сверки его с текстом оригинала. Особую признательность я хочу выразить Фонду им. Альфреда Винцля (Dr.-Alfred-Vinzl-Stiftung) в моем родном Эрлангенском университете, благодаря финансовой помощи которого стало возможным осуществление русского издания моего труда.

Теодор Эберт

В третьей книге своих «Жизнеописаний», в книге, которая посвящена Платону, Диоген Лаэртий передает любопытный анекдот, касающийся диалога «Федон». При этом он ссылается на другого античного историка философии, Фаворина из Арелаты. Диоген рассказывает, что Аристотель

был единственным, кто дождался конца, когда Платон читал диалог «О душе», – все остальные слушатели встали и ушли.

(DL 3. 37)

Это сообщение Диогена примечательно тем, что его рассказ не встраивается в рамки клеветнического рода писаний о Платоне, какие были в ходу в античности. В качестве хулы против Платона эта история лишена смысла, потому, во-первых, что мы так и не узнаем, почему же слушатели, за исключением Аристотеля, все ушли, а во-вторых, упоминание о том, что Аристотель сидел до конца, было бы в таком случае, так сказать, непродуктивным. Кое-что говорит в пользу того, что у этого рассказа есть какое-то историческое зерно.¹ Если

¹ Ригинос (Riginos 1986, 180) и Дерри (Dörrie 1987, 282) полагают, что этот анекдот лишен исторической основы: он будто бы сочинен по образцу передаваемой Аристоксеном истории о провальном выступлении Платона с лекцией *περί τῆς ἀγαθῆς* («О благе»). Как пишет Ригинос, «цель этого рассказа, как он известен Диогену Лаэртию, – посрамить диалог «Федон», показав, что его содержание побудило присутствующих разойтись, а также изобразить Аристотеля единственным из последователей Платона, кто способен был осмыслить его учение» (цит. соч., 180). На деле, однако, мы видим, что здесь получаются две «цели», из которых одна не слишком хорошо согласуется с другой. Зачем тому, кто старается выставить «Федона» в дурном свете, тут же изображать Аристотеля единственным приверженцем Платона? Тем более, если автором этой истории, как предполагает Ригинос, «вполне мог оказаться перипатетик» (там же). Дерри с самого начала рассматривает дан-

мы допустим историчность подобного анекдота, событие, в нем запечатленное, могло иметь место лишь после второго сицилийского путешествия Платона, т. е. не ранее 366 г. до н. э., потому что прежде того Аристотеля в Афинах не было.

Что, однако, могло заставить слушателей покинуть чтение диалога «Федон»? Что в диалоге, который читал Платон, могло спровоцировать такую реакцию? Ниже, среди прочего, я попробую

ный анекдот как свидетельство насчет «Платоновой лекции о благе», причем аргументы его, на мой взгляд, никак нельзя считать убедительными. «Подмененной тут оказалась книга, из которой читал Платон. (...) безусловно, не простое совпадение, что Фаворин (...) только что [DL 3.37.2. – прим. переводчика] цитировал этот диалог как сочинение περὶ ψυχῆς [«О душе», традиционный подзаголовок диалога «Федон», восходящий, видимо, к эллинистической эпохе. – прим. переводчика]. Помещенная здесь же ссылка на сочинение «О благе» выглядела бы натянутой и не вполне уместной» (Dörrie, цит. соч., 282). Почему же, однако, возможно было назвать его своим именем в том изложении истории, какое дает Аристоксен? Почему, в таком случае, публичный успех Платонова выступления с лекцией «О благе» был для Аристотеля, по сообщению Аристоксена, как раз классическим примером ошибки, которой должно остерегаться при научных докладах? Впрочем, в сообщении Аристоксена насчет лекции «О благе», в отличие от анекдота, рассказанного Диогеном Лаэртием, речь не идет о том, будто слушатели вставали и уходили: эта деталь впервые обнаруживается в пышно орнаментированной версии у Фемистия (*orat.* 21, 245c-246a), который жил двумя столетиями позже Фаворина. Дерри говорит далее: «(...) читать перед своими учениками диалог, предназначенный для публикации, Платону не было никакой необходимости. Публичное чтение имело смысл для сочинения о благе, издание которого, видимо, никогда и не планировалось» (Dörrie, там же). В опровержение этих чисто умозрительных построений достаточно, видимо, просто напомнить, что даже нынешние авторы нередко представляют публике свои книги, которые ждет публикация и которые в результате ее окажутся куда доступнее для покупателей, нежели их античные аналоги. Кроме того, как показывает, к примеру, начало диалога «Теэтет» (143b-c), во времена Платона литературные сочинения, как правило, читали не про себя, но вслух перед аудиторией. Платоновский «Парменид» (127c-d) свидетельствует, что и сам античный автор мог читать свои (как замечено здесь же, уже «опубликованные», срв. 128d-e) произведения слушателям.

показать, что «Федон» и в самом деле содержит нечто, способное побудить собравшуюся в Афинах на чтение публику к тому образу действий, о каком рассказывает Диоген.

I

В согласии с двойной формулировкой темы в заглавии этой работы мои дальнейшие рассуждения делятся на две части неравной длины: в первой части (гл. I) я попытаюсь доказать, что в первой половине диалога «Федон» его автор совершенно сознательно наделяет своего «героя» Сократа чертами, сквозь которые проглядывает пифагорейский философ. Содержание второй части (гл. II-XI) – интерпретация так называемого «доказательства от припоминания», анамнезиса (72e3-77d5). Связь между двумя названными предметами, я надеюсь, станет ясной из дальнейшего. Мой общий тезис в интерпретации «Федона» заключается в том, что этот диалог можно правильно объяснить только при условии, что мы рассматриваем его как произведение, предназначенное для пифагорейской аудитории, когда в фиктивной ситуации рамочного разговора мы угадываем параллель к тому положению, в каком Платон видел себя в качестве автора. «Федон» – это послание к пифагорейцам.

Прежде чем обратиться к вопросу о пифагорейского толка стилизации образа Сократа у Платона, я хотел бы свой общий тезис дополнительно подкрепить некоторыми наблюдениями над рамочной структурой диалога. Повествование о последнем дне жизни и о смерти Сократа преподносится нам как рассказ Федона членам пифагорейской общины в пелопоннесском городе Флиунте. Слово берет и сама община, в лице говорящего от имени ее Эхекрата: первые три страницы «Федона» (57a-59c) – это обмен репликами между Эхекратом и Федоном. И

еще дважды (88с8-е3, 102а3-9) Эхекрат вмешивается в беседу, последняя же фраза диалога адресована ему непосредственно:

Таким вот, Эхекрат, был конец нашего друга...

Так же как и собеседник его Федон, Эхекрат – лицо историческое.² Зачем этот художественный прием с рассказчиком вместо прямой драматической формы? И зачем вдобавок надо было добавлять сюда аудиторию, к тому же пифагорейскую?

² По поводу Эхекрата см. DL 8.46, где он, с опорой на свидетельство Аристоксена, упоминается наряду с тремя другими пифагорейцами как гражданин Флиунта и ученик Филолая и Эврига. Роль Эхекрата как представителя ортодоксального пифагореизма недавно подверг сомнению Кр. Ро (Rowe 1993, 6): «Эхекрат, видимо, был одним из числа пифагорейцев, обосновавшихся во Флиунте. Поэтому совершенно уместно было, казалось бы, остановить на нем и друзьях его выбор в качестве аудитории для разговора, который весь строится вокруг двух идей, по самому существу своему, по-видимому, пифагорейских, – что душа бессмертна и что время от времени она может воплощаться в разные тела. Однако же «Федон» не только ни единым словом не подтверждает его пифагорейских кредитов, но и фактически заставляет нас усомниться в них, изображая его пламенным приверженцем теории души как гармонии, с учением о бессмертии несовместимой. Нет сомнения, что он был все же пифагорейцем, но пифагорейцем неортодоксальным, и выбор Платона по меньшей мере надо признать странным, если цель его была ввести читателя в круг (ортодоксального) пифагореизма. Истинная роль его, возможно, сводится лишь к роли неафинского философа, жаждущего новостей о Сократе.» Что «Федон» не подчеркивает специально пифагорейства Эхекрата, верно, однако это было бы и излишне перед публикой, которой Эхекрат был лучше всего известен именно как представитель пифагорейцев. Да и приверженность его пониманию души как гармонии (срв. 88d) никоим образом не дает оснований заключить, что он не был ортодоксальным пифагорейцем – в конце концов, именно в диалоге «Федон» и была впервые показана несовместимость представления о гармонии души с ее бессмертием. Являясь, опираясь на свидетельство Аристоксена, называет Эхекрата, наряду с Фантоном, Полимнастом и Диоклом, одним из «значительнейших» (σπουδαϊότατοι) пифагорейцев (*Vita Pyth.* xxxv, 251). – Насчет фигуры Федона срв. DL 2.105. Касательно обстоятельств его пребывания в Афинах срв. недавнюю статью Маккуина и Ро (McQueen/Rowe 1989).

Использование фигуры рассказчика дает автору диалога определенное преимущество, позволяя ему наряду с репликами, которыми обмениваются беседующие, передать, какой отклик эти речи вызывают и к каким действиям побуждают не только непосредственных участников разговора, но и их слушателей. Добавляя к этому числу адресата рассказа, автор способен еще раз представить нам все, что имело место в ходе диалога, по-своему отраженным в реакциях или даже замечаниях этого нового действующего лица. В «Федоне», как нам тотчас же предстоит убедиться, эти возможности использованы сполна. Однако то обстоятельство, что здесь рамочный разговор имеет адресата, чьи историко-философские координаты не вызывают сомнений, делает данное сочинение единственным в своем роде среди всех диалогов Платона.

Из восьми диалогов, в которых Платон прибегает к фикции рассказчика, четыре (а именно, «Хармид», «Лисид» и «Государство», где Сократ, на правах ведущего участника состоявшегося разговора, передает его от первого лица, а также «Парменид», рассказываемый неким Кефалом) вообще не имеют в виду публики или адресата, ради которых ведется повествование. «Протагора» Сократ рассказывает какому-то безымянному другу, а в «Пире» беседы Сократа излагает Аполлodor, обращаясь опять-таки к безымянному другу, который, впрочем, представляет определенную группу (срв. *Сутр.* 172a1, 174a1). В обоих последних случаях адресаты – фигуры совершенно бесцветные; помимо того, и тут и там применение рамочного разговора ограничивается вводной частью, а в дальнейшем он более не употребляется. В «Евтидеме» Сократ пересказывает бывший разговор Критону, и только здесь Платон еще раз обращается к фикции рамочной беседы, которая перебивает рассказанный диалог, а затем и завершает его. (Полноты ради стоит еще упомя-

нуть, что в «Теэтете» Платон создает фикцию не рассказа, но исполнения: на этот раз диалог читает вслух слуга.)

О том, что избранный для «Федона» сюжет с рамочным разговором есть нечто гораздо более важное, нежели простое установление внешних рамок диалога, удобно продемонстрировать на примере первой из двух реплик Эхекрата, с которыми он вклинивается в рассказ Федона (срв. 88с-е). Под натиском возражений, которые в устах Симмия и Кебета только что прозвучали в противовес доказательствам бессмертия, выдвинутым в первой части, он делает следующее тройное признание. Во-первых, он разделяет скепсис афинских слушателей речи Сократа насчет силы высказанных в ней аргументов (88с8-d3), о котором поведал ему Федон (срв. 88с1-7). Во-вторых, он признает себя сторонником учения, согласно которому душа есть гармония (прямым следствием отсюда, как пояснил еще прежде Симмий, будет вывод о разрушимости и смертности души, 88d3-6).³ В-третьих, он сознается,

³ По поводу учения о душе-гармонии Эхекрат говорит: καὶ αὐτῷ μοι ταῦτα προεδέδοκτο (88d6). Некоторые из переводчиков понимают его в том смысле, будто бы он был приверженцем данного убеждения прежде; так эту реплику переводят Фаулер (Fowler 1914): I myself believed in that before [«я и сам раньше так считал»], Гэллоп (Gallop 1975): I'd formerly held this view myself [«прежде я сам придерживался такого взгляда»] и Ценнпфенниг (Zehnpfennig 1991): ...daß es auch mir selbst früher schon so geschehen hatte [«...что у меня самого прежде было такое мнение»]. Против подобного перевода и понимания текста говорят два довода: (1) тезис Эхекрата, заявленный во фразе 88d3-6, непоследователен уже потому, что в первой половине предложения он сам же утверждает: учение о гармонии владеет умом его «теперь, как и всегда» (καὶ νῦν καὶ ἄει). Стало быть Эхекрат, поскольку дело касается его позиции по отношению к данному учению, не делает никаких различий между своей прежней и нынешней точкой зрения. (2) Греческий текст содержит коннотацию не *прежней приверженности* некоему убеждению, но коннотацию *усвоенного* убеждения. Когда Фукидид (7.18) в тех же выражениях сообщает, что спартапцы осуществляют свой план ὄσπερ προεδέδοκτο αὐτοῖς, он отсылает читателя к решению, которым до сих пор

что теперь ему требуется новый, по-настоящему убедительный аргумент в защиту бессмертия души – а именно в этом всегда заключался центральный догмат пифагореизма (88d6-8).

Названные три пункта в такой именно последовательности и становятся по очереди предметом разговора – всякий раз с новым партнером по дискуссии – в начинающейся с этого самого места второй половине «Федона». С Федоном, пересказчиком диалога, который по этому случаю единственный раз является в качестве участника внутри рассказанной им же беседы, Сократ рассуждает о проблеме недоверия к аргументу, «словоненавистничестве» (89a9-91a7); с Симмием он рассматривает тезис о том, что душа есть гармония, согласие между несходными элементами, и затем опровергает его (92a-95a); наконец, в долгой беседе с Кебетом (95a-107b) снова ведется поиск аргумента в пользу бессмертия души.

Значит, Платон выстроил вторую часть «Федона» таким образом, что с точки зрения читателя диалога она представляется серией ответов на вопросы, поставленные в рамочном разговоре историческим лицом, пифагорейцем Эхекратом. Это служит для меня ясным указанием на то, что в «Федоне» Платон стремится вступить в диалог с современными ему пифагорейцами. То, что Платон мог, если не сказать, должен был быть заинтересован в таком диалоге, подтверждается фактами его биографии. Как известно, он трижды отправлялся на греческий Запад, на Сицилию и в Южную Италию, т. е. именно туда, где пифагорейцы пользовались наибольшим влиянием; работа над «Федоном» приходится как раз на тот отрезок его жизни, когда он предпринял свои путешествия в Великую Грецию.⁴

определяются их текущие поступки. – Верный перевод текста дают Блэк (Bluck 1955) и Хэкфорт (Hackforth 1955).

⁴ Относительно связей Платона с пифагорейцами своего времени см. тексты, собранные в последнее время Дерри (Dörrie 1990, S. 20-37), в особенности фрагменты 38.1, 38.2, 38.4b, 38.4c, 38.5, 39.0, 39.1, 39.2, 39.3.

Тот факт, что сократическая беседа в диалоге «Федон» пересказывается для пифагорейской аудитории, не объясняет еще, однако, почему и в самой этой беседе нам встречается столь много пифагорейского, почему «Федон», по словам ученого, имеет «пифагорейский привкус».⁵ Зачастую

⁵ «Pythagorean flavour», по выражению Гатри (Guthrie 1975, 325 прим. 2); пифагорейские элементы постоянно отмечались в научной литературе, в том числе Гирцелем (Hirzel 1895, т. I, 194 прим. 1); Бернетом (Burnet 1911, xli-xliv); Тейлором (Taylor 1926, 175); Блаком (Bluck 1955, 6 сл.); Хэкфортом (Hackforth 1955, 7, 15); Гэллоном (Gallor 1975, 75); Гатри (Guthrie 1962, 204); Лорье (Loriaux 1969, 109-111; 1975, 164). Речь при этом нередко идет лишь о неких неопределенных орфико-пифагорейских элементах или же вообще только об орфическом начале, как, например, у Стюарта (Stewart 1972). О том, однако же, что в «Федоне» мы имеем дело с пифагорейским элементом именно в его отличии от орфического, говорит упоминание не только о такой однозначно принадлежащей пифагореизму фигуре, как Филолай, но и о вере в переселение душ, которая в ранних источниках, по видимому, засвидетельствована только для пифагореизма, но никак не для орфизма (срв. по этому поводу данные Лонга [Long 1948, 90]). Следует также подчеркнуть ту роль, которую играет в этом диалоге Аполлон, тогда как орфики поклонялись Дионису. Когда Буркерт (Burkert 1962, 108) заявляет: «Из древнейших источников явствует, что хотя Пифагор, в отличие от Орфея, и должен считаться осязаемым персонажем исторического времени, учения того и другого воспринимались весьма близкими, более того, идентичными друг другу», – ему можно возразить, что источники, на которые он ссылается (Геродот 2.81; Ион Хиосский fr.2 DK; Гераклит fr.40 DK), даже в интерпретации самого Буркерта никоим образом не позволяют сделать такого вывода. Из свидетельства Геродота с известной определенностью следует лишь «связь между орфизмом и пифагореизмом в сфере ритуального» (105), из сообщения Иона Хиосского можно вывести только то, что, по его мнению, «подлинным автором некоторых из имеющих хождение под именем Орфея стихов был Пифагор» (106), о содержании же самих стихов нам ничего не известно. Наконец, инвектива Гераклита (в которой и вовсе не упоминается имени Орфея) никак не поддерживает предположения о какой-либо связи между Орфеем и Пифагором; мы не знаем даже, какие «сочинения» имел Гераклит в виду, ссылаясь на них в качестве источников об учении Пифагора; сам Буркерт ограждает себя предумышленным «возможно» (107).

это пытались объяснить тем, что собеседниками Сократа в данном случае оказались два пифагорейца, Симмий и Кебет.⁶ Это допущение ошибочно и служит препятствием для верного понимания пифагорейских элементов в «Федоне». Единственное античное свидетельство, говорящее в пользу связи обеих названных фигур с пифагореизмом, – «Федон» 61d6-7. К этому пассажиу мне вскоре еще предстоит вернуться.

Нет ни одного независимого от «Федона» источника, который подтверждал бы какое-то отношение двух этих лиц к пифагорейцам, не говоря уже о том, чтобы изображать их истинными приверженцами Пифагора. Их имена отсутствуют в списке пифагорейцев, которых Аристоксен (у Диогена Лаэртия, DL 8.46) еще знал лично, причем Аристоксен упоминает Эхекрата, а Эхекрат никак не может быть намного моложе Симмия и Кебета, скорее он даже должен был быть старше их. Имен Симмия и Кебета не найти и в длинном списке пифагорейцев в конце сочинения Ямвлиха *De Vita Pythagorica* («О жизни Пифагора»). Мнимый пифагореизм Симмия не находит никакого отражения в диалоге Плутарха *De Genio Socratis* («О демоне Сократа»), хотя Симмий является в этом диалоге важным действующим лицом, а в какой-то момент там возникает и фигура прибывшего из Южной Италии пифагорейца (582d-e), и все это наряду с тем, что Кафисий, рассказывающий в Фивах саму беседу и сопутствовавшие ей события слушателю из Афин, представлен, равно как и его брат Эпаминонд, пифагорейцем (срв. 578e, 579d-e, 586a, 592 сл.). Как уроженец Беотии, Плутарх должен

⁶ Принадлежность Симмия и Кебета к пифагорейцам сделалась, за немногими исключениями, *communis opinio* научной литературы о Платоне: срв. Бернет (Burnet 1911, комм. к 59 до 59c1), Робен (Robin 1962, xix), А. Е. Тейлор (Taylor 1926, 175), Г. С. Лонг (Long 1948, 76), Блук (Bluck 1955), Буркерт (Burkert 1962, 192), Лорье (Loriaux 1969, 110), Гатри (Guthrie 1975, 325), Дортер (Dortet 1982, 9), Дизо (Dixsaut 1991, 320).

был хорошо знать фиванскую историю, а как платоник – быть подробно знаком с традицией платоновской Академии. Молчание Плутарха по поводу предполагаемого пифагорейства Симмия, если последний и в самом деле был пифагорейцем, весьма удивительно. И наоборот, оба они – и Симмий, и Кебет – во многих источниках упоминаются как сократики (Ксенофонт *Мет.* I,2,48; III,11,17; DL 2.124 и 125; в словаре «Суда»⁷).

То, что контекст «Федон» 61d6-7 не дает оснований делать вывод о каком-либо пифагорействе двух этих людей, со всей убедительностью более пятидесяти лет назад показал Г. М. А. Грубе.⁸ Со-

⁷ Олимпиодор описывает отношение, в каком Кебет находится к Филолаю, при помощи термина, который использован и в «Федоне» (61d7): συνεύετο [«был вместе»] (*In Phaed.* 1, § 13,2 Westerink); смысл его, однако, переводчик, вводя нас в заблуждение, передает выражением «studied with». Сказанное о Симмии, аналогичное слово также означает лишь, что он вёл знакомство с пифагорейцами: συνήθης Πυθαγορείοις (*In Phaed.* 5, § 6,2 Westerink). Вполне очевидно, таким образом, что Олимпиодор зависит здесь от контекста «Федон» 61d6-7. Но и он не делает тем самым из Симмия и Кебета пифагорейцев. Дамаскию вообще ничего не известно о какой-либо связи того и другого с пифагореизмом. – Говорить в буквальном смысле слова о каких-то занятиях Симмия и Кебета с Филолаем не приходится уже по хронологическим соображениям: Федон называет их νεανίσκοι [«юноши»] (89a3), так что в год смерти Сократа они должны были быть еще молоды. В то же время «Симмий фиванец» упоминается и в диалоге «Федр» (242b), – что подразумевает дату, во всяком случае предшествующую 399 г., – как фигура, известная в Афинах своими способностями к аргументации. Это значит, что к тому моменту какой-то срок он уже должен был находиться в Афинах. Все вместе делает его предшествующее пребывание в Фивах, когда он мог бы приобщиться к пифагорейскому учению, крайне маловероятным.

⁸ Grube 1935, 294: «... в «Федоне» нет никаких свидетельств, которые позволили бы нам отнести Симмия и Кебета к пифагорейцам в подлинном смысле слова. Они посещали какие-то из лекций Филолая в Фивах (Φιλολάῳ συγγευόνότες, 61d). Легко представить себе, что так же могли поступать сколь угодно многие фиванцы, подобно тому как Менон посещал лекции Горгия.» Далее, несколькими строками ниже: «В пассаже 61d-e Сократ рассчитывает услышать, что

крат в этом месте выражает удивление, как вообще кто-нибудь вроде Кебета, встречавшегося в Фивах с Филолаем, может усмотреть противоречие между тем, что философу надлежит отправиться следом за умирающим, и запретом самоубийства. Знакомство Кебета (и Симмия) с Филолаем упоминается только ради того, чтобы стало очевидно: им неизвестно нечто такое, что всякий, кто обладает таким знакомством, и *a fortiori*, естественно, ученик Филолая, непременно знать должен. Косвенным выводом отсюда будет то, что они учениками Филолая быть никак не могли. Их неведение относительно пифагорейского учения служит фоном, оттеняющим знание Сократа о пифагореизме.

В действительности пифагорейские элементы в «Федоне» привносит в беседу Сократ, и это важное для понимания диалога обстоятельство лишь ускользает от того, кто названные элементы ставит в связь с Симмием и Кебетом. Сократ первым произносит имя Филолая (61d); Сократу известно «изложенное в тайном учении (*ἐν ἀπορρήτοις*)» доказательство неприемлемости самоубийства (62b); Сократ в разговоре о посмертной судьбе души ссылается на «старинное предание» (70c) о странствиях

да, им известно мнение Филолая насчет самоубийства, и что, по его же словам, философу следует желать смертного часа. Кебет говорит, что он не слышал «ничего определенного» (*οὐδὲν σαφές*). Что за ученик! Минутой позже он скажет, что и в самом деле, он слышал от Филолая, что человеку не должно убивать себя. Он слышал нечто в том же роде и от других, но, повторяет он, ничего определенного. *Вот все, что он может сообщить о Филолае.* В этой связи стоит упомянуть, что, согласно сообщению Аристотеля (fr. 502 Rose), в Фивах самоубийство, очевидно, считалось постыдным делом. – При всем том Грубе придерживается ошибочного мнения, будто имена Симмия и Кебета «встречаются в Ямвлиховом списке пифагорейцев» (там же). Как, однако, уже отмечалось выше, их имен перечень пифагорейцев в конце *De Vita Pythagorica* не содержит, более того, Ямвлих вообще нигде не называет их пифагорейцами. – Позднее точку зрения, согласно которой Симмий и Кебет были пифагорейцами, раскритиковал также и Ро (см. Rowe [1993] 7, 115 сл.).

душ; Сократ описывает Кебету разного рода зверей, тела которых станут темницами для душ нефилософов после их смерти (107с-115а); Сократ, наконец, рассказывает заключительный миф (110с-115а) с его многочисленными пифагорейскими деталями.

Набор пифагорейских мыслей, вложенных в уста Сократу, – это, однако, лишь одно из средств, благодаря которым Сократ оказывается у Платона стилизован как пифагорейский философ. Есть и другие. Уже вступительный рамочный разговор, происходящий во Флиунте, связывает Сократа с Аполлоном, богом пифагорейских философов:⁹ отсрочка исполнения казни Сократа совершается из-за праздника Аполлона (58а-с). Хотя это только счастливое совпадение (τύχη τις, 58аb),¹⁰ не может быть совпадением, что Сократ пользуется представившейся отсрочкой, чтобы писать в тюрьме стихи, которые он снабжает предисловием, обращенным к Аполлону (60d, 61b). В этой связи стоит упомянуть, что традиция, восходящая к Аристотелю, приписывает Эмпедоклу проэмий, адресованный Аполлону (срв. DL 8.57).¹¹ Наконец, Сократ сам сравнивает себя с лебедем, пророческой птицей Аполлона, и называет себя служителем бога (85d) – кстати, непосредственно перед тем, как Симмий и Кебет высказывают свои возражения против обсуждавшихся все это время доказательств бессмертия души.

⁹ Срв. DL 8.11 (Пифагор как гиперборейский Аполлон), 8.13 (жертва Пифагора на делосский алтарь Аполлона Родителя). Своей приверженностью культу Аполлона пифагорейцы отличаются от орфиков; это, между прочим, подчеркивает и ученый, стремящийся установить наличие особенно тесной связи между теми и другими, Э. Доддс (Dodds 1951, 171). Буркерт (Burkert 1962, 179 сл.) указывает, что среди городов греческой Южной Италии лишь Кротон и Метапонт, места пребывания Пифагора, известны как средоточие культа Аполлона.

¹⁰ Определенную роль понятие τύχη играло и в представлениях пифагорейцев, как явствует из текста Аристоксена (fr. 41 Wehrli).

¹¹ См. на этот счет у Зольмзена (Solmsen 1980), который подробно рассматривает весь материал данной традиции.

Еще одно наблюдение, подкрепляющее выдвинутый нами тезис о стилизованности платоновского Сократа в пифагорейском духе, связано с использованием особых, именно для пифагорейцев характерных понятий, в первую очередь таких, как *φίλοσοφος*, *φιλοσοφία* и *φιλοσοφεῖν*. За очень немногими исключениями звучат они только в устах Сократа. В первый раз слово *φιλοσοφία* встречается в этом диалоге, когда Сократ заявляет (61a3), что философия есть величайшая *μουσική*, — хорошо известно, какую роль музыка и музыкальная теория играли в учении пифагорейцев, хотя содержание понятия *μουσική* этим еще не исчерпывается.¹² Но более всего пифагорейский смысл этих слов подчеркивается присутствием коннотации определенного образа жизни, *βίος*, от которого неотделимы *φιλοσοφία* и *φίλοσοφος*. Представление о таком именно аскетическом, бегущем от людей, враждебном плоти образе жизни неизменно сочетается с этими словами на всем протяжении долгой дискуссии, начинающейся после фразы о том, что философ должен последовать за умирающим (63e-69e), равно как и в заключительном мифе (114c). *Φιλοσοφία* как жизненный путь — воззрение несомненно пифагорейское. Единственное во всех произведениях Платона прямое упоминание Пифагора называет его, как известно, основателем «пифагорейского способа жизни» (*Resp. X*, 600b).¹³

Следующая приметная черта того, как Сократ употребляет слово *φιλοσοφία* и родственные ему, заключается в частом использовании ограничительных наречий и атрибутов (таких как «на самом деле», «действительно», «поистине»), выражений, которые придают управляющим ими

¹² Срв. замечание Бернета (Burnet 1911) ad loc.: «это типично пифагорейская максима», со ссылкой на Страбона 10. 468. Срв. также у Ямвлиха, *De Vita Pythagorica* xv, 64.

¹³ Срв. об этом у Лорье (Loriaux 1969, 109 сл.).

словам эмфатическое звучание (срв. 64b9, 66b2, 67b4, d8, e4, 68b2-3, 69d2; 82c2-3, 83b5-6, e5). Говорить об «истинных», «подлисных» или «настоящих» философах есть смысл только тогда, когда желаешь отделить своих *истинных* философов от других людей, которые тоже украшают себя этим званием. И действительно, у слова φιλοσοφία и его производных было, конечно же, и другое значение, никоим образом не согласующееся с этим типично пифагорейским оттенком жизненного пути (срв. хотя бы у Гераклита fr. 35 DK, у Продика в платоновском «Евтидеме», 305c-d). У самого Платона в других диалогах Сократ вовсе не держится так твердо пифагорейского смысла этих слов (срв. *Prot.* 335d7; *Resp.* V, 475b-c). Но именно пифагорейцев отличало притязание на исключительное право именоваться философами, равно как и стремление обозначить дистанцию, отделяющую их от ионийских соперников.¹⁴ Стоит

¹⁴ Согласно анекдоту, сообщаемому Гераклидом Понгийским (ар. DL 1.12), Пифагор якобы изобрел само слово «философия», охарактеризовав себя с его помощью в разговоре с тираном то ли сикионцев, то ли флиасийцев. Как указал уже Геддес (Geddes 1885, 194), это дает дополнительный повод усматривать здесь связь с местом, где происходит наш рамочный диалог. (Критически на сей счет высказался Буркерт [Burkert 1960].) Даже если Пифагор не был первым, кто произнес это слово, весьма вероятно, что он дал ему новое, эмфатическое звучание. Если цитируемый в «Суде» среди сочинений Зенона Элейского заголовок πρὸς τοὺς φιλοσόφους (DK A2) действительно означает заглавие книги Зенона и не представляет собой, как предполагает Буркерт (Burkert 1962, с. 264 прим. 51), всего лишь обычное указание на содержание произведения, превратившееся в заголовок уже в «Суде», – тогда «философами», против которых пишет Зенон, должны быть пифагорейцы. Не в пользу критических предположений Буркерта говорит, между прочим, то обстоятельство, что данный заголовок занимает свое место рядом с тремя другими, столь же специфическими названиями, которые все вместе невозможно отместить просто как характеристики содержания, данные составителем «Суды». Далее, Буркерт (со ссылкой на работу Гейделя [Heidel 1940, у Буркерта – ошибочно 1945], 22) утверждает, что «Платону и Симпликию известна

особо отметить в этой связи, что, помимо «Федона», мы сталкиваемся с подобным употреблением слова φιλοσοφία и однокоренных в сочетании с эмфатическими прилагательными только в приписываемых Платону Письмах, в седьмом (326a-b) и десятом (358c).

Еще одно понятийное поле, которое играет центральную роль в высказываемых Сократом суждениях и имеет самое непосредственное отношение к пифагореизму, связано со сферой чистого (καθαρός), очищения (κάθαρσις) и самоочищения (καθαρεύειν). Подобного рода представления привлекаются для объяснения того, что значит быть философом и практиковать философию (срв. 63e-69e; 80d-84b; 114c). Κάθαρσις, собственно очищение, интерпретируется как освобождение души от телесных удовольствий и ощущений (67c5-d2, 80e, 82b-c).¹⁵

только одна книга Зенона». Что касается Платона, во-первых, примечательно то, что в рассказе Пифодора поначалу речь идет о γράμματα (*Parm.* 127c3), которые привез Зенон, и только в следующем затем обмене репликами Сократ и Зенон говорят, имея в виду прочитанное только что сочинение, о γράμμα (128a3, b8, c3, d3) или σύγγραμμα (128a6) в единственном числе. Далее, из того обстоятельства, что в фиктивной ситуации беседы в «Пармениде», – а Зенону здесь всего около сорока лет (срв. *Parm.* 127b4), – упоминается только одна его книга, в любом случае нельзя делать вывод о том, что он не мог написать другие в будущем. Если же обратиться к Симпликию, наиболее вероятным предположением все же будет то, что в его эпоху известной оставалась уже лишь единственная книга Зенона. Впрочем, как показывает текст его комментария *In Ar. Phys.* 99.7-9, в своем мнении, что существовала только одна книга Зенона, Симпликий с большой вероятностью зависит от платоновского «Парменида».

¹⁵ Срв. по поводу роли понятия κάθαρσις в пифагореизме замечания в работе Паркера (Parker 1983, 294-300). Однако Паркер, мне кажется, слишком осторожен, когда он пишет: «Что Пифагор считал очищение средством спасения, становится совершенно очевидным, стоит только причислить к пифагорейской школе Эмпедокла. Это впрочем, как было отмечено, вопрос весьма спорный» (там же 298). Вовсе не обязательно безоговорочно относить Эмпедокла к пифаго-

Однако Платон не только вооружает своего Сократа набором пифагорейских идей, не только заставляет его пользоваться пифагорейски окрашенными понятиями, не просто намекает на особую его близость к Аполлону, богу пифагорейских философов, – мало того, черты такого пифагорейского Сократа он собирает в единый образ, представляя разговор в афинской тюрьме в виде ряда неуклонно следующих одна за другой сцен. Лишь рассматривая их как единое целое мы осознаем, с какой драматургической изощренностью Платон конструирует образ Сократа как пифагорейского философа.

В первой, вводной сцене диалога перед нами предстает Сократ, с которого только что сняли оковы; он рассуждает о том, «что люди именуют приятным (ἡδύ)» (60b3-4). Именно люди, но не «мы». Эта ссылка на общепринятое словоупотребление служит одновременно и разграничителем, наделяющим группу соратников аурой некоей эзотеричности (так же в контекстах 68c5, c8). Здесь уместно еще раз отметить, что у Эмпедокла имеет место точно такое же устанавливающее дистанцию упоминание общепринятого словоупотребления (срв. fr. 8,15 DK). Следующие непосредственно затем замечания Сократа о прочной связи удовольствия (ἡδονή) с болью предвосхищают дальнейшее отрицание телесных удовольствий как губительного для философской жизни начала (60b-c).

рейской школе, чтобы рассматривать его как выразителя религиозных представлений пифагореизма. Коль скоро во взглядах Эмпедокла есть представления, несомненно пифагорейские по своему характеру (переселение души), причем fr. 129 DK безусловно относится к Пифагору; если принять во внимание, что свою религиозную миссию он провозглашает в поэме, озаглавленной «Очищения», – у нас есть все основания усматривать в главенствующей роли, какую у Эмпедокла играет мотив очищения, пифагорейский подтекст. В любом случае бремя доказательства лежит на тех, кто с этой точкой зрения спорит.

Тут в речи Сократа звучит имя Эзопа, что побуждает Кебета, которого будет якобы спрашивать потом поэт Эвен, задать вопрос, что же значат сочиненные Сократом стихи и проэзий, обращенный к Аполлону (60c-d). Это дает Сократу повод рассказать свой сон, который в течение всей прошедшей жизни то и дело призывал его «упражняться в μουσική»; хотя до сих пор, говорит Сократ, он всегда относил это к своему философствованию – ибо философия и есть величайшая μουσική, – но теперь на всякий случай он пытается выполнить это требование еще и в буквальном смысле слова.

Такая реплика, будучи вложенной в уста Сократа, подчеркивает его согласие с пифагорейскими убеждениями: он понимает философию как μουσική, он почитает Аполлона и потому пишет в адрес его проэзий. Однако этого все же еще мало, чтобы читатель делал вывод о прямом знакомстве Сократа с учением пифагорейцев и о его сознательном таковому подражании. Из дальнейшего, однако, ему все яснее становится именно последнее.

После того как Сократ передает через Кебета свой прощальный привет Эвену, разговор приобретает новое направление – непринужденная беседа сменяется философским обменом репликами. Этот переломный момент находит отражение в упоминании о том, что Сократ меняет позу и садится на своем ложе (61c10-d2). В свои прощальные слова Сократ вкладывает знаменательное требование: Эвен, как и всякий φιλόσοφος, должен следовать за умирающим, что, впрочем, не дает ему права на самоумерщвление, – «ибо это, как говорят, противно всему дозволенному (θεμιτόν)» (61c10), поясняет, ссылаясь на некий авторитет, Сократ. Такое двойное требование приводит собеседника в замешательство, и очевидно, с умыслом. Его удивленный вопрос дает Сократу повод показать себя глубоким знатоком пифагорейского учения – по меньшей мере более глубоким, чем те,

кто подобно Кебету и Симмию имел дело с пифагорейцем Филолаем. А то, что Сократ одобряет запрет на самоубийство, говорит о нем как о человеке о не только сведущем в пифагореизме, но и строго придерживающемся пифагорейских предписаний (61d-62c).

Вслед за тем в беседу Сократа с Кебетом вмешивается Симмий, мотивируя свои упреки теми самыми доводами, которыми тот только что обосновывал запрет на самоубийства: как может он прощаться с друзьями и богами, на чьем попечении, по собственным его словам, все мы находимся, с таким легким сердцем? (Тут, пожалуй, кроется и намек на побег, подготовленный друзьями Сократа, о чем нам известно из диалога «Критон» [срв. 45a-c].) Возражение, которое высказывает Сократ, недвусмысленно свидетельствует о его приверженности обоим главным догматам пифагореизма, первый из которых гласит о продолжении сознательной жизни души после смерти (63b), а второй утверждает, что нравственную добродетель, явленную в этой жизни, в жизни будущей ждет вознаграждение (63c).

По воле Платона Сократ предстает здесь не просто знатоком пифагорейской доктрины, но и сознательным ее сторонником. И если рассмотренный отрывок, 61d-63d, всячески подчеркивает, что «пифагореизм» Сократа основывается на вполне усвоенном пифагорейском учении, то следующий длинный пассаж – «апология» Сократа (63e-69e) – уже изображает его как пифагорейца, можно сказать, в полный рост. Задача этой части диалога – разъяснить загадочное замечание о философах, которые должны последовать за умирающим. Решение загадки состоит в том, что данное требование предлагается понимать метафорически. В 67c-d очищение, *κάθαρσις*, интерпретируется как отъединение души от тела в смысле освобождения и отделения ее от телесных

удовольствий и ощущений. Затем, со ссылкой на 64c, как освобождение и отделение души от тела толкуется смерть (67d), и из обоих предположений делается вывод (67e4-6), что «истинные философы» (οἱ ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες), непрестанно размышляющие об отделении и освобождении души от тела (67d6-11), стремятся к смерти. Благодаря неоднозначному употреблению слов «освобождение» и «отделение» простое следование понятий друг за другом создает иллюзию логической последовательности. Таким образом выходит, что решение (только кажущееся решение) загадки о стремлении истинных философов к смерти оказывается подсказано читателю с помощью понятия очищения, κάθαρσις, центрального для пифагорейцев.

Всем этим еще не исчерпывается набор пифагорейских представлений, характерных для данного раздела диалога «Федон»; помимо того следует назвать еще мотив презрения к телесным ощущениям (срв. 65b, 66a) и удовольствиям (64d), аскетическую враждебность философа к плоти (64e9-65a3; 65c11-d2), надежду на то, что истинным философам суждено когда-нибудь жить среди богов (μετὰ θεῶν, 69c-d). Сократ завершает свои рассуждения признанием, что всю жизнь он всеми силами стремился стать одним из таких истинных философов (69d).

Но есть в разбираемой части диалога отрывок, который даже на фоне всех перечисленных выше деталей резко выделяется по степени откровенности, с какой Сократ выводится в нем пифагорейцем: это речь, которую он произносит в 66b3-67b2. Высказанное им здесь преподносится отнюдь не как его личное частное мнение – хотя Сократ, конечно же, внутренне согласен со всем, о чем говорит, – напротив, рассуждения его дважды, непосредственно перед самой речью и сразу после нее (66b2-3, 67b3-4), обозначены как нечто, что говорят между собой «истинные философы» (66b2,

срв. 67b4). Вполне очевидно, что все сказанное здесь Сократом преподносится как убеждение, разделяемое членами некоего *сообщества философов*. Это впечатление подкрепляется тем, что на протяжении всей речи используются исключительно формы первого лица множественного числа и совсем нет форм первого лица единственного числа: только «мы» и ни разу «я». Предмет, о котором говорит Сократ, т. е. тезис о теле как источнике всего дурного и помехе для философии, понимаемой как искание истины, и роль, какую играют в его рассуждениях понятия чистоты и самоочищения, – все это указывает на то, что мы имеем дело со своего рода исповеданием пифагорейской веры, с *confessio Pythagorica*.

Любой читатель диалогов Платона заметит, что образ Сократа, созданный в первой части «Федона», едва ли согласуется с его образом в других диалогах. Нигде более не встречаем мы Сократа, наделенного столь аскетическими воззрениями; в «Апологии» (срв. 40с-е) он вовсе не убежден в бессмертии души; в «Пире» (220а) Алкивиад характеризует его уж никак не противником наслаждений. Ссылка на авторитет (61c10) в деле, требующем нравственного решения, плохо подходит к Сократу, вечно вопрошающему о моральных основаниях всякого поступка. И уж подавно не соответствует образ Сократа в «Федоне» тому, что известно нам об историческом Сократе из других источников. Что он испытывал влияние ионийской натурфилософии, в особенности Анаксагора (срв. DL 2.45), что он знаком был и поддерживал отношения с софистами, которые в ту пору часто навещали Перикловы Афины, – все это в свете исторических фактов выглядит более чем правдоподобно, если даже вовсе не принимать в расчет, что рассказывает о нем Аристофан в своем карикатурном представлении. Ни один античный источник – менее всех Ксенофонт – ничего не знает о пифагорейских симпа-

тиях Сократа. Даже (ново)пифагорейская традиция, неизменно причисляющая к пифагорейцам Платона и самого Аристотеля,¹⁶ о пифагореизме Сократа молчит. Образ Сократа в «Федоне», поистине *anima naturaliter Pythagorica*, имеет мало общего с его исторической фигурой; это – изобретение Платона.

Исторический Сократ не только не был пифагорейцем, но и вряд ли вообще мог иметь какое-то отношение к пифагореизму.¹⁷ Теперь, я думаю, становится понятно, какое впечатление мог произвести «Федон» Платона на афинскую публику в 366 году (или немного позже): людям, часть их которых, возможно, еще лично знали Сократа и знали, каким был этот человек, история дня его смерти в том виде, в каком рассказал ее Платон, вполне могла казаться нечестивой провокацией. Если учесть к тому же, что Платон (который сам не был при разговоре, им изображенном, срв. 59b10) берет на себя смелость представить в роли действующих лиц диалога трех своих «коллег» из круга учеников Сократа, а именно, Федона, Симмия и Кебета, каждый из которых, между прочим, считал себя самостоятельным философом; если, далее, обратить внимание на то, что Платон упоминает и других философов, присутствовавших в тюрьме (59b), и тем самым в каком-то смысле ссылается на целый ряд свидетелей, не стоит удивляться, почему в анекдоте Диогена Лаэртия афинские слушатели покидают публичное чтение «Федона». Об историческом Федоне, кстати, Афиней (XI 131, 505e) сообщает, что после чтения «Федона» тот заявил, будто никогда не говорил и не слышал того, что вкладывает в его уста в этом диалоге Платон.

¹⁶ Срв. у Дерри (Dörrie 1990) фрагмент 38.10, сохранный Фотием.

¹⁷ Поразительно также, что в длинном списке пифагорейцев (всего 235 имен) в конце *De Vita Pythag.* Ямвлиха назван лишь один афинянин – некий Неокрит, личность помимо того неизвестная.

Зачем, однако, Платон это делает? К какой цели предназначается его Сократ, выведенный как пифагорейский φιλόσοφος? Слишком просто и, очевидно, неверно было бы приписывать Платону намерение с помощью такого изображения Сократа найти ему сторонников среди афинских или, наоборот, италийских пифагорейцев. Против такой мысли говорят прежде всего два обстоятельства. Во-первых, во второй половине «Федона», после возражений Симмия и Кебета, Сократ совершенно лишается пифагорейской ауры, окружающей его в первой части: весь пифагореизм Сократа исчерпывается здесь заключительным мифом, а это именно миф, вопрос, можно сказать, личной веры или неверия. В предваряющей вторую часть дискуссии естественнонаучного содержания хоть что-то пифагорейское упоминается лишь там, где затрагиваются темы, поднятые в первой части (91e-92e, 95b-e).¹⁸

¹⁸ Это, разумеется, не означает, что во второй части «Федона» Платон теряет из виду пифагорейцев в качестве адресатов своего диалога. Выше я уже отмечал, что вторая часть «Федона» составлена как ответ на ряд вопросов пифагорейца Эхекрата. Даже в том самом отрывке, который в этом произведении до известной степени претендует на соответствие исторической личности Сократа, в его «автобиографии» (96a-103e), Платон описывает научные воззрения своего героя таким образом, чтобы они могли вызвать симпатии пифагорейской публики. Хотя свой интерес к ионийской φύσεως ιστορία (96a8) Сократ называет заблуждением, среди перечисленных им здесь же (96b-d) естественнонаучных вопросов присутствуют такие, которые выдают влияние западной греческой мысли: упоминание крови в качестве органа мышления (96b4) указывает на Эмпедокла (срв. fr.105 DK), характеристика мозга как местоположения ощущений (96b5-6) – на Алкмеона (срв. test. 10 и 13 DK). Представление о шаровидности Земли (97d8-e1) могло бы восходить к пифагорейским теориям, однако в данном случае стоявшие источники не позволяют делать выводы (срв. у Гатри [Guthrie1962] 293-95). Если, как пишет Гатри в цитированном месте, учение о шаровидной Земле и было выдвинуто пифагорейцами в конце V – начале IV веков, то в пору молодости Сократа, т. е. в середине V века, этот вопрос еще не мог стать хоть сколько-то широко обсуждаемой теорией. В любом случае кажется несомненным, что ионийские философы, включая Демокрита, считали Землю плоской.

Чтобы наглядно ощутить самые решительные отличия, стоит сравнить Сократа, после прозвучавших возражений Симмия и Кебета тут же пускающегося в доказательства необоснованности их недоверия к аргументированной речи (89d-91a), с Сократом, который задолго до этих возражений повествует о воплощении душ нефилоффов во всевозможных животных (81e-82b), а прямо перед их началом говорит о себе как о слуге Аполлона (84e-85b). Если Сократа, доказывающего несостоятельность мисологии, легко было бы перенести в любой другой платоновский диалог, то с другим Сократом такое перемещение немыслимо.

Во-вторых, подобному предположению противоречит то, что в «Федоне» Платон подвергает пифагорейские представления критике: значение возражений Симмия и Кебета как раз в том и со-

Но показательнее всего, как Платон изображает отношение Сократа к Анаксагору, представителю ионийской естественнонаучной мысли в Афинах его времени. Вопрос о том, знал ли Сократ Анаксагора лично, тщательнейшим образом замалчивается. К знакомству с теориями Анаксагора Сократа приводит не живой интерес к учению этого влиятельного в Афинах философа, но случайность: однажды он услышал, как кто-то читал вслух книгу – «Анаксагора, как сказал читающий» (97b8f.). Интерес, который появился у Сократа к Анаксагору после того, что ему тогда о нем рассказали, основывался на крупном недоразумении: Сократ заподозрил было в нем последователя теологического объяснения природы и теперь вспоминает, как разочарован он был, узнав о действительных его воззрениях. Дистанция между собою и этим выдающимся досократовским философом, которую обозначает здесь Сократ, гораздо скорее способна вызвать симпатии пифагорейцев, нежели свидетельства его близости к этому рационалистическому материалисту. Однако вся эта картина, должно быть, далека от истины: значение, каким Анаксагор наверняка обладал для афинских интеллектуалов эпохи Перикла, изначально делает такую отстраненную позицию Сократа маловероятной. Более того, в традиции, идущей от Теофраста, засвидетельствовано, что Сократ учился у Архелая, который в свою очередь был учеником Анаксагора (срв. DK 60 A 5). Следовательно, и в самой «автобиографии» Сократа мы вынуждены признать платоновскую стилизацию.

стоит, что они опровергают оба аргумента в пользу бессмертия души, изложенные в первой части «Федона». Первый из них, как известно, исходя из идеи о переселении душ, колесе рождений (чтобы подкрепить это представление, приводится аргумент о возникновении из противоположностей), делает вывод о бессмертии души, о том, что «души умерших существуют» (72d9-e1). Против этой мысли и направлено возражение Кебета, который доказывает, что переселение душ, способность души пережить отдельное тело все еще не свидетельствует о вечном ее существовании. Кебет поясняет свои доводы с помощью наглядного примера: из того, что человек долговечнее своего хитона, что в течение жизни он изнашивает несколько хитонов, нельзя заключить, что он и после смерти каким-то образом продолжает существовать, если цел его последний хитон (87b-88b).

Возражение Симмия нацелено против второго доказательства бессмертия души в «Федоне», которое основывается на сходстве души с невидимыми идеями. Симмий доказывает, что невидимость какого-либо предмета не означает его неразрушимости, примером чего может служить музыкальный строй (ἄρμονία) лиры: он также невидим, однако безвозвратно пропадает, если лира сломана (85e-86b).

Оба возражения, высказанные Кебетом и Симмием, демонстрируют недействительность прежде изложенных аргументов в пользу бессмертия души. Оба они указывают на ложную посылку этих аргументов и тем самым обнаруживают, что сделанный в них вывод хотя и не будет непременно ложен, однако не может считаться доказанным. Эта критика в дальнейшем нигде не возобновляется. Оставленные позади представления, которые, как выяснилось, не дают основания для вывода о бессмертии души, т. е. представления о переселении душ и их невидимости, были принадлежностью учения пифагорейцев.

Когда во второй части диалога Сократ в ответ на возражения Симмия и Кебета произносит то, что порой ошибочно называют «опровержением», он оспаривает вовсе не прозвучавшую с их стороны критику аргументов, защищавших идею бессмертия души. Обращаясь к Симмию, Сократ отклоняет лишь тезис, которым тот дополнил свое возражение, как оно резюмировано чуть выше, – а именно, положение о том, что душа *сама* есть род гармонии (срв. 86b-d). Отсюда следует, как ясно уже и самому Симмию (срв. 86c2-5), что душа смертна. Опровержение тезиса о том, что душа есть гармония, в свою очередь обосновывает только *недоказанность* вывода о смертности души, но никак не может считаться доказательством ее бессмертия. Несогласие Сократа с Симмием, таким образом, служит только тому, чтобы оставить вопрос открытым.

Что касается Кебета, то Сократ и вовсе не реагирует на его возражение таким образом, как если бы он хотел прямо опровергнуть что-нибудь из того, что тот утверждал (в отличие от Симмия с его тезисом о гармонии); в разговоре с Кебетом он скорее пытается найти новое доказательство бессмертия души.

Таким образом, возражения Кебета и Симмия против первых двух доказательств бессмертия остаются в силе. Для интерпретации «Федона» это означает, что мы имеем дело с выводами, хрупкость которых автор диалога хорошо понимал. Платон дает прозвучать двум аргументам, чью непригодность для вывода, который из них делается, он сознавал с самого начала. Слабые стороны этих аргументов подробно описаны в аналитической литературе, посвященной диалогу «Федон», в том числе, к примеру, в комментарии Гэллопа, однако то, что они могли остаться незаметны для Платона, кажется мне неправдоподобным уже потому, что он позволяет Симмию и Кебету своими возражениями опровергнуть их.

II

Между двумя аргументами в пользу бессмертия души Платон поместил так называемое доказательство от припоминания. Этот аргумент, в отличие от двух рассмотренных выше, в дискуссию вводит не Сократ, а Кебет, который ошибочно принимает его за доказательство бессмертия (73a2-3). Позднее данную точку зрения корректирует Симмий (77b1-3) и сам Кебет (77c1-5): они признают, что способность человека к анамнезису свидетельствует лишь о предшествующем существовании, но не о продолжении жизни после смерти. После этого становятся излишними (для Платона как автора диалога) возражения против этого аргумента, звучащие в дальнейших рассуждениях Симмия и Кебета (85e-88b).

Мне хотелось бы подчеркнуть, что и за аргументом припоминания не стоит Платон-автор диалога, что и здесь целью его является пусть и имплицитная, но критика пифагорейских представлений. Такое утверждение может показаться довольно рискованным. Возражение выглядит очевидным: разве не точно так же ли идея о припоминании прежних существований развивается в другом диалоге, «Меноне»? Разве не ссылается Кебет на Сократа как на выразителя этой самой идеи, намекая при этом именно на тот диалог? (срв. 72e4-5, 73a10-b2)? Наконец, разве во второй части «Федона» Сократ не привлекает аргумент от припоминания для опровержения представления о душе как гармонии?

Прежде всего, если говорить о ссылке Кебета на Сократа, то Сократу здесь приписывается только мысль, что познание есть припоминание (72e5-6); следующее за тем заключение, что, согласно этому аргументу, мы сейчас помним то, что было узнано прежде (72e6-7), представляет собой добавление самого Кебета, а не часть тезиса Сократа в Кебето-

вом изложении. И тем более не принадлежит Сократу ложный и позднее откорректированный вывод, будто на основании этого тезиса душа также представляется чем-то бессмертным (73a2-3).

В диалоге «Менон» Сократ в самом деле излагает идею о том, что познание есть припоминание (Men. 81d4-5). Как я старался показать в другом месте, речь Сократа в «Меноне», под конец которой высказана эта мысль, сплошь сформулирована с оглядкой на эмпедокловско-горгиевскую подоплеку его собеседника, о которой, однако, вслух не упоминается;¹⁹ следующее затем наставление в геометрии проясняет метафорический смысл всего рассуждения: Сократ говорит о параллелях между процессом воспоминания, где само осознание того, что что-то забыто, уже есть первый важный шаг на пути к самостоятельному припоминанию забытого, и процессом исправления ложного мнения,

¹⁹ Ebert 1974, 96-100. Будучи учеником Горгия, Менон знал также и Эмпедокла, о чем свидетельствует Men. 76c7f.; что ему была известна идея воспоминания прежней жизни, доказывает его вопрос в 81e3-4. В этом месте все существующие издания чтению, общему для важнейших рукописей (BTW), предпочитают *lectio facillior*, засвидетельствованное в единственном второстепенном манускрипте; в результате и следующий вопрос Менона начинает казаться не слишком логичным. Согласно тексту общепринятых изданий, Менон спрашивает: «В каком смысле ты говоришь (ἀλλὰ πῶς λέγεις τοῦτο), будто мы не учимся и будто то, что называем мы познанием, есть припоминание? Можешь ты показать мне, что это так?» (81e3-5). Второй вопрос Менона задается еще прежде, чем первый будет разъяснен. Эта несогласованность исчезает, если мы в согласии с BTW примем *lectio difficilior*: «Ты без оговорок утверждаешь (ἀλλ' ἀπλῶς λέγεις τοῦτο), что мы не учимся, но что то, что зовем мы познанием, есть припоминание? Можешь ты показать мне, что это так?» Удивление Менона в последнем случае вызывает не тезис о припоминании сам по себе (ибо он должен был быть известен ему от Эмпедокла), но то обстоятельство, что Сократ не ограничивает его, подобно Эмпедоклу или Пифагору, образами. И только поэтому Сократ может позволить себе выбрать любого слугу из многочисленной челяди Менона для «урока геометрии» – достаточно, чтобы тот знал по-гречески (срв. 82b3-4).

при котором признание, что чего-либо не знаешь, апория, есть первый и важный шаг к познанию истины.²⁰ С помощью урока геометрии Менон должен понять позитивное значение собственной своей апории (срв. *Мен.* 84b-c).

Вернемся к использованию аргумента об анамнезе при опровержении тезиса о гармонии: тут важно обратить внимание, что Сократ, позволяя и Симмию, и Кебету высказать свою точку зрения по поводу анамнеза – оба они считают доказательство убедительным (92a2-5), – сам, однако, воздерживается от оценки. Он объясняет Симмию, что нельзя одновременно утверждать, что душа способна вспоминать свои предыдущие существования и что она есть согласие (гармония) своих частей. В ответ Симмий отказывается от тезиса о гармонии. Как подметил Гэллоп, это в чистом виде аргумент *ad hominem*, сохраняющий силу только для того, кто твердо верит в припоминание предшествующих существований.²¹ Вслед за тем Сократ приводит еще два аргумента против тезиса о гармонии, сфера применения которых не ограничена столь узкими рамками.

Но довольно об этих трех возражениях. Обратимся теперь к вопросу, насколько в действительности велика роль, которую играют здесь пифагорейские представления. Вера пифагорейцев в возможность помнить о прежних существованиях надежно подтверждается не только отдельными анекдотами в легенде о Пифагоре,²² но и знаменитым 129 фрагментом Эмпедокла, который некоему неназванному лицу (практически несомненно, что речь идет о Пифагоре) приписывает способность

²⁰ Срв. Ebert 1974, 87 сл.

²¹ Gallop 1975, 156.

²² Срв. DL 8.4-5 (в качестве источника назван Гераклid Понтийский), 8.14; Ямвлих, *De Vita Pythagorica* xiv, 63. Также и Дамаский (*In Phaed.* II §20, 1 Westerink) упоминает *αὶ κατὰ Πυθαγόραν ἀναμνήσεις*, имея при этом в виду учение о припоминании в «Федоне».

припоминать свои предшествующие жизни. Равным же образом как принадлежность пифагореизма засвидетельствовано и представление о том, что вещи видимого мира суть отражения своих прообразов из какой-то высшей реальности. От Аристотеля мы знаем, что пифагорейцы (или, если быть вполне точным, «так называемые пифагорейцы») для характеристики отношения между видимыми предметами и прообразами, отражениями которых они являются, – Аристотель употребляет слово *ὁμοίωματα* (срв. *Met.* I 5, 985b27, срв. b34), – использовали понятие *μίμησις* (*Met.* I 6, 987b11). Согласно сообщению Аристотеля, эта истинная реальность, отражением которой предстают видимые вещи, была числом – под данное определение, однако, подпадают и такие понятия, как справедливость и душа (срв. *Met.* I 5, 985b34-36). Следовательно, пифагорейцы, возможно, и не говорили об идеях (*εἶδη, ἰδέαι*), однако следует отметить, что и во всей первой части «Федона» ни разу не встречаются слова *εἶδος* и *ἰδέα* в значении платоновской «идеи». В таком смысле они впервые употребляются только в последнем доказательстве бессмертия. До этого всякий раз используется выражение *τὸ ὃ ἔστιν*, «то, что это есть» – например, равное само по себе. Впрочем, в своем комментарии к платоновскому «Пармениду» Прокл говорит, что «и у пифагорейцев имелось учение об идеях»; при этом он ссылается на то, что сам Платон в «Софисте» нарекает «италийских философов» последователями этого учения.²³

Таким образом, обе важнейшие составляющие учения о припоминании – представление о воспоминании прежних жизней и представление о видимом мире как об отражении – засвидетельствованы для пифагорейцев в двух сравнительно ран-

²³ V. Cousin, *Procli Philosophi Platonici Opera Inedita, pars tertia*. Paris 1864, стб. 729. Олимпиодор также приписывает пифагорейцам учение об идеях (срв. *In Phaed.* 5 § 6,2 Westerink).

них источниках: у Эмпедокла и Аристотеля. Мы не знаем, было ли пифагорейским также и сочетание этих представлений, припоминание идей, однако для нижеследующего рассуждения такое допущение и не требуется.

Приведем перевод отрывка из диалога «Федон», в котором содержится посвященная анамнезису дискуссия.*

- Твои мысли подтверждает еще один довод, – ответил Кебет, – если только верно то, что ты так часто повторял, а именно что знание на самом деле не что иное, как припоминание: то, что мы теперь припоминаем, мы должны были знать в прошлом, – вот что с необходимостью следует из этого довода. Но это было бы невозможно, (73a) если бы наша душа не существовала уже в каком-то месте, прежде чем родиться в нашем человеческом образе. Значит, опять выходит, что душа бессмертна.
- Но как это доказывается, Кебет? – вмешался Симмий. – Напомни мне, я что-то забыл.
- Одно отличное доказательство, – сказал Кебет, – заключается в том, что, когда человека о чем-нибудь спрашивают, он сам может дать правильный ответ на любой вопрос – при условии, что вопрос задан правильно. Между тем, если бы у людей не было знания и верного понимания, они не могли бы отвечать верно. (b) И кроме того, поставь человека перед чертежом или чем-нибудь еще в таком же роде – и ты с полнейшей ясностью убедишься, что так оно и есть.

* Ниже используется перевод С. П. Маркиша, измененный и исправленный в соответствии с намерениями автора книги (прим. переводчика).

- А если этого тебе недостаточно, Симмий, – сказал Сократ, – погляди, не согласишься ли ты с другими соображениями, вот примерно какими. Ты ведь сомневаешься, в каком смысле то, что называют знанием, может быть припоминанием?
- Нет, я-то как раз не сомневаюсь, – возразил Симмий. – Мне нужно лишь одно, и как раз то, о чем сейчас идет речь: припомнить. Кебет только принялся рассуждать – и я уже почти все помню и почти что согласен с вами. И тем не менее мне бы хотелось услышать, как примешься рассуждать ты.
- (с) – Я? Да вот как, – сказал он. – Мы оба, разумеется, сходимся на том, что, если человеку предстоит что-либо припомнить, он должен уже знать это заранее.
- Конечно.
- Тогда, может быть, мы сойдемся и на том, что знание, если оно осуществляется таким образом, каким именно, я сейчас скажу, – это припоминание? Я имею в виду примерно следующее:²⁴ если человек, что-то увидев, или услышав, или восприняв иным каким-либо чувством, не только узнает это, но еще и примыслит нечто иное, принадлежащее к иному знанию, разве не вправе мы утверждать, (d) что он вспомнил то, о чем мыслит?
- Как это?
- Вот тебе пример. Знать человека и знать лиру – это ведь разные знания?
- Само собой.
- Но тебе, конечно, известно, что испытывают влюбленные, когда увидят лиру, или

²⁴ Вместе с Вердениусом (Verdenius 1958) я читаю в 73c5-6 τὴν τρόπον τόνδε, так же как Гэллоп (Gallop 1975), Викар (Vicaire 1983) и Ро (Rowe 1993).

- плащ, или иное что из вещей своего любимца: они узнают лиру, и тут же в уме у них возникает образ юноши, которому эта лира принадлежит. Это и есть припоминание. Так же точно, когда видят Симмия, часто вспоминают Кебета. Можно бы назвать тысячи подобных случаев.
- Да, клянусь Зевсом, тысячи! – сказал Симмий.
- (e) – Стало быть, это своего рода припоминание, – продолжал Сократ. – Но в особенности, мне кажется, нужно говорить о припоминании, когда дело касается вещей, забытых с течением времени или давно не виденных. Как, по-твоему?
- Ты совершенно прав.
- Так что же? Возможно ли, увидев нарисованный плащ²⁵ или нарисованную лиру, вспомнить вдруг о человеке? Или, увидев нарисованного Симмия, вспомнить Кебета?
- Вполне возможно.
- А увидев нарисованного Симмия, вспомнить самого Симмия?
- (74a) – И это возможно.
- Не следует ли из всего этого, что припоминание вызывается когда сходством, а когда и несходством?
- Следует.
- И если мы припоминаем о чем-то, исходя из схожих вещей, разве не задаемся мы

²⁵ Первый из двух вопросов в 73e5-6, судя по всему, связан с примером, обсуждавшимся чуть выше (73d5-8): тамошние оригиналы трансформировались здесь в образы живописи; поэтому я предлагаю вместо рукописного ἵππων (e5) читать ἰματίων. Кроме того, в унциальном письме М и П могут быть легко спутаны, см. замечания Бернета к 73b6. При виде принадлежащей ему одежды человек вспоминается скорее, чем при виде коня. На мое толкование текста эта конъектура, впрочем, не влияет.

неизбежно вопросом, насколько полно или, напротив, неполно соответствует похожая вещь предмету припоминания с точки зрения сходства с ним? – Непременно бывает.

– Тогда смотри, верно ли я рассуждаю дальше. Мы признаем, что существует нечто, называемое равным, – я говорю не о том, что бревно бывает равно бревну, камень камню и тому подобное, но о чем-то ином, отличном от всего этого, – о равенстве самом по себе. Признаем мы, что оно существует, или не признаем?

- (b) – Признаем, клянусь Зевсом, да еще как! – отвечал Симмий.
- И мы знаем, что это такое?
- Прекрасно знаем.
- Но откуда мы берем это знание? Не из тех ли вещей, о которых мы сейчас говорили? Видя равные между собою бревна, или камни, или еще что-нибудь, мы через них постигаем иное, отличное от них. Или же оно не кажется тебе иным, отличным? Тогда взгляни вот так: бывает, что равные камни или бревна хоть и остаются теми же самыми, а все же кажутся один раз равными, а в другой раз – нет?²⁶

²⁶ Текст этого предложения безнадежно испорчен. Одна группа рукописей гласит *τοτὸ μὲν ἴσα φαίνεται, τοτὸ δ' οὐ* (TWV B *in margine*), другая – *τῶ ... τῶ ...* (BCD, принадлежащие к тому же семейству, и W *in margine*: такие сведения дает аппарат Викера). Второго варианта придерживаются в своих изданиях Бернет, Робен, Ро (Викер защищает первый вариант). Мне кажутся убедительными доводы Вердениуса (Verdenius 1958, 209 сл.) против обоих возможных толкований дательного падежа: если видеть здесь намек на разных наблюдателей (одному ... другому ...), в таком случае Платону пришлось бы в этом месте вдруг упомянуть о нескольких действующих лицах, тогда как на деле он говорит об одном лишь Симмии. С другой стороны, если считать, что здесь идет речь о разных вещах (для одного одинаковое ... для другого нет), мы ожидали бы встретить подлежащее в единственном числе вместо

- Конечно, бывает.
- (с) – Ну, а равные сами по себе <sc. предме- ты> – не случилось ли, чтобы они казались тебе неравными, или чтобы равенство по- казалось тебе неравенством?
- Никогда, Сократ!
- Значит, это не одно и то же, – сказал Со- крат, – равные вещи и само равенство.
- Никоим образом, на мой взгляд.
- И однако же, знание о нем ты примысли- ваешь и извлекаешь как раз из этих рав- ных вещей, как ни отличны они от самого равенства, верно?
- Вернее не скажешь, – отвечал Симмий.
- И между ним и вещами может существо- вать либо сходство, либо несходство?
- Разумеется.
- Впрочем, это не важно, – заметил Со- крат. – Но всякий раз,²⁷ когда вид одной вещи вызывает у тебя мысль о другой, (d)

множественного. Кроме того, *τὸτὲ μὲν ... τὸτὲ δὲ* отнюдь не становится излишним из-за наличия квалификации *ἐνίοτε*: «... это попросту означает, что при определенных условиях (*ἐνίοτε*), например, при ходьбе вокруг двух одинаковых камней, они то кажутся равными, то неравными (*τὸτὲ μὲν ... τὸτὲ δὲ*), тогда как при других обстоятельствах, скажем, если сидеть напротив них, таких вариаций в их соотношении не наблюдается.» (Verdenius 1958, 209).

При таком варианте, правда, глаголу *φαίνεται* недостает дополнения в дательном падеже. Поэтому я добавляю *σοι* в 74b8 после *ἰσθ*. Глагол *φαίνεσθαι* в этом небольшом отрывке встречается 4 раза и в трех остальных случаях (74b7, c1, c6) употребляется с местоимением в дательном падеже, которое указывает на Симмия. Отсутствие местоимения в данном случае, пожалуй, может быть объяснено внешним сходством *σοι* с двумя последними буквами предшествующего слова. Как бы то ни было, мое понимание текста не зависит и от этого исправления.

²⁷ В 74c13 я придерживаюсь исправления Гейндорфа и читаю *ὡς ἕαν* вместо *ἕως ἄν*. Так же Хэкфорт (Hackforth 1955, 193), который подробно обосновывает данную точку зрения, и Гэллон (Gallop 1975, 229). Ро (Rowe 1993) и Ценпфенниг (Zehnpfennig 1991), хотя следуют традиционному тексту, переводят, однако, так, будто ими принята эта поправка.

- либо сходной с первою, либо несходной, – это припоминание?
- Да, несомненно.
 - А скажи, – продолжал Сократ, – с бревнами и другими равными между собою вещами, которые мы сейчас называли, дело обстоит примерно так же? Они представляются нам равными в той же мере, что и то, что само по себе равно,²⁸ или им недостает этого равного, чтобы ему уподобиться?
 - Недостает, и очень, – отвечал Симмий.
 - Тогда представь себе, что человек, увидев какой-нибудь предмет, подумает: «То, что у меня сейчас перед глазами, стремится уподобиться чему-то иному из существующего, (е) но таким же точно сделаться не может и остается ниже, хуже». Согласимся ли мы, что этот человек непременно должен заранее знать второй предмет, который он находит схожим с первым, хоть и не полностью?
 - Непременно согласимся.
 - Прекрасно. А когда речь идет о равных вещах и равенстве самом по себе, такое же впечатление у нас составляет, или нет?
 - Совершенно такое же!
 - Стало быть, мы непременно должны знать равное само по себе еще до того (75а) как впервые, глядя на равные предметы, мы уразумеем, что все они стремятся быть такими же, как равное само по себе, но полностью этого не достигают?
 - Да, верно.

²⁸ Здесь вместе с Робеном (Robin 1926), Вердениусом (Verdenius 1958), Викаром (Vicaire 1983) и Ро (Rowe 1993) я следую рукописи T и читаю в 74d6 αὐτὸ τὸ ὅ ἐστιν ἴσον, иначе – Бернет (Burnet 1900) и Гэллон (Gallop 1975).

- Но мы, конечно, огласимся и в том, что такая мысль возникает и может возникнуть не иначе как при помощи зрения, осязания или иного чувственного восприятия?²⁹ То, что я говорю, относится ко всем чувствам одинаково.
- Да, одинаково, Сократ. По крайней мере, до тех пор, пока мы не упускаем из виду цель нашего рассуждения.
- Итак, именно чувства приводят нас к мысли, (b) что все воспринимаемое чувствами стремится к доподлинно равному, не достигая, однако, своей цели? Так мы скажем или по-другому?
- Да, так.
- Но откуда следует, что, прежде чем начать видеть, слышать и вообще чувствовать, мы должны были каким-то образом узнать о равном самом по себе – что это такое, раз нам предстояло соотносить с ним равенства, постигаемые чувствами: ведь мы понимаем,³⁰ что все они желают быть такими же, как оно, но уступают ему?
- Да, Сократ, это с необходимостью следует из того, что уже сказано. :
- А видим мы, и слышим, и вообще чувствуем с того самого мига, как родились на свет?
- Конечно.

²⁹ Издатели (Бернет, Робен, Викар, Ро) считают это предложение утверждением Сократа, а не вопросом. На мой взгляд, однако, в конце его должен быть поставлен вопросительный знак – это следует уже из того, что в καὶ τότε ὁμολογοῦμεν (75a5) звучит отклик на ὁμολογοῦμεν в 74d9. Там, правда, наличие вопроса гораздо очевиднее, и издатели расставляют знаки препинания соответствующим образом.

³⁰ В 75b7 я вслед за Фаленом (Vahlen) после ἀνοίσειν вставляю καὶ ἐννοίσειν, потому что в противном случае отсутствует глагол, от которого могло бы зависеть следующее за тем дополнительное придаточное предложение.

- (с) – Но знанием равного мы должны были обладать еще раньше, – так мы скажем?
 – Так.
 – Значит мы, похоже, с необходимостью должны были обладать им еще до рождения?
 – Похоже, что так.
 – А если мы приобрели его до рождения и с ним появились на свет, наверно, мы знали – и до рождения, и сразу после – не только равное, большее и меньшее, но и все остальное подобного рода? Ведь не на одно равное распространяется наше доказательство, но совершенно так же и на прекрасное само по себе, и на доброе само по себе, и справедливое, и священное – (d) одним словом, как я сейчас сказал, на все, что мы в своих беседах, и предлагая вопросы, и отыскивая ответы, помечаем печатью слов «так, как оно есть».³¹ Так что мы должны были знать все это, еще не родившись?
 – Да, верно.
 – И если, узнав однажды, мы уже не забываем, то всякий раз мы должны рождаться, владея этим знанием, и хранить его до конца жизни. Ведь что такое «знать»? Приобрести знание и уже не терять его. А под забвением, если не ошибаемся, Симмий, мы понимаем утрату знания.
- (е) – Да, Сократ, совершенно верно, – сказал Симмий.
 – Но если, рождаясь, мы теряем то, чем владели до рождения, а потом с помощью чувств восстанавливаем прежние знания, тогда, по-моему, «познавать» означает восстанавливать знание, уже тебе принад-

³¹ В 75d2 я вместе с Ро (Rowe 1993) читаю τοῦτο, τὸ, ὃ ἐστί. Срв. Verdenius 1958, ad loc. Иначе Бернет (Burnet 1900), Робен (Robin 1926) и Викар (Vicaire 1983).

лежавшее. И, называя это «припоминанием», мы бы, пожалуй, употребили правильное слово.

– Совершенно правильное.

(76a) – Ну да, ведь, как выяснилось, вполне возможно, чтобы человек, увидев что-либо, или услышав, или постигнув любым иным чувством, вслед за тем помыслил о чем-то другом, забывшемся, – будь причиной тому сходство или несходство этих двух предметов. Итак, утверждаю я, одно из двух: либо все мы рождаемся, уже зная вещи сами по себе, и знаем их до конца своих дней, либо те, о ком мы говорим, что они познают, на самом деле только припоминают, и учиться в этом случае означало бы припоминать.

– Так оно и есть, Сократ.

– И что бы ты выбрал, Симмий? Что мы рождаемся, владея знанием, (b) или что позже припоминаем уже известное в прежние времена?

– Пока я не могу еще сделать выбора, Сократ.

– Тогда вот тебе другой вопрос – скажи, что ты думаешь по этому поводу: если человек что-то знает, может он выразить свои знания словами или не может?

– Несомненно может, Сократ, – отвечал Симмий.

– И ты думаешь, все могут ясно высказаться о вещах, о которых мы сейчас говорили?

– Хотел бы я так думать, – возразил Симмий, – но очень боюсь, что завтра, в этот час, уже не будет на свете человека, который сумел бы это сделать по-настоящему.

(c) – Значит, ты не думаешь, Симмий, что эти вещи известны каждому?

– Ни в коем случае.

- Значит, люди припоминают то, что познали когда-то?
- Должно быть.
- Но когда появляются у нас в душе эти знания? Ведь не после того, как мы родились в человеческом облике?
- Конечно, нет!
- Значит, раньше?
- Да.
- Стало быть, Симмий, наши души и до того, как им довелось оказаться в человеческом образе, существовали вне тела и уже тогда обладали разумом.
- Да, если только мы не приобретаем эти знания в тот самый миг, когда рождаемся, Сократ: вот время, которое мы еще не приняли в расчет.
- (d) – Будь по-твоему, друг, но тогда в какое же время мы их теряем? Ведь мы не рождаемся с этими знаниями, как мы только что с тобою согласились. Может быть, мы теряем их в тот же миг, в который и приобретаем? Или ты укажешь иное какое время?
- Нет, Сократ, не укажу. Теперь я понял, что сказал глупость.
- Тогда, Симмий, не к тому ли мы пришли: если существует то, что постоянно у нас на языке, – прекрасное, и доброе, и другие подобного рода сущности, к которым мы возводим все, полученное в чувственных восприятиях, (e) причем обнаруживается, что все это досталось нам с самого начала, и с ними сравниваем все воспринимаемые вещи, – если это так, то с той же необходимостью, с какой есть эти сущности, существует и наша душа, прежде чем мы родимся на свет? Если же они не существуют, разве не велось бы наше рассужде-

ние попусту? Значит, это так, и в равной мере необходимо существование и таких сущностей, и наших душ еще до нашего рождения, и, видимо, если нет одного, то нет и другого?

- По-моему, это совершенно необходимо, Сократ, – ответил Симмий. – И какое прекрасное прибежище находит наше рассуждение в том, (77а) что одинаково существуют и души до рождения, и те сущности, о которых ты говоришь! Для меня, по крайней мере, нет ничего более очевидного: да, все эти вещи безусловно и неоспоримо существуют – и прекрасное, и доброе, и все остальное, о чем ты сейчас говорил. Что до меня, мне других доводов не надо!
- А как быть с Кебетом? – спросил Сократ. – Нужно ведь и его убедить.
- Я думаю, и ему этого достаточно, – сказал Симмий, – хотя нет на свете человека более упорного и недоверчивого. И все же, я думаю, он вполне убедился, что душа наша существовала до того, как мы родились. (b) Но будет ли она существовать и после того, как мы умрем, – продолжал он, – это и мне, Сократ, представляется еще не доказанным. Еще не опровергнуто опасение большинства, о котором говорил Кебет, что со смертью человека душа немедленно рассеивается и ее существованию настает конец. В самом деле, пусть даже она возникла и образовалась где-то в ином месте и существовала прежде, чем войти в человеческое тело, – разве это мешает ей, после того как она наконец войдет в тело, а затем избавится от него, погибнуть и разрушиться самой?

- (с) – Ты прав, Симмий, – заметил Кебет. – Я бы сказал так: доказана только половина того, что нужно, а именно что наша душа существовала прежде, чем мы родились. Надо еще доказать, что и когда мы умрем, она будет существовать ничуть не хуже, чем до нашего рождения. Иначе доказательство останется незавершенным.
- Оно уже и теперь завершено, Симмий и Кебет, – возразил Сократ, – если вы потрудитесь соединить в одно два доказательства – это и другое, на котором мы сошлись раньше, то есть что все живое возникает из умершего. Раз наша душа существовала ранее, (d) то, вступая в жизнь и рождаясь, она возникает неизбежно и только из смерти, из мертвого состояния. Но в таком случае она непременно должна существовать и после смерти: ведь ей предстоит родиться снова. Значит, то, о чем вы говорите, уже доказано.

(72e3-77d5)

Как я уже указывал выше, к припоминанию в качестве доказательства бессмертия впервые обращается Кебет, а Сократу он только приписывает тезис о том, что познание есть род припоминания. Оговорка, сделанная Кебетом насчет этого утверждения, когда мы впервые его слышим (72e4), – «если только оно верно», – также служит тому, чтобы представить его чем-то меньшей мере парадоксальным. Сделанный затем вывод, согласно которому из этого тезиса со всей необходимостью следует, будто «все, что мы теперь вспоминаем, мы, очевидно, узнали когда-то прежде», оказывается, таким образом, добавлением Кебета, а вовсе не частью самого тезиса. Слова *κατὰ τοῦτων* (sc. τὸν λόγον, 72e6) отсылают читателя к моменту провозглашения этого тезиса в 72e3-4 (*κατ' ἐκεῖνόν γε τὸν*

λόγους) и поэтому не могут восприниматься как его часть. Мало того, Платон вложил в уста Кебета замечательную парадоксальную формулировку следующего за тезисом вывода, – а именно, что в прошлом мы должны были *выучить* то, что сейчас вспоминаем. Парадоксально здесь то, что рассуждения о припоминании предназначены как раз подменить собою всякую речь о познании, и формулировка Кебета тотчас должна вызывать мысли о движении вспять. Речь о каком-либо временном измерении припоминания заходит впервые только в добавлениях, которыми снабжает свое изложение чужого тезиса Кебет.

Обсуждается этот тезис, однако, уже не с Кебетом, а с Симмием, который, оказывается, не помнит «доказательств» этого утверждения (73a4-6) и во всем, что касается приписанных Кебетом Сократу мыслей, являет собой чистый лист. Когда Кебет в ответ на его реплику ссылается на пример людей, по чужим вопросам припоминающих что-то из геометрии (73a7-b2), читателю «Федона» это может показаться умышленным намеком на уроки геометрии в диалоге «Менон», однако с позиций имманентной интерпретации «Федона» это служит лишь знаком того, что Симмий в данном предмете несведущ.³² Так у Симмия появляется повод просить, чтобы и Сократ поделился своим мнением на сей счет, благодаря чему Платон может в конце концов вложить в уста Сократа изложение идеи анамнезиса, в котором, в отличие от «Менона», речь вовсе не идет о геометрических фигурах и доказательствах.³³

³² Позднее, в 92d, Симмий, вновь возвращаясь к теме анамнезиса, упоминает геометрию среди наук, в которых доказательства, выведенные из правдоподобных предположений, вводят в заблуждение. Не комментарий ли это к упоминанию геометрии Кебетом в нашем месте?

³³ Более глубокое различие состоит в том, что в «Меноне» существование до рождения рассматривается как предпосылка (в буквальном понимании) анамнезиса, в «Федоне» же, напротив, анамнезис как предпосылка существования до рождения.

III

Аргументация Сократа начинается с анализа идеи припоминания в обыденном смысле слова.³⁴ Сперва он произносит тривиальное на первый взгляд утверждение (73c1-3): человек может вспомнить только то, что он знал прежде. Это одно из *необходимых* условий любого припоминания. Однако ясно, что не всякий раз, когда мы восстанавливаем в активном сознании что-то прежде уже бывшее нам известным, можно говорить о припоминании. Случается забыть так прочно, что приходится учить заново. По-настоящему о воспоминании речь может идти только в том случае, когда прежнее знание восстанавливается в сознании именно *как таковое*: я должен сознавать, что предмет моего воспоминания я сам уже прежде знал. Воспоминание в этом смысле представляет собой рефлексивный феномен, так как в нем всегда известную роль играет знание о моем собственном знании.³⁵ Эту рефлексивную сторону припоминания Сократ, однако, здесь не тематизирует, что наряду с другими обстоятельствами немало способствует выведению «метафизического» воспоминания, анамнезиса по ходу дальнейшей аргументации.

³⁴ Данный отрывок текста (73-74) подробно разобран в замечательном исследовании Экрила (Ackrill 1973).

³⁵ Олимпиодор (*In Phaed.* II § 8, 6-9 Westerink) соглашается с тем, что при «метафизическом» припоминании мы несколько не осознаем присутствия собственного прежнего знания, однако он старается обратить это в довод о степени нашей забывчивости (что составляет одно из условий припоминания): «Нагляднейшим признаком забвения служит именно то, что человек не сознает, что он знал что-то раньше, но думает, что учит это только теперь». Великолепный пример *petitio principii*. – Дамаский также отдает себе отчет в том, что неотъемлемой чертой припоминания является рефлексивное осознание этого процесса (*In Phaed.* II § 19, 1-2 [Westerink]: «Почему при припоминании [sc. в смысле воспоминания о предшествующих жизнях] мы не осознаем, что именно вспоминаем, как это бывает во всех других случаях, касающихся воспоминания?»). Однако и он старается вопрос об отсутствии рефлексивного сознания свести на нет.

Замечания Сократа в 73c4-e4 призваны обозначить некоторое достаточное условие припоминания, причем необходимые и достаточные условия одного *частного типа* воспоминания (срв. ἀνάμνησις τις, 73e1) должны быть выделены особо, а именно условия ассоциативного «воспоминания о чем-то по напоминанию». Сократ приводит следующие необходимые условия этого типа припоминания: если x , который я воспринимаю, напоминает мне об y , который я не воспринимаю, тогда:

- (i) y должен отличаться от x ,
- (ii) x должен идентифицироваться как x ,
- (iii) y должен быть предметом иного знания, нежели x .

Что y должен отличаться от x , самоочевидно, невзирая на то, что условия отличия одной вещи от другой составляют трудную онтологическую проблему: когда я вижу или слышу Симмия, сам Симмий не может напомнить мне Симмия же (когда я вижу Симмия, я могу, конечно, вспомнить, что я должен ему деньги, но это другой случай). Условие (ii) проясняется благодаря наблюдениям Экрила: когда я вижу x , но не признаю его в качестве такового (скажем, у меня перед глазами портрет, однако я считаю, что это деталь обоев), то даже если взгляд на эти мнимые обои вызывает у меня воспоминание об y , нельзя сказать, что об y мне напомнил портрет.³⁶

Наконец, предмет, инициирующий ассоциативное воспоминание, и то, что в результате этого процесса вспоминается, с необходимостью должны быть объектами разного знания. Если x и y суть предметы такого рода, что мысль об x логически имплицирует возникновение мысли об y , нельзя говорить, что x *напомнил* мне об y . Мысль о том, что 16 есть 4 в квадрате, не может мне напомнить,

³⁶ Срв. об этом у Экрила (Askrill 1973) 182 сл.

что 4 есть квадратный корень из 16. Точно так же мысль о том, что господин М. вдовец, не может напомнить мне, что он был женат. Когда речь идет о воспоминании, между *x* и *y*, в любом случае не должно быть логической связи.

И все же тезис, имплицитно отстаиваемый здесь Сократом, ложен. Дело в том, что среди подразумеваемых им необходимых условий недостает по крайней мере требования «обладания этим знанием в прошлом». ³⁷ Вопрос в 73c4-d1 представляет собой не дополнение к констатации требования об обладании знанием в прошлом в качестве необходимого условия, сформулированного в 73c1-3, но самостоятельную констатацию *достаточного* условия одного частного случая припоминания. Впрочем, даже прибавление сформулированного в 73c1-3 условия не позволяло бы получить достаточное условие для наличия ассоциативного «воспоминания по напоминанию»: в самом деле, даже в этом случае не хватало бы дополнительного необходимого условия, заключающегося в том, что в процессе воспоминания прежнее знание именно *как таковое* и осознается. ³⁸

³⁷ Следует признать заслугу Экрила, обратившего внимание на эту ошибку, см. Ackrill 1973, 186. К сожалению, новые исследования, посвященные сформулированным здесь условиям, игнорировали труд Экрила: срв., например, Dorter 1982, 47, и Scott 1987, 353. Оба автора, обсуждая контекст 73c-74a, говорят об условиях припоминания недифференцированно, не различая необходимые и достаточные условия. Ошибка, замеченная Экрилом, у них не упоминается.

³⁸ Экрил (Ackrill 1973), как кажется, не уделяет внимания этому дальнейшему условию; он полагает, что для исправления ошибки достаточно было бы просто добавить условие об обладании знанием в прошлом. Ссылаясь на контекст 73c4-d1, он пишет: «Очевидно, что этот тезис не обладает ни малейшей убедительностью, если не исходить из того, что *y* уже был известен» (186). Чуть ниже он продолжает: «Платон, конечно же, мог бы исправить катастрофическое упущение во втором тезисе, лишь добавив требование о том, что *y* должен уже быть известен» (186). Однако Экрил совершенно справедливо указывает, что следующий аргумент, в котором делается вывод о предшествующем существова-

Отсутствие обоих условий в вопросе 73c4-d1 потому остается незамеченным, что примеры, предлагаемые для их растолкования по просьбе Симмия, молчаливо их выполняют: действительно, влюбленный, который вспоминает о своем возлюбленном, увидев его одежду или лиру, знал о нем прежде того, и разумеется он, вспоминая, создает это знание как таковое.

Дальнейший ход аргументации (73e5-74a8) содержит вначале ряд примеров, в которых важная роль принадлежит отношениям сходства и несходства: вид нарисованного предмета может нам напомнить о тех же вещах, о каких напоминает сам предмет (e5-8). Это не вызывает затруднений. Однако следующий затем вопрос Сократа, на который Симмий не задумываясь отвечает утвердительно, звучит уже проблематичнее:

Можно ли, увидев нарисованного Симмия, вспомнить самого Симмия?

(73e9-10)

Коль скоро утвердительный ответ на этот вопрос дает Симмий, уместно будет заметить, что он-то как раз сам воспоминаний такого рода о Симмии испытать не может: при взгляде на свой собственный портрет он не может вспомнить Симмия. Однако проблематичным данный пример представляется и по другой причине, также подмеченной Экрилом: здесь нарушается условие (iii), требующее, чтобы исходный и конечный пункты ассоциативно-

нии души, после такого исправления становился бы невозможным: «Если смысл обращения к понятию анамнезиса заключается в том, чтобы из определенных фактов, касающихся нашей классификации вещей и их познания, сделать заключение о том, что мы *должны* были прежде знать *у* (идеи), то последовательность рассуждений рушится, как только нам, чтобы дать достоверное подтверждение имевшего место анамнезиса, придется *доказать*, что *у* нам был известен заранее» (186 сл.).

го припоминания представляли собою предметы разного знания.³⁹ Кто видит портрет Симмия и при этом знает, что перед ним портрет именно Симмия, тот движется в колее логической связи, и про него уже нельзя сказать, что эта картина ему напоминает или напомнила Симмия.

Но вот что сомнительно: есть ли у нас право в дополнение к перечисленным условиям настаивать, что тот, кто из-за портрета Симмия вспоминает его самого, должен знать, что он видит портрет Симмия. Вопрос Сократа имеет в виду *возможность*, и было бы совершенно неправильно, если бы мы утверждали, что исключается (т. е. не возможна) такая ситуация, когда кто-нибудь, увидев портрет Симмия, вспомнит его самого. Утверждать такое, однако, мог бы только тот, кто на вопрос Сократа ответил бы отрицательно. В частности, портрет Симмия, например, может быть так нарисован, – будь то с умыслом или из-за неумения художника, – что признать с первого взгляда, а то и без дополнительных объяснений, портрет Симмия в нем нельзя. В этом случае смотрящий на картину вначале будет видеть просто портрет какого-то человека, пока те или иные черты в изображении не пробудят в нем мысли о Симмии. Это, безусловно, следовало бы признать случаем припоминания.

Для последнего предположения, которое грозит подорвать критику Экрила, могло бы иметь силу следующее возражение: при таком расширении параметров оказалось бы нарушено требование, названное Экрилом «recognition requirement» и приведенное выше под номером (ii), – требование, согласно которому x (предмет, вызывающий ассоциацию) должен осознаваться в качестве такового. Но здесь уместной будет дифференциация. Все примеры, которые приводит для подобных случаев Экрил, таковы, что в них не выполняются условия нормального восприятия ве-

³⁹ Ackrill 1973, 185.

ществленных предметов или людей.⁴⁰ Однако казус с портретом, который при первом на него взгляде не признается как изображение знакомого лица, в эту категорию не попадает. В данном случае дело заключается не в дефектном восприятии. Напротив, смотрящий на картину узнает на ней все, что можно узнать при оптимальных условиях восприятия; с другой стороны, без дополнительных сведений увидеть в этой картине портрет Симмия может только тот, кто его уже знает. Я думаю, что этот пример несопоставим с приводимыми у Экрилла. Мне кажется, нельзя отрицать, что смотрящий на эту картину, говоря словами «Федона», ее «узнает» (73c7, срв. d7), так что выполняется и условие (ii), приведенное выше.

Из прозвучавших к этому моменту рассуждений делается вывод, выраженный в вопросе Сократа:

Не следует ли из всего этого, что припоминание вызывается когда сходством, а когда и несходством? – Следует.

(74a2-4)

Бросается в глаза, что то, что еще совсем недавно называлось «неким видом припоминания» (ἀνάμνησις τις, 73e1), теперь преподносится как припоминание вообще. Это ложный ход, ибо вполне очевидно, что далеко не всякое припоминание происходит ассоциативно, тогда как вопрос «похоже или непохоже?» правомерен только в отношении предметов, инициирующих ассоциации. Можно представить себе и такую ситуацию, когда я пытаюсь вспомнить что-то выпавшее у меня из памя-

⁴⁰ Срв. Ackrill 1973, 182. Случай 1: сходство цветов двух предметов не может служить объяснением возникновения ассоциации в том случае, когда она основана на прикосновении к одному из них в темноте; случай 2 связан с особенностями зрительного восприятия предметов в сумерках, когда возможно бывает, к примеру, принять английский почтовый ящик («pillar-box») за человека; случай 3 говорит о предмете, покрытом занавесом.

ти, не прибегая к инициаторам ассоциаций, – например, когда я стараюсь вспомнить забытое слово или имя. Здесь, правда, наличествует инициатор *обнаружения лакуны в памяти*, но это нечто совсем иное, нежели инициатор припомненного знания.

Проблематичным выглядит и представление о том, что все инициаторы ассоциаций могут быть распределены на две группы с точки зрения сходства и несходства. В самом ли деле высказывание, гласящее, что мелодия, под воздействием которой возникает воспоминание о каком-то конкретном человеке, на него непохожа, имеет смысл? Ассоциативные связи очень часто перешагивают границы различных сфер смысла – показательным примером могут служить ассоциации, инициированные ощущениями обоняния. Однако никто из нас не стал бы считать соленый запах, заставивший нас вспомнить море, непохожим на возникший образ морского берега. Всякий раз, когда дело касается отдельных предметов восприятия, речь может идти о сходстве и несходстве только тех предметов, которые относятся к одному смысловому полю. Так вот, все примеры, которые в пассаже 73d5-e10 Сократ приводит в качестве исходных и конечных пунктов ассоциаций, взяты из области оптического восприятия, и это способно объяснить, почему его собеседник без колебаний со всем соглашается. Однако в обобщающей реплике 73c4-d1, где Сократ пытается сформулировать достаточное условие припоминания, намеренно подчеркивается, что инициаторами ассоциаций могут становиться предметы любых смысловых полей (срв. 74c6-7: «Когда кто-то при помощи зрения, слуха или какого-либо другого чувства...»).

Наконец, как показал опять-таки Экрил,⁴¹ имеются и более общие причины считать классификацию инициаторов ассоциаций с позиций сходства и несходства проблематичной. Дело в том, что «при-

⁴¹ Ackrill 1973, 188.

поминание, вызванное похожими вещами», со всей очевидностью будет характерным только для тех случаев, когда сходство становится исключительной причиной воспоминания, принципом, на котором строится ассоциативная связь. В качестве альтернативы мы бы ожидали встретить другой принцип ассоциативной связи – нечто вроде смежности или контраста. Несхожесть не может всякий раз выполнять роль такого принципа. Это обстоятельство по ходу аргументации также остается скрытым, потому что во всех приводимых примерах, где сходство не является принципом ассоциации, она основывается на том или ином виде смежности: лира или предмет одежды → друг, Симмий → Кебет.

Последний вопрос Сократа в обсуждаемом отрывке затрагивает один частный случай припоминания – припоминание, вызванное схожими вещами:

И если мы припоминаем о чем-то, исходя из схожих вещей, разве не задаемся мы неизбежно вопросом, насколько полно или, напротив, неполно соответствует похожая вещь предмету припоминания с точки зрения сходства с ним? – Непременно бывает.

(74a5-8)

Здесь на ответ Симмия также, судя по всему, повлиял последний приведенный Сократом пример – единственный из всех, который можно рассматривать как случай припоминания на основе подобия вещей. В самом деле, только по поводу живописного *изображения* (портрет Симмия → Симмий) может возникнуть мысль о неполноценном его соответствии оригиналу; портрет – *всего лишь* портрет. Однако этого никак нельзя сказать о схожих вещах вообще. Когда при виде одного из двух похожих друг на друга близнецов возникает мысль о втором, скорее маловероятно, и уж во всяком случае не обязательно, чтобы в голову пришла

еще и мысль, что тот близнец, на которого мы смотрим, в отношении сходства уступает своему брату.⁴² Он ведь, в конце концов, не портрет его.

Вопрос Сократа и утвердительный ответ Симмия придется признать проблематичными еще вот по какой причине. Как мы уже убедились выше, возможность того, чтобы портрет Симмия побудил нас припомнить Симмия, ограничивается – постольку, поскольку соблюдается условие (iii) об объектах разного знания, – единственным особым случаем, когда смотрящий на портрет Симмия таковым его не осознает, но все же из-за присутствия каких-то черт сходства о Симмии вспоминает. Однако как только при взгляде на портрет Симмия у смотрящего возникает мысль, что картина отстает от своего оригинала, тем самым уже предполагается, что наблюдатель сознает картину как *портрет Симмия*. При этом мы опять сталкиваемся с нарушением условия (iii), требующего, чтобы исходный и конечный пункты ассоциативного припоминания представляли собою объекты разного знания.

Именно нарушение данного условия придает во всем ходе дальнейшей аргументации такую важность мысли об изображении как исходной точке ассоциативного припоминания. Кто признает изображение *образом* некоторого определенного оригинала (не просто изображением чего-то вообще), тот должен заранее обладать знанием об оригинале. Кто признает x в качестве образа y , тот должен еще прежде знать y . Знание прообраза в этом случае не будет логически независимым от знания образа. Решающей для дальнейшей аргументации становится мысль о том, что выведение знания о равном самом по себе из наблюдения многих равных вещей представляет собой частный случай припоминания некоторого прообраза на основе его образа: коль скоро Симмий готов с этим согласиться, становится возможным делать вывод о том, что мы обладаем

⁴² Срв. об этом Ackrill 1973, 190.

предшествующим знанием (προειδέναι, 74e3, e9) о равном самом по себе (74d4-75a4). В дальнейших рассуждениях этот случай восхождения от образа к прообразу, в качестве случая *припоминания* более чем проблематичный, начинает использоваться в роли именно показательного примера, и потому только становится возможно с такой мнимой легкостью вывести доказательство того, что «припоминаемое» знание – это знание, уже имевшееся прежде. Но эта кажущаяся простота приобретает цену нарушения условия, требующего, чтобы исходный и конечный пункты припоминания представляли собою объекты разного знания.

IV

Итак, приходится констатировать, что аргументация Сократа, до этого момента посвященная феномену только обыкновенного припоминания, отягощена целым рядом ошибок. Но одно дело – показать ошибки аргументации, проанализированные выше, и совсем другое – выяснить, то ли эти ошибки *вкрались* в рассуждение помимо воли Платона, то ли он сам их *инсценировал*. Без ответа на этот вопрос мы не сможем сделать окончательных выводов об истинном смысле данного места в диалоге «Федон». Подавляющее большинство исследователей, насколько они вообще обращают внимание на эти погрешности в аргументации, ответственность за них возлагает на Платона. Но имеем ли мы на то право в отсутствие дополнительных фактов? Я думаю, нет. Герменевтическую проблематику нашего пассажа, тесно связанную с этим вопросом, будет лучше исследовать, когда мы привлечем к рассмотрению дискуссию на следующих страницах «Федона», посвященную анамнезису в узком смысле слова. Однако некоторые принципиальные замечания могут быть уместны уже сейчас.

С точки зрения литературной формы диалоги Платона суть не что иное как разговоры нескольких персонажей друг с другом, хотя допускаются в них и довольно длинные монологи отдельных участников беседы («Тимей» служит здесь самым внушительным примером, но показателен и заключительный миф «Федона», и упоминавшаяся выше речь Сократа, 66b1-67b5). Однако те их части, которые посвящены собственно аргументации, по форме, как правило, представляют собою диалоги в несколько ином смысле слова, выходящем за рамки простого обмена репликами; можно назвать их «диалектическими диалогами». Здесь господствует четкое распределение ролей между участниками разговора: спрашивающий с помощью альтернативных вопросов пытается выяснить то или иное мнение отвечающего; отвечающий может задавать только уточняющие вопросы, но ни в коем случае не брать на себя роль вопрошателя.⁴³

О правилах подобного рода диалектических диалогов сообщает нам Аристотель в последней (восьмой) книге «Топики», давая в том числе указания насчет поведения спрашивающего и отвечающего:

Тот, кто задает вопросы, должен в первую очередь найти точку зрения (τόπος), с которой он может начать свое наступление, во-вторых, он должен сформулировать свои вопросы и систематизировать их для себя в некую последовательность, наконец, он должен задать их своему собеседнику.

(Тор. VIII 1, 155b4-7)

⁴³ По поводу герменевтической проблемы, встающей в связи с формой платоновского диалога, срв. Ebert 1978 и, позднее, M. C. Stokes 1986, 1-35; M. Frede 1992 и другие статьи в том же самом дополнительном томе Oxford Studies in Ancient Philosophy.

С точки зрения нашей постановки вопроса важнейшим среди этих трех правил является второе: спрашивающий, прежде чем задать вопросы собеседнику, должен про себя обдумать их порядок, иными словами, вступать в дискуссию он должен, имея некоторую *стратегию аргументации*. Его вопросы будут возникать не из спонтанно рождающихся идей, но основываться на заранее подготовленной стратегии. Аристотель говорит и о цели вопросов:

Задача спрашивающего – придать аргументации (λόγος) такое направление, чтобы принудить отвечающего делать самые парадоксальные выводы, с необходимостью следующие из его тезисов.

(*Тор.* VIII 4, 159a18-20)

Задача отвечающего, напротив, согласно Аристотелю, заключается в том,

чтобы все выглядело так, будто причина абсурдных и парадоксальных выводов не в нем, но только в тезисе другой стороны, ибо, пожалуй, одно дело ошибка, состоящая в принятии ложного тезиса, и другое – неспособность должным образом защищать его, если он был принят.

(*Тор.* VIII 4, 159a20-24)

Диалектические диалоги, основные правила которых излагает здесь Аристотель, отличаются, таким образом, от других форм целенаправленной языковой коммуникации тем, что целью их служит не передача знания (как в наставительной беседе), не информация о точке зрения или уровне знаний спрашиваемого (как в интервью, в устном экзамене или на допросе) и не убеждение адресатов в правоте своего мнения (как в судебной речи), но единственно *анализ следствий из принятого тезиса*. При этом и

спрашивающий, и отвечающий подчиняются четкой дисциплине: задающий вопросы не должен критиковать взгляды своего собеседника, которые ему кажутся ложными, а отвечающий знает, что, приняв (ложное, с точки зрения спрашивающего) утверждение, он не может рассчитывать на какие-либо подсказки с его стороны.

Из указаний Аристотеля вытекает важное следствие для интерпретации текстов с таким диалектическим обменом репликами: на основании самих по себе вопросов, поставленных в диалектическом диалоге и получивших по возможности утвердительный ответ со стороны отвечающего, *нельзя строить заключения о мнении спрашивающего* (и еще менее о взглядах автора). Дело в том, что объективно неправильный ответ с точки зрения спрашивающего часто оказывается «правильным», т. е. таким именно ответом, который служит его цели – получению парадоксальных выводов. Не спрашивающий должен своими вопросами обозначить некую определенную позицию, но отвечающий.

Мне кажется совершенно несомненным, что последовательности вопросов и ответов в сократических диалогах Платона принадлежат к разряду таких диалектических разговоров, которым Аристотель в «Топике» дает и весьма похожее описание.⁴⁴ В пользу этого говорит то, что все тезисы, которые Аристотель

⁴⁴ Полезно было бы шире исследовать вопрос о соотношении диалектических бесед, построенных по предписаниям, которые Аристотель дает в «Топике» (здесь особую ценность имеют меткие наблюдения Каппа [Karr 1931] и Хемлина [Hamblin 1970]), с беседами платоновского Сократа. Пользующееся заслуженным авторитетом исследование Моро (Moraux 1968) при обсуждении предшественников Аристотеля практически не касается Платона, точнее, платоновского Сократа. Моро, однако, подчеркивает (цит. соч., 292), что Аристотель в *Тор.* VIII ссылается на установленную практику и использует как нечто само собой разумеющееся соответствующую техническую терминологию, которая, очевидно, уже успела войти в употребление. Работа Патера (Pater 1965) ограничивается проблемой дефиниции.

приводит в последней книге «Топики» в качестве примеров, взяты из платоновских диалогов: тезис о том, что знание обращено к противоположностям (что противоположности составляют предмет одной и той же науки), разбираемый в *Тор.* VIII 1, 155b30-35, в несколько более специальной своей форме обсуждался в «Хармиде», 170a-171b; тезис о забвении как потере знания, раскритикованный Аристотелем за ложность (*Тор.* VIII 2, 157b11-14), происходит из нашего пассажа (срв. «Федон», 75d); наконец, утверждение о том, что поступать несправедливо лучше, чем несправедливо страдать (*Тор.* VIII 9, 160b21), Сократ, как известно, пытался опровергнуть еще в «Горгии» (*Gorg.* 469b-c).⁴⁵

Как правило, однако, даже диалектические части платоновских диалогов прочитываются совсем не так: гораздо охотнее в вопросах Сократа и ответах его собеседников видят выражение взглядов Платона по тем или иным пунктам его собственного учения. К счастью, сами диалоги дают материал для доказательства того, что подобный метод сценической режиссуры учения Платона не соответствует его намерениям. Два пассажа – в «Алкивиаде I» (113a) и в «Протагоре» (330e3-331a1) – прямо утверждают, что не спрашивающий, но отвечающий решается принять тот или иной тезис в своих ответах. Вот как об этом говорится в «Алкивиаде I»:

Ну-ка скажи мне одним словом: когда дело доходит до вопросов и ответов, кто делает утверждения – спрашивающий или отвечающий? – Отвечающий, мне кажется, Сократ.

(*Alc. Mai.* 113a)

⁴⁵ Срв. также у Дюринга (Düring 1968, 211-229) сводный список аристотелевских примеров из «Топики» и «Софистических опровержений», среди которых велико число ссылок на платоновские диалоги.

Ответ Алкивиада фактически выражает мнение самого Сократа, что следует из контекста, в котором речь на данную тему заходит только потому, что Сократ протестует (срв. 112e) против попытки Алкивиада выдать свои (Алкивиада) ответы за взгляды Сократа (срв. 112d10). В указанном месте из «Протагора» ситуация диалога немного сложнее, однако и здесь Сократ отказывается согласиться с тезисами, которые лишь составляли предмет его вопросов.

Но дают ли нам эти наблюдения право выявленные выше ошибки в аргументации считать умышленно инсценированными, а Платона заведомо признать в каком-то смысле непогрешимым? Сама постановка вопроса предполагает отрицательный ответ: такая позиция настежь открыла бы двери произволу интерпретаторов. Начать нужно с того, чтобы произвести дополнительную дифференциацию.

Хотя это и верно, что в диалектическом обмене репликами роль утверждения тезисов неизменно отводится отвечающему, это не исключает того, что и о точке зрения спрашивающего, а значит, и об утверждении, им поддерживаемом, пороку можно судить по формулировке поставленного им вопроса.⁴⁶ Впрочем, здесь нет ничего, чтобы мы могли сказать исключительно о диалогах Платона. Пожалуй, во всех случаях справедливо, что если спрашивающий задает вопрос, начинающийся словами «Ты ведь знаешь, что *p*», или «Согласишься ли ты со мною, что *p*», или «Считаем ли мы, что *p*», он тем самым принимает утверждение *p*. Поэтому для подобных вопросов следует признать неверным, что в этом случае исключительно отвечающий, давая утвердительный ответ, принимает соответствующее утверждение. Следовательно, мы должны точно различать два типа вопросов: вопросы, при помощи которых спра-

⁴⁶ Кроме того, всегда возможно, что спрашивающий в какой-то момент эксплицитно заявит свое собственное мнение по тому или иному поводу и будет добиваться согласия от своего собеседника.

шивающий сам настаивает на каком-либо утверждении, и те, которыми он лишь побуждает отвечающего согласиться с каким-нибудь утверждением. Для краткости я обозначу первый вопрос F1 и второй F2. Представляется по меньшей мере возможным, что с утверждениями, имплицитно включенными в вопросы типа F1 и, соответственно, принятыми платоновским Сократом, согласен и сам Платон. Однако мы не можем безоговорочно приписать Платону (или Сократу) утверждения, сделанные собеседниками в их ответах на вопросы F2..

Дальнейшее дифференцирование касается ответов, которые дает спрашивающему его собеседник. Мы находим у Платона богатую и тщательно разработанную палитру формул согласия, оттенки которых простираются от краткого эмфатического одобрения и простого утвердительного ответа до развернутых оборотов, которые позволяют понять, что здесь каждое утверждение принимается только поневоле, только под давлением прежде признанных доказательств. Кто говорит: «Пожалуй, это так», или «Кажется так», или, будучи уличен в ошибке, «Здесь ты прав»,⁴⁷ или «Это следует из сказанного прежде», тот дает понять, что с признаваемым сейчас тезисом, будь он предложен ему сам по себе и вне контекста предшествующей беседы, вряд ли согласился бы. С помощью подобных приемов автор позволяет судить если не об истинности этих тезисов, то во всяком случае о их убедительности. Следует, помимо того, учитывать и объяснения, которыми отвечающий иной раз по воле Платона дополняет свой ответ.

⁴⁷ Показательны в этом смысле ответы, которые дает раб на уроке геометрии в «Меноне» (82b-85b), когда его уличают в ошибках: в данном случае не может быть никакого сомнения в том, что неправильность прозвучавших вначале ответов признается также и автором. Когда доказана первая ошибка (83b8-c1), раб отвечает: «Ты прав» (ἀληθῆ λέγεις); а когда доказано, что площадь квадрата с полудторной стороной составляет девять, а не восемь квадратных футов, как требуется для решения (83e5-7), он произносит: «Кажется так» (φαίνεται) – формула, которая благодаря своей отстраненности говорит о признании ошибки.

И наконец, мы должны исследовать вопрос, где и какие разрывы автор встроил в ход аргументации, иными словами, где спрашивающий нарушает последовательное развитие аргументации,⁴⁸ а кроме того, позволяет ли автор отвечающему в чем-то противоречить самому себе.

V

Если теперь на фоне высказанных выше соображений мы вновь обратимся к уже рассмотренному отрывку из диалога «Федон», прежде всего бросается в глаза, что Сократ выведен здесь обладателем готовой аргументации по обсуждаемой теме. Так, он призывает Симмия, когда тот не удовлетворен указаниями Кебета (срв. 73a7-b2), взглянуть на дело по-иному:

Погляди, не согласишься ли ты с другими соображениями, вот примерно какими (τῆδέ τι σοι σκοποῦμένῳ).

(73b3-4)

⁴⁸ Примером такого разрыва, дающего ключ к объяснению всего контекста, может служить пассаж *Resp. V*, 477b-c, где Сократ задает противоречащий правилам вопрос, а именно вопрос, содержащий предпосылку, которая непременно должна была бы быть признана собеседником. Сократ спрашивает (477b5), является ли мнение способностью, отличной от знания, шквал не обосновав заранее, что мнение и знание вообще подпадают под категорию «способности». Следующее за этим местом рассуждение, имеющее в виду распределить знание и мнение по обособленным понятийным сферам (срв. 477b7-11), Сократ прерывает, не договорив вопроса (477b11), чтобы сперва определить понятие «способности» (477b11-d5), а затем уже прямо поставить пропущенный прежде вопрос, принадлежат ли к числу способностей мнение и знание (477d7-e3) и получить на него утвердительный ответ Главкона. Способ, каким Платон инсценировал принятие чреватой важными следствиями посылки (именно отсюда в дальнейшем выводится дуализм учения о двух мирах), представляется мне скорее аргументом против доверия к вытекающим из нее положениям. (Срв. по этому поводу Ebert 1974, 122 слл.)

Симмий просит его изложить свои аргументы:

И тем не менее мне бы хотелось услышать,
как применшься рассуждать ты (πῆ σὺ
ἐπεχείρησας λέγειν).

Сократ отвечает:

Я? Да вот как (τῆδ' ἔγωγε).

(73b9-c1)

Так говорить может тот, кто уже знает, как он должен поступать в дальнейшем. Сократ, надо полагать, вполне удовлетворил бы требованиям, которые Аристотель предъявляет в «Топике» (VIII 1, 155b4-7) к задающему вопросы: он знает, исходя из какой точки зрения он скорее сможет добиться требующихся ему выводов и он заранее выстроил стратегию аргументации.⁴⁹

В этих вступительных репликах Сократа заслуживает внимания еще один момент, о котором умалчивают комментариисты. Сократ дополняет свое цитировавшееся выше замечание (73b3-4) новым вопросом:

Ты ведь сомневаешься, в каком смысле (πῶς)
то, что называют знанием, может быть
припоминанием?

(73b4-5)

«В каком смысле», а не «есть ли». Благодаря такому повороту речи Сократ допускает возможность понимать тезис о припоминании не в буквальном смысле. Симмий же, разумеется, этот вопрос Сократа, уже подсказавший ему вполне определенное понимание анамнезиса, оставляет в своем ответе без внимания.

⁴⁹ То, что перед нами начало диалектического рассуждения, становится очевидно благодаря словам σκοπεῖσθαι и ἐπιχεῖρειν, которые Сократом и Симмий используют, говоря о дальнейшем исследовании: оба глагола часто употребляются Аристотелем в «Топике» как *termini technici* диалектического диалога.

Легко заметить далее, что в последовательности аргументов 73c1-e4 доминируют вопросы типа F1 (срв. ὁμολογοῦμεν, 73c1, c3; οἴσθα ὅτι, 73d5). Вопрос в 73e1-3 все еще связан с предшествующим F1-вопросом, зависящим от словосочетания οἴσθα ὅτι, что подтверждается выражением τὸ τοιοῦτον (73e1), которое указывает на оба ранее приведенных примера. Вопрос 73d3 мыслится в качестве пояснения к предшествующему вопросу F1, и потому мы должны и его причислить к тому же типу.

Напротив, все четыре вопроса, составляющие следующий отрывок рассуждения (73e5-74a8), вставной характер которого обозначается при помощи оборота Τί δέ (73e5), принадлежат к типу F2. Здесь при формулировке вопроса Платон ни разу не позволяет Сократу сделать утверждение, причем вопросы именно этого отрывка (точнее, утвердительные на них ответы) должны заставить читателя задуматься, поскольку, как мы убедились выше, здесь выдвигаются ложные и сомнительные тезисы. Вот почему мы не в праве из ответов, даваемых Симмием, немедленно вычитывать мнение Платона. Есть ли у нас основание приписывать Платону понимание ложности этих неверных тезисов, мы можем решать только после совокупного рассмотрения других свидетельств.

В идущем затем пассаже 74a9-d3 начинается, так сказать, «метафизическое» толкование припоминания, исходящее из понятия или идеи равенства, равного самого по себе. Первый вопрос Сократа (74a9-12) касается существования равного самого по себе наряду с равными бревнами и камнями. Симмий решительно дает утвердительный ответ. (Аналогичный вопрос о справедливом самом по себе уже звучал в 65d4-5, где Симмий также отвечал согласием.) Второй вопрос гласит: «И мы знаем, что это такое?». Симмий соглашается и с этим (74b2-3).

Следующий вопрос совершенно логичным образом затрагивает проблему происхождения этого знания о равенстве самом по себе. При этом во-

прос общего порядка, вводящийся наречием «откуда», Сократ тотчас переделывает в диалектический, а именно, в альтернативный вопрос:

Но откуда мы берем это знание? Не из тех ли вещей, о которых мы сейчас говорили? Видя равные между собою бревна, или камни, или еще что-нибудь, мы через них постигаем иное, отличное от них.

(74b4-6)

Некоторые обороты, использованные в этом вопросе, подхватывают формулировки вопроса 73c6-d1, посредством которого Сократ стремился задать необходимые и одновременно достаточные условия для определенного типа припоминания: с ἰδών (73c6) перекликается ἰδόντες (74b4), с ἕτερον ἐννοήσῃ (73c8) – ἐκεῖνο ἐνενοήσαμεν, ἕτερον ὃν τούτων (74b6). Вполне очевидно, что здесь мы имеем дело с намерением показать, что в случае с приобретением знания о равном самом по себе все прежде названные Сократом условия припоминания выполняются. Однако эта линия аргументации не находит продолжения; Сократ, не дожидаясь ответа Симмия, вместо того старается получить полное согласие своего собеседника насчет одного из упомянутых условий:

- Или же оно не кажется тебе иным, отличным? Тогда взгляни вот так: бывает, что равные камни или бревна хоть и остаются теми же самыми, а все же кажутся один раз равными, а в другой раз – нет?
- Конечно, бывает.
- Ну, а равное само по себе – не случалось ли, чтобы оно казалось тебе неравным, то есть чтобы равенство показалось тебе неравенством?
- Никогда, Сократ!

– Значит, это не одно и то же, – сказал Сократ, – равные вещи и само равенство.

– Никоим образом, на мой взгляд.

(74b6-c6)

Сократ заставляет Симмия утверждать, что первое из сформулированных в вопросе 73c6-d1 условий в данном случае выполнено. Поначалу остается неясным, чего ради требуется столь нарочито заявленное утверждение. Кроме того, в 74a11 равное само по себе уже было обозначено словами *παρὰ ταῦτα πάντα ἕτερόν τι*. Примечательно при этом, что здесь Сократ употребляет в своих вопросах исключительно второе лицо единственного числа, а не первое лицо множественного числа, как в трех предшествующих вопросах 74a9-b6 и в следующем после того 74d4 ff.

Как уже было сказано, чтобы вкратце выяснить, отлично ли равное само по себе от равных вещей, Сократ не стал дожидаться ответа на свой вопрос, удалось ли в том примере на основе равных вещей получить знание о равном самом по себе. Этот вопрос теперь повторяется:

И однако же, знание о нем ты примысливаешь и извлекаешь (αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμην ἐννενοήκας τε καὶ εἵληφας) как раз из этих равных вещей, как ни отличны они от самого равенства, верно?

(74c7-9)

Симмий без дальнейших церемоний соглашается. По сравнению с равнозначным по смыслу вопросом в 74b4-6 в нынешнюю свою фразу Сократ внес некоторые изменения: вместо аористных (*λαβόντες, ἐνενοήσαμεν*) форм он использует перфектные, вместо местоимения первого лица множественного числа – второе лицо единственного числа; предикатом отличия теперь снабжаются равные вещи, а не равное само по себе.

Опущены все конкретные примеры (камни, бревна), так же как и упоминание о зрительном восприятии.

Все эти изменения, на первый взгляд, никак не влияют на смысл вопроса. Однако они способствуют сокрытию существенных отличий двух последних вопросов от того, на который оба они ссылаются, – от вопроса в пассаже 73c4-d1. Перерыв в ходе аргументации, устроенный под предлогом выяснения разницы между равными вещами и равным самим по себе, служит достижению сходного эффекта. Первое отличие в построении вопросов состоит в особенностях употребления слова «знание» (ἐπιστήμη) в обоих контекстах. В исходном вопросе припоминание определяется как своего рода «переход к состоянию знания» (срв. ὅταν ἐπιστήμη παραγίγνεται τρόπῳ τοιοῦτῳ, 73c4-5). При этом, как показывают дальнейшие примеры, в виду имеется перенесение в сознание, т. е. перемещение некоторого объекта из потенциального (или же забытого) знания в активное сознание, но не принятие в наше потенциальное (подлежащее актуализации) знание. При взгляде на предмет одежды или лиру возлюбленного влюбленный становится актуально сознающим его, но при этом он, безусловно, не узнает о нем впервые. Для обозначения такого переноса в активное сознание Сократ использует глагол ἐννοεῖν или выражение τὴν ἐννοιάν (τινός) λαμβάνειν (срв. 73c8-d1).

Однако в вопросе 74b4 слово «знание» (ἐπιστήμη) имеет другой смысл: «Но откуда мы берем это знание [sc. о равенстве самом по себе]?» (πόθεν λαβόντες αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμην;) Здесь оно обозначает уже не активное сознание, но знание вообще, т. е. подлежащее актуализации знание; существительное «знание» переключается с глаголом «знать» в предыдущем вопросе,¹ а там несомненно имеется в виду диспозиционный смысл понятия

¹ Т. е. 74b2 (прим. переводчика).

«знание». (Говоря словами сравнения, которое Сократ использует в диалоге «Теэтет» [198d], пассаж 73c4-d1 описывает, как голубя сажают в голубятню, в то время как вопрос 74b4 интересуется, как этот голубь попал в нашу голубятню. Различные значения понятия «знание» передаются в «Теэтете» [197b] с помощью выражений κτήσις ἐπιστήμης [подлежащее актуализации знание] и ἕξις ἐπιστήμης [актуализированное активное знание].)

Другое, связанное с первым отличие заключается в следующем: когда в отрывке 73c1-74a8 говорится о припоминании, имеется в виду активное осознание, *актуализация* потенциального или временно забытого содержательного знания. Своим вопросом в 74b4 Сократ стремится выяснить проблему *приобретения* того или иного знания, в каждом конкретном случае подлежащего актуализации. Значение приобретения он выражает с помощью слова λαμβάνειν (в форме причастия). Из-за того, посредством следующего немедленно вопроса 74b4-6 неконкретизированный вопрос с наречием «откуда» расширяется до вопроса диалектического, предусматривающего альтернативные ответы, употребленный в этом вопросе глагол ἐννοεῖν получает совершенно иной смысл, нежели он имел в 73c8: он означает уже не (по желанию повторяемую) *актуализацию приобретенного прежде знания, но первичную актуализацию познанного при приобретении знания*. Поэтому вместо формы настоящего времени Сократ использует здесь аорист, и тем нагляднее повторение вопроса 74c7-9, в котором теперь оба глагола – λαμβάνειν и ἐννοεῖν – употреблены в параллельной конструкции в перфектной форме (αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμην ἐννενόηκας τε καὶ εἴληφας, 74c8-9), указывает на то, что актуализация оказывается подчинена приобретению.

Симмий отнюдь не признает здесь, что при виде равных вещей мы *актуализируем* наше знание о равенстве самом по себе: он утверждает, что знание о

равном самом по себе мы *приобрели*, глядя на равные вещи. Стоит на мгновение представить себе, что вопрос, откуда мы приобрели некое определенное знание, был бы поставлен в контексте 73c4-d1 со ссылкой на актуализированное при помощи припоминания содержательное знание. Ответ в таком случае мог бы звучать только так: «из памяти». Но ни в коем случае не так: «от взгляда на лиру». Отсюда становится ясно, сколь малое отношение то, о чем здесь идет речь, имеет к понятию припоминания.⁵⁰

Третье существенное различие между пассажем 73c4-d1, с одной стороны, и двумя вопросами 74b4-6 и 74c7-9 с другой, состоит попросту в том, что в обоих последних случаях не принимается в расчет условие (iii) об объектах разного знания. Это тем приметнее, что первое же из пояснительных замечаний Сократа (73d3) касалось именно этого условия. И в дальнейшем, когда по ходу разговора приходится вновь обращаться к контексту 73c4-d1 (срв. 74c13-d2, 76a1-3), это условие нигде уже более не упоминается. Оно словно бы внезапно утрачивает релевантность. Если мы правильно интерпретировали это условие как требование логической независимости соответствующих объектов знания, то для случая равенства самого по себе, с одной стороны, и чувственно воспринимаемых равных вещей с другой, это требование во всяком случае не может быть выполнено до тех пор, пока утверждается, что при виде одинаковых вещей равное само по себе осознается нами точно так же, как оригинал при виде его изображения. В самом деле, вид равных вещей, которые воспринимаются как равные, так же зависит от знания равного самого по себе, как признание портрета Симмия за таковой (за портрет именно Симмия) зависит от знания самого Симмия. И даже

⁵⁰ Это различие, помимо того, подчеркивается заменой *ἀπό* с. gen. для обозначения инициатора припоминания по ассоциации (74a3, c13, 76a2-3), на *ἐκ* с. gen. для обозначения источника знания (74b4, b5, c7, 75a6, a7, a11, b6).

если мы на какой-то миг вовсе отбросим представление об отношении прообраза и образа, все равно окажется невозможно воспринимать равные вещи как равные, не обладая при этом также и представлением о равенстве (ἰσότης). Невыполнимость условия (iii), видимо, исключает возможность того, что при переходе от восприятия равных вещей к представлению о равенстве самом по себе мы имеем дело с тем видом припоминания, который описан Сократом в 73c4-d1.

Следующие два вопроса⁵¹ снова эксплицитно затрагивают тему анамнезиса, «метафизического» припоминания. Сначала Сократ вынуждает Симмия согласиться с тем, что равное само по себе нельзя признать ни сходным, ни несходным с равными вещами (74c11-12). Отношения сходства и различия возможны только между предметами одной сферы чувственного восприятия. Теэтет может видеть, как и Сократ, если кто-то третий может видеть обоих. Если равное само по себе признается схожим или несхожим с видимыми равными вещами, оно также, очевидно, должно мыслиться как видимое – следствие, которое Симмий, по всей вероятности, не вполне осознает. Вот как звучит следующий вопрос:

- Впрочем, это не важно, – заметил Сократ. – Но всякий раз, когда вид одной вещи вызывает у тебя мысль о другой, либо сходной с первою, либо несходной, – это припоминание? – Да, несомненно.
(74c13-d3)

Эти строки представляют собой прямую отсылку к тому, о чем шла речь в 73c4-d1 и 74a2-3. Однако тезис, который Симмий принимает вме-

⁵¹ Я исхожу из того, что и 73c13-d2 следует читать как вопрос. В конце концов, реплика Симмия показывает, что ответ ему кажется здесь чем-то вполне уместным.

сте с положительным ответом на этот вопрос, настолько урезан по сравнению с утверждением, которое он будто бы повторяет, что у всякого, кто возьмет на себя труд сравнить два пассажа, не возникнет ни малейших сомнений насчет ложности рассматриваемого. Ведь здесь нет и намека на то понятие, которое в предшествующем отрывке занимало столь почетное место, – понятие знания. Если принять последнее определение, то даже фантастическая самоактуализация любого (схожего или несхожего) предмета могла бы считаться припоминанием, не говоря уже об изобретающей самоактуализации решения математической задачи. Знание и обладание знанием ныне припоминаемого в прошлом, равно как и принадлежность инициатора припоминания и припоминаемого предмета к объектам разного знания, внезапно лишаются роли необходимых условий припоминания!

Попробуем теперь и в проанализированного отрывке 74a9-d3 из вопросов Сократа и способа инсценировки вопросов и ответов извлечь показания, которые свидетельствовали бы о точке зрения автора. Первый вопрос (74a9-12), судя по всему, относится к типу F1: «мы» в словосочетании «мы признаем» имеет в виду не всю общность говорящих по-гречески, но, со всей очевидностью, группу, к членам которой Сократ причисляет и себя, и своих собеседников и на чьи убеждения он здесь ссылается. В пользу такого толкования говорит также и то, что утверждение, содержащееся в этом вопросе, Сократ считает уместным пояснять, употребляя местоимение первого лица единственного числа. Он может говорить здесь как авторитет для этой группы.⁵²

⁵² Экрил (Ackrill 1973, 191 сл.) привлек внимание к тому, что в дальнейшем значение слова «мы» меняется: после 74b2, во всяком случае, это местоимение приобретает смысл «мы, обычные люди». Но данное наблюдение заставляет думать, что в 74b2 «мы» также употреблено уже в новом значении, а

Все дальнейшие вопросы, напротив, сформулированы как вопросы типа F2. Поэтому из самих этих вопросов мы не можем понять, разделяет ли Сократ (или Платон) те утверждения, к которым они ведут. Должны были бы, конечно, найтись детали, указывающие на то, что автор осознавал ложность тезиса, который Симмий принимает, отвечая на вопрос 74c13-d3. Тем не менее отступления от прежде достигнутого согласия о необходимых условиях припоминания слишком очевидны, чтобы делать вероятной простую ошибку Платона.

VI

Следующий пассаж 74d4-75c6 содержит решающие для теории анамнезиса посылки и следствия. Смена предмета обсуждения в этом отрывке подчеркивается тем, что все вопросы, задаваемые здесь Сократом, сформулированы с использованием местоимения первого лица множественного числа; во всех предшествующих, начиная с 74b7, неизменно употреблялось второе лицо единственного числа: вместо по преимуществу противопоставляющего «ты» здесь по преимуществу объединяющее «мы».

Однако с содержательной точки зрения тут нет ничего нового: первый вопрос Сократа 74d4-7 прямо привязан к уже добытым признаниям Симмия. Если только что Симмий утверждал, что равное само по себе должно быть *или сходно, или несходно* с чувственно воспринимаемыми равными вещами (74c11-12), не делая выбора в этой альтер-

это на самом деле представляется достаточно внезапным изменением по сравнению с «эзотерическим» «мы» предыдущего вопроса. Однако, как показывают рассмотренные выше примеры употребления слов «знание» и «(актуализирующая) мысль», такие изменения значений не чужды аргументативной стратегии Сократа.

нативе, то Сократ своим первым и двумя следующими вопросами (74d9-e7) способствует пониманию отношения равного самого по себе к равным вещам как отношения между прообразом и образом, т. е. как особого случая сходства. Прежде Симмий говорил только об *отличии* равного самого по себе от воспринимаемых равных вещей (74c4-6), теперь, отвечая утвердительно на первый из трех новых вопросов Сократа, он соглашается с тезисом, гласящим, что нам это отличие представляется как *недостаток* чувственно воспринимаемых равных вещей по сравнению с равным самим по себе, именно как *ущербность образа по сравнению с его прообразом*: эти вещи не таковы, как равное само по себе.

В следующем вопросе (74d9-e4) Сократ на мгно-вение оставляет в стороне собственно предмет исследования – равное само по себе и чувственно воспринимаемые равные вещи – и указывает на логическую импликацию (срв. ἀναγκαῖον, e2) понимания какого-либо предмета как образа, весьма наглядно изображая типичную для такого случая ситуацию:

Тогда представь себе, что человек, увидев какой-нибудь предмет, подумает: «То, что у меня сейчас перед глазами стремится уподобиться чему-то иному из существующего, но таким же точно сделаться не может и остается ниже, хуже». Согласимся ли мы, что этот человек непременно должен заранее знать второй предмет, который он находит схожим с первым, хоть и не полностью?

(74d9-e4)

В том случае, когда мы что-либо воспринимаем как образ какого-то *определенного* оригинала, мы должны заранее знать сам оригинал. Симмию остается только согласиться с собеседником.

Затем Сократ предлагает Симмию вопрос, заключающий в себе центральный пункт всей аргументации:

А когда речь идет о равных вещах и равенстве самом по себе, такое же впечатление у нас составляется, или нет?

(74e6-7)

Безоговорочное согласие Симмия свидетельствует о том, что он все еще не вполне ясно сознает все следствия, вытекающие из его ответа, – ибо *одно* из следствий из поддержанного им на сей раз утверждения состоит в невозможности далее придерживаться принятого им совсем недавно (74b4-10) тезиса о том, что знание о равном самом по себе приобретает на основе наблюдения чувственно воспринимаемых равных вещей. В самом деле, добытую у Симмия уступку Сократ использует для разрушения связи между актуализацией знания (*ἐννοεῖν*) и его приобретением (*λαμβάνειν*). Дальше, правда, речь вновь заходит о том, что равенство само по себе актуализируется в сознании в результате восприятия равных вещей (срв. 75a5-7), однако о приобретении не говорится более ни слова, напротив того, Симмию в конце концов приходится признать, что знание о равном самом по себе мы обрели еще до нашего рождения (75c4-6). Но рассмотрим каждый аргумент по отдельности.

Цепочка вопросов, продолжающихся вплоть до 75c7, позволяет Сократу вывести все следствия из принятого Симмием тезиса о том, что в воспринимаемых чувствами равных предметах мы видим образы равного самого по себе. Формулировка вывода в его устах звучит трижды, и всякий раз с частицей ἄρα («следовательно»: 74e9, 75b4, 75c4).⁵³ Вот как говорит Сократ в первый раз:

⁵³ Издатели (Бернет, Фаулер, Робен, Ро) расставляют в этих фразах знаки препинания как в утвердительных предложениях, и только последнюю из них (75c4-5) Робен (Robin 1926)

– Стало быть, мы непременно должны знать равное само по себе еще до того как впервые, глядя на равные предметы, мы уразумеем (τό πρῶτον ἰδόντες τὰ ἴσα ἐνενοήσαμεν), что все они стремятся быть такими же, как равное само по себе, но полностью этого не достигают? – Да, верно.

(74e9-75a3)

Если мы действительно должны понимать воспринимаемые чувствами равные предметы как образы равного самого по себе, такой вывод становится неизбежным. Однако даже после того, как Симмий соглашается с этим тезисом, вопрос о точке во времени, когда мы, взирая на равные предметы, впервые осознаем, что «все они...», остается открытым. Кроме того, такая мысль предполагает, что равные предметы мы всякий раз видим как *равные*, т. е. что в каком-то отношении мы мыслим рассматриваемые предметы как не различимые. Но не всякий, кто имеет перед глазами равные предметы, видит их непременно как *равные*. Если, к примеру, младенцу или маленькому ребенку показать два одинаково длинных бревна, то он совсем не обязательно будет так думать.⁵⁴ Мы познаем то, что называется «равным», только при обращении с предметами, когда, скажем, одинаковая длина двух вещей становится важной для их возможной замены.

и Викаре (Vicaire 1983) читают как вопрос. Коль скоро мы здесь имеем дело с диалектическим беседой, мы должны в грамматической форме утверждения видеть вопрос. В греческом, как и в немецком, утвердительное предложение может быть обозначено как вопрос с помощью интонации.

⁵⁴ Так Экрил (Ackrill 1958, 108); срв. Ро (Rowe 1993) ad loc.: «Вовсе не подразумевается, что мы приобретаем эту сложную мысль, как только начинаем видеть равные предметы, или видеть их как равные.» «Видеть их как равные» – такой, во всяком случае, должна быть необходимая предпосылка для наличия такого представления.

Следующие два вопроса не выводят никаких следствий; они имеют иной статус. На первый взгляд, их вводные формулировки позволяют характеризовать их как посылки, однако это неубедительно.⁵⁵ Первый из двух вопросов скорее, как кажется, формулирует возражение. Он гласит:

– Но мы, конечно, огласимся и в том, что такая мысль возникает (ἐννενοῦκέναι) и может возникнуть не иначе (μηδὲ δυνατόν εἶναι ἐννοῆσαι) как при помощи зрения, осязания или иного чувственного восприятия? То, что я говорю, относится ко всем чувствам одинаково. – Да, одинаково, Сократ. По крайней мере, до тех пор, пока мы не упускаем из виду цель нашего рассуждения.

(75a5-10)

Это место заставляет вспомнить другой вопрос Сократа (74c7-9), который в свою очередь повторяет вопрос 74b4-6 о приобретении знания о равном самом по себе:

И однако же, знание о нем ты примысливаешь и извлекаешь как раз из этих равных вещей, как ни отличны они от самого равенства, верно?

(74c7-9)

Однако и здесь необходимо указать на отличия: в заданном на сей раз вопросе Сократ констатацию факта усиливает до степени утверждения необходимости, но при этом не упоминает более о том, что знание о равенстве самом по себе *приобретается* на основе чувственно воспри-

⁵⁵ Срв. Denniston, 1934, 346 и 394 сл.

нимаемых равных предметов.⁵⁶ Из-за этого чувственное восприятие становится необходимым условием сознательной актуализации нашего знания о равенстве, но не необходимым условием приобретения этого знания. Наконец, по ходу этого вопроса речь о чувственном восприятии заходит там, где в предыдущих вопросах говорилось о чувственно воспринимаемых предметах. О равном самом по себе как прообразе нет ни слова ни в тех, ни в этом вопросе.

Но уже в следующем вопросе вновь тематизируется роль прообраза, в какой равенство само по себе выступает для воспринимаемых чувствами равных предметов:

Итак, именно чувства приводят нас к мысли, что все воспринимаемое чувствами стремится к доподлинно равному, не достигая, однако, своей цели? Так мы скажем или по-другому?

(75a11-b2)

Симмий принимает решение в пользу в пользу предложенной Сократом альтернативы. На этой основе Сократ делает вывод, который никак не следует из того, в чем собеседники достигли согласия прежде; таким образом, данное заключение получено обманным путем (необходимо,

⁵⁶ Т. А. Слезак (в частном письме) предложил мне относить αὐτό 75a5 не к равному самому по себе, но к предложению с ὅτι 75a1-3. Благодаря этому можно избежать превращения констатации факта (74c7-9) в утверждение необходимости. Однако против такого понимания текста, на мой взгляд, говорят два обстоятельства: (1) При такой связи между словами делается излишним следующий вопрос, который по сути дела лишь повторяет в равнозначной формулировке предложение с ὅτι 75a1-3: то, по поводу чего он задается, было бы уже тематизировано в предыдущем вопросе. (2) Если бы данное предположение оказалось справедливым, на месте αὐτό мы скорее ожидали бы встретить τοῦτο.

однако, принять во внимание, что сам Симмий своим ответом признает это высказывание за полноценный вывод):

– Но отсюда следует, что, прежде чем начать видеть, слышать и вообще чувствовать, мы должны были каким-то образом узнать о равном самом по себе – что это такое, раз нам предстояло соотносить с ним равенства, постигаемые чувствами: ведь мы понимаем, что все они желают быть такими же, как оно, но уступают ему? – Да, Сократ, это с необходимостью следует из того, что уже сказано.

(75b4-9)

Это заключение следовало бы из сказанного с декларированной необходимостью, если бы либо в первом выводе, сформулированном Сократом в данной части рассуждения (74e9-75a3), действительно был выдвинут тезис о том, что еще до первых наших ощущений нас уже посещала мысль, что воспринимаемые чувствами равные предметы суть образы равного самого по себе, либо этот тезис, пусть даже имплицитно, был бы выражен в последующих вопросах. Однако нет ни того, ни другого. При этом хотя собственно умозаключение, которое гласило бы, что прежде наших ощущений мы где-то уже приобрели знание о равном самом по себе как оно есть, вовсе не получает выраженной формулировки, но в дальнейшем ходе рассуждения принимается (и с полным на то основанием) за полученное, поскольку оно легко выводится по схеме *modus ponendo ponens* из поданного здесь в форме условного высказывания тезиса наряду с ранее выдвинутым (75a11-b2) в несколько измененной формулировке антецедентом.

Отправляясь от этой уступки Симмия, уже не составляет труда прийти к заключительному выводу о том, что мы должны были приобрести знание о равном самом по себе до нашего рождения (75c4-6). Единственно, что для этого требуется – это сформулированная и принятая в 74b10-12 посылка о том, что тотчас после рождения мы обладаем ощущениями.

В проанализированном выше отрывке 74d4-75c6 необходимо, таким образом, указать на две грубые ошибки аргументации. Во-первых, это принятие тезиса о том, что актуализация нашего знания о равном самом по себе, имеющая место при восприятии равных предметов, соответствует представлению прообраза при восприятии его образа. Во-вторых, это ложное умозаключение о том, что мы должны были приобрести знание о равном самом по себе еще до первых наших ощущений.

VII

Попробуем также и в этой части рассуждения, взглядевшись в вопросы Сократа и ответы Симмия, из которых складывается действие диалектической драмы, разворачивающейся перед глазами (читающих) зрителей, по мере возможности догадаться о намерениях и воззрениях режиссера, Платона. Два вопроса, по всем очевидным признакам, относятся к типу F1: вопрос 74d8-e4, посредством которого констатируется, что импликацией узнавания образа является предшествующее знание оригинала, и вопрос 75a5-8, утверждающий, что мыслью о равном самом по себе мы овладели исключительно на основе ощущений и только так и можем мысленно приблизиться к нему. Оба вопроса вводятся глаголом $\acute{\omicron}\mu\omicron\lambda\omicron\upsilon\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu$: «согласимся ли мы в

том, что...». Это, в свою очередь, означает, что все другие вопросы, и в первую очередь все те вопросы, в которых отношение равного самого по себе к воспринимаемым равным вещам трактуется как случай отношения прообраза к образу, представляют собой вопросы типа F2. Ни в одном из них сам Сократ не связывает себя какой-либо ясной позицией.

Кроме того, те самые вопросы, в которых отношение равного самого по себе к чувственно воспринимаемым равным предметам рассматривается как случай отношения между оригиналом и образом, т. е. вопросы 74d4-7, e6-7 и 75a11-b2, благодаря особенностям своей формулировки показательны и с другой точки зрения. Все они не только имеют обычные признаки альтернативного вопроса, но всякий раз еще и нарочито подчеркивают свой альтернативный характер при помощи добавленного оборота «или *n*», где *n* заменяет собой «нет» или по-иному выраженное отрицание. Поначалу такое добавление кажется всего лишь стилистическим завитком – уж во всяком случае не чем-то таким, на чем можно было бы строить основу для интерпретации. Однако тут некоторые положения аристотелевской «Топики», возможно, покажут нам, что мы заблуждаемся.

В «Топике» I 4, 101b28-36 Аристотель объясняет разницу между понятиями *protasis* и *problema* через различие в их формулировке (τρόπος): по форме и то и другое – альтернативные вопросы, но проблема отличается от протазиса добавлением «или нет?». Пример протазиса, приведенный Аристотелем, звучит: «является ли 'живое существо, ходящее на двух ногах' определением человека?»; пример проблемы: «является 'живое существо, ходящее на двух ногах' определением человека, или нет (ή ού;)?» (срв. *Тор.* I 4, 101b30-33). Аристотель указывает, что возможное число про-

тазисов и проблем одинаково, потому что из любого протазиса путем изменения формулировки легко получить проблему (101b34-36). Было бы, конечно, поистине удивительно, если бы отличие в формулировке вопросительных предложений, которые можно произвольно менять одно на другое, способно было оказаться настолько важным, чтобы служить основанием для терминологического различия. Однако сказанное – далеко не все, что сообщает Аристотель о различии протазиса и проблемы. В «Топике» I 10-11 он обсуждает разницу между *диалектическим* протазисом и *диалектической* проблемой. Не каждый протазис и не каждая проблема автоматически становятся диалектическими вопросами (*Топ.* I 10, 104a4-5); здесь-то и проясняется, что оба типа вопросов в диалектической беседе получают совершенно разный статус. Диалектический протазис характеризуется *prima facie* своим правдоподобием, своей не-парадоксальностью (срв. 104a8-11); диалектическая проблема, напротив, именно «парадоксальна»: помимо самой изложенной в ней альтернативы, либо не существует ни для одной из ее сторон никакого внятно сформулированного мнения, либо существуют только противоположные взгляды, будь то между сведущими и толпой или внутри любой из этих групп (срв. *Топ.* I 11, 104b3-5, b29-36).⁵⁷

Таким образом, платоновский Сократ формулирует, собственно говоря, решающий для своего доказательства вопрос, а именно вопрос 74e6-7, как проблему. Читателю, ориентирующемуся в правилах *διαλεκτικῆ τέχνης* (а с такими читателями Платону приходилось считаться), не может не быть очевидно, что эмфатическое согласие, каким

⁵⁷ Как показывает замечание Аристотеля в 104b34-36, он здесь не рассказывает о терминологии собственного изобретения, но сообщает об уже существующей. – Об отношении понятий *protasis* и *problema* в «Топике» срв. Hadgopoulos 1976.

Симмий отвечает на этот вопрос (παντάπλασι γέ), в такой ситуации неуместно. Ответ Симмия показывает (во всяком случае тому, кто сведущ в диалектике), что Симмий не осознает парадоксальности тезиса, который он тут принимает. Этот эффект еще усиливается из-за того, что слова «или как мы должны сказать?», добавленные к вопросу 75a11-b2, который в более сильной формулировке повторяет вопрос 74e6-7, дополнительно подчеркивают его «проблематический» характер. Вполне можно сказать, что добавления к трем вопросам 74d4-7, e6-7 и 75a11-b2, вводимые с помощью союза «или», выстраиваются в нарастающую последовательность. Оборот ἢ οὐδέν; в первом вопросе еще не выражает подлинной альтернативы тезису, изложенному Сократом, но лишь формулирует противопоставление на почве постулированного ранее отношения «прообраз-образ»: Симмию предлагается ответить, уступают ли (понятые как образы) чувственно воспринимаемые равные предметы равному самому по себе (понятому как прообраз), или они полностью ему эквивалентны. В вопросе 74e6-7, напротив, слова «или нет» превращают в диалектическую проблему саму модель отношений прообраза и образа. Наконец, третий вопрос 75a11-b2 не только повторяет предшествующий (74e6-7) в более откровенной форме, но и гораздо нагляднее выражает возможную альтернативу, прямо высказывая ее под конец как самостоятельное вопросительное предложение.

На фоне того, что мы узнаем о диалектической проблеме из «Топики» Аристотеля, и в контексте весьма заботливо разработанной последовательности заданных Сократом вопросов мне кажется неприемлемым вычитывать из этого отрывка диалога «Федон» некие элементы учения Платона, содержанием которых будто бы служит представление о статусе чувственно воспринимаемых равных

предметов как образов равного самого по себе, выступающего, в свою очередь, в роли их прообраза. Кстати, против предположения о наличии такой метафизики прообраза-образа у автора «Федона» говорит и еще одно место в этом же диалоге. В последнем доказательстве бессмертия души Сократ заявляет (100d), что отношение идеи прекрасного к прекрасным предметам может мыслиться как присутствие (*παρουσία*) или же как общность (*κοινωνία*), – сверх того ничего не сообщается. Значит, в этом пункте Сократ не обладает твердым мнением, и среди названных им потенциальных примеров такого отношения (до этого, в 100c5, речь также шла о *μετέχειν*) нет ни одного, который соответствовал бы представлению об отношении «прообраз-образ». Но если Сократ в этом месте «Федона» не желает занять четкую позицию насчет отношения оригинала к его образу, почему Платон должен быть готов к этому в более ранней части диалога, в доказательстве анамнезиса?

Как известно, «Парменид» Платона содержит острую критику представления об идеях как образцах (срв. *Parm.* 132d-133a). Это представление ведет в дурную бесконечность, к «третьему человеку», *tritōs anthropos*, как об этом кратко скажет Аристотель. Старый Парменид растолковывает молодому, только вступающему на собственный путь в философии Сократу трудности, которые влечет за собой такая гипотеза. В том, что это не укроется от его читателей, Платон как автор мог быть вполне уверен. Но он не мог рассчитывать на то, что его читатели станут систематизировать его диалоги в согласии с их относительной хронологией. В этой хронологии «Федон» стоит прежде «Парменида», и господствующая среди исследователей точка зрения усматривает у Платона в «Пармениде» критику собственного учения, критику того именно варианта теории идей, который мы находим в «Федоне». Не ближе ли к истине будет другое по-

нимание критики идей в «Пармениде» – а именно, что в каждом диалоге, который имеет более позднюю *драматическую* дату (что означает: в любом другом диалоге), Сократ все лучше осознает затруднения, следующие из метафизики «прообраза-образа»?

Впрочем, судить о намерениях автора в этом отрывке можно не только по вопросам Сократа, но и по ответам на них Симмия. Безоговорочное «да» первых трех его ответов (74d8, e5, e8) контрастирует с ответами на вопросы, с помощью которых Сократ формулирует либо приводит в качестве довода следствия согласия Симмия с тезисом, уподобляющим отношение равенства самого по себе и воспринимаемых чувствами равных вещей отношению оригинала к образу. На первый из этих вопросов, в котором Сократ, заручившись согласием Симмия в 74e8, делает вывод о том, что мы должны были знать собственно равное прежде, чем впервые увидели в чувственно воспринимаемых равных предметах его образы, тот отвечает нейтральным «да, верно». На следующий (F1-) вопрос, можно ли считать, что между собеседниками достигнуто согласие о том, что равное само по себе может быть постигнуто мыслью только на основании ощущений и никак иначе (75a5-8), Симмий не дает прямого ответа, но соглашается с пояснительной добавкой Сократа, которой тот снабжает свой вопрос, и в свою очередь также делает добавление:

Да, одинаково, Сократ [sc. мысль о равном постигается всеми ощущениями]. По крайней мере, до тех пор, пока мы не упускаем из виду цель нашего рассуждения.
(75a9-10)

Вместо того, чтобы заявить свою точку зрения непосредственно насчет вопроса Сократа, Симмий комментирует его, выходя за рамки предпи-

санной ему роли отвечающего. Стоит напомнить, как о задачах спрашивающего и отвечающего говорит в «Топике» Аристотель (срв. VIII 4, 159a18-24): это спрашивающий должен направлять ход рассуждения (Аристотель, как и Платон, употребляет слово λόγος), поэтому именно спрашивающий будет знать прежде других, «что хочет выяснить все рассуждение». Симмий поступает так, как будто он способен заглянуть в карты Сократа. Однако выходя таким образом из роли отвечающего, он тем самым дает понять, что для него собственная его роль стала слишком неудобна. И это вполне объяснимо.

Дело в том, что Симмий навязал себе два тезиса, которые несовместимы один с другим: во-первых, он вынужден утверждать, что мы познали равное само по себе прежде первого узнавания его образа в чувственно воспринимаемых равных предметах (срв. 75a4), во-вторых, ему приходится поддерживать положение о том, что мы можем мыслить равное само по себе исключительно на основании ощущений (срв. 74c10). Коль скоро, однако, мы в нашем восприятии имеем дело лишь с образами подлинно равного, нельзя правдоподобно объяснить, как же в таком случае возможно, чтобы мы на основе чувственного восприятия равных предметов обладали знанием о равном самом по себе *еще прежде того*, как мы узнали, что они суть образы собственно равного. Это затруднение остается и в том случае, если мы не станем делать ошибочное умозаключение об обладании знанием о равном самом по себе до рождения. Где в жизни человека после его рождения должен находиться тот момент времени, когда из восприятия равных предметов возникает умозрительное знание о равном самом по себе, да еще если при этом чувственно воспринимаемые равные предметы не осознаются в качестве образов истинно равно-

го, которыми, однако, они в действительности непременно должны быть? Симмий стоит на неприемлемо противоречивой позиции, и кажется, что он отдает себе в этом отчет.

В ответ на следующий, «проблематический» вопрос, в котором Сократ еще раз предлагает ему для испытания модель отношения «прообраз-образ» (75a11-b2), Симмий говорит кратко: «Да, так [sc. звучит наше утверждение]». Когда же Сократ задает новый вопрос, в котором он посредством, как мы имели возможность убедиться, ложного умозаключения склоняет своего собеседника к выводу о том, что если мы признаем чувственно воспринимаемые равные предметы за образы равного самого по себе, то мы должны были обладать знанием о равном самом по себе еще прежде всякого нашего восприятия (ἔδει που εἰληφότας ἐπιστήμην αὐτοῦ τοῦ ἴσου, 75b5-6), Симмий отвечает следующее:

Да, это с необходимостью следует из того, что уже сказано.

Этот ответ означает согласие на основании посылок, которые Симмий (ошибочно) полагает в достаточной степени доказанными, это согласие под давлением ранее сделанных уступок. Тезис, который Симмий вынужден здесь принять, не только парадоксален сам по себе, но и находится в противоречии с одним из поддержанных им ранее утверждений. Сократ, который в предшествующих вопросах этой части рассуждения употреблял исключительно формы глагола ἐννοεῖν (74d9, e2, 75a1, a4-5, a11), теперь вновь говорит о «приобретении» знания – точнее, используя семантику перфекта, о «наличии» приобретенного знания (75b5, аористные и перфектные формы глагола λαμβάνειν доминируют затем и в дальнейших вопросах Сократа до 76b). С тем, что он *приобрел* (εἰληφας, как к нему обращается Сократ во втором лице перфекта) знание о рав-

ном самом по себе на основе чувственно воспринимаемых равных предметов, Симмий уже согласился в 74c10; теперь он признает, что мы должны были приобрести (εἰληφότας, перфектное причастие) это знание до появления наших ощущений. То, что мы должны уже прежде любого чувственного восприятия осознавать нечто, известное нам только через посредство чувств (и так только и могущее быть нам известно, срв. 75a5-10), предстает вопиющим противоречием; и создается впечатление, что Симмий замечает также и это.

Следующие три кратких ответа Симмия (75b12, с3, с6) также в известной мере выдают нам его отношение к тому, с чем он в них соглашается. На лишенный подводных камней вопрос, вступаем ли мы во владение нашими чувствами тотчас после рождения, он отвечает простым «конечно» (πάννυε). На парадоксальный вывод о том, что мы должны были приобрести знание о равенстве прежде наших ощущений, он реагирует кратким «да». Наконец, закономерно следующий затем вопрос, который гласит, что этим знанием «мы, похоже, с необходимостью должны были обладать еще до рождения», он встречает повторением заимствованного из него же оборота «похоже, так» (ἔοικεν), но не прежней своей формулой согласия «с неизбежностью». Этот ответ делает уже вполне очевидным, что Симмий осознает парадоксальность тезиса, который он сейчас принимает.

Вряд ли можно отрицать, что в своей совокупности эти наблюдения составляют вескую улику против той точки зрения, что Платон рассматривал равное само по себе как прообраз для чувственно воспринимаемых равных предметов. Среди трех вопросов, в которых Платон в этом отрывке (74b4-75c6) заставляет своего Сократа тематизировать представление об отношении прообраза и образа, нет ни одного вопроса типа F1, а два из них со всей откровенностью сформулированы как диалек-

тические проблемы в понимании «Топики» Аристотеля; ответы, которые Платон вкладывает в уста Симмию, позволяют понять, что тот осознает всю парадоксальность и противоречивость положения, в которое он попал из-за своего признания модели «прообраз-образ». Читатели Платона, знавшие подобные диалектические беседы и по собственному опыту, обладавшие, в отличие от современных читателей, не только книжным знанием о них, ни в коем случае стали бы из этой серии вопросов и ответов вычитывать намерение Платона проповедать метафизику прообраза и образа. Но разве не для этих читателей Платон писал в первую очередь?

Несмотря на все сказанное, внимательное рассмотрение позиционной, диалектической значимости, диалектической «валентности» вопросов и ответов в проанализированном выше отрывке, по всей видимости, обнаруживает затруднение, которое нельзя попросту отместить в сторону. В самом деле, если в разграничении между вопросами типа F1 и F2 мы находим способ не только отличить мнения, которые Сократ принимает как вопрошатель, от тех, которые он не разделяет, но также и распространить это разграничение на самого автора, то это означает, что Платон должен быть согласен с содержащимся в F1-вопросе 75a5-8 тезисом. Этот тезис утверждает,

что такая мысль [sc. о равном самом по себе] возникает ($\epsilon\nu\nu\epsilon\nu\omicron\eta\kappa\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$) и может возникнуть не иначе ($\mu\eta\delta\acute{\epsilon}$ $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\acute{o}\nu$ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ $\epsilon\nu\nu\omicron\eta\sigma\alpha\iota$) как при помощи зрения, осязания или иного чувственного восприятия.

Что же, Платон – сенсуалист? Можно задать вопрос по-другому: непременно ли будет сенсуалистом всякий, кто согласится с только что процитированным тезисом? Не обязательно. Из утверждения, что мы можем мыслить равное само по себе только на основании чувственных восприятий, ни-

что еще не следует для других понятий. Сенсуалист же должен был бы все наши представления аналогичным образом поставить в зависимость от ощущений. Но правдоподобен ли такой тезис хотя бы для одного только случая равенства? Не принадлежит ли как раз именно равенство к числу тех понятий, которые мы не можем вывести из чувственно воспринимаемых предметов путем абстракции? Однако абстракция – это, возможно, не единственный способ, каким понятия могут создаваться, исходя из чувственных восприятий.⁵⁸

Понятие количественного равенства – таково точное значение *ἰσότης* или *ἰσόν*⁵⁹ – в действительности постигается не в процессе обобщения наблюдаемых равных предметов. Дело в том, что воспринимаемые предметы, которые мы называем «равными», всякий раз могут только приближаться к требованиям, которые подразумеваются этим понятием. Равенство – это такое понятие, которое никогда не может быть адекватно реализовано в чувственно воспринимаемых предметах; именно в этом направлении, как кажется, указывает и вопрос 74b7-9. И что же, данное обстоятельство совершенно исключает возможность того, чтобы мы постигали искомое понятие на основе наших ощущений?

Нет, не исключает, если мы примем во внимание еще одну важную особенность понятия равенства. Это понятие, которое паразитирует на других понятиях: когда мы говорим о равенстве (или неравенстве), мы всякий раз уже имеем в виду определенные качества, в отношении которых предметы оказываются равными или неравными. Две вещи

⁵⁸ Здесь не место обсуждать, могут ли вообще представления создаваться путем так называемой абстракции. О теории абстракции срв. критические замечания Гича (Geach 1957, 11-45).

⁵⁹ Срв. об этом у Аристотеля, *Cat.* 6, 6a25-35: то, что о количестве можно говорить как обо *ἰσόν καὶ ἀνίσον*, есть его неогъемлемое свойство. Когда речь идет о качествах, соответствующим выражением в греческом будет *ὀμοίον* (в немецком точно так же используется *gleich*, как и для выражения количественного равенства).

обладают одинаковой массой или одинаковым объемом, две струны музыкального инструмента издают звук равной высоты, два человека имеют одинаковый рост: во всех этих случаях чувственно воспринимаемого равенства мы имеем дело с приближениями. Однако все *этого рода* качества в самом неограниченном смысле слова чувственно воспринимаемы и познаваемы только через ощущения. И когда понятие равенства основывается на чувственно воспринимаемых качествах таким именно образом, тогда оно действительно может быть постигнуто только исходя из чувственного восприятия.

Как же создается у нас понятие равенства, как приходим мы к представлению о равном, когда возможность постичь его при помощи абстракции исключается? Тогда мы *конструируем* это понятие, мы составляем его в результате некоторой операции, а именно путем конъюнкции двух негативных высказываний. Два предмета a и b равны относительно качества f в том и только в том случае, когда a не имеет больше f , чем b , и b не имеет больше f , чем a (при этом оба они, разумеется, обладают качеством f , а оно способно меняться по величине). Два человека имеют одинаковый рост, если первый не выше второго, а второй не выше первого (или: если первый не выше и не ниже второго). Значит, все, что нам требуется для формирования понятия равенства, – это логические операции отрицания и конъюнкции высказываний, а также понятие «больше, чем» – понятие, столь же паразитическое, сколь и понятие равенства, с той, однако, разницей, что, в отличие от последнего, оно может быть сформировано путем абстракции отношений между вещами, которые возникают всякий раз, когда мы имеем дело с явным проявлением свойства быть «больше, чем». Итак, мы получаем понятие равенства *путем конструирования* из того материала, какой дает нам чувственное восприятие.

Таким образом, при более пристальном исследовании утверждение, что понятие равенства, или равное само по себе, мы постигаем на основе чувственных восприятий, оказывается вполне правдоподобным тезисом. При таком понимании оно остается отдельным тезисом, который высказывается об одном отдельном понятии и не может быть безоглядно экстраполирован на другие. Не надо далеко ходить, чтобы привести в пример целый ряд других понятий, которые невозможно сделать предметом аналогичных размышлений, – взять хотя бы нравственные понятия вроде справедливости. Справедливость – понятие, которое мы постигаем не на основе ощущений. Однако вправе ли мы предполагать, что создатель «Федона» на все глядел такими же глазами? Знал ли Платон, что когда мы говорим о равенстве, мы имеем в виду «не больше и не меньше»?

Показательно все же, что когда несколькими строками ниже (75c7-d5) Сократ переходит от равенства к другим понятиям, он ставит «равное» бок о бок с «большим» и «меньшим» («...не только равное, большее и меньшее, но и все остальное подобного рода...»); эта триада рассматривается как одна сторона сопоставления, на другой стороне которого стоят нравственные понятия («прекрасное», «доброе», «справедливое», «священное»). В предшествующем рассуждении выражение «равное» использовалось в значении «одинаково большое». И хотя Платон и вкладывает Сократу в уста все элементы, необходимые для того, чтобы дать определение равно(велико)го, отсюда еще нельзя заключить, что для него определение «равенства (в отношении x)» имело форму «ни больше, ни меньше (чем x)». К счастью, другой пассаж в «Федоне» позволяет продемонстрировать, что дело обстоит именно так.

В дискуссии по поводу тезиса о том, что душа – это *ἁρμονία*, гармония, происходит следующий обмен репликами между Сократом и Симмием:

- Но ведь мы уже признали, что ни одна душа не может быть более или менее душою, чем другая, а это означает признать, что одна гармония не может быть более, полнее или же менее, слабее гармонией, чем другая. Так?
- Именно так.
- А что не есть гармония более или менее, то не должно быть и настроено более или менее. Верно?
- Верно.
- А что не настроено более или менее, будет ли это причастно гармонии в большей или меньшей степени, нежели что-то иное, или одинаково?
- Одинаково.

(93d1-11)

Если на основании того обстоятельства, что некий предмет не причастен к некоему качеству (в данном случае к согласию, *ἁρμονία*) ни в большей, ни в меньшей степени, чем какой-то другой предмет, кто-то делает вывод о том, что данный предмет причастен данному качеству наравне с тем другим предметом, такой человек должен знать, что понятие равенства формируется в результате конъюнкции двух негативных сравнительных высказываний, даже если при этом использована только одна половина соответствующего тождества.⁶⁰ Но если Платон знал, что понятие равенства мы формируем на основе ощущений путем конструкции «не больше и не меньше», тогда, надо полагать, он был бы застра-

⁶⁰ Отвлеченное единство равного, большего и меньшего (или большого и малого) сохраняется и в «Пармениде», 161d. Вот как Аристотель формулирует рассмотренное выше определение: «Не все оказывается равным, что не больше и не меньше, но только то, что обладает этим предназначением от природы» (*Met.* X 5, 1056a20-22. – Это ограничение призвано исключить те случаи, в которых неприменима сравнительная степень определения «большой / малый»).

хован и от заблуждения, будто понятием равенства, которое мы не можем постичь с помощью абстракции, мы обладаем благодаря припоминанию о созерцании идей до нашего рождения.

VIII

Умозаключение о существовании души до рождения (76c11-13), к которому приводит начинающееся затем длинное рассуждение (75c7-76d6), Сократ мог бы вывести уже из того, с чем в предшествующей части беседы согласился Симмий: посылка, излагаемая непосредственно перед самим выводом (76c9-10), представляет собой не что иное как краткую (из-за эллипсиса) формулировку вывода, полученного в исследованном выше пассаже (75c4-6). Если только мы еще до рождения обладали каким-то знанием – а это тоже уже было признано раньше, – тогда логически следует и существование субъекта этого знания. Для чего же, в таком случае, все пространное рассуждение, идущее далее (75c7-76d6)?

Примечания в комментариях, касающиеся данной проблемы, не слишком проясняют дело: Гэллоп подвергает критике присутствующий здесь циклический аргумент – учение о припоминании, говорит он, выводится из заключения 75c4-6, т. Е. из тезиса о существовании души до рождения, а тезис о предсуществовании, в свою очередь, следует из теории припоминания (срв. 76c6-13).⁶¹ Ро, которому принадлежит новейший комментарий, пишет на сей счет следующее:

Такая стратегия понятна при условии, что исходный замысел состоял в доказательстве предсуществования души через теорию познания как анамнезиса. Даже если счи-

⁶¹ Gallop 1975, 129 сл.

тать доказанным, что первоначально наше знание было приобретено еще до рождения (хотя сам Симмий в какой-то миг пытается возражать и против этого, 74c14-15), теория анамнезиса, в свою очередь, требует доказательства того, что знание каким-то образом было утрачено (см. 73e1-3, 74c13-d2)... Но у данной стратегии есть и свои риторические и драматические преимущества: она предоставляет Платону повод дать волю стилю, который на предыдущих страницах был поневоле несколько скован трудными рассуждениями, и в то же время вернуть внимание читателя к С[ократу] в его ключевой роли умирающего философа.

(76b10-12).⁶²

Критика Гэллопа, если она справедлива, лишь констатирует, что мы имеем дело с доказательством, движущимся по замкнутому кругу, однако не дает объяснения, почему это так. Но Ро, мне кажется, ошибается, утверждая, будто учение об анамнезисе (в традиционном его понимании) одной из предпосылок имеет потерю знания, иными словами, будто оно предполагает некоторый акт забвения. В строках 73e1-3, на которые ссылается Ро, сказано лишь, что «в особенности» (*μάλιστα*) о припоминании можно говорить, когда мы вновь осознаем нечто забытое. Речь, таким образом, идет об отдельном особом случае припоминания, а не о необходимом условии припоминания. Среди примеров, иллюстрирующих припоминание в 73d5-e10, нет ни одного, где бы рассматривался случай припоминания чего-либо забытого.

Ссылка Ро на «риторические и драматические преимущества» этой стратегии, как мне представляется, также не дает исчерпывающего объ-

⁶² Rowe 1993, 174

яснения. Почему, собственно говоря, следующий аргумент должен считаться менее сложным, чем предыдущий? Предположение же о том, что все это длинное доказательство находится на своем месте только ради того, чтобы Симмий своим замечанием 76b10-12 вновь вывел на сцену Сократа как «умирающего философа» (и отчего это его «ключевая роль?»), кажется неправдоподобным и едва ли оправдывает выбор медленного кружного пути к заключению, достичь которого можно было куда более прямой дорогой. Оставим на время вопрос о функции этого отрывка внутри всего посвященного припоминанию рассуждения и прежде отдельно рассмотрим пассаж 75c7-76d6 как таковой.

Самое разительное его отличие от предшествующей беседы заключается в том, что за исходный пункт рассуждения здесь уже не берется знание единственного изолированного объекта – равного самого по себе; теперь знание экстраполируется и на другие предметы: если прежде слово *ἐπίστήμη* употреблялось только в единственном числе или в конструкции с зависимым словом в родительном падеже единственного числа (срв. 74b4, c8, 75b5-6, c1, c4), то в данном отрывке во множественном числе стоят или зависимые от *ἐπίστήμη* слова, или само это существительное (75d4, e4, 76b1, c6, c15, d1, d2). Но такая экстраполяция знания на другие предметы ни в коем случае не есть нечто само собой разумеющееся: самый тезис о том, что мы можем познать равное само по себе только на основании чувственно воспринимаемых равных вещей, оказывается неприемлем, как только речь заходит о справедливости или других нравственных понятиях.

Итак, в первом из вопросов рассматриваемой в этой главе части диалога Сократ производит означенную экстраполяцию, и Симмий тотчас с ней соглашается (75c7-d6). При этом, правда,

остается неясным, как далеко простирается ряд предметов, ею охваченных. Наряду с троицей «равного (равновеликого), большего и меньшего» перечисляются также понятия прекрасного самого по себе, блага самого по себе, справедливого и священного (самого по себе) – словом, «все, что мы помечаем печатью слов 'то, что оно есть'» (75d1-2), как говорит Сократ со ссылкой на практику диалектической дискуссии (срв. 75d2-3). Из этого числа, очевидно, исключаются во всяком случае предметы случайного знания, которые не могут служить темой диалектической беседы, но что вообще следует сюда причислить помимо поименованных выше категорий, так и не сообщается.

Можно, впрочем, точно так же найти доводы в пользу того, что исчерпывающий перечень здесь и не требуется, поскольку распространение знания на другие предметы, помимо равного самого по себе, в первую очередь должно служить тому, чтобы подкрепить мысль о познании как припоминании; утверждение, что познание есть припоминание, звучало бы, безусловно еще менее правдоподобно, если бы в наличии имелся только единственный предмет этого знания-припоминания – равное само по себе.

Следующий этап рассуждения (75d7-76c5) целенаправленно ведет к выводу о том, что познание есть припоминание. Умозаключение достигается посредством двух операций: первый шаг аргументации выполняется по схеме дилеммы, второй – по схеме *modus tollendo ponens*. Символически ход рассуждения можно представить так:

$(P \vee \neg P), \neg P \rightarrow R, P \rightarrow Q$, следовательно $Q \vee R$
 (= дилемма) (75d7-76a8)
 $Q \vee R, \neg R$, следовательно Q (= *modus tollendo ponens*) (76a9-c5)

При этом P = «мы забываем знание, приобретенное до рождения», Q = «по мере обучения мы припоминаем знание, приобретенное до рождения», R = «мы всегда обладаем знанием, приобретенным до рождения». Внутри второго аргумента для вывода $\neg R$ использован, кроме того, еще и дополнительный аргумент, построенный по схеме *modus tollendo tollens*:

$R \rightarrow S, \neg S$, следовательно $\neg R$ (= *modus tollendo tollens*) (76b5-с3), где S = «мы способны дать отчет о предметах нашего знания» (в тексте стоит не первое, а третье лицо множественного числа, но для значения аргумента в данном контексте это безразлично).

Посылки и выводы этих логических операций без особых затруднений обнаруживаются в тексте, за исключением первой (взятой в скобки) посылки дилеммы, которая представляет собой случай применения правила *tertium non datur* и потому молчаливо подразумевается. Вторая посылка дилеммы ($\neg P \rightarrow R$) содержится в условном высказывании 75d7-8, третья ($P \rightarrow Q$) – в условном высказывании 75e2-7; заключение ($Q \vee R$), которое вводится союзом *ἢ* «или», сформулировано в 76a4-7. Оно повторяется в качестве первой посылки следующего за дилеммой аргумента по схеме МТР (76a9-b2). Первая посылка ($R \rightarrow S$) вспомогательного аргумента внутри МТТ-аргумента, хотя и не формулируется как условное предложение, зато получает благодаря своему недифференцированному подлежащему *ἀνὴρ* форму обобщающего высказывания (76b5-6), тогда как вторая посылка этого дополнительного аргумента ($\neg S$) формулируется в 76b8-9 (или скорее в ответе Симмия 76b10-12); вывод дополнительного аргумента ($\neg R$), служащий одновременно второй посылкой МТР-аргумента, вводится следственной частицей *ἄρα* и содержится

в строках 76c1-3. Общее умозаключение из всего доказательства, также выделенное частицей ἄρα, изложено в строках 76c4-5.

Как же обстоит дело с формальной доказательной силой этих операций? На первый взгляд кажется, что мы сталкиваемся здесь с полноценными пропозиционально-логическими фигурами умозаключений. Однако это впечатление обманчиво. В самом деле, правильность дилеммы зависит от того, какое понимание мы вкладываем в союз «или». Если мы интерпретируем его как неисключительное «или», т. е. как «v» современной пропозициональной логики, которое гарантирует истинность дизъюнкции и в случае истинности обеих ее сторон, тогда наша дилемма действительно оказывается правильной фигурой умозаключения. Если же мы толкуем «или» как исключительное «или-или», которое для истинности дизъюнкции требует разного значения истинности сторон, тогда эта дилемма уже не может быть правильной фигурой: в обоих случаях, когда и Q и R одновременно получают значение «истинно», заключение будет ложным, в то время как посылки истинны. Однако оборот, употребленный Сократом в формулировке вывода в 76a4-7, не допускает сомнений, что он имел в виду взаимоисключающее «или-или» со смыслом: «одно из двух: либо ... либо» (δυσὶν ἑτέροις, ἢτοι ... ἢ ...). Таким образом, в случае с дилеммой мы имеем дело с неправильной формой вывода.⁶³ (В отличие от дилеммы, правиль-

⁶³ Насколько я могу судить, недействительность этого аргумента не была отмечена в литературе, посвященной «Федону». Гэллон (Gallon 1975, 131 сл.) воспроизводит логическую форму дилеммы обычными средствами пропозициональной логики, но, по-видимому, не видит, что «или» этого заключения, в словах Сократа 76a4-7 имеющее смысл исключительного «или» и именно так понятое Гэллопом в его переводе, делает данную фигуру умозаключения неправильной. Кстати, понимание «или» в качестве исключительного, как кажется, имело в античности канонический характер, так, например, в аксиомах Хрисиппа.

ность идущего непосредственно за ней МТР-заключения не зависит от толкования «или» как исключительного или неисключительного).

Проследим еще раз саму по себе последовательность хода рассуждения, в которое вкroeны логические операции рассмотренных аргументов. Первую (сформулированную) посылку дилеммы, заключенную в условном высказывании 75d7-12, Сократ обосновывает:

– И если, узнав однажды, мы уже не забываем, то всякий раз мы должны рождаться, владея этим знанием, и хранить его до конца жизни. Ведь что такое «знать»? Приобрести знание и уже не терять его. А под забвением, если не ошибаемся, Симмий, мы понимаем утрату знания. – Да, Сократ, совершенно верно, – сказал Симмий.

(75d7-12)

Ответ Симмия относится не к посылке, содержащейся в первом предложении, но к вопросу последнего предложения (реплика Сократа не оставляет для него иной возможности). Так Симмий соглашается с тем, что утрата знания называется забвением, что всякая потеря знания есть случай забвения. Однако в такой общей форме это утверждение будет ложным, потому что мы можем потерять знание и из-за того, что изменилось лежащее в его основе положение вещей. Тогда мы теряем не содержание нашего сознания, но само знание становится только мнением, мнением ложным. Можно, пожалуй, было бы возразить, что такое изменение положения вещей, образующего основу знания, невозможно, когда дело касается математических истин и вообще всего, что составляет предмет «научного» знания. Предметы, о которых Сократ говорит в 75c7-d5, все же, как кажется, не подвержены такому изме-

нению. Однако это возражение не имеет силы, потому что вопрос Сократа 75d10-11 несколько не ограничивает понятие знания ранее названными предметами, но имеет в виду «знание» без каких-либо ограничений. Под это понятие подпадает и содержание случайного знания, что исчерпывающе показывают примеры 73d-e. Таким образом, спрятаться от ложности принятого здесь Симмием тезиса некуда.

Но особенно замечательно, что ложность его, и притом на основании тех же самых причин, установил уже Аристотель в «Топике» (VIII 2, 157b11-14). Коль скоро автора «Топики» мы должны считать современником появления диалога «Федон», это означает, что или уже современники Платона вычитывали его диалог на предмет фактических ошибок и находили их, или Платон вполне сознательно позволил Симмию согласиться с ложным тезисом. Против первой возможности говорит то соображение, что при указании на вкрадшуюся в текст ошибку Платон все-таки по возможности ее исправил бы. С другой стороны, кое-что говорит в пользу того, что мы здесь имеем дело с ошибкой, которую Платон умышленно инсценировал.

Хотя в следующем вопросе Сократа тема утраты знания фактически еще присутствует (e2-3), с точки зрения строя аргументации этот ход в сторону ради понятия потери знания совершенно излишен. Сократ с тем же успехом мог бы исходить исключительно из понятия забвения. Этот вопрос содержит второе условное высказывание выше проанализированной дилеммы, и здесь Сократ снова добавляет обоснование, но на сей раз только после ответа Симмия:

- Но если, рождаясь, мы теряем то, чем владели до рождения, а потом с помощью чувств восстанавливаем прежние знания,

тогда, по-моему, «познавать» означает восстанавливать знание, уже тебе принадлежавшее. И, называя это «припоминанием», мы бы, пожалуй, употребили правильное слово.

- Совершенно правильное.
- Ну да, ведь, как выяснилось, вполне возможно, чтобы человек, увидев что-либо, или услышав, или постигнув любым иным чувством, вслед за тем помыслил о чем-то другом, забывшемся в силу либо сходства, либо же несходства двух этих предметов. (...)

(75e2-76a4)

Использованная перед тем лексика утраты знания дает теперь повод применить представление о припоминании к понятию *восстановления* (ἀναλαμβάνειν) потерянного знания. Симмий опять соглашается с заведомо чересчур широко сформулированным тезисом, потому что точно так же, как содержание всего знания не ограничивается случайными предметами, не может быть сведено к ним и все познание. Но на основании ранее полученных уступок сделать заключение о том, что мы припоминаем их из времен некоего существования до рождения, в лучшем случае можно только для таких предметов.

Парадоксальность достигнутого здесь положения усугубляет еще одно обстоятельство: Сократ говорит, что при таком припоминании мы восстанавливаем знание, изначально нам принадлежавшее (οἰκεῖα ἐπιστήμη). Пока мы имеем дело с феноменом обыкновенного воспоминания, это не вызывает вопросов: когда мы что-то вспоминаем, мы при этом всегда сознаем, что предмет воспоминания уже однажды был нам известен, он осознается нами как наше *собственное* знание. И только осознание того, что мы имеем дело с нашим собст-

венным знанием, что предмет наших воспоминаний мы когда-то уже знали, – только это и становится критерием того, что мы именно вспоминаем. Характеристика припоминания как собственного знания, надо полагать, подчеркивает такое его структурное свойство, как рефлексивность, которая, как было показано выше (стр. 47), служит – невзирая на то, что Сократ в 73с-74а об этом умалчивает, – одним из необходимых условий возможности говорить о припоминании. Однако в случае мнимого припоминания того, что мы знали до рождения, доказать присутствие такого рефлексивного момента невозможно; нет попытки такого доказательства и здесь. Кто «припоминает» равенство само по себе, тот никоим образом не знает, что он уже когда-то это знал.

Наконец, в своем обосновании (76a1-4) Сократ подхватывает мелькнувшую чуть раньше (75e3) мысль о роли в припоминании наших чувств и почти дословно повторяет свою реплику 73с6-d1; более того, и форма глагола в аористе ἐφάνη («как выяснилось») недвусмысленно отсылает к прежде сказанному. Тем примечательнее, что здесь (как и уже в прежних ссылках на 73с6-d1) совершенно не упоминается условие (iii) о предметах разного знания, то условие, которое Сократ при первом его изложении счел нужным однозначно растолковать. Как мы видели, когда мы имеем дело с переходом от воспринимаемых равных предметов к равному самому по себе, в том числе и если такое понимается как прообраз, это условие не может быть выполнено, поскольку между предметами знания этого типа (прообраз/образ) нет логической независимости. Не служит ли это бросающееся в глаза умолчание указанием на то, что необходимое условие того типа припоминания, который предполагается в анамнезисе, в случае собственно равенства и других подобных выполняться не может и что, следовательно, говорить в этих

случаях о припоминании неуместно? Не желая сделать такое заключение, мы вынуждены будем приписать Платону удивительную непоследовательность, и именно в том пункте, на особое значение которого он сам указывал.

После безоговорочного согласия Симмия (76a8) с дизъюнктивным следствием из дилеммы (76a4-7) его признание в том, что ему трудно сделать выбор между двумя альтернативами этой дизъюнкции, выглядит несколько неожиданно (76a9-b3). Для чего Платон заставляет его здесь колебаться? Вероятное объяснение заключается в том, что ни одна из двух возможностей не выглядит особенно убедительной.

Во вспомогательном аргументе, который Сократ вкладывает в свои вопросы (76b4-c3), чтобы отвергнуть одну из двух возможностей, многое обращает на себя внимание, и прежде всего то, что Сократ здесь спрашивает Симмия о его *мнении*: все вопросы к Симмию в этом отрывке сформулированы с использованием форм глагола *δοκέειν* и дательного падежа личного местоимения второго лица единственного числа (срв. 76b4, b8, c1); родство такого выражения с существительным *δόξα* (мнение) очевидно. И столь же очевидно, с другой стороны, что этим «кажется/кажутся тебе» подчеркивается явное дистанцирование Сократа от того тезиса, с которым соглашается Симмий.

У Сократа есть все основания не вставать на сторону Симмия, потому вместе с выводом из этого дополнительного аргумента утверждается нечто, что опять-таки находится в противоречии с ранее принятым Симмием тезисом, а именно: Симмий признает здесь неверным, что все люди обладают знанием о предметах, обсуждавшихся в предшествующем разговоре, т. е. о равном самом по себе и других, перечисленных в 75c9-d2. Из его замечания 76b10-12 ясно, что, говоря «не все люди», он имел в виду не просто «некоторые люди

не», но «ни один человек не» (за единственным исключением Сократа). Утверждение, что никто (кроме Сократа) не в состоянии внятно высказаться о равном самом по себе и т. п. и что тем самым никто (кроме Сократа) не обладает знанием о нем, состоит в прямом противоречии с одобренным в 74b2-3 тезисом о том, что мы знаем, что такое равное само по себе. Однако этот прежний тезис – не какое-то малозначительное утверждение, с которым Симмий мог бы и не согласиться: на его истинности построено все дальнейшее рассуждение, исследующее вопрос, *откуда* мы берем это знание.⁶⁴ Итак, сделав свое последнее утвер-

⁶⁴ Противоречие между 74b2-3 и 76c1-3 не осталось незамеченным в научной литературе, более того, неоднократно делались попытки объяснить и устранить его (срв. Hackforth 1955, 75 сл., Ackrill 1973, 191 сл., Gallor 1975, 120 и 133, наконец, Huffmann 1981). Против объяснения Хэкфорта и Хуффмана, заключающегося в том, что в обоих вызывающих сомнения контекстах речь якобы идет о разных предметах знания – о математических идеях в первом и о нравственных идеях во втором, – мне представляется веским возражение Гэллопа (Gallor 1975, 133), который показывает, что в пассаже 75c10-d2 эти два вида идей имеются в виду в равной степени. В действительности Сократ делает *обобщение* от математических идей к нравственным, а не переходит от одних к другим. Когда Хуффман (Huffmann 1981, 105) со ссылкой на 76b10-12 пишет: «Симмий несомненно имеет в виду нравственные идеи, когда он, думая о смерти Сократа, отвечает, что к завтрашнему дню на свете не будет ни одного человека, способного адекватно рассказать о них», он позволяет себе голое и никак не подкрепленное текстом утверждение, которое из-за наречия «несомненно» не становится убедительнее. Непосредственно предшествующий вопрос Сократа говорит без ограничений о способности «дать отчет о предметах нашей беседы» (διδόναι λόγον περὶ τούτων ἂν συνδῆ ἐλέγουμεν, 76b8-9), при этом очевидно, что здесь подразумеваются все перечисленные в 75c10-d2 предметы. Ограниченность «мы» кругом приверженцев учения об идеях в контексте 74b2-3 также не может устранить противоречия в 76b10-12, потому что во втором контексте Симмий утверждает, что после смерти Сократа никто не будет способен ясно говорить и, следовательно, обладать знанием об этом; тем самым даже друзья Сократа, приверженцы учения об идеях, к такому знанию не допускаются.

ждение, Симмий взвалил на себя еще одно противоречивое суждение, причем в центральной для всего исследования точке. На этот раз он, кажется, в отличие от 74b9 действительно не заметил, что он вступает в противоречие с прежде им принятым утверждением.

Вопрос и ответ 76c4-5 приводят рассуждение, имевшее своей целью умозаключение о припоминании того, что мы знали до рождения, к завершающему выводу. Тезис о припоминании имевшегося до рождения знания выведен, пусть и на основании чрезвычайно сомнительных посылок.

Завершающий небольшой пассаж 76c6-d6 приводит к заключению, что души людей (*αἱ ψυχαὶ ἡμῶν*, 76c6) существовали до их рождения (76c11-12). Этот вывод достигнут вне порочного круга, потому что он выводится не из заключения предшествующего доказательства, т. е. не из тезиса о припоминании. В 76c6 слл. мы сталкиваемся с новой мыслью, не имеющей с предшествующим логической связи, на которую указывала бы та или иная частица следствия. Хотя Сократ, спрашивая о том, когда у нас в душе появляются знания, добавляет пояснение, которое уже содержит ответ на его вопрос: «Ведь не после того, как мы родились в человеческом облике?», тем не менее звучащее здесь утверждение соотносится с тезисом, с которым Симмий согласился еще до рассуждения 75c7 слл., – что знанием равного самого по себе мы должны были обладать до рождения (75c4-6). Фактически замечание Сократа 76c6-7 вновь возвращает нас к положению, которого рассуждение достигло в 75c4-6. Таким образом, мы не имеем здесь дела, вопреки мнению Гэллопа (Gallop 1975, 130 и 134), с циклическим доказательством: логическая независимость данного аргумента от предшествующего доказательства анамнезиса показывает, что это последнее не необходимо для подлинной цели рассуждения, доказательства предсуществования.

Вернемся теперь к оставленному выше (стр. 94) без ответа вопросу, зачем вообще нужно Платону, чтобы Сократ у него затеял рассуждение, в котором выводится тезис об анамнезисе. Читая текст в 73с сл. как драматическое представление, в котором Платон при помощи действующих лиц своего диалога стремится убедить читателей «Федона» в существовании души до рождения, на деле мы обнаруживаем только ненужное отклонение рассуждения в сторону. Впечатление, однако, будет иным, если взглянуть на этот текст глазами читателя «Топики» Аристотеля. В первой главе VIII книги «Топики» Аристотель перечисляет целый ряд приемов, используя которые спрашивающему легче достичь согласия отвечающего в собственно ключевом вопросе рассуждения. Среди прочих к ним относится и способ введения посылок, которые, не будучи необходимыми (срв. *Тор.* VIII 1, 155b18-24, 156a3-157a5), должны отвлечь внимание собеседника от действительно необходимых посылок и от цели аргументации. Одна из таких диалектических стратегий состоит в том, чтобы

подобно авторам ложных геометрических доказательств затягивать рассуждение и вставлять бесполезные тезисы, потому что, когда их множество, непонятно, в каком заключена ошибка.

(*Тор.* VIII 1, 157a1-3)

Именно так и поступает здесь Сократ. И у него есть для того причины, потому что послышки, с которыми Симмий согласился в 75b9-с6 и из которых уже следует вывод о существовании души до рождения, ему приходится признать уже после того, как он был вынужден принять нечто, находившееся в противоречии с прежде им принятым утверждением: как мы видели выше (стр. 86), он должен был признать, что мы приобрели знание о подлинно равном прежде

всех чувственных ощущений (75b4-5), чему противоречит принятое в 74c10 утверждение, что мы приобрели это знание в результате восприятия видимых равных предметов. Из его ответов 75b9, с3, с6 становится понятно, что соглашается он поневоле. Вывод о том, что мы обладали знанием еще до рождения, он подтверждает словами «кажется, так», но он будет возражать против этого вывода в 76c11-13. Сократ старался не допустить, чтобы его собеседник еще вначале пришел к заключению о существовании души до рождения.

Таким образом, вывод из последнего аргумента нельзя упрекнуть в том, что он получен в результате циклического доказательства, однако ему присущ другой недостаток: в нем умозаключается больше, чем позволяют посылки, признанные Симмием. На основании этих посылок можно заключить только, что мы (наши души) существовали еще до нашего рождения и тогда уже обладали знанием. Но они не позволяют ничего сказать о виде этого существования. Однако именно об этом строки 76c11-12: здесь утверждается, что наши души существовали не в человеческом облике, и кроме того, что они существовали вне тела. Но это вовсе не следует из сделанных ранее уступок Симмия. С тем, что до этого признал Симмий, вполне согласовалось бы заключение, что знание, будто бы здесь припоминаемое, происходит из прежних наших жизней в человеческом облике.

Симмий, видимо, не заметил этой ошибки в выводе, потому что не ее имеет в виду его возражение; Сократу не составляет труда отклонить его, и в результате оно только заставляет Симмия признаться в том, что он его не достаточно хорошо продумал (76c14-d6). Симмий говорит о том, что мы могли бы приобрести знание в самый миг нашего появления на свет (в таком случае гипотеза о существовании души до рождения становится избыточной). Это возражение высказывается слиш-

ком поздно, поскольку оно направлено не против сформулированного Сократом вывода, но против принятой Симмием в 76c10 посылки (в другой форме он признал ее уже в 75c6). Таким образом, Симмий нарушает правила диалектического спора. Этим, надо полагать, объясняется несдержанная реакция Сократа на его реплику.⁶⁵

Сократ отвечает, что в таком случае не останется точки во времени, когда могло бы наступать забвение, потому что, как только что было признано (срв. ἄρτι ὠμολογήσαμεν, 76d2-3),⁶⁶ мы не рождаемся, обладая знанием. Он указывает на абсурдный вывод, к которому приводит предположение Симмия: мы должны в один и тот же миг приобретать и терять это знание. В действительности Сократ может сослаться на то, что ар-

⁶⁵ Срв. у Бернета ad loc.: «вопросительное ποῖα не просто эквивалент τίνι: оно всегда выражает оттенок какого-либо чувства – удивления, презрения или недоверия».

⁶⁶ Сократ использует именно форму глагола ὠμολογεῖν, однако в том месте рассуждения, на которое Сократ здесь ссылается, а именно в пассаже, где излагается аргумент по фигуре *modus tollendo ponens* (76a9-c3), этому глаголу не находится соответствия в виде вопроса, в формулировке которого звучало бы само слово или равнозначное ему выражение. Там Сократ спрашивал Симмия о его *мнении*, и выше (стр. 104) мы уже отмечали весьма примечательное употребление в этом контексте глагола *δοκεῖν* с личным местоимением второго лица единственного числа. Следовательно, на основании использования ὠμολογεῖν в ссылке на предшествующее место в беседе нельзя заключить, что там спрашивающий призывал отвечающего согласиться с некоторой точкой зрения, которую он сам разделяет, – напротив, каждый раз добиваясь от собеседника согласия, спрашивающий задним числом должен обозначать достигнутое совпадение точек зрения. Примерно так же (и тоже используя форму ὠμολογήσαμεν) Сократ говорит в 77c8 о согласии относительно тезиса о возникновении всего живого из умершего, который по ходу доказательства был выведен из представления о круге перерождений. Однако и здесь нельзя делать выводов о каких-либо убеждениях Сократа или Платона в данном вопросе, как раз наоборот, потому что веское возражение, которое против этого тезиса позже выдвинет Кебет, было очевидным по крайней мере для Платона, когда он позволил Сократу сделать эту ссылку.

гумент по фигуре *modus tollendo ponens* в 76a9-c3 исключает истинность альтернативного тезиса, согласно которому «все мы рождаемся, уже зная вещи сами по себе, и знаем их до конца своих дней» (76a4-5), или, точнее, что «мы рождаемся, владея знанием» (76a9-b1).⁶⁷

IX

Итак, мы достигли конца начатого в 73c рассуждения; примыкающий пассаж 76d7-77d5, будучи чрезвычайно важен для понимания самого рассуждения, не составляет его *части*, но служит своего рода *комментарием* к нему. Спросим себя еще раз, что можно узнать о возможных намерениях и взглядах автора на основании композиционного построения вопросов и ответов отрывка 75c7-76d7. Прежде всего нужно отметить, что в этом отрывке нет ни одного F1-вопроса. Сократ ни разу не позволяет читателю узнать свое собственное мнение относительно содержания своих вопросов. Хотя следствие из дилеммы (76a4-7) он сообщает со словами «итак, утверждаю я...», однако утверждаемое

⁶⁷ Гэллоп (Gallop 1975, 134), пытаясь защитить здесь позицию Симмия, кажется, упускает из виду, что прежде сделанные Симмием уступки фактически исключают возможность предложенного им выхода из положения. Приведенный Гэллопом пример о слепорожденном ребенке, про которого нельзя сказать, что он потерял зрение при рождении, неуместен, потому что Симмий признал (75c3 и 76c5), что мы обладали знанием до рождения. Когда Гэллоп утверждает, что «именно это предположение Симмий и подвергает здесь сомнению», против него говорят два обстоятельства: 1) Симмий как минимум не выражает своего несогласия эксплицитно и в лучшем случае лишь подразумевает его, потому что в действительности его возражение несовместимо с тезисом об обладании знанием до рождения; 2) речь при этом идет не о простом «предположении», но о следствии из еще прежде утвержденных посылок, в особенности из сделанной им в 74e8 уступки. Если бы он желал своему возражению успеха, он должен был бы поставить под вопрос именно эти посылки, но он, кажется, и не думал этого делать.

им есть лишь вывод, возможный только при наличии определенных посылок, а тот, кто утверждает, что некий вывод возможен при наличии определенных посылок, вовсе не обязан разделять выводимое суждение как таковое.⁶⁸ В формулировке реплик в этом отрывке обращает на себя внимание переход от местоимения первого лица множественного числа в вопросах, из которых конструируется дилемма, ко второму лицу единственного числа в вопросах, имеющих отношение к аргументу *modus tollendo ponens* и включенному в него аргументу по схеме *modus tollendo tollens*, в особенности еще и потому, что в МТТ-аргументе нарочно разрабатываются только мнения Симмия. Таким образом, решающая для доказательства анамнезиса посылка основана на принадлежащих собеседнику Сократа мнениях, которые легко в качестве таковых и распознаются.

В доказательстве анамнезиса, венчающем весь ход рассуждения, бросается в глаза преднамеренная, судя по всему, парадоксальность формулировки:

– Значит, люди припоминают то, что познали когда-то? – Должно быть.

(76c4-5)

Парадоксальна здесь характеристика приобретенного до рождения знания как чего-то некогда ранее нами *познанного*. Ведь вся соль метафизического припоминания в том и состоит, что познание с его помощью можно интерпретировать как воспоминание (срв. 72e5, 75e5-7, 76a6-7). Но стоит только титулом познания наградить само приобретение знания до рождения, как мы чувствуем угрозу дур-

⁶⁸ Я не берусь утверждать однозначно, осознавал ли Платон формальную недействительность этой дилеммы, а значит, и отсутствие каких-либо гарантий истинности своего умозаключения. Тем не менее, представляется по крайней мере возможным, что он допускает здесь ложный вывод, не замечая его ложности.

ной бесконечности: а не было ли и это познание припоминанием чего-то, что было познано – то есть припомнено – еще прежде, а это последнее, в свою очередь, еще ранее того познано, и так далее...?

Во всей беседе, которую Сократ ведет с Симмием, это единственный случай, когда разговор ведется об имевшем место до нашего рождения *познании*, и тем самым еще подчеркивается парадоксальность данного места: как в предшествующей, так и в последующей частях текста Сократ всякий раз довольно неопределенно говорит о приобретении знания и о приобретенном знании, используя исключительно формы глагола λαμβάνειν (74b4, 75b5, c2, c4, c7, d5, d7, e2, 76b2, c6, c14, d3).⁶⁹ Нельзя объяснить простой случайностью, небрежностью Платона тот факт, что именно в заключении этой части рассуждения понятие припоминания соединяется с другим понятием – тем самым, которое оно призвано заменить. Скорее всего, Платон таким образом косвенно указывает, как надлежит понимать это рассуждение на самом деле – как диалектическую дискуссию, в которой, говоря словами «Топики» Аристотеля, «задача спрашивающего – придать аргументации такое направление, чтобы принудить отвечающего делать самые парадоксальные выводы, с необходимостью следующие из его тезисов» (Тор. VIII 4, 159a18-20).

Не меньшее, чем способ постановки вопросов Сократа, значение для оценки этого отрывка, равно как и предшествующих, имеет реакция Симмия и его ответы. Дважды Платон выводит его здесь в роли, выходящей за рамки простого поддакивания. В контексте 76b3 Симмий не может сделать выбора между двумя альтернатива-

⁶⁹ Единственный раз тезис об анамнезисе с парадоксальной формулировкой припоминания «того, что мы прежде познали» (72e6-7) как-то связывает Кебет, однако с его точки зрения, как показывает его замечание «если только верно [что знание оказывается припоминанием]», этот тезис и без того уже парадоксален.

ми, к которым ведет строившаяся прежде того дилемма. Дело, вполне вероятно, в том, что оба варианта он видит равно необубедительными. В конце концов, оба они ложны.⁷⁰ А в 76с14-15 Платон позволяет ему даже выдвинуть возражение, направленное на то, чтобы избежать парадоксального следствия из мысли о существовании до рождения. Судя по этому, намечающийся вывод ни в малейшей степени не вызывает его одобрения; об этом же свидетельствуют его краткие ответы на вопросы, приводящие к данному выводу (76с8, с10). Когда он смиряется после того, как Сократ напоминает ему, что он пытается снова поставить под сомнение уже признанное им суждение, это свидетельствует не об объективной истинности выведенного заключения, но лишь о бессмысленности сопротивления после уступок, сделанных прежде. Но на самом деле даже при отказе от этой посылки («мы не рождаемся, обладая знанием») нельзя избежать такого вывода, потому что, как мы видели прежде, он непосредственно следует из того, с чем Симмий согласился еще до этого пассажа, а именно в 75с6. Все возражения и опровержения, разумеется, служат здесь, среди прочего, еще и тому, чтобы под конец нарисовать картину поражения Симмия, которое нанес ему в диалектическом диалоге его собеседник Сократ.

Если еще раз обозреть этот отрывок в целом, нагромождение очевидных ошибок мне кажется явным признаком того, что на самом деле целью

⁷⁰ Так же легко можно построить и доказательство того, что мы обладаем этим знанием на протяжении всей жизни, например: «Тебе известно, что когда кто-то вспоминает, он сознает, что он именно вспоминает? – Да. – Знает ли тот, кто думает о равном самом по себе и о других вещах, которые мы упоминали, что он при этом *припоминает* равное само по себе и т. п.? – Нет. – Следовательно, относительно собственно равенства мы не можем говорить о припоминании. – Да, это так. – Значит, мы должны обладать этим знанием в течение всей нашей жизни. – Неизбежно».

Платона здесь было не вывести серьезное доказательство анамнезиса и, тем самым, существования души до рождения, но представить эти тезисы парадоксальным результатом диалектической дискуссии. Даже если мы оставим открытым вопрос о том, заметил ли Платон логическую ошибку в построенной им дилемме, множество других ошибок говорит само за себя: к условному суждению 75d7-8 добавлено обоснование, ложность которого была отмечена уже в «Топике» Аристотеля; второе условное высказывание (в дилемме) также дополняется объяснением, едва ли не дословно повторяющим сформулированное Сократом в 73c4-d1 достаточное условие для одного отдельного вида припоминания, тогда как выдвинутое еще ранее того определяющее условие (относительно объектов разного знания) здесь как раз отсутствует (76a1-4). Утверждая, что люди (исключая Сократа) не обладают знанием о вещах, составляющих предмет разговора (76b10-12), Симмий противоречит прежде принятому им самим тезису, что мы (люди) обладаем знанием о равном самом по себе (74b2-3). Доказательство анамнезиса получает умышленно парадоксальную формулировку благодаря включению в вывод суждения о том, что люди припоминают некогда *познанное* (76c4). Наконец, умозаключение о существовании души до рождения снабжено дополнениями (76c11-13), которые никак не вытекают из прежде принятых Симмием посылок. И в довершение картины тот, кто направляет рассуждение со всеми его слабыми местами, в конце концов обнаруживает слабую осведомленность о правилах диалектической дискуссии. Платон должен был поистине быть диалектическим недоучкой, если он надеялся навязать своим читателям такой аргумент в пользу существования души до рождения. Но уж в диалектике таковым Платон во всяком случае не был.

X

К доказательству, которое Сократ и Симмий обсуждали на страницах 73c1-76d6, Платон добавляет еще заключительные замечания, отражающие мнение Сократа, Симмия и Кебета по поводу результатов дискуссии. Этот раздел текста (76d7-77d5) даже с формальной точки зрения отличается от предшествующего: каждая реплика имеет в нем иную длину. Вместо ответов на альтернативные вопросы, звучащих в ходе диалектического диалога, теперь мнения активно выспрашиваются и высказываются. Вопросы Сократа занимают в тексте Бернета 10 строк; для ответа Симмия вначале требуется 8 строк, а затем, когда он говорит за Кебета, 12; Кебету, который сам по поводу вопроса Сократа не высказывается, но только подхватывает критическое замечание Симмия, все же нужно еще 5 строк; сам Сократ, наконец, выносит заключительное суждение, занимающее в том же издании 9 строк (с которых начинается и переход к следующему доказательству).

Почти ровно половина этого текста никак не связана с вопросами Сократа, заданными в 76d7-e7; содержание ее составляет критика рассуждения в целом: по мнению Симмия, это последнее безусловно доказывает существование души до рождения, но не продолжение ее существования после смерти (77b1-9). Собственно говоря, такое возражение скорее могло бы быть направлено против Кебета, так как это он утверждал в 73a2-3, что вывод о бессмертии души с необходимостью следует из тезиса, гласящего, что мы припоминаем познанное в предшествующей жизни. Кебет, который должен был чувствовать себя здесь задетым, соглашается с мнением Симмия, требуя рассмотреть и вторую половину вопроса – доказательство существования души после смерти (77c1-5). Сократ указывает на то, что существование души до рождения в соединении с прежде разобранным аргу-

ментом о круге рождений делают необходимым существование души и после смерти (77c6-d5). В очередной раз Сократ демонстрирует лучшее по сравнению с двумя своими собеседниками владение всем материалом предшествующей дискуссии и полученными в ее ходе выводами.

Однако для оценки всего рассуждения 73c-76d как такового первая половина данного отрывка, содержащая развернутые вопросы Сократа и краткие ответы Симмия, более значима, чем вторая его часть, наполненная критикой, исходящей от Симмия и Кебета, которая скорее объясняется недопониманием ранее обсуждавшегося с их стороны. Что же спрашивает здесь Сократ, как отвечает Симмий? Какие можно из этого сделать выводы о целях автора?

Рассмотрим прежде всего поясняющие вопросы Сократа, размечая их логическую структуру:

Тогда, Симмий, не к тому ли мы пришли:
 (а) если (1) существует то, что постоянно у нас на языке, – прекрасное, и доброе, и другие подобного рода сущности, (2) и к ним мы возводим все, полученное в чувственных восприятиях, причем обнаруживается, что все это досталось нам с самого начала, (3) и с ними сравниваем все воспринимаемые вещи (ταῦτα ἐκεῖνη ἀπεκάλ-
 ζομεν), – если это так, (b) то с той же необходимостью, с какой есть эти сущности, существует и наша душа, прежде чем мы родимся на свет?⁷¹ Если же они не существ-

⁷¹ Издатели Бернет, Робен, Викиер, Го считают 76d7-e4 не вопросом, но утверждением Сократа. Однако о том, что это вопрос, свидетельствует то обстоятельство, что это предложение служит объяснением небольшой непосредственно предшествующей фразы (76d7), которая, в свою очередь, однозначно определяется как вопрос вводящей ее вопросительной частицей. Предложение 76d7-e4 должно наполнить содержанием только что прозвучавшее οὕτως и, по сути дела, лишь в более ясной форме формулирует то, в чем состоит заданный Симмию вопрос.

вуют, разве не шло бы наше рассуждение совсем по-иному? Значит, это так, (b') и в равной мере необходимо существование и таких сущностей, и наших душ еще до нашего рождения, и, видимо, если нет одного, то нет и другого?⁷²

(76d7-e7)

Сократ своими вопросами желает удостовериться результат, к которому привело предшествующее рассуждение. При этом он намеренно и в ясной форме упоминает предпосылки полученного результата. Они процитированы в antecedенте первого условного высказывания. Результат заключен в аподосисе (b) этого условного высказывания и еще раз звучит в последнем вопросе (b'). Содержание результата состоит в констатации отношения эквивалентности между выражениями «эти объекты (прекрасное, доброе и др.) существуют» и «наша душа существует до рождения». Мы можем обозначить эти высказывания буквами 'P' и 'S' соответственно. О том, что Сократ имеет в виду именно отношение эквивалентности, безошибочно свидетельствует последняя фраза отрывка («если нет одного, то нет и другого»): подразумеваемое Сократом соотношение может быть представлено как двойное условие; форме '(P→S) & (-P→-S)' точно соответствует 'P↔S'.

В antecedент своего вопроса, сформулированного в форме условного высказывания, Сократ включил три посылки: (1) прекрасное, доброе и т. д. существует, (2) к ним мы возводим все, полученное в чувственных восприятиях, причем обнаруживается, что все это принадлежало нам и прежде, (3) с этими сущностями мы сравниваем воспринимаемые вещи. Если присвоить пунктам (2) и (3) обозначения соответственно 'Q' и 'R', логическую

⁷² По поводу этого места срв. Heitsch 1979; в своей интерпретации я использовал его перевод отрывка 76d7-77a5.

форму условного высказывания, в которое Сократ облакает свой вопрос, можно представить следующим образом:

$$(P \ \& \ Q \ \& \ R) \rightarrow (P \leftrightarrow S)$$

Коль скоро 'P' находится как в антецеденте, так и в аподосисе, истинность аподосиса, а значит, и собственно результата доказательства, т. е. 'S' (= «наша душа существовала до рождения»), зависит исключительно от 'Q' и 'R'.

Прежде всего нужно сказать, что то, что в этом вопросе Сократа выдается за результат рассуждения, вовсе таковым не является. В конце концов, в 76c11-13 умозаключается именно о том, что «наша душа существовала до нашего рождения», а вовсе не об отношении эквивалентности между 'P' и 'S', из-за которого вдобавок и существование идей теперь попадает в зависимость от существования души до рождения. Предшествующий аргумент никак не оправдывает «равную необходимость» этих двух утверждений, поскольку он обосновывает только половину двойного условия, а именно, 'P→S'. Для тезиса 'S→P' в предшествующем тексте не находится точки опоры. С усилением условия 'P→S' до двойного условия 'P↔S' возможность существования души до рождения исключается также и в том случае, если упомянутые сущности – прекрасное, доброе и др. – не существуют.

Итак, мы должны признать, что Сократ и в этом условном высказывании (которое он, правда, не утверждал, но предложил в качестве вопроса) вновь «одерживает верх». Впрочем, ответственность за тезис, появляющийся в аподосисе, берет на себя не он, а Симмий, когда последний произносит:

По-моему, это совершенно необходимо. И какое прекрасное прибежище находит наше рассуждение в том, что одинаково

существуют и души до рождения, и те сущности, о которых ты говоришь! Для меня, по крайней мере, нет ничего более очевидного: да, все эти вещи безусловно и неоспоримо *существуют* – и прекрасное, и доброе, и все остальное, о чем ты сейчас говорил. Что до меня, мне других доводов не надо!

(76e8-77a5)

О том, что Симмий действительно присвоил этот (мнимый) результат доказательства от припоминания, можно судить также и по тому, как он повторяет его в дальнейшей дискуссии о гармонии, когда гипотезе об анамнезисе он отдает предпочтение перед тезисом о душе как гармонии. При этом он вкратце излагает выводы предыдущего рассуждения следующим образом:

Довод о припоминании и знании строится на таком допущении, которое заслуживает доверия. Сколько я помню, мы говорили, что душа существует до перехода своего в тело с такой же необходимостью, с какой существует сама сущность,⁷³ именуемая бытием.

(92d6-9)

Знаменательно, однако, что в 76e8-77a5 к своему согласию со сформулированным Сократом заключением он в качестве обоснования добавляет утверждение 'P', т. е. именно тезис, заведомо недостаточный для обеспечения двойного условия. Насчет двух других условий, сформулированных Сократом в antecedенте условного

⁷³ Вместе с Ро (Rowe 1993) я принимаю конъектуру Маджа (Mudge) и читаю в d8 αὐτῆ вместо рукописного αὐτῆς, которое оставили без изменений Бернет, Робен и Викар.

высказывания, он не обмолвился ни словом. Его аргумент, таким образом, имеет следующую форму:

P , следовательно $P \leftrightarrow S$,

– доказательство, вопреки заявлениям Симмия, явно неполноценное. Когда вслед за тем Симмий излагает содержание убеждения, которое, по его мнению, теперь сформировалось у Кебета, он включает в него не сам тезис, представляющийся ему результатом рассуждения, но лишь утверждение о том, что душа существовала до рождения (срв. 77a9-b1).

Столь же недостаточны, надо сказать, и доводы, которые в обоснование своей твердой веры в истинность теории анамнезиса Симмий приводит в 92b: из существования души до рождения и существования равного самого по себе и других подобных существей еще не следует тезис о припоминании. Для доказательства последнего необходимо дополнительно признать, что равное само по себе и его чувственно воспринимаемые инстанции относятся друг к другу как прообраз к образам, а также что мы это равное само по себе и проч. узнали до рождения.

Обе эти предпосылки вместе с третьим условием, предполагающим существование равного самого по себе и др., Сократ упоминает в антецеденте своего условного высказывания, и они полностью соответствуют положениям, закрепленным в ходе предшествующего рассуждения. Этого и следовало ожидать, поскольку то, что здесь говорит Сократ, имеет характер своего рода рекапитуляции, и новые точки зрения добавляться сюда уже не могут. Условие (1) повторяет то, что было установлено в 74a9-b1 (вместе с дополнением, принятым в 75c7-d5). Условие (3) напоминает, что представление об отношении между равным самим по себе (а также другими существиями, поставленными рядом с ним в 75c7-d5) и чувственно воспринимаемыми предметами по модели

«прообраз-образ», каким его признал Симмий в 74e6-8, служит одной из предпосылок для получения требуемого вывода. Источник условия (2) установить не так просто. Скорее всего, речь здесь вновь идет о нашем собственном «прежнем знании» (75e5).⁷⁴ Как мы выяснили выше (стр. 103), так Сократ отдает должное нигде им прямо не названному необходимому условию припоминания, состоящему в том, что припоминаемое знание должно ясно осознаваться как наше собственное знание, как нечто прежде нам известное. И как раз это условие не может быть выполнено в случае «припоминания» знания, принадлежавшего нам до рождения.

Мы уже видели (стр. 118), что заданный Сократом в форме условного высказывания вопрос отводит особое значение именно условиям (2) и (3): в избранной Сократом формулировке

$$(P \ \& \ Q \ \& \ R) \rightarrow (P \leftrightarrow S)$$

истинность аподосиса зависит только от 'Q' и 'R', но не от 'P' (условное высказывание в целом предполагается истинным). Это вовсе не означает, что утверждаемым в 'P' положением вещей можно пренебречь, поскольку оно во всех случаях подразумевается в 'Q' и 'R', хотя этого и не позволяет видеть запись данного условного суждения в символах логики исчисления высказываний: чтобы заявленные в тезисе 'P' предметы могли быть познаны (2) и чтобы возможным было сравнение с ними других предметов (3), необходимо признать их существующими. Однако это значит, что для доказательства от анамнезиса решающим значением обладают предположения, выходящие за рамки допущения простого существования рав-

⁷⁴ Гэллоп (Gallop 1975, 134 сл.) также видит здесь ссылку на представление о наличии знания до рождения: «Сократ говорит об идеях как о чем-то, 'что нам принадлежало прежде (e1-2)', подразумевая, что они составляли предмет нашего знания до рождения».

ного самого по себе и т. п. Но именно эти предположения изначально обладали сомнительным статусом, и сам Сократ никогда не берет на себя за них ответственность.

Спросим себя и на этот раз, какие выводы на основании построения вопросов Сократа и ответов его собеседника в рассматриваемом отрывке можно сделать о намерениях Платона. Вопрос(ы), заданные здесь Сократом, относятся к типу F2: значит, Платон не позволяет Сократу обнаруживать собственную позицию. В этом для нас нет ничего нового. С другой стороны, теперь, после завершения собственно аргументации, Платон строит вопросы Сократа так, что становится возможно различить лежащую в основе диалектической дискуссии стратегию. Дело в том, что antecedent произнесенного Сократом условного суждения содержит *необходимые посылки* для умозаключения из всего доказательства, т. е. формулировку тезисов о припоминании знания, которым мы обладали до рождения, и о предсуществовании души. Это именно такие посылки, о каких у Аристотеля говорится, что спрашивающий не должен тотчас разъяснять их и их статус отвечающему, но будет приводить к ним окольным путем рассуждения (срв. *Тор.* VIII 1, 155b29-156a3). Раскрывая посредством эксплицитного выражения необходимых посылок свою диалектическую стратегию, Сократ дает собеседнику шанс обнаружить задним числом слабые места наделенных решающим значением суждений, которые привели к парадоксальному заключению, и поправиться там, где он напрасно дал утвердительные ответы. Симмий не использует открывшуюся ему возможность.

Вместо этого Платон заставляет Симмия, в ответ на просьбу высказать свое мнение по поводу условного суждения, заключенного в форму вопроса, энергично согласиться с содержанием аподосиса этой условной конструкции, т. е. с суждением, которое, как мы видели, вовсе не следует из посылок

предшествующей аргументации. В дальнейшем Платон вкладывает Симмию в уста такое обоснование этого суждения, при котором лишь одно из приведенных Сократом условий включается в его посылки, тогда как два других, которые столь же обязательны для вывода (хотя бы только о существовании души до рождения), он не упоминает. (Похожую ошибку он совершает по воле Платона и в 92d.) Подчеркнутая убежденность его ответа скрывает недостаточную силу аргумента, о котором сам Симмий, впрочем, думает как о достаточном для доказательства. Простая ли это случайность, что и в начале, и в конце своего ответа Симмий говорит «мне кажется» (δοκεῖ μοι, ἔμοιγε δοκεῖ, 76e8, 77a5)? Нет, это действительно не более чем мнение Симмия, его δόξα. Платон не только сам имеет это в виду, но и дает ясный о том намек читателям «Федона».

XI

Как я утверждал с самого начала, «Федон» Платона – это послание к современным ему пифагорейцам. Ссылки на пифагорейские темы, обсуждение и критика представлений, которые засвидетельствованы для исторических пифагорейцев, а отчасти в качестве пифагорейских и представлены в диалоге, – все это видно невооруженным глазом. Растворивать аттическому читателю, что переселение души не может служить достаточным основанием для веры в бессмертие, надо полагать, особого смысла не было. Совсем по-иному дело могло обстоять на Юге Италии.

Что же хотел Платон разъяснить своим друзьям в Великой Греции с помощью рассуждения об анамнезисе? Нет сомнения, что им, подобно персонажам «Федона», предлагается подвергнуть выдвинутые в диалоге аргументы, и в их числе обсуждае-

мую здесь с Симмием идею анамнезиса, новому, еще более строгому испытанию, к какому Сократ призывает Симмию и Кебета в конце их беседы (107b4-9). Случайно ли, что в этот момент Сократ, имея в виду исследованные аргументы, именно к Симмии обращается со словами: «Хоть вы и считаете их [исходные 'гипотезы'] достоверными, все же надо рассмотреть их более отчетливо» (107b5-6), – к тому самому Симмию, который еще в 92d6-9 заявил, что, по его мнению, «довод о припоминании и знании строится на таком допущении ['гипотезе'], которое заслуживает доверия», и в качестве этого допущения назвал тезис об отношении тождества между существованием души до рождения и существованием идей, тезис, который в действительности никак не годится на роль исходной гипотезы, поскольку он зависит от других суждений?

Одной из гипотез, от которых на самом деле зависит утверждение о тождестве, Симмием принятое за исходное допущение, является тезис о том, что видимые предметы мы воспринимаем как отражения подлинных сущностей (срв. 76e2). Представление, согласно которому вещи чувственно воспринимаемого мира отражают некую высшую реальность, как уже было отмечено (стр. 33), у Аристотеля засвидетельствовано как принадлежащее (так называемым) пифагорейцам. Аристотель использует выражение *ὑποκείμενα* (*Met.* I 5, 985b27, срв. b34), а далее он говорит, что пифагорейцы характеризовали отношение воспринимаемых чувствами предметов к тому, что по-настоящему есть, с помощью слова *μίμησις* (*Met.* I 6, 987b11).⁷⁵ Ниже я хотел бы показать, что посредством рассуждения об анамнезисе Платон не просто стремится представить мысль о припоминании знания, приобретенного до рождения, как суждение

⁷⁵ В связи с этим стоит напомнить, что понятие *μίμησις* встречается также в «Тимее» (срв. 38a, 39e, 48e и passim), который среди диалогов Платона, пожалуй, более всего содержит пифагорейской учености.

парадоксальное и недоказанное (постольку, поскольку *отровержения* этого представления в «Федоне» нет): ему важно продемонстрировать, что само пифагорейское понятие $\mu\acute{\iota}\sigma\eta\sigma\iota\varsigma$ неудовлетворительно.

В качестве примера отношения между чувственно воспринимаемыми вещами и истинно сущим Платон избрал отношение видимых равных предметов и равного самого по себе. Такой выбор никак дополнительно не обоснован, однако использование понятия из области математики в данном контексте нельзя назвать чем-то само собой разумеющимся. Когда до этого в диалоге делалась ссылка на истинно сущее, в качестве примеров приводились нравственные категории: справедливое само по себе, прекрасное, благое (65d4-8), – или такие понятия, как (телесная) величина, здоровье, сила (65d12-13). Триада прекрасного, благого, справедливого тотчас же вновь появляется и в нашем контексте при экстраполяции равенства на другие понятия (75c11-d1). Что заставляет Платона выбрать здесь в качестве примера равное само по себе?

Напрашивается вот какое объяснение: Платон, остановившись на одном из основополагающих понятий математической науки, каким является равно(великость), желал сделать шаг навстречу интересам искушенных в математике пифагорейцев. Кроме того, в математике того времени понятие равенства стало источником серьезных проблем, после того как открытие иррациональных величин сделало невозможным универсальное выражение равенства через одинаковое число единиц измерения.⁷⁶ Собственно математических вопросов в «Федоне», правда, нет и следа. Я осмелюсь утверждать, что Платон отдал предпочтение равному самому по себе именно ради тех трудностей, которые это понятие создает для метафизики «прообраза-образа».

⁷⁶ Срв. об этом высоко эрудированную статью Брауна (Brown 1972) со ссылками на современные дискуссии математиков.

Немалые затруднения у исследователей «Федона» вызывает внезапная замена равного самого по себе на равные сами по себе вещи и равенство в доказательстве, которое должно обнаружить различие между воспринимаемыми равными предметами и равным самим по себе (74b7-c6).⁷⁷ Платона здесь упрекают в явной ошибке аргументации, когда выражение «равное само по себе» он подменяет двумя другими: «равные сами по себе <sc. предметы>» и «равенство». Вот что пишет по этому поводу один из исследователей:

Доказательство Платона приняло форму:
 Все А обладают свойством S,
 Но все С не обладают свойством S, а D
 не обладает свойством T,
 Следовательно, В нельзя идентифици-
 ровать ни с одним из А.

Едва ли нужно говорить, что в нынешнем своем виде это доказательство будет совершенно недействительным, если только В не принадлежит к множеству С, но даже этом случае вторая часть второй посылки оставалась бы нерелевантной по отношению ко всему доказательству в целом.⁷⁸

Вызывающая сомнения вторая посылка этого доказательства имеет в «Федоне» следующий порядок слов:

Ну, а равные сами по себе – не случилось ли, чтобы они казались тебе неравными, или чтобы равенство показалось тебе неравенством? – Никогда, Сократ!

(74c1-3)

⁷⁷ Из обширной литературы, касающейся этого места, упомяну только важнейшие работы: Geach 1956, Vlastos 1956, Bluck 1957, Mills 1957 и 1958, Wedin 1977, White 1987.

⁷⁸ Mills 1957, 128.

Логическая форма того, что Симмий утверждает своим отрицанием, корректно передана в приведенной выше цитате (отрицанию дизъюнкции соответствует конъюнкция отрицаемых дизъюнктов), но сам тот факт, что Сократ здесь формулирует дизъюнктивный вопрос, дает нам важное указание для понимания данного аргумента. В самом деле, замена выражения двумя другими в пределах одного доказательства безобидна в том случае, когда заменяемое выражение двусмысленно (точнее говоря, имеет два значения), и следствие может быть выведено для каждого из двух значений. Способ умозаключения при этом соответствует исключающему «или-или» в исчислении натурального вывода. Фактически же это объявленное недействительным заключение легко превратить в имеющее силу, стоит лишь добавить молчаливо подразумеваемую дизъюнктивную посылку, которая могла бы звучать примерно так:

«Равное само по себе» должно пониматься или как «равные сами по себе», или как «равенство».

Значит, вопрос и ответ на него в 74c1-3 показывают, что при любом из двух допустимых значений, которые может принимать оборот «равное само по себе», равное само по себе не может одновременно представляться своей противоположностью.

В таком случае истинный смысл замены «равного самого по себе» на другие два оборота явно состоит в том, чтобы подчеркнуть двусмысленность того выражения, которое стоит в центре следующего далее аргумента. За описанными двумя возможностями понимания обнаруживаются две совершенно разные позиции. Кто между равным самим по себе и «равными самими по себе» ставит знак равенства, тот полагает, что эти обороты означают парадигму равных предме-

тов, – иными словами, кто истинно сущие вещи считает парадигмами, прообразами, тот в случае равенства со всей очевидностью должен утверждать множество равных идеальных вещей в качестве парадигмы равного. Такая точка зрения ведет к парадоксальным результатам, потому что она предполагает не одно равное само по себе, но некий набор (в принципе сколь угодно большой) идеальных равных предметов, которым в данной системе предписывается парадигматическая роль. Иную позицию занимает тот, кто «равное само по себе» понимает как термин, означающий понятие «равенство», – ему, во всяком случае, не грозят трудности, какими чревато умножение сущностей, с которыми мы сверяемся, говоря о равных предметах. Коль скоро носителями представления об отражении высшей действительности в чувственно воспринимаемых вещах были пифагорейцы, произведенная здесь замена нужна, чтобы обратить их внимание на одно из парадоксальных следствий из их теории.⁷⁹ Однако это следствие – не единственное.

В идущем затем рассуждении альтернатива, на которую указывает вопрос Сократа 74c1-2, не играет никакой роли. Вопрос, заключенный в самой этой альтернативе, молчаливо разрешается в ответах Симмия на дальнейшие вопросы. Если об отношении между равным самим по себе и равными вещами можно говорить в терминах сходства и несходства (74c11-12) и особенно если чувственно воспринимаемые равные предметы можно рассматривать как образы равного самого по себе (74d9-e8), очевидным становится решение против равенства как понятия и в пользу парадигматического о нем представления.

⁷⁹ Представление о равном самом по себе как о парадигме равных вещей приводит, разумеется, и к таким апориям, как «третий человек» и автопредикация идей, о чем пойдет речь в платоновском «Пармениде», срв. *Parm.* 132e-133a.

Однако представление о парадигматическом равном самом по себе вызывает новые затруднения. Чтобы их увидеть, необходимо прежде проанализировать составные части этого представления – концепции равного самого по себе и отношения прообраза и образа.

По поводу понятия равенства стоит вспомнить один момент, уже упоминавшийся выше (стр. 90). Равенство – паразитическое по отношению к другим понятие: что-либо может быть равновеликим, равно старым, равно тяжелым; когда мы говорим о равенстве без такого рода добавок, то в виду имеется, как правило, равная величина или длина. Что касается отношения «прообраз-образ», первое, сравнительно тривиальное замечание, которое здесь можно сделать, имеет логическую природу: с одной стороны этого отношения стоит только одно основание, «прообраз», а с другой, напротив, может быть расположено много последующих членов. Это отношение одного и множества. Прообраз один, но он способен дать много образов. Второе замечание, гносеологического свойства, нетривиально: когда имеется образ, принадлежащий к некоторой сфере чувственного восприятия (одного из органов чувств), соответствующий прообраз всегда будет принадлежать к той же сфере восприятия. Если x есть образ y и при этом x есть нечто видимое, точно так же видимым будет и y . В примере, который Сократ рассматривает как не вызывающий сомнений случай ассоциативного припоминания прообраза (74d9-e4), мы со всей очевидностью имеем дело с двумя видимыми предметами: одним, созерцаемым сейчас (срв. τοῦτο ὃ νῦν ἐγὼ ὁρῶ, 74d10), и другим, припоминаемым.⁸⁰

⁸⁰ При этом видимость должна здесь пониматься не как возможность быть увиденным в действительности, но как визуализируемость; в этом смысле «видимым» будет и умерший человек, о котором мы из-за чего-либо вспомнили.

Последнему тезису требуется защита против возражения – ведь на первый взгляд отношения типа «прообраз-образ» не исключены и между предметами разных областей восприятия. Примером может служить электрокардиограмма, «изображающая», как говорится, работу сердца на бумаге. Здесь с одной стороны мы имеем (только) слышимое биение сердца, а с другой визуальное изображение этого процесса. Однако в действительности это вовсе не отношение между прообразом и его образом, но изоморфное соотношение, в основе которого лежит признание определенной доли символизма. Не имеет никакого смысла говорить об ЭКГ в таком духе: «Линия, которую я сейчас вижу, хотя и стремится уподобиться биению моего сердца, но безуспешно; она не в состоянии сделаться точно такой же, она остается хуже». При таком способе рассуждения (которое я выстроил наподобие доводов Сократа в 74d10-e4) принимается за данность, что неотъемлемую черту отношения «прообраз-образ» составляет подражание, «желание быть как прообраз» со стороны образа. Образ всякий раз может быть только почти точно таким, как то, чьим образом он является. В случае же изоморфного отображения – как, к примеру, при ЭКГ – представление о все большем приближении лишается содержания. Преграда между сферами двух чувств делает представление об уподоблении прообразу бессмысленным.

Таким образом, если множество равных предметов видимого мира суть образы равного самого по себе, этот прообраз равенства тоже должен быть видимым постольку, поскольку видимы его образы. Однако вполне очевидно, что равное само по себе, парадигма равенства, невидимо. Невидимость – это первый атрибут, назначенный идеям при первом же упоминании их в «Федоне» (65d9-10). В доказательстве, берущем за основу сходство с идеями, которое примыкает к доказательству от припоминания, среди вещей, наделенных атрибутами невиди-

мости и умопостигаемости, первое место занимает равное само по себе (срв. 78d3 и 79a4, 80b1). Следовательно, отношение равных предметов к равному самому по себе не может быть классифицировано как случай отношения прообраза и образа.

Толкователь Платона в традиционном ключе держит наготове контраргумент. Платон конечно же знал, что видеть равное само по себе нашими телесными глазами мы не можем, однако, по убеждению Платона, – уверяет его защитник, – идею равного мы можем созерцать глазами нашей души, точно так же как мы можем этим духовным оком видеть совершенную окружность и совершенный квадрат.

Однако, по глупому совпадению, пример Платона таит в себе для приверженца традиционной интерпретации Платона еще один подводный камень. Два замечания, сделанные мною выше по поводу отношения «прообраз-образ», логического и гносеологического характера, взятые вместе делают ссылку на «глаза души» невозможной. Все образы данного прообраза должны принадлежать области одного и того же чувственного восприятия, поскольку в отдельно взятом отношении имеется только один прообраз, причем и прообраз, и любой из его образов также должны относиться к сфере одного чувства. Но в случае чувственно воспринимаемых равных предметов это не так. Существуют равные предметы, которые можно увидеть: камни одинакового размера и бревна одинаковой длины; одинаковые вещи, которые можно услышать: струны двух лир могут быть настроены на равную высоту звука; и существуют предметы, о равенстве которых мы узнаем при помощи осязания – к примеру, об их одинаковой массе.

Но представитель традиционного платоно- (и *федоно*-) ведения не сдается. Выбор равенства в качестве примера в этом отношении был, возможно, неудачным, и лучше, наверное, было бы говорить о совершенном круге, но это отнюдь не означает, что Платону

было ясно такое следствие из двух сделанных мною замечаний (логического и теоретического) касательно отношения между прообразом и образом.

Это заставляет нас еще раз обратиться к тексту Платона, чтобы исследовать его с точки зрения затронутого вопроса. «Федон» и здесь нас не разочаровывает. Так, вплоть до реплики 75a4, т. е. до первого заключения, сделанного Сократом на основании признания Симмием парадигматической модели, припоминание подобного, вернее, припоминание оригинала неизменно разъяснялось исключительно на примерах из области *оптического* восприятия: 73e5, e9, 74c13, d9. О равных предметах также говорилось исключительно как о *видимых* равных предметах: срв. 74b5, 75a1. Однако сразу же после первого заключения такой решительной ориентации на одну изолированную область чувственного восприятия мы уже не наблюдаем. Нагляднее всего проиллюстрировать произошедшую перемену можно, процитировав с комментариями связный отрывок 74e9-75b9:

Ну, стало быть, мы непременно должны знать равное само по себе еще до того, как впервые увидим равные предметы и уразумеем, что все они стремятся быть такими же, как равное само по себе, но полностью этого не достигают. – Да, верно.

(74e9-75a4)

Не забудем, что выражение «все они» подразумевает здесь только *видимые* равные предметы. Иначе в следующих строках:

Но мы, конечно, огласимся и в том, что такая мысль возникает и может возникнуть не иначе как при помощи зрения, осязания или иного чувственного восприятия. То, что я говорю, относится ко всем чувствам

одинаково. – Да, одинаково, Сократ. По крайней мере, до тех пор, пока мы не упускаем из виду цель нашего рассуждения.

(75a5-10)

Теперь Сократ привлек к рассуждению опыт и других областей чувственного восприятия, здесь суждение явным образом носит всеобъемлющий характер: сферы всех чувств должны приниматься во внимание.

– Итак, именно чувства приводят нас к мысли, что все воспринимаемое чувствами стремится к доподлинно равному, не достигая, однако, своей цели? Так мы скажем или по-другому?

– Да, так.

– Но отсюда следует, что, прежде чем начать видеть, слышать и вообще чувствовать, мы должны были каким-то образом узнать о равном самом по себе – что это такое, раз нам предстояло соотносить с ним равенства, постигаемые чувствами: ведь мы понимаем, что все они желают быть такими же, как оно, но уступают ему.

– Да, Сократ, это с необходимостью следует из того, что уже сказано.

(75a11-b9)

Весьма примечательно, с какой настойчивостью Платон заставляет Сократа напоминать здесь о том, что воспринимаемые равные вещи принадлежат к сферам многих чувств. Фактически он дает своим пифагорейским друзьям в Великой Греции достаточный повод для переосмысления и собственной их первой гипотезы. Но я полагаю что Платон имеет в виду не просто критику отдельного представления пифагорейцев. Он, думается, желал познакомить их с по-

вым видом научной аргументации, родившимся на свет вместе с диалектикой элеатов. Злоупотребления, каким это новоявленное искусство спора подвергли софистические эристики, не могут служить основанием для полного отказа от этого инструмента научного поиска – таков урок отрывка диалога, в котором Сократ рассуждает с Федоном о мисологии, презрении к аргументированной речи (89d1-91b7). И если персонажу, который лишь здесь выступает в роли собеседника Сократа, также выпадает на долю рассказать об афинском разговоре во Флиунте, это кое-что говорит о значении, которое Платон хотел придать данной теме. А что (юные) пифагорейцы нисколько не усвоили диалектику элеатов, это подтверждает и сообщение Аристотеля, который пишет, что «прежние к диалектике причастны не были» (*Met.* I 6, 987b32-33); значение слова «прежние» в контексте этой главы «Метафизики» непременно включает и пифагорейцев. Послание «Федона» к пифагорейцам звучит так: упражняйтесь в диалектике!

Чтобы заставить их услышать свое послание, Платон создал фиктивного Сократа, который говорит (отчасти) как пифагореец – пусть даже в «диалектических» партиях он мгновенно снова преобразуется в собаку съевшего на диалектических спорах афинянина. Однако «Федон» пережил тот круг читателей, для которого он первоначально был написан, и послание, которое Сократ-пифагореец должен был передать итальяским друзьям Академии, превратилось в евангелие пифагореизирующего платонизма. Что некогда было частью полной

неоднозначных намеков дискуссии, теперь застыло в метафизическую догму. Я надеюсь, что мне удалось показать, что этот последний образ «Федона» ложен; внести в него поправки означало бы отдать справедливую дань не только герою диалога, но и философскому гению его автора.⁸¹

⁸¹ Эта работа выросла из намного более краткого варианта, предназначенного для доклада; по-немецки я имел возможность выступить с ним в Брауншвейге, Эрлангене, Франкфурте, Гамбурге и Регенсбурге, по-французски в Лозанне и Генфе, а по-английски – в Остине (Техас), Беркли и в Колумбийском университете в Нью-Йорке. Многочисленные критические (но также и одобрительные) отклики слушателей заслуживают намного большей благодарности, чем можно выразить в примечании. Особенно признателен я всем тем, кто взял на себя труд изложить свои замечания письменно: Ульрике Гирш, Яану Мансфельду, Гансу Штрому и Томасу Слезаку, который прочитал более пространную английскую версию и ознакомил меня со своими комментариями. И, наконец, я хочу от всей души поблагодарить Эрнста Гейча, чье внимательное и пристрастное прочтение рукописи позволило мне избавиться еще от нескольких ошибок; только его любезное участие сделало возможным публикацию этого текста, слишком длинного для журнальной статьи и слишком короткого для книги, в Трудах Академии в Майнце.

Литература

Платон цитируется по изданию:

Burnet, J.: *Platonis Opera*. В 5-ти тт. Oxford 1900-1907

Издания диалога «Федон» и комментарии (включающие текст или перевод) к нему:

Archer-Hind, R. D.: *The Phaedo of Plato*, ed. with introduction, notes and appendices. ²London 1894

Bluck, R. S.: *Plato's Phaedo*, translated with introduction, notes and appendices. London 1955

Burnet, J.: *Plato's Phaedo*, ed. with introduction and notes. Oxford 1911

Dixsaut, M.: *Platon, Phédon*. Traduction nouvelle, introduction et notes. Paris 1991

Fowler, H. N.: *Plato: Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*, ed. with an English translation. (Loeb Library) Cambridge (Mass.)/London 1914

Gallup, D.: *Plato, Phaedo*. Translated with Notes. Oxford 1975

Geddes, W. D.: *The Phaedo of Plato*. London 1863

Hackforth, R.: *Plato's Phaedo*, transl. with introduction and commentary. Cambridge 1955

Loriaux, R.: *Le Phédon de Platon*. Commentaire et traduction. Bd. I (57a-84b) Namur 1969, Bd. II (84b-118a) Namur 1975

Robin, L.: *Platon, Phédon*. Paris 1926

Rowe, C.: *Plato, Phaedo*. Cambridge (Cambridge University Press) 1993

Vicaire, P.: *Platon, Phédon*. Paris 1983

Zehnpfennig, B.: *Platon: Phaidon*, übersetzt und herausgegeben von B. Z. Hamburg 1990

Исследования:

- Ackrill, J. L.: Review of *Plato's Phaedo*. Translated with an Introduction and Commentary by R. Hackforth. – In: *Philos. Review* 67 (1958) 106-110
- ": *Anamnesis* in the *Phaedo*, Remarks on 73c-75c. – In: E. N. Lee/A. P. D. Mourelatos/R. M. Rorty (изд.): *Exegesis and Argument* (поздравительный том Г. Властосы [G. Vlastos]). Assen 1973, 177-195
- Bluck, R. S.: Forms as Standards. – In: *Phronesis* 2 (1957) 115-127
- ": Plato's Form of Equal. – In: *Phronesis* 4 (1959) 5-11
- Bostock, D.: *Plato's Phaedo*. Oxford 1986
- Brown, M.: The Idea of Equality in the *Phaedo*. – In: *Archiv f. Geschichte der Philosophie* 54 (1972) 24-36
- Burkert, W.: Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes "Philosophie". – In: *Hermes* 88 (1960) 159-177
- ": *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*. Nürnberg 1962
- Cousin, V. (изд.): *Procli Commentarium in Platonis Parmenidem*. Paris 1864
- Dalfen, J.: Kenneth Dorter's Interpretation of the *Phaedo*. – In: C. L. Griswold (изд.): *Platonic Writings – Platonic Readings*. London/New York 1988, 215-244
- Denniston, J. D.: *The Greek Particles*. Oxford 1934
²1954
- Dodds, E. R.: *The Greeks and the Irrational*. London 1951
- Dörrie, H.: *Der Platonismus in der Antike*. Bd. I: Die geschichtlichen Wurzeln des Platonismus. Übersetzung, Kommentar H. Dörrie. Aus dem Nachlaß hg. von Annemarie Dörrie. Stuttgart-Bad Cannstatt 1987

- ": Der Platonismus in der Antike. Bd. II: Der hellenistische Rahmen des kaiserzeitlichen Platonismus. Übersetzung, Kommentar H. Dörrie. Aus dem Nachlaß hg. und bearb. von M. Baltes. Stuttgart-Bad Cannstatt 1990
- Dorter, K.: *Plato's Phaedo*. An Interpretation. Toronto 1982
- Düring, J.: Aristotle's Use of Examples in the *Topics*. – In: G. E. L. Owen (изд.): Aristotle on Dialectic. The *Topics*. Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum. Oxford 1968, 202-229
- Ebert, Th.: Meinung und Wissen in der Philosophie Platons. Untersuchungen zum 'Charmides', 'Menon' und 'Staat'. Berlin 1974
- ": Platon – ein Verächter der 'Vielen'? – In: J. Mittelstraß/M. Riedel (изд.): Vernünftiges Denken: Studien zur praktischen Philosophie und Wissenschaftstheorie. Berlin 1978, 124-147
- Frede, M.: Platos Arguments and the Dialogue Form. – In: J. D. Klagge/N. D. Smith (изд.): Methods of Interpreting Plato and his Dialogues (Oxford Studies in Ancient Philosophy, Suppl. vol. 1992), 201-219
- Fritz, K. v.: статья *Phaidon*. – In: Realencyclopädie der Klass. Altertumswissenschaften, Bd. XIX, 2 (Stuttgart 1938) 1538-1542
- Geach, P. Th.: *Mental Acts*. London 1957
- ": The Third Man Again. – In: *Philosophical Review* 65 (1965) 72-82
- Gosling, J.: Similarity in Plato's *Phaedo*. – In: *Phronesis* 10 (1965) 151-161
- Grube, G. M. A.: *Plato's Thought*. London 1935
- Guthrie, W. K. C.: *A History of Greek Philosophy*. т. I. Cambridge 1962
- ": *A History of Greek Philosophy*. т. IV. Cambridge 1975

- Hadgopoulos, D. J.: Protasis and Problema in the *Topics*. – In: *Phronesis* 21 (1976) 266-276
- Hamblin, C. L.: *Fallacies*. London 1970
- Haynes, R. P.: The Form Equality, as a Set of Equals: *Phaedo* 74b-c. – In: *Phronesis* 9 (1964) 17-26
- Heidel, W.: The Pythagoreans and Greek Mathematics. – In: *American Journ. of Philology* 61 (1940) 1-33
- Heitsch, E.: *Finden, Wiederfinden, Erfinden. Überlegungen zu Platons Phaidon 76e4-5* (Abh. d. Mainzer Akademie der Wissenschaften u. Literatur, geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse) Wiesbaden 1979
- Hirzel, R.: *Der Dialog*. Leipzig 1895
- Huffman, C.: Knowledge of Equality itself at *Phaedo* 74b. – In: *Discorsi* 1 (1981) 103-108
- Kapp, E.: Art. *Syllogistik*. – In: *Pauly/Wissowa, Real-Encyclopädie Bd. IV A.* (Stuttgart 1931) Sp. 1046-1067
- Long, H. S.: *A Study of the Doctrine of Metempsychosis in Greece from Pythagoras to Plato*. Princeton 1948
- McQueen, E. I./Rowe, C. J.: *Phaedo, Socrates, and the Chronology of the Spartan War with Elis*. – In: *Methexis* 2 (1989) 1-18
- Mills, K. W.: *Plato's Phaedo, 74b7-c6*. – In: *Phronesis* 2 (1957) 128-147; *Phronesis* 3 (1958) 40-58
- Moraux, P.: *La joute dialectique d'après le viii^e livre des Topiques*. – In: G. E. L. Owen (изд.): *Aristotle on Dialectic. The Topics. Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum*. Oxford 1968, 277-311
- Morgan, M. L.: *Sense-Perception and Recollection in the Phaedo*. – In: *Phronesis* 29 (1984) 237-251
- Nehamas, A.: *Plato on the Imperfection of the Sensible World*. – In: *American Philosophical Quarterly* 12 (1975) 105-117

- Parker, R.: *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford 1983
- Pater, W. de: *Les Topiques d'Aristote et la dialectique platonicienne. La méthodologie de la définition*. Fribourg 1965
- Riginos, A. S.: *Platonica. The Anecdotes concerning the Life and Writings of Plato*. Leiden 1976
- Rist, J. M.: *Equals and Intermediates in Plato*. – In: *Phronesis* 9 (1964) 27-37
- Scott, D.: *Platonic Anamnesis Revisited*. – In: *Classical Quarterly* 37 (1987) 346-66
- Solmsen, F.: *Empedocles' Hymn to Apollo*. – In: *Phronesis* 25 (1980) 219-227
- Stewart, D. J.: *Socrates' Last Bath*. – In: *Journ. of the History of Philos.* 10 (1972) 253-259
- Stokes, M. C.: *Plato's Socratic Conversations. Drama and Dialectic in Three Dialogues*. London 1986
- Taylor, A. E.: *Plato. The Man and his Work*. London 1926
- Verdenius, W. J.: *Notes on Plato's Phaedo*. – In: *Mnemosyne* IV 11 (1958) 193-243
- Vlastos, G.: *Reply to Geach*. – In: *Philosophical Review* 65 (1965) 83-94
- Wedin, M. V.: *ἀὐτὰ τὰ ἴσα and the argument at Phaedo 74b7-c5*. – In: *Phronesis* 22 (1977) 191-205
- Westerink, L. G. (μζΔ.): *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*. τ. I: Olympiodorus. Amsterdam 1976
- ": *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*. τ. II: Damascius. Amsterdam 1977
- White, N. P.: *Forms and Sensibles: Phaedo 74b-c*. – In: *Philosophical Topics* 15 (1987) 197-214

Указатели

I. Цитированные места из древних авторов

Алкмеон		
test. 10 DK		26 ¹⁸
test. 13 DK		26 ¹⁸
Аристоксен (изд. Wehrli)		
fr. 41		16 ¹⁰
Аристотель		
Фрагменты (изд. Rose)		
fr. 502		15 ⁸
Категории		
6, 6a25-35		90 ⁵⁹
Метафизика		
I 5, 985 b27		33, 124
b34		33, 124
b34-36		33
I 6, 987 b11		33, 124
b32-33		134
X 5, 1056 a20-22		93 ⁶⁰
Томика		
I 4, 101 b28-36		81
b30-33		81
b34-36		82
10, 104 a4-5		82
a8-11		82
11, 104 b3-5		82
b29-36		82
b34-36		82 ⁵⁷
VIII 1, 155 b4-7		57, 64
b18-24		107

b29-156a3	122
b30-35	60
156a3-157a5	107
157a1-3	107
2, 157b11-14	60, 101
4, 159a18-20	58, 112
a18-24	86
a20-24	58
9, 160b21	60
 Архелай	
test. 5 DK	27 ¹⁸
 Афиней	
XI 131, 505e	25
 Гераклит	
fr. 35 DK	18
fr. 40 DK	12 ⁵
 Геродот	
2.81	12 ⁵
 Дамаский	
<i>In Phaedonem</i>	
(изд. Westerink)	
II § 19, 1-2	47 ³⁵
II § 20, 1	32 ²²
 Диоген Лаэртий	
1.12	18 ¹⁴
2.45	24
2.105	8 ²
2.124	14
2.125	14
3.37	6
8.4-5	32 ²²
8.11	16 ⁹
8.13	16 ⁹

8.14	32 ²²
8.46	8 ² , 13
8.57	16
Зенон Элейский	
test. 2 DK	18 ¹⁴
Ион Хиосский	
fr. 2 DK	12 ⁵
Ксенофонт	
<i>Memorabilia</i>	
I,2,48	14
III,11,17	14
Олимпиодор	
<i>In Phaedonem</i> (изд. Westerink)	
1, § 13,2	14 ⁷
5, § 6,2	14 ⁷ , 33 ²³
11, § 8, 6-9	47 ³⁵
Платон	
Алкивиад I	
112 d10	61
E	61
113 a	60
Апология	
40 c-e	24
Горгий	
469 b-c	60
Государство	
V, 475 b-c	18
477 b-c	63 ⁴⁸
b5	63 ⁴⁸
b7-11	63 ⁴⁸

	b11	63 ⁴⁸
	b11-d5	63 ⁴⁸
	d7-e3	63 ⁴⁸
Х, 600b		17
Евгидем		
305	c-d	18
Критон		
45	a-c	22
Менон		
76c7сл.		31 ¹⁹
81	e3-4	31 ¹⁹
	e3-5	31 ¹⁹
	d4-5	31
82	b-85b	62 ⁴⁷
	b3-4	31 ¹⁹
83	b8-c1	62 ⁴⁷
	e5-7	62 ⁴⁷
84	b-c	32
Парменид		
127	b4	19 ¹⁴
	c-d	6 ¹
	c3	19 ¹⁴
	d3	19 ¹⁴
128	a3	19 ¹⁴
	a6	19 ¹⁴
	b8	19 ¹⁴
	c3	19 ¹⁴
	d-e	6 ¹
	d3	19 ¹⁴
132	d-133°	84
	e-133°	128 ⁷⁹
161d		93 ⁶⁰
Пир		
172a1		9

174a1	9
220°	24
Письма	
VII, 326a-b	19
X, 358c	19
Протагор	
330e3-331a1	60
335d7	18
Теэтет	
143b-c	6 ¹
197b	69
198d	69
Тимей	
38°	124 ⁷⁵
39e	124 ⁷⁵
48e	124 ⁷⁵
Федон	
57a-59c	7
58 a-c	16
a6	16
59 b	25
b10	25
c1	13 ⁶
60 b-c	20
b3-4	20
c-d	21
D	16
61 a3	17
B	16
c10	21, 24
c10-d2	21
D	14 ⁸ , 15
d-e	14 ⁸
d-62c	22

	d-63d	22
	d6-7	13, 14, 14 ⁷
	d7	14 ⁷
62	b	15
63	b	22
	C	22
	e-69e	17, 19, 22
64	b9	18
	C	23
	D	23
	e9-65a3	23
65	b	23
	c11-d2	23
	d4-5	65
	d4-8	125
	d9-10	130
	d12-13	125
66	a	23
	b1-67b5	57
	b2	18, 23
	b2-3	23
	b3-67b2	23
67	b3-4	23
	b4	18, 24
	c-d	22
	c5-d2	19
	D	23
	d6-11	23
	d8	18
	e4	18
	e4-6	23
68	b2-3	18
	c5	20
	c8	20
69	c-d	23
	D	23
	d2	18
70c		15
72	d9-e1	28

e3-4	45
e3-77d5	7, 34-45
e4	45
e4-5	30
e5	111
e5-6	30
e6	45
e6-7	30, 112 ⁶⁹
73-74	47 ³⁴
73 a2-3	30, 31, 115
a7-b2	46, 63
a4-6	46
a10-b2	30
b3-4	63, 64
b4-5	64
b6	36 ²⁵
b9-c1	64
C	110
c слл.	107
c-74a	49 ³⁷ , 103
c-76d	116
c1	65
c1-3	47, 49
c1-e4	65
c1-74a8	69
c1-76d6	115
c3	65
c4-5	68
c4-d1	49, 49 ³⁸ , 50, 53, 68, 69, 70, 71, 114
c4-e4	48
c5-6	35 ²⁴
c6	66
c6-d1	66, 67, 103
c7	52
c8	66, 69
c8-d1	68
d-e	101
d3	65, 70

	d5	65
	d5-8	36 ²⁵
	d5-e10	53, 95
	d7	52
	e1	48, 52, 65
	e1-3	65, 95
	e5	36 ²⁵ , 65, 132
	e5-6	36 ²⁵
	e5-8	50
	e5-74a8	50, 65
	e9	132
	e9-10	50
74	a2-3	71
	a2-4	52
	a3	70 ⁵⁰
	a5-8	54
	a9-12	65, 72
	a9-b1	120
	a9-b6	67
	a9-d3	65, 72
	b2	72 ⁵²
	b2-3	65, 105 ⁶⁴ , 114
	b4	66, 68, 69, 70 ⁵⁰ , 96, 112
	b4-6	66, 67, 69, 70, 77
	b4-10	75
	b4-75c6	88
	b5	70 ⁵⁰ , 132
	b6-c6	67
	b7	38 ²⁶ , 73
	b7-9	90
	b7-c6	126
	b8	38 ²⁶
	b9	106
	b10-12	80
	c1	38 ²⁶
	c1-3	126, 127
	c1-2	128
	c4-6	74
	c6	38 ²⁶

c6-7	53
c7	70 ⁵⁰
c7-9	67, 69, 70, 77, 78 ⁵⁶
c8	96
c8-9	69
c10	86, 88, 108
c11-12	71, 73, 128
c13	38 ²⁷ , 70 ⁵⁰ , 132
c13-d2	70, 71 ⁵¹ , 95
c13-d3	71, 73
d4 с.л.л.	67
d4-7	73, 81, 83
d4-75a4	56
d4-75c6	73, 80
d6	39 ²⁸
d8	85
d8-e4	80
d9	40 ²⁹ , 87
d9-e4	74, 129
d9-e7	74
d9-e8	128
d10	129
e2	87
e3	56
e6-7	75, 82, 83
e6-8	121
e8	110 ⁶⁷ , 85
e9	56, 75
e9-75a3	76, 79
e9-75a4	132
e9-75b9	132
75 a1	87, 132
a1-3	78 ⁵⁶
a4	86, 132
a4-5	87
a5	40 ²⁹ , 78 ⁵⁶
a5-7	75
a5-8	80, 85, 89
a5-10	77, 88, 133

a6	70 ⁵⁰
a7	70 ⁵⁰
a9-10	85
a11	70 ⁵⁰
a11-b2	78, 80, 81, 83, 87
a11-b9	133
b4	75
b4-5	108
b4-9	79
b5	87, 112
b5-6	87, 96
b6	70 ⁵⁰
b7	40 ³⁰
b9	108
b9-c6	107
b12	88
c1	96
c2	112
c3	88, 108, 110 ⁶⁷
c4	75, 112
c4-5	75 ⁵³
c4-6	75, 80, 94, 106
c6	88, 96, 109, 113
c7	75, 112
c7 с.л.л.	106
c7-d5	92, 100, 120
c7-76d6	94, 96
c7-76d7	110
c9-d2	104
c10-d2	105 ⁶⁴
c11-d1	125
D	60
d1-2	97
d2	41 ³¹
d5	112
d7	112
d7-8	98, 114
d7-12	100
d7-76a8	97

	d7-76c5	97
	d10-11	101
	e2-3	101
	e2-7	98
	e2-76a4	102
	e3	103
	e4	96
	e5	121
	e5-7	111
76	a1-3	70
	a1-4	103, 114
	a2-3	70 ⁵⁰
	a4-5	110
	a4-7	98, 99 ⁶³ , 104, 110
	a6-7	111
	a8	104
	a9-b1	110
	a9-b2	98
	a9-b3	104
	a9-c3	109 ⁶⁶ , 110
	a9-c5	97
	B	87
	b1	96
	b2	112
	b3	112
	b4	104
	b4-c3	104
	b5-6	98
	b5-c3	98
	b8	104
	b8-9	98, 105 ⁶⁴
	b10-12	95, 96, 98, 104, 105 ⁶⁴ , 114
	c1	104
	c1-3	99, 105 ⁶⁴
	c4	114
	c4-5	99, 106, 111
	c5	110 ⁶⁷
	c6	96, 106, 112

	c6 слл.	106
	c6-7	106
	c6-d6	106
	c6-13	94
	c8	113
	c9-10	94
	c10	109, 113
	c11-12	106, 108
	c11-13	94, 108, 114, 118
	c14	112
	c14-15	113
	c14-d6	108
	c15	96
	d1	96
	d2	96
	d2-3	109
	d3	112
	d7	116 ⁷¹
	d7-e4	116 ⁷¹
	d7-e7	115, 117
	d7-77a5	117 ⁷²
	d7-77d5	110, 115
	e1-2	121 ⁷⁴
	e2	124
	e8	123
	e8-77 ^o 5	119
77	a5	123
	a9-b1	120
	b1-3	30
	b1-9	115
	c1-5	30, 115
	c6-d5	116
	c8	109 ⁶⁶
78	d3	131
79	a4	131
80	b1	131
	d-81d	19
	E	19
	81e-82b	27

82	b-c	19
	c-3	18
83	b5-6	18
	e5	18
84	e-85b	27
	e-86b	28
	e-88b	30
86	b-d	29
	c2-5	29
87	b-88b	28
88	c-e	10
	c1-7	10
	c8-d3	10
	c8-e3	8
	D	8 ²
	d3-6	10, 10 ³
	d6	10 ³
	d6-d8	11
89	a3	14 ⁷
	a9-91a7	11
	d-91°	27
	d1-91b7	134
91	e-92e	26
92	a-95°	11
	a2-5	32
	D	46 ³² , 123
	d6-9	119, 124
	d8	119 ⁷³
93	d1-11	93
95	a-107b	11
	b-e	26
96	a-103c	26 ¹⁸
	a8	26 ¹⁸
	b-d	26 ¹⁸
	b4	26 ¹⁸
	b5-6	26 ¹⁸
97	b8c1.	26 ¹⁸
	d8-e1	26 ¹⁸
100	c5	84

100 d	84
102 а3-9	8
107 с-115а	16
114 с	17, 19
Федр	
242b	14 ⁷
Хармид	
170а-171b	60
Плутарх	
<i>De Genio Socratis</i>	
578e	13
579d-e	13
582d-e	13
586°	13
592сл.	13
Прокл (изд. Cousin)	
<i>In Parmenidem</i>	
Sp. 729	33 ²³
Симпликий	
<i>In Aristotelis Physicam</i>	
(изд. Diels)	
99.7-9	19 ¹⁴
Страбон	
10.468	17 ¹²
Фемистий	
<i>Orationes</i>	
21, 245с-246а	6 ¹
Фукидид	
7.18	10 ³

Эмпедокл	
fr. 8 DK	20
fr. 15 DK	20
fr. 105 DK	26 ¹⁸
fr. 129 DK	20 ¹⁵ , 32

Ямвлих

De Vita Pythagorica

xiv, 63	32 ²²
xv, 64	17 ¹²
xxxv, 251	8 ²

II. Указатель имен

а) Античные писатели и мыслители

(Сюда же включаются имена мифологических персонажей и вымышленных лиц. За пределами настоящего указателя оставлены античные авторы, отмеченные в указателе Цитированных мест, а также имена Кебет, Федон, Симмий и Сократ)

Алкивиад	24, 61
Анаксагор	27 ¹⁸
Аполлодор	9
Аполлон	12 ⁵ , 16, 16 ⁹ , 16, 20, 21, 27
Аристоксен	5 ¹ , 8 ² , 13
Аристотель	5, 59, 59 ⁴⁴ , 84
Аристофан	24
Гераклид Понтийский	18 ¹⁴ , 32 ²²
Главкон	63 ⁴⁸
Горгий	14 ⁸ , 31 ¹⁹
Дамаский	14 ⁷
Демокрит	27 ¹⁸
Диоген Лаэртский	6 ¹ , 25
Диокл	8 ²
Дионис	12 ⁵
Зенон Элейский	18 ¹⁴
Кафисий	13
Кефал	9

Критон	9
Ксенофонт	23, 24
Менон	14 ⁸ , 31 ¹⁹ , 32 [^]
Неокрит	25 ¹⁷
Орфей	12 ⁵
Пифагор	13, 12 ⁵ , 16 ⁹ , 17, 18 ¹⁴ , 19 ¹⁵ , 31 ¹⁹ , 32 ²² , 33
Пифодор	19 ¹⁴
Полимнаст	8 ²
Продик	18
Прокл	33
Симпликий	19 ¹⁴
Теофраст	27 ¹⁸
Теэтет	72
Фаворин из Арелаты	5, 6 ¹
Фангон	8 ²
Филолай	8 ² , 12 ⁵ , 14 ⁷ , 14 ⁸ , 15, 22
Фотий	25 ¹⁶
Хрисиши	99 ⁶³
Эвен	21
Эвриг	8 ²
Эзон	21
Эмпедокл	16, 19 ¹⁵ , 31 ¹⁹ , 34
Эпаминнонд	13
Эхекрат	8, 8 ² , 10, 10 ³ , 11, 13
Ямвлих	13, 15 ⁸ , 25 ¹⁷

б) Современные авторы

(В данный перечень не входят имена титульных редакторов и издателей, а также имена, встречающиеся в примечаниях (если имя автора приводится в тексте, а примечание содержит только ссылку на соответствующее сочинение))

Ackrill, J. L.	47 ³⁴ , 48 ³⁶ , 49 ³⁷ , 51, 52, 52 ⁴⁰ , 54, 72 ⁵² , 76 ⁵⁴ , 105 ⁶⁴
Bluck, R. S.	11 ³ , 12 ⁵ , 13 ⁶ , 126 ⁷⁷
Brown, M.	125 ⁷⁶

Burkert, W.	12 ⁵ , 13 ⁶ , 16 ⁹ , 18 ¹⁴
Burnet, J.	12 ⁵ , 13 ⁶ , 17 ¹² , 36 ²⁵ , 37 ²⁶ , 39 ²⁸ , 40 ²⁹ , 41 ³¹ , 75 ⁵³ , 109 ⁶⁵ , 115, 116 ⁷¹ , 119 ⁷³
Denniston, J. D.	77 ⁵⁵
Dixsaut, M.	13 ⁶
Dodds, E. R.	16 ⁹
Dörrie, H.	5 ¹ , 11 ⁴ , 25 ¹⁶
Dorter, K.	13 ⁶ , 49 ³⁷
Düring, I.	60 ⁴⁵
Ebert, Th.	31 ¹⁹ , 32 ²⁰ , 57 ⁴³ , 63 ⁴⁸
Fowler, H. N.	10 ³ , 75 ⁵³
Frede, M.	58 ⁴³
Gallop, D.	10 ³ , 12 ⁵ , 32, 35 ²⁴ , 38 ²⁷ , 39 ²⁸ , 95 <i>с.л.л.</i> , 99 ⁶³ , 105 ⁶⁴ , 106, 110 ⁶⁷ , 121 ⁷⁴
Geach, P. Th.	90 ⁵⁸ , 126 ⁷⁷
Geddes, W. D.	18 ¹⁴
Grube, G. M. A.	14, 14 ⁸
Guthrie, W. K. C.	12 ⁵ , 13 ⁶ , 26 ¹⁸
Hackforth, R.	11 ³ , 12 ⁵ , 38 ²⁷ , 105 ⁶⁴
Hadgopoulos, D. J.	82 ⁵⁷
Hamblin, C. L.	59 ⁴⁴
Heidel, W.	18 ¹⁴
Heindorf, L. F.	38 ²⁷
Heitsch, E.	117 ⁷² , 135 ⁸¹
Hirsch, U.	135 ⁸¹
Hirzel, R.	12 ⁵
Huffman, C.	105 ⁶⁴
Kapp, E.	59 ⁴⁴
Long, H. S.	12 ⁵ , 13 ⁶
Loriaux, R.	12 ⁵ , 13 ⁶ , 17 ¹³
Mansfeld, J.	135 ⁸¹
McQueen, E.	8 ²
Mills, K. W.	126 ⁷⁷ , 126 ⁷⁸
Moraux, P.	59 ⁴⁴
Parker, R.	19 ¹⁵
Pater, W. de	59 ⁴⁴
Riginos, A. S.	5 ¹

- Robin, L. 13⁶, 37²⁶, 39²⁸, 40²⁹, 41³¹, 75⁵³,
116⁷¹, 119⁷³
- Rowe, C. 8², 15⁸, 35²⁴, 37²⁶, 38²⁷, 39²⁸, 40²⁹,
41³¹, 75⁵³, 76⁵⁴, 95 *СЛЛ.*, 116⁷¹,
119⁷³
- Scott, D. 49³⁷
- Solmsen, F. 16¹¹
- Stewart, D. J. 12⁵
- Stokes, M. C. 57⁴³
- Strohm, H. 135⁸¹
- Szlezák, Th. A. 78⁵⁶, 135⁸¹
- Taylor, A. E. 12⁵, 13⁶
- Vahlen, J. 40³⁰
- Verdenius, W. J. 35²⁴, 37²⁶, 39²⁸, 41³¹
- Vicaire, P. 35²⁴, 37²⁶, 39²⁸, 40²⁹, 41³¹, 76⁵³,
116⁷¹, 119⁷³
- Vlastos, G. 126⁷⁷
- Wedin, M. V. 126⁷⁷
- White, N. P. 126⁷⁷
- Zehnpfennig, B. 10³, 38²⁷

Оглавление

Предисловие к русскому изданию...	3
Сократ как пифагореец и анамнезис в диалоге Платона «Федон».....	5
I.....	7
II.....	30
III.....	47
IV.....	56
V.....	63
VI.....	73
VII.....	80
VIII.....	94
IX.....	110
X.....	115
XI.....	123
Литература	136
Указатели	141

Научное издание

Теодор Эберт

Сократ как пифагореец и
анамнезис в диалоге Платона «Федон»

Директор Издательства проф. *Р. В. Светлов*
Главный редактор *Т. Н. Пескова*

Оригинал-макет *М. А. Россиуса*
Обложка *Е. А. Соловьевой*

Лицензия ИД № 05679 от 24.08.2001

Подписано в печать с оригинала-макета 11.07.2005.
Формат 84×100/32. Печать офсетная. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 7,8. Заказ 137

Издательство СПбГУ.
199034, С.-Петербург, Университетская наб., 7/9
Тел. (812) 328-96-17; факс (812) 328-44-22
E-mail: editor@unipress.ru
www.unipress.ru

По вопросам реализации обращаться по адресу:
С.-Петербург, 6-я линия В. О., д. 11/21, к. 21
Телефоны: 328-77-63, 325-31-76
E-mail: post@unipress.ru

Типография Издательства СПбГУ.
199061, С.-Петербург, Средний пр., 41

