

Петр Резвых

Платонические аллюзии
в «Мировых эпохах» Ф.В.Й. Шеллинга*

PETR REZVYKH

PLATONIC ALLUSIONS IN F.W.J. SCHELLING'S *AGES OF THE WORLD*

ABSTRACT. The paper delivers a classification and interpretation of Platonic allusions and reminiscences in various versions of F.W.J. Schelling's unfinished treatise from the 1810s titled *The Ages of the World*. The author distinguishes between several groups of allusions related to the key concepts of the treatise. The first one refers to the question of the relation between dialectics and history and is closely connected to the *anamnesis* theory. The second one modifies the concepts of eternity and time as they are formulated in Plato's *Timaeus*. The third one gives a new interpretation of the distinction between non-being and 'that which is not' from the *Sophistes*, which plays the main role in Schelling's theory of the cosmogonic process. The fourth elaborates on the dialectics of poverty and abundance as the key to the problem of the beginning of theogony in connection with the myth of Eros's birth from the *Symposium*. The fifth gives a dynamic interpretation of Plato's theory of ideas as moments of unfolding of the absolute through the theurgic image of a future world. The seventh group deals with parallels to Kant's theory of imagination discovered by Schelling in Plato's *Timaeus*. A citation from Proclus' *Commentary on Timaeus* occupies a special place amongst the different references to the Platonic tradition. It is identified for the first time and interpreted in the final part of the paper.

KEYWORDS: Schelling, Proclus, dialectics, *anamnesis*, theory of ideas, theogony, cosmogony, theurgy, imagination.

Шеллинг принадлежит к числу входящих в философский канон европейских мыслителей, в отношении которых считается бесспорным существенное влияние Платона и платонической мысли на их мышление. Решающее значение этого влияния для

© П.В. Резвых (Москва). prezvykh@hse.ru. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

Платоновские исследования / Platonic Investigations 18.1 (2023)

DOI: 10.25985/PI.18.1.08

* Исследование выполнено при финансовой поддержке фонда «Современное Естествознание» в рамках проекта «Лаборатория ненужных вещей».

формирования проблематики и терминологии шеллинговской философии признается практически всеми исследователями. Однако подробные исследования, посвященные специфике рецепции Платона и неоплатонизма в шеллинговской мысли, до последнего времени концентрировались в основном на трех комплексах текстов.

В 1970–1980-е гг. эта тема очень активно обсуждалась в связи с работами первой половины 1800-х гг., посвященными философией тождества, такими как «Изложение моей системы философии» (1801), «Философия искусства» (1804) и в особенности «Бруно» (1802) и «Философия и религия» (1804). Огромную роль в дискуссиях о платонической подоплеке философии тождества сыграли работы Вернера Байервальтеса, который убедительно показал решающее значение платонической и неоплатонической терминологии и проблематики для всего проекта философии тождества¹.

Параллельно, начиная с 1960-х гг., все более активно стали обращаться к анализу текстов второго мюнхенского и особенно берлинского периодов, то есть к комплексу философии мифологии и философии откровения. Специфика текстов 1830–40-х гг., отличающая их от работ по философии тождества, состоит в том, что в них содержатся не просто аллюзии на те или иные платоновские или неоплатонические мотивы, но развернутая герменевтика конкретных формулировок Платона и неоплатоников, в ряде случаев даже с углублением в филологические детали. Особенно важным в этом отношении является «Философское введение в философию мифологии», которое, несмотря на его неоднозначный статус², предоставляет уникальную возможность заглянуть в позднюю шеллинговскую герменевтическую «лабораторию». В частности, предпринятая Альбертом Францем попытка рекон-

¹ Beierwaltes 1972, Beierwaltes 1980.

² Как показала Анналена Мюллер-Берген (Müller-Bergen 2007), текст «Философского введения в философию мифологии» был скомпилирован К.Ф.А. Шеллингом из рукописных текстов разного времени и поэтому не может считаться полноценным выражением авторской воли философа.

струкции герменевтической стратегии Шеллинга дает все основания рассматривать именно специфическое толкование Платона и Аристотеля как ключ к пониманию центрального различия, положенного в основу проекта философии мифологии и философии откровения, — различия отрицательной и положительной философии³.

В середине 1990-х гг. радикально изменились и представления о влиянии систематического изучения трудов Платона на генезис ранней философии Шеллинга. Катализатором этого процесса послужило изучение юношеских штудий Шеллинга. Хотя вопрос о «платоническом синдроме» молодого Шеллинга ставился уже в 1977 г. Харальдом Хольцем⁴, особенно активно эта тема стала обсуждаться после публикации в 1994 г. шеллинговской рукописи 1794 г., целиком посвященной интерпретации платоновского «Тимея»⁵. Публикация этой рукописи повлекла за собой целый ряд исследований, в которых было убедительно показано ключевое значение изучения Платона для формирования проблематики и терминологии шеллинговской натурфилософии⁶.

В гораздо меньшей степени обсуждаются в связи с Платоном и платонизмом шеллинговские тексты 1810-х гг., относящиеся к так называемому «периоду молчания». Все они прямо или косвенно связаны с одним сочинением. Речь идет о трактате «Мировые эпохи» (*Die Weltalter*), над которым философ работал около 10 лет и который так и остался незавершенным. Шеллинг рассматривал его как важнейший итог всех своих предшествовавших философских штудий. Начало работы над «Мировыми эпохами» датируется 1810 г., наиболее интенсивная ее фаза приходится на 1811–1815 гг., а момент окончательного отказа от реализации замысла точно определить трудно. Можно лишь с известной уверенностью сказать, что после 1818 г. Шеллинг не столько работал над редактурой уже написанного, сколько использовал

³ Franz 1992: 105–186.

⁴ Holz 1977: 19–63.

⁵ Schelling 1994.

⁶ См. Franz 1996, Matthews 2011, Gloyna 2002, Franz 2012.

его в качестве материала, включая обширные фрагменты «Мировых эпох» в различные лекционные курсы. Трактат должен был состоять из трех частей «Прошлое», «Настоящее» и «Будущее» и охватить в едином спекулятивном нарративе всю историю мира как целого: часть «Прошлое» должна была быть посвящена до-мировому прошлому, «Настоящее» — мировому целому и его историческим трансформациям, а «Будущее» — эсхатологической перспективе. Целиком была написана только первая часть («Прошлое»), однако и она претерпела многоэтапную редактуру (сохранились три существенно различающиеся ее версии в типографских гранках с шеллинговской рукописной правкой, приблизительно датируемые 1811, 1813 и 1815 гг.)⁷. Из материалов ко второй части («Настоящее») до нас дошло только три сравнительно небольших черновых рукописных фрагмента (переход от первой части ко второй, введение ко второй части и несколько начальных абзацев основного текста)⁸. В 2002 году был также опубликован обширный массив черновых набросков, документирующий разные фазы работы над общим замыслом трактата⁹.

Систематическое и детальное изучение всего этого корпуса пока остается делом будущего. Однако уже сейчас очевидно, что две наиболее обширные законченные версии «Прошлого» (первая и третья) представляют особый интерес для изучения шеллинговской рецепции Платона не только потому, что из всех шеллинговских текстов 1800–1820-х гг. именно они содержат наибольшее количество эксплицитных отсылок к Платону, но и потому, что как теоретические предпосылки, лежащие в основе методологии и логики изложения, так и содержательные компоненты предложенной Шеллингом метафизики обнаруживают теснейшую связь с ключевыми мотивами платоновской философии. К этим двум обстоятельствам добавляется еще и третье: в отличие

⁷ Далее мы будем называть их первой, второй и третьей версиями «Мировых эпох».

⁸ Подробнее об истории работы над «Мировыми эпохами» см. Lanfranconi 1992: 59–82.

⁹ Schelling 2002.

от текстов по философии тождества, «Мировые эпохи» содержат также и доступные для идентификации цитаты из сочинений неоплатоников, что позволяет поставить вопрос о том, в какой мере специфические формы присвоения Шеллингом платоновского терминологического и образного инструментария инспирированы его неоплатоническими чтениями. В настоящей статье мы попытаемся систематизировать данные о платонических аллюзиях в «Мировых эпохах» и показать, что они не просто служат риторическими украшениями, но маркируют ключевые системообразующие элементы шеллинговского изложения.

1. Анамнесис, диалектика и история

Первая, хотя и не сопровождаемая эксплицитными отсылками, но вполне очевидная платоновская реминисценция связана с общей методологической установкой, лежащей в основании замысла «Мировых эпох». Как мы уже упомянули, трактат должен был представлять собой спекулятивное повествование о возникновении мира, его истории и его конце. Поэтому ключевое значение для всего трактата имеет вопрос о том, что такое время и как можно мыслить его не только как формальную структуру, но и как содержательную полноту. Если же прошлое, настоящее и будущее различаются качественно, то качественно должны различаться и способы их постижения, и способы экспликации результатов такого постижения. Именно об этом говорится в первых двух предложениях «Введения» к «Мировым эпохам», предваряющего все три книги:

Прошлое известно, настоящее познается, будущее предчувствуют.

Об известном повествуют, познанное изображают, о предчувствуемом пророчествуют¹⁰.

¹⁰ Schelling 1946: 3. Здесь и далее все цитаты из текстов Шеллинга даются в моем переводе. Перевод речи «О самофракийских божествах» подготовлен в рамках исследовательского семинара ИГИТИ НИУ ВШЭ «Интеллектуальная культура романтизма», перевод первой и третьей версий «Мировых эпох» —

Прошлое, поскольку оно уже свершилось, предстает как известное и подлежит повествованию. Но как возможно повествование не о внутримирных событиях, предшествующих другим внутримирным событиям, а о том, что предшествует миру как таковому? На что мы можем опереться в наших попытках проникнуть в до-мировое прошлое? Только на нашу собственную причастность к нему. Шеллинг пишет:

Нужно признать в человеке принцип, который находится вне и превышает мира; ибо как мог бы он один среди всего сотворенного проследить долгий путь развития, от настоящего до глубочайшей ночи прошлого, один взойти к началу времен, если бы в нем не было некоего принципа до начала времен? Почерпнутая из источника вещей (*aus der Quelle der Dinge geschöpft*) и подобная ему, душа человеческая имеет свидетельство о творении (*Mitwissenschaft der Schöpfung*). В ней заключена высшая ясность всех вещей, и она не столько знает, сколько есть само знание¹¹.

За этим «свидетельством», «со-ведением» о творении отчетливо просматривается его платоновский прототип — представление о причастности всякой человеческой души вечным идеям, обуславливающим всё временное, и, соответственно, о ее способности постигать эти идеи посредством припоминания. Шеллинг продолжает;

Однако этот надмирный принцип в человеке еще не свободен в своей изначальной чистоте, но связан с другим принципом, более низким. Этот другой — ставший и оттого по природе своей невежественный и темный; и он по необходимости затемняет также и тот высший принцип, с которым связан. В последнем покоится воспоминание всех вещей, их изначальных соотношений, их становления, их значения. Однако этот перво-образ вещей дремлет в душе как затемненный и забытый, хотя и не

в рамках исследовательского семинара Лаборатории ненужных вещей «„Мировые эпохи“ Ф.В.Й. Шеллинга». Переводчик выражает глубокую благодарность всем участникам обоих семинаров, внесшим значительный вклад в редактуру переводов.

¹¹ *Ibid.*: 4.

полностью стершийся образ. Быть может, он никогда бы не пробудился вновь, не будь в том, темном, предчувствия познания и томления по нему¹².

Здесь Шеллинг прямо говорит о предмете припоминания как о «перво-образе», но вместе с тем подчеркивает, что связь с ним имеет только один из двух конституитивных принципов, образующих душу. Оба эти принципа, настаивает Шеллинг, равно необходимы для того, чтобы припоминание состоялось, потому что принцип, хранящий в себе это воспоминание, должен быть спровоцирован противоположным ему:

Однако, непрестанно призываемое им к тому, чтобы его облагородили, высшее замечает, что низшее придано ему не для того, чтобы служить ему оковами, но с тем, чтобы он сам возымел иное, в коем мог бы узреть, выразить (*sich darstellen*) и понять себя. Ибо в высшем принципе всё лежит без различения, сразу, как одно; в ином же он может то, что в нем есть одно, сделать различимым, высказать, разложить на части (*auseinanderlegen*). Поэтому оба равно стремятся к разделению, первый, чтобы вернуться в свою изначальную свободу и открыться самому себе, второй — чтобы быть способным воспринять от первого это откровение и тем самым стать тоже, хотя и на совершенно иной лад, знающим¹³.

Таким образом, именно двойственность начал души: знающего и стремящегося к знанию, вопрошающего и ответствующего — конституирует саму возможность познания до-мирового прошлого:

Это разделение, это удвоение нас самих, это таинственное общение, в котором состоят две сущности, вопрошающая и ответствующая, знающая или скорее та, что есть само знание, и невежественная, рвущаяся к ясности, это внутреннее искусство беседы, есть подлинное таинство философа, по отношению к которому внешнее, именуемое поэтому диалектикой, — лишь копия, где

¹² *Ibid.*: 4.

¹³ *Ibid.*: 4–5.

оно, превращенное в голую форму, есть пустая видимость и призрак¹⁴.

В этом пассаже Шеллинг явно подхватывает и переосмысливает сформулированное в «Теэтете» и упоминаемое в «Софисте» представление о размышлении как беззвучной беседе души с самой собою, когда, «мысля, она делает не что иное, как рассуждает, сама себя спрашивая и отвечая, утверждая и отрицая» (*Tht.* 189e–190a)¹⁵, так что «возникающий в душе беззвучный диалог (διάλογος ἄνευ φωνῆς) ее с собой называется у нас мышлением» (*Sph.* 263e)¹⁶. Такая майевтическая беседа души с самой собою делает возможным, чтобы человеческая душа как живое целое получила актуальный доступ к до-мировому прошлому.

Однако тут возникает вопрос: как из такого припоминания, которое имеет диалогический характер и, следовательно, по необходимости структурировано дискурсивно, может возникнуть целостное повествование, отвечающее целостному характеру припоминаемого первообраза? Может ли необходимость диалектического рассуждения быть преодолена? Симптоматично, что решающим аргументом в этом отношении служит для Шеллинга указание на «божественного Платона»:

Стало быть, вся наука должна пройти через диалектику. Но неужели никогда не обретается точка, где она становится свободной и живой, как в историке — образ былых времен, при изображении которого он уже больше не вспоминает о своих изысканиях? Неужели воспоминание о первоначале вещей никогда не сможет вновь стать столь живым, чтобы наука, поскольку она и фактически и по смыслу слова есть история (*Historie*), могла быть таковой и по своей внешней форме, и чтобы философ, подобно божественному Платону, который во всей последовательности своих сочинений насквозь диалектичен, но на вершине и в последней точке просветления их всех становится историчным, был бы способен возвратиться к простоте истории (*Einfalt der Geschichte*)?¹⁷

¹⁴ *Ibid.*: 5.

¹⁵ Пер. Т.В. Васильевой.

¹⁶ Пер. И.А. Протопоповой.

¹⁷ *Ibid.*: 8.

Хотя конкретный диалог Платона здесь не назван, едва ли есть основания сомневаться в том, что под «вершиной и последней точкой просветления» всех платоновских сочинений имеется в виду «Тимей» — текст, в котором Платон, как известно, хотя и опирается на диалектические аргументы, но строит на их основе «правдоподобный миф». Развитый Платоном специфический модус речи, в котором исчерпание возможностей аргументации компенсируется эвристической продуктивностью нарратива, выступает для Шеллинга своего рода методологическим образцом. Ориентируясь на него, Шеллинг создает в «Мировых эпохах» особый метафизический нарратив (П.Л. Эстеррайх обозначил его как «спекулятивный эпос»¹⁸), где попытки диалектической экспликации всякий раз обнаруживают свою недостаточность и требуют обращения к напряженной интроспекции, которая становится источником нарративных моделей, позволяющих преодолеть аргументативное затруднение. Отношение между диалектикой и историей внутри такого нарратива двойственно: они постоянно подкрепляют друг друга и обмениваются друг на друга, чтобы в конце концов в высшей точке исследования диалектика растворилась в истории. Такое асимптотическое сближение диалектического и исторического становится для Шеллинга единственным адекватным способом осмысления сущности времени.

2. Время и вечность

В связи с понятием времени Шеллинг вновь обращается к прямой аллюзии на «Тимей»: «Общепризнано, что время — противоположность вечности, но одновременно находится в необходимом отношении к ней»¹⁹. Это очевидный парафраз знаменитой формулировки «Тимея», согласно которой демиург, «устроая небо, творит для вечности, пребывающей в едином, вечный же образ, движущийся от числа к числу, который мы назва-

¹⁸ См. Oesterreich 1984: 105–117.

¹⁹ Schelling 1946: 8.

ли временем» (Ti. 37d)²⁰. Шеллинг дает такому соотношению между вечностью и временем диалектическое обоснование:

Лишь то, что отлично от вечности как таковой, лишь деятельно противоположный ей принцип может быть тем первым, чем полагается время. Но всё же этот принцип не может быть абсолютно отделен от вечности; он должен, уже в силу противоположности, на иной лад быть, опять-таки, единым с нею²¹.

Шеллинг размышляет здесь над парадоксом начала: если начало, начиная, преодолевает безначальность вечности, то оно не может быть началом, не оставаясь связанным с нею именно благодаря этому преодолению. Поэтому самой вечность и вечное же, но отличное от нее времяпорождающее начало следует мыслить как силы, то есть, в конечном счете, как воли:

Если вечность в себе самой — не что иное, как бесконечное истечение и утверждение самой себя, то та другая воля должна обладать в отношении к ней ограничивающей, стягивающей, отрицающей природой.

Итак, мы познаем две равно вечных воли, которые по своей природе различны, даже противоположны, но по своему существованию образуют одну сущность²².

Таким образом, мысля первоисточник всех вещей, мы должны мыслить его как динамическую суперпозицию двух тенденций. Одна из них — чистая вечность, тенденция к истечению и утверждению самой себя, абсолютная изливаемость, любовь; другая — овременяющий принцип, стягивающая, «эготичная» тенденция к сжатию, сосредоточению в себе. Отметим, что здесь речь идет о познании первоисточника всех вещей в качестве единства двух равно вечных, но качественно различных волей вследствие одной лишь диалектической необходимости, но вместе с тем именно такое познание открывает для нас возможность спекулятивного нарратива.

²⁰ Пер. С.С. Аверинцева.

²¹ Schelling 1946: 18.

²² *Ibid.*: 18–19.

3. Понятие не-сущего

Однако для того, чтобы различие между вечностью и времяполагающим началом могло служить основанием возникновения мира, необходимо мыслить соотношение между ними одновременно и как органическое единство, и как иерархию. Для решения этой задачи Шеллинг вводит различие не-сущего и ничто, которое имеет принципиальное значение для обоснования им самой возможности перехода от вечности к связи времен:

Любовь является как истинная сущность; хотя сама по себе и не сущая (*nicht seyend*), она в своей противоположности другой силе всё же есть единственное подлинно сущее, а та относится к ней лишь как основа ее существования, как то, что не есть ни само по себе, ни ради себя самого, но лишь с тем, чтобы могла быть любовь как истинная сущность; т.е. как относительно не-сущее (*beziehungsweise Nichtseyendes*)²³.

Быть времяполагающим, быть началом означает, по мысли Шеллинга, «быть, чтобы не быть», то есть быть не ради себя самого, а ради другого, начинаемого, в отношении к которому начинающее выступает как относительно не-сущее. Однако, рассматриваемое как отрицание подлинно сущего, оно вовсе не должно поэтому рассматриваться как ничто. Не-сущее некоторым образом *есть*. Главным союзником Шеллинга в отстаивании этого парадоксального тезиса тоже становится Платон:

Это отношение другой воли к сущности, согласно которому она относится к ней как не-сущее, различным образом вводило исследователей в заблуждение. Одни заблуждались, полагая, будто эта сила, относящаяся к первой как не-сущее, также и в себе самой есть не-сущее, т.е. ничто. Вот почему идеалисты обыкновенно без обиняков обращаются с нею как с тем, что вовсе и никаким образом не налично. Однако уже божественный Платон в наивысшей всеобщности показал, что и не-сущее необходимо есть и что без усмотрения этого были бы совершенно неотличимы достоверность от сомнения, истина — от заблуждения²⁴.

²³ *Ibid.*: 20.

²⁴ *Ibid.*: 20.

Шеллинг, конечно, имеет в виду диалог «Софист» — это достаточно очевидно исходя из самой приведенной формулировки, но может быть дополнительно подтверждено и тем обстоятельством, что эксплицитным указанием именно на этот диалог аналогичное рассуждение о необходимости утверждения бытия не-сущего сопровождается в слушательской записи Э. Георгии, сделанной во время Штутгартских лекций 1810 г. (то есть в то же время, когда Шеллинг работал над первой версией «Мировых эпох»)²⁵. В трактате Шеллинг пишет:

Бытие как таковое, конечно, никогда не может быть сущим; однако никакого голого бытия, никакого чистого, простого объективного, в котором совсем не было бы ничего субъективного, никогда и не бывает. Не-сущее не есть абсолютное отсутствие сущности, оно есть сущность, лишь противоположная подлинной, но именно поэтому в своем роде ничуть не менее положительная; если та — единство, то эта — противоположность, и притом противоположность в полном смысле этого слова или противоположность сама по себе²⁶.

Для Шеллинга обоснование необходимости понятия не-сущего является важнейшим достижением платоновской философии, аутентичный смысл которого был впоследствии искажен в неоплатонизме. В третьей версии «Мировых эпох» Шеллинг специально отмечает, что собственно платоновское понятие о не-сущем следует отличать от его искаженных толкований неоплатониками, в которых не-сущее должно рассматриваться как последний предел нисходящего эманативного движения:

Системы, объясняющие происхождение вещей нисходящим движением, почти необходимо приходят к мысли, что истечения божественной первосилы однажды достигают некоего предела, ниже которого ничего нет и который, будучи сам лишь тенью сущности, ничтожнейшей из реальностей, может разве что называться «всё еще в какой-то мере сущим», но в собственном смысле

²⁵ См. Schelling 1973: 133.

²⁶ Schelling 1946: 20.

слова он не есть. Таков смысл не-сущего у неоплатоников, уже не понимавших того истинного, что есть у Платона. Мы, двигаясь в противоположном направлении, также познаем некий предел, ниже которого уже ничего нет, но для нас он — не последнее, а первое, то, с чего всё начинается, вечное начало, и это — не просто слабость или недостаток сущности, но деятельное отрицание²⁷.

Отметим, что Шеллинг, как и Платон, связывает здесь понятия бытия и не-сущего с единством и противоположностью, так что только на основе этого различения становится возможным мыслить также и связь логических принципов.

4. Предел и беспредельное

Четвертый комплекс платонических мотивов, с которыми мы имеем дело в «Мировых эпохах» — это диалектика предельного и беспредельного. Хотя в самих текстах «Мировых эпох» эти аллюзии менее конкретны и однозначны, чем в случае с понятием не-сущего, их реконструкция становится возможной при их сопоставлении с текстами, документирующими тюрингенские платоновские штудии Шеллинга.

Чтобы понять, в чем эвристический смысл обращения Шеллинга к этим пифагорейско-платоническим категориям, прежде всего обратим внимание на следующее соображение, лежащее в плоскости философской темпорологии. Если само время мы можем мыслить только исходя из понимания иерархического соотношения вечности и основания времени как сил, то конкретное содержательное многообразие происходящего во времени может быть только следствием градуального различия, определяемого количественным перевесом одной из этих сил над другой. Раскрытие множественности в первосущности возможно только тогда, когда мы мыслим две эти тенденции как соотношение ограничиваемого и ограничивающего, предела и беспредельного. Лишь так мы можем помыслить качественно различные времена:

²⁷ Schelling 1861a: 244–245.

Итак, божественная жизнь, какую она возникает из действия и противодействия стягивающей и расширяющей сил <...>, подобно всякой жизни, тоже имеет свои времена и периоды развития. Разница лишь в том, что Бог есть самая свободная сущность и что периоды развития его жизни зависят только от его свободы; всякая же другая жизнь движется к разворачиванию через недобровольные ограничения. Всякое время или всякий период божественного откровения есть ограничение в нем. Неужели возможность такового намерены оспаривать с помощью отвлеченных понятий о Боге как самой неограниченной сущности? Мера есть повсюду величайшее. Платон и другие возвышенные души до него рассматривали безграничное как относительно злое начало, а границу и меру — как сущность блага. Не обращаясь к этим пустым понятиям, здравый рассудок должен признать ограничения божественного откровения в каждом мгновении²⁸.

Если апелляция к понятию не-сущего была необходима Шеллингу для обоснования порядка времени, то есть для формального различения предшествования и последования, то терминология предела и беспредельного дает ему возможность мыслить содержание времени, его качественную непрерывность. Эксплицитно ссылаясь на Платона, Шеллинг пытается здесь показать, что соотношение между противоположными силами и делает возможным, чтобы могло развернуться какое-то связанное многообразие, представляющее собой космос. Это возможно только благодаря тому, что две указанные силы находятся в подвижном отношении: сила сжатия и обособления, выступающая в функции не-сущего, постепенно преодолевается силой любви, силой самоотдачи, силой связывания:

Ибо в той мере, в какой темная первосила преодолена, из нее вышлается сущность или сущее; поскольку, однако, она в каждое мгновение преодолима лишь до известной степени, при достижении этой степени она противодействует дальнейшему развитию, так что ставшее останавливается и является как нечто определенное. Ведь то, каким образом вещи пребывают, — не менее сложная проблема, нежели то, как они развиваются. Задерживая

²⁸ *Ibid.*: 83.

сущее на определенной ступени его развития, сдерживающая сила, будучи сущностью, которая по своей природе не может быть утверждающей, служит только постижимости единичного²⁹.

Из шеллинговских формулировок ясно видно, что предел и беспредельное мыслятся им как интенсивные величины. Такую интерпретацию этих пифагорейско-платонических категорий Шеллинг развивал еще в раннем комментарии на «Тимей» в котором, соотнося формулировки «Тимея» с формулировками «Филеба», указывал на прямую аналогию этих формулировок с кантовскими антиципациями восприятия³⁰. Постепенное преодоление не-сущего создает содержание внутрибожественной жизни, которое мыслится не как агрегат статичных форм, а как континуум. В соответствии с этим Шеллинг переосмысливает и главное учение Платона, к которому апеллировал еще во введении к «Мировым эпохам», — учение об идеях.

5. Теургия и идеи

Динамическое осмысление идей — пятый важнейший платонический мотив «Мировых эпох», который Шеллинг развертывает в связи с учением о теургии. Раскрытие внутрибожественного содержания само по себе не есть еще полноценное откровение первосущности, потому что для такого откровения необходимо свободное решение. Однако для того, чтобы решение первосущности открыться было свободным, необходимо, чтобы внутрибожественное содержание обнаружилось для самой первосущности как то, в отношении чего решение может быть принято. Решение первосущности открыться или не открыться осуществляется перед лицом возможности откровения, обнаруживаемой в самой же первосущности. Такое обнаружение, в свою очередь, мыслимо лишь как внутрибожественный теургический процесс. В этой связи Шеллинг вновь эксплицитно ссылается на платоновское учение об идеях, которое должно быть понято по-новому, динамически, или, как выражается Шеллинг, «более живо»:

²⁹ *Ibid.*: 85.

³⁰ Schelling 2016: 182–183.

Учение, столь же древнее, как и сама наука, состоит в том, что сущности (*Wesenheiten*) вещей имеют вечное происхождение и прежде, чем стать внешне зримыми, пребывали в вечных перво-образах. Это учение давным-давно было бы понято более живо, если бы не довольствовались тем, чтобы обосновывать его общими соображениями. Порождение таких перво-образов есть необходимый момент в живом развитии первосущности. Оно относится к состоянию первой действительной самоуглубленности. Здесь всё, что должно однажды произойти, прошло перед внутренним взором спокойно созерцающей сущности³¹.

Обратим внимание: идеи выступают здесь не как самодостаточные статичные формы, а как моменты цельного довременного становления. Поэтому Шеллинг настойчиво подчеркивает их медиальный характер — идеи являются функциями различных степеней преодолённости не-сущего и потому тоже образуют континуум:

В игре двойственности, которая всё же вновь и вновь разрешается в единство, возникали, в зависимости от того или иного взаимного расположения сил, вспышка или видение соответствующего ему создания; вспышка, поскольку в нежной среде (*im zarten Mittel*) оно как бы только мелькнуло; видение, поскольку, взойдя, оно вновь исчезало, так что не было ничего пребывающего и прочного, но всё находилось в непрестанном формировании³².

Предвосхищая некоторые приемы феноменологической интерпретации платоновских идей, Шеллинг подчеркивает, что само слово «идея» наилучшим образом выражает именно медиальный характер идеи как теургического образа будущего творения, поскольку оно обозначает сразу и в неразличности как то, что видится, так и сам акт видения:

Прекрасное слово «идея» по своему первоначальному значению — то же, что немецкое «вид» (*Gesicht*). Поэтому, хотя те первообразные (*vorbildliche*) явления вещей и нельзя прямо рассматривать как физические природы в обычном смысле этого слова, но они и не голые рассудочные сущности, в качестве которых

³¹ Schelling 1946: 31.

³² *Ibid.*

были поняты платоновские первообразы, и не могут мыслиться вообще без всего физического³³.

На принципиальное систематическое значение этого мотива у Шеллинга указывает то обстоятельство, что он не только настойчиво воспроизводится во всех сохранившихся версиях «Мировых эпох» — хотя функциональное место теургии в структуре теокосмогонического процесса в них определяется по-разному, — но и остается константой шеллинговской теории творения на протяжении всего периода разработки философии мифологии и философии откровения.

6. Пеня и Порос

Шестой ключевой платонический мотив, тесно связанный с предыдущим, возникает в «Мировых эпохах» в контексте вопроса о том, как может начаться процесс откровения первосущности и что необходимо для того, чтобы начало откровению было положено. Решающую роль здесь играет диалектическая взаимосвязь нужды и избытка, которая рассматривается Шеллингом как ключ к проблеме начала теогонии. Развивая обоснованную им еще в 1809 г. в «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах» интерпретацию не-сущего как «природы в Боге»³⁴, Шеллинг в третьей версии «Мировых эпох» пишет:

Взятая для себя, природа подобна Пенни, появляющейся на пиру Зевса; внешне вся — нищета и жесточайшая нужда, она скрывает внутри себя божественную полноту, которую, однако, не может открыть прежде, нежели обручится с богатством, с самим избытком, с той преизбыточествующей и неисчерпаемо щедрой сущностью (A²)³⁵. Но и тогда рождающееся из ее лона является

³³ *Ibid.*

³⁴ Schelling 2018: 129–130. Хотя термин «не-сущее» в 1809 г. Шеллингом еще не употребляется, понятие «основы существования» содержательно и функционально точно соответствует ему.

³⁵ Буквами со знаками степеней Шеллинг во многих своих работах обозначает потенции, т.е. ступени восходящего ряда сил или принципов, образующего

в форме того изначального отрицания и словно бы под давлением его, — как незаконный отпрыск нужды и избытка³⁶.

«Незаконный отпрыск нужды и избытка» — это, конечно, Эрот из платоновского «Пира». Как мы уже видели выше в связи с понятием не-сущего, представление о бедности, нужде и нехватке как первом начале мира Шеллинг настойчиво противопоставляет, как собственно платоновское, искаженному неоплатоническому представлению о возникновении мира из преизбыточной полноты Единого. Образ Пении играет в этом противопоставлении решающую роль. Шеллинг обращается к нему не только в третьей версии «Мировых эпох», но и в речи «О самофракийских божествах», которая, как известно, была опубликована с подзаголовком «Приложение к „Мировым эпохам“». Одной из главных задач речи является опровержение с помощью исторических и этимологических аргументов гипотезы о том, что основой всех древних мифологий была теория эманации³⁷. Выдвигая предположение, что имя первого из кабиров (Аксиерос) «на финикийском наречии означает прежде всего голод, бедность, а затем томление, страсть»³⁸, Шеллинг приводит в пользу такой этимологии философский аргумент, подкрепляя его прямой ссылкой на Платона:

Мы не хотим удовлетворяться лишь тем общим соображением, что просто *первая сущность*³⁹, хотя сама по себе и есть преизбыточная полнота, всё же, поскольку она не имеет *ничего*, чему могла сообщить себя, должна являться самой себе как крайняя

целостную первосущность. В данном случае A^2 обозначает ограничивающую силу как «А второй степени» в отличие от относительно не-сущего, выступающего в качестве A^1 , «А первой степени». В работах 1830–1840-х гг. Шеллинг применяет для тех же потенциалов знаки «-А» и «+А», тем самым указывая на соотношение нужды и избытка.

³⁶ Schelling 1861a: 244

³⁷ Подробно о проблематике и полемическом контексте речи «О самофракийских божествах» см. Резвых 2021.

³⁸ Schelling 1861b: 352.

³⁹ Здесь и далее курсив в цитатах соответствует разрядке в оригинальных текстах Шеллинга.

бедность, как глубочайшая нужда. Не удовлетворимся и тем, что в понятии *всякого* начала заключено понятие недостатка. Мы сразу же поспешим припомнить нечто вполне определенное — платоновскую Пению, которая, соединившись с Поросом, становится матерью Эрота⁴⁰.

В контексте полемики о «древнейшей системе человечества» неудивительно, что Шеллинг интерпретирует платоновский рассказ об Эроте как часть древнейшей традиции:

Правда, соответственно обыкновению греков возрождать более древних богов в позднейшем царстве Зевса, эта Пения появляется на пиру других богов. Однако нет сомнения, что здесь, как и в других местах, Платон всего лишь вольно перелагает уже существующую легенду и что первичный материал его рассказа — фрагмент того древнейшего учения, согласно которому Эрот первым среди богов возникает из мирового яйца, а прежде него существует только производящая это яйцо Ночь. <...> Однако в чем сущность ночи, если не в недостатке, нужде и томлении?⁴¹

Поскольку образ Пении играет существенную роль в осмыслении Шеллингом различия между платоновской и неоплатонической космогонией, он оказывается тесно связан с различием платоновского и неоплатонического толкования материи. Об этом мы узнаем из черновых набросков к началу второй части «Мировых эпох», где есть, в частности, такой весьма красноречивый фрагмент:

Как часто нас привлекали описания, которые платоники и прежде всего Плотин дают этой загадочной сущности материи, не будучи способны объяснить по этому поводу. Ибо поскольку этот глубокомысленный ум уже отошел от платоновской мысли о предсуществовании неупорядоченной, противящейся порядку сущности, и уже вступил на иной путь, на котором предполагается, что всё возникло от наичистейшего и наисовершеннейшего, то для существования материи ему не оставалось в конце концов никакого иного объяснения, кроме постепенного ослабления

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

наисовершеннейшего. Впрочем, он описывает эту сущность не-сущего с неподражаемой глубиной, когда говорит, что материя ускользает от тех, кто хочет ее схватить, а когда кто-то ее не схватывает, тогда-то она в известной мере присутствует; что ум, рассматривая ее, как бы становится иным и почти что не-умом, подобно тому как глаз уходит от света, чтобы увидеть тьму, и потом всё-таки не видит ее, потому что ее так же невозможно видеть на свету, как и без света; что она не что иное, как отсутствие всех свойств, в сравнении с мерой — безмерность, в сравнении с формой — бесформенность; что она ненасытна и есть, одним словом, крайняя нужда, так что нехватка кажется для нее не случайной, но существенной. Потому-то и изображают ее в образе Пеннии на том пиру Юпитера, о котором ведет речь Диотима⁴².

Не углубляясь в анализ шеллинговского парафраза Плотина, который требует отдельного исследования, отметим, что он со-

⁴² Schelling 1946: 259. В издании Шпрётера немецкий текст всего наброска дан с восстановленными зачеркиваниями, которые приводятся непосредственно в тексте в угловых скобках. В переводе все указания на исправления Шеллинга нами опущены и дан только окончательный текст. Однако же, приведем и оригинальный немецкий текст по изданию Шпрётера: «Wie oft haben uns die Beschreibungen angezogen, welche (besonders namentlich) die Platoniker u. (unter anderen) vorzüglich Plotinus von diesem räthselhaften Wesen der Materie entwerfen, ohne es (gehörig) darum erklären zu können. Denn weil dieser (Nachfolger des Platon) tief-sinnige Geist bereits von der Platonischen Praeexistenz eines regellosen der Ordnung widerstrebenden Wesens abgekommen u. (ganz) bereits jene Richtung eingeschlagen hatte, wobey vorausgesetzt wird, daß alles vom Reinsten u. Vollkommensten angefangen habe; so blieb ihm für das Daseyn der Materie zuletzt keine andre Erklärung als die (da) einer allmäligen Abschwächung des Vollkommensten. Übrigens beschreibt er dieß Wesen (, das in) des Nichtseyenden unnachahmlich tief; wie wenn er sagt, die Materie fliehe den sie fassen wollenden u. wenn einer nicht fasse dann sey sie gewissermaßen gegenwärtig; der Verstand werde gleichsam ein anderer u. fast Nicht-Verstand wenn er sie betrachte, wie wenn das Auge aus dem Licht geht um die Finsterniß zu sehen u. sie nachher doch nicht sieht, indem sie so wenig zugleich mit dem Licht als ohne Licht gesehen werden kann; sie sey nichts als Mangel aller Eigenschaften, Maßlosigkeit wenn sie mit dem Maß, Formlosigkeit wenn sie mit der Form verglichen (u. die äußerste Bedürftigkeit) werde, unersättlich u. mit einem Wort die äußerste Bedürftigkeit, so daß (sie nicht) ihr der Mangel nicht zufällig, sondern wesentlich zu seyn scheine. Daher sie auch unter der Gestalt der Penia bey jenem Feste des Jupiter dargestellt sey, von welchem der Mythus der Diotima rede».

вершенно сознательно сближает в своей интерпретации образ Пеннии с образом Кормилицы и Восприемницы из «Тимея». Это позволяет ему интегрировать сразу несколько платоновских мотивов в свою диалектику нехватки и избытка, которая является структурообразующей для его философии не только в 1810-е гг., но и на протяжении всего последующего периода работы над философией мифологии и философией откровения⁴³.

7. Воображение

С платоновским образом Кормилицы и Восприемницы связана также седьмая, как представляется, весьма неожиданная платоновская аллюзия в «Мировых эпохах». Как мы помним, откровение божества Шеллинг мыслит одновременно и как познание божеством самого себя, и как раскрытие им своего внутреннего содержательного богатства в творении, которое осуществляется в процессе постепенного преодоления не-сущего/беспредельного ограничивающим, «определивающим» принципом. В первой версии «Мировых эпох» Шеллинг задается вопросом, каким образом происходит это преодоление: «подчиняется ли тот иррациональный принцип, противостоящий разделению в Боге, добровольно, или же отступает в прошлое, лишь одолеваемый высшей властью?»⁴⁴. Отвечая на него, Шеллинг, подкрепляя общеплатонический аргумент, вновь цитирует Платона:

Ведь ни одно существо не умирает для своего собственного бытия вследствие природной воли, и отрицание никогда не осуществляется ради отрицающего, но только ради высшего; стало быть, всё же не по принуждению, а добровольно. Итак, покорное высшей воле сердце Отца всё еще работает вследствие природного стремления, но, постоянно заклиняемое, смягчаемое не столько преодолением, сколько, по прекрасному образному выражению Платона, убеждением со стороны высшего, оно пребывает

⁴³ О смыслообразующей роли диалектики нужды и избытка в философии Шеллинга см. Ewertowski 1999.

⁴⁴ Schelling 1946: 99.

в добровольной сокровенности, — бьющееся внутри священное сердце, тихо поддерживающее жизнь, но никогда не выступающее в своем действии во внешнее⁴⁵.

Шеллинг парафразирует здесь формулировку «Тимея»: «Правда, ум одержал верх над необходимостью, убедив ее обратиться к наилучшему большую часть того, что рождалось. Таким-то образом и по таким-то причинам путем победы разумного убеждения над необходимостью была вначале построена эта Вселенная» (Ti. 48a)⁴⁶. На первый взгляд может показаться, что здесь Шеллинг просто переносит на самопознание первосущности заявленное уже во введении к «Мировым эпохам» представление о познании как «внутреннем искусстве беседы». Отметим, однако, что эта аллюзия встречается у Шеллинга не впервые. На фигурирующий в «Тимее» образ «разумного убеждения» матери демиургом он обратил особое внимание ещё в своем юношеском комментарии 1794 г. на этот диалог⁴⁷, где базовой герменевтической установкой был поиск в платоновском тексте структурных и функциональных параллелей с понятийным аппаратом кантовской философии. Так как в тюбингенском комментарии Шеллинг ассоциирует демиурга с кантовским рассудком, а материю с чувственностью, то вполне логично, что образ убеждения прочитывается им как метафора продуктивного воображения. Напомним, что в «Критике чистого разума» Кант определяет воображение как «способность *a priori* определять чувственность» и как «действие рассудка на чувственность» (B 152)⁴⁸. В свете такого прочтения аллюзия на тот же пассаж «Тимея» в «Мировых эпохах» обретает неожиданный смысл: решающую роль в формировании космоса как откровения первосущности играет, по мысли Шеллинга, именно воображение, которое оказывается таким образом тесно связано с космогоническим эросом. Если принять

⁴⁵ *Ibid.*: 99–100.

⁴⁶ Пер. С.С. Аверинцева.

⁴⁷ Schelling 2016: 174.

⁴⁸ Кант 2006: 227.

во внимание общий контекст шеллинговского творчества 1800–1810-х гг., легко увидеть, что с помощью этой, казалось бы, эпизодической и необязательной отсылки к Платону Шеллинг устанавливает связь между построениями «Мировых эпох» и воспринятой им через Ф.К. Этингера от Я. Бёме концепцией божественной имажинации, которая играет центральную роль в трактате о свободе 1809 г. и впоследствии будет разрабатываться им в поздних текстах⁴⁹. О принципиальном значении этого платоновского мотива для позднего творчества философа говорит тот факт, что Шеллинг впоследствии ссылается на него и в мюнхенских лекциях «Обоснование положительной философии»⁵⁰, и в «Философском введении в философию мифологии»⁵¹.

8. «Предел Отчей глубины»

Мы неоднократно видели, что прямые ссылки на Платона в «Мировых эпохах» сопровождаются указаниями на различие между аутентичной платоновской и неоплатонической моделями космогенеза. Поэтому особый интерес представляет содержащаяся в первой версии трактата скрытая аллюзия на диалог «Тимей», опосредованная именно неоплатоническим толкованием этого диалога. Эта аллюзия связана с наиболее спорным и наиболее рискованным мотивом в «Мировых эпохах», который уже фигурировал в последней из приведенных нами цитат, но до сих пор нами никак не комментировался. Мотив этот важен и потому, что он маркирует наиболее существенное концептуальное различие между первой и третьей версиями первой части трактата. Дело в том, что в версии 1811 г. процесс откровения первосущности,

⁴⁹ К сожалению, рецепция Шеллингом концепции божественной имажинации до сих пор не стала предметом по-настоящему детального историко-философского исследования. Проницательные замечания по этому вопросу, демонстрирующие важность мотива божественного воображения не только для Шеллинга, но и для М. Хайдеггера, можно найти в работе Ханса-Йоахима Фридриха (Friedrich 2009: 127–208).

⁵⁰ Schelling 1972: 354.

⁵¹ Schelling 1856: 394.

представляющий собой процесс постепенного преодоления беспредельного ограничивающим принципом, имеет две стороны: в своем космическом аспекте он предстает как процесс миротворения, а в своем внутрибожественном аспекте — как вечное рождение. В связи со вторым аспектом соотношение беспредельного и предела в первой версии «Мировых эпох» интерпретируется как отношение между рождающим и рождаемым, между Отцом и Сыном. Тем самым платоническая философская терминология сплавляется с христианской тринитарной. В контексте размышлений Шеллинга о вечном рождении в «Мировых эпохах» появляется весьма эзотерическую отсылка:

стягивающая сила не может исчезнуть, но должна вечно продолжать действовать, чтобы из Отца вечно рождался Сын и чтобы отчая сила вечно развертывалась в Сыне и из этого стяжения возникало вечное блаженство преодоления и становления преодоленным. Сын — не противоположность Отца, но его радость и любовь, подобно тому как (слабое сравнение) для нас блаженство найти друга, который приводит наше замкнутое в самом себе внутреннее к раскрытию, к самоизъяснению или изрекает нам наконец слово, разрешающее все противоречия нашей жизни. Ибо лишь вместе с Сыном начинается самопостижение и различение в Отце, как выразился уже один древний писатель: Сын есть предел отчей глубины и источник разумных вещей⁵².

Шеллинг не указывает ни имени автора, ни источника цитаты, однако нам удалось точно установить и то, и другое⁵³. Под «древним писателем» здесь подразумевается Прокл, однако через него Шеллинг вновь апеллирует к Платону, поскольку цитирует не что иное, как Проклов комментарий на «Тимей»:

οὐ γὰρ ταὐτὸν ἑκάτερον, ἀλλ' οὗ μὲν τὸ πατρικόν, οὗ δὲ τὸ ποιητικόν ἐπικρατεῖ. κρείττον δὲ τοῦ ποιητικοῦ τὸ πατρικόν· διόπερ ἐν τοῖς μέσοις, εἰ καὶ ἄμφω καθ' ἑκάτερον, ἀλλὰ μᾶλλον μὲν πατὴρ ὁ πρότερος·

⁵² Schelling 1946: 58.

⁵³ Автор выражает сердечную и глубокую благодарность О.В. Алиевой и С.В. Месяц за неоценимую помощь в идентификации цитаты.

ἔστι γὰρ πέρας τοῦ πατρικοῦ βυθοῦ καὶ ἡ πηγή τῶν νοερῶν· μᾶλλον δὲ ποιητῆς ὁ δεύτερος· ἔστι γὰρ μονὰς τῆς ὅλης δημιουργίας (In Ti. 1.312.5–8 Diehl).

О том, что Шеллинг внимательно изучал этот комментарий в период, непосредственно предшествующий началу работы над первой версией «Мировых эпох», свидетельствуют сохранившиеся читательские формуляры Королевской придворной и государственной библиотеки в Мюнхене (ныне Баварская государственная библиотека). Среди сведений о книгах, которые философ брал для работы на дом, есть запись от 20 апреля 1809: «Platonis opera om.^{<nia>} Basil 1534 fol. Procli in Platonis Timaeum»⁵⁴. Кстати, из того же формуляра явствует, что вместе с «Комментарием на Тимей» Шеллинг взял на дом и другое сочинение Прокла, обозначенное как «Comment. in theologiam Platonis per Portum fol. Hamb.^{<urg>} (1)618»⁵⁵.

Чтобы оценить эвристический потенциал этой аллюзии на комментарий Прокла на «Тимей» для философского проекта Шеллинга, нужно кратко пояснить, в каком контексте и в связи с какими категориями упоминаемое Шеллингом выражение фигурирует у самого Прокла⁵⁶. Цитируемое выражение употреблено им в пространном пояснении к формулировке Платона: «творца и родителя этой Вселенной нелегко отыскать» (Ti. 28c)⁵⁷. Ответе-

⁵⁴ Schulte 1993: 271. Имеется в виду издание: *Platonis Opera Omnia: Cum Commentariis Procli In Timaeum & Politica, thesauro veteris Philosophiae maximo; Adiectus etiam est in Platonis omnia, sententiarum & verborum memorabilium Index*. Basileae: Valderus, 1534.

⁵⁵ Schulte 1993: 271. Имеется в виду издание: *Procli successoris in Platonis Theologiam libri sex. Per Aemilium Portum ex Graecis facti Latini, et in gratiam Platonicae philosophiae studiosorum e Bibliotheca Gottorpiana Graece ac Latine, nunc primum in lucem editi. Acc. Marini Neapolitani libellus de vita Procli. Item conclusiones LV secundum Proclum, quas olim Romae Picus Mirandula disputandas exhibuit*. Hamburgi: Hering, 1618.

⁵⁶ Автор выражает глубокую благодарность С.В. Месяц, чьим подробным консультациям он обязан нижеследующим разъяснением смысла выражения Прокла.

⁵⁷ Пер. С.С. Аверинцева.

чая на вопрос, почему Платон не назвал Демиурга ни только «отцом», ни только «творцом», ни «отцом и творцом», но именно «творцом и отцом», Прокл излагает сложно устроенную иерархическую систему богов, подразделяемых им на богов умопостигаемых ($\nu\omicron\eta\tau\omicron\iota$), умопостигаемо-мыслящих и мыслящих ($\nu\omicron\epsilon\rho\omicron\iota$)⁵⁸.

Согласно Проклу, Демиург относится к мыслящим богам. Таких богов трое (Кронос, Рея и Зевс), а Демиург отождествляется с третьим и последним из них — тем, кого древнегреческая религия знает как Зевса. Будучи творцом всего чувственно воспринимаемого космоса в целом, мыслящий бог Зевс не является, однако, единственным демиургом. Помимо него есть и другие демиурги, как низестоящие (например, Дионис), так и вышестоящие (Кронос с Реей). Иерархия демиургов простирается от умопостигаемых богов до внутрикосмических, при этом все они сочетают в себе два начала: отеческое и творческое. Чем выше бог, тем больше в нем отеческого начала и меньше творческого, а чем ниже — тем меньше отеческого и больше творческого. Самый высший из демиургов — только отец, самый низший — только творец, а промежуточные между ними сочетают в себе то и другое определение и являются либо «отцами и творцами», либо «творцами и отцами», как платоновский Демиург.

«Отеческой глубиной» философ называет тех богов, которые являются только отцами. Эти три умопостигаемых бога образуют так называемую «умопостигаемую триаду», отождествляемую с миром идей или умопостигаемой парадигмой мира, на которую взирает Демиург при сотворении материального космоса. «Границу» отеческой глубины образует триада умопостигаемо-мыслящих богов «жизненного» порядка, которые происходят из умопостигаемой триады и поэтому примыкают к ней «снизу».

Эти боги являются и отцами, и творцами, но отеческого начала в них больше, поэтому они «отцы и творцы». Поскольку умопостигаемо-мыслящие боги порождают мыслящих богов (триаду Кронос – Рея – Зевс), Прокл называет их также «источ-

⁵⁸ Краткий обзор иерархии богов у Прокла см. Месяц 2008.

ником мыслящих сущностей» (в шеллинговском переводе они превращаются в «источник разумных вещей»).

Если соотнести теперь это сжатое изложение комментария Прокла с тем, какую функцию выполняет цитата из него в изложении «Мировых эпох», легко увидеть, что Шеллинг употребляет формулу Прокла, разумеется, не в том строгом терминологическом значении, какое она имеет в первоисточнике (у немецкого философа речь, конечно, не идет и не может идти о многих богах). Он придает ей существенно иной смысл, изымая ее из контекста учения о богах-демиургах и связывая понятия об «отце» и «творце» с лицами Троицы. Однако вместе с тем он явно усматривает в развиваемом Проклом представлении о разных количественных соотношениях «отеческого» и «творческого», определяющих различия между демиургами, структурное сходство с изложенным им в «Мировых эпохах» учением о постепенном преодолении Отца Сыном: то, что у Прокла трактуется как различные демиурги, Шеллинг мыслит как различные смысловые моменты творения, в связи которых «отеческое» и «сыновнее» или «отеческое» и «творческое» взаимно обнаруживаются друг через друга.

Из последнего примера еще более явственно, чем из всех предыдущих, видна характерная смысловая поливалентность платоновских аллюзий в шеллинговском тексте. Именно благодаря такой поливалентности ему удастся выстроить специфический философский язык, постоянно осциллирующий между диалектической конструкцией и «эпическим» нарративом. Поэтому именно через пристальное изучение таких аллюзий можно приблизиться к пониманию ключевых, основополагающих мыслей, образующих константы его философствования. Мы надеемся, что собранные нами первые наблюдения послужат стимулом к такому изучению.

Литература

- Кант, И. (2006), *Сочинения на русском и немецком языках*. Т. II. Часть 1. М.: Наука.
- Месяц, С.В. (2008), “Прокл”, in *Античная философия. Энциклопедический словарь*, 628–643. М.: Прогресс-Традиция.
- Резвых, П.В. (2021), “Спекулятивная конструкция и историческое свидетельство в немецкой мифологии конца XVIII – начала XIX в.”, in Ю.В. Иванова, И.М. Савельева, П.В. Соколов (ред.), *Клио в зазеркалье: Исторический аргумент в гуманитарной и социальной теории*, 143–216. М.: Новое литературное обозрение.
- Beierwaltes, W. (1972), *Platonismus und Idealismus*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Beierwaltes, W. (1980), *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Ewertowski, J. (1999), *Die Freiheit des Anfangs und das Gesetz des Werdens: zur Metaphorik von Mangel und Fülle in F.W.J. Schellings Prinzip des Schöpferischen*. Stuttgart; Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Franz, A. (1992), *Philosophische Religion: eine Auseinandersetzung mit den Grundlegungsproblemen der Spätphilosophie F.W.J. Schellings*. Amsterdam; Atlanta: Rodopi.
- Franz, M. (1996), *Schellings Tübinger Platon-Studien*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Franz, M. (2012), *Tübinger Platonismus: die gemeinsamen philosophischen Anfangsgründe von Hölderlin, Schelling und Hegel*. Tübingen: Francke.
- Friedrich, H.-J. (2009), *Der Ungrund der Freiheit im Denken von Böhme, Schelling und Heidegger*. Stuttgart; Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Gloyna, T. (2002), *Kosmos und System: Schellings Weg in die Philosophie*. Stuttgart; Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Holz, H. (1977), *Idee der Philosophie bei Schelling. Metaphysische Motive in seiner Frühphilosophie*. Freiburg: Karl Alber Verlag.
- Lanfranchi, A. (1992), *Krisis: Eine Lektüre der ‘Weltalter’-Texte F.W.J. Schellings*. Stuttgart; Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Matthews, B. (2011), *Schelling’s Organic Form of Philosophy: Life as the Schema of Freedom*. Albany: State University of New York Press.
- Müller-Bergen, A. (2007), “Karl Friedrich August Schelling und „die Feder des seligen Vaters“. Editionsgeschichte und Systemarchitektur der zweiten Abteilung von F.W.J. Schellings Sämtlichen Werken”, *Editio* 21: 110–132.

- Oesterreich, P. (1984), *Philosophie, Mythos und Lebenswelt: Schellings universal-historischer Weltalter-Idealismus und die Idee eines neuen Mythos*. Frankfurt am Main; Bern; New York: Peter Lang.
- Schelling, F.W.J. (1856), "Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie", in K.F.A. Schelling (ed.), *F.W.J. von Schellings sämtliche Werke*. Abt. II, 1.255–572. Stuttgart: J.G. Cotta.
- Schelling, F.W.J. (1861a), "Weltalter", in K.F.A. Schelling (ed.), *F.W.J. von Schellings sämtliche Werke*. Abt. I, 8.195–344. Stuttgart: J.G. Cotta.
- Schelling, F.W.J. (1861b), "Über die Gottheiten von Samothrake", in K.F.A. Schelling (ed.), *F.W.J. von Schellings sämtliche Werke*. Abt. I, 8.345–423. Stuttgart: J.G. Cotta.
- Schelling, F.W.J. (1946), *Die Weltalter. Fragmente*. In den Urfassungen von 1811 und 1813 herausgegeben von Manfred Schröter. München: Biederstein Verlag; Leibniz Verlag.
- Schelling, F.W.J. (1973), *Stuttgarter Privatvorlesungen*. Version inédite, accompagnée du texte des Œuvres. Publiée, préfacée et annotée par Miklos Vetö. Torino: Bottega d'Erasmus.
- Schelling, F.W.J. (1972), *Grundlegung der positiven Philosophie*. Herausgegeben und kommentiert von H. Fuhrmans. Torino: Bottega d'Erasmus.
- Schelling, F.W.J. (1994), *Timaeus (1794)*. Herausgegeben von H. Buchner. Stuttgart; Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Schelling, F.W.J. (2002), *Weltalter-Fragmente*. Herausgegeben von K. Grotzsch mit einer Einleitung von W. Schmidt-Biggemann. Stuttgart; Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Schelling, F.W.J. (2016), "Kommentar zum *Timaeus*", in F.W.J. Schelling, *Historisch-kritische Ausgabe*. Reihe II, 5.149–196.
- Schelling, F.W.J. (2018), "Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenständen", in F.W.J. Schelling, *Historisch-kritische Ausgabe*. Reihe I, 17.109–180.
- Schulte, Ch. (1993), "F.W.J. Schellings Ausleihe von Hand- und Druckschriften aus der Königlichen Hof- und Staatsbibliothek zu München", *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 45.3: 267–277.