

«МЕТАФИЗИКА» И «ФЕНОМЕНОЛОГИЯ» У ПЛАТОНА («ФЕДОН»)

И. А. ПРОТОПОПОВА

Российский государственный гуманитарный университет
plotinus70@gmail.com

IRINA PROTOPOPOVA

Russian State University for the Humanities (Moscow)

'METAPHYSICS' AND 'PHENOMENOLOGY' IN PLATO (THE "PHAEDO")

ABSTRACT. The article considers the correlation between the 'metaphysical' and 'phenomenological' approaches in Plato's "Phaedo". Here, the 'metaphysics' refers to philosophical judgments that are considered as certain external principles that are not directly related to the philosopher's 'work of consciousness'. The 'phenomenology', on the other hand, refers to the specific philosophical experience of observing one's own ways of grasping things in the immediate reality of awareness. At the beginning of the dialogue, in the so-called 'defense of Socrates', he first offers several premises that are accepted as axioms by his interlocutors and, secondly, he describes a philosophical purification as the 'gathering of the soul', which results in a confusion of ideas about the soul as either separated and existing after death or 'being collected in itself' in the process of philosophical, metaphorical 'dying'. The first and the third arguments for the immortality of the soul can be considered as 'metaphysical', based on analogies, and the second and the forth, as 'phenomenological', based on the practice of contemplation of 'eide in themselves' by the soul 'in itself'. It is concluded that Plato's eide do not appear due to induction or deduction and are not a doubling of general concepts, as Aristotle believed, but are revealed as a result of some effort to realize one's own awareness of one's own grasping of being. This is what is outlined here as the difference between 'metaphysics' and 'phenomenology'.

KEYWORDS: Plato, the "Phaedo", metaphysics, phenomenology, arguments for the immortality of the soul.

Аргументы о бессмертии души в «Федоне» издавна определяются исследователями как недостаточные или вовсе слабые.¹ При этом относительно общего понимания диалога можно говорить о двух подходах к интерпретации «Федона» – традиционном и переходном.² Первый предполагает, что диалог базируется на некоей, известной читателю Платона, метафизической теории, используемой как не ставящиеся под вопрос допущения, на которых строятся аргументы о бессмертии души. Задачи рассмотрения самой теории не возникают, хотя иногда в ходе рассмотрения обнаруживаются другие ее аспекты. С точки зрения переходной позиции, пионером которой Д. Ли считает Г. Грубе, диалогу не предшествует теория, но, наоборот, в нем она вырабатывается. Этот подход рассматривает аргументы как центральную часть диалога, важную для метафизической теории. С этой точки зрения диалог выполняет двоякую цель: не только обосновать бессмертия души, но и защитить метафизическую теорию, которая поддерживает эти выводы.³

Я считаю, что некоторые фрагменты «Федона» действительно можно считать обоснованием главной «гипотезы», лежащей в основе концепции бессмертия души, – о существовании эйдосов «самих по себе» и способности воспринимать их душой; при этом такое обоснование можно, на мой взгляд, назвать *феноменологическим*.⁴

Сначала необходимо в самом общем виде сказать, что я понимаю под «метафизикой» и «феноменологией».

Первое – это философские суждения, которые полагаются как некоторые *внешние* принципы, не связанные с непосредственной «работой сознания» философствующего.

Второе – соответственно, наоборот: суждения в данном случае отражают то, что осознается и понимается в процессе наблюдения над собственными способами схватывания сущего. То есть это схватывание и осознание наших способов восприятия и осмысления сущего в непосредственной их данности.

На мой взгляд, в «Федоне» присутствует и то, и другое, причем в так называемых аргументах и в других частях диалога по-разному. На примере «Федона» я попытаюсь показать соотношение метафизики и феноменологии.

¹ См. Hackfort 1955, Sedley, Long 2010.

² См. об этом Lee 2013. К традиционной интерпретации Ли относит Bluck 1955, 1957; Hackfort 1955, Gallop 1975.

³ См. Grube 1977, Rowe 1993.

⁴ Ранее я рассматривала «Федон» в контексте сопоставления «догматических» и «диалектических» диалогов, см. Протопопова 2016.

Душа «сама по себе»: после смерти и при жизни

На протяжении всего диалога в незначительных вариациях повторяется описание того, что условно можно назвать «феноменологической редукцией»: это отрешение от феноменов чувственного восприятия и концентрация души на себе самой. Такие описания даются уже в начале диалога, в т. н. «защите Сократа», однако они сопряжены с невниманием собеседников к тому, что говорится, иначе – со смешением «метафизики» и «феноменологии».

Сначала собеседники соглашаются с Сократом, что после смерти душа, отделенная от тела, существует «сама по себе» (αὐτὴν καθ' αὐτὴν εἶναι; Phd. 64c7–8); затем Сократ говорит, что философы более всех других людей освобождены от тела, поскольку презирают телесные удовольствия (64d–65a), а далее – что именно благодаря отрешению от всего телесного в размышлении проясняется бытие (65c2). После этого собеседники признают, что существуют эйдосы (прекрасного, благого и т.д.) «сами по себе» (65d). Дальше Сократ делает вывод, что душа устремляется к бытию, только отрешившись от слуха и зрения, боли и удовольствия (65c), поскольку смешение телесного и разумного не дает душе постичь истину, то есть воспринять упомянутые эйдосы:

«Но разве не тот сделает это чистейшим образом, кто, насколько это возможно, подходит к каждой вещи только самим разумом (αὐτῇ τῇ διανοίᾳ), не прилагая к размышлению (ἐν τῷ διανοεῖσθαι) ни зрения, ни иного какого чувства, не привлекая никакое из них к рассудку (μετὰ τοῦ λογισμοῦ), но, пользуясь чистым разумом самим по себе (αὐτῇ καθ' αὐτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενος), пытается схватить (θηρεύειν) само по себе каждое из сущего в его чистоте (αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἰλικρινές ἕκαστον τῶν ὄντων), отрешившись, насколько возможно, от глаз, ушей и вообще говоря, от всего телесного, поскольку оно мешает душе и не позволяет ей обрести истину и разумение (φρόνησιν), когда они вместе (душа и телесное – III; 65e6–66a8).⁵

Собеседники совершенно согласны. И тут, всмотревшись, мы замечаем, что они совершенно некритически, как некие аксиомы, принимают положения: 1) душа, после смерти отделенная от тела, существует сама по себе; 2) философы отрешаются от телесного; 3) бытие открывается только в отрешении от телесного; 4) существуют эйдосы «сами по себе». Таким образом, принимается некое смешение того, что говорится о существовании души после смерти и при жизни. Это чистая «метафизика», то есть положения, принятые как аксиомы, без соответствующей «проработки».

⁵ Далее в цитатах приводится перевод С.П. Маркиша, мой отмечен ИП.

Именно в силу слепоты собеседников Сократ сразу же предпринимает провокацию, говоря от лица т. н. «благородных философов» (δόξαν τοιάνδε τινὰ τοῖς γνησίως φιλοσόφοις) о том, что настоящее познание истины возможно только вне тела, т.е. после смерти, а «нечистому касаться чистого не позволено» (μὴ καθαρῶ γὰρ καθαρῶ ἐφάπτεσθαι μὴ οὐ θεμιτὸν ἦ; 66b–67b). Можно предположить, что это намек на пифагорейцев: они запрещают приходить в соприкосновение с телесным, поскольку оно нечисто, и уповают на истину после смерти, поскольку тогда душа будет полностью отделена от тела (66b1–67b2).⁶ Однако это *чужие слова* – слова же самого Сократа, на первый взгляд, очень близкие, отличаются от речей этих «благородных философов». Те говорят о «натуральном» отделении телесного при жизни, то есть о запретах на телесные удовольствия. Сократ же говорит о «философской смерти» при жизни. Это не просто исполнение «запрета на нечистое», но определенная философская техника «собираения души»:

«А очищение – не в том ли оно состоит (как говорилось прежде), чтобы как можно тщательнее отрешать душу от тела, приучать ее собираться из всех его частей, сосредоточиваться самой по себе (αὐτὴν καθ' αὐτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαι τε καὶ ἀθροίζεσθαι) и жить, насколько возможно, – и сейчас и в будущем – наедине с собою, освободившись от тела, как от оков?» (67c6–d2).

Это не внешнее соблюдение неких предписанных доктриной правил, ведущих к «загробному блаженству», а специальная работа философа с собственной душой: только очистившись «внутри себя» от τὸ σωματοειδές и сконцентрировавшись «сама в себе», она может созерцать подлинное бытие.

Однако собеседники, поддаваясь на провокацию слов от лица «благородных философов», не различают душу «саму по себе» после смерти и описанное Сократом состояние философского созерцания при жизни и соглашаются, что философское очищение как собирание души «самой в себе» равно отделению души от тела после смерти (67d).

Безоговорочное принятие такого смешения позволяет Сократу и дальше исподволь иронизировать над «благородными философами»,⁷ что мы видим во фрагменте о добродетелях, где противопоставляются «мужество» и «воздержность» философов и прочих людей (68c–69d). У нефилософов, которые считаются мужественными и воздержными, страх обменивается на страх (например, страх выглядеть трусом больше страха смерти в бою), а удовольствие на удовольствие (например, воздержность *сейчас* обернется

⁶ Пифагорейский контекст диалога подчеркивается многими исследователями: Эберт 2005, Burnet 1911; Bluck 1955; Hackforth 1955; Gallop 1975; Guthrie 1975.

⁷ Об иронии Сократа по отношению к этим философам см. Burger 1984, 43–46.

большим удовольствием *потом*). Но любая надежда на отложенное вознаграждение взамен удовольствия здесь и сейчас, то есть обмен большего на меньшее, в том числе ожидание загробного вознаграждения, пусть даже в виде истины, за исполнение ритуальных запретов при жизни – отнюдь не философская практика. Это, по Сократу, рабские добродетели, *скиаграфия*, подлинные же возникают только при наличии обмена на единственную правильную монету, *разумение*, которое и само, впрочем, оказывается лишь средством настоящего очищения. Потому Сократ и говорит здесь: «много тирсоносцев, да мало вакхантов», и добавляет, что вакханты – это «правильно философствовавшие» (οἱ πεφιλοσοφηκότεσ ὀρθῶσ). Таким образом, «благородные философы» противопоставляются *действительно философствующим* – это и есть, на мой взгляд, то, что можно назвать противопоставлением «метафизики» и «феноменологии».

Однако Кебет, вроде бы соглашаясь со словами Сократа, приводит общие людские сомнения насчет души: «едва расставшись с телом, выйдя из него, она рассеивается, словно дыхание или дым, разлетается, и ее уже решительно больше нет. Разумеется, если бы душа действительно могла где-то собраться сама по себе (εἴπερ εἴη ποὺ αὐτὴ καθ' αὐτὴν συνηθροισμένη)... (70a4–7)». Кебет использует здесь для «собрания» души те же слова, что и Сократ перед этим, описывая очищение философа при жизни, – но Кебет понимает такое собрание из «дыма» как некую метафору квази-телесного собрания в целом того, что развеялось. Сократ же вёл речь совсем о другом: для философа «собрание души» – это специальная техника отрешения от эмпирического опыта и концентрация на восприятии душой чистых эйдосов; вероятно, именно это имеется в виду, когда он говорит, что «правильно касающиеся философии скрытно от других занимаются ничем другим, как умиранием и смертью» (64a – ИП). Однако сомнение Кебета, жаждущего доказательств бессмертия души, начинает круг так называемых аргументов.

«Метафизические» аргументы: первый и третий

Итак, еще до начала аргументации предъясняется главное: существуют эйдосы «сами по себе» и есть определенная техника их постижения, описываемая как некая «концентрация» души «в себе самой», и это сопоставлено с отделением души после смерти.

Вспомним аргументы. Первый – о неизбежном переходе жизни в смерть и смерти в жизнь «доказывается» тем, что противоположности всегда и везде переходят друг в друга. При этом примеры даются из области чувственного восприятия (за исключением противопоставления прекрасного безобразного). Но собеседники пропускают мимо внимания то, что в дан-

ном случае одно вовсе не обязательно переходит в другое, а ловятся на простую аналогию жизни-смерти // бодрствования-сна. Это по сути аргумент натурфилософский, здесь в качестве «доказательства» предъясняется цикличность появления-исчезновения, и выглядит это как некий чувственный поток, где противоположности перетекают друг в друга, что в целом напоминает Гераклита. Речь здесь идет не об эйдосах, а о «вещах», метод же – *аналогия*. Никакой философской работы по «собираанию души» здесь нет – только образы. Но собеседники считают этот аргумент убедительным.

Первому аргументу очень близок третий, основной смысл которого в том, что душа больше похожа на невидимое и неуничтожимое, а тело – наоборот. Перед этим, после разговора об анамнесисе, собеседники рассуждают о заклинаниях (77e-78a) – и в третьем аргументе мы видим практически «заклинания», повторяющие то, что было сказано раньше о собирании души: «стремящимся к познанию известно, в каком положении бывает их душа, когда философия берет ее под свое покровительство и с тихими увещаниями принимается освобождать, выявляя, до какой степени обманчиво зрение, обманчив слух и остальные чувства, убеждая отдаляться от них, не пользоваться их службою, насколько это возможно, и советуя душе сосредоточиваться и собираться в себе самой (αὐτὴν δὲ εἰς αὐτὴν συλλέγεσθαι καὶ ἀθροίζεσθαι), верить только себе, когда, сама в себе, она мыслит о том, что существует само по себе, и не считать истинным ничего из того, что она с помощью другого исследует из других вещей, иначе говоря, из осязаемых и видимых, ибо то, что видит душа, умопостигаемо и безвидно. (83a1-b4a).

Это выглядит именно как заклинание, поскольку аргумент о «близости-дальности» души относительно тела или наоборот имеет смысл только как аналогия. В этом можно увидеть некоторую «рифмовку» с 1-м аргументом: «ближе-дальше», как и «погибает-расцветает» – это, разумеется, никакое не доказательство. Можно сказать, что 1-й и 3-й аргументы близки своей «метафизичностью»: некие положения декларируются и «иллюстрируются», но философского обоснования, по сути, нет. Симмий говорит, что ему кажется совершенно убедительным сказанное во втором аргументе об анамнесисе: «прежде чем войти в тело, душа существует, как существует принадлежащая ей сущность, именуемая бытием» (εἶναι ἢ ψυχὴ καὶ πρὶν εἰς σῶμα ἀφικέσθαι, ὥσπερ αὐτῆς ἐστὶν ἢ οὐσία ἔχουσα τὴν ἐπωνυμίαν τὴν τοῦ “ὄ ἐστιν” γ2de). Однако эта его убежденность выглядит внешней; похоже, что он усваивает только слова, а не стоящий за ними опыт – именно поэтому Симмий и Кебет вновь и вновь высказывают сомнения и побуждают Сократа исследовать вопрос дальше. На мой взгляд, специфический философский опыт описан в двух других аргументах, втором и четвертом.

*Интеллектуальная биография Сократа:
переход от «метафизики» к «феноменологии»*

Выше уже говорилось, что 1-й и 3-й аргументы можно рассмотреть как некоторую рифму, то же самое можно сказать и о двух других аргументах. Помимо этого, 1-й и 4-й аргументы тоже сопоставлены благодаря своей полной противоположности.

В первом аргументе противоположности всегда переходят друг в друга, в четвертом, напротив, противоположности никогда не переходят одна в другую, всегда оставаясь самими собой. Разница этих аргументов подчеркнута специально: кто-то, не названный по имени, напоминает, что в начале беседы говорилось ровно противоположное, и Сократ поясняет: «тогда мы говорили, что из противоположной *вещи* рождается противоположная вещь, а теперь – что сама противоположность никогда не перерождается в собственную противоположность ни в нас, ни в природе» (103b). Такое происходит, поскольку в 4-м аргументе речь идет не о чувственных данных, а об *идеях*, которые всегда присутствуют в определенных *формах* (*μορφή*). Таким образом, подчеркивается, что о противоположном можно говорить противоположными способами, и это зависит от *уровня схватывания*: наблюдаем мы чувственные вещи, или собственное мышление. Именно о такой разнице в методах Сократ рассказывает в своей «интеллектуальной автобиографии» перед введением 4-го аргумента.

Сократ говорит, что сначала он был *натурфилософом*: и в «Федоне» 1-й аргумент – это, по сути, раскрытие темы с точки зрения натурфилософского наблюдения, о котором дальше сказано, что поиск причин через *увеличение и уменьшение, возникновение и гибель* привели его к апории. Он рассказывает, что в свой натурфилософский период, задавая вопрос, чем мы мыслим (*ᾧ φρονοῦμεν*), он искал ответ в чувственном мире: кровью, огнем или воздухом? Более «продвинутый» вариант он тоже приводит: «или же ни тем, ни другим и ни третьим, а это наш мозг вызывает чувство слуха, и зрения, и обоняния, а из них возникают память и представление, а из памяти и представления, когда они приобретут устойчивость, возникает знание?» (96b5–8a). Однако в результате всех этих исследований, говорит Сократ, «я окончательно ослеп и утратил даже то знание, что имел прежде» (96c5–6). Раньше Сократу казалось, что двойка возникает, потому что к единице прибавили единицу, а теперь он не понимает: что такое двойка: результат прибавления единиц или наоборот, деления единицы надвое? (97ab). Таким образом, Сократ попал в апорию.

У него появилась надежда на выход из нее, когда он прочитал у Анаксагора, что ум причина всего (*νοῦς ἐστὶν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος*), однако

ум остался здесь совершенно без применения, поскольку Анаксагор лишь заявил это положение, но никак не показал «работу» ума. Сократ же решил, что *ум-устроитель* устраивает все наилучшим образом и надо обратиться к тому, как он это устраивает, поэтому надо исследовать в себе и во всем другом только лучшее и совершенное (97cd). Сократ находит новый метод: он исследует истину бытия, глядя не на сами вещи при помощи чувств, а прибегнув к логосам, хотя замечает, что уподобления, которыми он пользуется, не вполне годятся, поскольку «исследуемое через логос лучше рассматривать не в уподоблении, а в осуществлении» (τὸν ἐν [τοῖς] λόγοις σκοπούμενον τὰ ὄντα ἐν εἰκόσι μᾶλλον σκοπεῖν ἢ τὸν ἐν [τοῖς] ἔργοις; 99e-100a – ИП). На мой взгляд, здесь уподобления – это «отражение» философской работы в образах разного типа (если угодно, это и сами платоновские диалоги), а осуществление – непосредственная философская практика, «работа» ума и души вне уподоблений, «сама в себе».

Сократ говорит, что в основание рассуждений он полагает самые надежные из гипотез, и главная из них – существование эйдосов самих по себе. Схватывание внечувственных эйдосов душой, «сконцентрированной в себе», предъявляет, во-первых, неразрывное единство эйдосов и души, во-вторых, является проявлением *ноэтической* деятельности: в описании четырех сфер сущего в 6-й книге «Государства» она относится к сфере ума (νοῦς) – здесь душа движется эйдосами через эйдосы (αὐτοῖς εἶδεσι δι' αὐτῶν) вне всяких образов к беспредпосылочному началу (R.510b). Эта ступень, *ноэсис*, и есть главная философская работа – схватывание душой собственных ноэтических способов схватывания, что ведет от «гипотез» не к выводу в качестве «доказанного знания», а к тому, что вне всяческих гипотез (τὸ ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον).

«Феноменологические аргументы»: второй и четвертый

Сократ рассказывает об интеллектуальном перевороте и новом способе исследования перед началом четвертого аргумента – однако уже во втором аргументе мы видим, как он показывает свой особенный способ работы: это так называемый *анамнесис*. Замечу, что русский перевод «припоминание» совершенно не открывает того, что здесь имеется в виду, и даже в каком-то смысле затемняет смысл. О припоминании мы обычно говорим, когда вспоминаем что-то «внешнее», то есть «отделенное» от нас в данный момент. Сократ сначала тоже идет этим путем, приводя в пример лиру и плащ, благодаря которым влюбленный вспоминает возлюбленного; изображение Симмия, благодаря которому мы вспоминаем его друга Кебета; изображение Симмия, благодаря которому мы вспоминаем самого Симмия. Главное

здесь то, что 1) через одно мы схватываем другое и 2) разница между отображением и реальным предметом в том, что реальность полнее отражения (например, Симмий и его изображение). Этим Сократ подводит нас к главному, к восприятию эйдосов.

Он приводит в пример равные камни и бревна и говорит, что кроме них самих, которые мы видим глазами, мы знаем и о том, что от них *отличается*, что есть *иное* по отношению к ним – это равное само по себе (ἕτερόν τι, αὐτὸ τὸ ἴσον; 74b). Его мы не видим, не слышим, не осязаем, никак чувственно не воспринимаем, и тем не менее именно оно дает нам возможность воспринимать вещи как равные. Более того, мы изначально исходим из того, что такое равенство само по себе есть некая полнота и совершенство, которой никогда не достигнут вещи чувственные – бревна мы никогда не сделаем идеально равными: «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» (75a).

Однако это знание в нас не проявлено – отсюда герменевтический круг анамнесиса. Мысль о равном самом по себе вызывается при помощи зрения и т.д., то есть, другими словами, чувственное восприятие оказывается аналогом изображения Симмия, отсылающим к самому Симмию. Но чтобы вспомнить Симмия по изображению и сравнить, насколько хорошо он изображен, мы *уже* должны знать Симмия. «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» (75b).

При этом важнейшим является вывод о том, что эти сущности не парят где-то в умопостигаемом эфире, оторванные от всего и совершенно независимые (вспомним, как критикует такую позицию «друзей идей» Чужеземец в «Софисте», Sph. 248–249b). Такие сущности схватываются *душой* – они и душа существуют в необходимом взаимодействии, и душа, коль скоро способна схватывать внечувственные сущности, и сама такова: «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, причем обнаруживается, что все это досталось нам с самого начала, – если это так, то с той же необходимостью, с какой есть эти сущности, существует и наша душа (οὕτως ὥσπερ καὶ ταῦτα ἔστιν, οὕτως καὶ τὴν ἡμετέραν ψυχὴν εἶναι), прежде чем мы родимся на свет» (76e).

Такое «схватывание» эйдосов «самих по себе» душой «самой по себе» и есть главная философская практика, которую можно назвать феноменологической в указанном выше смысле: это не логическое «внешнее» выведение аргументов, а *схватывание и постижение*: как уже было сказано, здесь постоянно используются слова λαμβάνω (здесь прежде всего «взять, схватить») и ἐννοέω (здесь прежде всего «распознавать, понимать, постигать»). Таким образом, *анамнесис* – это *схватывание и постижение*. Это не припоминание чего-то внешнего, это *отыскивание* в себе самом и «вытаскивание» из себя самого тех способов схватывания реальности, которые объективно тобой управляют, но которые ты обычно не осознаешь.

Четвертый аргумент, на мой взгляд, можно понять именно в связи со вторым и именно как углубление описанного там анамнесиса. Душа, коль скоро в ней присутствует эйдос жизни, неразрывно с ним связана, – причем «быть» это и есть сущность такого схватывания. Это соотносится с описанием «совершенно сущего» в «Софисте», где говорится, что оно не может существовать совершенно неподвижно и без ума, но в нем есть и ум, и жизнь, и движение, и т.д. – при этом все это находится в душе (Sph. 248e–249a). Таким образом, оказывается, что душа, собственно, и есть это «совершенно сущее», а пятерница великих родов, предъявляемая в «Софисте» как некий «умопостигаемый атом», в «Тимее» разворачивается в космологическом описании устройства вселенской души.⁸ Эта душа неуничтожима – и, возвращаясь к «Федону», мы видим, что необходимое сопряжение души с эйдосом жизни предполагает невозможность для души схватить эйдос противоположный, то есть смерти: он дается душе только как «внешний знак», но постигнутым быть не может. Невозможность схватить «небытие», а также способы схватывания бытия демонстрируются гораздо подробнее в «Софисте», а в «Федоне», в контексте рассказа о последних часах Сократа, показана особая практика «собираения души», предполагающая, что уже при жизни философ должен схватить в себе нечто неуничтожимое, «бытие как таковое» – оно и оказывается залогом вечного бытия.

В «Федоне» Сократ, завершая круг аргументов, говорит собеседникам, что и первые основания, которые кажутся им сейчас достоверными, необходимо рассмотреть еще яснее, идя настолько далеко, насколько это возможно человеку – и «когда это станет ясно», поиски прекратятся. Выражение τοῦτο αὐτὸ σαφές γένηται можно трактовать по-разному; я полагаю, это тот результат поисков, который описан в «Пире» как созерцание «прекрасного самого по себе», а в «Федре» как созерцание «занебесного места»

⁸ См. Протопопова 2014.

душами, которые вышли из «круга обмена» и достигли способа схватывания «ничто».

Но, повторю, и сами эйдетические основания, и беспредпосылочное начало не выводятся логически, их можно только схватить в собственной душе, применив особую практику, которую можно назвать феноменологической. Аристотель критикует платоновские эйдосы, видя в них непонятно откуда взявшиеся и каким образом существующие вещи. Здесь важно именно «откуда взявшиеся». Он говорит, что Сократ «занимался доказательствами через наведение (ἐπακτικὸς λόγος) и общие определения (τὸ ὀρίζεσθαι καθόλου) и не отделял от вещей ни общее, ни определения. Сторонники же идей отделили (ἐχώρισαν) их и такого рода сущее назвали идеями» (Met. 1078b). Во-первых, конечно, вряд ли исторический Сократ этим занимался, мы вообще не можем с уверенностью говорить о его собственных идеях, не обработанных Платоном или Ксенофонтом. Во-вторых, для Аристотеля возникновение концепции идей происходит из отделения общего от конкретного чувственно воспринимаемого и, как стали говорить позднее, гипостазирования этого общего, никак не относящегося к нашему восприятию сущего. Такой взгляд, по сути, закрепился в «школьной» традиции – то есть, когда говорят о двух мирах Платона, имеют в виду *натуралистическую метафизику*, которую приписывал ему Аристотель. Однако у Платона эйдосы появляются не благодаря *индукции* или *дедукции* и не являются удвоением общих понятий, а открываются в результате некоторого усилия по осознанию собственного схватывания реальности. Это в данном случае я и называю разницей метафизики и феноменологии.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Протопопова, И.А. (2014) «Умопостигаемый атом» Платона, *Вопросы философии*, 8 (2014), 138–144.
- Протопопова, И.А. (2016) «Μῦθος versus λόγος и “умирающие философы” в *Федоне* (57-64b)», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 10.1, 149–167.
- Эберт, Т. (2005) *Сократ как пифагореец и анамнезис в диалоге Платона «Федон»*. Пер. А. А. Россиуса. Санкт-Петербург.
- Bluck, R.S. (1955) *Plato's Phaedo*. Transl. with Introduction and Commentary. London.
- Bluck, R.S. (1957) “Hypotheses in the Phaedo and Platonic Dialectic,” *Phronesis* 2, 21–31.
- Burger, R. (1984) *The Phaedo: A Platonic Labyrinth*. New Haven and London: Yale UP.
- Burnet, J. (1911) *Plato's Phaedo*. Edited with Introduction and Notes. Oxford: Clarendon Press.
- Hackforth, R. (1955) *Plato's Phaedo*. Translated with Introduction and Commentary. Cambridge: Cambridge UP.

- Gallop, D. (1975) *Plato, Phaedo*. Translation with Commentary. Oxford: Oxford UP.
- Grube, G.M.A. (1977) *Plato, Phaedo*. Indianapolis: Hackett.
- Guthrie, W.K.C. (1975) *A History of Greek Philosophy*. Vol. IV. Plato. Cambridge: Cambridge UP.
- Lee, D.C. (2013) "Drama, Dogmatism, and the 'Equals' Argument in Plato's *Phaedo*," in *Oxford Studies in Ancient Philosophy XLIV*, Oxford: OUP, 1–39.
- Rowe, C.J., ed. (1993) *Plato. Phaedo*. Edited with Introduction and Commentary. Cambridge: Cambridge UP.
- Sedley, D., Long, A. (ed.) (2010) *Meno and Phaedo*. Cambridge: Cambridge UP.

References in Russian:

- Protopopova, I.A. (2014) «Umopostigaemyj atom» Platona, *Voprosy filosofii*, 8 (2014), 138–144.
- Protopopova, I.A. (2016) «Μῦθος versus λόγος i "umirayushchie filosofy" v Fedone (57-64b)», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 10.1, 149–167.
- Ebert, T. (2005) *Sokrat kak pifagoreec i anamnezis v dialoge Platona «Fedon»*. Per. A. A. Rosiusa. Sankt-Peterburg.