

FILIP KARFIK, *Die Beseelung des Kosmos. Untersuchungen zur Kosmologie, Seelenlehre und Theologie in Platons Phaidon und Timaios*. "K · G · Saur", München · Leipzig 2004, pp. 293.

На самиот почеток на својата книга под необичниот наслов кој би можел да се преведе со *Одухојворување на светјош* (која патем, претставува хабилитационен труд поднесен на Филозофскиот факултет при Карловиот универзитет во Прага 2002 г.), авторот објаснува дека намерата му е да го истражи значенскиот однос меѓу три крупни поими кај Платон: душата, светот и богот. Иако од ваква широко поставена тема на истражување очекуваме сеопфатен пристап кон делото на Платон, F. Karfik се ограничува на анализа на два дијалога, *Фајдон* и *Тимај*, во коишто, истакнува, овој однос има централна улога (стр.9). Соодветно на таа определба, книгата е поделена на два дела кои од своја страна содржат по две студии за споменативе дијалози.

Во првата студија посветена на *Фајдон* под наслов *Seelenlehre und Kosmologie (Учење за душица и космологијата* - стр. 19-51) се докажува дека доктрината за космосот е неизбежна рамка во која се вградува Платоновата концепција за душата. Таа рамка нема надворешен карактер ниту пак претставува некаков украс, туку овозможува да бидат објаснети суштествените белези на душата. Бесмртноста на душата, на пример, се изложува како дел од космичките циклуси, а наградувањето и казнувањето на душице на еден митолошки план говорат за едно онтолошко степенување на човекот како дел од космосот. Сето тоа тука не е изложено систематски, но затоа пак изискува разработка на посебна *космофизика* (45) која од претсократовската филозофија на природата се издвојува како смеса од природонаучни и митолошки претстави. Завршната точка на ова ново сфаќање на филозофската историја е нејзиното психологизирање.

Покрај тоа, во *Фајдон* сè уште не е развиен поимот на Светска душа којшто подоцна во *Тимај* ќе добие централно место, туку само идеја на космос во кој душата ги доживува своите циклични промени. Исто така го нема и Демијургот, туку еден облик на божествен ум (*νοῦς*) кој налага своевиден поредок во светот; тоа е некаква мислетка моќ и логосна структура како нејзин израз.

Втората студија посветена на *Фајдон* (стр. 52-84) го носи насловот *Die Lebenden und die Toten* и главно го истражува значењето на познатиот "прв доказ за бесмртноста на душице" кој се потпира на ставот за нивното препораѓање. Имено, Платоновите Сократ тука се повикува на "едно старо учење" според кое душице на умрените заминуваат на Оној свет, а потем повторно се враќаат ваму и се раѓаат од мртвите (70 ц). Целата теза се потпира на ставот за циклична смена на животот и смртта, односно дека живото неизбежно умира, а од умреното повторно произлегува живо, меѓутоа проблемот е како поодблизу да се сфати ова противречно тврдење. Karfik овде тргнува од два претходни обиди да се разреши дилемата, оние на J. Barnes и на A. Graco, но во својата анализа доаѓа до заклучок дека обадвата главно се водени од општоото настојување да го оправаат Платон од обвинувањето дека неговиот доказ е противречен. Додека Barnes го застапува принципот на една посебна платонов-

ска "логика на промената", Гресо го бара значењето на спротивноста *живо/мртво* во поимот на циклична генеза на душите подложена на начелото на симетрија во природата (68).

Наспроти ваквите толкувања, Karfik тргнува од анализата на противречните изрази што ги среќаваме во текстот на Платон кои како да упатуваат на поистоветување на душите со умерените (на гр. αἱ ψυχαὶ ἤμῶν ἐν "Αἰθρου, 71e 2) и докажува дека ова привидно идентифицирање на умерените со самите души на умерените не значи дека душите навистина умираат. За да се одговори правилно на прашањето зошто душите на умерените кај Платон посредно се нарекуваат "мртви", потребно е да се направи прецизно значенско разграничување. Душите можат да се наречат "мртви" земено од аспект на човекот како целина; меѓутоа, гледано од поодблизу, тука треба да се разликуваат три значенски аспекта: едниот е душата која ниту се раѓа ниту умира, туку доаѓа во телото и го напушта; другиот е човекот како подлога (субстрат) кој се појавува и се губи, односно во кој се обединуваат душата и телото, а потем се разидуваат; третиот е телото кое наспроти душата е вистинскиот носител на смртноста. Во овој случај, процесот на умирање и "оживување" се однесува на *ὑποδοξαίαια* (субстратумот) т. е. *човекои* кој не може во потполност да се поистовети ни само со душата ни само со телото (74-75).

Третата студија (87-148) го истражува значењето на една загадочна реченица во *Тимај* каде што посебен проблем претставува нејзиниот почеток: Θεοὶ θεῶν... (41 a 7). Низ една прецизна и исцрпна филолошка (текстолошка) и философска анализа, авторот го изградува својот став според кој почетното Θεοὶ се однесува на т. н. космички богови (Земја, планети и сл.), а θεῶν пак не само на космичките туку и на традиционалните богови кои сите заедно се "деца на Демијургот" (147).

Последната, најобемната, а се чини и најзначајна студија е посветена на теоријата за движењето во *Тимај* (*Die Bewegungslehre des Timaios*, стр. 149-220). Впрочем, како што истакнува и самиот автор, движењето припаѓа на темелните поими во *Тимај*, па затоа е можно од овој аспект да се изложи целата космологија и антропологија во делото (149). Целта на истражувањето е овој проблем да се преиспита повеќестрано и систематски.

Како појдовна точка се истакнува познатото Платоново издвојување на седум различни вида на движење: нананпред и наназад, нагоре и надолу, налево и надесно како и кружното движење во место. Првите шест движења во *Тимај* се поврзуваат со претставата за лутање (πλάνη) во шест насоки во просторот, додека седмото движење како кружно и во место е потполно ослободено од лутање. Според други мерила, првите шест движења се израз на дисхармонија и безредие во кое се наоѓале сите видливи нешта пред Демијургот да го доведе светот од безредие во состојба на ред.

По ова базично разграничување следат и другите разлики (151). Кружното движење се издвојува од другите и со тоа што е во најтесна врска со умот (νοῦς) и разумноста (φρόνησις). Кружното движење најмногу им одговара на космичките тела со облик на топка; ротацијата е начело на бесмртноста во секое смртно суштество; како израз на бесмртноста, кружното движење е примарна одлика на бесмртната душа. Таа пак ја наложува ротацијата на

смртните тела кои по својата природа се препуштени на неконтролираната и хаотична сила на течение.

Основниот проблем што тука се поставува е односот меѓу овие два основни вида на движење: хаотичното на телата и кружното на душата. Karfik смета дека одговорот на ова прашање претпоставува детална анализа на својството и функцијата на двата вида поодделно и тоа на повеќе рамништа. Прво треба да се преиспита движењето на телата, потем на душата и оттука да се преиспита посебноста на движењето на душата во однос на движењето на умот (*νοῦς*). Врз таа основа може на крајот да се даде едено општо толкување на движењето во *Тимај*.

Движењето на телата се заснова на движењето на елементите од коишто тие се составени; меѓутоа, четирите традиционални елементи (стихиите: оган, вода, земја и воздух) во *Тимај* не се завршното рамниште на кое се сведува градивниот свет. Платон оди понатаму и нив ги сведува на производ од состави на два вида елементарни триаголници: рамностран и разностран правоаголник. Доведени во разни комбинации, ваквите правоаголници обликуваат четири вида на геометриски тела (тетраедар, хексаедар, октоедар и икосаедар) кои се вистинската подлога на четирите елементи. Обликувањето на светот од овие составни елементи се одвива под влијание на Демиджургот, космичкото божествено начело, кој својата интелигибилност ја пројавува преку заведување соодветен облик и ред во космосот. На тој начин, процесот на воспоставување светски поредок во *Тимај* добива значење на воспоставување обликовни и бројни односи меѓу нештата или едноставно речено - математизирање. Светот излегува од преткосмичката хаотична состојба и се претвора во космос (ред) благодарение на неговото подведување под законмерноста на геометриските и математичките односи. Секако, најзначајна тука е силата што го произведува сеопштото преобликување, а таа според Платон е центрипеталната сила предизвикана од кружното движење на космосот како целина. Karfik заклучува дека спецификата на Платоновата теорија на движењето на елементарните тела е кружното движење на космосот кое доведува до математизирање на светот (174).

Светот (космосот) според *Тимај* е живо суштество кое е составено не само од тело туку и од душа. Космичкото тело (вселената во целина) се наоѓа во кружно движење благодарение на влијанието на космичката душа која не дозволува никогаш движењето да престане, а тоа е гаранција за вечниот живот на космосот (180). Самата пак светска душа се наоѓа во состојба на кружно самодвижење. Необичниот поим на самодвижење претставува посебен проблем кој може да биде правилно сфатен во контекстот на разликата меѓу примарни и секундарни причини кои влијаат на движењето во светот. Секундарни причини се четирите сетилно восприемливи елементарни тела кои сами по себе не можат да го прифатат умното начело (*νοῦς*). Тие нужно бараат некој двигател однадвор кој го поседува умното начело, а тоа е душата. Душата пак е примарна причина која во себе го содржи умот кој се пројавува низ кружното самодвижење. Ротацијата на космичкото тело на тој начин одговара на кружното движење соодветно на умната душа.

Секако, појавата на Демијургот како прв двигател може да изгледа парадоксална со оглед на самодвижечката природа на светската душа, меѓутоа, авторот на книгата потсетува на Платоновият став дека душите како примарни причини можат да влијаат само врз основа на умното начело во себе кое во крајна линија се изедначува со поимот на Демијургот без учество во душата (*Der Demiurg ist ein wirkender  $\psi\upsilon\lambda$ , ohne Seele zu sein*, стр. 183). Осврнувајќи се на крајот на овој сложен сплет од условности, Карфик сугерира една верига на услови која може да се сфати како затворен систем: на почетокот се наоѓа умното начело ( $\psi\upsilon\lambda$ ) на Демијургот како самодвижечка причина на светската душа, потем доаѓа светската душа како причина на кружното движење на космичкото тело и на крајот кружното движење на космичкото тело како причина за опстојувањето на движењето кај елементарните тела (*Der  $\psi\upsilon\lambda$  des Demiurgen ist als Ursache des selbstbewegten Seins der Weltseele aufzufassen, die Weltseele selbst als Ursache der Rotation bewegung des Weltkörpers und die Rotation des Weltkörpers als Ursache der Aufrechterhaltung der Bewegung der Elementar-körper*; 185).

Посебно сложен проблем е како да се сфати односот меѓу кружното движење и умот ( $\psi\upsilon\lambda$ ). Дали тоа самиот ум се движи или само душата се движи под влијание на умот? Карфик го застапува последниов став и истакнува дека задача на душата е да го поврзе деливото (телесното, сетилното) и неделивото (интелгбилното, умното). Таа го постигнува тоа благодарение на едностраното кружното движење во место (околу својата оска), едностранна ротација која е најсовершен израз на умното начело. Меѓутоа, авторот овде потсетува на еден важен момент: исказите за кружните движења (*περίοδοι*) и умот во *Тимај* секогаш се однесуваат на душата, т. е. на светската или на индивидуалната душа. Тие никогаш не се однесуваат на Демијургот кој во крајна линија се идентифицира со умот кој секогаш е еден и ист. Понатаму, кружното движење на душата редовно се доведува во врска со телата преку кои тоа се пројавува. Оттука може да се заклучи дека кружното движење е некако посебно својство на душата, таа на тој начин се пројавува како умна душа; меѓутоа, умот сам за себе, надвор од душата останува вечно и неподвижно начело (*Die Kreisbewegung etwas spezifisch Seelisches ist, was dem  $\psi\upsilon\lambda$  als solchem, wenn man ihn ohne Seele nimmt, nicht zukommt*; 195). Така, душата која единствено има ум се јавува како движење, кружно движење кое овозможува неподвижното умно начело да се изрази во сетилниот свет (198). Самиот пак Демијург како чисто умно начело ( $\psi\upsilon\lambda$ ), надвор од областа на промените, претставува мисла која дејствува посредно преку душата на светот (200).

Во завршниот дел на последнава студија (201-220) авторот дава кус тематски осврт на реченото со намера да понуди конзистентен приказ на основните тематски целини во *Тимај*: преткосмичката фаза, саматологија, психологија, космогонија, антропологија и сл. Како додаток следуваат уште три текста од кои едниот е посветен на докажувањето на бесмртноста на душата во *Фајдар* (221-226), другиот на теоријата на движењето изложено во десетата книга на *Закониите* (227-241), а третиот на односот ум-душа во *Закониите* и кај Платоновите ученици (242-253). На самиот крај доаѓа обемна тематски специјализирана библиографија и соодветни индекси какви што одговараат на ваков вид истражувачки дела.

При еден општ осврт на оваа значајна книга, би рекле дека таа претставува вистински предизвик не само за авторот туку и за читателот. Познато е дека учењето за душата и космологијата, онака како што се изложени во *Тимај*, се меѓу најтешко сфатливите проблеми кај Платон. Решавајќи се да истражува во оваа областа, Karfik покажува амбиција да се зафати со толкување на најсложените филозофски поими, а наедно бара и од читателот посебен напор за да го следи во сите потенциности на деталната анализа. Книгата е доказ за авторовата способност да се движи во оваа област како znaleц и наедно да го води целото истражување суверено и сигурно кон изведувањето на доследни и јасни заклучоци.

Се разбира, со некои негови ставови не мора да се согласиме, но неоспорно е дека на Filip Karfik не му недостига оригиналност. Во таа смисла посебно би ги издвоиле неговите заклучоци во врска со општата условеност тргнувајќи од умот и завршувајќи со телесните нешта како и толкувањето на движењето дадено во односот Демјург-ум-душа-сегилниот свет. Тие толкувања се производ на еден прецизен и задлабочен пристап кој има за цел да укаже на конзистентноста на Платоновата мисла.

Вийомир Мишевски  
Филозофски факултет, Скопје

MIROSLAV MARCOVICH, *Heraclitus: Greek text with a short commentary*. Second edition including fresh Addenda, Corrigenda and Select Bibliography (1967-2000). Sankt Augustin: Academia Verlag 2001; pp. XXVI + 681, 8°.

Пред нас е, како што стои на првата страна, второто издание на познатата книга за Хераклит од проф. Мирослав Марковиќ (чие име во светската наука е познато во англиска транскрипција - M. Marcovich). Всушност, се работи за репринт издание на делото кое под истиов наслов се појави во 1967 година како *Editio maior* од издавачот The Los Andes University Press, Merida од Венецуела. Нов е, како што е истакнато во насловот на ова издание, материјалот од 667 страна, а имено: *Addenda et corrigenda (2000)* - (pp. 667-669), *Select bibliography (1967-2000)* - (pp. 670-677) како и био-библиографската белешка за авторот (679-680) и проширената информација за најзначајните изданија на Хераклитовите фрагменти од 1573 г. (на Stephanus) до 2000 г. (S. Mouraviev).

Осврнувајќи се на репринт издание на книга која за првпат излегла пред скоро четириесет години и која досега била повеќе пати подложена на критичко-теоретско и практично вреднување, можеби најсоодветно би било таа да се согледа од оваа временска дистанца, а во рамките на творештвото на Марковиќ и поновите истражувања на Хераклит.

Доволен е кус преглед на објавените трудови на Марковиќ<sup>1</sup> за да констатираме дека оваа негова книга зазема централно место во

<sup>1</sup> Сп. ЖАниѝ 52(2002) 21-36.