

УДК 1 (091)

М.Н. Вольф**ЭПИСТЕМИЧЕСКИЙ ПОИСК В ДИАЛОГЕ ПЛАТОНА «МЕНОН»**

Обсуждаются принципы обоснования эпистемического поиска в диалоге Платона «Менон», парадокс поиска анализируется не в логическом ключе, а как указание на две альтернативы поиска: искать то, что уже известно, или искать то, что не известно в принципе. Обсуждается значение эпистемического поиска для доктрины в целом, теории идей и понимания анамнесиса. Как элементы философского поиска рассматриваются сократовская теория определений, эленхос и роль апорий в доктрине Платона.

Ключевые слова: эпистемический поиск, Платон, парадокс Менона, сократовский метод.

В античной эпистемологии существовали разнообразные вариации понимания знания в зависимости от философской доктрины, но то, что объединяет эти различные понимания знания, на наш взгляд, практически всегда связано с понятием «исследования» (ζήτησις). Это понятие восходит к древнегреческому глаголу ζητέω (ζήτέω) – «искать», имеющему ряд значений, помимо указанного, таких как «разыскивать, разузнавать, исследовать, расследовать», включая все другие синонимы тщательного поиска¹. Помимо этих, у слова имеются значения сильного желания, вопрошания, настойчивого требования, предмета диспута, юридического расследования и, конечно, наиболее интересующее нас значение «философского поиска», близкое тому, что сегодня мы бы охарактеризовали как «научное исследование». В силу различия в древнегреческом языке диалектов², помимо аттической формы этого слова, встречается его архаическая форма на ионийском диалекте, διζημαί, практически с теми же значениями, но характерная в первую очередь для раннегреческой философии и архаической поэзии. Эта форма, в отличие от аттической, имеет один дериват, редко используемый неологизм Парменида, – διζήσις. Это слово приобретает черты философского понятия в значении «философского поиска, исследования» довольно рано, мы полагаем, что заслуга формирования этого понятия принадлежит Гераклиту [2], и к классическому периоду греческой философии это слово становится техническим термином, означающим стремление к подлинному знанию или философское исследование, эпистемический поиск. Значимо это понятие и для философского словаря Платона. Наиболее тщательно, на наш взгляд, Платон подошел к иллюстрации своего понимания поиска в «Меноне», хотя мы и не встретим здесь четких определений этому понятию.

Диалог «Менон» достаточно часто оказывается в поле исследовательских интересов историков философии, но эти интересы, в первую очередь, сосре-

¹ О значениях ζητέω (ζήτέω) подробнее см. [2. С. 756].

² Единая форма греческого языка (койнэ), в основе которой лежит аттический диалект, вырабатывается только после завоеваний Александра Македонского.

доточены на сократовской теории *анамнесиса* или припоминания о том, как эта теория связана с теорией идей и определений. Другая область интересов вокруг диалога – сугубо логическая, направленная на анализ собственно парадокса Менона (или парадокса поиска), сформулированного в этом диалоге: анализ первой и второй посылок в составе парадокса, аргументов, собственно корректности вывода и, наконец, активные дискуссии (характерные, правда, для западной истории философии, а не для отечественной) является ли теория припоминания, сформулированная в этом же диалоге вслед за парадоксом, корректным его решением¹.

Мы, в свою очередь, собираемся отойти в сторону от этих традиционных дискуссий и ответить на совершенно другой вопрос, тем не менее так же остро стоящий в отношении этого диалога. Ключевым понятием и парадокса поиска, и всего диалога «Менон» является поиск (*ζητησις*) знания, но то, какую роль и для доктрины Платона в целом, и для его теории идей, и для понимания *анамнесиса* играет эпистемический поиск, как правило, обходят стороной. В данной статье мы бы хотели компенсировать это упущение и сосредоточиться на том, как видит Платон эпистемический поиск, из каких элементов он складывается в «Меноне», и вкратце проследить значение платоновской теории определений, сократовского *эленхоса* и места апорий (парадоксов) у Платона через призму философского поиска.

Наш тезис состоит в том, что для Платона сделать попытку что-либо «узнать» о вещи, ответить на вопрос, «что эта вещь есть», какое определение следует дать той или иной вещи, или просто специфицировать ее каким-либо образом, прежде чем переходить к определению, – все это виды философского поиска, и прежде всего поиска знания о вещи (понятии, идее), исследование². Поэтому поиск знания о вещи для Платона фактически сводится к определенному методу получения знания: методу «вопроса-ответа», чаще именуемого «эленхос», т.е. способ отыскания истины через опровержение, и мы намерены показать, что эти приемы платоновского рассуждения имеют непосредственное отношение к философскому поиску, являясь его составными частями или этапами, и предложим реконструкцию в рамках диалога «Менон» того понимания поиска, которое, на наш взгляд, характеризует платоновскую доктрину.

Сюжет диалога простой – иноземный гость по имени Менон просит Сократа объяснить, что такое добродетель. Подходы к пониманию того, что такое поиск, quintessence которого сформулирована в структуре парадокса Менона, намечаются уже в самом начале диалога, когда Сократ неожиданно для Менона, привыкшего получать прямые ответы на поставленные вопросы,

¹ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии / Сост. А.А. Тахо-Годи; общ. ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова. М.: Мысль, 1993. С. 397–400, 445–448; Scott D. Plato's Meno / Cambridge studies in the dialogues of Plato. Cambridge: University Press, 2006; Plato's Meno in Focus / Ed. by J.M. Day. Routledge, 1994; Desjardins R. Knowledge and Virtue: Paradox in Plato's «Meno» // The Review of Metaphysics. 1985. Vol. 39, № 2. P. 261–281; White N.P. Inquiry // The Review of Metaphysics. 1974. Vol. 28, № 2. P. 289–310; Dancy R.M. Plato's Introduction of Forms. Cambridge: University Press, 2004. P. xii, 348. P. 218–240.

² Здесь мы не будем касаться вопроса о том, как понимается знание у Платона, какие его виды он различает, на эту тему также много написано, а дискуссия по этому вопросу уведет нас в сторону от основной мысли.

будучи в обучении у софистов, дает ответ вполне в своем духе: «...знать не знаю, что же такое добродетель. А если я этого не знаю, то откуда мне знать, как ее достичь? Разве, по-твоему, возможно, вообще не зная, кто такой Менон, знать, красив ли он, богат ли, знатен ли или же совсем наоборот?» («Менон», 71 a–b)¹. Это первые наброски знаменитого парадокса Менона в тексте на примере частного понятия, или, как лучше назвать его, парадокса поиска (исследования), который формулируется следующим образом:

«Менон. Но каким же образом, Сократ, ты будешь искать вещь, не зная даже, что она такое? Какую из неизвестных тебе вещей изберешь ты предметом исследования? Или если ты в лучшем случае даже натолкнешься на нее, откуда ты узнаешь, что она - именно то, чего ты не знал?

Сократ. Я понимаю, что ты хочешь сказать, Менон. Видишь, какой довод ты приводишь – под стать самым завзятым спорщикам! Значит, человек, знает он или не знает, все равно не может искать. Ни тот, кто знает, не станет искать: ведь он уже знает, и ему нет нужды в поисках; ни тот, кто не знает: ведь он не знает, что именно надо искать» («Менон», 80 d – 81a).

Мы должны сразу оговорить, что мы не будем анализировать сам парадокс, его посылки и аргументы, не будем вступать в дискуссию, имеет ли парадокс решение; более того, мы в конечном итоге вообще не будем рассматривать его как собственно парадокс, - именно так, по нашему мнению, поступает и Сократ. Данный пассаж мы будем использовать как указание на две возможные альтернативы поиска: искать ли то, что уже известно (Z1), или искать то, что не известно в принципе (Z2). Забегая вперед, скажем, что в самом диалоге Сократ обосновывает свой выбор в пользу Z2, и ниже мы еще вернемся к этим его доводам.

В начале разговора с Меноном Сократ, хотя и не упоминает поиск, говоря только о невозможности знания о неизвестном, уже встал на *путь поиска*, наметив основные проблемы для его осуществления и подготовив почву для формулировки самой апории, буквально наталкивая на нее Менона. В окончательном, абсолютизированном виде затруднения, в каком мы встречаем его в формулировке самого парадокса, речь идет о *вообще неизвестной* вещи, и с этим нетрудно согласиться: задача «Пойди туда, не знаю куда, принеси то, не знаю что» выполняема разве что для сказочного героя. Для подлинно научного поиска этот парадокс (но только если рассматривать его как подлинный парадокс!) оказывается настоящим препятствием. Выходом может показаться формулировка более слабой версии парадокса, когда речь идет не о познании неизвестного вообще, а о познании того, о чем хоть что-то известно. Но на начальном этапе рассуждения для Сократа важно показать (и он действительно это демонстрирует), что парадокс работает не только в его абсолютизированном виде, когда мы имеем дело с неизвестным вообще, но и в том случае, когда у нас есть хотя бы некоторое представление о том, что мы стремимся узнать. Иными словами, затруднение парадокса при определенных условиях распространяется даже на вполне доступные предметы феноме-

¹ Здесь и далее Платон цитируется по изданию [9. Т. 1]. Цитаты из диалога, если не оговорено иначе, приводятся в переводе С.А. Ошерова.

нального мира, хотя на первый взгляд именно они как раз и не должны вызывать никаких проблем.

Мы считаем, что можно реконструировать два тезиса, которые позволили Сократу подвести Менона к пробной версии апории и дать собственную окончательную формулировку, причем эти тезисы позволяют нам, в частности, продемонстрировать, что парадокс Менона распространяется не только на случай абсолютного неведения в духе парменидовского немыслимого несущего, но и на умопостигаемые и на вполне *явные* объекты феноменального мира. Важно иметь в виду, что на этой стадии *поиска* в рамках излагаемых ниже тезисов к оценке этого парадокса следует подходить именно как апории, как не решаемого утверждения, и оба тезиса комментируют в первую очередь Z2.

Первый тезис. Если мы не знаем нечто конкретное (*F*), откуда нам знать, как этого достичь.

В этом тезисе, поставленном в самом начале диалога, Сократ показывает, что знание о том, чего мы не знаем вообще, невозможно тем более, что оно невозможно даже тогда, когда мы не знаем (в полной мере, даже при наличии некоторых отрывочных знаний) нечто определенное. С этим мы действительно согласились. Но парадоксальности тезису придает указание на вполне известный объект знания – добродетель, поскольку в данном случае намеренно рассматриваются более слабые варианты требований парадокса, – раз мы имеем дело с тем, что нам уже как-то знакомо, и у нас есть некоторое знание, пусть не исчерпывающее, о том, что есть некоторая вещь. Иными словами, можно предположить, что если речь идет о конкретном объекте, который уже хоть как-то нам знаком, то и парадокс «работать» не будет. Менон также проблемы не видит: добродетель для него вполне знакомый и доступный объект, и он в ответ на просьбу Сократа приводит сразу несколько примеров того, что значит добродетель для мужчины, для женщины, для раба или ребенка, но при этом, указывая на его оплошность Сократ, Менон получает сразу несколько спецификаций добродетели, т.е. несколько разных объектов, которые он называет одним и тем же словом.

По сути, трудность, на которую обращает внимание Сократ, может быть сведена к следующему. Если мы произносим некоторое слово, мы вкладываем в него вполне конкретный смысл, вроде бы указывающий на вполне конкретную вещь, и это значит, что мы либо видели эту вещь ранее и точно знаем, как она выглядит, либо нам про нее рассказывали, и мы имеем вполне конкретное описание этой вещи. Но, с другой стороны, может быть так, что мы имеем дело с нечетким образом или представлением, или с ограниченным описанием вещи, когда не все ее особенности или специфические характеристики были нам предоставлены, но мы убеждены, что наше знание исчерпывающее. Здесь просматривается один из сократовских выпадов против софистов, которые на протяжении диалога довольно часты: софисты не просто убеждены в своем знании, они еще и полагают его истинным, поскольку берутся учить этому других (Менон, кстати, слушал Горгия, который уже ему объяснял, что такое добродетель), но все эти выпады в результате рассуждения будут сведены к Z1. Приведем пример: допустим, мы никогда не видели сам объект, но знаем, что он называется, скажем, морская свинка или ледяная

рыба, чьи имена, казалось бы, уже являются первичной спецификацией для этих объектов. Знание этих имен сродни полному незнанию: если мы примемся искать ледяную рыбу (= рыбу изо льда) или морскую свинку (= свинку, живущую в море), успехом такое предприятие не закончится. То же самое, по мнению Сократа, знать, что такое добродетель раба, но при этом совершенно не знать, что такое добродетель вообще.

Итак, видно, что относительно Z2 парадокса, когда мы не знаем, что ищем, затруднение будет справедливо не только для полного незнания, но и для частичного знания. Допустим, мы ищем нечто, что называется *альфа-бетатон* или *ледяная рыба*, о которых мы никогда не слышали и не видели, или только слышали, но никогда не видели. Натолкнувшись в поисках на *нечто*, откуда мы будем знать, что найденное – именно то, что мы искали? Аргумент можно развернуть следующим образом, опираясь на схему, предложенную Н. Вайтом [7. Р. 292]: прежде чем приступить к поискам, мы должны обладать конкретной информацией, некоторыми специфическими данными, характеризующими *именно тот* объект, который мы ищем. В рамках требований эпистемического поиска (*δίζησις*), как он складывался в раннегреческой философии, эта специфическая информация не обязательно должна быть исчерпывающей, это могут быть только *знаки*, но такие, которые указывают на то, как именно отыскать или чем будет нужный нам объект. Но чтобы найти такие знаки или специфические характеристики объекта, мы уже должны были найти этот объект и исследовать его, чтобы эти знаки выявить. А значит, мы уже знаем этот объект. А чтобы что-то узнать об объекте, мы должны были его прежде найти и исследовать и т.д. Фактически мы попадаем в замкнутый круг, выбраться из которого невозможно. Как пишет Вайт, «либо вы уже должны были исследовать объект и можете описать его, либо вы никогда не сможете этого сделать» [7. Р. 292].

Ситуация, как кажется, менее затруднительна в случае с вещами феноменального мира, которые так или иначе можно наблюдать, если не стоять на скептической точке зрения, что чувства нас обманывают и все, с чем мы имеем дело посредством чувств, – иллюзия: часть свойств мы все-таки сможем распознать и описать. Если же речь идет об умопостигаемых объектах, то также, на первый взгляд, вышеизложенное затруднение легко преодолимо: сталкиваясь с теми или иными *проявлениями* умопостигаемых характеристик, будь то свойства характера, этические понятия, математические и геометрические объекты (вернее, их *очертания*), сложив их вместе, можно составить представление и о самом умопостигаемом объекте *вообще*. Но именно против такого видения направлен второй тезис, ведущий к формулировке парадокса Менона.

Второй тезис. Невозможно установить, что есть *часть* конкретной вещи (*F*), не зная, что есть сама эта вещь.

Это еще один (или если угодно, развитие предыдущего) вариант слабого прочтения окончательной формулировки парадокса, также вытекающий из безуспешных попыток Менона на основании частных случаев добродетели сформулировать *добродетель вообще*. Сократ говорит: «Уж не думаешь ли ты, будто кто-нибудь знает, что такое часть добродетели, не зная, что такое она сама?... Так не думай же, мой милый, будто ты, пока мы исследуем, что

такое добродетель вообще, хоть кому-нибудь объяснишь это, если, отвечая, будешь говорить о ее частях?» («Менон», 79 с, 79 е). Снова, как и в предыдущем тезисе, на первый взгляд, более слабая версия может помочь обойти парадокс: если мы знаем, из каких частей состоит вещь (например, добродетель мужчины и добродетель раба как составные части добродетели вообще), то и поиски ее существенно облегчаются. Но, предостерегает Сократ, говоря о частях, нельзя через них объяснить, что такое вещь вообще. То есть прежде знания о частях должно быть знание о вещи в целом, в противном случае не будет никакой истины: вероятность, что мы будем исходить из каких-либо ложных мнений, высока.

Н. Вайт обращает внимание на различие Сократом *ti* и *poion* (что и как в его значении сравнения, *на что похоже*) там, где Сократ говорит: «...если я не знаю, что она есть, как могу увидеть к тому же, как (в качестве чего) [она есть]» («Менон», 71 b) [7. Р. 293]¹. Это различие также можно рассматривать как один из вариантов невозможного поиска по частям, но оно показательно усиливает данный сократовский тезис в другом аспекте. Отыскав похожие на искомую вещь образцы, мы, вероятно, смогли бы по ним установить и характеристики объекта поиска, но опыт показывает обратное: заставив Менона описать, в чем состоит добродетель женщины и ребенка, Сократ тем самым продемонстрировал, что в результате и то и другое, на первый взгляд относящееся к одному и тому же, принципиально различается. Иными словами, мы не сможем узнать, на что вещь похожа или похожа ли она на искомый объект, до тех пор, пока не узнаем, что эта вещь есть. Собственный пример Сократа, приведенный выше, состоит в следующем: мы не сможем сказать, здоров ли Менон (существует ли Менон *как* здоровый), если не знаем кто он или знаем какого-то Менона, но нас спрашивают, например, о другом человеке с тем же именем (а мы можем об этом не догадываться). Действительно, части вещи все-таки принадлежат одной и той же вещи (как здоровью присуще Менону), но при этом быть похожим на что-либо не всегда отвечает нашим ожиданиям увидеть за этим принадлежность к одному виду или роду. Если две вещи похожи друг на друга, скажем цветом, это еще не означает, что они части одного целого. Наверное, лучшим образом эта ситуация иллюстрируется известной суфийской притчей о слоне: для никогда не видевших слона и ощупывающих его в темноте он похож то на водосточную трубу, то на опухоль, то на столб, – версий было много, но никто из «исследователей» не преуспел в том, чтобы понять, что такое слон через то, на что он похож; каждый остался при своем неведении.

Тем не менее можно представить себе такую ситуацию, при которой поиск по частям дал бы положительный результат. Для греч. ὅποιόν помимо «как» в значении сравнения характерно также значение «быть каким», «существовать в качестве» (от греч. ὅποιος – какой, который; ср. ὅποια – как, в качестве). Здесь мы подошли к возможной предикационной трактовке поиска в противовес экзистенциальной: а именно, если бы Сократ поставил акцент

¹ Фраза дана в нашем переводе. Русский перевод С.А. Ошерова для греческой фразы «ὄ δὲ μὴ οὐδὲ τί ἐστιν, πῶς ἂν ὅποιόν γέ τι εἶδειν» звучит следующим образом: «А я не только не знаю, можно ей выучиться или нельзя, но и вообще не ведаю, что такое добродетель».

поиска не на *ti* (что), а на *horoion* (как, в качестве чего)¹. То есть ситуация с поиском по частям увенчалась бы успехом только в том случае, когда некоторое качество, лежащее в основе сравнения, было бы существенным признаком исследуемых вещей, например, если бы здоровье было присуще только Менону и никому больше. Но в идеале необходимо, чтобы вещь полностью совпала бы с ее существенным признаком (атрибутом); фактически, наилучшим примером здесь может выступать самопредикация, и Платон допускает самопредикацию, иногда позволяя себя высказывания вроде «Красота красива» («Федон», 100C4-8)². Но в «Меноне» его мысль в 71 b однозначна: только определив, что есть вещь, мы можем обсуждать, в качестве чего она существует. Тем самым отправной точкой сократовского построения является прежде всего экзистенциальное требование. Обратная ситуация, основанная на предикационном требовании, – зная, что нечто существует в качестве *F*, мы можем утверждать, что оно есть *x* – для Сократа неприемлема.

Объяснение этому следует искать прежде всего в сократовских требованиях к построению определения. Н. Вайт замечает, что попытка решения Сократом двух разнородных задач, осуществления двух различных проектов – построения определений и отыскания Идей – приводит к путанице: иногда Сократ говорит, что определение необходимо для того, чтобы помочь нам «созерцать» Идею («Евтифрон», 6 d–e), иногда («Менон», 72 с6–d1 или «Лакхес» 190 с6) – что только обращая свой взор на Идею, мы можем дать ее корректное определение [7. Р. 293]. Соединение этих двух программ, как замечает Н. Вайт, приводит к тому, что мы одновременно должны всматриваться в Идею, прежде чем дать ее верное определение, и должны иметь верное определение Идеи прежде, чем найдем ее; а это и есть, по его мнению, та самая трудность, о которой говорится в парадоксе, и тогда «Менон» содержит критику на собственные идеи.

На наш взгляд, для Сократа приоритет отдается в первую очередь поиску вещи (идеи), из знания о которой следует ее определение. Здесь мы опираемся на концепцию Р. Дэнси, которая в какой-то мере согласует Z2 и поиск знания о вещи. Согласно этой концепции, исходной точкой для любого рассуждения Сократа является некое «интеллектуалистское допущение» (IA). Суть этого допущения в следующем. Прежде чем ответить на вопрос о какой-либо вещи, мы должны выдвинуть некоторое предположение относительно этой вещи. В своей сильной форме (IA) звучит следующим образом: «Чтобы знать, что такое ...F–, следует *сказать*, что есть F или F–сть». Но ответить на вопрос «что есть F–сть» означает дать определение вещи, но определение – это как раз то, что мы ищем, что и может создавать иллюзию приоритета определения над поиском самой вещи. Поэтому более приемлемым будет использовать (IA) в слабой форме (IA1): «Чтобы знать, что такое ...F–, следует *знать*, что есть F или F–сть». И собственно (IA) должен складываться из (IA1) и принципа выразимости («некто всегда может выразить то, что он знает» vs «некто всегда может дать строгое определение тому, что он знает»). Иными

¹ Разумеется, мы не приписываем самому Сократу этих различий, используя их исключительно как технические термины и приемы, чтобы прояснить нашу мысль.

² Подробнее о самопредикации у Платона см. [10. Р. 93–103].

словами, я не всегда могу *сказать* в виде четкого определения, что такое вещь, например книга, но я всегда *знаю*, что есть книга (отличаю ее от других объектов) [8. Р. 36–38]. Переформулировав выводы Дэнси в терминах поиска, мы увидим ту же самую мысль: знание об искомом объекте должно предшествовать поиску этого объекта и его определения.

Тем не менее условия, которые необходимы для формулировки определения на основании (IA), также вполне согласуются с замкнутым кругом парадокса поиска, не давая однозначного ответа о том, какой вариант следует предпочесть – экзистенциальный или предикационный. Условие подстановки однозначно указывает на приоритет идеи, а не определения: если определяющее должно в полной мере замещать его определяемое, то прежде необходимо знать, каково определяемое; но чтобы знать, каково оно, нужно знать его специфические характеристики. Парадигмальное требование подразумевает, что чтобы ответить на вопрос, что включено в парадигму вещи (каковы все случаи ее существования, все ее возможные характеристики), мы уже должны знать, что она есть, и обратная сторона – чтобы сказать, что вещь есть, мы должны обладать всей парадигмой качеств (атрибутов) вещи. Исключение составляет только самопредикация, когда вещь и ее характеристики исключительно и прямо указывают только сами на себя. Наконец, объяснительное условие: дефиниция должна объяснять, чем вещь (идея) является, т.е. узнать об идее мы можем только через ее определяющее, через спецификации¹. Тем самым для всех трех условий построения определений и поиска вещи срабатывает парадокс поиска, но при всем том Сократ и не претендует на знание четкой дефиниции той или иной идеи, а только на ее *поиск*, причем, как правило, подразумевается совместный поиск, предполагающий участие собеседника в формировании этой дефиниции.

В целом, в отличие от Н. Вайта, мы делаем вывод о том, что никакой путаницы с тем, какой из проектов является ведущим для Сократа, нет: поиск определения делается на основании некоторого образа идеи, ее «припоминания», *анамнесиса*, поскольку тот, кто вспомнил что-нибудь одно, по мнению Сократа, сам сможет отыскать и все остальное, «ведь искать и познавать – это как раз и значит припоминать» («Менон», 81 d5). Тогда становится понятно, что такая ориентация на *смутный образ идеи* как раз и отражает экзистенциальное требование: этот образ является тем, что мы ищем, именно с этого пункта начнет осуществляться поиск, а те существенные, *качественные* признаки, которые будут найдены в результате, лягут в основу определения. Наоборот, как мы сказали, осуществить поиск невозможно.

Итак, мы реконструировали тезисы «Если мы не знаем нечто конкретное (*F*), откуда нам знать, как этого достичь» и «Невозможно установить, что есть *часть* конкретной вещи (*F*), не зная, что есть сама эта вещь», чтобы продемонстрировать, что не только в случае абсолютного незнания в чем-то сродни парменидовскому несущему, которое невозможно помыслить, или умопостигаемой вещи, которая по своему определению остается *неявной*, но и в случае со знанием о чувственно-воспринимаемых вещах или их частях, не только абсолютное знание о вещах (или идеях), но и поиск этого знания не-

¹ О требованиях к формулировке определений у Сократа см. [8. Р. 80–185].

возможны и позволяют сформулировать парадокс поиска: ни тот, кто знает, искать не может, ни тот, кто не знает, тоже искать не может. Но действительно ли для Сократа ситуация парадоксальна, действительно ли он придерживается того, что поиск знания невозможен?

Как мы уже говорили, выходом из указанного парадоксального затруднения может служить *анамнесис*, припоминание, т.е. исходное обладание некоторым знанием о вещи. Сократ отождествляет припоминание и поиск, причем настаивает на том, что, вопреки сформулированному парадоксу, поиск неизвестного не только возможен, но и желателен. Сократовское припоминание зачастую трактуется как некая мистическая процедура – душа до своего вселения в смертное тело все повидала и все познала в мире Идей, но в момент падения в тело все прежние знания забылись, остались (если вообще остались) только смутные образы прежних знаний. Опираясь на эти смутные образы, как на *знаки* поиска, и уже зная, что мы ищем, мы преодолеем парадокс и будем продвигаться в знании.

Мы не будем здесь вступать в дискуссию, есть ли у парадокса Менона решение, действительно ли *анамнесис* помогает решить этот парадокс или не решает его вовсе. Как мы уже сказали, свою задачу мы видим в другом. В начале нашего рассуждения мы подчеркнули, что только услышав вопрос, Сократ *уже* оказался в *поиске*. И тезисы, которые мы реконструировали, и сам парадокс, на наш взгляд, также являются неотъемлемыми частями этого поиска, его необходимыми шагами, этапами, которые необходимо пройти (напомним, что *дидзесис* в раннегреческом эпистемическом поиске передавался через метафору пути), прибегая к опровержению (которое также является необходимым элементом досократического, в том числе парменидовского *поиска* и, как мы покажем ниже, сократовского).

Действительно, о своей позиции в отношении поиска, несмотря на заявленный парадокс, Сократ говорит прямо и достаточно эмоционально: «А вот за то, что мы, когда стремимся искать неведомое нам, становимся лучше и мужественнее и деятельнее тех, кто полагает, будто неизвестное нельзя найти и незачем искать, за это я готов воевать, насколько это в моих силах, и словом, и делом» («Менон», 86 b–c1). Выбор Сократа очевиден: поиск возможен, но возможен он только в том случае, когда мы имеем в виду Z2, а вернее его опровержение: поиск возможен, только если мы уже знаем, что ищем. Возвращаясь к поиску Сократом определений и замечанию Вайта о путанице в поставленных задачах у Сократа, поиск возможен только в том случае, если мы обращаем свой умственный взор на идею, даже не зная толком, что это такое, – здесь *анамнесис* будет играть ключевую роль, – тем не менее, в такой ситуации мы в результате будем в состоянии дать строгое определение этой идеи. В каком-то смысле обращение пусть даже к смутному образу идеи предшествует ее определению, и окончательный вердикт, который выносит вдогонку к формулировке парадокса поиска Сократ: неизвестное надо искать.

В действительности, на наш взгляд, мистического в *поиске* идей мало, это вполне рациональная процедура, предполагающая вполне конкретный метод, опирающийся на здравый смысл и наставление, но не в явном привычном виде, а в форме вопросов, как *эленхос*. В конечном счете все перечисленные пункты могут быть сведены к *эленхосу* или являются его составными частями.

ми. Именно этот метод Сократ демонстрирует дважды на протяжении текста «Менона»: сначала при участии самого Менона, потом – его мальчика-раба, вполне подтверждая, что поиск должен быть совместным, συζήτησις.

Надо сказать, что в отечественной истории философии традиции выделять такой сократовский метод, как *эленхос* (от греч. ἔλεγχος – опровержение, довод, доказательство, обличение), практически не существует. Разумеется, Сократ не называл так свой метод (он вообще не давал ему названия), а слово *эленхос* появляется в техническом историко-философском словаре с 50-х годов прошлого века, что обусловлено выходом работ Г. Властоса и Р. Робинсона¹. Властос сводил «проблему эленхоса» к тому, что Сократ и его собеседники отвергали изначально выдвинутую гипотезу, отвечающую на «запатентованный» сократовский вопрос «Что есть X?», и принимали ее отрицание только на том основании, что эта гипотеза оказывалась несовместимой с другими прежде выдвинутыми положениями собеседника Сократа, хотя и не была в полном смысле слова опровергнута [13. Р. 3]. Сам Властос и большинство его последователей, говоря об *эленхосе* как методе, сосредоточивались в первую очередь на особенностях аргументации Сократа (использовал ли он один аргумент в диалоге с собеседником или несколько), очевидны ли его предпосылки, действительно ли Сократ думал, что опровергает гипотезу собеседника и т.п. [Там же. Р. 5–6]. Вне зависимости от того, принимается или нет концепция Властоса, соглашаться с ней или нет, сам термин в англоязычной истории философии прижился, означая сейчас практически любые аспекты сократовской практики диалога в форме вопросов и ответов, т.е. фактически став синонимом «сократовского метода». Мы обратим внимание на тот его аспект, в соответствии с которым *эленхос* не является опровержением в чистом виде, а понимается как довод или доказательство.

Итак, характерной чертой *эленхоса* является именно *поиск* некоторого верного положения через серию вопросов со своей стороны и ответов со стороны собеседника, причем вопросы Сократ задает так, чтобы собеседник увидел свою ошибку самостоятельно, без принуждения, и сформулировал новую гипотезу, стараясь ответить более точно на поставленный вопрос. Последовательный перебор таких шагов постепенно ведет собеседников к выработке некоторого продуманного и непротиворечивого концепта, который более или менее соответствует изначально поставленной цели. Зачастую такой набор шагов может закончиться апорией и тем самым задать направление для нового поиска.

Надо сказать, что апорийность в диалогах Платона не случайна, это хорошо продуманная задача, которая тоже может быть расценена как один из видов или шагов поиска. Когда обсуждают роль апорий в диалогах Платона, прежде всего имеют в виду их катартическую функцию. *Катартическая* апория знаменует такое ментальное состояние собеседника, когда он, претендуя на некое знание в определенной области, вдруг в процессе диалога приходит к осознанию полной собственной несостоятельности в обсуждаемом

¹ В первую очередь речь идет о программной статье Г. Властоса: *Vlastos G. The Socratic Elenchus // Oxford Studies in Ancient Philosophy 1983. № 1. Р. 27–58.* Хотя исторически дань первенства следует отдать работе Р. Робинсона: *Robinson R. Plato's Earlier Dialectic.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1941. Подробнее об истории термина см. [13. Р. 3–4].

вопросе, достигая тем самым состояния «очищения» от ложного знания [14. Р. 88]. По сути катартическая апория сводится к методу эленхоса, опровержению изначальной гипотезы собеседника. Как указывает Политис, наиболее часто в исследованиях фигурирует точка зрения, что такую *апорию* в сократовских диалогах невозможно представить как часть позитивного поиска знания, она всего лишь выполняет роль подготовки к такому поиску, и в частности, приводит точку зрения Ч. Кана, который полагал, что Платон понимал негативный эленхос как необходимый предварительный и подготавливающий этап поиска знания, но который отнюдь сам не являлся конструктивным поиском [Там же. Р. 89]. Действительно, настоящий подлинный поиск знания будет возможен только тогда, когда у человека нет твердых убеждений в абсолютной известности и продуманности предмета поиска – ведь тогда, согласно Z1, человеку, если он уже знает, незачем искать. Но, с другой стороны, мы отметили, что эленхос тоже является поиском, осуществленным на основании конкретного метода: метода вопросов и ответов, позволяющего показать ошибочность исходных рассуждений и тем самым их отбросить или опровергнуть. Поскольку апория – это один из приемов эленхоса, то и она должна обладать *зететическим* элементом, носить характер конструктивного поиска. Поэтому мы согласны с Политисом, который настаивает на том, что видеть апорию в платоновских диалогах только в ее катартической роли, т.е. только как подготавливающую собеседника к осознанию собственного незнания, ошибочно. Следует различать второй вид апории, *зететическую апорию*, которая как раз и будет иллюстрировать апорийность у Платона как часть поиска. Вернее будет сказать, что, помимо катартической некоторые апории будут носить и зететическую функцию. Иными словами, если из двух (или более) посылок парадокса или апории, кажущихся справедливыми, следует парадоксальный вывод, то это должно натолкнуть собеседников на мысль о том, что одна из посылок, или один из аргументов в рамках парадокса не являются корректными, что и будет отправной точкой для нового поиска: пересмотру старых или отысканию новых аргументов или гипотез.

В частности, на наш взгляд, именно к такому виду платоновских апорий относится парадокс Менона. Его роль не столько катартическая, сколько зететическая: ведь ясно, что знание возможно, и тогда одна из двух исходных посылок оказывается неприемлемой. В случае Z1 – «тот, кто знает, не станет искать: ведь он уже знает, и ему нет нужды в поисках» – знание действительно оказывается невозможным. Такая позиция, с точки зрения Сократа, всецело характеризует софистов. А вот другая позиция – Z2, «ни тот, кто не знает [не станет искать]: ведь он не знает, что именно надо искать», несмотря на кажущуюся на первый взгляд справедливость высказывания, оказывается ложной. Если человек убежден в своем знании, как софисты, то искать ему действительно незачем. Но если и только если человек не знает, тогда для него появляется смысл и стимул поиска. Сократ, разумеется, осознает проблему поиска в состоянии полного неведения, а потому моделирует *поиск неизвестного* как *поиск частично или смутно известного* посредством своей знаменитой теории припоминания.

Мы не будем касаться здесь всех аспектов этой теории, она достаточно широко и много обсуждается. Отметим только, как можно понимать *анамне-*

сис в свете эпистемического поиска у Платона. Осуществляя эпистемический (научный) поиск, Сократ активно прибегает и к *практическому эксперименту*: опыт, поставленный при участии необразованного мальчика-раба из свиты Менона, должен был (и сделал это) продемонстрировать преимущества теории припоминания, как отыскания того, что душа знала в мире идей, но утратила в феноменальном мире. На наш взгляд, если отставить в сторону мифологическую подоплеку, в этом опыте можно увидеть еще одну составляющую эпистемического поиска – наставление, но не в форме обучения готовому знанию, но как самостоятельное *открытие* (εὑρεσις) на основании кропотливого *исследования* (ζήτησις).

Если в процедуре поиска, как она понималась в архаическую эпоху, принимали непосредственное участие боги, которые не открывали человеку всего, но ориентировали его на пути поиска по определенным знакам, то теперь эту же функцию «наставника» берет на себя кто-то другой. Но главное отличие и преимущество нового метода в том, что этот *кто-то* тоже не обладает всей полнотой знания, но только *знаками*, слабыми образами, своего рода *теньями и отражениями* того, что стремится отыскать, что еще раз указывает на то, что поиск должен быть совместным: у ищущих может оказаться различный комплект *знаков*, что увеличивает успешность отыскания конечной цели. Единственным вариативным фактором, влияющим на проведение процедуры, будет возраст и/или интеллектуальный опыт участника такого совместного поиска.

Диалог, на наш взгляд, прекрасно иллюстрирует момент того, как происходит поиск-обучение: Менон уже достаточно искушенный интеллектуально человек, прошедший обучение у Горгия, способный на самостоятельное рассуждение, а его юный раб таковым не является, нигде и ничему не учился. И именно на втором примере Сократ демонстрирует, как должно осуществляться обучение в качестве поиска. Формулируя вопросы о построении квадрата вдвое больше заданного, он делает это так, чтобы у мальчика-раба была возможность либо согласиться с рассуждением, либо нет. Сократ не предоставляет мальчику возможности, в отличие от Менона, целиком рассуждать самостоятельно – тот попросту еще не умеет это делать, но зато может согласиться с верным и отрицать неверное, если ему это явно продемонстрировать. Вывод, который делает Сократ из этого эксперимента, удивительный: «Теперь эти мнения зашевелились в нем, словно сны. А если бы его стали часто и по-разному спрашивать о том же самом, будь уверен, он в конце концов ничуть не хуже других приобрел бы на этот счет точные знания» («Менон», 85 с). Иными словами, Сократ не сомневается в дидактическом характере *эленхоса*.

Пример с мальчиком-рабом по сути не столько пример того, что раб что-то припомнил в собственном смысле слова, но скорее того, как посредством доступного рассуждения, фактически обучения на наглядном примере, осуществлять совместный поиск знания. Это еще одна демонстрация того, каким образом может искать тот, кто не знает, даже не зная, что ищет: либо посредством опытного наставника, либо посредством каких-то знаков или указаний. В современной литературе часто ставится вопрос о том, понимать ли *анамне-сис* и бессмертие души буквально или как метафору. Как пишет Скотт, со-

временному читателю сложно совместить в рамках одного текста серьезные теоретические выкладки и «волшебные сказки» о бессмертии души, что влечет за собой попытки элиминировать из платоновского текста всякое буквальное видение того, что связано с реинкарнацией и припоминанием [4. Р. 121]. На наш взгляд, обе эти темы не исключают их рациональной трактовки, как это происходит в случае с любыми другими платоновскими мифами, для многих из которых сам же Платон дает рациональную интерпретацию. Так, по нашему мнению, истолкование доктрины припоминания будет носить буквальный или метафорический смысл в зависимости от того основания, на котором это истолкование базируется, тем более что сам Платон никак не регламентировал возможные подходы. В таком случае, с позиций прояснения того, что такое эпистемический поиск у Платона, адекватнее содержанию и иллюстративнее будет истолковать анамнесис не буквально, а именно как метафору, как еще один платоновский миф, позволяющий в иносказательной форме продемонстрировать, что Z2 парадокса Менона не исключает всякий поиск знания. Именно рациональная интерпретация *анамнесиса* дает возможность показать, что тот парадоксальный круг, с которым мы имели дело при формулировке первого тезиса, подчеркивает не столько парадоксальность, сколько выступает в поддержку эпистемического поиска. То, что в предваряющих формулировку парадокса тезисах выглядело как непреодолимое затруднение, в данном случае следует рассматривать как необходимую составляющую *эленхоса*, совместного поиска: многократные прохождения по одному и тому же пути с отбрасыванием несостоятельных гипотез не препятствуют поиску, но усиливают его возможности по выработке определений и пониманию сути вещи или Идеи.

Подводя итог, мы можем сказать, что поиск знания у Платона признается возможным только тогда, когда мы что-то знаем о вещи, т.е. обладаем некоторым исходным знанием и когда это знание не абсолютизируется, когда нет догматизации этого знания или уверенности в подлинности того, что мы уже знаем. Именно поэтому из двух сократовских проектов – «всматриваться в идеи», припоминая их, или формулировать определения – именно первый представляется исходным. Тем не менее этот проект припоминания или *анамнесиса* включен в эпистемический поиск (*ζητησις*), который в свою очередь является базовой эпистемической конструкцией в приобретении знания. Наряду с *анамнесисом* другими эпистемическими шагами на пути получения знания, на пути поиска будут *эленхос* как основной сократовский метод и апорийность, преимущественно зететическая, стимулирующая дополнительный поиск посредством парадоксальности промежуточных выводов. Специфической чертой платоновского эпистемического поиска, не столь существенной или не играющей никакой роли в других древнегреческих философских доктринах, является понимание поиска как совместного действия, как результата диалога, *συζητησις*, а сам поиск в таком случае оказывается основным принципом обучения или наставления.

Литература

1. Liddell H.G., Scott R., Jones H.S. A Greek-English Lexicon with a Revised Supplement. Oxford: Clarendon Press. 1996.

2. Вольф М.Н. «Исследование» и «открытие» у Гераклита: рождение философского метода // СХОЛН. Т. 5, вып. 1 (в печати).
3. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии / Сост. А.А. Тахо-Годи; общ. ред. А.А. Тахо-Годи, И.И. Маханькова. М.: Мысль, 1993. С. 397–400, 445–448.
4. Scott D. Plato's Meno / Cambridge studies in the dialogues of Plato. Cambridge: University Press, 2006.
5. *Plato's Meno in Focus*. Ed. By J. M. Day. Routledge, 1994.
6. Desjardins R. Knowledge and Virtue: Paradox in Plato's «Meno» // *The Review of Metaphysics*. 1985. Vol. 39, № 2. P. 261–281.
7. White N. P. Inquiry // *The Review of Metaphysics*. 1974. Vol. 28, № 2. P. 289–310.
8. Dancy R.M. Plato's Introduction of Forms. Cambridge: University Press, 2004. P. xii, 348.
9. Платон. Собр. соч.: В 4 т. / Общ. ред. А.Ф. Лосева и др. Т. 1. М.: Мысль, 1994.
10. Nehamas A. Self-Predication and Plato's Theory of Forms // *American Philosophical Quarterly*. 1979. Vol. 16, № 2. P. 93–103.
11. Vlastos G. The Socratic Elenchus // *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. 1983. № 1. P. 27–58.
12. Robinson R. Plato's Earlier Dialectic. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1941.
13. *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond* / Ed. by G.A. Scott. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2002.
14. Politis V. Aporia and Searching in the Early Plato // *Remembering Socrates Philosophical Essays* Edited by L. Judson and V. Karasmanis. Oxford: University Press, 2006. P. 88–109.