

Шевцов К. П.
кандидат философских наук,
старший преподаватель
института философии СПбГУ

ЗНАНИЕ И ПРИПОМИНАНИЕ В ДИАЛОГАХ ПЛАТОНА «ФЕДОН» И «ФЕДР»

В статье предложен анализ платоновской теории познания как припоминания на материале диалогов «Федон» и «Федр». Отправной точкой анализа выступает предположение, что уже в «Меноне» Платон обнаруживает существенное отличие знания и припоминания, «Федон» и «Федр» поэтому дают разные способы фиксации и истолкования этого важного различия. В отличие от вневременного знания, память по сути есть именно временной образ видения истины, и поэтому она неизбежно является мерой забвения и утраты знания, как и мерой припоминания. Именно эта специфическая мера становления задает форму существования единичной души как временной и при этом бессмертной, отделенной от самого знания и обращенной к нему в заботе о себе в качестве необходимого условия припоминания. Таким образом, намечается скорее космологическая интерпретация припоминания, которая получит свое продолжение в диалогах «Тимей» и «Политик».

Ключевые слова: припоминание, знание, забвение, душа, бессмертие, неистовство, забота.

Shevtsov K. P., Candidate of Philosophy, St. Petersburg State University
KNOWLEDGE AND RECOLLECTION IN PLATO'S "PHAEDO" AND "PHAEDRUS"

The article offers an analysis of Plato's theory of knowledge as recollection on the basis of "Phaedo" and "Phaedrus". The starting point of the analysis is the assumption that in the "Meno" Plato yet found a significant difference between knowledge and recollection, "Phaedo" and "Phaedrus" therefore gives different ways of capturing and interpreting this important distinction. In contrast to the timeless knowledge, memory is in fact a temporary way of seeing the truth, and so it is a measure of forgetfulness and loss of knowledge, as well as a measure of recall. Just this specific measure of becoming determine the shape of the existence of the single soul, at the same time temporal and immortal, separated from the knowledge and addressed to it in care of yourself. Thus, Plato elaborates cosmological interpretation of the recall, which will be clear in the dialogue "Timaeus" and "Politics." «

Keywords: recall, knowledge, oblivion, the soul, immortality, fury, care.

Размышления Платона о памяти и ее значимости в воспитании или познании встречаются во многих диалогах, при этом в трех из них — «Меноне», «Федоне» и «Федре» — представлена знаменитая концепция познания как припоминания, а еще в двух — в «Теэтете» и «Филебе» — память оказывается условием не только истинных, но в равной мере и ложных суждений. В этом отличии подходов нельзя не увидеть существенную пере-

мену во взгляде на место памяти в познании, а поскольку в каждом случае речь идет так же об одном из парадоксов познания (парадокса исследования, парадокса ложного мнения), стоит спросить о том, как эта перемена вплетается в ткань платоновской философии. Не являясь главной темой ни одного из названных диалогов, память заявляет о себе отнюдь не случайно, каждый раз напоминая о том, что мы подступаем к центральной точке диалога¹, его внутренней цезуре, позволяющей заглянуть в существо поставленной собеседниками проблемы. В настоящей статье мы ограничимся анализом концепции анманесиса, а точнее того, каким образом выдвинутый в «Меноне» тезис о знании как припоминании получает свое дальнейшее развитие в диалогах «Федон» и «Федр».

Введением к доказательству бессмертия в диалоге «Федон» служит рассуждение Сократа о том, что «о нас пекутся и заботятся (ἐπιμελουμένων) боги, и потому мы, люди, — часть божественного достояния (κτημάτων τοῖς θεοῖς)» (62b, пер. С. П. Маркиша). Собственно, предметом этой заботы является душа, которую смерть освобождает от тела, в жизни же лучшим способом очищения души и приготовления к смерти является философия, которая учит «отрешать душу от тела, приучать ее собираться из всех частей, сосредотачиваться самой по себе и жить, насколько возможно, — и сейчас, и в будущем — наедине с собою, освободившись от тела как от оков» (67cd). Именно душа хранит память о том, что захоронено существованием в теле, а потому пробуждение памяти становится своего рода предъявлением и доказательством бессмертной природы души. Первоначально Сократ описывает, как переходят друг в друга противоположности, так что сон сменяется пробуждением, жизнь переходит в смерть и снова возрождается из смерти. Картина пробуждения мертвых как раз и напоминает одному из собеседников Сократа — Кебету — о тезисе, что знание есть не что иное, как припоминание (72e). В «Меноне» Сократ ссылается на учения о бессмертии души, при этом предпринятая им демонстрация припоминания обладает собственной очевидностью; теперь уже сам этот тезис предлагается как довод в пользу бессмертия. Прежнее доказательст-

¹ В «Меноне», пагинация которого начинается с 70 и заканчивается 100с, выдвижение и доказательство тезиса о знании как припоминании приходится на номера с 81b по 86b; в «Федоне» аргумент от припоминания приходится на номера с 72e по 78b, при том, что рамки диалога задаются номерами 57 и 118a; в «Федре» начало и конец, соответственно, 227 и 278с, о памяти говорится во второй речи Сократа во фрагменте 250a–256a; в «Теэтете» (142–210b) фрагмент с восковой дощечкой (191с–198d) сдвинут ближе к концу диалога; в «Филебе» похожий фрагмент, представляющий память как книгу (39a–с), образует практически точный центр диалога (11–67b).

во воспроизводится здесь всего в нескольких фразах (и, конечно же, с обыгрыванием ситуации забывания и припоминания самого доказательства):

«— Но как это доказывается, Кебет? — вмешался Симмий. — Напомни мне, я что-то забыл.

— Лучшее 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. 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». (73ab)

Знание (ἐπιστήμη) является припоминанием в том случае, когда «человек, что-то увидев, или услышав, или восприняв иным каким-либо чувством, знает не только это, но примысливает еще нечто иное, принадлежащее к иному знанию» (73c). Так, влюбленный вспоминает о своем любимце, увидев плащ или лиру или иную из принадлежащих ему вещей, или вспоминают о Кебете, когда видят его друга Симмия. В схожем смысле в «Меноне» говорилось о родственности всего по природе и о вспоминании по одному всего остального. Различие, впрочем, может быть лишь иной стороной подобия, и как мы узнавали в словах Менона голос отсутствующего Горгия, так же мы вспоминаем и о Симмии, когда имеем перед глазами его нарисованный образ. Примеры с лирой и плащом можно было назвать ассоциацией по смежности, вариантом метонимии, при этом под сходством Платон едва ли подразумевает простую метафору, поскольку очевидно, что Симмий совсем не так же похож на свое изображение, как оно на Симмия, иначе говоря, подобие здесь подразумевает отношение образа к образцу, а потому в отношении сходства включается так же и удержание различия схожих, не только припоминание образца по образу, но и сознание самого припоминания как установления отношения уподобления и различия:

«Видя равные между собой 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 не меняются нисколько, а все же одному человеку кажутся равными, а другому нет?

— Конечно, бывает.

— Ну, а равное само по себе — не случилось ли, чтобы оно казалось тебе неравным, т. е. 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.

— И, однако же, знание о нем ты примысливаешь и извлекаешь как раз из этих равных вещей, как ни отличны они от самого равенства, верно?» (74bc).

Подобное соотносится с равным самим по себе как соотносится в «Меноне» правильное мнение и знание. Но теперь различие, которое в «Меноне» просто постулировалось, становится особой формой знания, а точнее — способом различения того, что побуждает к припоминанию, и самого знания, которое припоминается. Именно чувства позволяют нам сопоставлять сходное, но в них самих как раз обнаруживается недостаток подлинного равенства, и хотя они служат отправной точкой припоминания, они же оказываются его завершающим моментом, потому что указывают на знание, которое предшествовало им и было действительным началом припоминания (75b). За многообразием чувственных вещей «Федон» определенно различает особую область идей, в связи с которой речь идет не только о равенстве, но и о прекрасном, добром, справедливом и священном самом по себе (75d). Этому новому шагу отвечает и уточнение терминологии: если в «Меноне» о знании, полученном в припоминании, могло быть сказано и μάθημα (81c7d2), и ἐπιστήμη (85c12, 85d6), то теперь Платон предпочитает говорить именно об ἐπιστήμη, связывая только с этим словом область чистого знания. Но что же представляет собой припоминание ἐπιστήμη? Различая как знание, так и мнение, припоминание не выдерживает никакой проверки на чистоту, поскольку вместе с вневременностью истины этот эпистемологический ход являет еще и закольцованное время, парадоксальным образом соединяющее в себе «до» и «после», предшествование и опоздание.

Парадоксальность припоминания наводит на мысль, что Платон в действительности говорит о двух различных видах памяти [6, р. 30]. Только первый из них опосредован чувствами и по сути равен всему пути чувственного познания от первых опытов новорожденного к сравнению ощущений, обобщению и формированию концептов, охватывающих различные отношения чувственного мира. Второй вид порожден философской практикой «приготовления к смерти»; такое припоминание свободно от чувств и дает нам не знание образов либо концептов, но мгновенное усмотрение самих идей, соответствующее в «Государстве» выходу философа из пещеры. При том, что второй вид припоминания кажется совершенно независимым от первого, стоит учитывать, что забвение и потеря знания,

по словам Платона, происходит в момент рождения в теле (75e), соответственно, не может быть и речи о припоминании, если возвращение к самим идеям вообще никак не связано с телом. По крайней мере, тело служит негативной предпосылкой припоминания, ведь оно влечет душу к вещам, которые непрерывно изменяются и «от соприкосновения с ними душа сбивается с пути, блуждает, испытывает замешательство и теряет равновесие, точно пьяная» (79c). Именно из этого блуждания исследование должно вернуть ее туда, «где все чисто, вечно, бессмертно и неизменно, и так как она близка и сродни всему этому, то всегда оказывается вместе с ним, как только остается наедине с собою и не встречает препятствия» (79d).

Припоминание представляет собой не только путь познания, но и определенную практику души, которая должна научиться быть наедине с собою, не взирая на многообразие чувственных соблазнов и искушений¹. Освобождение от чувств — это удел философа, который открывает в своей душе знание неизменных сущностей, однако подобное очищение души дается отнюдь не мгновенно, а является результатом длительных упражнений. Души, как скажет Платон, требуют заботы (ἐπιμέλεια) (107c); без практики в размышлении, без сосредоточенности на нечувственном они тяжелеют и не могут покинуть видимый мир, в котором скитаются как призраки (φαντάσματα) среди могил и надгробий (81cd). Таким образом, переход от чувственного припоминания к усмотрению чистых форм совпадает с превращением самой души из призрачного подобия в безвидную, собранную в себе сущность, не подверженную изменению или порче. Как и в меноновской демонстрации припоминания, решающим аргументом является изменение души, но теперь речь идет не об одном только мужестве познания, но также о решимости души в отношении себя, вроде той простой и спокойной решимости Сократа на смерть, которая сама по себе перевешивает все иные аргументы в пользу бессмертия. Это значит, что чувственное припоминание и припоминание самих идей могут быть разведены лишь относительно, потому что в конечном итоге они представляют лишь две стороны парадоксальной природы памяти, определяющей форму существования души — как особой, единичной, сущности, безвидной в созерцании идей или рассеянной и изменчивой в восприятии чувственного мира.

¹ Вероятно, Платон имеет в виду вполне определенную традицию внутренних практик, в которых припоминание должно было играть существенную роль, как об этом можно судить по практикам эллинистической эпохи. О роли припоминания в них см.: [1, с. 27, 71]. О памяти и в частности о мнемотехнике как практике самонаблюдения и самоистолкования см.: [4, с. 76, 79].

Сократовское припоминание, очевидно, не стоит путать с воспоминанием, которое не только возвращает к прежнему знанию, но должно обладать чем-то вроде внутренней метки, указывающей на момент в прошлом, когда душа уже обладала этим знанием или, может быть, впервые усвоила его [5, с. 103]. Воспоминание предполагает возможность рассказа более или менее связной истории, которая развертывается отдельно от самого рассказчика в завершенном и значимом самом по себе «прошлом». Однако для Платона интерес представляет вовсе не «прошлое», а вневременное, и потому припоминание, о котором он говорит, мыслится скорее по образцу не воспоминания, а узнавания, по поводу которого не всегда возможно с точностью сказать, когда мы видели это лицо или слышали это имя, или усвоили эти навыки и знания. Зачастую совершенно невозможно выделить эти знания в особый предмет рассказа о прошлом, потому что они уже стали частью знания души о самой себе, способом ее собирания и узнавания себя, а не разделения себя на прошлое и настоящее. Припоминание в этом смысле оказывается формой существования души, ее способом познания *неизменности* вечных сущностей, но в конечном счете этого совершенно не достаточно для доказательства бессмертия души. Как заключает Кебет, существование души до рождения доказано убедительно, но тем самым отнюдь не доказано, что и после смерти душа продолжит свое существование (87а). Припоминание не возвращает к определенному моменту прошлого, а определяет само настоящее, его знание о себе, по мерке прежнего знания, и именно поэтому оно ничего не знает о будущем. Возражение Кебета вынуждает Сократа искать доказательство бессмертия души в рассуждении о причинах (96а–101е) и в отождествлении души с эйдосом жизни (105с–106е), и хотя в этом рассуждении Сократ больше не нуждается в помощи припоминания, очевидно, нерешенным остается один важный вопрос, который по сути переносит нас к концепции бессмертия и памяти, которая развивается Платоном в «Федре». Дэвид Босток пишет, что в «Федоне» нет доказательства личного бессмертия и более того нет никакого ясного понимания, что такое «Я», то есть индивидуальная, личная душа в отличие от чистой мыслящей души философа, отделенной от тела и от всего, отмеченного печатью индивидуальности. Фактически диалог «содержит два совершенно различных взгляда на жизнь после смерти. Один, в большей степени взгляд философа, и в применении к смерти философа он предполагает, что в смерти отпадут все те аспекты активности сознания, которые зависят от осознания тела, и в итоге бестелесная душа будет способна к чистому мышлению и более ни к чему. Другой, в большей мере религиозный взгляд, примененный к иным смертям, предполагает, что и

вся в целом сознательная активность обычных людей сохранится в бестелесном состоянии» [7, р. 29].

Эти два представления о бессмертии Платон примиряет благодаря мифу о загробной жизни, о суде и воздаянии, но остается вопрос, насколько разработанная им философская аргументация применима к той единичной форме души, о которой повествуется в мифе? Благодаря памяти душа сохраняет личную идентичность лишь отчасти, поскольку рождение разрушает непрерывность воспоминаний и нет оснований рассчитывать на сохранение воспоминаний в будущей жизни, поскольку душа обладает бессмертием лишь в той мере, в какой совпадает с самим эйдосом жизни. В этом месте стоит напомнить, что о какой-либо непрерывности в отношении памяти можно говорить лишь с учетом забвения, то есть как раз-таки прерывания, долгого или краткого, связности воспоминаний, и поэтому свидетельством индивидуальной идентичности является не припоминание определенных больших периодов прошлой жизни, а сама способность соотнесения с себя с забытым, иначе говоря, установление *себя* в качестве меры утраченного, что собственно и делает возможным исследование и познание. Таким образом, вопрос должен ставиться о бессмертии самой этой меры единичного, способом выявления, или формой существования, которого как раз и является припоминание.

Как и «Федон», «Федр» начинается с припоминания, настраивающего на то, что речь пойдет о вещах прошлых, а значит и неявных, скрытых от обычного взгляда, и потому подлинно божественных. Мы видим, что Сократ вопреки своему обыкновению покидает любимые Афины, как бы предваряя тем самым иное путешествие, неистовое движение вне себя, которое потребует от него речь о божественном Эроте. Роща и источник, у которого Сократ располагается с Федром, и который напоминает Сократу о похищении Бореем юной Орифии, — все это по существу место памяти, которое находится за пределами привычной жизни и тем самым открывает душу самого Сократа особого рода, ораторскому, восхищению¹. Греческое μέμνηται «я помню» имеет тот же корень, что и μένος «сила», и не случайно в поэмах Гомера память нередко понимается как божественное участие в человеческих делах, как знание прорицателей и умудренных

¹ Уход из шумного города в тихое место, в котором человек обращен к себе и потому открыт собственной памяти, представляет собой искусный прием мнемоники, уместный именно в диалоге об ораторском искусстве. Но, как показывает Юрий Михайлович Лотман, оратор должен тонко ощущать и свой культурный контекст, поэтому уход Сократа за городскую стену должен «продемонстрировать читателям связь урочищ, рощ, холмов и водных источников с воплощенной в мифах коллективной памятью» [3, с. 370].

старцев, готовых дать наставление владыке или герою [2, с. 352]. Хотя речь Лисия и вторящая ей речь Сократа являются лишь слабым отражением и искажением этой силы, совершенно иначе обстоит дело со второй речью Сократа, которая и начинается с похвалы неистовству (244a–245b) и представляет саму память как неотъемлемую часть эротической одержимости и неистовства.

Неистовство души не только в божественной силе, которая овладевает ею, но и в ней самой, поскольку она бессмертна и близка богам. Сократ полагает в основу своей второй речи доказательство бессмертия (245c–e), которое можно считать продолжением аргументов сократовского последнего дня: душа есть начало собственного движения, причина жизни в себе, и поэтому она есть то, что движет, и то, что приводится в движение, непрерывно рождается в одном и умирает в другом, действует и подчиняется, возрождая забытое и забывая порожденное. Поскольку движение души не зависит от внешней причины, оно не останавливается, а продолжает свое существование вечно, но поскольку душа движет себя, она также и движима собой и подчиняется себе, и почти так же сильна и активна, сколь пассивна и слаба, способна как собираться в себе, так и рассеиваться во внешнем, поддаваясь искушению тела. Очевидно, что душа, подчиняясь космическому порядку движения, не нуждается в памяти, и если у нас есть повод говорить о памяти души, то лишь в отношении ее позиции в строе других душ, поскольку лишь это место в строю позволяет ей удерживать свое равенство с другими и отличие от других, быть отображением истины и в самом знании истины отличаться от нее, хранить ее образ в себе от одного кругооборота к другому, а после падения — от перерождения к перерождению. Этот порядок движения, стоит напомнить, связан с временной природой космоса, таким образом, даже на вершине созерцания небесной области время вносит необратимое различие, мера которого и есть не что иное, как память. Сократ рассказывает о том, откуда берутся в этой жизни воспоминания о том, что некогда созерцала душа:

«Припомнить то, что там, на основании того, что есть здесь, нелегко любой душе: одни лишь короткое время (*βραχέως*) созерцали тогда то, что там; другие, упав сюда, обратились под чужим воздействием к неправде и на свое несчастье забыли все священное, виденное раньше. Мало остается таких душ, у которых достаточно сильна память». (250a, пер. А. Н. Егунова)

Βραχέως значит *кратко, недолго*; другое значение этого наречия — *редко, иногда*, что также соответствует смыслу сократовской речи, поскольку в круговращении небес возможность на короткое время увидеть небесное случается лишь в определенной точке цикла, и именно эта редкая и

ограниченная возможность определяет то, каким образом душа усваивает истину и каким образом она теперь не только знает, но и помнит. Проблема познания, поставленная в «Меноне», как мы видели, не решается, а лишь делегируется парадоксальной стихии памяти. В этом смысле любопытен факт, на который обращает внимание Эберт¹: в «Федоне» Сократ иногда говорит о припоминании того, что люди *познали* когда-то прежде (75c), что, очевидно, исключает решение парадокса познания с опорой на концепцию анамнесиса. Но если само созерцание идей, как показано в «Федре», уже является по сути некоторым временным процессом, а потому — одновременно — забвением и припоминанием увиденного, то мы во всяком случае получаем ту форму припоминания познания, при которой парадокс памяти оказывается максимально приближен к тому, чтобы стать действительным образом истины, способом знания, доступным единичной душе. Иначе говоря, различие знания и припоминания, засвидетельствованное так же и несостоятельностью аргумента от припоминания в «Федоне», получает здесь свое полное обоснование: знание припоминается благодаря тому, что *сама память* и есть обусловленный временем образ истины, мера неизбежного отступления от нее в самом ее созерцании. Вот почему забвение не просто отделяет душу от знания, но прежде всего лишает ее понимания себя, своего истинного образа, заставляет искать этот образ в чувственном мире, до предела обостряя чувства и превращая каждое из них в ощущение утраты, в мучительное переживание томления и тоски, *πόθος* (250c), влечение к некогда изведанному блаженству. В этом влечении уже зарождается страсть и неистовство любви, которая есть также желание вспомнить себя в другом, словно в зеркале увидеть себя в лице любимого (255d).

Литература:

1. Адо Пьер. Духовные упражнения и античная философия. М.; СПб. Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. — 448 с.

2. Болак Жан. Пам'ять/Забуття. Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Т. I. Під керівництвом Барбари Кассен. Київ: Дух і літера, 2009. — С. 351–361.

1 «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 дурной бесконечности: а не было ли это познание припоминанием чего-то, что было познано — то есть припомнено — еще прежде, а это последнее, в свою очередь, еще ранее того познанного, и так далее...?». [5, с. 111].

3. Лотман Ю. М. Семиосфера. С-Петербург: «Искусство-СПБ», 2000. — 704 с.
4. Фуко М. О начале герменевтики себя. Логос # 2 (65), 2008. — С. 65–95.
5. Эберт Теодор. Сократ как пифагореец и анамнезис в диалоге Платона «Федон». Пер. с нем. А. А. Россиуса. СПб.: Изд-во С-Петербур. ун-та, 2005. — 160 с.
6. Bedu-Addo J. T. Sense-experience and the Argument for Recollection in Plato's Phaedo. *Phronesis*, 1991. Vol. XXXVI|1. — Pp. 27–60.
7. Bostock David. *Platos Phaedo*. Clarendon Press, 1986. — 236 p.