

# ОПТИЧЕСКИЕ МЕТАФОРЫ И НАТУРФИЛОСОФСКИЕ ИЗЫСКАНИЯ ПЛАТОНА

С. Б. КУЛИКОВ

Томский государственный педагогический университет  
[kulikovsb@tspu.edu.ru](mailto:kulikovsb@tspu.edu.ru)

---

SERGEY KULIKOV

Tomsk State Pedagogical University

OPTICAL METAPHORS AND PLATO'S NATURAL PHILOSOPHY

ABSTRACT. The article defends the thesis that interpreting Plato's natural philosophy it is useful to take the terms *horatos* and *eoratos* in two distinct meanings: "observable" and "unobservable" (i. e. "present" or "absent", "assumed" or "not assumed" by the observer), and "visible" and "invisible" (i. e. "available" or "non-available" in the process of seeing). This approach helps to perceive new sides of Plato's ideas, implicitly present in the "Timaeus", which allows interpreting it in both anthropomorphic and anti-anthropomorphic senses.

KEYWORDS: Plato, Timaeus, natural philosophy, Demiurge, Universe, visible, invisible.

\* Работа выполнена по базовой части заказа Минобрнауки № 155.

---

В центре нашего внимания – диалог «Тимей» и комментаторская литература, связанная с этим диалогом. Раскрытие оптических метафор как базовых форм отображения принципиально видимого и невидимого в границах высказываний о Демиурге, богах и Вселенной позволяет реконструировать основания натурфилософских изысканий Платона.

Достижение поставленной цели обусловлено решением двух задач, совпадающих с обсуждением наиболее вероятных способов истолкования человека и природы (точнее, Вселенной) в «Тимее»: антропоморфистского и антиантропоморфистского. Данные способы обсуждаются в качестве базовых гипотез о смысле «Тимея», разбираясь в логической, а не в исторической последовательности. На передний план выдвигается то, что с современной точки зрения выглядит более очевидным, а не то, что появилось в истории первым.

В то же время вхождение в тему предполагает несколько достаточно простых, но совершенно необходимых предварительных замечаний.

Вот уже более двух тысячелетий результаты творчества Платона будоражат умы исследователей. Почему же так сложилось? Если подходить к этому вопросу предельно непредвзято, то выясняется следующее:

Платон не был самым первым из философов. Возможно, что не был он и самым оригинальным, если сравнивать с киниками и стоиками. Так, Ж. Делез замечает:

Перечитывая лучшие главы Диогена Лаэртского – главы, посвященные Диогену Кинику и Хрисиппу Стоику, – мы наблюдаем за развитием удивительной системы провокаций. С одной стороны, философ ест с крайней прожорливостью, объедаясь сверх меры; прилюдно мастурбирует, сетуя при этом, что голод нельзя утолить так же просто; не осуждает инцест с матерью, сестрой или дочерью; терпим к каннибализму и антропофагии – но при всем при том он в высшей степени трезв и целомудрен. С другой стороны, философ хранит молчание, когда люди его о чем-то спрашивают, либо награждает их ударами посоха. Когда ему задают абстрактные и трудные вопросы, он в ответ указывает на пищу или подает вам всю торбу с едой, которую не преминет затем вывалить на вас, как всегда со всей силы. И все-таки он – носитель нового дискурса, нового логоса, оживляемого парадоксами и насыщенного новым философским содержанием (Делез 1995, 161).

В научном плане идеи Платона также не стали самым передовыми даже и для античности. Во всяком случае, если понимать науку как область достоверного знания, позволяющего познавать мир в однозначных понятиях. На этом пути дальше других в античности зашел все-таки не Платон, а его «ученик» Аристотель. Масштабные разработки, в которых находилось место и для умозрительных рассуждений, и для сугубо приземленных наблюдений, утвердили идеал научности едва ли не на целое тысячелетие по смерти самого Аристотеля.

Более того, Платон ведь, по сути, высказывался не от своего имени. Главные герои большинства его диалогов, мыслители, выражающие своими дискуссиями этапы становления платонической мысли, – это Сократ, его протагонисты и антагонисты. Знаменитые письма Платона, в которых он как будто самостоятельный герой повествования, долгое время вызывали сомнения в своей подлинности. Да и в личном плане Платон не отличался, так сказать, избытком харизмы, избегая публичных выступлений и диспутов (Мочалова 2000, 253–254).

Если же ко всему этому добавить подозрения в банальном плагиате, то вырисовывается и вовсе удручающая картина. Так, А. С. Афонасина замечает:

...начиная с конца I в. н. э., появляются неопифагорейцы (Модерат из Гадеса, Никомах из Геразы, Нумений из Апамеи и др.), которые либо утверждают, что Платон – это возродивший Пифагор, либо обвиняют его в краже пифагорейских идей (Модерат) и заявляют, что поздние ученики Платона сильно исказили идеи учителя (Афонасина 2013, 3–4, подробнее см. Афонасин, Афонасина, Щетников 2013, 80 сл.).

Однако и в древности, и в средневековье, да и в современности авторитет Платона оставался высок. Причем авторитет был настолько высок, что А. Уайтхед выдвинул чрезвычайно смелый тезис о том, что вся история европейской философии есть «ряд примечаний к Платону»:

The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of series of footnotes to Plato (Whitehead 1978, 39).

Кроме того, свидетельствует сам за себя и факт практически непрерывного в античности тысячелетнего чтения диалогов Платона. В частности, начало комментариев «Тимея», согласно Проклу, положил Крантор (*Комментарии к «Тимею»*, I, 76; пер. С. В. Месяц). В рамках ветвей платонизма комментаторская практика привела в итоге к формированию целого комплекса интерпретаций.

Почему же неоднозначная, достаточно противоречивая и во многом запутанная мысль Платона захватила умы исследователей?

Как представляется, разгадку следует искать именно в метафоричности, литературности трудов Платона. Причем речь должна идти даже и не о диалоге как основном жанре этих трудов. Да, действительно, такая форма была достаточно оригинальна для изложения философских идей. Но ведь диалог (как литературный жанр) появился задолго до Платона. Так, В. К. Афанасьева замечает:

Эта поэма [о боге чумы и разрушения Эрре – С. К.], создание которой, по-видимому, вызвано бедствиями, обрушившимися на Вавилонию в конце II тыс. до н. э. (возможно, в связи с нашествием в южное Двуречье арамейских племен, которые в тексте названы сутиями), интересна для нас и в том отношении, что она проливает свет на теологические концепции вавилонян, в частности на представление о некоем физическом и духовном равновесии мира, которое зависит от присутствия на своем месте верховного бога. Интересна и композиция эпоса: несмотря на то что он богат событиями, прямого изображения действия в нем почти нет, он весь состоит из диалогов между богами и косвенных рассказов о случившемся. В конце пятой таблицы дано имя составителя эпоса: «Кабту-илани-Мардук, сын Дабибу, был составителем этой таблички. Это приснилось ему ночью, и, когда он рассказал все утром, не опустил ни одной строки и ни одной не прибавил» (Афанасьева 1983, 105).

Едва ли Платон был знаком с подобными текстами. Намного важнее то, что трудности в однозначном истолковании высказываний во многом были связаны с литературной формой трудов Платона. Именно это побуждало комментаторов искать скрытый смысл в каждом фрагменте произведений. Например, современному читателю трудно представить, что можно найти некоторый скрытый смысл, например, в следующих словах:

О, разумеется, и мы сделаем все, что в наших силах! После того как вчера ты как подобает исполнил по отношению к нам долг гостеприимства, с нашей стороны

было бы просто нечестно не приложить усердия, чтобы отплатить тебе тем же (*Тимей*, 17b; пер. С. С. Аверинцева).

Какой же тут может быть скрытый смысл? Тимей отдает дань уважения Сократу, вот, казалось бы, и все. В то же время, например, Прокл вполне обоснованно демонстрирует как минимум три истолкования указанного фрагмента, а именно этическое, физическое и богословское.

В этическом смысле выражен «великодушный и сдержанный, возвышенный и скромный, дружелюбный и человеколюбивый» нрав Тимея. В плане физического истолкования можно сказать о представлении образа «общения и взаимодействия сил в произведениях природы». В рамках богословского толкования раскрывается «демиургическая причина», которая «проходит сквозь все, все исполняет и устраняет во всем всякий недостаток» (*Комментарии к «Тимею»*, I, 25–26; пер. С. В. Месяц).

Мы полагаем, что многозначность высказываний Платона позволяла комментаторам сохранять свободу мысли и плодотворно участвовать в философских исследованиях, приращивая знание, впервые обнаруженное предтечей, но проясненное лишь в комментаторской литературе. Сходную мысль высказывает И. Н. Мочалова:

Платоновские диалоги, учитывая любовь Платона к недосказанности и многозначности, давали прекрасный материал для самых разных интерпретаций. Как показывает анализ взглядов Ксенократа, убежденный в истинности собственного учения о двух началах сущего, он стремился подтвердить его истинность авторитетом Платона, чтение и толкование диалогов которого было постоянной академической практикой. В этом случае для Ксенократа, как, вероятно, и для других академиков, правильно понять написанное и сказанное Платоном – означало найти у него собственные учения и раскрыть их как принадлежащие самому Платону, как составляющие истину платоновской философии (Мочалова 2000, 308).

Как представляется, именно «недосказанность», присутствующая в работах Платона, позволила сохранить общую актуальность исследования этих работ и до наших дней.

Так, мы полагаем, что за греческими словами *ὄρατός* и *ἀόρατος* в русском языке при переводе могут скрываться не одна, а две пары понятий, а именно пара «зримое» и «незримое» (т. е. наличное или не наличное, имеющееся или не имеющееся в виду при созерцании), равно как «видимое» и «невидимое» (в значении «доступное» или «недоступное» зрению). Именно такой ход мысли дает возможность раскрыть новые грани идей Платона, в скрытом виде присутствующие в оригинале диалога «Тимей» и позволяющие истолковать его и антропоморфистски, и антиантропоморфистски.

*Антропоморфистские способы истолкования «Тимея»* подразумевают, что, несмотря на то, что основное содержание диалога затрагивает вопросы происхождения Вселенной и человека, главный смысл диалога – это все-таки прояс-

нение сути человеческого пребывания в мире. Кстати сказать, при таком подходе становятся понятными причины, по которым диалог начинается с рассуждений о способах понимания государства. А речь о Демиурге, богах, космосе и человеке заходит лишь после того, как участники диалога знакомятся с преданием об Атлантиде.

Важно отметить, что антропоморфистские способы истолкования «Тимея», свойственные в современных условиях культурологическим изысканиям и некоторым разработкам в области истории и философии науки (Байкова 2011; Яковлев 2012), в своем оригинальном варианте, по всей видимости, восходят к гностическим источникам. Так, Ж. Киспель (Quispel) утверждает:

Jarl Fossum, who under my guidance is preparing a thesis on the origin of the concept of demiurge in Gnostic texts, has found a remarkable passage in Samaritan writing called the Malef. There it is that the Angel of the Lord created the body of Adam, whereas God himself infused his spirit into that frame. The text is a late composition, but there is no reason to doubt that it contains earlier traditions. For our purpose, however, the chronology is not so important. The essential point is that here for the first time we see an indubitable relationship between this angelic creator and the *Timaeus*. In this dialogue Plato speaks rather mysteriously about a demiourgos, who fashions the visible world (and not the already preexistent world of ideas (Quispel 1978, 27).

Насколько, однако, прочна выявленная исследователями позднеантичной философии и религии связь гностической традиции и идей Платона? Кроме того, почему такое прочтение есть проявление антропоморфизма в истолковании «Тимея»? Ж. Киспель отмечает влияние диалога Платона на гностические представления и полагает следующее:

Angel received a cosmological function and became demiurge. ... That is an adaptation of the traditional faith and the traditional exegesis of Scripture to the scientific worldview of that time. ... This is the case with on the Jewish Magharians who taught that an anthropomorphous angel created the world (Quispel 1978, 29).

Уже из этого видно, что связь между воззрениями Платона и гностическими учениями прослеживается на уровне общекультурных мировоззренческих установок, характерных для поздней античности.<sup>1</sup> Антропоморфизм же в описании природы и человека связан у Платона с двумя моментами: 1) различение мира видимого, вещественного и невидимого, идеального и несотворенного; 2) понимание Демиурга в качестве посредника реализации невидимого идеального начала в рамках видимого мира.

В то же время антропоморфизм как база понимания человека и природы, а одновременно и как основа истолкования «Тимея» рождает некоторые прин-

---

<sup>1</sup> Интересный аналогичный пример: связь между религией ессеев и пифагореизмом, о чем см. Тантлевский, Светлов 2014 и Tantlevskij, Svetlov 2014.

ципиальные вопросы. Поиск ответа на эти вопросы предполагает изучение ключевых моментов «Тимея».

В частности, даже если мы антропоморфно понимаем Демиурга, можем ли мы в том же отношении понять его создания?

Итак, телесным, а потому видимым и осязаемым — вот каким надлежало быть тому, что рождалось. ... При этом каждая из четырех частей вошла в состав космоса целиком: устроитель составил его из всего огня, из всей воды, и воздуха, и земли, не оставив за пределами космоса ни единой их части или силы. Он имел в виду, во-первых, чтобы космос был целостным и совершеннейшим живым существом с совершенными же частями; далее, чтобы космос оставался единственным и чтобы не было никаких остатков, из которых мог бы родиться другой, подобный, и, наконец, чтобы он был недрахлеющим и непричастным недугам (*Тимей*, 31b, 32c–33a; пер. С. С. Аверинцева).

Из этого видно, что создание Демиурга, по мысли Платона, высказанной устами Тимея, должно было пониматься как живое, телесное, видимое и осязаемое существо. Этому существу можно было приписать также характеристики рождения и роста, но не болезни и смерти, а значит – изменения. В одном из мест Платон даже фиксирует, что космос – это «изваяние вечных богов» (*Тимей*, 37c; Платон 1994, 439; пер. С. С. Аверинцева).

В то же время обладание характеристиками живого существа еще не свидетельствует в пользу того, что мир, созданный Демиургом, обязательно антропоморфен. Платон замечает:

Итак, во всем вплоть до возникновения времени [космос] имел сходство с тем, что отображал, кроме одного: он еще не содержал в себе всех живых существ, которым должно было в нем возникнуть, и этим являл несоответствие вечносущей природе. Но и это недостававшее бог решил восполнить, чеканя его соответственно природе первообраза (*Тимей*, 39e; пер. С. С. Аверинцева).

В этом фрагменте особенно любопытны два момента: 1) населенность живыми существами присуща как видимому или телесному, так и невидимому, т. е. бестелесному; 2) характер жизни видимых и невидимых существ принципиально (по природе) родственен. Другими словами, жизнь укоренена в природе вещей, причем телесная жизнь как минимум исходно повторяет жизнь бестелесную.

Однако процесс создания телесной жизни оказался обусловлен следующими обстоятельствами:

Когда же все боги ... получили свое рождение, родитель Вселенной обращается к ним с такой речью: «Боги богов! Я – ваш демиург и отец вещей, а возникшее от меня пребудет неразрушимым, ибо такова моя воля. ... Теперь выслушайте, чему наставит вас мое слово. Доселе еще пребывают нерожденными три смертных рода.

... Однако, если эти существа возникнут и получают жизнь от меня, они будут равны богам. Итак, чтобы они были смертными и Вселенная воистину стала бы Всем, обратитесь в соответствии с вашей природой к образованию живых существ, подражая моему могуществу. ... Я вручу вам семена и начатки созидания, но в остальном вы сами довершайте созидание живых существ, сопрягая смертное с бессмертным, затем готовьте для них пропитание, кормите и возвращайте их, а после смерти принимайте обратно к себе» (*Тимей*, 41а-с; пер. С. С. Аверинцева).

Итак, живые существа, населяющие космос, по степени родства с Демиургом делятся на две категории: 1) напрямую порожденные Демиургом; 2) созданные при посредстве вторичных сил (богов). Отсюда ясно, что не всех живых существ можно истолковать онтологически равными Демиургу. Иначе говоря, не у всех существ в созданном мире одинаковая природа и одинаковая судьба.

Все это означает, что непосредственным образом затруднительно говорить о том, что построения Платона антропоморфны по своей сути. Вернее будет полагать, что это живые существа как минимум отчасти (по «семенам и начаткам созидания») теоморфны, а не боги и Демиург человекоподобны.

Однако Платон в дальнейшем продолжает применять антропоморфизмы, существенно затрудняя понимание собственных высказываний:

Возведя души на звезды как на некие колесницы, он явил им природу Вселенной и возвестил законы рока, а именно что первое рождение будет для всех душ установлено одно и то же, дабы ни одна из них не была им унижена, и что теперь им предстоит, рассеявшись, перенестись на подходящее каждой душе орудие времени и стать теми живыми существами, которые из всех созданий наиболее благочестивы; поскольку же природа человеческая двойственна, лучшим будет тот род, который некогда получит наименование мужей. ... Итак, боги, подражая очертаниям Вселенной, со всех сторон округлой, включили оба божественных круговращения в сферовидное тело, то самое, которое мы ныне именуем головой и которое являет собою божественнейшую нашу часть, владычествующую над остальными частями (*Тимей*, 41с–42а, 44d; пер. С. С. Аверинцева).

В результате остается не ясным, например, следует ли мыслить природу (точнее, Вселенную) и человека подобными своим создателям (Демиургу и богам) или все-таки это боги подобны (в способах передвижения, по форме частей тела и т. д.) человеку?

Как представляется, для выхода из создавшейся ситуации нам потребуется совершить следующий ход мысли. Согласно Платону, видимая Вселенная творится по аналогии с невидимыми прообразами. Причем не вполне понятно, есть ли прообраз у Демиурга, каков он по своему онтологическому статусу. Однако можно изменить угол зрения и дополнить пару категорий видимое/невидимое понятиями зримого и незримого. При таком повороте становится ясно, что не все из того что видимо может быть зримо, равно как не все



из того, что невидимо – незримо. В частности, проясняется статус Демиурга, невидимого, но зримого (наличного, созерцаемого) в рамках речи Тимея. Причем это именно речь дает возможность обозреть Демиурга; мы не утверждаем, что речь ведется о том, что Демиург каким-то образом «зрится». Точно так проясняется статус созданных Демиургом богов, часть из которых видима, а часть невидима (*Тимей*, 41a).

В целом мы должны признать, что антропоморфистская гипотеза о смысле «Тимея» оказалась не вполне оправданной. Человекомерные метафоры применяются только для пояснения идей, смысл которых выходит далеко за пределы мира человеческих связей и отношений. Другими словами, Платон говорит не о человеке и, по сути, не для человека в своем диалоге. Но тогда затрудняется понимание композиции диалога. Зачем в нем приводится, допустим, рассказ об Атлантиде?

*Антиантропоморфистские способы истолкования «Тимея»* подразумевают, что основное содержание диалога затрагивает вопросы происхождения Вселенной и человека, а главный смысл диалога – это все-таки прояснение сути мирового сущего, его судьбы и общих законов бытия. Опираясь логически возможными вариантами прочтения «Тимея», мы обязаны сказать, что в рамках платонизма исторически первым был именно антиантропоморфистский подход. Достаточно трудно установить, привлекали ли вообще антропоморфные образы первые комментаторы «Тимея», либо же это завоевание более поздних эпох.

Очевидность присутствия в «Тимее» антропоморфных образов, да и сама композиция диалога как будто подталкивают к буквальному пониманию высказываний Платона. Однако, по всей видимости, уже Крантор абстрагировался от конкретики приводимых в «Тимее» сообщений и постарался извлечь из них некоторые умозрительные построения о благе, причинах мироздания и т. п. (Kayser 1841).

Наиболее последовательно антиантропоморфистский подход прослеживается в работах Прокла. Трудности в истолковании композиции диалога не выпали из внимания Прокла и предшествующих комментаторов. Это с современной точки зрения можно посчитать, что Платон проявляет особую иронию, начиная свой натурфилософский диалог едва ли не с детской считалочки «раз, два, три».<sup>2</sup> И по тем же соображениям он совершенно произвольно вставляет в текст предание о войне Афин и Атлантиды. Комментаторы-неоплатоники дать такое истолкование, конечно же, не могли. Вот что говорит, в частности, о самом начале диалога Прокл:

---

<sup>2</sup> «Один, два, три – а где же четвертый из тех, что вчера были нашими гостями, любезный Тимей, а сегодня взялись нам устраивать трапезу?» (*Тимей*, 17a; пер. С. С. Аверинцева).



... не следует забывать, что диалог этот — пифагорейский, а значит и толковать его нужно соответствующим образом (*Комментарии к «Тимею»*, I, 15; пер. С. В. Месяц).

Толкование «Тимея» в пифагорейском духе позволяет выявить как минимум три варианта прочтения этого диалога: этический, физический и богословский (*Комментарии к «Тимею»*, I, 15–18). В результате толкования Прокла, дополняющего труды его предшественников, проясняется, что смысл фрагмента – указание на необходимость соблюдения норм дружбы, раскрытие числовых отношений в основе сущего и представление божественного характера участников диалога.

Первые два момента, вероятно, не вызовут внутреннего сопротивления у современного читателя. Но как следует понимать третий вариант? Как можно полагать, что сближение образов человека и богов не есть проявление антропоморфизма?

Следующие слова Прокла позволяют выйти из затруднения, показывая его кажущийся, иллюзорный характер:

Поскольку же боги знают и мыслят друг друга – *Быть незнакомы друг другу не могут бессмертные боги*, [Одиссея V, 79] – и пищей для мыслящего, согласно оракулу, является умопостигаемое, то отсюда следует, что взаимное угощение первоначально существует среди богов и что мудрейшие из людей, подражая богам, без зависти делятся друг с другом своими мыслями. (*Комментарии к «Тимею»*, I, 18; пер. С. В. Месяц).

Из этого видно, что божественность участников диалога носит глубоко символический характер. Это не боги подобны людям, это люди, наслаждаясь интеллектуальной трапезой, становятся подобны богам (в тот момент).

Именно такой подход, подход с позиций символизма позволяет вписать в контекст натурфилософского трактата (и непротиворечиво осмыслить в этом контексте) эпизод, связанный с войной Атлантов и Афинян. Описание взаимоотношений двух государств, равно как и ситуации с получением сведений об этой войне (*Комментарии к «Тимею»*, I, 96–98) символизируют как минимум два момента: противоречивость как основу мироздания (в образе межгосударственной войны) и иерархический порядок творения природных явлений, так называемое отношение «старшей» и «младшей» демиургии.

Нетрудно увидеть, что антиантропоморфистское или символическое толкование «Тимея» предполагает различие видимого и зримого, с одной стороны, а также невидимого и незримого, – с другой. Участники диалога, принимая историю войны Атлантиды и Афин, непосредственно не видят происходящих событий, но зрят, со-зерцают их в акте воспроизведения смыслов процесса происхождения Вселенной и человека. Другими словами, происхождение мирового сущего невидимо, но зримо пребывает при участниках диалога.

В то же время непосредственно друг друга участники диалога казалось бы видят, по крайней мере первоначально. Ведь они же встретились, чтобы выслушать речи Крития и Тимея, причем Сократ перечислил (буквально предъявил) и присутствующих, и отсутствующих. Однако в процессе своего разворачивания диалог начинает соответствовать скорее цепи монологов, нежели подлинному диалогу. В зависимости от чего образы участников как бы уступают место затрагиваемым темам, а сами участники перестают непосредственно видеть (т. е. фиксировать в поле зрения) друг друга.

В рамках выявленных обстоятельств понятно, почему при интерпретации работ Платона и в особенности «Тимея» особым смыслом обладает феномен зрения и символика света. К сожалению, на результаты, полученные Проклом (1820), мы опираться не можем, ибо фрагменты его работы, посвященные комментарию тех же мест «Тимея», до наших времен не дошли. Но можно обратиться к работам А. Ф. Лосева, который замечает:

Если взять только одного «Тимея» (39 b, 39 d, 45 b-d, 58 c, 59 b, 60 a, 68 a, 78 d), то в этом диалоге содержатся все разнообразные оттенки как онтологического, так и гносеологического и даже физиологического значения света (Лосев 2000, 259).

В свою очередь Платон утверждает следующее:

...внутри нас обитает особенно чистый огонь, родственный свету дня, его-то они [боги –С. К.] заставили ровным и плотным потоком изливаться через глаза; при этом они уплотнили как следует глазную ткань, но особенно в середине, с тем чтобы она не пропускала ничего более грубого, а только этот чистый огонь. ... Как бы то ни было, нам следует считать, что причина, по которой бог изобрел и даровал нам зрение, именно эта: чтобы мы, наблюдая круговращения ума в небе, извлекли пользу для круговращения нашего мышления, которое сродни тем, с небесным, хотя в отличие от их невозмутимости оно подвержено возмущению; а потому, уразумев и усвоив природную правильность рассуждений, мы должны, подражая безупречным круговращениям бога, упорядочить непостоянные круговращения внутри нас (*Тимей*, 45b–47c; пер. С. С. Аверинцева).

Из всего этого ясно, что взаимосвязь света и зрения у Платона раскрывается в совокупности символов: огонь, цикличность («круговращения») ума, хаотичность («непостоянные круговращения») человеческих переживаний. При верной расстановке акцентов в ходе рассуждения (при «усвоении природной правильности»), причем только благодаря своего рода «двойному зрению» (созерцанию видимых звезд и связанных со звездами движений невидимых богов), можно обрести подлинную гармонию. Тем самым огонь, пребывающий в человеке, становится (раскрывается) в виде божественного пламени, которое вложил в свои создания Демиург.

Проведенное исследование приводит к следующим результатам:

1. В ходе прояснения отдельных аспектов понимания идей Платона удалось сформировать расширительное толкование оптических метафор. Различение видимого и зримого, противопоставленных невидимому и незримому, дало возможность сосредоточить внимание на дополнительных вариантах восприятия процессов порождения природы и человека.

2. Расширительное толкование оптических метафор в рамках натурфилософии позволяет признать необоснованными антропоморфистские способы истолкования «Тимея». Любые проявления антропоморфизма имеют символическое значение и служат целям указания на внечеловеческие способы бытия.

3. Символизм «Тимея» объясняет наличие моментов непоследовательности в представлении картин происхождения природы и человека. В диалог по необходимости включаются дополнительные предания, целью которых является конкретизация области приложения общих законов природы.

Обсуждение полученных результатов дает возможность сделать общий вывод о непреходящей значимости диалогов Платона, которые актуальны и в условиях современной переоценки наследия классической мысли. Да, многое из завоеваний классики признано устаревшим и было преодолено. Но широкий спектр символических способов истолкования, предложенных Платоном в качестве принципов для освоения материальной действительности, сам по себе не устаревает. Так, перспективным направлением видится сравнительный анализ натурфилософских разработок, выполненных в рамках платонизма, и результатов, полученных в границах изысканий М. Хайдеггера, особенно «позднего» периода. Возможности взаимной корреспонденции видятся уже в том, что при истолковании образов, предложенных в трудах Платона, совершенно естественным выглядело бы привлечение категориальной сетки (пространство как первофеномен, простор как высвобождение мест и др.), складывающейся в рамках осмысления М. Хайдеггером особой роли пластического искусства при осознании истоков бытия (Heidegger 1969). Как представляется, все это не нашло адекватного осмысления ни в трудах самого М. Хайдеггера, ни в работах его последователей и/или критиков и требует дальнейших исследований.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Афанасьева, В. К. (1983) «Аккадская (вавилоно-ассирийская) литература», *История всемирной литературы*. Москва. Том 1, с. 100–117.
- Афонасин, Е. В., Афонасина, А. С., Шетников, А. И. (2013). *Пифагорейская традиция*. Санкт-Петербург: Издательство РХГА.
- Афонасина, А. С. (2013) *Псевдопифагорика: Тимей Локрский о природе космоса и души*. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. Новосибирск.
- Байкова, Е. В. (2011) *Биоморфизм как система образного моделирования в культуре*. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора культурологии. Саратов.

- Делез, Ж. (1995) *Логика смысла*, пер. с фр. Я. И. Свирского. Москва.
- Лосев, А. Ф. (2000) *История античной эстетики. Высокая классика*. Харьков; Москва.
- Мочалова, И. Н. (2000) Метафизика Ранней Академии и проблемы творческого наследия Платона и Аристотеля. АКАДЕМЕΙΑ. *Материалы исследований по истории платонизма. Выпуск 3*, под ред. Р. В. Светлова и А. В. Цыба. Санкт-Петербург: 226–348.
- Платон (1994) Тимей. *Собрание сочинений в четырех томах. Том 3*, пер. с древнегреч. С. С. Аверинцева и др. Москва: 421–500.
- Прокл Диадох (2012) *Комментарий к «Тимею»*. Книга 1, пер. С. В. Месяц. Москва.
- Тантлевский, И. Р., Светлов, Р. В. (2014) «Ессеи как пифагорейцы: предестинация в пифагореизме, платонизме и кумранской теологии», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 8.1, 54–66.
- Яковлев, В. А. (2012) «Жизнь как метафизическая проблема современной физики», *Философия науки* 1(51), 81–95.
- Heidegger, M. (1969) *Die Kunst und der Raum*. St. Gallen.
- Kayser, F. (1841) *De Crantoro Academico*. Heidelberg.
- Proclus (1820) *The Commentaries of Proclus on the Timaeus of Plato in Five Books*, trans. by Thomas Tylor. London.
- Tantlevskij, I. R., Svetlov, R. V. (2014) “Predestination and essenism,” *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 8.1, 50–53.
- Quispel, G. (1978) “The Demiurge in the *Apocryphon of John*,” *Nag Hammadi Studies XIV*, ed. by R. McL. Wilson. Leiden: 1–33.
- Whitehead, A. N. (1978) *Process and Reality: an Essay in Cosmology*. New York.