

ИСТОРИЧЕСКАЯ ЭВОЛЮЦИЯ ПЛАТОНОВСКОГО МИФА О «ПЕЩЕРЕ»

Изменения, произошедшие с метафизикой в исторический период от античности, в средневековье и до Нового времени, связаны с эволюцией самого ее предмета. Не случайно М. Хайдеггер говорил, что судьба Европы — это история ее метафизики. Определив предмет метафизики как систему взаимоотношений между естественным и сверхъестественным, важно рассмотреть, как исторически развивалась сама эта система. При переходе от античности, через средневековье, к Новому времени отношение к естеству радикально менялось. В самом чутье естества обнаруживается возможность экспериментирования, которая усилием воли человека превращается в действующий фактор отношения к природе. Предпосылки экспериментального подхода существовали еще в античности, имея произвольный характер.

Материально-техническое экспериментирование с природой, организованное научно в начале Нового времени, было инспирировано мысленной философской трансформацией «любящей скрываться» фюсис в «любящую выставляться» натуру, и ранее — чудесным преобразованием реальности в мифе. Мифические повествования о божественном управлении стихиями могли вызвать искус, согласие на который привело к возникновению искусства. С методологической точки зрения экспериментальное отношение отличается от чутья естества тем, что к последнему приспосаблиется искусство. Искусство, с этимологической точки зрения, есть субстанциализация откушенного куса естества. Существенной проблемой метафизики является вопрос об отношении естественного и искусственного.

Двоица естества может быть иллюстрируема различными примерами, например фундаментальной дуальностью дня и ночи. Первым делением, согласно книги Бытия, является разделение света от тьмы, после того как свет был сотворен из небытия божественным повелением: «Да будет!». «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет. И увидел Бог свет, что он хорош; и отделил Бог свет от тьмы. И назвал Бог свет днем, а тьму ночью. И был вечер, и было утро: день один» (Быт., 1, 3–5).

Диада дня и ночи естественно умножила надвое переходы внутри себя, в результате чего возникла еще одна оппозиция — вечера и утра. Так состоялась целостность четверицы — сутки как заверченный результат креативно-эманативного акта. Начальным выражением его

может быть только миф, на основе которого появляется возможность философской рефлексии.

Мифологическим символом естественной темноты может служить такая мировая модель, как «пещера». Платон начинает свою философию с этого символа, предпосылая выведению универсального системообразующего метода диалектики свой знаменитый миф о «пещере». «В мифо-поэтической традиции Пещера как нечто внутреннее и укрытое противостоит миру вне ее как невидимое видимому, темное светлому»¹. «Пещера» формирует первичные оптические закономерности: «Пещера укрыта, незаметна для глаза, нелегко впускает и еще труднее выпускает человека, непроницаема: в нее не смотрят и из нее не выглядывают, не наблюдают (редкие исключения составляют отрицательные хтонические персонажи, которые высматривают свою жертву из Пещеры, как из окна иного мира, царства смерти, это окно нередко совпадает с единственным оком, как у Полифема)»². Вместе с тем в «пещере» создаются первичные акустические структуры: «В Пещере темно, т. е. безвидно, как в хаосе (в известном смысле Пещера и есть хранилище остатков хаотической стихии), поэтому в ней можно только слушать, но нельзя видеть (отсюда двуединый образ: Пещера как ухо и ухо как Пещера)»³. «Пещера» является естественным местом для усиления чувства (чутья *фюсис*) за счет отрешения от мышления: «В Пещере сознание и разум, логика уступает место слуху, осязанию, инстинкту, интуиции, темному вожделению»⁴.

Можно подумать, что в «пещере» законы «рацио» недействительны, но Сократу, сугубому рационалисту и иронику, удалось и там открыть и установить рефлектирующие структуры. В этом он повторил подвиг Одиссея, побывавшего в гостях в пещере Полифема и сумевшего выбраться невредимым и даже извлечь оттуда что-то полезное. Одиссей есть мифологический предтеча философа Сократа.

Седьмая книга платоновского диалога «Государство» открывается такими словами Сократа: «... ты можешь уподобить нашу человеческую *природу* (курсив наш. — *Ю. Р.*) в отношении просвещенности и непросвещенности вот какому состоянию...» (Государство, 541a). Далее идет описание «пещерного» мифа. Природа (человеческая) уподобляется «пещере». «Пещера» и есть символ самой природы, любящей скрываться. Платоновский миф о «пещере» звучит на протяжении всей истории философии. Это не просто экзотический привесок. Насколько эволюционировал предмет философии, настолько же эво-

¹ *Топоров В. Н.* Пещера // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2. М., 1992. С. 311.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

люционировал и миф о «пещере», «красной нитью» пронизывающий ткань историко-философского процесса. Платоновский вариант этого мифа соответствует духу и букве античности. Рассмотрим, какими существенными деталями дополнялся данный миф в исторические эпохи, какие философские и научные следствия вывелись из него на соответствующих этапах его развития.

Для начала вспомним содержание мифа и дадим ему метафизический комментарий. Итак, любой человек по его природе есть «пещера». В самой этой «пещере», в свою очередь, находятся другие люди (потенциально — все человечество), окружающие данного человека. В этом мифе Платон изначально полагает невообразимый образ: один человек в себе «носит» всех людей, существующих вовне его, как в «лоне Авраамовом». Эти другие люди заключены в его душе, как в темнице, свернуты в его невидимом генетическом коде.

Топология «пещеры» достаточно проста: она представляется длинным коридором, один конец которого выходит наружу к свету, а другой заканчивается тупиком, дном, некоей стеной экрана, имеющей способность принимать на себя проекции. Где-то в середине этого пространства помещаются прикованные люди, обращенные спиной к свету и не имеющие возможности двигать своим телом. Их взгляд жестко привязан к стене, на которой возникают тени, отбрасываемые от предметов, носимых некими субъектами за спиной у людей. «Пещерные» люди могут видеть только тени и слышать только эхо, а не подлинные образы и имена вещей самих по себе.

Это — естественное, повседневное состояние людей; Платон говорит: «... с ними естественным путем случилось нечто подобное» (Государство, 515 с). Из естественного состояния необходимо и возможно трансцендировать, но случается это не со всяким и не без насилия: «Когда с кого-нибудь из них снимут оковы, заставят его вдруг встать, повернуть шею, пройтись, взглянуть вверх — в сторону света, ему будет мучительно выполнить все это...» (там же).

Кто-то (Платон не говорит, кто именно, — а это самое интересное) выхватывает человека из его повседневности и увлекает в подлинный мир. Платон делает фигурой умолчания настоящего организатора эксперимента, туманно называя его «законодателем», которому на самом деле принадлежит вся власть. Этот некто — инкогнито, т. е. неопознанный, — освобождает избранных людей из оков и обращает их к свету. Платон описывает только траекторию движения. Его слова «насиленно тащить его по крутизне вверх» (там же, 515 e) намекают на образ стихийной воронки. Левитация души к свету осуществляется вихреобразно.

Первоначально взгляд человека прикован к мраку, который и есть

само дно (задняя стена) «пещеры». Эта стена является наиболее интересным и загадочным персонажем мифа. Почему-то необходимо оторвать взгляд от стены, но сделать это можно только с применением посторонней силы, направленной на тело: «Глазу невозможно повернуться от мрака к свету иначе, чем вместе со всем телом» (там же, 518 с).

Для этого существует специальное «искусство обращения» к подлинному источнику знания, каковым в учении Платона оказывается умопостигаемое Единое-Благо, беспредпосылочное начало, в свете которого все вещи получают свое совершенное бытие. «Восхождение и созерцание вещей, находящихся в вышине, — это подъем души в область умопостигаемого . . . в том, что познаваемо, идея блага — это предел . . . В области видимого она порождает свет и его владыку, а в области умопостигаемой она сама — владычица, от которой зависят истина и разумение. . . » (там же, 517 b).

«Искусство обращения» (что сегодня можно назвать феноменологическим методом) включает в себя специальные упражнения для приведения зрения к привычке созерцать эйдосы — лишенные плоти образы вещей. Искусство (техне) обращения (реверсии) объясняется следующим образом. В эксперименте двойца естества делится на две тяготеющих друг к другу части (этимологически выводимые из корня «кус»), и, для того чтобы они не соединились по инерции вновь, одна из частей махинативно переворачивается по отношению к другой, и ее энергия переводится на иную цель. Искусство состоит в том, чтобы перенаправить в замедлении или ускорении взаимонаправленное движение души и тела живого существа. Ум, используя свою креативную способность, выманивает фюсис из укрытия, обнаруживает его потаенные возможности и перетворяет их по-своему. Так «мета-физика» превращается в «транс-натурум» — встроенную между частями естества сферу техники, которая управляется волей субъекта, подражающего Творцу, и питается излишками энергий, излучаемых из разрывов ополовиненной природы. Такое положение уместно представить следующей диспозицией: существует инъекция объекции в субъекцию и прямо противоположная ей проекция субъекции в объекцию. Эта четверичная структура является более полной и адекватной, нежели традиционная бинарная схема субъект-объективного противостояния.

Миф о «пещере» Платона проанализирован достаточно подробно с точки зрения его учения об Абсолюте (генеология), «метафизики света», топологии. В меньшей степени уделяется внимание акустической стороне — тем голосам, которые слышатся за спиной у прикованных людей и которые произносят имена, эхом отдающиеся в нетренированном слухе непосвященных людей.

Еще одним сложным, необъясненным моментом является вопрос о том, почему люди связывают эхо и отражение на стене с одним и тем же предметом. Получается, что стена сама приводит световые и звуковые волны от предмета в единство и когерентно отражает их от себя в органы восприятия человека. Немаловажно отметить, что импульсом обращения к свету, т. е. от-вращению от теней, является эхо голосов за спиной у людей. Зов по имени заставляет вздрогнуть тело, благодаря чему падают цепи, и тело может развернуться в поиске источника звука.

Вообще, что это за стена (внутренняя поверхность «пещеры»), какова ее фундаментальная роль в метафизике Платона? Что она является главным антиподом Единому-Благу — это понятно по топологическому раскладу. Ясно также, что степень трансцендентности ее такая же, как и у Блага. О ней Платон апофатически умалчивает. Можно только косвенно заключить, что если Благо является внешним по отношению к «пещере» источником умопостигаемого света, то стена выступает источником источения мрака, если не самим мраком как таковым. Вспомним, как Дионисий Ареопагит предупреждал, что на «тайноводственный Мрак» наталкиваются, как на неприступную стену, которую сам Бог сделал покровом своим. Твердый характер света и мрака воспринимается мифическим мышлением вполне естественно. Глаза осязают твердь неба в двух его состояниях — светлом и темном. Отсюда становится понятно, что платоновский миф о «пещере» есть не что иное, как метафорическое описание образующегося перехода между днем и ночью.

Обдумаем эту принципиальную оппозицию: свет–мрак. В статье Ю. М. Кагана «Платон и слова, обозначающие свет и темноту» осуществлены подборка и анализ античных и библейских фрагментов, где встречаются понятия, выражающие противостояние света и тьмы. Эта оппозиция, как и всякая дуальность, является непосредственным предметом метафизического способа философствования. С онтологической точки зрения отношение света и тьмы асимметрично, поскольку только свет наделяется статусом бытия, тьме же отводится пустое место в небытии. Но с метафизической точки зрения свет и тьма равноправны и симметричны. Как резюмирует Ю. М. Каган, «такой мрак и такой свет не противопоставляются друг другу, а существуют рядом друг с другом»⁵. Что же является границей между первым и вторым? Упомянутая стена, невидимая в своей вездеприсущности.

В силу онтологической «дискриминации» тьмы слова, ее обозначающие, сложно подвергать семантическому истолкованию. Филологи

⁵ Каган Ю. М. Платон и слова, обозначающие свет и темноту // Платон и его эпоха. М., 1979. С. 314.

даже отказываются их «этимологизировать, полагая, что эти слова — языковое табу»⁶. Однако в метафизическом контексте можно предположить, что тьма является специальным предельным состоянием какой-нибудь стихии, например, воды или воздуха: «... и „воздух“ *αἴρ* (и производные от него) тоже следует включить в число слов, обозначающих темноту»⁷.

Порождающая сила «фюсис» и ее стихий связана с «тьмой», в которой «любит прятаться природа». «Получается, что Хаос, Ночь, Мрак — начала, не поддающиеся оценке, не положительные и не отрицательные, а *созидающие*»⁸. Отметим, что тьма обладает не креативной, а созидающей, т. е. эманативной сущностью.

Античные и библейские источники подтверждают данную точку зрения. В «Теогонии» Гесиода, фрагментах досократиков, книге Бытия, да и в платоновских недомолвках в мифе о «пещере» представлена «такая созидающая темнота, которая не дана людям в опыте»⁹.

Особой таинственностью окружено описание богоявления в Псалмах, где Божественный Мрак непосредственно слит с естеством воды и воздуха: «Мрак сделал покровом Своим, сению вокруг Себя мрак вод, облаков воздушных» (Псалмы, 17, 12).

Античное культурное близнечество Диониса и Аполлона зиждется на дуализме темного и светлого начал. Однако даже светлый Аполлон носит в себе печать своего темного двойника, выступая под именем Аполлон-Локсий, что значит «темный»¹⁰. Дионис-Никтелий (ночной) у Софокла называется «начальником ночных криков»¹¹. Акустические трансцензусы тьмы — это отдельная большая тема. Здесь остановимся лишь на оптических моментах. Как работает зрение на трансцендентальной границе света и тьмы? Платон поясняет: «Всякий, кто соображает, вспомнил бы, что есть два рода нарушения зрения, то есть [оно нарушается] по двум причинам: либо когда переходят из света в темноту, либо из темноты — на свет. То же самое происходит и с душой; это можно понять, видя, как иногда душа находится в *замешательстве* (курсив наш. — Ю. Р.) и не способна что-либо разглядеть» (Государство, 518 а).

Замешательство души в переходах между тьмой и светом означает страстное состояние удивления — кульминационный пункт стихийной интуиции. Цель эксперимента состоит в том, чтобы продлить это состояние насколько возможно, дойти до невозможности, а там

⁶Там же. С. 302.

⁷Там же. С. 303.

⁸Там же. С. 304.

⁹Там же. С. 306.

¹⁰Там же. С. 305.

¹¹Там же.

посмотреть — что получится. Насильственным и стихийно-воронкообразным является не только путь к свету и «пещеры», но и обратный путь. Законодатель не разрешает долго находиться освобожденным из «пещерного» плена перед лицом чистых идей. «Мы не позволим им оставаться там, на вершине, из нежелания спуститься снова к тем узникам, и, худо ли бедно ли, они должны будут разделить с ними труды их и почести» (там же, 518 d).

Необходим возвратный трансцензус от света к тьме: «Поэтому вы должны, каждый в свой черед, спускаться в обитель прочих людей и привыкать созерцать темные стороны жизни. Привыкнув, вы в тысячу раз лучше, чем живущие там, разглядите и распознаете, что представляет собой каждая тень и образ чего она есть, так как вы уже раньше лицезрели правду относительно всего прекрасного, справедливого и доброго . . . наяву, а не во сне . . . » (там же, 520 c). Здесь Платон намечает переход от чистого образа к воплощению.

Вернувшийся в пещеру «философ» вынужден снова, после того как привыкнут глаза, пристально всматриваться в тени на стене. Что нового он в них увидит, уже зная, что это — иллюзии? Для начала скажем, что философ будет сомневаться, видя тени. Но вместе с тем он имеет повод удивляться особой активности тех же теней. Один платоновский фрагмент касается этой проблемы:

«Т е т е т. Клянусь богами, Сократ, все это приводит меня в изумление, и, сказать по правде, иногда, когда я пристально вглядываюсь в это, у меня темнеет в глазах.

С о к р а т. А Феодор, как видно, неплохо разгадал твою природу, милый друг. Ибо как раз философу свойственно испытывать такое изумление. Оно и есть начало философии . . . » (Теэтет, 155 c–d).

Характерно, что в этом месте состояния удивления и затмения связаны друг с другом.

По мнению одной категории философов, изумление есть «высший градус» удивления, с которого берет начало философия. Ему дуалистически противостоит сомнение, поэтому иные философы от него ведут начало любви к мудрости. В античности к последним принадлежал, например, Демокрит, восхвалявший «свойство не удивляться» (68 A 168 Diels). Демокритовскую практику сомнения и отрешения от удивления в Новое время подхватил Декарт. Совпадение удивления с сомнением характеризуется «двоением» в глазах на границе между темнотой и светом, поэтому исследование должно вестись по бинарной метафизической схеме.

Широко известна положительная оценка «удивления» в «Метафизике» Аристотеля, причем не в онтологическом смысле, а именно в метафизическом: «А что это не искусство творения, объяснили уже

первые философы. Ибо и теперь и прежде удивление побуждает людей философствовать, причем вначале они удивлялись тому, что непосредственно вызывало недоумение, а затем, мало-помалу продвигаясь таким образом далее, они задавались вопросом о более значительном . . . Но недоумевающий и удивляющийся считает себя незнающим (поэтому и тот, кто любит мифы, есть в некотором смысле философ, ибо миф создается на основе удивительного)» (Метафизика, I 982 b 11–21).

Солнце, эмануруя, распространяет свет везде, в том числе свет попадает и в «пещеру». Как он там себя ведет? Или, лучше спросить, как «пещера» позволяет ему там себя вести? Известно, что благодаря свету возникают тени (как смесь света и тьмы), что сам свет рассеивается, теряет свою первоначальную силу и поглощается веществом. А какие фотоэффекты происходят, когда свет прямо или косвенно попадает на стену — источник мрака? Подойти к ответу на этот вопрос поможет предположение, что стена пещеры может трактоваться как зеркало (если, конечно, ее особым образом отшлифовать). Что и как можно увидеть в таком зеркале — это новый сложный вопрос.

В античности тело называли «темницей» души, так что «пещера» и есть само тело. Платон, по-видимому, постулирует дуализм тела и души, возможный отрыв (экстазис) души из тела. Это положение многие оспаривали, в частности Аристотель. Но не все так просто и у самого Платона. Душа, действительно, может возноситься из тела. На время. Но ведь она вынуждена снова в него возвращаться. Что происходит с телом в ее отсутствие? Какой силой оно сохраняется и какой активностью живет? Не может ли «темница» превратиться в «светлицу»?

Однажды Поль Валери произнес загадочные слова: «Самое глубокое в человеке — это кожа». Все органы восприятия человека укрыты в складчатой поверхности кожи — спрятаны в соответствующих «пещерах», внутренние «стены» которых непосредственно воспринимают воздействия извне. Стена платоновской «пещеры» оказывается живой плотью, принимающей на себя свет и способной иметь разные степени «просвещенности», хотя сама по себе она непроницаема.

Для сохранения телесного способа существования необходимо смириться с тем, что душа должна находиться в своем «теле-пещере». Душа не только рвется к внешнему источнику света, но и вынуждена смотреть на стену «пещеры». Самое удивительное, что там можно обнаружить, — это то, что стена есть живой экран — «телевизор», в самом буквальном смысле этого слова — «видение целого», что по-гречески лучше назвать «голограммой». Плоские тени удивительным способом могут преобразиться в объемные тела на поверхности экрана как на некоей грани кристалла. Все равно они остались иллюзия-

ми, а не подлинными вещами-в-себе, но зато у них появилась новая пространственная размерность, следовательно, увеличилась степень бытийности как залог будущего полного воплощения.

Но для того чтобы плоские тени превратились в объемные голографические изображения, необходим новый опыт, в котором должны быть искусственно преобразованы два условия: горящий огонь и стена экрана. Первый должен получить концентрированную направленность, а вторая должна быть отшлифована прикосновением к ней.

Одним словом, необходим научно организованный эксперимент над природой человека. Платон строит план пути, представляемый в виде последовательности наук, занимающихся познанием чистого бытия и естества. Порядок наук, обращающих к истине, должен быть таким: арифметика (искусство счета, начинающееся с созерцания тождественного, — первое измерение), геометрия (исследование плоских поверхностей — второе измерение), стереометрия (изучение глубины объемных тел — третье измерение), астрономия (наука о вращении тел, имеющих глубину, — четвертое измерение). Эта тетрактида наук замыкает онтолого-метафизическую оптику, от которой неизбежен трансцензус в акустику: «Как глаза наши устремлены к астрономии, так уши — к движению стройных созвучий; эти две науки — словно родные сестры, по крайней мере так утверждают пифагорейцы, и мы с тобой, Главкон, согласимся с ними» (Государство, 530 d). Таким образом, музыка является пятой необходимой наукой для организации эксперимента.

Слух и зрение принципиально разнонаправлены, хотя и однородны друг другу («словно родные сестры»). Существовая сами по себе, они не способны отнести то, что интуитивно воспринимают, к одному и тому же предмету. С их помощью естество только стихийно-интуитивно чувствуется, но не мыслится. Исполнить последнее может только диалектика — наука о мышлении мышления, которая выводит особый «напев». Иными словами, диалектика, находясь между (диа) акустикой и оптикой, как между двумя сестрами (третья сестра — самозванка?), способна привести их к «очной ставке», ибо «им всего лишь снится бытие, а наяву им невозможно его увидеть, пока они, пользуясь своими предположениями, будут сохранять их незыблемыми и не отдавать себе в них отчета» (там же, 533 c). Цель эксперимента — соединить по возможности два разнонаправленных процесса, или, выражаясь платоновскими метафорами, совместить сны двух субъектов, чтобы они предстали друг перед другом в яви.

Поэтому «один лишь диалектический метод придерживается правильного пути, отбрасывая предположения, он подходит к первоначалу с целью его обосновать; он потихоньку высвобождает, словно

из какой-то варварской грязи, зарывшийся туда взор нашей души и направляет его ввысь...» (там же, 533 c-d). Диалектика, как самодействующий обоюдоострый скальпель (настоящий образ подлинного знания, не случайно корень «диа» возводят к имени Зевса-Двулезвийного-Топора), орудует в какой-то «варварской грязи» (т. е. во плоти, погружаясь в нее, как жало, и претворяя ее в тело), одновременно открывая зрительную способность души видеть целое. Платон как истый греческий патриот говорит только о «варварской грязи», не упоминая об эллинской. Если организовать опыт в соответствии с принципами выведенных наук, венчаемых диалектикой, то «это будет освобождением от оков, поворотом от теней к образам и свету, подъемом из подземелья к Солнцу» (там же, 532 b). Такова конечная цель и программа-максимум затеянного Платоном эксперимента.

Так, опираясь на диалектику, Платон гнет свою (как недавно бы сказали — идеалистическую) линию. Он организывает эксперимент над естеством и призывает принять в нем участие, надеясь получить реальный результат. И иногда результат получается. Ну, а если опыт не удастся? Платон и об этом предупреждает: «Если же и тогда будет невозможно глядеть на живые существа, растения и на Солнце, все же лучше смотреть на божественные отражения в воде и на тени сущего, чем на тени образов, созданные источником света, который сам не более как тень в сравнении с Солнцем» (там же, 532 b-c).

Получается, что Платон приглушенно намекает здесь на некий неудачный (катастрофический) результат эксперимента, организованного диалектикой. Необходимы, значит, какие-то подстраховки, техника безопасности и дополнительные гарантии. Откуда они берутся? Диалектика, несмотря на ее универсальный и всепроникающий характер, этого дать не может. Сама диалектика, в силу допущения ею существования небытия, — может быть, а может и не быть.

Платон допускает такую альтернативу: существуют два мира — умопостигаемый и чувственно воспринимаемый. И один может быть истинным, и другой. В каком отношении друг к другу они находятся? Могут ли они совпасть в какой-то чудесный момент? Если да, то тогда выводы Платона в отношении «пещеры» и общения души с телом нужно будет пересмотреть. Этим впоследствии и занялся ученик Платона Аристотель, отбросив диалектику и проведя тот же самый эксперимент, но в совершенно иных условиях. Так в истории философии почти одновременно осуществились два эксперимента с одним и тем же «объектом» — одушевленным телом. И, несмотря на то, что условия их были почти взаимоисключающими, результат оказался тот же самый. Это есть не что иное, как «эксперимент креста», главными участниками которого были Платон и Аристотель.

Платон провел одну экспериментальную линию (вертикаль) до конца, по необходимости оставив провести перекрестную (горизонталь) для другого. И сам Платон догадывался о возможности этой второй линии, говоря: «Взятое в целом, занятие теми науками, о которых мы говорили, дает эту возможность и ведет прекраснейшее начало нашей души ввысь, к созерцанию самого совершенного в существующем, подобно тому как в первом случае самое отчетливое [из ощущений], свойственных нашему телу, направлено на самое яркое в телесной и зримой области» (так же, 532 с).

Как справедливо отмечал А. В. Ахутин, специфика экспериментального подхода в эпоху античности заключалась в организации экспериментального наблюдения. В этом процессе обнаруживались дополнительные способности видения предмета, которые затем могли быть вынесены вовне и материализованы в определенные оптические искусственные приспособления (фотоаппарат, к примеру).

Вернемся к мифу о «пещере». С точки зрения «перекрестного эксперимента» обнаружилось два пути к одной и той же цели. Нужно выходить из «пещеры», чтобы увидеть вещь, как она есть сама по себе в свете всеобщности. Но нужно также и уметь пребывать в «пещере» так, чтобы ее стена развернулась во вращающееся объемное тело той же самой вещи, феноменально показывающей свою уникальность. В противовес одной платоновской стратегии «освобождения из оков» и поворота тела от теней к образам умопостигаемого, возможна иная (дополнительная) стратегия — даже оставаясь в оковах и никак не поворачиваясь — дожидаться, когда сам образ снизойдет на стену, совместится со своей тенью и станет чувственно воспринимаемым живым существом. Это — особая стратегия воображения, понимаемого онтологически именно как во-ображение, т. е. вхождение-в-образ. И образ, соответственно, понимается как саморазвивающийся. Таковую онтологическую интерпретацию воображения поддерживал М. Хайдеггер, а конкретно реализовал ее, к примеру, Г. Башляр в своей пенталогии, посвященной поэтике стихий, основанной на динамическом и материальном воображении.

Умопостигаемый и чувственно воспринимаемый планы совпали в чудесной данности. Возникло нечто (или некто) как итог сверхъестественного творения и естественного происхождения. Таковы онтологические и метафизические следствия, выводимые из мифа о «пещере». Как было сказано выше, этот миф имеет свои исторические этапы, хотя уже в самом его начале в платоновском изложении он целостен и совершенен, как и подобает мифу.

Развивающееся воспроизводство данного мифа в последующие исторические периоды можно представить кратко. После долгой «но-

чи» средневековья, с ее борениями духа и плоти, Новое время начало с «просветительского» пафоса. Вслед за Ф. Бэконом философы стали систематически бороться с различными «идолами», «призраками», «теньями» (расположенными на все той же стене «пещеры»), организовывать всевозможные «решающие эксперименты», в ходе которых создавались новые искусственные источники освещения: вселяющие дополнительную уверенность. Тени надлежало убрать и забыть о них. Целая когорта философов, включая методически сомневающегося Декарта и критически очищающегося Канта, приучили к привычке не обращать внимание на тени и то, что дает естественное место теням.

«Прорабы» Просвещения развесили по всем доступным закоулкам «пещеры» фонарики, и тени практически исчезли. Осталась одна стена, в силу своей абсолютной непроницаемости совершенно невидимая. Убрав многие маленькие иллюзии в виде теней, «просветители» остались перед одной большой иллюзией: вездеприсущей непроницаемой темной стеной, которая возмнилась им совсем прозрачной, открывающей бесконечные перспективы и полную свободу. За обилием имманентных источников света — фосфоресцирующих фонариков — не стали видеть платоновское трансцендентное Солнце и тем самым утратили вертикальный ориентир.

Оковы с людей сняли, и «просвещенное» человечество несколько раз больно ударились о невидимую стену, но, не выяснив причину, сочло это фантомными болями в ампутированных за ненадобностью атавистических и рудиментарных конечностях телесной души. Просвещение породило веру в научно-технический прогресс, основанный на познании «естественного порядка» природы-натуры, и попутно произвело на искусственный свет знатока телесности маркиза де Сада. «Просветителям» противостояли «мракобесы», от клерикалов до романтиков ночи — хранителей «пещеры». Последние, в самом деле, были «обскурантами», поскольку камера-обскура есть техническая модель «пещеры», в которой, правда, образ перевернут с ног на голову. Платоники и аристотелики продолжали свои теоретические диспуты на фоне непрекращающихся перекрестных испытаний природы в изощренных экспериментах.

Вклад Декарта в развитие этой мифологемы заключается в том, что в его философии были достигнуты голографические эффекты. Но наиболее показателен в этом отношении диалектический метод Фихте, представляющий собой, как уже говорилось, генератор лазерного луча, испущенного от «Я» и направленного на стену «Не-Я» и проявившего на этой стене объемный иллюзорный образ того же «Я». Кант ругал своего ученика за «ловлю призрака», но сам не владел лучом этого лазера, делающего невидимую стену видимой, поскольку

Кант был озабочен развешиванием лампочек и выметанием теней.

Еще одно воспроизводство «эксперимента креста» в пространстве «пещеры» представляется на пересечении философских методов «строного» и «ясного» Гуссерля и «темного» Хайдеггера. У первого объемный образ на стене зашевелился, у второго — заговорил. Миф оказался живучим, отвечая на серьезно волнующий человека вопрос о естественном воплощении образа.

Пещерный миф заинтересовал и Ж.-П. Сартра. В рассказе с симптоматическим названием «Стена» он сумел передать экзистенциальные ощущения «освобожденного» от оков узника-умозрителя «пещеры» — заключенного в тюремную камеру и приговоренного к расстрелу за подозрение в причастности к терроризму. Эксперимент диалектики над естеством завершился фиаско. Что теперь ощущает экспериментатор-неудачник? «Теперь меня ничто не привлекало, ничто не нарушало моего спокойствия. Но это было ужасное спокойствие, и виной тому было мое тело: глаза мои видели, уши слышали, но это был не я — тело мое одиноко дрожало и обливалось потом, я больше не узнавал его. Оно было уже не мое, а чье-то, и мне приходилось его ощупывать, чтобы узнать, чем оно стало. Временами я его все же ощущал: меня охватывало такое чувство, будто я куда-то соскальзываю, падаю, как пикирующий самолет, я чувствовал, как бешено колотится мое сердце. Это меня отнюдь не утешало: все, что было связано с жизнью моего тела, казалось мне каким-то липким, мерзким, двусмысленным. Но в основном оно вело себя смиренно, и я ощущал только странную тяжесть, как будто к груди моей прижалась какая-то странная гадина, мне казалось, что меня обвивает гигантский червяк»¹². Так Сартру явился в образе червяка тот Змей, который искусил прародителей людей поэкспериментировать с плодом Древа познания добра и зла.

Что означает выражение «эксперимент с натурой» с точки зрения мифа о «пещере»? Слово «эксперимент» можно буквально понять как «выход из» (экс) «пещеры» (пери) «ума» (мент). Но в «пещере» прячется только гераклитовская «фюсис». Вытащенная наружу (силой или хитростью) и выставленная напоказ, она превращается в «натуру», оставаясь в пределах того же самого Естества. Ибо выйти из одной «пещеры» можно только войдя в метафизически парную ей «пещеру». «Пещера» — это модель мира природы до тех пор, пока она существует.

Важным онтолого-метафизическим определением человека является его способность к продуктивному воображению. Воображающий человек, уподобляемый Платоном «пещере», носит внутри себя дру-

¹² Сартр Ж.-П. Стена. М., 1992. С. 189–190.

гих. И он увидит себя таким, каково его отношение к этим другим. «Человек-пещера» — это целая свое-образная лаборатория, в которой он экспериментирует с самим собой — с собственностью своей души.

Выше было указано на две стратегии отношения к воображению — искусственную и естественную, что связано с наличием двух кругов в самом воображении. Определим их по-платоновски как «круг тождественного» и «круг иного». В мифе оба отношения нашли свое отражение. Первый эксперимент провели Адам и Ева, искусившись сорвать плод с Древа познания. Иной архетип «экспериментальной лаборатории» задан мифом о «пещере» у Платона. Если в мифологеме Рая эксперимент с естественным запрещается, поскольку его результаты могут быть использованы как во благо, так и во вред, то в мифе о «пещере» он поощряется. Обе мифологемы исторически эволюционировали, являясь противоположными стратегиями отношения к естеству.

С. СКОЛЬНИКОВ

ПЛАТОН И СОВРЕМЕННОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

Журналы по образованию уважительно называют Платона философом образования. В этой фразе выражена историческая признательность, хотя порой она воспринимается как не более чем пустые слова, произнесенные из лучших побуждений. То, что Руссо и Дьюи считали Платона выдающимся философом образования, для нас значит немного. Я хотел бы задать вопрос самому себе: почему Платон? Чему Платон научит нас сегодня в деле образования? Конечно, я не буду обращаться ко всему кругу идей Платона, посвященных образованию, которые, как обнаруживается, в основном оказываются родственными современным нашим проблемам. Я рассмотрю лишь некоторые центральные проблемы образования в платоновском толковании. Основное убеждение Платона, которое он унаследовал от Сократа, заключается в том, что существует реальное различие между истиной и ложью, благом и злом. Человек не является мерой всех вещей. Следовательно, существенно различаются знание в строгом смысле, «episteme», и простое мнение, «doxa». Это различие традиционно формулируется следующим образом: знание сопровождается разумом, в то время как мнение — нет. Однако эта формулировка упускает то, что могло бы быть названо «сократовской изюминкой». Недостаточно того, чтобы некто был разумен; разум должен быть известен

© С. Скольников, 2002
© Р. В. Светлов, перевод, 2002