

*С. П. Лебедев**

ДЕМИУРГ И КОСМОС В ПЛАТОНОВСКОЙ ТЕОЛОГИИ

В статье рассматривается проблема соотношения внутренних и внешних оснований деятельности демиурга при создании космоса. Развивается мысль о том, что первообразом для создателя в платоновской теологии является сам демиург, его ум и строй мысли. Идеи не как внешний демиургу объект, а как внутреннее его состояние. Их предлагается рассматривать как деятельности демиурга, не зависящие от времени, всегда одинаковые, поскольку опираются на одно и то же основание. Проводится мысль о том, что демиург не тождественен единому, не является одним из его аспектов.

Ключевые слова: теология, религия, Платон, Тимей, Бог, демиург, космос, первообраз, идея, благо, ум, чувственность, умозрение, мышление.

S. P. Lebedev

THE DEMIURGE AND THE COSMOS IN PLATO'S THEOLOGY

The article deals with the problem of the relationship between the internal and external foundations of the demiurge's activity in the creation of space. The idea is developed that the prototype for the creator in Plato's theology is the demiurge himself, his mind and structure of thought. Ideas not as an external object to the demiurge, but as its internal state. It is proposed to consider them as activities of the demiurge, independent of time, always the same, since they are based on the same foundation. The idea is carried out that the demiurge is not identical to the one, is not one of its aspects.

Keywords: theology, religion, Plato, Timaeus, God, demiurge, cosmos, prototype, idea, good, mind, sensuality, speculation, thinking.

В теологических концепциях, в которых мир производится создателем, всегда особый интерес вызывают два вопроса: во-первых, как должен быть «устроен» сам создатель, чтобы иметь возможность что-то производить, и, во-вторых, каким должно быть то начало, из которого он создает все, как

* Лебедев Сергей Павлович, доктор философских наук, профессор кафедры философии, религиоведения и педагогики, Русская христианская гуманитарная академия; lebedevsrg@rambler.ru

оно могло бы к нему относиться, быть его «частью» или чем-то посторонним для него.

Несмотря на некоторую половинчатость, «Тимей» представляет собой сочинение, в котором Платон осознанно и планомерно строит картину универсума на основе деятельностной парадигмы. Центральной темой диалога является обдуманное, целесообразное создание космоса деятельностью некоего Бога-создателя, родителя Вселенной, о котором Платон остерегается говорить при всех, видимо, адресуя более подробную информацию только посвященным [1, 28с]. Для непосвященных же должно быть достаточно крайне скупых и не очень определенных его описаний, из которых можно заключить лишь о его вечности и о том, что он либо есть ум, либо представляет собой нечто, обладающее таковым.

Использование разумной причины при строительстве космоса представляется вполне оправданным, поскольку только такая причина может последовательно и непротиворечиво объяснить имеющую место на поверхности явлений очевидную целесообразность многих окружающих человека предметов: прежде всего целесообразна человеческая деятельность, руководствующаяся соображениями блага и зла; целесообразно устроены организмы живых существ, растений; целесообразны их взаимоотношения с окружающей средой, включая стихии и небесные тела. Находимая на уровне явлений целесообразность не может быть мыслимой последовательно, если при этом не допускать соответствующей причины. Правда, прежние философы в большинстве случаев пытались выводить эту целесообразность из беспорядочных взаимодействий тех или иных элементов. Но из хаотичных, случайных причин невозможно вывести правильности и целесообразности, не вступая в противоречие с самим собой и не допуская возникновения чего-то из его небытия. Видимо, поэтому для Платона было столь же очевидным, что у явленной целесообразности должна и причина существовать целесообразная, имеющая в самой себе основания упорядочивания. Среди доступных человеку явлений лучше прочего способностью действовать указанным способом обладает только ум (и связанное с ним мышление), отчего ему и суждено было сыграть роль причины всего правильного.

Как целесообразная способность, ум должен опираться на что-то, что могло бы выступить в роли основания его действия. Платон говорит о двух, как он выражается, «вещах»: о вечном, не имеющем возникновения бытия, и о возникающем, но никогда не сущем по-настоящему [1, 28а]. Вечным и тождественным Платон называет то бытие, которое постигается с помощью разума и рассуждения. Соответствие вечного и тождественного бытия размышлению, следует, вероятно, понимать так, что и размышление должно быть таким же. В данном случае речь идет скорее всего о мышлении, которое так же тождественно себе, как и то бытие, о котором оно сказывается, т. е. о тождественном себе (поскольку оно не тождественно иному — чувственно воспринимаемому) мышлению элейского типа.

Причем, Платон формулирует свои соображения таким образом, что в отношениях между самой мыслью и тем, что ей соответствует, критерием оказывается именно мышление: вечным может быть только то, что ему (мышлению)

соответствует, или, что то же самое, что ему соответствует, то и вечно. Залог вечности для ума находится Платоном, таким образом, именно в мышлении, в соответствии последнему. В самом деле, является то или иное бытие вечным или временным, мы понимаем именно мышлением, именно из рассуждений следует, например, что из ничего ничего не может возникнуть, и это верно для всего и навсегда.

О второй «вещи» сказано, что она есть то, что подвластно мнению и неразумному ощущению. Из этого замечания трудно понять, была ли эта «вещь» чувственно воспринимаемой или же она была особым образом построенной мыслью. В первом случае получалось бы, что для того, чтобы иметь возможность смотреть на чувственно воспринимаемое как на образец еще до создания чувственно воспринимаемого космоса, демиург должен либо сам быть чувственно воспринимаемым, либо каким-то образом чувственное восприятие должно существовать до чувственно воспринимаемого космоса (например, в душе). Или же, скорее всего, этой второй «вещью» следует считать мысль, направленную на восприимницу, а следовательно, и на то, что станет результатом такого синтеза — предметы, построенные из мыслимого и немислимого элементов, из мыслимого и протяженного. В этом случае можно говорить о «вещи», которая строится уже не по образцу себестождественного элейского мышления, а по образцу гераклитовского мышления, допускавшего, что бытие, будучи таковым, все же не тождественно себе, поскольку тождественно также и небытию. Именно такая «вещь» возникает и гибнет, подвластна мнению и чувственному восприятию.

Как бы там ни было, эти две «вещи» — два типа мысли, из которых одна тождественна себе и строится по собственным законам, а вторая отождествляется с иным и строится по его законам — играют для создателя роль моделей или образцов, взирая на которые, он может создавать либо что-то прекрасное, либо дурное. Опора создателя на размышление является надежной гарантией того, что продукт его усилий будет прекрасным; если же он пожелает опереться на нетождественное себе возникающее, то произведение выйдет дурным. Глядя на прекрасный космос, Платон полагает, что его первообраз был вечным, т. е. представлял собой такие рассуждения демиурга, которые строились по законам чистой мысли.

От внимания исследователя не должно ускользнуть то, как Платон высказывается в данном месте об идеях, лежащих в основе возникающих вещей. Он говорит, что идея и «потенция данной вещи» именно *создаются* демиургом. Это утверждение указывает на статус идеи в понимании Платона — она для него есть продукт деятельности устроителя, т. е. его деятельность. Она вечна, но, возможно, не так, как вечны создатель и его рассуждение; эта фраза Платона показывает, что если идея и вечна, то не сама по себе, а лишь благодаря вечности ее создателя, что ее вечность производна, что она есть вечное следствие деятельности вечной причины. По крайней мере, идея космоса создается демиургом вследствие того, что он взирает на неизменно сущее и берет его в качестве первообраза [1, 28a–b], а неизменно сущее — это то, что соответствует размышлению, как было сказано Платоном выше. Исходя отсюда можно сделать предположение о том, что идея есть продукт мышления создателя, что она есть направленная на что-то иное (например, на создание

чувственно воспринимаемой вещи) мысль (деятельность) создателя, построенная по законам самого мышления.

Обращает на себя внимание и то обстоятельство, что демиург создает также и потенцию (возможность, силу) вещи. Эту мысль можно интерпретировать таким образом, что он мыслью (идеей) воздействует на восприимчивую, представляющую собой беспредельное множество возможностей, и своей мыслительной деятельностью (идеей) он преобразует абстрактную возможность восприимчивости в конкретную возможность именно данной вещи. По-видимому, Платон впервые (если не считать весьма абстрактные соображения Анаксагора) попытался в начале космоса поместить целевую причину. В силу того, что самым фундаментальным элементом реальности является деятельность, ее целевые начала становятся целевыми началами космоса. По предположению Платона, создатель чувственно воспринимаемого космоса и самого возникновения был благом, он был даже высшим благом, и потому лишен зависти, ибо последняя возникает в том, у кого блага нет, к тому, у кого оно имеется. Будучи высшим благом, создатель, даже если бы и захотел, не смог бы позавидовать. Отсутствие зависти побуждало его в тех случаях, когда он что-то создавал, создавать все как можно лучшим; при этом, поскольку создатель был высшим благом и благим, он счел за благо создать все вещи подобными ему самому [1, 29e], ибо лучшего образца для подражания не знал. В этом Платон и усматривал «подлинное и наиглавнейшее начало рождения и космоса» [1, 29e-30a].

Как уже отмечалось, Платон старался избегать прямых описаний создателя, однако его предположение о том, что между создателем и созданием имеются отношения подобия, позволяет надеяться на возможность косвенного реконструирования свойств демиурга, отталкиваясь от свойств его произведения. Платон поступил мудро: он и не скрывал характеристик создателя, но и не говорил о них прямо, позволяя читателю самому сложить себе мнение о демиурге, но не позволяя перепутать это мнение со знанием, ибо информация о первообразе, полученная на основе анализа созданного им с помощью чего-то иного собственного образа, в состоянии претендовать только на роль правдоподобного мнения. Но и возможность составления правдоподобного мнения о первообразе следует, при отсутствии иных вариантов, счесть за благо.

По мысли Платона, та причина, которая есть высшее благо, не может производить нечто не прекрасное, т. е. не опирающееся на размышление. Последнее же явило ему, что «из всех вещей, по природе своей видимых, ни одно творение, лишённое ума, не может быть прекраснее такого, которое наделено умом» [1, 30b-c]. Ум прекраснее безумия. Но ум, заявляет Платон, отдельно от души ни в ком обитать не может [1, 30b-c], и это тоже дано было создателю в рассуждении, а последнее свидетельствует о том, что именно так обстоит дело в вечном и тождественном бытии. Руководствуясь указанным рассуждением, демиург устроил ум в душе, а душу поместил в теле [1, 30b-c], и именно таким образом он построил Вселенную. Будучи единством ума, души и тела, космос оказался живым существом [1, 30b-c], и это нужно понимать совсем не в переносном, а в буквальном смысле.

Платон специально останавливается на описании того, что собой представлял тот образец, опираясь на который демиург создавал космос. Образец

тоже был живым существом, но не частным, а универсальным, объемлющим все остальное живое по особям и родам как свои части [1, 30с–d]. Различие между этими живыми организмами состояло в том, что первообраз вмещает в себя все умопостигаемые живые существа, а созданный космос дает в себе место именно чувственному воспринимаемому живым существам [1, 30с–31]. Иными словами, различие состоит в том, что созданный космос телесен, тогда как его образец умозрачен. При этом важно обратить внимание на особый «нажим» Платона на то, что образец чувственного космоса есть прекраснейший и полностью совершенный среди мыслимых предметов [1, 30d–31]. Приписывание образцу предикатов «прекраснейший» и «вполне совершенный» свидетельствует в пользу того, что речь, скорее всего, идет о демиурге, исполненном блага, ибо только тот, кто есть высшее благо, может быть прекраснейшим и наисовершеннейшим; указание же на мыслимый характер образца склоняет к признанию того, что он есть мысль и связан с умом.

Итак, создатель чувственно воспринимаемого космоса, выступивший для последнего в качестве его образца, есть, без сомнения, существо мыслящее, следовательно, является умом или уж как минимум причастен уму. Последний же устроен таким образом, что он не может обитать нигде, кроме души. Это, по меньшей мере, должно означать то, что сам создатель являл собой также и душевное существо. Он есть ум одушевленный, или умная душа. Там, где имеет место душа, есть жизнь. Значит, создатель должен представлять собой одушевленный, живой ум. То, что совершенное бытие не может не быть живым, душевным и разумным, у Платона не вызывало сомнений. В диалоге «Софист» он вопрошает: «...дадим ли мы себя легко убедить в том, что движение, жизнь, душа и разум не причастны совершенному бытию и что бытие не живет и не мыслит, но возвышенное и чистое, не имея ума, стоит неподвижно в покое?» «Страшное утверждение!» — последовал ответ [2, 248e–249a].

Мысля себя самого, рефлектируя, и овнешняя свои мысли в ином (в пространстве), создатель создавал видимый космос. Последний, как и его образец-создатель, есть живое существо, гигантское животное. Как образец есть прекраснейший и совершеннейший среди мыслимых предметов, так и космос есть прекраснейшая и совершеннейшая среди видимых вещей.

В литературе встречаются мнения, различающие «творца» и «первообраз». Так, П. П. Гайденко пишет: «Платон различает «творца и родителя» космоса — демиурга и тот «первообраз», взирая на который демиург сотворил Вселенную» [3, с. 181]. В примечании к этому месту исследовательница говорит, что Платон в данном диалоге не выходит за пределы мифологического сознания, поэтому оказывается не в силах определиться точно, чему же подобен видимый космос — вечному образцу или самому демиургу. Следствием этого является, по мысли П. П. Гайденко, то, что Платон уподобляет космос то вечному образцу, то демиургу. При этом, говоря, что сам Платон различает образец и демиурга, исследовательница в доказательство этого приводит не подтверждающую ее мнение цитату из «Тимея»:

Что же это за живое существо, по образцу которого устроитель устроил космос? Мы не должны унижать космос, полагая, что дело идет о существо некоего частного вида, ибо подражание неполному никоим образом не может

быть прекрасным. Но помыслим такое [живое существо], которое объёмлет все остальное живое по особям и родам как свои части, и решим, что оно-то и было тем образцом, которому более всего уподобляется космос [1, 30с].

Из данной мысли Платона вовсе не вытекает, что сам Платон различал образец и демиурга, как будто нет никакой возможности для того, чтобы демиург выступал в качестве также и образца для своих творений (что могло бы помешать этому?). Но исследовательница все же заключает:

Образец и демиург, таким образом, составляют два начала: образец есть как бы «форма» космоса, а демиург — действующая причина... Такого рода «разъединение» — видимо, дань представлению, т. е. *мифологическому* [3, с. 186].

Возможно, мифологического у Платона предостаточно, но только ни из чего не вытекает, что формальная и действующая причины не могут совпадать в одном «лице» — в демиурге. Наоборот, в платоновском тексте есть на это хоть и косвенное, но довольно ясное указание, когда в одном месте Платон говорит о том, что видимый космос сделан по образцу универсального животного [1, 30с-31а], а в другом месте он замечает, что вернее всего усмотреть начало космоса в том, что демиург по благодати своей стремится все создавать как можно более подобным ему самому [1, 29е-31а].

Наше сознание упорно отделяет образец от демиурга потому, что исходит из очень живучего предубеждения, что образец — идеи — должны быть независимыми от ума, могущими существовать помимо и вне ума, что ум на них только смотрит со стороны. Едва ли это предубеждение правильно, ибо если идеи и ум отличны друг от друга, тогда окажется совершенно невозможным понять, как идеи могут быть доступны созерцанию ума, скорее они будут для него непознаваемыми; если же они познаваемы умом, то должны быть с ним тождественными, следовательно, должны быть с ним одним и тем же. Иначе говоря, в той части, в какой идеи познаваемы умом, они должны быть самим умом; если же ум суть деятельность и кроме деятельности в уме ничего нет, то идеи должны быть формами деятельности ума, внутри ума существующими.

Да и сам Платон, похоже, знал о такой вышеуказанной трактовке идей и высказывался о ней отрицательно. Именно в этом духе можно толковать уже цитированный фрагмент из «Софиста», в котором мыслитель негативно относится к допущению о том, что бытие не живет и не мыслит, но возвышенное и чистое, не имея ума, стоит неподвижно в покое. Судя по негативной оценке сказанного, бытие должно быть живым (значит, одушевленным), мыслящим (т. е. быть умом), подвижным.

Некоторые авторы отождествляют демиурга и единое. Например, Дж. Реале и Д. Антисери об этом говорят так: «Единое действовало на неопределенную Диаду...» [4, с. 109]. Похожим образом рассуждает П. П. Гайденко: «Единое, таким образом, раздваивается на «первообраз» (целевую причину) и причину действующую — демиурга: другого способа дать *наглядное* представление о «развертывании» единого, о «воплощении» его у Платона нет» [3, с. 181]. Едва ли отождествление создателя и единого, понимаемого в качестве отвлеченно-логического единства, оправдано. Единое, ставшее объектом исследования в «Пармениде», и благо, изучаемое Платоном в «Государстве» и «Тимее», — это

формы первоначальных *усмотрений* ума, они суть начала его деятельности. Благо суть начало любой умозрительной деятельности, а единое — начало отвлеченного логического мышления. Создатель, будучи одушевленным умом, благ, как источник знания о благе, и един. Но он не тождественен идее блага, разве что только отчасти, поскольку ум, взирая на свое усмотрение блага, является единством, лежащим в основе множества идей. Создатель един, но не тождествен чистому единству, из которого ничего отличного от него, не нарушая последовательности рассуждений, не выведешь. А если вывести удастся, то это должно означать, что «единое» не такое уж единое и в нем уже присутствует множественность (либо же было нарушена последовательность рассуждений).

ЛИТЕРАТУРА

1. Платон. Тимей // Платон. Соч.: в 4 т. — М., 1994. — Т. 3.
2. Платон. Софист // Платон. Соч.: в 4 т. — М., 1993. — Т. 2.
3. Гайденко П. П. История греческой философии в ее связи с наукой. — М., 1980.
4. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. I: Античность. — М., 1994.