

Ирина Мочалова

О двух онтологических моделях
в диалоге Платона «Тимей»*

Анализ любого из диалогов Платона, как правило, начинается с обсуждения вопроса о времени его создания. И хотя в подавляющем большинстве случаев однозначный ответ на этот вопрос и убедительная для всех аргументация отсутствуют, платоноведам все же, по крайней мере, на время удается достигать определенных консенсусов относительно датировки диалогов. К концу XX в. такой консенсус был достигнут в отношении «Тимея»: большинство исследователей относит его создание к позднему периоду творчества Платона. В частности, Х. Теслефф полагает, что диалог был написан после третьей поездки на Сицилию в период с 361 по 355 гг. IV в. до н.э. (Thessleff 1982)¹. Значительно реже обсуждается вопрос о целях и причинах создания того или иного диалога, хотя именно понимание того, почему Платон об-

* Исследование выполнено при поддержке РФНФ в рамках проекта 14-03-00569.

¹ Обзор дискуссий о времени создания «Тимея» см.: Guthrie 1978: 242–244. Ср.: Zeyl 2000: XVI–XX (см. оценку полемики Оуэна (Owen 1977) и Чернисса (Cherniss 1977)), Brandwood 1990.

ращается к той иной проблематике, представляется чрезвычайно важным для адекватной интерпретации текста.

Космология в интеллектуальном пространстве Академии

Время расцвета платоновской Академии как философской школы приходится на конец 60-х – первую половину 50-х годов IV в. Зрелым и оригинальным мыслителем становится племянник Платона, Спевсипп (ок. 410/408–339 до н.э.); заканчивается период ученичества Аристотеля (384–322 до н.э.) и Ксенократа (396–314 до н.э.); в этот период связывают свою деятельность со школой Платона Гераклид Понтийский (ок. 390–315 до н.э.) и Филипп Опунтский (сер. IV в. до н.э.). Значимым для понимания интеллектуальной атмосферы Академии этого десятилетия является пребывание в ней в течение нескольких лет Евдокса Книдского (ок. 390–337 до н.э.), ставшего к этому времени самостоятельным ученым и философом, имевшим своих учеников. Академия становится интеллектуальным центром греческого мира, а ученики Платона получают известность далеко за пределами школы. Как вполне сформировавшиеся мыслители, они читают лекции, пишут в разных жанрах, вырабатывают собственные концепции и готовы критически оценивать сделанное Платоном².

Наряду с традиционным для Академии вниманием к политической и этической проблематике, растет интерес к исследованию физического мира, вызванный, вероятнее всего, успехами в области астрономии³. Занятия астрономией как математической наукой, связанной с пифагорейской традицией, культивировались в Академии самим Платоном, высоко ценившим знание «небесных узоров». Крупным астрономом к 50-ым годам становится Евдокс Книдский. Он разрабатывает математическую геоцентрическую модель космоса (fr. 121-128 Las.), организует систе-

² Подр. об учениках Платона см.: Dillon 2003. Ср.: Мочалова 2008 (статьи о Спевсиппе, Гераклиде, Филиппе, Евдоксе).

³ О месте астрономии и ее оценки Платоном и его учениками см.: Taran 1975: 98–114.

матические наблюдения за звездным небом в обсерватории Кизика и на их основе составляет астрономические компендиумы — «Явления» и «Зеркало» (fr. 1-120 Las.), объясняет затмения солнца. Астрономией занимается и Филипп Опунтский. Как и Евдокс, он проводит наблюдения (например, T16a = Anonymos anni 379 cit. apud Palchum 135 Taran) и составляет лунно-солнечный календарь, «парапегму» (T17 = Vitruvius, De Architectura IX, 6, 3 Taran и др.), необходимый для точного определения времени восхода и захода звезд, для предсказания погоды; пишет ряд теоретических работ: «О расстоянии до Солнца и Луны», «О размерах Солнца, Луны и Земли», «О затмении Луны», «О планетах», «О круговых движениях», «О молниях» («О свете»), «О зеркальном отражении» (в 2 кн.), «О времени»⁴.

Как показывает анализ «Тимея», Платон внимательно следил за достижениями современных ему астрономов, однако уже в «Государстве» предостерегал своих учеников от чрезмерного увлечения ею, ведущего к переоценке значения астрономического знания, как это делают те, кто возводит ее до степени философии (Rp. 527d–530e). Принимая «небесные узоры» как самое прекрасное и совершенное из видимого за подлинное бытие, такие астрономы «слишком обращают наши взоры вниз». По мысли Платона, «небесным узором надо пользоваться как пособием (τῆ περὶ τὸν οὐρανὸν ποικιλίᾳ παραδείγμασι) для изучения подлинного бытия». Именно поэтому «подлинные астрономы» нуждаются в руководителе-философе: «без него им не сделать открытий».

Платон оказался прав, опасаясь, что занятия астрономией мо-

⁴Л. Таран собрал 21 свидетельство о жизни и творчестве Филиппа [Taran 1975: 115–123], его сочинения не сохранились даже во фрагментах. Исключение составляет «Послезаконие», автором которого уже в античности считался Филипп. В целом следуя платоновской традиции, Филипп разрабатывает оригинальную космологию. Он утверждает астрономию в качестве высшей мудрости и называет «истинного астронома» (ἀληθῶς ἀστρονόμος) «величайшим мудрецом» (Epin. 990a). Такой вывод вполне согласовывался с платоновской критикой наблюдательной астрономии, но вряд ли устроил бы самого Платона, полагавшего астрономию лишь одним из средств достижения истины.

гут «обратить взоры вниз», ибо путь от наблюдения за небесными телами к размышлению о возникновении и структуре космоса и далее к учению о природе с последующим исследованием многообразия физического мира в рамках конкретных прикладных дисциплин был вполне логичен. Пребывание в Академии Евдокса и Филиппа выступило катализатором новых тенденций: натурфилософская проблематика актуализируется, тема природы становится широко обсуждаемой. Уже у Спевсиппа, наиболее далекого от естествознания ученика Платона, виден интерес к природному многообразию. Подборка материала для упражнений в диалектике («О сходном в исследованиях» в 10 кн. — D.L. IV. 5) свидетельствует об интенсивных биологических занятиях. Только в коротких дошедших до нас фрагментах встречаются названия 55 видов и родов животных, птиц, рыб и растений, что позволяет Гатри говорить «о существенном вкладе Спевсиппа в естественные науки» (Guthrie 1978: 464).

Гераклid, критически осваивая пифагорейскую и атомистическую традиции, увлекается космологической проблематикой и пишет сочинения «О природе», «Физические затруднения», «О небесных явлениях» (D.L. V. 87). Интерес к физическим исследованиям проявляет и наиболее последовательный метафизик Ксенократ. В каталоге его сочинений находим и «Лекции по физике» (Φυσικῆς ἀκροῦσέως) в 6 книгах, и «О природе» также в 6 книгах⁵. Кроме того, Ксенократ написал объемный трактат «Об астрономии» в 6 книгах, книгу «О расстояниях» (D.L. IV. 11–14). И хотя мы не знаем содержания этих работ и времени их создания, само их наличие служит подтверждением общей направленности исследований в Академии. Ее наиболее ярким выразителем становится Аристотель.

Можно предположить, что первоначально именно к астрономическо-космологической проблематике Аристотель сводил фи-

⁵ В данном случае мы имеем очевидную параллель с трудами Аристотеля, и можно только сожалеть, что тексты Ксенократа до нас не дошли.

зические вопросы⁶. В отличие от Платона он не противопоставляет эмпирическую часть физических исследований теоретической. Различая вслед за Платоном наблюдательную астрономию и астрономию математическую, Аристотель утверждает их единство, причем подчеркивает необходимость первой для правильных выводов второй, ибо «опыт в знании о небесных светилах должен доставлять начала для учения о небесных светилах, ибо лишь тогда, когда имеется достаточное число наблюдений небесных явлений, можно найти доказательства в учении о небесных светилах» (Arist. Anal. Pr. 46a17–21). По мнению Аристотеля, «равным образом обстоит дело и во всяком другом искусстве и науке» (Arist. Anal. Pr. 46a22)⁷. Таким образом, знание, основанное на чувственном восприятии, получает статус знания научного (ἡ ἐπιστήμη)⁸. Это и позволяет Аристотелю придать учению о природе (περὶ φύσεως, ἡ φυσικῆ) статус теоретической науки (ἡ ἐπιστήμη) (Arist. Phys. 184a15)⁹ и рассматривать его в числе основных теоретических дисциплин наряду с математикой и теологией (Arist. Met. 1026a6–19, ср.: Met. 1064b1–3; Phys. 193b 2–36)¹⁰.

Это, в свою очередь, означает признание высокого онтологи-

⁶ Подр. вопрос о соотношении астрономии и физики, астрономии и математики Аристотель рассматривает во 2-ой книге «Физики» (Arist. Phys. 193b25 ff), называя оптику, гармонику и астрономию наиболее физическими (τὰ φυσικώτερον) из математических наук.

⁷ В качестве примеров Аристотель рассматривает соотношение оптики и геометрии (в данном случае Аристотель предполагает еще большую конкретизацию, полагая отношения между оптикой и геометрией такими же, как отношения между учением о радуге и оптикой), механики и стереометрии, гармонии и арифметики.

⁸ В этом контексте не кажется странным сообщение Секста Эмпирика о том, что Спевсипп допускал «научное чувственное восприятие» (ἐπιστημονικὴν αἴσθησιν). По мнению Спевсиппа, «научное восприятие естественным образом участвует на основании разума в научной тренировке в целях твердого распознавания соответствующих предметов» (Speus. Fr. 75 Taran).

⁹ Ср.: «Учение о природе есть учение умозрительное» (ἡ φυσικὴ θεωρητικὴ ἐστὶ — Arist. Met. 1026a6–7).

¹⁰ Подр. о формировании классификации наук и ее связи с онтологической структурой всего сущего (бытия) в Академии см.: Merlan 1960: 59 ff.

ческого статуса чувственно воспринимаемых вещей, утверждение их самостоятельности и особого механизма возникновения из начал — четырех стихий-элементов, — соответствующих природе физического. Именно в этом, по мнению Платона, «новое поколение мудрецов» (Leg. 886d), очевидно, заблуждалось, даже не понимая всех последствий для государства от распространения таких учений, когда «смотрят на огонь, воду, землю и воздух как на первоначала всех вещей и именно это они и называют природой¹¹» (Leg. 891c). Допустить признание науки о природе, саму возможность которой Платон всегда отрицал (Lloyd 1968), он принципиально не мог. Предложенная учениками концепция природы была не совместима с учением об идеях и разработанной на его основе объясняющей модели «образец (идея) — копия (вещь)», согласно которой возникновение чувственно воспринимаемых вещей представляет собой процесс уподобления образцам (идеям), а условием истинного знания выступает возможность созерцания образцов.

Единственным в данном случае способом защиты учения об идеях¹² была разработка на его основе оригинальной космологии. В ситуации конкурентной борьбы представленных в это время в Академии различных космологических моделей (можно говорить не только о модели Аристотеля, но и о моделях Евдокса, Ксенократа, Филиппа, Гераклида) она должна была продемонстрировать поставленную под сомнение учениками объясняющую силу учения об идеях, в частности, ответить «на вызывающий наибольшие затруднения вопрос, какое же значение имеют эйдосы для чувственно воспринимаемых вещей — для вечных¹³, либо для возникающих и проходящих» (Met. 991a9–11), и

¹¹ Понятие природы в смысле архэ употребляет Аристотель (напр.: Met. 1013a20).

¹² Напр., в случае критики учения об идеях со стороны Спевсиппа, утверждавшего несовместимость диаirezиса и учения об идеях, Платон выбирал иную стратегию защиты.

¹³ Речь идет о небесных телах.

показать ошибочность аристотелевского учения о четырех первых началах-стихиях.

Защита учения об идеях определила не только замысел «Тимея», но и способ его исполнения¹⁴. Платон отказывается от хорошо разработанной им и привычной формы майевтического диалога и предлагает монолог. Большая часть «Тимея» напоминает программную «лекцию», имеющую целью добиться от учеников «наилучшего понимания»¹⁵. Безусловно, вечно сомневающийся и утверждающий собственное незнание Сократ менее всего подходил на роль учителя. Защитником своего учения Платон назначает мудрого государственного деятеля Тимея из Локр¹⁶, глубокого знатока астрономии, сделавшего главнейшим своим занятием познание природы всех вещей (Tim. 27a2–3) и поднявшего на самую вершину (ἐπ' ἄκρον) философии (Tim. 20a5)¹⁷. Думаю, аллюзия была очевидной: с вершины Тимей созерцал истинное бытие, «занебесную область» и поэтому имел основание предложить наиболее правдоподобную модель возникновения космоса.

*Двухчастная онтология как основание
первой космологической модели «Тимея»*

Итак, предлагаемая интерпретация наиболее значимой и дис-

¹⁴ О связи содержания и формы выразительно говорит сам Платон в «Законах» (Leg. 892d–893a).

¹⁵ Начиная «лекцию», Тимей призывает воззвать к самим себе, дабы «вы наилучшим образом меня понимали, а я возможно более правильным образом развивал свои мысли» (Tim. 27d).

¹⁶ В данном случае не слишком важно, был ли Тимей исторической фигурой или он создан творческой фантазией Платона. Очевидно, выбор Платона не случаен. Имя указывало на славу Тимея; родной город — Локры италийские, славившийся законодательством (Leg. 638b), установленным Залевком, учеником Пифагора, с одной стороны, должен был подчеркнуть успехи Тимея как государственного деятеля, с другой — указать на его связь с пифагорейской традицией.

¹⁷ Ср.: в мифе «Федра» вершины достигают души, называемые бессмертными. Достигнув ее, они «выходят наружу и становятся на хребте неба (ἄν πρὸς ἄκρῳ ὑέωνται): они стоят, а небесный свод несет их в круговом движении, и они созерцают то, что за пределами неба...» (Phaedr. 247b-c).

куссионной части «Тимея» будет строиться с учетом предложенной гипотезы о защите перед академиками учения об идеях как основной цели диалога.

Прежде чем приступить к рассуждениям о Вселенной, Платон определяет статус космологии: это «правдивое сказание» (*ἀληθινὸν λόγον*), отличное как от «вымышленного мифа» (*πλασθέντα μῦθον*) (Tim. 26e4–5), так и от истины. Платону важно подчеркнуть такой характер учения о природе всех вещей, чтобы противопоставить свой подход подходу учеников, утверждавших учения о природе в качестве научных и истинных. И в эпистемологии Платон работает в рамках своей онтологической модели «образец — копия». Как вещи есть копии, подобия, так и слова-логосы есть подобия: если логосы есть подобия идей, то они «сродни» образцу — устойчивые, непроверяемые, бесспорные; если речь идет о чувственно воспринимаемых вещах, то речь, уподобляясь вещам, не может быть точной, непротиворечивой и бесспорной (Tim. 29b–d), в рассуждениях о богах и Вселенной мы руководствуемся «случайным и приблизительным» (34c). Утверждая свой эпистемологический принцип — «в каждом рассуждении важно избрать сообразное с природой начало» (29b2–3) — Платон подчеркивает: «мы должны радоваться, если наше рассуждение окажется не менее правдоподобным, чем любое другое, и притом помнить, что и я, рассуждающий, и вы, мои судьи, всего лишь люди, а потому нам приходится довольствоваться в таких вопросах правдоподобным мифом, не требуя большего» (29c8–d2). Рассматривая космологию в качестве правдоподобного мифа, в определенном смысле Платон развязывает себе руки: космологических моделей может быть много и они могут быть разные, надо помнить только об одном — все они лишь приблизительные подобия, и оценивать их надо с этих позиций.

Для обоснования первого варианта космологии Платон находит вполне приемлемой разработанную в 70–60-ые гг. («Федон», «Пир» и др.) двухчастную онтологическую структуру: «должно разграничить вот какие две вещи: что есть вечное, не имеющее

возникновения бытие, и что есть вечно возникающее, но никогда не сущее» (Tim. 27d–28a). Уязвимым местом такой онтологической конструкции, дававшим основание для критики учения об идеях, был механизм связи идей и вещей. Особую остроту этот «громадной трудности» вопрос приобретал в ходе разработки космологии, фактически становясь ключевым. Его решение Платон предлагает, прибегая к хорошо разработанному языку, названному Аристотелем языком «поэтических иносказаний». А именно, Платон использует знакомый его ученикам, знавшим, вероятно, наизусть многое из прежде написанного учителем, образ демиурга. Как убедительно показала Т. Бородай, «демиург, созерцающий в своем уме образец, согласно которому он создает свои произведения как подобию, или отражения — это постоянный образ платоновских диалогов, настолько часто употребляемый и настолько само собой разумеющийся, что его можно назвать общим местом, топосом» [Бородай 2008: 71]. В космологическом контексте с демиургом мы встречаемся в «Государстве». Определив статус астрономии и ее значение для философии, Платон коротко формулирует то, что в «Тимее» развернет в качестве первой космологической модели: круговращение звезд «устроено как нельзя более прекрасно — ведь так создал демиург и небо и все, что на небе...» (Rp. 530a)¹⁸. Использование образа демиурга лишь как поэтического средства, позволяющего раскрыть механизм возникновения чувственного мира во всем его многообразии, от искусственных предметов, созданных людьми-демиургами, до космоса, созданного божественным демиургом¹⁹,

¹⁸ Безусловно, к «Государству» отсылает и указание на зрение как способность наблюдать круговращения ума в небе (Tim. 37c–38e; 39b–c, 46e–47c).

¹⁹ В этом отношении представляется некорректной постановка вопроса об онтологическом статусе демиурга. Неслучайно безуспешными оказываются неоднократно предпринимаемые, начиная с античности, попытки раскрыть сущность демиурга и определить его онтологический статус, сравнивая и отождествляя с Благом, Умом, Богом. Можно согласиться с Т. Бородай, что «все они достаточно глубоки и интересны, каждую из них можно развить в целую философскую систему, но применительно к платоновским текстам все они оказы-

не требовало никаких изменений дуальной онтологической модели «образец — копия» и вполне удовлетворяло Платона. Можно предположить, что сам Платон не видел необходимости в ней что-то дорабатывать²⁰ (по крайней мере, ее использование в «Политике» (Polit. 273a–e) свидетельствует об этом), ибо она убедительно, насколько это вообще позволяет правдоподобный миф, позволяла, не прибегая к учению о четырех элементах как первоначалах, описать возникновение прекрасного космоса, обосновать его уникальность, вступив в спор с учившими о бесконечном числе космосов, например, Гераклидом²¹, раскрыть природу космоса и его структуру, объяснив все вплоть до возникновения человека.

Однако объяснение, предложенное в рамках первой космологической модели, вряд ли могло удовлетворить Аристотеля, назвавшего пустословием платоновские поэтические иносказания. Думаю, Платон понимал, что оставляет без ответа ироничный аристотелевский вопрос: «Что же это такое, что действует, взирая на идеи?» (Met. 991a20–25). Защита учения об иде-

ваются в каком-нибудь пункте противоречивыми и неясными» [Бородай 2008: 55].

²⁰ Косвенным аргументом, подтверждающим отказ Платона пересматривать свои более ранние учения, выступает содержание рамки «Тимея». Введением в космологию служит краткое изложение ключевых позиций «Государства», имевшее место по сюжету диалога на следующий день после завершения долгой беседы и свидетельствующее о согласии со всем, сказанным в этом диалоге. Однако уже во введении Платон подчеркивает необходимость углубить учение, а именно, рассмотреть предмет в движении (Tim. 19b–c). Если учесть, что концепцию движения в это время разрабатывает Аристотель, утверждая, что «незнание движения необходимо влечет за собой незнание природы» (Phys. 200b15–16), то можно увидеть, что уже рамочный текст диалога задает полемический контекст.

²¹ Основой космологии Гераклида был тезис о бесконечности космоса (fr. 112 Wehrli), содержащего в себе бесконечное множество космосов. По мнению Гераклида, «каждая звезда есть целый космос, содержащий землю, окруженную воздухом, в беспредельном эфире (fr. 113a = Aet. II 13, 15 p. 343 Diels; ср.: fr. 113 b–c Wehrli). В этом случае каждая звезда должна иметь уже собственную сферу фиксированных звезд и так до бесконечности.

ях требовала логически более обоснованной космологии. Платон принимает брошенный учениками вызов и представляет вторую космологическую модель (Tim. 48e–68d), призванную прежде всего показать ошибочность учений, принимающих огонь, воду, воздух и землю в качестве первоначал (Tim. 49a–e), и, во-вторых, объяснить, не прибегая к услугам демиурга, как возникают чувственно-воспринимаемые вещи в силу необходимости, если четыре стихии, не будучи устойчивыми и самоидентифицируемыми, не могут быть первоначалами всего становящегося.

Новые речи о Вселенной: ὑποδοχή и χώρα

Разработка новой космологической модели потребовала использования и нового терминологического аппарата: «новые речи о Вселенной» Платон начинает с утверждения необходимости дополнить двухчастную структуру «третьим видом». Проблема «третьего вида» — одна из дискуссионных проблем платоноведения²². Несмотря на многолетние дискуссии, достичь консенсуса и непротиворечивой его интерпретации не удается до сих пор, что, как правило, объясняется многозначностью платоновских метафор, отсутствием у Платона оформившейся технической терминологии или сознательной скрытностью Платона, дававшего разъяснения лишь в устных беседах. Действительно, описание «третьего вида», по признанию самого Платона, темного и трудного для понимания, представляет собой целый ряд метафор, содержание которых Платон поясняет примерами, подбирая аналогии с целью добиться большей ясности. Однако каждая аналогия привносит новые смыслы, порой не проясняя, а напротив, затемняя содержание искомого понятия, в своей многозначности ускользающего от исследователей. Как показывают уже

²² Тщательный и полный анализ интерпретаций «третьего вида», предложенных за более чем столетний период изучения «Тимея», представлен в монографии Даны Миллер «Третий вид в “Тимее” Платона» (Miller 2003: 19-36). Итогом анализа стало авторское оригинальное толкование «третьего вида». Ср.: Бородай 2008: 100–132.

проведенные исследования, только лишь семантический анализ особенностей платоновского словоупотребления, хотя и является, несомненно, полезным, уточняя детали, не достаточен для прояснения текста в целом.

Рассмотрение нового варианта космологии в контексте внутриакадемических дискуссий и на фоне текстов Аристотеля позволяет понять задачи, которые ставил перед собой Платон, работая над текстом, задающим основы второй космологической модели (48e–53a). Логично предположить, что таковыми стали те задачи, которые не решались или не могли быть удовлетворительно решены в рамках первой космологической модели.

Прежде всего, за пределами первого варианта космологии остался вопрос о происхождении материала, с которым работал демиург, создавая, подражая образцам, чувственно воспринимаемые копии. Поскольку второй вариант космологии должен был объяснить, как того требовала развернувшаяся дискуссия, возникновение всего того, что рождается по необходимости, на этот вопрос нужно было ответить в первую очередь. А именно, как возникает то, что способно вечно становиться; будучи изменчивым и текучим, способно постоянно не только гибнуть, но и снова рождаться? Второй вопрос вытекал из первого и касался механизма, обеспечивающего превращение бытия становящегося в бытие ставшее и потому сущее, хотя и как вторичное по отношению к истинно сущему. В контексте дуальной онтологии это был вопрос о связи двух принципиально разных родов сущего, а в формулировке Аристотеля он звучал как вопрос о том, «что такое причастность, или подражание эйдосам?» (Met. 987b13–14).

Анализируемый фрагмент «Тимея» (48e–53a), часто характеризуемый как загадочный и темный, приобретает ясность, если его рассматривать как последовательное развертывание ответов на сформулированные выше два вопроса. Такой подход позволяет выделить в тексте две самостоятельные части и заключительный вывод. Ключевым понятием первой части выступает «третий вид» как «восприемница, кормилица»; второй — «хора», в

выводе Платон формулирует онтологические основания новой космологии, предложив трехчастную онтологическую модель.

*Часть 1. «Тимей» 49a–51b: «третий вид»,
или «восприемница и как бы кормилица»*

Итак, задача первой части фрагмента — найти адекватное обозначение («сделать ясным с помощью логосов») для того, что является началом всего вечно текущего, непрерывно рождающегося и гибнущего. Поскольку это начало Платон определял в рамках своей объясняющей модели «образец-копия», противопоставляя ее модели «начал-элементов» физиков, определяющей функцией начала выступила способность (вос)принимать — δέχομαι — все/любые образцы. Платона вполне устраивает многозначность этого глагола, разнообразные оттенки которого определял характер того, в отношении чего осуществлялось действие: поглощать, впитывать, если речь шла о веществах; всматриваться, вслушиваться, если имелось в виду восприятие человека, и др. Производные этого глагола²³. Платон и использует для обозначения «третьего вида».

«Восприемница» может хорошо выполнять свою функцию только в том случае, если не искажает принимаемые образцы-формы. Для этого она должна быть иной, отличной от них, природы: быть незримой (т.е. лишенной телесности), бесформенной (безобразной) и самотождественной в своей бесформенности. Приводимые Платоном примеры-анalogии (жидкость, в которой при изготовлении должны растворяться благовония; мягкая и гладкая поверхность, на которой отпечатки не оставляют следов) должны были подтвердить очевидность таких качеств «восприемницы». Однако роль «восприемницы» не исчерпывалась лишь пассивным приятием образцов, она воспринимала их для того, чтобы дать образцам возможность существовать, стать становящимся, родиться телесными. Именно об этом говорит хорошо из-

²³Н δέχομένη — восприемница; τὸ δέχόμενον — воспринимающее; ὄλοδοχή — восприемница, вместилище и др.

вестная «золотая аналогия»²⁴. Находящиеся в непрерывной переплавке золотые фигурки (аналог текучести всего чувственного) имеют только одну устойчивую характеристику — все они, несмотря на изменчивость форм, остаются золотом. Так и произведенное «восприемницей», будучи непрерывно меняющимся, сохраняет только одно устойчивое свойство — быть телесным.

Стремясь выразить именно эту функцию, Платон находит для характеристики «восприемницы» слово «кормилица» (τιθήνη), точно определяющее ее природу и делающее оправданным развернутое сравнение становления чувственной вещи с рождением ребенка. В этом случае «восприемница» оказывается включенной в трехчастную структуру, когда образец уподобляется отцу; воспринимающее начало, то, внутри чего совершается рождение — матери, а то, что рождается, или промежуточная природа, — ребенку²⁵. Прежде всего, это сравнение позволяет Платону подчеркнуть пассивную роль «восприемницы-кормилицы», ибо согласно распространенным представлениям греков²⁶, единственной причиной рождения ребенка был производящий семя отец, — мать, семени не производившая, понималась как место для него и кормилица эмбриона²⁷.

Можно задать вопрос: каков онтологический статус «третьего вида», или «восприемницы-кормилицы»? На первый взгляд третий вид предстает как звено новой трехчастной онтологической конструкции: «Прежде было достаточно говорить о двух вещах: во-первых, об основополагающем первообразе, который облада-

²⁴ Подробный анализ в контексте космологии Платона в целом см.: Mohr 1985.

²⁵ «Нам следует мысленно обособить три рода: то, что рождается, то, внутри чего совершается рождение, и то, по образцу чего возрастает рождающееся. Воспринимающее начало можно уподобить матери, образец — отцу, а промежуточную природу — ребенку» (50d).

²⁶ Подр. см.: Нидэм 1947: 48 и далее.

²⁷ В «Тимее» находим сравнение материнской утробы с пашней, которую мужской эрос засеивает «посевом живых существ, которые по малости своей сначала невидимы и бесформенны, однако затем обретают расчлененный вид, вскармливаются в чреве матери до изрядной величины и после того выходят на свет, чем и завершается рождение живого существа» (91d).

ет мыслимым и тождественным бытием, а во-вторых, о подражании этому первообразу, которое имеет рождение и зримо. В то время мы не выделяли третьего вида, найдя, что достанет и двух; однако теперь мне сдается, что сам ход наших рассуждений принуждает нас попытаться пролить свет на тот вид, который темен и труден для понимания» (48e). Однако природа третьего вида как восприемницы-кормилицы такова, что ему нет места в базовой модели «образец-копия»; между «третьим видом» и двумя другими видами нет отношений подобия. Об этом свидетельствует предложенный Платоном пример-аналогия: принципом связи отца, матери и ребенка не является принцип подобия. Этот пример иллюстрирует онтологическую конструкцию другого типа: отец и мать выступают в качестве начал-причин, взаимодействие которых приводит к появлению чувственной вещи (ребенка). Именно такую модель будет разрабатывать Аристотель, не соглашаясь с онтологией Платона²⁸. Понимая это, как и в случае с демиургом, Платон предпочитает обойти молчанием вопрос об онтологическом статусе «восприемницы»: она не может быть ни образцом, ни подобием, а значит, ни предметом мысли, ни предметом мнения или ощущения. Именно неопределенность онтологического статуса «восприемницы» превращает ее в некий до крайности неуловимый вид, «чрезвычайно странным путем участвующий в мыслимом», являющий собой самопротиворечивое начало, тождественное себе и в то же время находящееся в непрерывном движении и изменении; лишенное формы и в то же время являющее «многообразный лик»; представляющее собой одновременно и некое пустое и заполненное вместилище, имеющее пространственные характеристики и, как лишенное телесности, не имеющее их. Однако статус космологии как правдоподобного мифа допускает такое самопротиворечивое начало. Платону удастся, используя метафорический язык,

²⁸ Платоновскую онтологическую модель будет разрабатывать Спевсипп, последовательно связав все уровни сущего через аналогии. Подр. см.: Мочалова 2000: 319–324.

не разрушая модели «образец-копия», создать целостный образ «восприемницы-кормилицы» — начала всего рожденного, как того требовало «не менее, но более правдоподобное» описание возникновения чувственно воспринимаемого космоса.

Часть 2. «Тимей» 51b–52c: третий род, или «хора»

Итак, введение «третьего вида» — восприемницы-кормилицы позволило Платону дать исчерпывающий, насколько это возможно в пределах вероятного, ответ на первый из заданных вопросов: как возможно становление. Восприемница-кормилица как бы вынашивала то, что еще только должно было стать определенным нечто. Однако данное Платоном описание восприемницы оставило открытыми и вопрос о природе «образцов» — «оттисков», или отпечатков, как их называет Платон, которые принимает восприемница, и вопрос о механизме уподобления, подражания всего становящегося вечно существу, а значит, не защищало от критики дуальную онтологию.

Эти вопросы можно считать ключевыми в развернувшейся в Академии во второй половине 60-х гг. оживленной дискуссии об идеях, нашедшей отражение не только в работах учеников Платона, но и в его собственных диалогах, прежде всего в «Пармениде» и «Софисте». Определяющей тенденцией в понимании идей в Академии становится отождествление их с общими, родовыми и видовыми, понятиями, что приводит к выявлению ряда противоречий и трудностей, неразрешимых в рамках учения, и как следствие — к отказу от признания идей в качестве истинного бытия. Как показывает анализ «Парменида» и «Софиста», Платон, отвечая на критику и стремясь защитить учение об идеях, приходит к выводу о принципиальном отличии идеи как истинного бытия, вечного, неизменного и самотождественного, и нашего мышления о нем. По мнению Платона, «все идеи суть то, что они суть, лишь в отношении одна к другой». Находящиеся же в нас подобия, одноименные с идеями, «образуют свою особую область и в число одноименных им идей не входят» (Parm. 133c–134e).

Завершая первую часть «Парменида», представляющую сводку возражений против идей, Платон ставит вопрос о связи, как в онтологическом, так и гносеологическом аспектах, этих двух пока лишь намеченных отдельных родов сущего. Вопрос в «Пармениде» Платон оставляет открытым, подчеркивая чрезвычайную сложность проблемы и возможность в ходе ее решения ошибок, вплоть до отказа от идей. Нужен «удивительный дар» для того, чтобы «доискаться до всего этого, обстоятельно разобраться во всем и разъяснить другому» (Parm. 135 b)²⁹.

Представленный контекст обсуждения проблемы связи образа и чувственной копии делает вполне объяснимым кажущееся на первый взгляд странным обращение Платона в ходе анализа космологической проблематики к дискуссии об идеях. «Есть ли такая вещь, как огонь в себе, и обстоит ли дело таким же образом с прочими вещами, о каждой из которых мы привыкли говорить как о существующей самой по себе? Или же только то, что мы видим либо вообще воспринимаем телесными ощущениями, обладает подобной истинностью, а помимо этого вообще ничего и нигде нет? Может быть, мы понапрасну говорим об умопостигаемой идее каждой вещи, и идея эта не более чем пустой звук?» (Tim. 51c). Вопросы, задаваемые Платоном, — вопросы риторические. Думаю, задает их Платон только для того, чтобы указать на тот контекст, который он учитывает, формулируя новую онтологическую конструкцию. Жанр «Тимея» не предполагал обсуждения сказанного Платоном с целью стимулировать дальнейшую дискуссию, как это было в «Пармениде», «Софисте» или «Теэте». В «Тимее» Платон подводит итоги и выносит «приговоры», объясняя этим собственную лаконичность. Он утверждает, что признание идей, постигаемых только умом, означает признание существования трех родов сущего, или, иначе, трехчастной онтологической модели: «есть бытие, есть хора, и есть возникновение (ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι), и эти три [рода] возникли порознь еще до рождения неба» (52d2–3).

²⁹ Анализ дискуссий об идеях в Академии см.: Мочалова 2014: 207–230.

Итак, Платон в рамках новых речей о Вселенной предлагает две триады. Необходимость их сопоставления кажется очевидной и предпринимается большинством читателей диалога. Одним из первых такое сравнение предлагает Аристотель. Не видя принципиальной разницы, он отождествляет восприемницу-кормилицу (третий член первой триады) с хорой как членом второй триады, полагая, что различие состоит лишь в имени и не является существенным³⁰. Решение Аристотеля определило практически всю последующую традицию толкования этой части «Тимея», чему способствовали краткость формулировок, отсутствие у Платона развернутого обоснования сделанного вывода. Несмотря на различия в деталях, практически все исследователи «Тимея» сходятся в одном — в отождествлении «восприемницы» («вместилища») и хоры (пространства), полагая, что Платон пользуется разными понятиями для более глубокого, всестороннего представления «третьего вида»³¹. Кажущийся очевидным, этот тезис не подвергается критическому анализу и задает рамки интерпретациям, большая часть которых состоит в лишаящем текст многозначности пересказе-переводе греческого оригинала на язык интерпретатора. Исключением стала концепция Д. Миллер, предложившей различить «восприемницу» (“*Receptacle*”) и хору (“*Place*”) как отдельные члены «третьего вида». За каждым из них, по мнению Миллер, Платон закрепляет разные функции, а именно, «восприемница» обеспечивает материальную (телесную) протяженность, а хора отвечает за протяженность в пространстве (Miller 2003: 197–220). И действительно, «темный» текст Платона, взятый сам по себе, вне ближайшего исторического контекста, в качестве которого выступают академические дискуссии, позволяет обосновывать различные толкования, в том числе и

³⁰ По мнению Аристотеля, для Платона в «Тимее» «материя и пространство — одно и то же, так как одно и то же воспринимающее и пространство» (Phys. 209b10–15).

³¹ Детальное исследование этой традиции см.: Mohr 1985.

предложенное Миллер. Вопрос заключается в том, насколько они адекватны замыслу Платона.

Сравним члены двух триад. Первый член, бытие, описывается в первой триаде коротко: это «основополагающий первообраз (παράδειγματος εἶδος), который обладает мыслимым и тождественным бытием» (48e5–6)³². Во второй триаде Платон дает первому члену более развернутое описание: «есть тождественная идея, нерожденная и негибнущая, ничего не воспринимающая в себя откуда бы то ни было и сама ни во что не входящая, незримая и никак иначе не ощущаемая, но отданная на попечение мысли» (52a1–5). Важно обратить внимание: во втором варианте Платон специально подчеркивает трансцендентный характер бытия³³, этим как бы провоцируя вопрос о том, как же к так понимаемой идее возможна причастность вещей.

Второй член триады в первом случае так же описывается коротко: это «подражание первообразу, которое имеет рождение и зримо» (48e6–49a1). В дуальной конструкции «становление» характеризуется как вечно возникающее, но никогда не сущее. Это то, что «подвластно мнению и неразумному ощущению, возникает и гибнет, но никогда не существует на самом деле» (28a). Описание «становления» во второй триаде более подробно: «есть нечто подобное этой идее и носящее то же имя — осязаемое, рожденное, вечно движущееся, возникающее в некоем месте (ἐν τινὶ τόλῳ) и вновь в него исчезающее; и оно воспринимается посредством мнения, соединенного с ощущением» (52a4–8). Сравнение трех описаний «становления» заставляет обратить внимание на

³² Ср., как бытие описывалось в дуальной структуре: «есть вечное, не имеющее возникновения бытие <...> Это то, что постигается с помощью размышления и объяснения <...> и есть вечно тождественное бытие» (28a).

³³ Можно предположить, учитывая контекст всего фрагмента, что Платон подчеркивает такой характер идеи, противопоставляя свое понимание интерпретации, предложенной учениками, например, Евдоксом. Согласно Аристотелю, Евдокс полагал, что идеи примешиваются к вещам, являясь причинами вещей в том же смысле, в каком «примешивание (μεμυμένον) к чему-то белого есть причина того, что оно бело» (Arist. Met. 991a14–17, 1079b18–22).

одну деталь, появляющуюся в последнем варианте триады. Платон отмечает, что все рожденное возникает в некоем месте и вновь в него исчезает. Возникает вопрос, а не о восприимнице ли и кормилице всякого рождения в данном случае идет речь? Указание на нее именно в третьем варианте обосновано предыдущим подробным описанием третьего вида³⁴.

Наконец, проанализируем описание хоры (52b–52c)³⁵. Платон характеризует хору как вечное, не разрушающееся бытие. Как вечное бытие хора оказывается подобна бытию истинному. Платон предостерегает от смешения хоры и истинного бытия, ибо они не тождественны, одно является подобием, образом другого. Что же может выступать подобием истинного бытия и в то же время не иметь чувственной природы? Из анализа академических дискуссий мы знаем, что такие ученики Платона, как Спевсипп, Аристотель и др., истинное бытие (идеи), «словно в сонном забытии», отождествили с родо-видовыми понятиями, полагая, что понятие «человек» и есть платоновская идея — человек сам по себе. Анализ таких диалогов, как «Парменид» и «Софист», показывает, что участие Платона в дискуссии приводит его к отказу от парменидовского тождества бытия и мышления о нем. Эта демаркация, в свою очередь, требует тщательного рассмотрения природы мышления и того, посредством чего совершается внутренняя речь души. Отвечая на вопрос о том, какова же природа идей-эйдосов как родо-видовых понятий, Платон показывает, что основной их характеристикой выступает самопротиворечивость, это тождество «единства и множества, обусловленное речью» (Phileb. 15d). Именно идеи-эйдосы, рассмотренные как понятия-логосы, и оказываются искомым посредником между бытием и становлением, именно об этом говорит их про-

³⁴ Исследователи, в том числе Ф. Корнфорд, не комментируют этот фрагмент, оставляя без внимания, так как уверены в тождестве кормилицы и хоры [Cornford 1937: 192–193].

³⁵ Большинство исследователей текст о хоре признается темным. Его перевод определяется той интерпретацией этого понятия, которой придерживается переводчик.

тиворечивая природа. Таким образом, имея в виду эту дискуссию и ее следствия, мы можем сказать, что хора — это род логосов-понятий, род, выступающий посредником между бытием и становлением.

Обозначив этот новый род, Платон должен был задать вопрос о том, какая способность позволяет нам знать логосы: это не может быть ни чувственное восприятие-ощущение, ни ум. Платон уже неоднократно размышлял на эту тему и давал ответы, используя такие многозначные понятия, как докса (мнение) и дианоюя (рассудок). При всей их терминологической неопределенности оба понятия используются Платоном для характеристики мышления как диалектической способности оперировать самопротиворечивыми понятиями-эйдосами (Phileb. 15d), а значит, могли бы быть использованы и в данном месте «Тимея»³⁶. Однако Платон предпочитает определить эту способность как «незаконное умозаключение» (λογισμῶ τινι νόθῳ), желая подчеркнуть ее противоречивый характер, состоящий в единстве ума и ощущения, а следовательно, и противоречивую природу самой хоры как посредника³⁷ между бытием и становлением.

Какую же функцию выполняет хора? Платон называет только одну: она «дарует обитель³⁸ всему рождающемуся». В контексте предложенного понимания хоры как области понятий-логосов это означает, что именно понятие выступает связующим звеном между идеей (образцом) и вещью (копией). Подражание вечному происходит в результате установления становящегося, когда рожденное кормилицей обретает устойчивость, становится определенным как нечто отнесенное к определенной группе, т.е.

³⁶ В «Государстве» Платон использует понятие дианоюя (рассудок) как способность, занимающую «промежуточное положение между мнением и умом» (Rl. 511d). Однако предлагая четырехчастную конструкцию на примере линии, Платон остается все же в рамках дуальной онтологии (Rl. 509d–510a).

³⁷ Подр. о доксе и дианоюе в контексте анализа среднего/посредника см.: Лосев 1994: 341–363.

³⁸ «Ἐδραν — обитель, пристанище; от глагола ἐδράζω — прочно основывать, устанавливая, укреплять.

причастное эйдосу-понятию, и в этом смысле обретающее сущность³⁹.

Таким образом, предложенная трехчастная конструкция позволила Платону определенным образом раскрыть через хору механизм связи идеи и вещи. Платон не изменил своим принципам, напротив, защищая их, он углубил понимание космоса как целого, найдя инструмент для описания его единства. Согласно Платону, «два члена сами по себе не могут быть хорошо сопряжены без третьего, ибо необходимо, чтобы между одним и другим родилась некая объединяющая их связь <...> и задачу эту наилучшим образом выполняет пропорция (ἀναλογία)» (31c). В предложенной трехчастной онтологии все члены связывают отношения подобия: бытие относится к хоре как хора к становлению, или иначе, идея относится к понятию, выступая для него образцом, как понятие относится к вещи, выступая образцом для нее. Платон решил поставленную перед собой задачу, заложив прочный онтологический фундамент для дальнейших космологических построений и защитив таким образом «истинное бытие» от критики. В новой трехчастной структуре не оказалось места ни для «восприемницы», ни для демиурга, Платон не определил их онтологический статус, оставив это в качестве проблемы своим последователям.

³⁹ Ср. интерпретацию И. Протопоповой: «хора — это условие различения “подобий”, не существующая в качестве “субстанции” парадоксальная “подкладка” разграничения образов» [Протопопова 2012: 95]. Такое определение, к сожалению, само нуждается в интерпретации, без нее оставаясь не совсем ясным.

Источники и литература

- Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М.Л. Гаспарова. М.: Мысль, 1979 (2-ое изд. 1986).
- Платон. Сочинения / Под ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. Т. 1–3 (ч. 1–2). М.: «Мысль», 1968–1972 (переизд.: Собрание соч. в 4 т. М., 1990–1995).
- Platonis opera / Ed. J. Burnet. Vol. 1–5. Oxford: Clarendon Press, 1900–1902 (repr. 1967–1968).
- Lasserre F. Die Fragmente des Eudoxos von Knidos. Berlin, 1966.
- Taran L. Speusippus of Athens / A critical Study with related Texts and Commentary. Leiden, 1981.
- Wehrli F. Herakleides Pontikos / Die Schule des Aristoteles, Texte und Kommentar VII. Basel, 1969 (2nd ed.)
- Бородай 2008 — *Бородай Т.Ю.* Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона. М.: Изд. Савин С.А., 2008.
- Лосев 1994 — *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М.: Ладомир, 1994 (репр. 1969).
- Мочалова 2008 — *Мочалова И.Н.* Евдокс Книдский, Гераклид Понтийский, Спевсипп Афинский, Филипп Опунтский // Античная философия: Энциклопедический словарь. М.: Прогресс-Традиция, 2008.
- Мочалова 2000 — *Мочалова И.Н.* Метафизика ранней академии и проблемы творческого наследия Платона и Аристотеля // АКАΔΗΜΕΙΑ. Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 3 / Под ред. А.В. Цыба. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2000. С. 226–348.
- Мочалова 2014 — *Мочалова И.Н.* Учение Платона об идеях в контексте раннеакадемических дискуссий // Платоновский сборник I. Приложение к Вестнику Русской христианской гуманитарной академии (Том 14, 2013). М.–СПб.: РГГУ-РХГА, 2014. С. 207–230.
- Нидэм 1947 — *Нидэм Дж.* История эмбриологии / Пер. с англ. А.В. Юдиной, предисл. В.П. Карпова. М.: Гос. изд. иностр. литературы, 1947.
- Протопопова 2012 — *Протопопова И.* Прыгающий лебедь: о драматическом подходе к диалогам Платона // Логос. № 6 (90). 2012. С. 85–100.
- Brandwood 1990 — *Brandwood L.* The Chronology of Plato's Dialogues. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Cherniss 1977 — *Cherniss H.* The Relation of the Timaeus to Plato's Later dialogues // Studies in Plato's Metaphysics / Ed. R.E. Allen. London and New York: Routledge and Kegan Pau, 1977. P. 339–378 (orig. 1957).

- Cornford 1937 — *Cornford F.M.* Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato (transl. with a running comment.). L., 1937.
- Dillon 2003 — *Dillon J.* The Heirs of Plato (A Study of the Old Academy (347–274 B.C.)). Oxford: Clarendon Press, 2003 (Диллон Дж. Наследники Платона / Пер. Е.В. Афонасина. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2005).
- Guthrie 1978 — *Guthrie W.K.G.* A History of Greek Philosophy. Vol. V (The Later Plato and the Academy). Cambridge University Press, 1978.
- Lloyd 1968 — *Lloyd G.E.R.* Plato as a natural scientist // The Journal of Hellenic Studies. 1968. Vol. 88. P. 78–92.
- Taran 1975 — *Taran L.* Academica: Plato, Philip of Opus, and the Pseudo-Platonic Epinomis. Philadelphia, 1975.
- Thesleff 1982 — *Thesleff H.* Studies in Platonic Chronology // Commentationes Humanarum Litterarum 70. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1982.
- Merlan 1960 — *Merlan Ph.* From Platonism to Neoplatonism. The Hague, 1960.
- Miller 2003 — *Miller D.R.* The Third Kind in Plato's Timaeus. Gottingen.: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.
- Mohr 1985 — *Mohr R.D.* The Platonic Cosmology. Leiden: E.J. Brill, 1985.
- Owen 1977 — *Owen G.E.L.* The Place of the Timaeus in Plato's Dialogues // Studies in Plato's Metaphysics / Ed. R.E. Allen. London and New York: Routledge and Kegan Pau, 1977. P. 313–338 (orig. 1953).
- Zeyl 2000 — *Zeyl D.J.* (trans.) Plato: Timaeus. Indianapolis and Cambridge, Mass.: Hackett Publishing Co., 2000.