

Марина Вольф

«Подобное к подобному» и «клепсидра»:
рецепция Платоном досократических объяснительных
принципов*

Упоминание о том, что Платон является последним досократиком¹, нередко вызывает недоумение, поскольку чаще нам приходится говорить о нем как о создателе значительного самостоятельного направления. Вместе с тем термин «досократический», примененный к платоновской системе, в первую очередь подразумевает ее оценку с позиций установления природы вещей, и Платон в данном случае замыкает череду тех, кто так или иначе включался в элеатовскую полемику о критериях существования и мышления, и с такой оценкой определения «последний досократик» почти никто не станет спорить. Но если говорить о Платоне как о «последнем досократике» в наиболее привычном контексте

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 13-03-00097а «Ранняя греческая философия в поисках объяснительного принципа: метод, концепции, аргументы»).

¹ Если не вдаваться в подробности, точки зрения в отношении Платона как последователя Парменида придерживались Curd 2004: 228–241 и Nehamas 1979: 98. Вопрос о том, можно ли и в какой мере считать Платона физиком, обсуждает Baltussen 2000: 98–99, 99–102.

выбора вещественного (субстанциального) первоначала, то нерешительность в признании такой оценки оправдана. Нам в данной статье хотелось бы обыграть эту дефиницию именно в контексте возможных реминисценций субстанциальной модели у Платона, но речь при этом пойдет не о выборе первоначала, а об адаптации механизмов, происходящих при взаимодействии элементов, в иную, чем та, в которой изначально функционировала субстанциальная модель, систему, а также привлечение в эту систему объяснительных и аргументационных элементов такой модели.

Под субстанциальной моделью взаимодействия элементов, или досократической субстанциальной теорией, мы будем понимать такие учения, в которых фигурирует чередование элементов, также понимаемых как качества или их генерализации, эти элементы (или какой-либо один из них) служат началом или вещественной причиной мира и происходящих в нем процессов возникновения и уничтожения либо благодаря внутреннему трансформирующему принципу, присущему такому вещественному началу, либо посредством неких внешних трансформирующих агентов. При этом модель объяснения процессов и явлений будет носить композиционный (в противовес генетическому или атрибутивному) характер в терминах вещества или компонентов [Moravcsik 1983: 134–137], из которых *сделана* или *состоит* та или иная вещь. Следует отметить, что в своих ранних модификациях (например, у ранних ионийцев) эта модель носит онтологический характер и в большей мере служит для построения космологий и космогоний, тогда как в своих более поздних версиях (например, у Эмпедокла или Горгия) она уже оказывается адаптированной для объяснения и понимания способов познания мира, что делает ее и базовой теоретико-познавательной моделью.

Один из наиболее трудных вопросов платоноведения, на наш взгляд, — это вопрос о формировании и содержании знания и базовых принципах познания у Платона (проблемность которых отражена в парадоксе Менона), и привлечение исходных досо-

кратических моделей может пролить некоторый свет на этот вопрос. Для этого обратимся к двум диалогам, «Тимею» и «Федону», а в качестве рабочей субстанциальной модели и ее внутренних механизмов мы будем использовать теорию пор Эмпедокла.

Под «теорией пор (или каналов) Эмпедокла» мы будем понимать не только учение самого Акрагантца, но такие античные сенсуалистско-ориентированные теории познания в целом, в основании которых лежит субстанциальная модель соотношения элементов, оформившаяся у ранних ионийцев и закреплённая в плюралистических системах итальянских философов. Эмпедокл не был ее изобретателем, но именно он наиболее строго приспособил (во всяком случае, у нас есть достаточное количество свидетельств и фрагментов, позволяющих судить об этом) субстанциальную модель описания рекомбинаций исходных первоэлементов в природных процессах и явлениях вообще к теории познания таким образом, что она наконец стала играть роль единственного, универсального объяснения не только для трансформации вещества в космосе, включая смену суток, сезонов (или даже эонов — космических циклов), но и в понимании того, каким образом устроено человеческое познание посредством органов чувств, а шире — процессов сознания (мышления) и функций речи. В качестве исходных для объяснения принципов Эмпедокл на основе двух базовых альтернативных вариантов построения суждения, активно используемых в досократической практике — аналогии и полярности, формулирует два принципа: принцип подобия («подобное к подобному», ὅμοιον πρὸς ὅμοιον) и принцип противоположности («клепсидра», κλεψύδρα), которые мы будем считать своеобразными маркерами теории пор Эмпедокла². Многие современники Эмпедокла, как и представители бо-

² Эмпедокл, в отличие от других досократических учений, уделяет этому принципу много внимания, и поскольку мы постараемся обосновать, что он также играет ключевую роль в платоновском объяснении, приведем фрагмент, иллюстрирующий его работу (31 В100 DK):

«Вот как вдыхают и выдыхают все [живые существа]: у всех / Протянуты под кожей обескровленные трубочки из плоти, / В устьях которых сплошь просвер-

лее поздних философских эпох, разделяли (хотя бы отчасти) эту точку зрения, о чем, в частности, свидетельствует Стобей: «Парменид, Эмпедокл, Анаксагор, Демокрит, Эпикур, Гераклид полагают, что отдельные ощущения обусловлены соразмерностью пор [с воспринимаемыми объектами], причем к каждому органу чувств подходит [собств. «подогнан, прилажен»] соответствующий род чувственно воспринимаемых объектов» (28 A47 DK). Можно отметить, что исходя из этих же оснований строит свою критику восприятий ученик Эмпедокла Горгий, утверждая, что каждый род восприятий имеет свою, несмешиваемую с другим родом природу (например, видимое можно только увидеть, но нельзя услышать), и на этом же основании он выводит самостоятельную и независимую речевую, *логосную* способность, поме-

лена частыми бороздками / Крайняя оконечность кожи, так что кровь / (5) Затворена [внутри], а эфир свободно входит в прорубленные проходы. / Как только мягкая кровь отхлынет оттуда, / [В них] врывается яростным приливом клочущий эфир. / Как только [кровь] прихлынет снова, [эфир] выдыхается. Так девочка / Играет в клепсидру [=черпак] из блестящей бронзы. / (10) Когда, заткнув красивой рукой отверстие трубки, / Она окунает [клевсидру] в мягкое тело серебристой воды, / То в сосуд не проникает ни капли воды — ее не пускает / Масса воздуха, изнутри навалившаяся на частые дырочки, — / Доколе [девочка] не откупорит сжатый поток [воздуха]; зато после этого, / (15) Поскольку воздух отсутствует, [в клепсидру] входит должная мера воды. / И точно так же, когда на дне бронзового сосуда у нее вода, / А проходное отверстие закрыто человеческой кожей, / Рвущийся снаружи внутрь эфир не пускает воду / У ворот, овладев самым краем металлического [букв. «гулкового»] решета, / (20) Доколе [девочка] не разожмет руку. Тогда — не как прежде, а наоборот, — / [В клепсидру] врывается воздух, а [из нее] вытекает должная мера воды. / Так и мягкая кровь, снующая взад-вперед по улочкам [тела]: / Стоит ей повернуть вспять и броситься в потаенную глубь [тела], / Как тотчас же врывается поток эфира, вышедшего из берегов. / (25) Стоит ей прихлынуть снова, как равное количество [воздуха] выдыхается назад» (Фрагменты досократических текстов здесь и далее цитируются по ФРГФ).

О применении этого принципа к процессу дыхания свидетельствует Аристотель следующим образом: «когда кровь, которой от природы свойственно приливать и отливать [собств. «двигаться туда-сюда»], движется вспять [=отливает], внутрь приливает воздух и происходит вдох, а когда [кровь] приливает, воздух выталкивается вон и происходит выдох. Он сравнивает [этот процесс] с тем, что происходит в клепсидрах» (31 A86 DK).

щая способность мышления и речи в отдельный класс постигаемого (*De Melisso Xenophane Gorgia* 980b5–9, 15–20). Эмпедокл также сводит способность соображения и понимания (A86 DK) к тем же механизмам, которые работают при взаимодействии элементов в рамках «теории пор».

Платон придерживался не слишком высокого мнения о сенсуалистских концепциях познания, о чем позволяет судить знаменитый пассаж из «Теэтета» (Theaet. 155e–157a). В нем Платон квалифицирует сенсуалистов двояко. Первые — сторонники своего рода наивного реализма, «невежественные» и «твердолобые упрямы», не допускающие ни становления, ни незримого, а признающие только фактуальное существование эмпирически наличествующих объектов, за которые можно «цепко ухватиться руками». Трудно сказать, кого из древних философов можно однозначно отнести к этому разряду, но в их отношении Платон ограничивается только оценочными суждениями. Вторых в своей классификации он признает «более искусненными», и судя по приведенному описанию, к ним мы должны отнести сторонников «теории пор Эмпедокла». Их он уже критикует содержательно и вдумчиво, относя их в первую очередь к сторонникам единства осязаемого и ощущения, или концепции, согласно которой ощущение всегда появляется вместе с осязаемым, иначе говоря, глаз порождает белизну, ухо — высокие и низкие звуки и т.д., а объект восприятия, наполнившись этой белизной, не будучи белым сам по себе, становится таковым в процессе познания (Theaet. 156e). Основания для платоновской критики этой концепции (если говорить с позиций известной, хорошо реконструированной системы Платона) очевидны — любые сущие (будь то умопостигаемые или чувственно воспринимаемые) в такой системе всегда становятся и никогда не есть, в равной мере это относится к общим определениям или *эйдосам*.

Такая позиция Платона была бы понятна и не вызывала вопросов, если бы не одно свидетельство. Теофраст, наиболее авторитетный источник по античной теории ощущений, открывает

свой трактат *De sensibus* (Περὶ αἰσθήσεων) следующими словами: «(1) В своем большинстве и в целом теории ощущения сводятся к двум: одни объясняют [ощущение] принципом подобия, другие — принципом противоположности [органа и объекта ощущения]. Парменид, Эмпедокл и Платон — принципом подобия, последователи Анаксагора и Гераклита — принципом противоположности...» (Теофраст. Об ощущениях, 7–24)³. Излагая мнения досократиков об ощущениях, к ним же Теофраст причисляет и точку зрения Платона (скорее в том виде, как она изложена в «Тимее»), который тем самым оказывается, несмотря на свою критику сенсуалистов в «Теэтете», последовательным приверженцем досократической теории ощущений. На этом настаивает Теофраст, когда пишет: «Его учение о цветах почти не отличается от учения Эмпедокла: в самом деле, утверждение “корпускулы соразмерны зрительному лучу” равнозначно утверждению “они подогнаны к порам”» (Теофраст. Об ощущениях, 91). Таким образом (если говорить о Платоне безотносительно к интерпретационным подходам, конкретным платоновским текстам и их датировкам) Платон с одной стороны выступает критиком досократической теории ощущений, с другой — ее последовательным приверженцем, и в какой-то мере, «последним досократиком».

Прежде чем перейти к решению этого противоречия и понять, в какой мере Платон следует сенсуалистским установкам Эмпедокла и его сторонников, следует отметить, что рассмотрение теории ощущений может быть сделано исходя из двух различных оснований. В качестве первого примем то, которое обозначил Платон в указанном выше пассаже и с которым согласен и на которое ориентируется Теофраст, — объяснение ощущений принципом подобия или принципом противоположности. При этом базовой моделью в такой схеме будет модель взаимодействия ощущения и ощущаемого, и как результат их взаимодействия выступает возникновение вещи и ее качеств. И Платон, и Теофраст классифицируют теорию ощущений в отношении этой

³ Текст Теофраста «Об ощущениях» цитируется по ФРГФ.

модели как представляющую процесс возникновения вещей и знания о них, а исходной платформой для такого подхода будет служить уже упомянутое условие использования аналогии и полярности. Например, в первом случае глаз, наполненный огнем (или служащий каналом связи с телом, полным огня) видит благодаря огню вовне себя (при свете дня) и не видит ночью (в отсутствие дневного огня) (Эмпедокл, 31 A86 DK; Платон, Tim. 45d–e), во втором случае глаз также сам содержит огонь, но видит благодаря водянистому блестящему и прозрачному телу внутри себя (Алкмеон (24 A5 DK)).

Вместе с тем, с помощью этих же условий аналогии и полярности может быть описан и тот механизм, который происходит внутри всей системы, и прежде всего в ощущающем органе. То есть, в качестве другого основания для рассмотрения теории ощущений можно принять такое, при котором рассматривается и уточняется внутренний механизм, обеспечивающий взаимодействие ощущения и ощущаемого. Иными словами, в этом контексте для Теофраста и Платона оказывается важным, что объект ощущения и само ощущение либо подобны, либо неподобны, и тогда каждый из философов придерживается только одного из указанных условий. Если же рассматривать различные учения с позиций рассмотрения тех процессов, которые происходят внутри органов познания, то здесь мы находим совместное использование обоих механизмов. В частности, у Эмпедокла зрение функционирует по принципу «подобное к подобному», а, например, обоняние (связанное с дыханием) или слух — по принципу неподобного, или клепсидры. Таким же образом определяются соображение и непонимание: первое происходит через подобие, другое — через неподобие. В такой модели зрение уже объясняется присутствием в устройстве глаза противоположных элементов (огня и воды), каждый из которых формирует поры для восприятия «своего» цвета (белого или черного), но при этом механизм ночного и дневного зрения определяется наличием противоположных элементов в одном органе и функционированием меха-

низма восполнения недостающего. Комбинация противоположных элементов в структуре глаза (размещение различных элементов в центре и на периферии) обеспечивает ночное и дневное зрение (у разных видов животных) и функционирует по принципу противопоставления⁴. В частности, вкус и осязание определяется соразмерностью элементов, отвечающих за тот или иной вкус или свойство ощущаемого объекта, размерам пор в соответствующем органе. В то же самое время, удовольствие определяется как восприятие подобного элемента подобным же, а страдание — восприятие противоположного (31 A95 DK). Такова, в самом общем виде, теория пор или каналов Эмпедокла.

В своей попытке разрешить вышеуказанное затруднение мы будем исходить не из первого условия классификации учений об ощущениях, а из второго, описывающего внутренний механизм взаимодействия элементов в ощущаемом органе, обеспечивающий познание, и подразумевающего в качестве объяснения происходящего оба принципа — «подобное к подобному» и «клепсидра». Эти элементы рассуждения в досократической философии, насколько позволяют судить как сохранившиеся фрагменты, так и свидетельства и развернутая критика Теофрастом в *De sensibus*, были хорошо известны и настолько широко использова-

⁴ «(8) Все глаза состоят из противоположных [элементов], но не все одинаково [устроены]: у одних огонь — в середине, у других — во внешней области. Вот почему у одних животных зрение острее днем, у других — ночью: те, что имеют меньше огня, — днем, так как внутренний свет у них компенсируется внешним, а те, что наоборот, — ночью, так как и у них восполняется недостающее. Заметим, что и то и другое [обострение зрения] происходит в противоположной среде, ибо [в подобной среде] притупляется зрение и у тех, у кого избыток огня: увеличившись еще больше днем, огонь затыкает и запирает поры воды. А у кого избыток воды, с теми то же самое происходит ночью, так как огонь запирается водой. И так до тех пор, пока в одном случае не выделится под действием внешнего света [забившая поры] вода, а в другом под действием [влажного] воздуха не выделится [забивший поры] огонь. Исцелением и от того, и от другого служит [его] противоположность. Лучший глаз, с наилучшей пропорцией смеси, тот, который состоит из обеих [противоположностей] в равных количествах» (31 A86 DK).

лись досократиками в рамках субстанциальной модели объяснения, привлекающей различные варианты взаимодействия четырех элементов, что уже не требовали дополнительного обоснования. Вероятно, по этой же причине у Платона они используются как удобный инструмент для построения различных положений его собственной доктрины, в том числе тех, которые далеко выходят за пределы античной физической теории. При этом Платон вынужден «лабиринтировать» между разными позициями: с одной стороны, он использует успешный, работающий и популярный материал⁵, а с другой стороны, он не нуждается в нем «буквально», а потому вынужден адаптировать и изменять его для своих нужд.

С теорией ощущений Платон знаком хорошо, и наиболее показательны в этом отношении диалоги «Теэтет», «Федон» и «Тимей», причем последний в наибольшей степени: если в первых двух диалогах она представлена на уровне общего обсуждения и критики, то у читателя «Тимея» уже велико искушение свести присутствующую в нем теорию ощущений к наиболее привычному физическому и субстанциальному контексту таким образом, как он фигурирует у досократиков. Что касается самих двух исходных принципов, то «по имени» Платон упоминает только «подобное к подобному» (например, в Tim. 45c «ὅμοιον πρὸς ὅμοιον»), а принцип его действия применительно к физической теории ощущений, как мы сказали, подробно описывается в «Тимее» (Tim. 45c–e), общие принципы обозначены в Theaet. 156a–c и Phaed. 96a–97a, где Сократ говорит о своей прежней приверженности физической теории объяснения через подобное к подобному, и поясняет, почему физическая модель объяснения его

⁵ Современник Платона Исократ часто пишет о популярности досократических штудий, бесполезных для полиса, но хорошо тренирующих ум, и все еще крайне популярных у молодежи. Можно вспомнить частое упоминание физических теорий у Сократа (например, Анаксагора) как того, что не несет никакой пользы и ему совершенно не интересно, но все требуют от него как-то отозваться на этот счет.

не устраивает. Второй принцип, клепсидру, Платон не называет⁶, но тем не менее, нам кажется, что он хорошо реконструируется из текста «Федона», и именно на этом принципе «неподобного» строится не только критика «ощущения с ощущаемым» (Phaed. 96a–e), но и дается объяснение взаимодействия души и тела.

Теперь можно вернуться к содержанию платоновского «Тимея» и его оценке, данной Теофрастом в *De sensibus*. Ни для кого не секрет, что текст «Тимея» содержит колоссальное количество досократических аллюзий. Это вполне понятно с сюжетной точки зрения: главный герой диалога (монолога), *пифагореец* Тимей, должен говорить и мыслить в границах досократической субстанциональной теории, но Платон, как автор, «подправляет» эту однозначно досократическую канву взаимодействия четырех элементов посредством «теории пор». Если сами элементные взаимодействия обозначены им в общем виде в Tim. 32a–33b, то далее они фигурируют исключительно в контексте теории ощущений, которая впервые задана уже в 43a–c, и потом Платон многократно к ней возвращается, причем делает это применительно к совершенно разным по содержанию блокам, так что теория ощущений вполне может брать на себя роль единственного объяснения: она работает в контексте физического основания универсума (Tim. 51–68), описания и обоснования геометрической структуры самих первоэлементов (Tim. 53c–56c), включена в закон преобразования элементов и процесс создания примесных и беспримесных тел (что будет определять и возможность их ощущения) (Tim. 56c–57c), именованная смесей (Tim. 59e–60b) и причины формирования конкретных ощущений (Tim. 64a) [Baltussen 2000: 99–102]. При этом Платон использует в описаниях происходящих процессов оба принципа, в том числе и «клепсидру» (например,

⁶ Платон единственный раз упоминает клепсидру в своих текстах об использовании «водяных часов» в выражении «их торопит текущая вода» в Theaet. 172e, описывая происходящее в судах, то есть в совершенно отличном от интересующего нас контексте (и хотя история приписывает Платону изобретение «ночных часов», по сути будильника, на основе обычной клепсидры (Athenaeus 4.174c), это маловероятно).

в задании противоположных определенных свойств: Tim. 46с–е, 58d–е, 61a–b).

Упомянув об описании ощущений у Платона, Теофраст подчеркивает, что Платон в большей мере уделяет внимание зрению, может быть еще слуху, и почти не касается других ощущений. Теофраст несколько озадачен такой непоследовательностью, но рассмотрение именно процесса формирования зрительных ощущений для Платона крайне важно: зрение — его главная аналогия, которую он использует для объяснения того, каким образом ум в свете идеи блага воспринимает другие эйдосы. Проблемность этой аналогии становится очевидной, если интерпретировать зрение в контексте теории взаимодействия ощущаемого с ощущаемым и формирования познаваемого объекта в момент восприятия. Следуя аналогии зрения в таком прочтении, мы придем к выводу, что ничто не может являться вечным и неизменным, но все только становится, причем в самый момент его непосредственного восприятия.

Итак, в «Тимее» Платон подробно разбирает устройство глаза, описывая механизм зрения через принцип «подобное к подобному» и отчасти задействуя «клепсидру». «Из орудий, — пишет он, — они прежде всего устроили те, что несут с собой свет, то есть глаза... при этом они уплотнили как следует глазную ткань, но особенно в середине, чтобы она не пропускала ничего более грубого, а только этот чистый огонь. И вот когда полуденный свет обволакивает это зрительное истечение и *подобное устремляется к подобному*, они сливаются, образуя единое и однородное тело в прямом направлении от глаз, и притом в месте, где огонь, устремляющийся изнутри, сталкивается внешним потоком света. А поскольку это тело благодаря своей однородности претерпевает все, что с ним ни случится, однородно, то стоит ему коснуться чего-либо или, наоборот, испытать какое-либо прикосновение, и движения эти передаются уже ему всему, *доходя до души*: отсюда возникает тот вид ощущения, который мы именуем зрением. Когда же ночь скроет родственный ему огонь дня, внут-

ренный огонь как бы отсекается: *наталкиваясь на то, что ему не подобно*, он терпит изменения и гаснет, ибо не может слиться с близлежащим воздухом, не имеющим в себе огня. Зрение бездействует и тем самым наводит сон. Дело в том, что, когда мы при помощи устроенных богами природных укрытий для глаз, то есть век, запираем внутри себя силу огня, последняя рассеивает и уравнивает внутренние движения, отчего приходит покой. Если покой достаточно глубок, то сон почти не нарушается грезами, но если внутри остались еще сильные движения, то они сообразно своей природе и месту порождают соответствующие по свойствам и числу изображения, отражающиеся внутри нас и вспоминающиеся после пробуждения как совершившееся вне нас» (Tim. 45b–e, курсив мой — М.В.).

Механизм зрения таким образом реализуется двойко: 1) через принцип «подобное к подобному», когда говорится, что через тонкие поры пройдет только тонкое, а значит глаз способен воспринимать исключительно элементы внешней ему огненной природы, и подразумевается, что тождественные внешняя и внутренняя огненные природы, устремляясь друг к другу, способны взаимодействовать, создавая образы, 2) через принцип «клепсидры», когда из огня формируется однородное *тело*, которое в силу своей однородности способно передавать свои движения на все, в том числе и *душу*, иными словами, внешнее тело способно воздействовать на внутреннюю душу, помимо этого, в результате восприятия могут формироваться также внутренние образы, своего рода *ответы* воспринятого ранее при слиянии двух огней, но образуются они при столкновении внутреннего огня с неподобным ему.

Любопытно обратить внимание на достаточно однозначную оценку «Тимея» Теофрастом. *De sensibus* 83–92 можно было бы рассматривать как один из ранних комментариев на «Тимей», но тогда это был бы очень специфический комментарий. Теофраста интересует не столько Платон, сколько сугубо досократическая составляющая этого сочинения. По какой-то причине (не исклю-

чено, что в силу жанровой особенности) Теофраст старательно не замечает собственно платоновский каркас повествования в тексте, по сути насильно превращая Платона в «последнего досократика». Мы можем задаваться вопросом о причинах этого крайне сжатого изложения Теофрастом теории ощущений Платона (12 страниц исходного текста сжаты до двух), обсуждать перипатетические методы работы с текстами и проч. [Baltussen 2000: 129–135], но наиболее очевидный вывод заключается в том, что исходная цель написания «Тимея» никаким образом не соотносится с исходной целью написания *De sensibus*. Вместе с тем именно такое крайне сжатое изложение теории ощущений в «Тимее», отбрасывающее всю собственно платоновскую специфику, дает Теофрасту возможность помещения Платона в однозначный досократический контекст и критики Платона на тех же основаниях, что и досократиков.

Вместе с тем сам Платон, вероятно, не согласился бы с такой оценкой, поскольку им выказывается недоумение по поводу решения вопроса о познании исключительно субстанциальным методом, и своего рода намек на принципиальное отличие собственно платоновских задач описания зрения от досократических уже содержится в приведенном выше пассаже. Ключом к пониманию той задачи, которую решает Платон, и тех подходов к преодолению проблемы, которые связаны с аналогией зрения, является включение им души в общую систему восприятия. В Tim. 47a–d Платон поясняет, что значимость органов чувств определяется не их способностью к внешнему восприятию, а само восприятие внешних предметов, вовлеченных в процессы взаимодействия в разумно устроенной Вселенной, дает нам понятие о высшем и разумном и является инструментом «тонкой подстройки» души: «чтобы мы, наблюдая круговращения ума в небе, извлекли пользу для круговращения нашего мышления... мы должны... упорядочить непостоянное круговращение внутри нас. О голосе и слухе должно сказать то же самое — они дарованы богами по тем же причинам и с такой же целью... как средство

против разлада в круговращении души...». Так, если в теории пор Эмпедокла все процессы, связанные с ощущением и познанием, проходили преимущественно в пределах каналов, пронизывающих кожу и органы, и носили сугубо механицистский характер, то у Платона обязательным посредником для формирования ощущения выступает душа, при этом она функционирует и тогда, когда канал, ведущий вовне, по каким-то причинам заперт, и когда нет непосредственного вхождения информации от органов чувств — например, отсутствие зрительных ощущений в темноте. Именно это, на наш взгляд, является специфической и отличительной чертой платоновского варианта оформления познания в рамках теории ощущений. При этом такой модифицированный вариант теории ощущений сохраняет свои характерные досократические принципы взаимодействия включенных в единую систему агентов и два базовых принципа их взаимодействия, но ключевую роль в ней играют уже не исходные вещественные субстанции, а непосредственное взаимодействие таких нехарактерных для досократических моделей компонентов, как душа и тело, причем результат их взаимодействия производит не только ощущение, но и припоминание. Наиболее интересным диалогом для иллюстрации такой позиции является «Федон», поскольку он содержит с одной стороны указания на несостоятельность досократического субстанциального подхода в отношении процессов ощущения и познания, а с другой — демонстрирует, каким образом ключевые позиции такого подхода могут быть успешно адаптированы для иных задач с общим сохранением основных принципов. При этом, разворачивая свою аргументацию, Платон явно отдает предпочтение не принципу подобия, как это следовало бы из классификации Теофраста, а принципу «клепсидры».

Структурно в «Федоне» как исходный тезис о необходимости совместного существования противоположных друг другу смертного тела и души, так и все четыре доказательства бессмертия души держатся на принципе взаимодействия противоположностей. Исходный для всего рассуждения тезис строится вокруг

идеи о том, что душе познание истины удавалось бы лучше, если бы она делала это вне зависимости от тела, но такая ситуация возможна либо после смерти тела (но при этом неизвестно, останется ли жить душа), либо при полном, или хотя бы максимальном, отстранении от тела (которое при этом требует заботы о себе и является главным инструментом взаимодействия с внешним миром, что порождает еще один вопрос — необходимо ли это для познания истины). Этот тезис, на первый взгляд представляющийся слушателям корректным, основан на парадигмальном принципе «подобное к подобному» — душа стремится к подобному себе подлинному бытию и, презирая тело, бежит от него, как от противоположного. При этом в «Тимее» прямо говорится о необходимости телесной стороны, данной богами в помощь божественной части человеческой сущности, пребывающей в голове (Tim. 44d–45a), тогда как в исходном тезисе «Федона» читается прямо противоположная мысль. Другое дело, что здесь положение о необходимости телесной природы также имеется, и пусть неявно, но оно вводится постепенно, в процессе доказательства, обосновывается с помощью принципа «клепсидры», а исходный тезис опровергается посредством опровержения принципа подобия. Обратимся теперь к функционированию и использованию досократических объяснительных принципов в структуре всего доказательства.

В *первом аргументе* о взаимопереходе противоположностей сразу фиксируется (пока еще без развернутой критики «подобного к подобному») принцип «клепсидры»: «все возникает таким образом — противоположное из противоположного» (Phaed. 70e, 71a), который тут же встраивается в структуру взаимодействия в рамках обычной двухчастной субстанциальной модели ($A \iff B$), сравнимой, например, с взаимодействием воздуха и жидкости в процессе дыхания в теории пор Эмпедокла (Phaed. 71b: «возможны два перехода — от одной противоположности к другой или, наоборот, от второй к первой»). Далее в рассуждении о том, что при любом взаимном переходе и для создания рав-

новесной системы обязательно требуется противоположный переход, появляется первый критический пассаж о принципе «подобное к подобному» (Phaed. 72b): если бы возникновение шло не по принципу противоположностей, а только сложением тождественного, то «все в конце концов приняло бы один и тот же образ, приобрело бы одни и те же свойства, и возникновение прекратилось бы». Этот ход крайне важен Платону для обоснования бессмертия души: следуя представленной логике, если бы хоть что-то умерло, то в конце концов все стало бы мертвым, даже если бы и возникало из иного. Иными словами, он не допускает использования принципа «тождественное к тождественному» даже наряду с «клепсидрой» и в четвертом аргументе снова вернется к его критике.

Второй аргумент возвращает нас к проблематике, поднятой в «Меноне» — проблеме предзнания, предшествующего познанию и делающего его невозможным, и припоминанию. Здесь Платон снова, но уже на других примерах, отрабатывает еще не столько взаимодействие элементов системы, сколько механизм, обеспечивающий происходящее внутри нее, и предлагает дополнительные аргументы в пользу использования принципа «клепсидры». Исходный его тезис здесь таков: если мы допускаем припоминание, то как оно осуществляется — по сходству или по несходству? В отношении сходства, подобия — первого и очевидного принципа познания, основанного на аналогии, — сразу же демонстрируется критическая позиция. Даже если равны (или тождественны) какие-либо две вещи, они отличны от самого равенства (или тождества) и полностью с равенством самим по себе никогда не достигают тождества, оставаясь отличными от него, причем понимание этого возникает исключительно в процессе чувственного познания (Phaed. 74c–75a): «чувства приводят нас к мысли, что все воспринимаемое чувствами стремится к доподлинно равному, не достигая, однако, своей цели», иначе говоря, подлинного подобия между вещами в таком случае существовать не может. Чувства фиксируют, что ничто не достигает равенства самого по

себе, но они способны сделать это, только если соотносят ощущаемое с самим равенством, которое уже должно быть им каким-то образом сообщено. Так делается вывод, что некоторыми знаниями мы обладали прежде, чем началось чувственное познание. Тогда, если что-то мы вспоминаем по сходству, а что-то по несходству, полагаясь на чувства, и среди них оказываются знания о таких вещах, как равенство, величина, добро, священное и проч., то очевидно, что это знание уже содержится в душе как забытое, но восстанавливаем мы его с помощью чувств, а не средствами самой души (Phaed. 75e).

Из этого вывода можно получить два следствия: первое важно для развития сюжета о бессмертии души — душа знала что-то в момент рождения или прежде, а значит и существовала до рождения, второе важно в контексте рецепции досократических принципов обоснования.

Ключом к пониманию того, в какой мере эта рецепция реализована, может служить фраза «чувства приводят нас к мысли». Важно обратить внимание на такой момент. Выше мы говорили, что в начале *De sensibus* Теофраст классифицирует все теории ощущений как объясняющие ощущение либо принципом подобия, либо принципом противоположности. Платон попадал в первый класс (на основании содержания «Тимея»), а Алкмеон, к слову, во второй. Если мы обратимся к тому, что говорит Теофраст об Алкмеоне, мы увидим любопытные пересечения с тем, как понимает Платон взаимодействие мысли и чувств: «К числу тех, кто не объясняет ощущение подобием [органа и объекта], принадлежит Алкмеон. Сначала он определяет отличие [человека] от животных: человек, говорит он, отличается от других [животных] тем, что «только он понимает, а другие ощущают, но не понимают»; тем самым он различает мышление и ощущение (ὡς ἕτερον ὄν τὸ φρονεῖν καὶ αἰσθάνεσθαι), а не отождествляет их, как Эмпедокл» (24 A5 DK). Итак, Платон, как и Алкмеон, различает мышление и ощущение, но при этом в «Федоне» подчеркивается не столько противоположная природа агентов, участвующих

в формировании ощущений, сколько то, что сами ощущение и мышление формируются под действием противоположной силы, или взаимодействием друг с другом.

До сих пор мы говорили о том, как функционирует принцип «клепсидры», или как нечто одно противоположное взаимодействует с другим, и во втором аргументе все рассуждение уже привязано к тому, что именно может выступать в данном случае такими противоположностями. Мы помним исходный тезис, в котором фигурировали душа и тело, но в данном случае описано взаимодействие между другими агентами — чувствами и мыслью. Например, с учетом Phaed. 76a, эти взаимодействия можно представить в виде нескольких последовательных итераций в системе (А (чувства) \iff В (мысль)):

(А) [увидели округлые предметы] \implies (В) [по сходству помыслили шар];

(В) [помыслили шар] \implies А [увидели, что округлые предметы как-то равны];

(А) [увидели, округлые предметы как-то равны] \implies (В) [припомнили и соотнесли их с идеей равенства];

(В) [соотнесли их с идеей равенства] \implies А [увидели, что предметы не достигнут равенства самого по себе].

Видно, что эта система работает в соответствии с принципом «клепсидры» (или можно выразиться иначе — песочных часов, насоса), и реализована сходным образом с тем механизмом, которой уже был задействован у Эмпедокла в описании процесса дыхания.

Третий аргумент позволяет нам несколько усложнить описанную систему. Здесь мы снова возвращается к взаимодействию души и тела, но уже в более подробной форме. Итак, прежде всего, душа и тело соотносятся в рамках принципа «подобное к подобному»: «...когда душа пользуется телом, исследуя что-либо с помощью зрения, слуха или какого-нибудь иного чувства (ведь исследовать с помощью тела и с помощью чувства (αἰσθησις) — это одно и то же!), тело влечет ее к вещам, непрерывно изменяющимся,

и от соприкосновения с ними душа сбивается с пути, блуждает, испытывает замешательство и теряет равновесие, точно пьяная... Когда же она ведет исследование *сама по себе, она направляется 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 препятствий... в непрерывном соприкосновении с постоянным и неизменным, она и сама обнаруживает те же свойства. Это ее состояние мы называем *разумением* (φρόνησις)» (Phaed. 79c–d, выделено мной — М.В.).

И хотя душа без тела познавала бы наилучшим образом, тем не менее душа и тело вынуждены взаимодействовать (в четвертом аргументе представлен довольно развернутый пассаж следствий для души такого взаимодействия, связанный с рассмотрением метемпсихоза), и это взаимодействие, поскольку они противоположны, с необходимостью реализуется по принципу «клепсидры» (принцип «подобное к подобному» реализуется только при взаимодействии души с бытием, а тела — с вещами).

При этом, как было сказано выше, можно описать всю систему в рамках модели простой двухчастной субстанциальной теории, тогда как приведенный выше пассаж допускает наряду с взаимодействием чувств и мыслей взаимодействие души и тела, и хотя эти пары отождествляются («исследовать с помощью тела и с помощью чувства — одно и то же»), мы получаем две субстанциальные модели взаимодействия:

А (чувства) \iff В (мысль);

А (тело) \iff В (душа).

Если обратиться к содержанию досократической субстанциальной модели, можно объединить эти две пары взаимодействий в одну и оформить некий единый процесс, в котором наряду с действующими агентами функционируют трансформационные принципы⁷ (как, например, в космологическую модель Эмпедок-

⁷ О принципе трансформации, например у ранних ионийцев, см.: Graham 1997).

ла помимо элементов включены два трансформирующих принципа, Любовь и Вражда). Сложность в использовании трансформирующего принципа состоит в том, как мы отвечаем на вопрос о сущности этого принципа: либо сама субстанция обладает самодвижущим принципом (с чем принципиально не согласен, например, Аристотель), либо он всегда внешний (как движущая причина Аристотеля). Если говорить о двойной субстанциальной системе «душа — тело», то тогда в отношении оценки их взаимодействия с позиций трансформирующего принципа эти субстанции должны в самих себе содержать некий изменяющий принцип. Так функционирует, например, воздух у Анаксимандра, по природе способный самоуплотняться и саморазрезаться, и в таком случае у нас нет нужды во втором (третьем или четвертом) агенте взаимодействия: субстанция всегда одна, только присутствует в системе в разных агрегатных и количественных состояниях. Наличие в субстанциальной системе второго агента будет оправдано только в том случае, если к агентам взаимодействия будут прилагаться какие-либо внешние изменяющие причины. Такими причинами по отношению к душе и телу могут служить разум и чувства соответственно.

Таким образом, если мы примем за исходные взаимодействующие элементы душу и тело, каждому из которых соответствует их определенное состояние (или свойство), то есть, душе — разумение (или мышление), а телу — чувства, то тогда взаимодействие между ними может быть представлено в следующем виде. Пассивное («забытое») знание в душе активизируется воздействием полученной посредством чувств информации, которая, в свою очередь, заставляет элементы в нашей клепсидре возобновить процесс взаимодействия *в другую сторону*: знание, полученное посредством припоминания, активированного чувствами, в свою очередь воздействует на тело, поведение которого должно измениться в соответствии с этими знаниями. Именно в контексте этой модели становится понятна такая зависимость души и тела в третьем аргументе, когда первая выступает властителем,

«госпожою», которой второе готово подчиняться и быть рабом, а также пассаж о добрых и дурных людях и их душах: если не установилось равновесное взаимодействие внутри системы, чувства не находят отклик в разуме, а душа не сообщает уже имеющееся в ней знание телу, тогда душа очаровывается телесной жизнью и теряет себя, не будучи способной после смерти тела возродиться к высшей, божественной жизни.

Четвертый аргумент о бессмертии души начинается с обсуждения вопроса об исследовании причин рождения и уничтожения в целом. Именно здесь Платон подходит к планомерной критике принципа подобия в познании. Сократ (Phaed. 96a–e) рассказывает о том, что в молодости он был сторонником субстанциальной теории в «познании природы» (на что указывают такие маркеры в его повествовании, как взаимодействие теплого и холодного или природа мышления посредством крови, воздуха или огня (ср. 31 A86 DK (10)), но в конце концов посчитал себя непригодным к такому варианту исследования. Здесь следует обратить внимание на такую деталь: критикуя субстанциальный, свойственный досократикам подход к исследованию причин, Сократ говорит о несостоятельности, на его взгляд, только принципа «подобное к подобному», который выражается, например, в концепции роста: «Человек растет, потому что ест и пьет. Мясо прибавляется к мясу, кости — к костям, и... по тому же правилу, всякая часть прибавляется к родственной ей...» (Phaed. 96d). Свою критику Сократ иллюстрирует на примере прибавления двух единиц и получения в результате не только количественного (что еще можно как-то объяснить), а качественного изменения (Phaed. 96e–97e). В результате прибавления одной единицы к другой: а) либо первая единица (с прибавлением подобного) становится двумя, т.е. претерпевает качественные изменения, но тогда непонятно, как нечто подобное другому может функционировать как трансформирующий принцип внутри системы подобных компонентов; б) либо в результате сложения подобных возникает нечто третье, неподобное им, и снова неясно, что мог-

ло выступить таким трансформирующим агентом, внесшим рас-согласование в систему подобных. Элементы этой критики уже можно встретить в самой теории пор Эмпедокла, где чрезмерное количество подобных элементов забивало канал восприятия и на некоторое время, пока он не освобождался, ощущение притуплялось (31 A86 DK (8)). Оба возражения на использование принципа «подобное к подобному» в субстанциальной теории, как видим, уже постепенно подводят нас к мысли о необходимости включения в рассуждение принципа взаимодействия неподобных, который является стержневым для всего четвертого аргумента.

Именно в этом аргументе Платон собирает в единое целое все затруднения и ходы рассуждения, которых он касался ранее, и подчиняет их единственной задаче: доказательству бессмертия души. Здесь мы встречаем в качестве последовательных шагов доказательства проблематику душевного зрения (Phaed. 99e), использование принципа соразмерности пор элементам познаваемых вещей, включенного в обоснование познания большого и малого и любых других противоположностей исключительно через принцип «клепсидры», согласно которому действующие и противоположные агенты в такой системе взаимодействия никогда не смешиваются и не принимают в себя противоположность, но работая как насос за счет вытеснения друг друга, обеспечивают совокупное движение всей системы. Это принципиально важный и ключевой для всего доказательства принцип, и Платон уделяет ему довольно много внимания, не уставая по несколько раз проговаривать основную идею (Phaed. 102e, 103b–c, 104b, 105a–d).

Еще одним существенным элементом этого диалога является тот момент, что Платон на основании принципа клепсидры формирует основные положения «истинной» космологии, буквально подчиняя ей движение рек по «истинной Земле» и вплетая в эту систему некоторые моральные принципы, в частности очищения и кару за преступления, которые также подчинены этому же принципу.

Таким образом, становится ясно, что Платон стремится последовательно применить принцип «клепсидры», не слишком популярный в доэмпедокловых досократических моделях, но у самого Платона получивший серьезное обоснование и основание для фактического применения его как принципа единственного объяснения как для важных в контексте диалога вопросов о взаимодействии души и тела, а также чувственного и рационального познания, так и для других разделов знания о мире. В таком свете вопрос, который мы ставили в самом начале этой статьи, — можно ли назвать Платона «последним досократиком», — на наш взгляд, не может не получить положительный ответ. Платон заслуживает этого эпитета даже в том случае, если не брать во внимание наследие Парменида. Отметив два принципиальных для досократических дискуссий направления — субстанциальную теорию и в ее рамках вопрос о взаимодействии противоположных элементов и теорию ощущений как приложение субстанциальной теории к вопросу о механизмах возникновения и функционирования ощущения и мышления — мы можем сказать, что интерес Платона к этим вопросам настолько же живой, насколько он был таковым в теориях милетцев или италийцев. Важно при этом, что Платон отнюдь не копирует основные аргументирующие или обосновывающие ходы досократических рассуждений: у Платона они получают вторую жизнь, и хотя оказываются встроенными в новые модели взаимодействия с привлечением новых агентов, сам исходный принцип объяснения, актуальный в рамках досократического дискурса, продолжает сохранять свою актуальность в приложении к новым моделям знания.

Источники и литература

- ФРГФ – Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Изд. подг. А.В. Лебедев. М.: Наука, 1989.
- Theaet. – Платон. Теэтет // Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 2 / Под ред. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1994. С. 192–274.
- Tim. – Платон. Тимей // Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 3 / Под ред. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1994. С. 421–500.
- Phaed. – Платон. Федон // Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 2 / Под ред. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1994. С. 7–80.
- Baltussen 2000 – *Baltussen H.* Theophrastus against the Presocratics and Plato: Peripatetic Dialectic in the *De Sensibus*. *Philosophia Antiqua*, 86. Leiden: Brill, 2000.
- Curd 2004 – *Curd P.* The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2004.
- Graham 1997 – *Graham D.W.* Heraclitus' criticism of Ionian philosophy // *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. XV / Ed. by C.C.W. Taylor. Oxford: Clarendon Press, 1997. P. 1–50.
- Moravcsik 1983 – *Moravcsik J.M.* Heraclitean Concepts and Explanations // *Language and Thought in Early Greek Philosophy* / Ed. by Kevin Robb. La Salle, IL: Hegeler Institute, 1983. P. 134–152.
- Nehamas 1979 – *Nehamas A.* Self-Predication and Plato's Theory of Forms // *American Philosophical Quarterly*. 1979. Vol. 16. No. 2. P. 93–103.