

КОСМОЛОГИЯ И ПОЛИТИКА В ПОЗДНИХ РАБОТАХ ПЛАТОНА

Размышления о книге:
Dominic O'Meara. *Cosmology and politics in Plato's later works*.
Cambridge, 2017. – 157 p.

А. С. АФОНАСИНА
Новосибирский государственный университет
afonasina@gmail.com

ANNA AFONASINA
Novosibirsk State University, Russia
COSMOLOGY AND POLITICS IN PLATO'S LATER WORKS

ABSTRACT. Reflections on the book: O'Meara, D. *Cosmology and politics in Plato's later works*. Cambridge, 2017. – 157 p.

KEYWORDS: Plato, dialogues, the *Timaeus*, the *Laws*, the *Statesman*.

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского научного фонда (проект № 18-78-10001, «Образовательное пространство и антропопрактики античного и современного города»).

В первой книге *Никомаховой этики* Аристотель задается вопросом о том, что такое счастье и кого можно считать счастливым. Является ли счастье добродетелью или рассудительностью, а может мудростью или вовсе удовольствием? (1098b 20-25 и далее) Потом он рассматривает такой вариант, что счастливым или несчастливым человека можно назвать только в конце его жизни, суммировав все его взлеты и падения, достижения и потери. В целом соглашаясь с этим заключением, я бы добавила, что жизнь каждого человека так или иначе можно разделить на своего рода смысловые отрезки, и подводить итоги не всей жизни, а каждого пройденного этапа. Если так, то в настоящий момент я смело могу назвать себя счастливым человеком, потому что на этом отрезке жизни мне выпала радость знакомства и общения с образованным, интеллигентным, веселым, добрым и светлым человеком – про-

фессором Домиником О'Марой. Особенно мне запомнилось его выступление на конференции, посвященной 1600 юбилею со дня рождения Прокла, проводившейся в Стамбуле в декабре 2012 года. Он рассказывал о влиянии философии Прокла на архитектуру собора Святой Софии (Proclus' influence on the architecture of the Hagia Sophia). Эту речь он произнес в одной из старинных византийских базилик Стамбула, что создавало ощущение глубокого погружения в древнюю культуру. Идея последовательного развертывания геометрических фигур в архитектуре нашла отражение и в новой книге Доминика О'Мары *Космология и политика в поздних работах Платона*, где он рассматривает ее уже в связи с философией Платона. Мое знакомство с этой книгой состоялось как раз в тот момент, когда я готовилась проводить семинары по диалогу *Тимей*. И какова же была моя радость, когда я нашла в ней ответы на весьма сложные вопросы платоновской метафизики. Мне бы хотелось познакомить русского читателя с некоторыми основными рассуждениями и выводами из этой работы. Уверена, это будет полезно многим. Давайте обратимся к книге.

Книга Доминика О'Мары «Космология и политика в поздних работах Платона» состоит из двух частей, разделенных на главы. Первая часть называется «Мир *Тимея*», где на протяжении четырех глав автор рассматривает такие темы как фестиваль в честь богини, природу творца мира, модель мира и его красоту. Вторая часть называется «Город в диалогах *Политик* и *Законы*», состоит из трех глав, и продолжает тему демиурга, который рассматривается здесь больше как архитектор. Особый акцент здесь делается на роли технических искусств и их влиянии на содержание диалогов. Так, например, он рассматривает аналогию между ткацким искусством и политическим. Первое весьма подробно описано в *Политике*, настолько подробно, что может считаться одним из основных источников по ткацкому делу в античности. Оказывается, что это дело совсем непростое. Такое же непростое, как и искусство управлять государством. Как в процессе изготовления ткани задействовано множество орудий и технических навыков, которые через сплетение нитей приводят к готовому продукту (тканевое полотно, пеплос), так и в политическом управлении необходимо обладать определенными теоретическими и политическими навыками, чтобы создать нечто цельное – хорошее государственное образование. Таким образом скоординированные действия и навыки, требуемые для изготовления пеплоса богини, находят новую интерпретацию в политической науке *Политика*. Более того сам текст *Политика* рассматривается как плетение новой ткани, как подарок богине, которая основала этот город, и которая заслуживает хороших граждан и их гармоничного сосуществования, что может быть обеспечено только грамотным руководством. Во второй части книги можно найти также интересное, я бы сказала, несколько фрейдистское объяснение происхождения образа космического веретена в десятой книге *Государства*. Д. О'Мара связывает появление этого образа с тесным общением Сократа в детстве с ткачихами. В целом парадигма рассматривается на протяжении всей книги в разных аспектах. Так в *Политике* она может означать не «образ», а «проект», иллюстрирующий то, как должна выглядеть работа политической науки. Аналогии, прово-

дящиеся между политической, архитектурной и космической моделью подразумевают, что демиург создает мир в пространстве, точно также как законодатель и архитектор создают их город или здание в выбранном ландшафте. Содержание книги очень цельное, я бы даже применила к нему уже упомянутый образ ткущегося полотна, где одна часть плавно вплетается в другую и читатель с легкостью улавливает связь между ними.

Я начала с краткого рассмотрения второй части потому, что хочу посвятить эту рецензию обзору основных идей первой части, в которой раскрываются сложные аспекты платоновской метафизики и предлагаются ответы на вопросы, которые долгое время не давали покоя исследователям.

В прологе Д. О'Мара обращается к метафоре лебедя, переданной Олимпиодором в его *Комментарии на Алкивиад 2*, 155-165, которая отражает некоторые особенности платоновского учения. Олимпиодор сообщает историю о последних минутах жизни Платона, когда ему приснился сон, где он видел себя лебедем, постоянно ускользающим от рук охотников. По словам сократика Симмия (которые далее передает Олимпиодор) это может означать, что для интерпретаторов суть учения Платона постоянно будет неуловимой, так как его можно понимать по-разному – в физическом, этическом, теологическом или каком-либо другом смысле, но никогда как нечто однозначное. Отталкиваясь от этой истории Доминик О'Мара формулирует основной вопрос, на который собирается найти ответ – что же такого имеется в сочинениях Платона, что создает необходимость интерпретировать их каждый раз по-новому?

Он предлагает три возможных пути, следуя которыми можно найти подходящее решение. Первый путь связан с художественной структурой текстов. Платон пишет свои сочинения как сценарии, драматические сцены диалогов обычно между Сократом и его современниками или обмен речами между ними. И у них есть три времени – прошедшее (или драматическое) время, когда действие имело место быть, когда Сократ обсуждал разные темы со своими собеседниками; настоящее время, когда Платон пишет свои сочинения; и время будущее, когда читатель знакомится с текстом. Это последнее время может тянуться сколько угодно долго, начиная с современников Платона до нас с вами. В качестве примера на стр. 4 приводится табличка, в которой Д. О'Мара описывает четыре сочинения (*Федон*, *Государство*, *Парменид* и *Тимей*) с точки зрения этих трех временных ракурсов. Так, например, драматической датой диалога *Федон* называется 399 г. до н.э., *Государства* – 412, *Парменида* – 450, а *Тимея* – конец 430 г. до н.э. Время их написания Платоном можно считать с 383 по 360 гг. до н.э. А время чтения длится от момента публикации до тех пор, пока произведение читают. И поскольку «настоящее время» потенциальных читателей множественно и открыто, то и текст открыт для интерпретаций. Это могло бы быть одним из вариантов ответа на поставленный выше вопрос. Но ведь не трудно заметить, что любой текст изображает прошлое. Можно сказать, что Фукидид в своей истории, или Эсхил, Софокл и Еврипид в своих трагедиях воспроизводят прошлое, включая и мифическое, с тем, чтобы привлечь читателя или зрителя к участию, непосредственно обратиться к его основным заботам (это относится и к нам с вами). Таким образом,

Д. О'Мара соглашается с тем, что очерченная им система отношений не уникальна для платоновских работ. Но это и не очень важно. Платоновские тексты путем включения будущих читателей в качестве собеседников и участников в обсуждение философских вопросов действительно весьма эффективны для привлечения людей к философствованию в любое время.

Эти сочинения выбраны для примера не случайно. Так в *Федоне* речь идет о ценности познания и цели, к которой должны стремиться философы, чтобы сделать свою жизнь достойной. Этот вопрос и поиск ответов на него интересует нас и сегодня. В *Государстве* Платон (или Сократ в прошлом) представляет проект идеальной системы наук и образования. Он говорит об утопии, где общество основано на научном познании, направленном на благо человечества. Сократ говорит о проекте, который прямо сейчас еще не завершен, который нуждается в доработке, но на который должны быть направлены усилия, чтобы его реализовать в будущем. Этот посыл обращен не только к первым читателям *Государства*, но и к нам с вами, к нам настоящим и будущим читателям.

Отмечая дистанции между временем, когда событие происходит, и временем, когда оно описано, Д. О'Мара хочет показать, что и для современников Платона некоторые сюжеты отстояли уже не на одно или два поколения назад, но как в случае с *Тимеем* – на несколько поколений, если говорить о разговоре Крития с Тимеем, и на много веков назад, если речь идет о войне между афинянами и жителями Атлантиды (подробнее драматическое время *Тимея* рассматривается в 1 главе). Тем не менее, мифическое прошлое Афин заставляло и современников Платона и нас задуматься о том, каким могло бы быть человеческое общество, если бы оно жило в гармонии с миром и природой.

Второй путь он называет «Сложность Сократа». Этот путь связан с тем способом, каким Платон изображает Сократа. Мы постоянно наблюдаем его присутствие, но Сократ меняется вместе с возрастающим интеллектуальным мастерством Платона. Поэтому мы наблюдаем некоторое напряжение между Сократом драматического времени и Сократом Платона. Но на этом оно не заканчивается, напряжение сохраняется между Сократом и более поздними читателями, между Сократом Ницше, Кьеркегора и Сократом сегодняшнего читателя Платона. Решительно принадлежа давно ушедшему прошлому, Сократ продолжает говорить с читателем настоящего, и действует как вызов для будущего. Это напряжение приводит так же и к некоторым сомнениям относительно исторической реальности Сократа, и той роли, которую он сыграл в формировании содержания диалогов Платона. С одной стороны, Сократ (например, в *Апологии*) выступает как герой, как тот, кто почти достиг совершенства. С другой стороны, он достаточно проблематичен. Иногда он как будто издевается, говорит, что ничего не знает, а на самом деле знает все, полностью уверен в своей правоте и готов отдать за это жизнь. Это и делает Платона тем лебедем, которого трудно поймать.

Третий путь касается того метода, которым Платон представляет свои идеи. Философские методы и доктрины Платона имеют характер прошлого, которое открыто будущему. Например, когда он говорит в конце четвертой книги *Государства* о

том, что высшим родом познания является диалектика, то рассуждение на эту тему остается незаконченным и неопределенным, так что мы столкнемся с большими трудностями, если попытаемся точно сказать, как работает диалектика. Но эту неопределенность Д. О'Мара рассматривает как открытость будущему, или как неопределенность нашего будущего, наших ожиданий в отношении научного метода. Ошибочно так же считать, что у Платона была какая-то определенная и законченная доктрина (речь идет о так называемой «теории идей»). Он скорее дает нам подсказки к тому, что может быть содержанием истинного знания о вещах.

В завершающей части пролога Д. О'Мара выразил очень емкую мысль. Он пишет: «платоновские формы, или идеи, указывают нам на возможность познания действующих законов, позволяя каждой сложной сущности, будь то душа, город-государство или мир, функционировать гармонично, рационально, своего рода с пользой для каждой составляющей части и целого. В политической системе это означает знание законов, позволяющих обществу жить в мире для блага каждой части сообщества, без эксплуатации одной части другой, общества, где случаи зла и войны сведены к минимуму. Именно это, я считаю, и есть то, о чем поет нам лебедь Платона».

Первая часть «Мир *Тимея*». В первой главе «Праздник в честь богини» Д. О'Мара намеревается показать, что космологическое содержание *Тимея* имеет отношение и к политической философии Платона.

Вначале Д. О'Мара пытается реконструировать время события. Он рассуждает следующим образом. Если гости приехали издалека, а нам известно, что Тимей и Гермократ (и еще один их компаньон) приехали из южной Италии и Сицилии, то для этого должен быть весьма серьезный повод. Этим поводом могли быть Панафиней – фестиваль в честь богини Афины, проводящийся в середине лета раз в четыре года и собирающий огромное число гостей из разных уголков Эллады. Сократ находится в полном расцвете сил. А главное – нет никаких указаний на то, что над Афинами нависла угроза поражения. Это означает, что праздник мог состояться в самом начале Пелопонесской войны (431–404 гг. до н.э.), когда Афины еще находились на высоте своего имперского могущества, и история Крития звучит всего лишь как предсказание их будущего поражения. Сама структура диалога представляет собой обмен речами, своего рода праздник, который гармонично вписывается в коллективные торжества. По сути это пир, и чтобы все прошло чинно выбирается ведущий, «симпозиарх», который руководит последовательностью и содержанием разговоров.

Далее Д. О'Мара реконструирует последовательность речей. Согласно началу *Тимея* их было четыре. Первую речь Сократ произнес днем ранее. Следующую произносит Тимей, потом Критий и Гермократ. Все они связаны одной темой о наилучшем государстве и его гражданах. Из этих выступлений сохранились лишь два – выступление Тимея и часть речи Крития. Гермократ после Крития, по всей видимости должен был рассказать историю о победе афинян над атлантами. Что касается выступления Сократа, то некоторые древние и современные комментаторы (и я до знакомства с книгой думала также) предполагали, что таковым было *Государство*, поскольку в кратком пересказе своей предыдущей речи Сократ упо-

минает некоторые доктрины, изложенные в этом сочинении. Однако Д. О'Мара приводит ряд аргументов против. Во-первых, известно, что драматической структурой *Государства* был другой праздник, который проходил в Пирее за месяц до Панафиней. Во-вторых, *Государство* является очень большим сочинением, оно не могло быть изложено за один день. Д. О'Мара предполагает, что по объему речь Сократа должна была быть сопоставима с речами Тимея и Крития, и что возможно Платон вообще не видел необходимости в том, чтобы написать первую часть в этой последовательности выступлений, так как краткого изложения в начале *Тимея* было достаточно.

Интересное рассуждение, на мой взгляд, содержится в разделе «Афины и Атлантида». Д. О'Мара показывает, какая большая разница в представлении об Атлантиде наблюдается между современниками Сократа (примерно в 430 г. до н.э.) и читателями Платона (ок. 360 г. до н.э.). Для первых история об Атлантиде могла быть созвучной с относительно недавней победой афинян над персами: как современные Сократу Афины разбили персидское войско и освободили греков из рабства, так и древние Афины одержали верх над коррумпированными жителями Атлантиды. Но именно эта победа привела к доминированию Афин над другими греческими городами, к процветанию, росту могущества, и в итоге к войне со Спартой. И вот первые читатели платоновского *Тимея* живут уже в городе, потерпевшем поражение в этой войне. Возможно они могли задавать себе вопрос – а тот же ли самый этот город, который чествует богиню? Или это другой город, который уже больше похож на своего противника – Атлантиду? Сократ и его современники воздают хвалу Афине надлежащим образом, описывая ее как богиню основательницу совсем другого города, добродетельного города, который исчез 9000 лет назад, и теперь неизвестен тем, кто ее славит. То есть, для современников Сократа Афины вполне соответствует описанному в истории Крития идеальному городу, а для современников Платона – это город, который больше не существует. История создания мира и людей, как она представлена в *Тимее*, должна предшествовать истории об идеальном государстве и его достижениях.

Вторая глава «Творец мира» (*The World-Maker*) посвящена решению, на мой взгляд, самого сложного вопроса в истории платонизма – кто такой Демиург, который порождает космический порядок и использует для этого лучшую модель? Проблема касается не только интерпретации платоновского текста, но и фундаментального вопроса о том, как объяснить мир и каков статус этих объяснений. Должны ли мы воспринимать историю о творце мира буквально, как если бы действительно существовал тот, кто сделал мир, и как он его сделал – придумал план и реализовал его, действуя подобно ремесленнику? Эпикурейцы просто посмеялись бы над таким богом, да и Аристотель считал, что природная причина не может сводиться к человеческому ремеслу и отрицал творение во времени. Но может быть эту историю не нужно прочитывать буквально? Тогда возникает еще ряд вопросов: если бог не ремесленник, то как он действует; если творение не было осуществлено во времени, то как нужно понимать «начало»; каково отношение демиурга к модели, которую он использует – это что-то отличное от него, или его

неотъемлемая часть; и, наконец, как соотносится представление о демиурге с другими первопричинами, упомянутыми в разных сочинениях Платона, например, с «идеей блага» в *Государстве*? Однако в этой главе Д. О'Мара намерен ответить на один вопрос – кто такой демиург? Одно из решений приходит из работ позднеантичных комментаторов, которые считали, что демиург – это Зевс.

Д. О'Мара подходит к этому немного издаleка. Возвращаясь к теме последовательности речей и вопросу о том, каким образом эти речи вписаны в общий контекст праздника в честь Афины, он воспроизводит одну из важных идей в *Тимее* – подражая мировому порядку, человек может вести добродетельный образ жизни, что в свою очередь приводит к организации идеального государства. Эта идея, согласно Тимею, опять же была впервые реализована в египетском городе Саис, основанном богиней Нейт – египетской Афиной, где изучению космоса уделялось огромное значение. Таким образом, речь Тимея – это не просто прелюдия к *Критию*, это своего рода космологический фундамент для возможности хорошего государства, призванного обеспечить счастье людей. И это своего рода гимн Афине.

Следующее рассуждение начинается с того, что Афина во время фестиваля часто ассоциировалась с ее могущественным отцом, что отражено и на фризах Парфенона, достроенного к стати к 432 г. до н.э. (это примерно соответствует драматическому времени диалога). Когда Тимей в своей речи называет демиурга «отцом» (28с3), это с легкостью могло быть воспринято греками как отсылка к Зевсу. Отсюда и происходит ассоциация демиурга с Зевсом. Поэтому можно сказать, что Зевс почитается в речи Тимея как творец мира, а Афина как создатель прекрасного города в этом мире. Однако мы понимаем, что есть разница между демиургом *Тимея* и отцом какого-нибудь греческого бога или человека. Действительно ли в диалоге имеется в виду Зевс? Для этого нужно более детально изучить материал, начиная с того, как описывает демиурга Тимей, и сравнить это описание с представлением о Зевсе в греческой мифологии. Это покажет, что платоновский творец мира одновременно и Зевс и не Зевс.

Впервые в диалоге демиург упоминается весьма неожиданно, о нем говорится, что когда он взирает на вечное бытие как на модель, то он творит прекрасный мир, а когда «взирает на нечто возникающее и пользуется им как первообразом, произведение выходит дурным» (28а6). Складывается ощущение, что демиург – это нечто само собой разумеющееся, нечто заранее известное о создателе мира. Не потому ли отыскать этого создателя задача очень сложная, но даже если он и отыщется, то о нем нельзя будет ничего сказать (28с3-5)? Доминик О'Мара далее обращает внимание на интересное замечание Тимея касательно истинности наших высказываниях о богах и о мире. Тимей отмечает (29с-d), что мы всего лишь люди, в связи с этим наше познание причины мира и мира, как объекта научного познания, весьма ограничено. Поэтому мы можем говорить лишь о том, на что это все похоже. Поскольку демиург благ и лишен зависти, то он пожелал сделать этот мир прекрасным, т.е. привести беспорядочную массу в порядок. Далее он считал, что наилучшим этот мир будет в том случае, если он будет иметь душу, а в душе ум. Так возникло космическое живое существо, наделенное душой и умом. Про-

долгая свой рассказ о составе этого мира и какими скрепами все сдерживается, Тимей сам выглядит как демиург, воспроизводящий в словах весь процесс творения. Возрадовавшись отец (демиург) пожелал сделать свое творение еще более похожим на модель, но природу вечного нельзя передать ничему рожденному. Тогда он создает подобие вечности – время.

Потом наступает момент, когда Тимей излагает историю о богах. Об их рождении он говорить не собирается, доверив это дело тем, кто был потомками богов, а значит знают о своих предках лучше. Так он просто пересказывает историю Гесиода, за которой следует обращение демиурга к этим богам (а среди них, как известно, и Зевс). Демиург делегирует им часть своих полномочий, ведь, по его словам, если он создаст других смертных существ, то они будут подобны богам, а это неправильно. Здесь возникает закономерный вопрос – если Зевс является одним из рожденных богов, то как он может быть отождествлен с демиургом? Далее Д. О'Мара показывает черты, которые в сознании древнего грека могли вызывать ассоциацию и диссоциацию с Зевсом.

Наиболее очевидная черта, которая сближает Зевса и демиурга – это их именование «отцом». Отмечается превосходство Зевса над всеми богами и живыми существами, он отец и как родитель и как глава всего сообщества. Гомер и Гесиод часто упоминают волю Зевса, его ум и мысли. Как демиург в *Тимее*, он часто обращается с речью к олимпийским богам, сообщает им о своем решении, дает им инструкции, поручает какие-то дела. При помощи дочери Зевса Афины олимпийские боги побеждают в войне с гигантами. Благодаря этой победе из беспорядка рождается порядок, что и является первой задачей демиурга в *Тимее*. Правление Зевса обеспечивает соблюдение мира и справедливости. Именно поэтому он с самого начала не нуждается в представлении, читатель без труда узнает, о ком идет речь. С другой стороны, в *Тимее* (41a1) Зевс упоминается отдельно от демиурга, в качестве одного из младших богов. Спросим себя – каким же образом Зевс все же может быть отождествлен с демиургом?

Д. О'Мара пытается представить, как мог рассуждать в этом месте Платон. Характеристики демиурга в *Тимее* – бог есть благо, и он желает только блага, не испытывая никакой зависти – полностью коррелируют с образовательной программой Платона, выдвинутой во второй книге *Государства*, где критикуются древние поэты за то, что представили богов как завистливых, жадных, подкупных и т.д. Для воспитания детей, да и всего сообщества, такие рассказы очевидно вредны. Поэтому нужно реформировать образ бога, описать его как причину блага, но не зла, что и делается в *Тимее*. Таким образом, демиург *Тимея* это реформированное божество, не тот Зевс, который воспевается в гимнах, но Зевс, который в моральном и метафизическом аспектах совершенен.

Доминик О'Мара отмечает один важный факт – демиург *Тимея* не создатель, он не творит мир в христианском смысле слова или в смысле мифических космогоний. Он приносит порядок, доброту и красоту в ранее существующее беспорядочное и хаотичное окружение. Он не является причиной всего – хорошего и плохого, но только причиной блага. И здесь наблюдается сходство с Зевсом из гесиодовской

версии мифа, где Зевс вовсе не является творцом мира – это сделано до него Геей и Ураном, Зевс лишь принимает от них бразды правления, все контролирует и время от времени мечет молнии, чтобы наказать непокорных.

Как действует демиург *Тимей* и что за модель он использует? Для начала Д. О'Мара рассматривает сам термин «демиург» (этому была посвящена одна из его предыдущих работ, и в данной книге он суммирует некоторые выводы из нее). Многие профессии в публичной сфере могут быть описаны как демиургические – таковы предсказатели, доктора, ткачи (*Государство* 389d). В политическом смысле это слово приложимо к таким видам деятельности, как правитель, законодатель, основатель города (*Законы* 739c), и именно так действует демиург в *Тимее* (42d2-3). Д. О'Мара дает ссылки на литературу, в которой этот термин рассматривается в самом широком контексте, и заключает, что демиургом могли называться металлурги, гончары, архитекторы, каменщики. При этом не стоит забывать, что Афина, в честь которой произносится эта речь, была не только основательницей города, но и покровительницей искусств, таких как ткачество и гончарное дело, и близко ассоциировалась с ее братом Гефестом – в мифах, в фестивалях, в строениях (на восточном фризе Парфенона и на храме Гефеста). Получилось слишком широкое определение, какой из указанных аспектов больше подходит демиургу *Тимей*, как он может быть одновременно правителем и, например, кузнецом? Д. О'Мара использует английское слово *craftsman*, чтобы описать работу Зевса, он говорит, что не важно о каком именно искусстве идет речь – законодательном или артистическом, важно, что посредством своих способностей Зевс создает космос «видимым живым существом, объемлющим все видимое, чувственным богом, образом бога умопостигаемого, величайшим и наилучшим, прекраснейшим и совершеннейшим, однородным небом» (92c6). И уже в таком мире возможно появление идеального города-государства. В 3 и 4 главах он еще раз вернется к политической стороне образа Зевса.

Каково же рождение мира? Уже среди первых учеников и коллег Платона не было однозначного согласия по этому вопросу. Аристотель считал абсурдным с физической и логической точек зрения учение о временном рождении мира, тогда как Ксенократ настаивал на том, что сотворение мира не имело начала во времени. Д. О'Мара убежден, что слово «сотворенный» в тексте Платона может просто означать, что мир, как тело, которое меняется, которое рождается и умирает, нуждается в причине. Небесные тела меняются в том смысле, что они постоянно выполняют движения по небу, в то время как для нижних, смертных вещей изменение будет выражаться в их рождении и гибели: все нуждается в причине, о чем и говорит нам Тимей в начале своей речи. Именно в этом смысле мир «сотворен». Д. О'Мара замечает, что Тимей описывает это сотворение несколько необычным способом – он следует не хронологическому порядку, но аксиологическому, т.е. располагает причины мира по степени важности. Так демиург и его модель являются наиважнейшими причинами мира. Правда Тимей однажды забывает об этом порядке, когда начинает рассказывать о сотворении тела раньше, чем о сотворении души, но быстро спохватывается и поправляет себя (34b10–35a1). Поскольку наибольшей ценностью в этом мире обладают благо и красота, а их-то и создает демиург, то

первой причиной мы должны считать именно его. Взяв за основу ценностный принцип Д. О'Мара объясняет почему в *Тимее* такой странный порядок изложения истории творения. Продолжение истории творения Д. О'Мара описывает как рождение в смысле генеалогии – от чего, что произошло. Так Тимей рассказывает о том, что из «сочетания ума и необходимости произошло смешанное рождение нашего космоса» (48a). Причем ум (в качестве отца) убедил необходимость (мать) обратить то, что она порождает к наилучшему. Это смешанное рождение мира предшествует рождению древних афинян от божественной пары, детей Зевса – Афины и Гефеста.

Глава 3 «Модель мира». В предыдущей главе Д. О'Мара высказал мысль о том, что в понятие демиурга входит как политический, так и артистический (ремесленный) аспект, и что сама концепция демиурга помогает показать, что именно делает этот мир благим и прекрасным. В настоящей главе он рассматривает понятие «модели» как важной части создания мира. Модель мира в качестве некоего основания вводится Тимеем также неожиданно, как и демиург. Но чему она может соответствовать? В платонических кругах II–III вв. н.э. на этот счет бытовало мнение, что модель была концептуальной, а не материальной, и что она существовала в уме демиурга. Д. О'Мара показывает, что такое рассмотрение не верно.

Больше всего о модели, которую использует демиург можно узнать из политического контекста. Пример политической модели можно найти в шестой книге *Государства*: «никогда, ни в коем случае не будет процветать государство, если его не начертят художники по божественному образцу» (500e). Правители хорошего города сравниваются с художниками, которые взирают на божественную модель. Образцы, на которые взирают цари-философы, – это идеи справедливости, красоты и умеренности. В пятой книге *Государства* дается определение справедливости – это значит заниматься своим делом (433b5). А немного ниже справедливость постулируется той моделью, на которую нужно взирать, чтобы достичь счастья (472c4-d7). Таким образом, справедливость в душе – это когда каждая ее часть выполняет возложенные на нее функции, а в государстве, когда каждая его часть хорошо справляется со своими задачами. Результатом в обоих случаях будет внутренний мир, дружба, гармония, единство (443d–444b). Для царя-философа «нарисовать» образ справедливости означало бы привести то, что он упорядочил к функционированию в согласии с этим принципом.

Еще больше можно узнать о политической модели, если обратиться к *Законам*. Город-государство может быть организован в связи с разными целями, которые отражены в том, как он структурирован. Так, например, критские и спартанские города организованы с целью войны. Но такой город разоряет не только соседние земли, но и, в конечном итоге, себя самого, а значит этот город не достигнет той цели, для которой он предназначен. Тогда возникает вопрос – как должен быть организован город, чтобы достичь своей цели, точнее – «наилучшего» для себя? Три варианта удачной организации города описаны в *Законах* 739 се, 745е–746d. Я их здесь перечислять не буду, приведу лишь выводы, которые сделал Доминик О'Мара. Во-первых, должна быть четко определена цель, к которой стремится город (единство, гармония, мир и

т.д.). Во-вторых, должна быть детально разработана модель, показывающая, посредством каких организационных средств (таких как законодательство) эта цель может быть достигнута. Эта модель будет олицетворять порядок жизни в городе, и не будет принимать во внимание отдельные ограничения, вызванные, например, постройкой города в определенном месте (со специфическими географическими особенностями) и населенного определенными гражданами (с разным происхождением и характером). В-третьих, когда модель полностью разработана, тогда следуя ей можно приступать к основанию конкретного города. Здесь особые обстоятельства могут потребовать изменений и в разных составляющих модели. Пока что модель существует в разговоре между тремя старцами (в *Законах*) и в их мышлении.

В следующем разделе Д. О'Мара приводит цитату из Филона Александрийского (*De op. mundi* 17–19), главная мысль которой состоит в том, что бог должен быть похож на хорошего архитектора, который, прежде чем приступить к постройке города, внимательно рассматривает ландшафт, отмечает специфику разных мест, хорошо представляет себе, где могут быть размещены различные архитектурные сооружения, и как они могут выглядеть. Также и бог, замыслив основать великий космический город, сначала намечает его очертания, из которых он составляет умопостигаемый космос, который в свою очередь и служит ему моделью для чувственно воспринимаемого мира. Из этого Филон делает вывод, что модель существует только в душе демиурга. Д. О'Мара далее обращается к существовавшей архитектурной практике и выделяет два типа моделей. Первая разновидность модели представляет собой проект, который должен быть рассмотрен заказчиком среди других проектов, обсужден, уточнен и т.д. Виды представления модели тоже были разными – словесное изображение, восковое или нарисованное. Второй тип модели – это уже принятый к реализации план, с чертежом для строителей, подробным описанием размеров и пропорций. Реализованное строение может отличаться от задуманного, ведь в ходе строительства сам чертеж мог поменяться (мысль, которая уже была озвучена в разделе о модели идеального города) из-за уточнений, связанных с практическими моментами, из-за того, что кончились деньги или поменялись строители и т.д. Правда у Геродота (V, 62) есть история (к сожалению она может считаться скорее исключением, чем практикой) со счастливым концом, в которой рассказывается, что храм в Дельфах получился даже лучше своей модели (*paradeigma*), благодаря дополнительному финансированию.

Итак, речь далее пойдет о трехступенчатом разделении модели уже применительно к *Тимею*: установление цели, с которой будет создан мир, потом переход к модели, которую нужно использовать, чтобы достичь поставленной цели, и, наконец, реализация этой модели в мире. Модель должна быть вечной, содержать в себе все виды живых существ, которым соответствуют четыре основных элемента. В том неупорядоченном пространстве, которое собирается оформить демиург, он находит то, что мы могли бы назвать пред-элементами. Демиург дает им структуру и порядок, в частности геометрические формы, характеристики и активность, что позволяет им трансформировать одно в другое. Сами формы, которые накладываются на пред-элементы, имеют свои основания, но они известны только богу и

«друзьям богов» (τάς δ' ἔτι τούτων ἀρχὰς ἀνωθεν θεὸς οἶδεν καὶ ἀνδρῶν ὃς ἂν ἐκεῖνω φίλος ᾗ (53d7)). Если мир является лучшим из миров (цель), а, следовательно, рациональным животным, он должен удовлетворять следующему требованию (модель): ему надлежит включать в себя все виды живых существ и каждая из его частей должна выполнять определенные для нее функции. В этом контексте справедливость может рассматриваться как правильное соотношение вещей и их функций.

В пятом разделе третьей главы, который назван «Сложность: возможно ли обнаружить какие-либо до-космические имитации модели?», Д. О'Мара обращает внимание на употребление слова ἵχνος – след, которое переведено на русский как «примета». «Ранее в них не было ни разума, ни меры: хотя огонь и вода, земля и воздух являли кое-какие приметы своеобычности (ἵχνη μὲν ἔχοντα αὐτῶν ἄττα), однако они пребывали всецело в таком состоянии, в котором свойственно находиться всему, чего еще не коснулся бог. Поэтому последний, приступая к построению космоса, начал с того, что упорядочил эти четыре рода с помощью образов и чисел» (53a7–53b5).¹ Это интересный и важный сюжет. Речь идет о том, что есть некие следы огня, воды, земли и воздуха в слитом, неразделенном мире Восприемницы, которые замечает демиург и в результате выделяет элементы из общей массы. Причина, по которой Д. О'Мара обращает внимание на это место, заключается в том, что эти следы могут рассматриваться как некая разновидность модели, на которую взирал демиург. Однако вывод автора отрицательный. «Платон не использует термин ἵχνος для обозначения отношений между отдельной вещью и формой» – поясняет Д. О'Мара (стр. 60, сн. 66). «Следы» – это то, что может быть обнаружено позже, а не то, что существует до элементов.

Сравнивая в следующем разделе под названием «Пространство мира» демиурга с архитектором, Д. О'Мара предлагает несколько наблюдений по поводу того, как можно понимать одно из сложных мест платоновского *Тимея*, а именно, рассуждение о «пространстве» (χώρα). Д. О'Мара обращает внимание на то, что в описании критериев по выбору места для основания города или закладыванию фундамента здания (*Законы* 704c сл., *Критий* 110d, 111d; хорошая почва, климат, удаленность от моря, достаточный размер, чтобы укрыться от внешних врагов) Платон использует те же слова, что и в *Тимее*: χώρα и ἔδρα (последнее слово О'Мара берет в значении «фундамент» или «основание», а в русском тексте оно переводится как «пристанище» или «обитель», поэтому пользуясь только русским переводом мы можем не уловить тех оттенков, которые присутствуют в греческих словах и имеют решающее значение для понимания и интерпретации текста). Однако разговор о пространстве (χώρα) продолжается с использованием и других терминов: «кормилица», «восприемница», «мать» (49a6, 50b6, 50d2-3, 51a4-5, 88d6). Все эти эпитеты пространства сконцентрированы в одном месте в диалоге *Менексен*: «...но были подлинными жителями (детьми) этой земли...и вскормленными не мачехой, как другие, а родимой страной (μητρὸς τῆς χώρας), кою они населяли; и теперь они, пав, покоятся в родимых местах той, что произвела их на свет, вскормила (θρεψάσσης) и

¹ Пер. С. С. Аверинцева.

приняла в свое лоно (ὑποδεξαμένης)».² Из этого сравнения легко сделать вывод о том, что пространство в *Тимее* может быть понято так же, как и тщательно выбранное место для основания города где-либо в существующем мире. Но это лишь первое и весьма поверхностное впечатление. При более близком знакомстве с текстом все же оказывается, что «пространство мира в *Тимее* – это не богатая почва в приятном климате, но нечто неопределенное, движущееся, хаотичное. Это не место, выбранное среди других возможных мест. Не может быть ничего за его пределами, что могло бы представлять опасность абсолютной самодостаточности мира (32с-34а): даже лучшее из возможных тел или мест, если оно имеет соседей, не может быть полностью независимым... Странное «место» для мира, само по себе странное, действительно уникальное “животное”», – заключает Доминик О’Мара в конце третьей главы (стр. 63).

В 4 главе «Красота мира» в деталях рассматривается вопрос о том, какую роль играют математические структуры в становлении красоты души и тела в живом целом, т.е. в мире. В первых двух разделах этой главы автор сравнивает взгляды на красоту и благо в диалогах *Тимей* и *Филеб*, и ставит перед собой задачу развести эти понятия, вопреки общепринятому стремлению их объединить. В конце второго раздела он делает вывод о том, что красота – это то, где благо может быть найдено, реализовано в наиболее прекрасном мире. Красота становится прибежищем для блага. В *Филебе* делается упор на важность меры в порождении порядка, в котором появляется красота. И это роднит его с *Тимеем*, где функция меры заключается в упорядочивании мира. И далее он начинает подробно рассматривать какого рода красота и симметрия могут сделать душу и тело мира красивым.

Если то, что порождает красоту мира, является реализацией блага в нем, то эта реализация достигается путем имитации самой красивой модели, умопостигаемой парадигмы, и через присутствие рациональной души в мире. Демиург имитирует умопостигаемую модель в структурировании души. Для того, чтобы понять, что значит эта реализация, необходимо определить понятие «красоты» и, соответственно, обратиться к другому диалогу Платона *Гиппию Большему*. Этот вопрос возможно решить двумя способами. Во-первых, рассматривать красоту как полноту блага, как его цель. Красота не творит благо, но характеризует мир в тот момент, когда он достиг своей цели – блага, ради которого он и создан демиургом. Другой способ – это описывать красоту как выражение или манифестацию блага. Здесь идет отсылка к Плотину и Марсилио Фичино. Но Д. О’Мара считает, что они не соответствуют в полной мере тому, что хотел сказать Платон. Здесь можно было бы рассмотреть вопрос об относительности и субъективности восприятия красоты, однако Д. О’Мара считает, что такой вопрос мог быть отвергнут Платоном и Плотинем. Из различия между нашими восприятиями красоты далеко не следует, что сама красота является чем-то субъективным или относительным, речь скорее идет о наших возможностях восприятия красоты, а они у всех разные. Плотин ответил бы на это, что мы сами должны сначала стать красивыми, чтобы воспринять красо-

² Пер. С. Я. Шейнман-Топштейн.

ту мира. Платон сформулировал бы это таким образом, что мир прекрасен благодаря тому, что этот мир хорошо функционирует, что в нем присутствует благо. Мы являемся частью этого мира, и мы можем наблюдать за этой красотой и воспроизводить ее в нашей жизни. Математические структуры – это то, что служит для выражения и переноса в душу и тело умопостигаемой модели.

Первая часть получает свое логичное завершение в разделе под названием «Храм Божественной Премудрости». В начале этой рецензии я также упомянула и выступление Доминика О'Мары на конференции, посвященной Проклу, где он представил свои взгляды на архитектуру собора Святой Софии в Стамбуле в свете платоновской философии. В этом заключительном разделе встречаются все изложенные выше размышления о благе, красоте, симметрии и пропорции, о построении космоса при помощи геометрических фигур и значимости этого знания для человека. Я позволю себе кратко суммировать содержание этого раздела, для меня это было настоящим прозрением, это дало мне возможность совершенно иначе взглянуть на архитектуру и архитектурский замысел. Доминик О'Мара в первую очередь указывает на преемственность платоновских идей от комментария Прокла на *Начала* Евклида через Аммония к архитекторам Исидору и Анфимию из Тралл, которые сотрудничали с другим выдающимся математиком того времени Евтокием. Далее он говорит, что сам Прокл меньше всего интересовался технической стороной геометрии, а больше тем, как геометрические фигуры могут быть прочитаны в качестве образов запредельных божественных причин, которые порождают действительность. Так прогрессия геометрических фигур от точки к линии, кругу, квадрату и другим прямолинейным фигурам, должна соответствовать образам прогрессии действительности от первой причины, единой и абсолютной в своей простоте, к низшим уровням действительности с возрастанием множественности и сложности. В этом рассуждении находит свое ярчайшее выражение практическая сторона платоновской философии, когда человек, организуя внутреннее пространство здания при помощи геометрических фигур, приходит затем в своем созерцании этого упорядоченного пространства к постижению Единого, Блага и Красоты.