

и «О священническом искусстве у эллинов». По этим текстам мы можем видеть, что учение о теургии представляет собой в афинском неоплатонизме детально развитое учение с отработанной богатой терминологией, связи которого с другими учениями (о едином, триадах, демиургии, физикой, психологией и пр.) тщательно продуманы. Теургия у Прокла выходит далеко за рамки магии в обыденном смысле и становится универсальным принципом, суть которого в том, что теург превращает худшее в лучшее в онтологическом смысле, т. е. не плохого человека в хорошего или больного в доброго, а человека — в демона, растение — в животное и т. д.

Соединясь с алхимическим учением и практикой трансмутации эта теория переходит в средневековье как на западной почве, так и в Византии и, наконец, переживает расцвет в эпоху Возрождения.

*Р. В. Светлов\**

ДЕМИУРГ «ТИМЕЯ»:  
МЕТАФОРА РЕМЕСЛЕННИКА  
И ПРИРОДА РАССУДКА

Философский текст обладает загадочным свойством. Он настолько прозрачен, что с изяществом барочного танцора уступает пространство своего содержания совокупности смыслов, привносимых читателем. Он напоминает зеркало, в котором отражается лик смотрящегося, а

---

\* *Светлов Роман Викторович* — д-р филос. наук, проф. кафедры истории философии философского факультета СПбГУ.

не структуру материала, из которого зеркало создано (и, что самое досадное — не лик того, кто его изготовил). Философский текст, несмотря на почти всегда встречающуюся в нем претензию на точность и основательность, является одним из самых явных форм покрывала Майи. Он с легкостью позволяет (и терпит!) заблуждения. Он сам провоцирует на них. Его совершенная открытость и очевидность (ибо текст абсолютно тождественен самому себе: автор выразил именно то, что он желал выразить; каждое слово, понятие значит именно то, что оно значит) напоминают совершеннейший способ маскировки: менее всего заметно то, что на виду, то, что прямо перед глазами.

Простейший пример из истории понимания Платона, уже не один раз муссировавшийся на наших встречах, может проиллюстрировать это. Каждый из исследователей Платона читал диалоги «Парменид» и «Софист», в которых от теории особого «топоса» для мира идей не оставлено камня на камне. Однако в течение тысячелетий Платону с непонятным упорством вменяется в вину (либо заслугу) удвоение реальности, гипостазирование «особого Космоса», то есть того, что является всего лишь неудачным переложением на язык метафизики языка религиозного опыта.

«Тимей» прозрачен и непроницаем не в меньшей степени, чем какое-либо иное сочинение Платона. Быть может — даже в большей. Ибо устами Тимея, основного в данном случае «декламатора» текста, Платон провозглашает правдоподобный характер разворачивающейся картины. В каком-то смысле вся речь Тимея — метафора. А метафора, как известно, апеллирует к опыту проживания, но не дискурса.

Тем не менее мы поведем речь о дискурсе. Уже по той причине хотя бы, что в данном случае правдоподобие

имеет нарочито научный, даже ученый характер (ср. с правдоподобием образа души в «Федре»).

Вообще в «Тимее» происходит одно из самых сложных для пост-элеатского мышления и, одновременно, одно из самых многообещающих столкновений: умопостижения, формирующего собственную предметную область и чувственной очевидности — как того эмпирического опыта, в горизонте которого мы помещаем собственное «я».

Наивно было бы понять это столкновение как противоборство ощущения и мышления — наподобие известной притчи Демокрита. Нет, еще с ранних диалогов Платона красной нитью проходит подспудное столкновение двух стратегий: прагматики действия и созерцательности смысла, в «Тимее» прорывающееся на поверхность текста.

Собственно, поставленный вопрос есть вопрос о философском интересе. Почему человек, чье «я» слито с той картиной мироздания, которую услужливая эмпирия ежемгновенно подводит под его взгляд, способен совершать акты «идеации»? Почему он, в котором практически все, в том числе и привычка видеть красное красным, но не зеленым, или синим, формируется социальным мнением, стремится вырваться из потока практической деятельности, перестать быть следствием и попытаться взглянуть на происходящее с позиции причины?

Вопрос о философском интересе — в известном смысле — является вопросом гностическим. «Отчего души забыли Бога, Отца своего?» — спрашивал некогда Плотин. Но того же плана и обратный вопрос: «Отчего они вспоминают о нем?»

В данном докладе речь пойдет не о смысле этого воспоминания — воспоминания о несводимости моего бытия к моему эмпирическому «я», — а о механизме его.

Точнее, вероятно, будет сказать — о его предпосылках. Как представляется, рассмотрение этих предпосылок даст ясное свидетельство о характере античной метафизики, то есть позволит увидеть то, что, вероятно, тщательно скрыто от взора европейского читателя своей очевидностью.

Уже пространственные метафоры «Тимея» вводят нас в ситуацию ограничений. Две большие темы исключаются из обсуждения — по причине невозможности их обсуждать, по крайней мере в контексте данного диалога. Первая, известная всем тема — «матери-кормилицы, восприимницы всего сущего» (и как обертон ее — тема «хоры»). Действительно, эта мать-материя не постигаема ни ощущением (ибо в ней присутствует сразу все ощущаемое: она — запредельная для человеческих способностей тотальность неразличенных чувственных качеств; своего рода «без-умие чувственности»). Она же не постижима и разумением, являясь возможностью быть, но не самим бытием, о котором, согласно Платону, лишь и существуют знание и мнение. «Мать-кормилица» — реальность, на которую можно лишь указать, но ее нельзя распознать, ибо она в каждом из сущих, но как это сущее, а не как его абстрактная основа-необходимость.

Вторая тема, на императивный, но не дискурсивный характер которой, насколько мне известно, не обращали внимание даже неоплатоники: это тема «умопостигаемого живого существа». Оно — заданность, задание для Разума-Демииурга, устрояющего чувственную реальность. Оно — нерелефлируемый, а, следовательно, бессознательный (совсем не во Фрейдском смысле) образец. Демииург как бы помещен между этими полюсами, один из которых — задание, второй же — объект-материал. Да, демииург создает все, взирая на умопостигаемые небеса, но, по

сути происходящего на страницах диалога, взгляд его направлен вниз. Умопостигаемое же пребывает в самом взгляде создателя Космоса. Чтобы понятно было, о чем свидетельствует Платон, представим опытный взгляд ремесленника, для которого не нужно приостановки деятельности для размышления и обращения к справочнику по его профессии. Демиург «Тимея» — олицетворение искусности вполне в аристотелевском смысле этого слова. Его искусность — это и есть умопостигаемый образец. Ставший, однако, практическим навыком, последовательностью операций.

Итак, «видение» парадигмы умопостигаемого живого существа является самой деятельностью демиурга по ее воплощению. Тогда возникает вопрос, что же он видит, взирая на мать-кормилицу, особенно если условием видения оказывается крайне странная, «постигаемая как бы во сне» реальность пространства-«хоры»?

Чтобы ответить на него, оставим историю создания демиургом души, обратившись сразу же к тому, как появляется тело — то, что мы видим, слышим, ощущаем.

И здесь перед нами неожиданно раскрывается реальность математического. Оказывается, что для того, чтобы похожая в описании Платона на Протея мать-кормилица (в которой не было «ни разума, ни меры») стала оформленной, видимой, ощутимой, она должна быть совмещена с реальностью интеллектуального созерцания — математическими объектами. Бог-демиург, «приступая к созданию Космоса, начал с того, что привел в порядок те четыре [чувственных] рода с помощью образов и чисел» (53b).

Оказывается, что для чувственно воспринимаемого самым существенным определением становится «быть телом». Тело же Платон сводит к поверхности (53c).

Действительно, поверхность есть сопротивление проникновению в глубину тела; здесь самосохранение телесно-физического совпадает с возможностью быть ощущаемым.

Элементарный и «наилучший» элемент поверхности — треугольник. Будучи простейшей математической фигурой, он является тем объектом интеллектуального созерцания, который оказывается условием созерцания чувственного (53e и далее). Иными словами, чувственное выводится из интеллектуального как собственного основания!

Чтобы осознать этот вывод, совсем не очевидный для новоевропейского представления об античной метафизике, сделаем небольшой экскурс в другие диалоги Платона и в трактат Аристотеля «О душе».

В «Государстве» основатель Академии, объясняя природу рассудка (разумения) уподобляет ее геометрическому искусству. «Те, кто занимается геометрией, подсчетом и тому подобным, предполагают в любом своем исследовании, будто им известно, что такое чет и нечет, фигуры, три вида углов и прочее... и не считают нужным отдавать в них отчет ни себе, ни кому-то другому...» (510c).

Платон стремится проиллюстрировать ограниченность рассудка, не доходящего до понятия своих начал, однако его суждение показывает и то, что для геометра математический объект — нерелефлируемый горизонт исследования и практической деятельности. Более того, ведь по Платону геометры пользуются при рассуждениях чертежами, перенося в чувственную сферу опыт интеллектуального созерцания (а, точнее, не отличая первое от второго. Вспомним наш школьный опыт: кто из учеников, да и учителей, изображая на доске «теорему Пифагора», оговаривался, что рассуждает о «треугольниках вообще», а не об изображенных мелом на доске?).

Как известно, ниже рассудка как способа умопостижения, Платон помещал мнение. Однако четкое различие второго от первого не означает, что они направлены на разные реальности и имеют внутренне различную природу. Различение познавательных способностей Платон проводит не по основаниям метафизического дуализма, а по степени их ясности, то есть по их «сознательности», по возможности «схватывания» истины.

Попросту говоря, мнения без рассудка не может быть. В диалоге «Федон» Платон обнаруживает, что равное и неравное не существуют в вещах: «Бывает, что равные камни или бревна хоть и не меняются нисколько, а все ж одному человеку кажутся равными, а другому нет?.. Значит, это не одно и то же — равные вещи и само равенство» (74d–с).

В основании мнения лежит та же способность различения и сравнения, что и в основании знания. Только в мнении она выражается в аналогии («Государство», особенно X книга), что снижает ее ясность, но не отрицает внутреннего единства всех познавательных способностей.

Мы получаем тот же вывод: ощущение и мнение лишь абстрактно отделимы от рассудка. По крайней мере их структура схожа с рассудочной: оно направлено на нечто, активно формируемое (то есть наделяемое ощущаемой формой) в процессе самого восприятия.

Аристотель еще более четко обозначил эту тему, утверждая в трактате «О душе», что, помимо единичного воспринимаемого, существует то, что воспринимаемо всеми чувствами: движение, покой, число, фигура, величина. Каждое из этих «общих чувств» явно относится к пограничной сфере между созерцаниями интеллектуальным и чувственным, то есть — в Аристотелевской терми-

нологии — к логосу ощущаемого. Следовательно, способность воспринимать что-либо не есть материал стихии ощущаемого. Ее структура, опять же, связана с основами интеллектуального созерцания.

Известно, что учение об общих чувствах выступает своего рода предвосхищением кантовской «трансцендентальной эстетики». Однако в случае «Тимея» мы имеем еще более явную аналогию: здесь по законам рассудка, оформляющего воспринимаемое в момент самого акта восприятия, действует Бог-демиург.

Отсюда и возникают многочисленные аналогии с ремесленником, даже обозначение бога-создателя именем демиурга: деятельность рассудка обусловлена изначально присущими и не обсуждаемыми границами (навыками) и материалом, без которой ремесленник столь же бессмысленен, как и без навыков. Повторимся: «Тимей» можно рассмотреть как метафору деятельности рассудка.

Все, что говорилось до настоящего момента, еще было подготовкой к ответу на вопрос о философском интересе. Как следует из «Государства», философия возникает тогда, когда формы интеллектуального созерцания, обуславливающие чувственное восприятие, становятся видны человеческой душе. А эти формы прежде всего сказываются в математике. Недаром Платон так часто говорит о ее воспитательной и философски-пропедевтической роли. Когда человек видит в круговращении небес число, он обращается к условию того, что до этого считал знанием (то есть говорит не о числе чего-то, а о самом-по-себе числе). Это-то условие — и есть предметная область философии. То, что в рассудке является нерелегируемые предпосылками — парадигма и непосредственность чувственного — перестают быть формой и схематикой,



разворачиваясь в содержательную полноту чистого знания. Чистого — не значит «формального». Античное, разделяемое и Платоном, убеждение в том, что добродетель есть знание, не является просто хорошим, но наивным принципом. Наоборот, оно указывает на ту форму знания, которая, являясь чистой, одновременно имеет и императивный характер. Иначе вершиной философствования того же Платона не могло бы выступить Благо.

Этический горизонт необходимо присущ знанию: говоря иными словами философия — не просто мое знание обо всем как одним и одним как всем, но и моя установка быть. Здесь можно привести характерную деталь, давно уже подмеченную исследователями традиции Сократа и Платона: философия формировалась как особый образ жизни, особый нрав (так и хочется вспомнить Секста Эмпирика: «Скепсис — не школа, но нрав»), где интеллектуальная составляющая не существовала вне иных. Нрав этот, к слову, был по своей природе индивидуалистским, несмотря на все почтение перед традицией «правильного полиса».

Но не далеко ли мы ушли от «Тимея»? Надеемся нет, ибо, философское знание, как ни парадоксально, воспроизводит ситуацию рассудка, только на ином уровне. Не будем упоминать апофатической темы Единого из «Парменида» или Блага из «Государства», выступающего условием знания, но не видимого даже умными очами (параллели здесь напрашиваются). Достаточно сослаться на «Софист» и «Филеб», где прямо поставлен вопрос об очевидности как результате и, одновременно, исходном пункте мышления. При обращении к трансценденциям, — таким, как бытие, предел, беспредельное — философ, если, конечно, он не хочет покидать «тропу мудрых», переходит

от языка логического вывода к языку описания этих предельных для ума очевидностей. Перизгетические (описательные) процедуры, их место и роль в античной философии, еще не исследованы; впрочем это может быть объяснено общей антигитрансцендентистской установкой европейской культуры, трактующей отношение мышления и бытия через различные формы тождества. Признание же описания необходимым моментом умопостижения возможно лишь при обратной новоевропейской (т. е. трансцендентистской) позиции. (Между тем, даже рассматриваемый на этой конференции «Тимей» выступает ученой перизгезой.)

В завершении доклада позволим себе процитировать фрагмент совсем не из «Тимея», а из «Софиста». Это, современными учеными обычно опускаемое, место, в случае неметафорического, буквального его понимания, меняет ракурс рассмотрения платоновского философствования: мы должны признать, что, выходя за рамки так четко очерченного в «Тимее» рассудка, обращаясь к умозрению в собственном смысле данного слова, мы сталкиваемся уже не с некой схематикой, но с реальностью, обладающей полнотой бытия и жизни, отрицание которых сделало бы абстрактным не только рассудок, но и умное созерцание.

Итак, Чужеземец, придя к выводу, что бытие не может быть определено никаким иным образом, чем способность, продолжает описание той области, которая открылась ему в результате отрицания всех аподиктически выводимых определений бытия:

«И, ради Зевса, дадим ли мы себя легко убедить в том, что движение, жизнь, душа и разум не причастны совершенному бытию и что бытие не живет и не мыслит, но, возвышенное и чистое, не имея ума, стоит неподвижно

в покое?.. Но должны ли мы утверждать, что оно обладает умом, жизнью же нет?.. А, согласившись в том, что ему присущи и то, и другое, [не] станем ли мы говорить, что они находятся у него в душе?

Теэтет: Но как иначе оно могло бы ими обладать?» (248e–249a).

*С. Ю. Трохачев\**

## ПЛАТОН И ГИППОКРАТ

В любом труде по истории медицины вообще и греческой в частности мы непременно встретим утверждение о том, каким безусловным уважением пользовался знаменитый Гиппократ среди современников. Платон был примерно на 30 лет моложе Гиппократа, годы жизни которого определяются приблизительно: около 460–370 до н. э. В диалоге «Протагор» Сократ беседует с юношей, тоже Гиппократом, собирающимся за деньги учиться у известного софиста Протагора. В своей традиционной пытливой манере Сократ доказывает, что если бы молодой человек поступил в учение к его тезке «из семьи Асклепиадов», то в лице последнего, он платил бы врачу, если же отправился бы к Поликлету и Фидию, то в их лице платил бы ваятелям (311 b–c). Перед нами обычное, отнюдь не глобальное, сопоставление, однако на его основании даже столь авторитетный исследователь как В. Йегер

---

\* *Трохачев Сергей Юрьевич* — канд. филос. наук, доцент медицинского факультета СПбГУ, проректор Русского Христианского Гуманитарного Института.