

Семинар «Вокруг ‘Рождения трагедии’»

«Тимей» Ф.В.Й.Шеллинга¹

40 стр. последний абзац.

Шеллинг хочет получить из понятого им в духе кантовского «трансцендентального идеала» организацию пространства в виде трех измерений; для этого он определенным образом интерпретирует платоновские аргументы о движении мира (это Тимей 33 b). Шеллинг: «что же касается движения мира, то он (Демиург) придал ей такое, которое из 7 родов движения ближе всего к рассудку (Verstandt; у Платона «нус и фроносис»)). У Платона остальные 6 родов движений были устранены, чтобы не сбивать первое. Фичино переводит греческое «схема» как forma, у Аверинцева «очератния» в значении облик, то, что можно увидеть. В др.греч словаре «схема» указано как производное от глагола «эхо» - иметь; семантически это близко к латинскому habitus, которым переводили «хексис» - устойчивое свойство (тоже производное от гл. «эхо»). То есть Платон рассматривает круговое движение как наиболее родственное рассудку; так Шеллинг переходит к рассмотрению устройства пространства через идею. Здесь же ссылка на то, что лица людей круглы, ибо такова совершеннейшая из форм. Шеллинг пишет: «все конструкции в пространстве представлялись ему (Платону) основанными на идее некоторой науки (априорной), которая может быть почерпнута целиком только из способности представления без какого-либо опыта... а формы пространства рассматривал как родственное божественной природе и всему идеальному («нус и фроносис» - поясняет Шеллинг в скобках; т.е. «идеальное» жестко увязывается с определенной ментальной способностью)). П.Резвых: Речь идет о конструкциях в пространстве; но «конструкции» - это не сами формы, а способ их построения. Вопрос в том, как приходит Платон к тому, что все формы и построения в пространстве рассматривать в отношении к идее. Ю.Иванова: Имеется в виду, что «конструкция» - это визуальный аспект идеи. А есть еще «априорная наука», на которой основывается все эмпирическое. Получается, что они родственны между собой. Логика такова. Все идеальное родственно между собой; и если в формах и конструкциях есть нечто от идеи, то они по свойству транзитивности родственны между собой через идеальное и родственны со всем идеальным (то, что можно знать из той самой «апри»)).

Шеллинг пишет: «Что же касается мировой души, то она была старше, чем тело мира. И демиург связал ее с телом, чтобы она господствовала над ним». П.Резвых: В немецком тексте Демиург создал душу, чтобы при «посредстве нее господствовать над телом». По Шеллингу, душа выступает посредником – такова его интерпретация греческого текста. Далее идет шеллинговский

¹ Семинар проводился в рамках выполнения проекта № 13-09-0142 «Объективность, достоверность и факт в гуманитарных науках раннего Нового времени: историческая реконструкция и пути рецепции» при поддержке Программы «Научный фонд НИУ ВШЭ» в 2013 г.

перевод платоновского текста про делимое (предвечная материя), неделимое (мировая душа) и «с трудом смешиваемое», полученное из этих двух (П. Резвых: как суспензия в химии; то, что без перемешивания склонно к расслаиванию). В этом «с трудом смешанном» материя и душа постоянно борются друг с другом, чтобы стать либо полностью гомогенным, либо полностью разобленным. NB: сходное размышление будет в «Мировых эпохах». Далее по Платоновскому тексту это «третье» снова смешивается с делимым и неделимым, от которого Демиург взял «по части» (Ю.Иванова: часть от неделимого – это сильно сказано). П.Резвых: но видимо, Шеллинга этот кусок особо не интересует; там по платоновскому тексту далее следует подробное описание, сколько каких частей этих трех Демиург смешивал для создания различных вещей. Цитата из сочинения Тидемана «Argum.plat.», подтверждающая роль пропорции в создании мира (стр. 41 самый низ). Ю.Иванова: пропорция входит в смешение как умопостигаемый принцип, т.к. из смешения как такового ничего не получится; а вот если мы смешиваем нечто в соответствии с умопостигаемым принципом, то материя организуется некоторым правильным образом. Пропорция – это то, что сочетает в себе материальное и умопостигаемое. Ведь, когда Демиург просто смешивал материю с душой, то они противоборствовали друг с другом. Поэтому материя смешивается с «третьим», которое есть смесь материи с душой. Вот тут-то и играет роль пропорция как третий принцип (помимо души и материи, противящихся друг другу), но находящийся на более низком уровне. В этом есть нечто магическое. Это описание механизма того, как происходит мир. Вероятно суть в том (интерпретация И.Гурьянов), что для Платона душа и материя, неделимое и делимое – это одновременно и принцип и вещественность. Как принципы душа и материя взаимодействуют, подобно воде и маслу – противодействуют друг другу. Но когда Демиург примешивает к «третьему» все больше и больше частей от первоначальной материи, то он «исчерпывая» некоторую вещественность, исчерпывает и принцип. Так пропадает и противоречие, потому что принцип пропадает. Но у Платона «материя» не фигурирует; речь идет о делимом и неделимом, «материю» добавляет Шеллинг. Ю.Иванова: интерпретация этого фрагмента через метафору прививки. Первоначально соединить делимое и неделимое не получилось; однако это дало «третье» (пусть и удерживаемое силой демиурга). «Неделимое» у Платона вообще можно понимать как принцип жизни. Третье же имеет «прививку» и не сопротивляется примешиваниям частей от первоначальных двух. При этом примешивается «все без остатка»; таким образом, мир оказывается одушевленным.

Шеллинг хочет сказать, что продуктом рассудка является рассудочная форма и эта рассудочная форма сообщается мировой душе. Мировой душе не сообщается никакая субстанция, а лишь форма рассудка и некоторая характерная для интеллигибельного мира форма единства. Шеллинг пишет: Платон описывает далее действенность разумной мировой души как нечто аналогичное действенности разума. Поскольку душа соединена из делимого и неделимого,

она сразу разделяет посредством самой себя предметы чувственности и интеллигибельные предметы. Всю действенность мировой души он (Платон) изображает посредством кругового движения. Поскольку мировая душа соединена из делимого, то когда ее круговращения соотносится с чувственным возникает (мнение и вера; докса и пистис). Далее парафраз платоновского текста: если же круговращение соотносится (в др.греч. «касается») с умопостигаемым возникает ум и знание (нус и эпистема; Verstand und Wissenschaft). Шеллинг пишет, что «то же самое Платон говорит о человеческой душе» (такого места у Платона издатели не нашли). Докса соотносится с чувственным – об этом Платон пишет и в Теэтете и в других диалогах. Но для Шеллинга важно, что в описании души у Платона можно увидеть единый принцип чувственности и рассудка (сближение с кантовским учением). Впрочем, говорит в примечании Шеллинг, это место у Платона «одно из самых темных».

Шеллинг пишет, что из приведенного места нельзя заключить, что Платон считал идеи «вечными богами» (ссылка на Плессинга). Аргументация Плессинга строится на интерпретации пассажа про живое существо, которое содержит в себе другие живые существа; поэтому по аналогии можно говорить то же самое о богах – то есть «зоо ноэтон» и «вечные боги» это одно и то же. Приводится набор мест из Платона полемический по отношению к Плессингу. Платон умопостигаемые живые существа называл также идеями; неизменность присуща только божественным вещам. Платон изображал идеи как продукт божественной интеллигенции, поэтому построенный сообразно идеям мир, он мог назвать не только «образом вечных идей», но и «образом вечных богов». Точно так же Платон называет вечными и звезды («теус эйдиус»). То есть дистинкция между богами зримыми – это звезды; и идеями вечных богов. Шеллинг берет в союзники Тидемана: боги вечные не потому, что они боги (например, «внутримирные» боги - звезды), а потому, что есть их вечный прообраз в идеальном. Это и имеется в виду под выражением «вечные боги». Данный пассаж – образец герменевтики конкретного платоновского выражения, опирающегося на филологические аргументы Тидемана: «вечное» всегда означает у Платона «умопостигаемое». Плессинг же просто «не обратил внимание» на то, что его понимание «вечных богов» противоречит кантовскому жесткому разделению природного и умопостигаемого.

У Платона все, что от чистого разума (имеет форму необходимости и неизменности) – вечно. Шеллинг пишет, что это доказательство того, что Платон не мог считать «идеи» физическими объектами (эта идея уже продвигалась им ранее). Шеллинг пишет, что Платон различает чистое существование и физическое. «Вечным» является лишь чисто существование. Далее Шеллинг пишет, что Платон мог бы предполагать некое «реальное чистое существование» (а именно, Бога или богов). Он «громит» эту позицию, отталкиваясь от кантовского аргумента против онтологического доказательства

(хотя и с вариациями) – как и Кант, он исследует логическую форму понятия существования (но исследует Шеллинг ее с опорой на платоновский текст). Всякое понятие существования всегда меньше, чем сверхчувственное, поэтому прибавление «существования» не есть расширения понятия Бога или чего-либо умопостигаемого. То есть: говоря, что идея «существует» мы ее обуживаем. Риторический аргумент: для Платона понятие существования применительно к идеям слишком «мало». И не только об идеях как формах разума, но и об идеалах как предметах идей вне их самих он говорит то же самое. Он (Платон) говорит, что человеческая душа как ноумен (умопостигаемое) сходно с идеями в отношении существования. Для умопостигаемых предметов нет никакого иного существования, кроме идеального существования (если уж мы определяем нечто как умопостигаемое, то оно существует именно как логическая форма). Получается, что «реальное» у Платона не существует, но Шеллинг этот шаг не проговаривает. NB: в «Изложении моей системы философии» Шеллинг пишет, что идеальное и реальное тождественны потому, что само различие идеального и реального – это идеальное различие (за это его критиковали Фихте и Гегель). Кант более остроумно возражал Ансельму: наибольшее можно помыслить в уме, но если мы говорим, что это наибольшее реально существует, значит вот это и будет наибольшим (реально существующим Богом). Кант: если мы рассматриваем существование как предикат, то мы привносим в то, что мы помыслили как новое свойство. Следовательно, то, что вовне, уже не то, что мы помыслили (по своим предикатам/свойствам). Поэтому для Канта существование удостоверяется лишь принадлежностью к составу опыта (то, на что можно указать).

Получается, что по Шеллингу нельзя видеть Платона как «христианина до Христа»; что в его системе нет места для «реального чистого существования» именно в силу того, как у Платона понимается «существование». Платон, получается, как и Кант, отрицает субстанциональное бытие Бога (доказывающееся из онтологического аргумента). И тем самым оказывается весьма «современным философом».

Семинар: «Тимей» Ф.В.Й.Шеллинга

За дискуссией о понятии существования следует новый фрагмент текста: Шеллинг цитирует «Тимей» 37d :

Поскольку же природа этого живого существа оказалась вечной, невозможно было присоединить это живое существо полностью к сотворенному.

Далее идет вычеркнутый абзац: «Здесь явственно видно, что сам Платон идею вечности, поскольку она есть форма, всецело отличает от вечности, так как она должна быть формой физического предмета. К тому же Платон чувствовал ту антиномию, которая возникает вследствие применения понятия вечности как формы к чувственному предмету. Она возникает необходимым образом потому, что либо чувственный предмет становится слишком большим, либо идея слишком маленькой.

Комментарий П. Резвых: Это, видимо, аллюзия на 1 антиномию Канта – о наличии или отсутствии начала мира во времени. Если мир имеет начало во времени, то должно быть пустое время, а тогда мы не могли бы связать с ним никакую форму.

Так как вечную природу нельзя было миру сообщить во всей полноте, то Демиург замыслил создать подобие вечности – время». [NB – сверить, где оканчивается вычеркнутый абзац]

Шеллинг: мир по его материальной форме никак не может быть образом вечности, образом вечности может быть только чистая форма, каковой Платон и объявляет время. Называя время отображением вечности, он объявляет его чистой формой. Благодаря времени, поскольку оно образ вечности, – становится возможен вопрос о вечности. Однако само время как форма, к которой мы привязаны непрерывно, препятствует нам в получении ответа на вопрос о вечности. Однако ниже становится ясно, что под «айон» Платон понимает не что иное, как чистую еще не примененную к явлениям форму времени в нас: такая форма, конечно, должна быть - для того, чтобы можно было только потом применить эту форму к явлениям. Время, поскольку в нем есть последовательность, – т.е. оно применяется к явлениям – есть «эйкон» идеи времени. Она знает только «быть», так как она еще не применяется к явлениям.

Итак, Шеллинг приписывает Платону различие времени как последовательности изменений (эмпирическое время) и формальную структуру времени, еще не наполненную явлениями – в этом смысле оно и есть образ вечности. Именно это Платон понимает под словом «айон»: чистую, не применяемую к явлениям форму времени в нас. Двойное отображение: время-последовательность – это «эйкон» идеи времени, а идея времени, в свою очередь, есть образ вечности. Все кантовские категории работают, таким образом, одновременно как условия возможности и как рестриктивные условия. Ниже и далее становится ясно, что Шеллинг понимает «айон» как чистую форму.

Продолжение греческой цитаты: «Не было ни ночей, ни месяцев, ни лет до того, как было сотворено время. Но он уготовал для них возникновение лишь тогда, когда небо было

устроено». Шеллинг поясняет, что перенося эти категории на вечную сущность, мы незаметно для себя совершаем ошибку.

Время – условие понимания, но одновременно и препятствие для него (как и кантовские категории). Последовательность во времени начинается с возникновения некоего субстрата: неба. Когда было рождено небо, тогда появилась и последовательность изменений – эмпирическое время. И поскольку время есть форма нашего созерцания лишь постольку, поскольку мы воспринимаем последовательности, то можно сказать, что не было никакого времени, пока не было в наличии мира или какого-то вообще субстрата. Однако Платон, по-видимому, знает и какое-то голое «эйнай» времени, которое совершенно независимо от нашего созерцания и в котором вообще не может быть речи о последовательности изменений, – ибо он говорит «годы, месяцы... начались вместе с миром»... Получается (в изложении Шеллингом Платона), что формы последовательности вообще весьма неправомерно относят к самому времени как идее – о которой можно было бы только сказать что она (время) есть.

Греческая цитата Тимей

Платон утверждает, что имеется некая «цайтформ», независимая от всякой последовательности материи, о которой можно только сказать «она есть».

Завершение предыдущей цитаты: «в прошедшем и в будущем времени можно говорить лишь о рождении, которое вовлечено во время. А этому не свойственно быть ни старшим, ни младшим, ни рождаться, ни в будущем повторяться вновь».

Таким образом, Платон различает идею времени от эмпирического времени, поскольку оно является в последовательностях материи. Можно сказать, что есть некая чистая, наличная только в нас форма времени, в которой не происходит изменений, поскольку они порождаются лишь созерцательностью. Пока форму времени не применяют к феноменам, время не знает никакой последовательности. Но тут становится ясно, что Платон понимал под «вечностью»: чистую, еще не примененную к явлениям форму времени в нас, которая лишь тогда, когда применяется к явлениям, «знает» прошлое и будущее.

Все последовательности суть лишь части времени, поскольку оно есть лишь подражание чистой идее, которая как таковая не знает никакой смены.

Цитируется «Тимей» 38а: «все это – виды времени, подражающего вечности и бегущего по кругу согласно [законам] числа».

То есть они суть не что иное, как части времени, поскольку она (форма) применена к явлениям; ибо независимо от явлений нет никакой последовательности во времени. Чистая форма времени только и «есть» в подлинном смысле. Платон нуждается в «Быть» в эминентном смысле, в котором он и в других местах его использовал, именно поэтому Платон и утверждает, что «эйнай» вообще не может употребляться применительно к явлениям. Неверно говорить: происшедшее произошло, – ибо во всех этих выражениях речь идет о перемене, тогда как, напротив, только идеям может приписываться подлинное, т.е. неизменное, бытие.

Продолжение греч. цитаты: «Мы еще говорим, будто возникающее ЕСТЬ возникающее, то, что возникнет, ЕСТЬ имеющее возникнуть и т.п. Но в этом нет никакой точности (акрибейи)». Соответствует 37b в русском переводе.

Шеллинг германизирует слова Платона, употребляя перфект «ist geschehen», адаптируя его к немецкому грамматическому мышлению. Имеется в виду, что здесь не должно быть глагола быть.

Весь этот отрывок, посвященный времени, может показать, в каком смысле Платон связывал идеи с бытием: они не имеют существования в смысле чувственно данной предметности, их существование – бытие в эминентном смысле.

Греч цитата.: «время возникло вместе с небом».

Комментарий Шеллинга: Поскольку время вообще есть «возникшее», оно возникло вместе с миром. То есть время, поскольку оно созерцается на явлениях, но не поскольку оно есть чистая форма созерцания, ибо о последнем вовсе нельзя сказать, что оно «есть».

П. Резвых: Основной пафос заключается в том, что по истинному содержанию платоновское различие «вечности» и «времени» есть кантовское различие.

Шеллинг продолжает: Устранив все предметы, мы сможем представить себе время. Но оно не будет содержать в себе никакой последовательности.

Действительно ли Шеллинг, постоянно контаминируя платоновский и кантовский дискурс, различает три времени: айон, цайтформ и хронос как эмпирическое время?

Сначала Шеллинг говорит, что образом вечности точно не может быть эмпирическое время. Им может быть только чистая форма. Почему? Потому что следуя тексту Платона – вечность нельзя сообщить рожденному.

Есть время эмпирическое – оно «эйкон» идеи времени (также по тексту Платона), которая, поскольку она не применяется к явлениям, знает только бытие. Идея времени – это и есть «айон»? Шеллинг хочет отождествить «айон» и «форму времени». Форма времени в нас – это и есть отображение вечности?

Но из Платона никак не следует, что это форма времени – «в нас». Шеллинг навязывает платоновскому тексту принцип толкования: «перенос субъективного на объективное». Этот тезис позволяет понять, почему можно истолковать «вечности» как идею времени в нас.

Кант в «Критике чистого разума» полагал: каждая часть времени уже есть время, каждая часть пространства – уже пространство. Части того и другого не раскладываются дискурсивно в некоторую последовательность.

Насчет богов и планет: то, что Шеллинг обращает внимание на отношение «вечных богов» и «богов», переворачивает интуитивно напрашивающееся отношение между буквальным и переносным смыслом. То, что Платон называет «богами», - это как раз боги в переносном смысле. «Вечные боги» таковы именно потому, что они, будучи вечными, являются прообразами богов внутрикосмических. Этой фигурой переворачивания мест

буквального и переносного Шеллинг будет многократно пользоваться. В случае времени так строится отношение между чистой формой и формой, вмененной материи. Тогда выходит, что у времени нет частей, оно знает только чистое бытие. Можно говорить о частях времени только тогда, когда есть субстрат – нечто последовательно изменяющееся. У Платона (буквально по тексту) подвижный образ вечности обеспечивается его циклическим характером. А Шеллинг это игнорирует.

Платон переходит к тому, что начинает говорить о свойствах качеств. Это место проясняется уже из приведенного выше места в «Филебе». В этом месте Платон утверждает, что мир возник через посредство соединения стихий. Ведь они есть «безграничные», только постольку, поскольку качества (=стихии) сопряглись с формой рассудка (апейра – перас). Под «перас» он понимает количество... (посредством чистой формы способности представления)

Платон хочет эту проблематику связать с категориями. Беспредельное и предел – качество и количество, причины – отношения, остается модальность? Ведь Шеллинг последовательно следует, воспроизводя внутреннюю «логику» платоновского текста, кантианскому дискурсу.

Шеллинг продолжает: Свойства же суть только со-причины, а не причины: они только содействовали возникновению мира, или Бог пользовался ими как слугами для того, чтобы изобразить идею блага так совершенно, как только возможно. Значит, должно быть еще нечто третье, посредством чего стихии были определены к тому, чтобы внести свой вклад в устройство мира. Это должна была быть «айтия», которая обладает разумной самодеятельностью. Таким образом, свойства, которые изначально были присущи материи, - теплота, холод, свет и т.п., - согласно физическим космогониям греков, образовавшие мир, не могли быть причиной мира, ибо они не были причастны рассудку как действующей силе и должны были получить разумную форму извне. Ибо рассудок возможен лишь в душе, а она есть нечто невидимое. Вода, огонь, воздух, земля стали зримыми, хотя изначально они могли быть и незримыми. Но они были способны принять форму чувственного созерцания. Согласно этому Платон советует различать два рода причин: те, которые посредством разумной деятельности производят форму прекрасного и благого, и другой род причин, каковой без всякого рассудка действует неупорядоченно, без всякого рассудка и по воле случая.

П. Резвых: То есть сначала Шеллинг получил чистое эмпирическое время, а теперь он хочет получить различие категорий.

Свойства качеств (эффекты нагревания, сгущения и т.п.): качества как «апейра» участвуют в создании мира, но они есть только со-причины, так как для создания мира должны быть еще пропорции, числа и т.п., а это проистекает от разумной причины. Значит, должно быть что-то третье: различие в «Филебе» смеси и причины смеси – вспомогательные причины. Качественные свойства материи не могут сами быть причиной для мира, поскольку у них нет разума.

Снова цитируется Платон: Стяжать ум подобает одной лишь душе, но душа невидима, а элементы, по крайней мере, стали видимыми. Поэтому нужно различать два рода причин:

те, что производят форму прекрасного и благого посредством разумной деятельности, а есть еще со-причины – которые все производят случайно.

Значит – делает вывод Шеллинг – должны быть еще количественные причины: «количество и всякое другое определение чистой формы способности представления».

В примечании на с. 49 внизу приводится коллаж из Тюбингенской рукописи: «Почитатель ума и знания должен рассматривать причины, связанные с разумной природой...» Впрочем, это прочтение сомнительно – говорит Шеллинг.

Платон: «В беспредельном тоже содержится много различных родов, но оно кажется один, потому что в нем есть больше и меньше» («Филеб» 26D).

Шеллинг хочет получить подтверждение тому, что кантовская дедукция категорий у Платона тоже есть: качество, количество, причина.

Шеллинг пишет: «Также и в человеческом теле Платон все относит к целесообразности. Все человеческое тело, по его мнению, сделано лишь для того, чтобы восхищаться великим порядком мира и через созерцание движения неба собственный рассудок человека поставить ближе к образу божественного рассудка. Платон называет движение небес «вращениями ума» - поскольку эти движения основаны на форме чел. рассудка. Созерцание этих движений д. служить тому, чтобы образовать деятельность нашего рассудка по его форме сообразно этим движениям. Точно так же Бог дал нам слух и язык, чтобы посредством гармонии определить деятельность нашей души к единству.

Цитируется Платон: Причина, по которой Бог даровал нам зрение, именно эта – чтобы мы извлекли пользу из подражания круговращениям Бога...

Комментарий Плессинга в «Опытах о платоновской философии»: Поскольку музыка оказывает большое влияние на определение направления ощущений и страстей, то согласно этим философам-метафизикам музыка должна служить для познания небесной музыки. Таким образом музыка должна побудить людей к тому, чтобы определять направления движений своей души и страсти согласно небесной гармонии. Небесное движение рассматривалось как результат гармонии, произведенной движениями мировой души посредством общения ума и идей, и тем самым была устранена первоначальная беспорядочность этих движений. Ибо Бог при сообщении ума мировой душе упорядочил дикие движения души сообразно музыкальным отношениям и сообразно этой гармонии причинил ее формообразование. Поскольку же, как тогда полагали, возникшая благодаря этому образованию мировая душа причиняла музыку гармонии движений небесных тел по тем же самым идеям и законам, по которым в ней самой была произведена гармония ее движений и была упразднена дикость и неупорядоченность ее собственных движений, то и человеческая душа от воздействия небесной музыки претерпевает то же. Благодаря музыке душа осуществляет подавление пороков и вредоносных страстей (Плутарх – De musica).

Филологическое примечание к пункту о движении ума: у одного слова вместо номинатива в некоторых изданиях употребляется генетив.

П. Резвых: Видимо, Шеллинг придерживается логики комментария – поэтому вслед за рассуждениями о категориях идут рассуждения о человеческом теле.

Из сочетания ума и необходимости возник наш космос – это логика Платона.

Видимо, Шеллинг мыслит вокруг кантовского априорного синтеза: целесообразность у Платона связать с целесообразностью у Канта. Целесообразность как единственно возможный синтез двух природ. Принцип причинности вызывает к жизни целесообразность. Целесообразность – это реализация принципа причинности.

Шеллинг пишет: Теперь Платон переходит в своем описании к необходимости, которая была действенной при возникновении мира, либо же он переходит к уже существовавшим прежде элементам и к тому, как они приняли участие в происхождении мира. Основное положение Платона, которое он предпосылает, таково: «Ибо из сочетания ума и необходимости произошло рождение нашего космоса».

Отношение ума и необходимости друг к другу он выражает следующим образом: рассудок возобладал над слепой необходимостью, так как чистая форма рассудка неизменна и по своей природе не может подчиняться материи, но, наоборот, возобладает над ней. Рассудок убедил материю сформировать все, что было создано, к наилучшему – придать ей превосходнейшую форму. Таким образом, путем победы разумного убеждения над необходимостью, была создана эта вселенная.

Почему же Платон использовал этот образ переубеждения, уговоров? Это нелегко понять. Может, потому, что он не мог помыслить содержащейся в самой форме рассудка причинности в ее отношении к грубой материи, и ему пришла на помощь персонификация, в которой он смог использовать выражение, лежащее посередине.

П. Резвых: Вероятно, это кантова способность суждения. Ведь она была посредствующей формой у Канта. Почему не обратиться к наилучшему, а сформировать? Потому что речь идет о способности воображения. Кант говорил, что способность воображения – это воздействие рассудка на чувственность. Но по Канту, нельзя объяснить, как работает способность суждения. И здесь Шеллинг говорит, что нет прямого воздействия необходимости на ум или наоборот. Так получается «целесообразность». Тогда понятно, почему Кант связывает целесообразность со способностью суждения – ведь это вообще-то неочевидно: есть рассудок и разум, а между ними – способность суждения; есть познание (разум), есть воление (рассудок), а есть еще удовольствие и неудовольствие, и непонятно, кто там законодательствует. По Шеллингу выходит, что это и есть способность суждения. Получается, что Кант не может сформулировать на своем языке некоторых проблем. Это божественная имажинация, которая красной нитью проходит через все творчество Шеллинга: воображение есть конститутивный момент внутреннего принципа. Способность воображения выступает как посредствующая между рассудком и чувственностью.

Шеллинг пишет: Уже раньше Платон различал применительно к возникновению мира первообраз (парадейгма) и подражание этому первообразу посредством мира, который имеет рождение и зрим. Теперь он говорит о некотором третьем, которое предполагается вторым – о материи мира: состоит ли таковая из элементов.

Платон предлагает определить предмет с большей ясностью, а это затруднительно: нелегко сказать, почему то или иное лучше назвать водой или огнем и т.п. Ведь нужно употреблять слова точно. Как изначальная материя соотносится со стихиями? Состоит ли она из стихий? Шеллинг задается вопросом: что суть элементы?

Ни один элемент не является неизменным, но скорее есть постоянный переход одного в другое: вода от холода становится камнем и т.п. Именно подчеркиванием постоянного круговорота Платон дает понять, что в основе видимых элементов, как они переходят друг в друга, лежат дискретные, отличные друг от друга, но все еще эмпирические вещества, ибо, если бы их не было, Платон не мог бы говорить о «постоянном» круговороте, но все элементы были бы только одним элементом. Таким образом, мы замечаем постоянный круговорот стихий. Видно, что Платон говорит об эмпирической и специальной изменчивости элементов: они не формально изменчивы, но имеют свою логику изменений. Поэтому наиболее надежно можно сказать об этом так: то, что все время в различном облике обычно является как огонь, не есть огонь, но всегда лишь нечто огненное и т.п. Стихиям, как они являются нам зримыми, не можем мы дать определенного имени, так как они изменчивы.

С какого рода контекстами мог Шеллинг сопоставлять платоновский текст? Что для Шеллинга обозначало учение об элементах? (об этом подробнее в следующем семинаре)

П. Резвых: Мы ничего не знаем о натурфилософских интересах Шеллинга этого времени. Он очень молодой. Что он читал, мы пока не знаем. Среди релевантных контекстов могут быть названы: 1) теория Лавуазье – 70-е гг.: таблица простых тел; 2) дискуссия о далее не разложимых качественных определенностях (в целом); 3) попытки через количественные параметры объяснить различия свойств наталкивались на методические трудности. Суть в том, что количественными параметрами невозможно объяснить устойчивость свойств. Это и антиалхимическая аргументация, причем довольно древняя. Она становится животрепещущей проблемой в контексте первоначальной экспериментальной химии. Эта аргументация имела свою долгую историю: Гейзенберг – его представление о квантовой механике возникло в связи с «Тимеем». Гейзенберга заинтересовало, как у Платона получается один элемент из другого. У Платона геометрическая модель. Но сам переход нельзя зафиксировать. Можно квалифицировать нечто как вещество или как энергию, но сразу как то и другое нельзя. Оживление интереса к романтической натурфилософии сейчас тоже связано с квантовой механикой.

Начать с цитаты на 52 с. – середина текста.

Семинар: «Тимей» Ф.В.Й.Шеллинга

С. 51 от фразы «что такое эти стихии»

Шеллинг парафразирует Платона про круговорот элементов: так как элементы постоянно переходят друг в друга, им нельзя дать определенного имени. То что является в разных обликах не есть «огонь», а есть нечто огненное; стихии ускользают от всякого определенного обозначения. Шеллинг поясняет, что речь у Платона идет именно об эмпирическом познании, о познании «вещей, которые имеют рождение» (Платон еще раньше противопоставил эмпирическое и «истинное» познание. Истинным предметом познания является неизменная и нерожденная интеллигибельная реальность; таким образом, Шеллинг еще раз опровергает мнение, что Платон полагал идеи некими физически существующими объектами). Шеллинг цитирует «Тимей» 50b про постоянную переплавку золотых фигур: именно в силу их постоянной изменчивости нужно называть их «золото», а не «треугольник», например. Он поясняет, что речь идет не только о противопоставлении неизменного и постоянного как таковых, но что и в эмпирических вещах есть нечто неизменное (субстанция), которое противоположно изменяющемуся в той же вещи (акциденция). Та восприимчивость, которая приемлет все тела, согласно тексту Платона, должна называться всегда тождественной (речь идет о материи). NB: Субстанция и акциденция – это элементы кантовской таблицы категорий, 3-я группа «виды отношений» (наряду с причиной, действием и взаимодействием; а взаимодействие делает возможным понятие организма). По Канту категории – это смысл отношения между предикатом и субъектом. На использование кантовского словаря указывает слово Beharrlichkeit (постоянство, но не в смысле того, что соответствует интеллигибельной действительности; а в смысле неизменной основы (субстанции) в эмпирической вещи необходимой для ее изменений). Кант полагал, что единство опыта было бы невозможно, если бы мы допустили возможность возникновения абсолютно новой вещи по ее субстанции; это нарушило бы единство опыта, ведь в опыте все должно быть связанным со всем по определенному правилу – мир как бы комплиментарен нашей познавательной способности. Аргументация Канта проста: чтобы нечто было воспринято как изменение, нечто должно остаться неизменным. Так доказывается, что необходимо постоянство субстанции. Количество субстанции не может не увеличиваться не уменьшаться. И Шеллинг опирается именно на эту кантовскую аргументацию в интерпретации Платона. Шеллинг приписывает Платону такую онтологию: а) субстанция, б) формы, которые находятся в эмпирическом изменении (эмпирические явления), в) изначальные чистые формы (идеи). Сама субстанция изначальна не причастна чистым формам и даже – пишет Шеллинг – по своей сущности не способна к этим

формам (т.е. не может произвести их из себя). Она воспринимлет, а не порождает (причем воспринимлет только под давлением Демиурга по принципу уподобления: Демиург создает подражания чистым формам (явления), но они проявляются только на субстанции, которая неизменна). Шеллинг цитирует «Тимей» 50d: «Нужно мысленно обособить три рода: то, что рождается, то внутри чего рождается и то, по образцу чего рождается». Субстанция, поскольку она должна быть матерью всех вещей, должна быть многоликой, то есть «аморфос»; то есть не иметь никакой эмпирической формы. Если бы она имела какую-то свою форму, она бы плохо подражала идеям, так как получалось бы, что субстанция постоянно примешивает к подобиям свою форму. NB: Схожее рассуждение есть у Платона в «Теэтете» (?) в рассуждении о природе зрения (глаз не имеет в себе никакой формы, потому что иначе он бы искажал восприятие). О субстанции у Канта в разделе «Аналогии опыта» см.: Кант. Критика чистого разума (2-е изд.) // Сочинения. Т. 3. С. 252. У Канта субстанция является необходимым допущением, которая обеспечивается путем абстракции от некоторого эмпирического положения дел (в данном случае - ряда изменений). Для Канта характеристика субстанции тесным образом связано со временем: время не может быть воспринято в чистом виде, а мы узнаем о нем благодаря изменениям, для каковых и нужен субстрат. Время как бы «делегировать» субстанции возможность быть воспринятой человеком. Тезис о постоянстве субстанции – это задним числом сформулированное онтологическое основание ньютоновской механика (то же, что принцип сохранения). Он примыкает к тезису об опровержении идеализма: простое эмпирически определенное сознание моего собственного существования есть доказательство существования вещей вне меня, так как основания эмпирического определения моего существования во времени не может быть во мне (по замечанию К. Вестфала этот эпистемологический тезис в действительности содержит принцип причинности в качестве своей предпосылки). Аргументация Канта такова: 1) Я сознаю свое существование во времени 2) Для восприятия времени необходимо нечто постоянное 3) Это постоянное не может находиться во мне [здесь и происходит допущение причинности; NB: Гуссерль, например, ему не следует и в итоге у него получается «внутренне время», источник которого во мне] 4) Это постоянное по Канту есть вне меня и я осознаю изменения (время) именно через отношение к нему.

Шеллинг пишет, что стихии по Платону – это не сама материя, а различные формы определения, которые материя получила извне. В «Тимее» 69bc, который цитирует Шеллинг, вновь речь идет о мироздании, созданном и упорядоченном Богом, как о живом существе, включающим в себя все другие живые существа. В том же пассаже говорится, что в первоначальном еще не упорядоченном Богом мироздании не к чему было применить имена стихий. Шеллинг пишет, что стихии являются нам под определенной формой нашего созерцания, а не так как они выглядят в своей последней эмпирической основе (Grundlage). А эта последняя материя не может быть видимой, так как для нас не может стать

видимым ничего кроме этих форм, подражаний или отображений чистых форм рассудка (Verstand). Стихии являются нам не как предметы, но могут быть показаны лишь на предметах; то есть стихии – это не материал, который гомогенен материи, но лишь некоторые определения. Стихии возникли как формы упорядочивающего рассудка (Демиурга). NB: Шеллинг игнорирует эротические коннотации «уговаривания» Демиургом материи, чтобы она восприняла формы и произвела явления-подобия. В это время Шеллинг еще не познакомился со статьей Ф. Баадера об аналогии между стремлением к познанию и стремлением к зачатию, которую он активно реципировал в процессе работы над «Трактатом о свободе».

В этом пассаже (С. 57-58) Шеллингу важно показать, как из того, что не имеет никакой эмпирической формы (материя-восприимница) получается нечто, что имеет конкретную эмпирическую форму. И по Шеллингу промежуточным звеном в этой цепи являются стихии – это уже не первоматерия, но и не чистая форма. Стихии представляют собой принципы, которые неотделимы от объектов (ведь стихии по Платону видны только на объектах). NB: Гегелевское понимание стихий как принципов в его натурфилософии (но Гегель это скорее подчеркнул из неоплатонического материала, возможно, из Прокла). Стихии – это чистые качества (огненность, водянистость и т.д.), которые переходят друг в друга, сохраняя единство субстрата; кроме того, здесь же содержится и идея интенсивности выражения в явлениях этой качественности (важную роль в этом играют геометрические преобразования – именно они обеспечивают переход от одной качественности к другой).

Шеллинг пишет, что изначальный субстрат бесформен или как определяет сам Платон «восприимчив к любой форме». Под «миром» как субстратом явлений понимается не интеллигибельный мир – это ясно из «Тимей» 51a. Так Шеллинг стремится связать платоновское учение о материи с кантовским понятием субстанции. П.Резвых: Я подозреваю, что в данной интерпретации содержится аргумент против механицизма, так как первоматерию понимаемую как субстанция нельзя разложить на корпускулы. Можно предположить, что в «Изложении моей системы» это понимание материи как некоторого умозрительного принципа (не имеющего эмпирической определенности), которому противостоит умозрительный принцип чистых форм станет тяжестью, противопоставленной принципу света. Однако в 51ab Платон пишет, что материя производит все эмпирические формы от Ума «неким непостижимым образом» (*modo vix explicabile* в переводе Фичино). А Шеллинг как бы стремится развернуть механику этого процесса (его натурфилософские работы можно рассматривать именно в духе подобного замысла).

Семинар: «Тимей» Ф.В.Й.Шеллинга

С. 64 – развивается и конкретизируется представление о платоновских принципах как об аналогах категорий.

Шеллинг парафразирует: Все живые тела восходят к 4 принципам: огню, воде, воздуху и земле. Такими, какими эти элементы являются в нас и среди нас они скудны/слабы и не являются в чистоте, совершенстве и силе, которое сообразно их природе. (греч.) мельчайшим, нечистым и дурным. Каким только слабым и нечистым ни является нам огонь в единичных вещах, вселенский же огонь изумителен по полноте, красоте и силе (парафраз Филеба 29b). Этот огонь не питается нашим огнем (в нас и в единичных живых существах) – скорее первый питает и имеет под своей властью тот, который единичный. Если же мы охватим все стихии в одно, то возникает тело. Точно также космос (Das All) можно рассматривать как тело, охватывающее все другие тела и сообщающее нашему телу все, чем последнее обладает. Откуда же наше тело может иметь силу, как не из полноты Универсума, который содержит все, чем обладаем мы только более чистое, величественное и превосходное.

Комментарий Шеллинга к парафразу: Повсюду здесь можно увидеть восходящий порядок: от низшего к высшему, от единичного к универсальному. Это замечание облегчает нам переход к следующему умозаключению.

Новый парафраз: Так должны ли эти 4 формы – количество, качество, то, что возникает из связи первых двух и причинность – должны ли они находиться только в нас? Причинность учит нас готовить для больного тела лекарство и различным образом восстанавливает все и упорядочивает – Шеллинг перечисляет то в, чем мы обнаруживаем или познаем причинность – исчерпывает ли такая причинность все понятие причинности? Скорее мы должны признать, что эти формы вещей (4 вышеназванных) в чистоте и превосходным образом содержатся во всем космосе. Поэтому мы не можем не верить, что сущность всего прекрасного и превосходного была произведена посредством этих форм. [П. Резвых: Поэтому, хотя мы эти 4 формы и в нас познаем, но они суть не только в нас; то есть они не есть лишь формы нашего рассудка, в кантовской терминологии. То есть мы на себе видим эти 4 формы, потому что они везде содержатся. Это действующие формы самого космоса]. Не должны ли мы в соответствии с этим полагать, что Универсум содержит количественно определенное качество, над которым довлеет некоторая могучая сила, которая распределила годы и месяцы, и потому может быть названа мудростью. Но для природы высшего властителя потребна царственная душа и в силу мощи ее причинности – потребна царственная же мудрость. Соответственно рассудок-Verstand (соответствует платоновскому «нус») в качестве вида подчинен родовому понятию Всеобщей причинности; виды этого рода мы перечислил в 4 формах. Таким образом, по Шеллингу, Verstand

оказывается 4-ой сущностью, которая прибавляется к качеству, количеству и смеси.

П. Резвых: Не понятно, как ум-рассудок («нус»-Verstand) может быть видом причинности? Шеллинг хочет править греческий текст: у Платона говорится «причина, которая ВО ВСЕМ пребывает, сообщает находящимся в нас родах душу...» (Филеб 30b), а Шеллинг предлагает «причину, ПОСКОЛЬКУ она пребывает В НАС, образует и исцеляет...». В тексте Платона нет никаких оснований для такой корректуры. Шеллинг ее домысливает. Далее Шеллинг предлагает переводить «материальное тело» (в русском «тело с его отправлениями»; в греческом букв. «тело, отбрасывающее тень»), так как Платон в выражении «отбрасывающий тень» выразил причинность зримую в нас и в слове «тень» содержится указание на количество и качество. Ю. Иванова: Возможно, в издании, которым пользовался Аверинцев было не греческое «тень», а похожее по написанию слово «миазм». Шеллинг следует чтению, которое позволяет понимать «врачевание» и «упорядочивание» не в натуралистическом ключе, а как некое аллегорическое повествование – описывается приведение тела в соответствие некоторому умопостигаемому первообразу. Именно действие умопостигаемого первообраза отождествляется с причинностью.

Еще одна сноска к месту, что все прекрасное и превосходное произведено 4 формами: Приводится греческий текст, далее Шеллинг говорит, что последние слова Плессинг переводит, следуя Фичино, неправильно. Плессинг переводит: природа прекрасного и превосходного не может быть в них найдена (γενεῖρε у Фичино). Аверинцев: «природа прекраснейших и ценнейших вещей была там измыслена». Шеллинг «измыслена» понимает как - «произведена» через эти 4 формы. Из этой корректуры он приводит еще одно рассуждение.

Еще одно примечание: «Беспредельного во всем много», а не «все есть беспредельное» (так у Фичино).

П. Резвых по критическому комментарию: «Ум как вид принадлежит родовому понятию всеобщей причинности» стоит вместо зачеркнутого «Мудрость есть дочь причины всех вещей, перечисляемая как вид среди тех четырех». И к этой первоначальной фразе есть сноска: Это конъектура («генустес» - «свойственнику» или «родственнику») одобряется самыми лучшими рецензиями. Однако корректура «генос» тоже вероятно (зачеркнуто) – возникла из недоразумения. Далее Шеллинг поясняет: Ум есть дитя всеобщей причинности, то есть он находится в отношении вида к роду. Это толкование я предпочитаю обычному толкованию. Платон хотел найти категорию, которая объединяет в себе удовольствие и рассудок. Плессинг тоже писал, что «генустес» можно понимать как «потомок» и что существует разночтение в рукописях; Шеллинг здесь с ним солидарен. Вообще же это неоплатоническая по происхождению конъектура. Итого: Шеллинг заменил терминологию родственности родо-видовой

терминологией. Но Шеллинг здесь не следует Канта, он меняет иерархию в отношениях Причинности и Рассудка (И.Гурьянов: возможно, Шеллинг следует логике общей инверсии кантового учения в платоновом изложении, т.е. ставит объективное на место субъективного). П.Резвых: если следовать логике кантовского учения, то Рассудок имеет причину в качестве одной из своих категорий, а с другой стороны Рассудок имплицитно предполагает существование причинности как бы и помимо себя; это чисто философская проблема, которая в кантовском учении не прояснена (ср. наши комментарии к «Опровержению идеализма», где понятие причинности имплицитно предполагается; о том же апория Якоби относительно понятия вещи-в-себе – к тому времени явно известная Шеллингу). По Канту рассудок – это спонтанность. А спонтанность – та же активность – невозможно без движущей силы – а это и есть душа.

Шеллинг продолжает: что хочет сказать Платон утверждением, что все стихии содержатся в Универсуме более в чистом и совершенном виде, чем в единичных вещах? В качестве ответа цитирует Плессинга: Платон утверждает в Филебе, что все вещи в Универсуме получают свое существование благодаря действию таких природ, которые совершеннее и превосходнее, чем они сами. Против этого я замечаю, что этот пассаж невозможно понять так, что Платон говорит о действии умопостигаемых субстанций. И далее Плессинг утверждает, что Платон не противопоставляет огонь являющийся умопостигаемому огню, но огонь, который является нам он противопоставляет огню в универсуме. Далее явственно можно увидеть, что он противопоставляет большее и меньшее эмпирической материи. Ведь он противопоставляет нашему телу тело мира, а не некий умопостигаемый первообраз. П.Резвых: Таким образом, у Плессинга этот пассаж толкуется как повествование о разных уровнях самого эмпирического. А не как противопоставление умопостигаемого и эмпирического.

Шеллинг продолжает: Как для единичных вещей есть умопостигаемая причина, так и для мира в целом должна быть такая причина. Платонову фразе «прекрасное и превосходнейшее» Шеллинг отождествляет с миром. Критикуется Плессинг, который под этой фразой понимает «идеи» (поскольку по Шеллингу Плессинг неверно понимает «апейрон» как бесформенную материю в противоположность форме; для Шеллинга это качество, имеющее интенсивность. Обозначение материи как «апейрон» выражает не ее бесформенность – в смысле отсутствия очертаний – а в смысле ее континуальности при отсутствии пределов – наименьшего и наибольшего. Здесь Шеллинг воспроизводит кантовскую логику в понимании причинности (из «Аналогий опыта» и раздела «Об основоположениях»). Но при этом возникает такая же сложность в сведении Платона с Кантом как и в пассаже про «части неделимого». Что можно поставить у Канта в соответствие «всеобщей причинности», о которой здесь говорит Шеллинг; ведь для Канта причина есть категория нашего рассудка? Кроме того, Шеллинг все время держит в голове

филологические дискуссии и пытается быть филологически корректным (отсюда пассажи про то, что перевод Фичино неверен). Интересно, что Шеллинг пользуется именно неокантианскими конъектурами Платона; они ему явно близки, т.к. позволяет толковать «темные» места Платона в аллегорическом ключе. Далее – С. 68.

Обсуждение доклада П.Резвых на вторых «Полетаевских чтениях»:

Э. Ховальд одним из первых в 30-ые г. издал книжку о «Символике» Крейцера. Обычно все комментаторы берут сторону Крейцера, потому что Фосс написал на него донос и т.д. Но при чтении текстов Фосса видно, что в них есть определенная предметная логика и последовательная памфлетная стилистика: он почти каждой фразой карикатурно парафразирует авторов, с которыми полемизирует. Например, везде, где речь идет о Солнце и солярных культах – он интерпретирует это как гимн теократии. У Фосса есть и филологическая аргументация (указывает на филологические ошибки Крейцера). Логика Фосса такая: «Символика» - это антинаучная фантастика, она избирательно подходит к источникам, неоправданно отдавая приоритет свидетельствам неоплатоников, она необоснованно предполагает равную древность всех мистериальных культов. Кроме того, сильный мировоззренческий аргумент Фосса от теории прогресса: что это за идея о некоторой первоначальной мудрости, которая была потеряна, а потом ее все ищут? Фосс верно улавливает сходство этого романтического понимания древности с «древней» теологией и эмблемариями, которые на ее основе писали еще в XVI и XVII вв. и, видимо, в этом смысле верно указывает на ретроградность новой интеллектуальной моды. И Фосс верно улавливает политическую ангажированность романтического проекта (здесь обвинения в папизме). Те самые люди, которые выступают первооткрывателями национального своеобразия вслед за Гердером – Гейдельбергские романтики – они же поддерживали идею «Символики» и прамонотеизма и среди них действительно многие либо были, либо СТАЛИ католиками (это исторически так). Фосс говорит очень в духе Карла Шмитта: когда католики приходили на новые территории, они всегда интегрировали местные культы в свои богослужения (и создавали католическую литературу на национальных языках) – также и романтики хотят собрать все культы в «пракульт». Фосс солидаризируется с вольфовским пониманием «древних» как греков – и в этом определенная политическая амбиция.

Еще у Вольфа была идея, что нация – это то, что создает литературу. Первыми были греки, а мы должны их изучать именно филологически, чтобы, миметически воспроизводя принципы построения литературы, расти как нация. Нация становится тем, что она созерцает. По Вольфу, высокая культура может возникнуть еще до политических форм счастливого устройства. У нас нет Паламента и т.д., но есть Великая литература (Ср. Аверинцевский афоризм о

противоположном: «Варвар (отсутствие форм цивилизованного общественного устройства) не может быть филологом»).

Фосс считает, что имперски-католически ориентированные мистики будут подавлять свободу слова. Крейцер занимает аристократическую позицию, обвиняя Фосса в филистерстве и бюргерском морализаторстве. То есть Фосс выступает одновременно и как просветитель, и как демократ (свобода слова), и как протестант – при всем том комментаторы ему не сочувствуют в этом споре!

Именно учеником Крейцера был Август Бёк – наиболее значимая фигура немецкой филологии XIX в. – и он же адаптирует крейцеровскую оптику к нормальной филологической науке.