

«ТИМЕЙ»: ОБРАТНАЯ ПЕРСПЕКТИВА

Если слово «перспектива» означает «глядение вперед», то вместе с прилагательным «обратная» оно образует понятие-оксюморон, некий «обращенный назад взгляд вперед». Это таинственное обращение взгляда, делающее зрячими слепых провидцев («Боюсь слепой провидец зрячим был», — говорит Эдип) и позволяющее увидеть истинный вид, или облик, вещей обычно и понимается как зрение умом, а не глазами, умозрение, так или иначе противопоставляемое зрению. Причем, «зрение» заменяет здесь любое чувственное восприятие. Умозрение есть некая оглядка на себя (рефлексия, собственно), но оглядка провидческая, обратная перспектива. Что может увидеть ум, по определению не занимающий никакого места и потому не имеющий вида, когда он, осуществляя рефлексия, смотрит на самого себя? Ведь речь идет именно о таком умном видении, или «видении ума», в котором ум — это одновременно субъект и объект «видения» (родительный субъекта и объекта).

Он, конечно, видит *ничто*, нечто невидимое и невоспринимаемое, ту самую разверстость, зияние, провал, онтологическую дыру, о которой так много наговорено в нашем веке. И очевидно, эта оглядка на ничто и есть важнейшее условие открытости нам мира вещей, «прямой» перспективы. Недаром пресловутый эйдос это все-таки вид, внешний вид, облик вещи, хотя и «умный». Судя по всему,

---

\* Погоняйло Александр Григорьевич — канд. филос. наук, доцент кафедры истории философии философского факультета СПбГУ.

ум — это парадоксальное видение самого зрения, дистанцирующее меня от меня и позволяющее видеть вещи, различать их из невидимого основания, то есть видеть *все как одно*, видеть вещи включенными в космический порядок, или просто космос, строй выстраивающихся по ранжиру сущих, обретших единое основание, всеобщие предел и меру. Мы видим либо так, либо ничего не видим. Мы видим мир *как целое*, что вовсе не означает, что мы, действительно, видим *целый* мир.

Продвигаться вперед в поисках смысла, высматривать, разведывать (*prospeculor*) устройство сущего, то есть узнавать, какой оно имеет вид (*prospectus*), и озабочиваться им, иметь о нем попечение и промышление (*prospector* — промыслитель), можно, только одновременно отступая назад, создавая тыловое обеспечение: некую тотальность, которая не может взять и появиться где-то в конце нашего поступательного движения к ней, если ее *уже* нет, и которая, стало быть, не *появляется*, но *проявляется* этим нашим движением, позволяя сделать первый шаг. («Только тот Ахиллес догонит черепаху, который уже догнал ее», — говорил Мамардашвили; «Если Христос уже не спас нас, мы никогда не спасемся», — писал Гегель). Греческий космос — как и всякий другой, наш к примеру (если не физический космос, то во всяком случае мир опыта) — ограничен и конечен, и только потому он — порядок, дискретная целостность. И это именно такое целое, которое немислимо *представить* себе целым, оставив перед собой, и невозможно *определить*, то есть ограничить каким-либо другим целым. Он ограничен всеохватной *единицей* (так переводит слово «энада» В. М. Лурье). Существует метафизическая граница мира, пролегающая нигде, и значит, везде, и она — начало всякого *различия* (отчего бы ему не

называться *differance*?) и его конец. Я могу дотронуться пальцем до собственного носа, а Ахиллес — догнать черепаху, только в «целом» мире, где у людей есть руки и носы, а Ахиллесы постмодернистам, хаосмосом, но не хаосом). Однако никто целого мира никогда не видел и не увидит. Вот что такое в сущности обратная перспектива.

По-видимому, теория идей Платона и была догадкой о незримой (неопределимой, не «пока еще не» определенной, но принципиально неопределимой) целостности мира, и само слово «идея» — в рамках этой теории — следует понимать как антиномию «невидимого вида». Это та незримая очами сущность, соответствие которой и делает вещь самой собой. Парадоксальность такой концепции очевидна и умозрительна: всякая *уже* существующая вещь *еще* только должна занять свое место в строю, стать сама собой: «вспомнить» и «догнать» свою сущность, стать тем, чем она в сущности является. (В этом ключе более понятным становится и аристотелевское определение «сути бытия»: *to ti hen einaí*, а равно и платоновско-аристотелевский эрос, мысль о перводвигателе, движущим всем в качестве *цели*, последней, «потолочной» цели, которой никто не ставит и выше которой никому не прыгнуть.) Развертываемая в «Тимее» космология и следует этой парадоксальной логике догоняния вещами своей сущности. Но только ли ей? Посмотрим, однако, что происходит в диалоге.

Нет причин сомневаться в том, что в «Тимее» заоблачные вариации «Парменида» на тему взаимоотношений тождественного и иного заземляются, категории в буквальном, а не переносном смысле становятся плотью и кровью, являясь нам во всей своей непередаваемо античной «пластичности» и «фигурности» (А. Ф. Лосев). Взять хотя бы

операцию по изготовлению мировой души. Сначала демиург создал «средний вид сущности, причастный природе тождественного и природе иного,» и потом, поставив его «между тем, что неделимо, и тем, что претерпевает разделение в телах» (стало быть, между единицей или любым нечетным числом и двойцей или четным числом), «слил их все в единую идею, *силой принудив* не поддающуюся смешению природу иного к сопряжению с тождественным» (35 а). Образовавшуюся смесь он стал делить по всем правилам пифагорейской науки, опять перемежая чет и нечет, заполняя промежутки, соединяя и вновь рассекая полученные части, покуда не истратил всю смесь «до конца» (36 б). (Правда позже, при сотворении людей низшими богами в сосуде обнаружили остатки смеси, так что и на наши души хватило, хотя «чистота этой смеси была уже второго или третьего порядка»). Потом еще пришлось делить душу по длине на две части, складывать их наподобие андреевского креста, сгибать в круг и заставлять двигаться, нарекая внешнее вращение (по часовой стрелке) природой тождественного, а внутреннее (против часовой стрелки) — природой иного и т.д. А когда «весь состав души был рожден в согласии с замыслом того, кто его составлял, этот последний начал устроить внутри души все телесное».

Нет никакой возможности и смысла проследивать все сложные перипетии мироустроения, достаточно подчеркнуть, что как только диалектика «Парменида» получает образное воплощение, парадокс обратной перспективы как «невидимого вида» стирается, претворяясь в иерархическую трехступенчатую конструкцию (ум–душа–тело) совершенного живого существа — космоса, обнимающего собой прочие живые существа, в свою очередь составленные из

тех же частей. Иначе говоря, желание *изобразить* устройство *целого* мира (а такие модели существовали), исходно парадоксальное (тот, кто хочет дать *наглядный* образ целого мира должен раздвоиться — увидеть этот мир со стороны, оставаясь внутри него) производит на свет некую отлаженную иерархию сущих в промежутке между «умным» верхом и материальным низом. При этом метафизическая граница мира неизбежно оказывается и его физической границей, таким образом переход из физики в метафизику особой трудности не составляет.

Образное воплощение идеи, извращает ее идейную сущность. Меж тем, без образного воплощения идея — не идея, не пластичный и фигурный эйдос, а некая дохлая абстракция. Сама диалектика единого и иного в их тождестве и различии требует воплощения. В «Тимее» и показана работа этого диалектического механизма. Но образ есть образ, в отличие от умопостигаемого образца (принципиально безобразного?) он нагляден, чувственно воспринимаем, а потому и речь о нем, как неоднократно указывает Платон в «Тимее» — только «правдоподобная». Природа этого правдоподобия нас и интересует. Это ведь явно не новоевропейский «объясняющий миф», каковым является, например, теория общественного договора в гоббсовом варианте, и не кантовское *как если бы*, обосновывающее целостность, системность и упорядоченность человеческого опыта тем обстоятельством, что человек действует так, *как если бы* ему была известна последняя цель природы, о которой известно, что она не может быть ему известной, и даже вообще неизвестно, существует ли она. Так что же это за правдоподобие?

Взглянем на концепцию Платона ретроспективно — мы ведь занимаемся проблемами обратной перспективы —

сквозь призму аристотелевой классификации наук, как раз платонизмом и порожденной. Науки (искусства) делятся на теоретические и практические. Теоретические, или созерцательные, науки — это сфера необходимого, практические (о творчестве или действии) ведают возможным (оттого наши депутаты любят говорить, что политика — искусство возможного). При этом Аристотель почему-то утверждает, что науки — всегда о вечном и неизменном. Как это понять? Неужели противоречие? Противоречия нет. Дело в том, что у Аристотеля не просто разграничиваются две сферы — действительного и возможного, но идет речь о *двух видах необходимости*. Один связан с необходимостью принимать решения, и это необходимость практических наук, ремесел и занятий, другая же необходимость — созерцательная — указывает на невозможность и бессмысленность каких-либо решений. Мы, например, решаем, говорить или молчать, но никто не выносит решения о том, говорить ли ему в субъект-предикатной форме или как-то иначе. Мы решаем, говорить правду или соврать, но решив говорить правду, мы должны будем назвать стул стулом и т. д. Когда необходимость решения никак не обойти, например, при лечении больного, то это необходимость практическая. Она связана с тем, что мы всегда не знаем всего. Но есть область, где мы знаем все, это область чистого созерцания, чистого умозрения. Что это такое?

Это то самое истинно сущее, «вечное, не имеющее возникновения», постигаемое с помощью размышления и рассуждения, «вечно *Тождественное* бытие», которое Платон вслед за элеатами отделил от бытия возникающего и гибнущего, «никогда не существующего на самом деле». Деление это было продуктом рефлексии (восприятия вос-

приятя), позволившей вычленить универсальную структуру восприятия. Сразу сделаем оговорку, что слово «восприятие», хотя выше речь и шла о нашем восприятии, здесь не несет субъективистских коннотаций, и вовсе не означает, что мы «танцуем» от субъекта восприятия. Оно понимается скорее как «различение», причем вопрос о том, кто различает, даже и не ставится. «Различение» в этом контексте означает то же, что «определение» или «сказывание», и опять же, не спрашивается, кто определяет и кто говорит. Вещи сами определяются, а говорит — бытие. Так вот, у этого различения—определения—сказывания структура одна и та же: она открывается только стороннему взгляду на этот акт (точнее на это событие, коль скоро субъекта мы оставили в стороне) как структура предикации: «это — то-то». «Это» определяется как «то» в свете невидимого третьего, той силы, которая заставляет нас говорить, что это стул, если это, действительно, стул. И тут нам не дано выбирать или что-то решать: мы решаем, что лучше, заговорить или промолчать, но заговорив, отвечая на вопрос о *сущности* («что это?»), неизбежно определим «это» как «то». Если мы зададимся вопросом, с которого и началась метафизика, вопросом о сущности вообще, а не о сущности чего-либо, нам ничего не останется, как выводить ее из ответа на вопрос о сущности чего-либо. Описывая его структуру, мы опишем универсальную структуру всякого сбытия чего бы то ни было. И в ней подлинным «началом» выступит то, в свете чего «это» определяется как «то», вершина «треугольника», место третейского «судьи», единое, взятое (хотя это невозможно) «до» своего двоения. Так осуществляется *теоретическое конструирование* непреложного, вечно тождественного себе бытия, наука о котором у Аристотеля при-

знается божественной в силу чисто теоретического (созерцательного) ее характера. Напротив, практические науки имеют дело с необходимостью выбора, здесь — в этике, в политике, врачевании... — не обойтись без решения. Но трудность в том, что сама по себе непреложная структура любого события указывает на то, что никакое событие не исчерпывается своей структурой, вечной и неизменной. Отсюда и потребность «образного воплощения», апелляция к «иному» ума, то есть к матери-материи и тем самым неизбежный переход на уровень «правдоподобия».

Тут-то и появляется демиург, приготовляющий коктейль из категорий, тождественное себе бытие оказывается по причине независимости от чего-либо иного более «бытийным» в сравнении с бытием становящимся (так и у Платона, и у Аристотеля). Оно — начало формы и вместе с тем максимально заряжено потенцией. То есть это тождественное себе бытие мыслится в качестве привилегированного *сущего*. Таким же привилегированным сущим явился и аристотелев перводвижитель, то же самое *тождественное* себе бытие. И все мироустройство обретает *вид* (иначе его не *изобразить*) космической иерархии: все сущие располагаются на соответствующих ступеньках бытийной лестницы по принципу *причастия* «своим» причинам (истинной сущности), сама же первопричина в качестве причины самой себя (*causa sui*) знаема лишь ученым незнанием. В этом смысле — в смысле принципиальной неопределимости — она «выше» бытия потому что даже сказать о первопричине, что она *есть*, это так или иначе определить ее, поместить в определенные пределы. Таково неоплатоническое «единое». Но все уже так или почти так и у Платона. Прочитируем А. Ф. Лосева: «... то *бытие*, над которым задумывается здесь Платон, не является ни



исключительно *идеальным* (т. е. чисто смысловым, не *осуществленным в какой-нибудь субстанции*), ни *чистой материей*. Идеальное нужно здесь Платону для того, чтобы конструировать все материальное, а материальное необходимо ему для того, чтобы мыслить свои *идеи в их полном осуществлении*... идеальное и материальное трактуются в “Тимее” как чисто абстрактные моменты в той *целостности*, какой является *космос*. У Платона имеется *первообраз*, но свое реальное значение он получает только тогда, когда *демиург*, взирающий на этот первообраз, создает идеи со всеми их идеальными потенциями. Но идеи эти, образующие собою ум, нужны Платону лишь для того, чтобы на их основании конструировать понятие *души*, а в дальнейшем и *космоса*. Все, что существует в мире, включая малейшие подробности человеческой анатомии и физиологии, — все это имеет значение как отражение *небес*, а небеса — как отражение *всеобщего ума и всеобщей души*. Эту методологию мы назвали платоновским термином “символизм”. Под *символом* мы понимаем такое слияние *идеального и материального*, когда идеальное, будучи *порождающей моделью* для материального, осмысливает и оформляет его ради проявления всех своих бесконечных возможностей» (Платон. Соч., т. 3. М., 1994, с. 603).

Таким образом, всякое *различное* бытие получило собственное бытийное основание, мыслимое как то начало, из которого исходит и к которому возвращается всякое различие. По-видимому, что-то такое и имеет в виду Хайдеггер, говоря о мышлении *различия из бытия*, таком мышлении, которое неминуемо переводит вопрос о бытии из собственно онто-логического плана (мышление *бытия из различия*) в план онтический, где *вопрос о бытии*

*трансформируется в вопрос о наиболее бытийном существе, а метафизика — в онто-тео-логику.*

Изображение такого иерархического космоса, в котором на низших ступенях бытия воспроизводится та же диалектика единораздельности, созидая ситуацию микро- и макрокосмического параллелизма, всегда окажется символическим, или обратнопереоспективным, в этом определенном смысле — в смысле *трансформации диалектики категории* (изначально способов говорения) *в иерархию существ*. Символ, вербальный ли, визуальный ли, всегда тотален, такова природа символа — изображать *весь* мир в его сущностном устройстве, мир как событие мира, «действие важное и законченное» (Аристотель о трагедии), а значит, вводить внутрь изображения и самого изображающего и потенциального зрителя (впрочем и не зрителя вовсе, а неизбежно участника события). Мир обратной перспективы — это мир причащения *неизменной* сущности мира, — тому слову-логосу, что, согласно Платону, «безгласно и беззвучно» изрекается в самодвижущемся космосе (37 b). Поэтому всякое изображение преходящего как такового есть вместе с тем «показание сокрытого». В мире, устроенном по правилам обратной перспективы, всегда сосуществуют два «начала» при безусловном главенстве одного из них: на «пути мнения» первым оказывается чувственно воспринимаемое и отсчет ведется от него. Так Платон говорит, что душа — в теле, а ум — в душе. В христианстве эту роль играет «вечер», вечернее начало «одного», т.е. целостного «единого» дня («И был вечер, и было утро, день один»), которому противопоставляется «день невечерний», «осьмой» (св. Василий Великий). Но подлинным началом выступает, конечно, вечное и предвечное начало, сама безначальность, трактуемая по разному в

язычестве и монотеистической персоналистской религии. В плоскостном обратнопереоспективном изображении аналогом этих двух начал выступает двойной отсчет верха и низа, и такое изображение вовсе не обязательно будет продуктом утонченной рефлексии, но результатом вполне наивного «правдивого» воспроизведения действительности (например, детский рисунок хоровода). Так или иначе, это изображение — осознанное или нет — *заранее знаемой сущности* вещей.

Эта логика сущностного изображения получила впечатляющее развитие в византийской и русской иконе, словно бы внявшим урокам Платона, учившего, что изображая вещи, надо избегать «несовершенств зрения», как то: перспективного сокращения, изменения насыщенности цвета по мере удаления предмета и т. п. Ничего удивительного в такой эволюции нет, при всех принципиальных расхождениях между языческим неоплатонизмом и христианским богословием, что последнее оставило в неприкосновенности и, напротив, всячески акцентировало, так это иерархическое устройство мира, окончательно сделавшегося лестницей — ступенями восхождения души к Богу.

В связи с этим возникает вопрос: действительно ли такое обратнопереоспективное изображение (например, византийская икона, или «Путеводитель души к Богу» св. Бонавентуры и хронотоп Дантовой «Божественной комедии») более «онтологично», как того хотел П. А. Флоренский, чем образ мира, выстроенный по правилам прямой перспективы в поствозрожденческой живописи или новоевропейском романе? И не является ли оно не столько альтернативой «перспективистской дыре» (Флоренский), в которую якобы проваливается новоевропейское человечество, сколько одним из этапов того длинного пути, который

привел на каком-то своем повороте к утопии «научно-обоснованного мировоззрения»?

*Ю. М. Романенко\**

#### ЗАГАДКА О ЧЕЛОВЕКЕ В ПЛАТОНОВСКОМ «ТИМЕЕ»

В замысел платоновского диалога «Тимей» вошли две задачи: реконструкция возникновения Космоса и определение в нем места человеку. Обе задачи взаимообуславливают друг друга, поскольку описание космического генезиса и устройства дается людьми — участниками диалога — встроенными наблюдателями и жителями Космоса. Апелляция к внечеловеческим силам, создающим Космос — это тоже человеческая характеристика, несмотря на то, что само описание ведется как бы от лица Создателя, что составляет содержание «правдоподобного мифа». По сути дела, данный диалог реализует «антропный принцип в космологии» в контексте античной философии.

Примем крайнюю антропологическую точку зрения, ставящую человека в фокус внимания («человек есть мера всех вещей»), и абстрагируемся от вопроса «каков Космос есть сам по себе». Космос может быть каким угодно, но человека более интересует вопрос о том, что есть Космос с человеком. Такая антропоцентрическая позиция, по видимости, противоположна платоновской, ибо он претендует, как раз, на «внечеловеческое» («объективное», так сказать) описание, хотя оговорки в ходе изложения посто-

---

\* Романенко Юрий Михайлович — канд. филос. наук, доцент кафедры онтологии и теории познания философского факультета СПбГУ.