

ОТ «ПАРМЕНИДА» К «ТИМЕЮ»:
ЛОГИКА РАЗВИТИЯ ИДЕЙ

Стремление Платона к недосказанности и многозначности, убежденность в невозможности выразить в слове истину и постоянные попытки все же найти для этого средства делают платоновские диалоги, и в частности «Тимей», прекрасным материалом для самых разных, порой противоположных, интерпретаций, когда каждый автор-толкователь выступает как сотворец, полагающий, что ему удалось понять Платона лучше него самого, причем это в равной степени относится как к нашим, так и платоновским современникам. Учитывая это, можно с уверенностью сказать, что вряд ли когда-либо будет предложена такая интерпретация «Тимея», с которой согласятся все или большинство исследователей. Однако думается, что рассмотрение диалога в контексте внутриакадемических дебатов, как ответ на ситуацию, сложившуюся в Академии к середине 60-х годов IV в. до н. э. позволит лучше понять замысел Платона и задачи, которые он решал, работая над «Тимеем», а значит сделать шаг в направлении к более адекватному его пониманию.

Создание «Тимея» большинство исследователей относит к периоду между 360–355 гг. до н. э. Х. Теслеф, например, полагает, что диалог создан после возвращения из третьей поездки на Сицилию и завершения работы над «Государством» и «Парменидом», но до VII письма и

* Мочалова Ирина Николаевна — канд. филос. наук, доцент кафедры философии и социологии Ленинградского областного государственного университета.

«Филеба»¹. Представляется, что между такими разными, на первый взгляд, диалогами как «Парменид» и «Тимей», действительно, есть непосредственная связь, причем не только хронологическая. Как показывает анализ первой части «Парменида» (Pl. Parm.126a–135d), специально посвященной учению об идеях, в ней Платон подробно изложил аргументы против идей своих противников (прежде всего Спевсиппа и молодого Аристотеля) и отверг их как несостоятельные, незатрагивающие сути его учения². Однако Платону для утверждения собственной онтологической и гносеологической модели «образец» (идея) — «копия» (вещь), в истинности которой он не сомневался, было мало просто отвергнуть критику, надо было показать ее в работе, доказать, что идея — это «не пустой звук» (Pl. Tim. 51c), а «причастность» и «подобие» — не просто метафоры, как это утверждал Аристотель (Arist. Met. 991a20–25). Кроме того, критика идей в Академии показала Платону необходимость более глубокого обоснования собственного учения, ибо «надо быть исключительно даровитым, чтобы понять, что существует некий род каждой вещи и сущность сама по себе, а еще более удивительный дар нужен для того, чтобы доискаться до всего этого, обстоятельно разобраться во всем и разъяснить другому» (Pl. Parm. 135a-b).

Думается, что «Тимей» и есть такая попытка обстоятельно разобраться во всем. Выбор темы диалога, как представляется, не был случайным. В Академии увлечены астрономией, прежде всего, вероятно, под влиянием Эвдокса Книдского. Целый ряд сочинений астрономического содержания пишет Филипп Опунтский, занимаются астрономическими изысканиями Гераклид Понтийский и Ксенократ. Вероятно, к этому времени относится диалог

Аристотеля «О философии», одна из книг которого посвящена проблемам космологии. Космология — одна из центральных тем в рамках пифагорейской традиции, влияние которой, несомненно, усиливается в Академии к середине IV века. Все это делает актуальной для Академии постановку вопроса о космосе: возник он и каким именно образом или пребывает невозникшим? (Pl. Tim. 27c). До «Тимея» Платон не писал о природе, хотя обширный естественнонаучный материал, представленный во второй части диалога, говорит о давнем интересе Платона к проблемам естествознания. Можно сказать, задумывая «Тимей», Платон решил сыграть не на своем поле, причем говорить не о частном примере, а показать на примере самого совершенного живого существа — космоса, как происходит возникновение через причастность идее.

Как представляется, перед Платоном стояли прежде всего две проблемы. Во-первых, необходимо было разработать и описать механизм уподобления чувственно воспринимаемой вещи идее. Обсуждение этого процесса уже предпринималось Платоном, в частности, в «Государстве» — это рассуждение о трех кроватях: кровать сама по себе, чувственно воспринимая кровать и нарисованная кровать, соответственно три демиурга — бог, плотник, живописец (Pl. Rep. 596a–598a), однако, очевидно, описание самого механизма уподобления требовало дальнейшей разработки.

Во-вторых, Платону требовалось прояснить соотношение идеи как истинного бытия и ее умопостигаемого подобия, носящего тоже имя, но рожденного в душе познающего. Со всей остротой эта проблема была поставлена в «Пармениде», когда Платону необходимо было подчеркнуть принципиальное отличие копии от образца,

чтобы отвергнуть аргументы учеников (Pl. Parm. 133c-d). Однако, утверждая невозможность отождествления идей и понятий, Платон ставил под сомнение возможность знания истины. Понимая это, Платон должен был предпринять дальнейшее исследование этого вопроса.

В «Тимее» Платон предлагает решение этих двух проблем, хотя, конечно содержание диалога не сводится только к ним, являясь значительно более богатым. Кратко остановимся на решении первой задачи. Платон дает два варианта описания механизма возникновения вещи, в данном случае космоса. Первый — традиционный, предполагающий уже разработанную в принципе модель: существует образец в соответствии с которым демиург (ум, бог, устроитель) создает чувственно воспринимаемую копию. Раньше такое описание Платона вполне устраивало. Думается, что возвращаясь к нему вновь, Платон подчеркивает этим, что не считает его ложным, предложенная им модель как объясняющая модель отлично работала, когда речь шла об эстетических и этических ценностях. Теперь она его не удовлетворяет, ибо он работает с другим материалом, физическим миром, и механизм его возникновения оказывается более сложным, требуя уточнения старых понятий и введения новых.

Платон предлагает рассмотреть третий вид (начало), который «темен и труден для понимания» и потому Платон очень осторожен. Он первый, кто об этом говорит и чувствует всю полноту ответственности. Он называет этот вид «восприемницей и как бы кормилицей всякого рождения», уподобля матери всего, что рождено видимым и вообще чувственным. Платон характеризует ее как «незримый, бесформенный и всевосприемлющий вид, чрезвычайно странным путем участвующий в мыслимом и до

крайности неуловимый» (Pl. Tim. 51a). Как объяснить такую характеристику?

Платон столкнулся со следующей проблемой: согласно его собственному учению, все существующее существует через причастность идеям, возникновение в физическом мире происходит через приобщение к миру мысли. «Кормилица» же всего должна существовать и в тоже время не должна быть оформлена, иначе она перестанет выполнять свои функции, т. е. иначе говоря, она как бы существует, оказываясь действительно до крайности неуловимой. В определенной степени признание такого начала могло поставить под сомнение само учение об идеях и Платон это хорошо понимал, о чем свидетельствует следующий за только что рассмотренным пассаж.

На первый взгляд неожиданно, Платон прерывает рассуждение о «кормилице», утверждая необходимость рассмотреть предмет еще более точно. Для этого, по его мнению, нужно ответить на вопрос о том, существует ли умопостижимая идея каждой вещи. Практически не приводя аргументов в пользу идей, Платон выносит свой приговор: есть бытие — мир идей, есть пространство (*χωρα*) — мир умопостижимых подобий идей³, есть возникновение — мир вещей, причем он подчеркивает, все три начала «возникли порознь еще до рождения неба». Можно задать вопрос, как могли существовать вещи до возникновения неба? Таков был образец, в нем существовало все, но как идеальное, как вещи физического мира они могли возникнуть только посредством «кормилицы», давшей жизнь огню, воде, земле и воздуху, из которых и родилось все.

Возникает вопрос, зачем Платону потребовалось введение еще одного нового понятия — *χωρα* и что оно

означает в данном контексте? Думается, что введение нового понятия было необходимо как средство разрешения противоречия, с которым столкнулся Платон: он утверждал, что учение об идеях истинно, но и утверждение о кормилице-материи тоже верно и от него нельзя отказаться, не разрушая свое же собственное учение. А можем ли мы вообще знать истину и чем является то, что мы знаем? Платон утверждает, что все, что он говорит лишь правдоподобный миф. Рассуждая, мы пользуемся понятиями, а они лишь умопостигаемые подобия, и значит лишь подобны истине. Бытие понятий — это пространство между истиной и мнением.

Эти рассуждения заставляют вспомнить о пяти ступенях познания в Седьмом Письме (Pl. Ep. VII, 342a–343c): имя, определение, изображение — это предпосылки для познания, затем само знание (познание, понимание (*νοῦσ*) и правильное мнение, которые существуют не в звуках и телесных формах, но в душах), пятой же ступенью, полагает Платон, должно считать то, что познается само по себе и есть подлинное бытие, причем последнее принципиально отличается от всего предыдущего. Это принципиальное различие, по мнению Платона, заключается в следующем: во-первых, подлинное бытие, или идея не находится ни в телесных формах, ни в душах, во-вторых, — подлинное бытие ни в какой степени не содержит в себе противоположной природы (любой круг в любой точке причастен прямизме, кроме круга самого по себе). Вывод: природа каждой из четырех ступеней само по себе недостаточна. Так можно ли знать истину, или точнее открыть истину? Думается, что Платон дает утвердительный ответ, обосновывая его в рамках учения о душе, изложенном в «Тимее».

В диалоге Платон следующим образом описывает происхождение души (Pl. Tim. 35a-b): сущность, которая неделима и вечно тождественна (идея), была смешана с сущностью, которая претерпевает изменение в телах (телесная природа). Результатом смешения стал средний вид сущности, причастный природе тождественного и природе иного. Можно задать вопрос: что это такое? Существует множество различных интерпретаций этого пассажа. Одна из первых была предложена Ксенократом, полагавшем, что в данном случае речь идет о числе (Хеносг. fr. 68). Думается, что Ксенократ указал лишь на частный случай, у Платона же речь шла вообще об умопостигаемых подобиях идей, т. е. понятиях. Далее, Платон сливает все три начала в единое целое, сделав из трех одно. Именно такая природа души обеспечивает возможность всякого знания: во-первых, знания истинного — речь идет о слове безгласно и беззвучно изрекаемом, т. е. истина может родиться в душе, но не может быть выражена в слове, ибо слова существуют в пространстве души; во-вторых, мнения, ибо слово, изреченное о чувственном мире, рождает истинные мнения, и наконец, познание, так как слово, изреченное об идеях, осуществляет себя как ум и знание (ср. с четвертой ступенью, представляющей единство ума, знания и истинного мнения).

Таким образом можно сказать, что Платону удалось решить поставленные перед собой две задачи: разработать механизм возникновения вещей через уподобление идее посредством введения нового понятия, для обозначения которого вскоре будет найден и получит широкое распространение в Академии термин «материя», и определить статус умопостигаемых подобий идей, обозначив особое место их существования — пространство души. На новые

понятия, бесспорно, обратили внимание в Академии, их отождествили (возможно, впервые это сделал Аристотель в «Физике», утверждая, что «материя и пространство — одно и то же» (Arist. Phys. 209b10–15)) и развели одновременно. Использование для принципиально различных сущностей одного термина привело к необходимости различить виды материи, определив одну как материю чувственно воспринимаемых предметов, а другую как умопостижимую, заложив глубокую традицию, получившую развитие в рамках последующего платонизма, а затем и неоплатонизма.

Примечания

¹ Thesleff H. Studies in Platonic Chronology. Helsinki, 1982. P. 157–158.

² Мочалова И.Н., Демин Р.Н. Аргументы против идей в диалоге Платона «Парменид» / Универсум Платоновской мысли: рационализм или философская религия? СПб., 1997. С. 42–49.

³ Мочалова И.Н. Понятие *χώρα* у Платона (Проблема демаркации трех родов сущего) / Там же. С. 84–91.