

Раздел II

НАУЧНЫЕ ОТЧЕТЫ

Р. В. СВЕТЛОВ, А. В. ЦЫБ

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ КОНЦЕПЦИИ ВРЕМЕНИ В НЕОПЛАТОНИЗМЕ И ПАТРИСТИКЕ*

В рамках настоящего исследования особое внимание обращено на темы, которые обычно не становятся предметом рассмотрения историков философии и науки: концепции имени и языка, времени и символа. Подобное рассмотрение особенностей научно-образовательных парадигм — с выявлением в них особого типа структурных элементов — достаточно актуально с точки зрения современной методологии и впервые применяется к исследуемым объектам.

Основным способом решения поставленной проблемы было изучение следующих групп текстов:

- комплекса раннехристианских источников — апологетики II в.;
- комплекса среднеплатонических текстов I–II в., с особым упором на «Учебник Платоновой философии» Алкиноя/Альбина;
- комплекса сочинений Климента и Оригена;
- неоплатонических сочинений Плотина, Порфирия и Ямвлиха.

Следует выделить основные элементы научно-образовательных программ: это систематизация дисциплин, последовательность их изучения, уровни обучения, соотношение веры и знания, откровения и умозрения, типы доктринальных текстов. Помимо них в поле зрения должны находиться темы, касающиеся особых узловых моментов изучаемых программ, а именно:

- гносеологические и этические основания понимания символа в александрийской школе; символическое познание как экзистенциальный феномен;
- соотношение веры, познания и выбора, понимание гносиса, возможность передачи опыта познания трансцендентного.

* Научный отчет по проекту № 63347, программа «Развитие научного потенциала высшей школы» на 2005 г., руководитель проекта д-р филос. наук, проф. Р. В. Светлов.

В ходе исследования раннехристианских апологетических текстов II в., среднеплатонических текстов I–II в., сочинений Климента и Оригена и ряда неоплатонических трактатов Плотина, Порфирия и Ямвлиха были выделены основные элементы научно-образовательных программ: систематизация дисциплин, последовательность их изучения, уровни обучения, соотнесение веры и знания, откровения и умо-зрения, типы доктринальных текстов.

В первую очередь мы обратились к изучению параллелей неоплатонических концептов времени со стадияльно близкими культурами, в частности, древнеиндийской.

В древнеиндийской культуре существовала лишь одна школа, которая избрала время своим центральным понятием. Мы имеем в виду школу калавада, которая существовала до Р. Х. и упоминается в ранних буддийских текстах, а также в Махабхарате. Согласно этому учению, время является абсолютным началом всего сущего; все разворачивается внутри него и из него. Возможно, сторонники калавады признавали наличие абсолютного и относительного времен: первое было чем-то похожим на бесконечного брахмана Упанишад, второе же — непосредственная и конечная причина явлений нашего мира. Из всех западных учений мы можем выделить лишь эллинистическую религиозную концепцию Зрвана Акарны (Хронос Апейрос — беспредельное время), иранского божества, которому поклонялись на эллинистическом Востоке. Идея Зрвана Акарны, очень вероятно, базировалась на древнейшей арийской мифологии, и мы можем увидеть несколько ее отзвуков в эллинской философии, от ранней — в учении Анаксимандра, до поздней — в некоторых элементах неоплатонической философии времени.

Однако в «историческое» время философии калавады уже не существовало. В раннебуддийских и брахманских философских школах обсуждались вопросы, прямые параллели которым обнаруживаются в античной философии:

— существует ли время объективно — буддийские аргументы против реальности времени напоминают проблемы, которые ставил по поводу времени Аристотель и которые будут доведены до логического конца скептиками и Псевдо-Архитом (см. ниже);

— можно ли свести время к кругообращению Солнца и других небесных светил, иными словами, является ли время физической мерой движения, или же имеет отношение к жизни души — эти проблемы также можно обнаружить в античной философии: начиная с «Тимея» Платона они обсуждаются и в аристотелевском «Ликее», и стоиками, и в собственно платоновской школе;

— существует ли физическая субстанция времени, или же время — только одно из свойств сущего — античность по большей части связы-

вала время с движением (примеры тому — определение Аристотелем физического времени как меры движения и стоиками как «протяжения движения души») и за исключением платонической школы была склонна считать время свойством;

— существует одно время или многие времена, различающиеся благодаря субстрату — тем вещам, которые определяемы этим временем, — здесь мы вновь видим параллели с обсуждением темы времени в «Физике» Аристотеля.

В буддизме эпохи, предшествующей йогачаре, господствовали две точки зрения. Согласно одной из них (так называемый буддийский «реализм» по терминологии Ф. И. Щербатского) время имеет атомарную структуру: оно столь же неуловимо-мгновенно и точно, как бытие дхарм. Таким образом, времени как континуума нет, оно образует своего рода «кинематографическую вселенную», где каждый из моментов не есть продолжение следующего, но существует-в-себе. Итак, время, как и бытие, не субстанциально, но тем не менее вполне реально. Эта точка зрения возникла в кругах сарвастивадинов и будет в той или иной мере свойственна буддийским философским школам хинаяны. Другая точка зрения, которую отстаивали буддисты-мадхьямики, утверждает, что времени попросту нет. Нагарджуна, самый знаменитый ее представитель, отрицает существование и субстанциального, и акцидентального времени. При этом его аргументы против существования модусов времени очень напоминают полемику по поводу реальности прошлого и будущего, примеры которой мы видим в поэме «О природе» Парменида, во второй гипотезе платоновского диалога «Парменид» и в «Физике» Аристотеля.

Что касается йогачаров, то они, по гипотезе Ф. И. Щербатского, рассматривали время прежде всего как форму внутреннего чувства, представляющую собой посредника между внешним восприятием и актами мышления. Во внутреннем чувстве осуществляется первичный синтез представления, увязываются предшествующие и последующие моменты, что дает нам иллюзию континуальности существования предмета представления и его тождества себе. Подобная «кантианская» интерпретация йогачаровского понимания времени не должна нас смущать, и, что важно, она находит отклики в понимании времени зрелыми неоплатониками.

В качестве примера мы возьмем основателя большинства доктрин зрелого неоплатонизма Ямвлиха Халкидского и его концепцию времени, как она сохранилась в имеющихся фрагментах и свидетельствах.

Прежде всего, необходимо обсудить платоновскую триаду «бытие—жизнь—ум», которую предшественники Ямвлиха, Плотин и Порфирий, помещали в сферу ума.

Ямвлих, оспаривая своих предшественников (быть может, за исключением Амелия), выносит два первых ее чина за пределы ума. Здесь нужно отметить, что, вступая в область умопостигаемого, мы должны учитывать тройственный характер каждой из ипостасей.

1. Все сущее имеет некий аспект, который в любом случае остается «в себе». Он не развернут ни в знании, ни в восприятии. Это — «монадическое» (или «генадическое») начало ипостаси, которое укоренено в более высоком чине. Читатель не раз встретит у Ямвлиха такого рода «монады». Это и источник «средних родов», и «целая душа», которая имеет сверхкосмический характер, и «умное» время, превышающее его же душевный и физический аспекты. Одновременно монада является началом одноименной с ней «последовательности». Так, Афина порождает все благоразумное, плодоносное и воинственное, одновременно будучи и богиней-покровительницей (в религиозном плане), и монадой (в онтологическом плане).

2. То, что допускает в данной ипостаси причастность со стороны низшего, — «участуемое», выходит из пребывающей в себе монады, вступая в своеобразный диалог с низшим. Так, для познающего разума «участуемое» уже не объект, но, скорее, предметная область.

3. В таком случае «третье» («то, что пребывает в участии», или то, «что существует как свойство») — это уже ипостась для-другого. Для разума, например, ипостасью для-другого является знание.

Таким образом и все умопостигаемое, и каждый из его чинов описываются при помощи триады «пребывание — выхождение — возвращение», ибо третье — это своего рода возвращение к первому, только теперь как к *знаемому*, или как к пребывающему в другом, подобно свойству.

Названная триада известна любому человеку, бравшему в руки сочинения по Афинской школе неоплатонизма, однако она, как и многое другое, была «предсказана» Ямвлихом.

После подобного преуведомления становится более понятным понимание Ямвлихом времени. Наиболее полное представление о концепции времени можно найти в дошедших до нас главным образом через Прокла и Симпликия фрагментах из комментария Ямвлиха на «Тимей» Платона. Ямвлихом обсуждаются те страницы из платоновского диалога, где речь идет о создании богом-демиургом времени как «подвижного образа вечности» («Тимей», 37с и далее). Ямвлих polemизирует, во-первых, с мнением о времени как мере движения, выдвинутым Аристотелем. Здесь он использует, по сути, аристотелевский же способ аргументации: время относится совершенно к иному категориальному уровню, чем движение и покой; следовательно, мы не имеем права смешивать различные аспекты суждения.

Во-вторых, Ямвлих спорит с теми толкователями Платона, которые считали образы существующими на уровне чувственно-телесной реальности (тело — образ идеи), а также с теми, кто полагал, будто образы — это особый чин идеального бытия. Ямвлих помещает образы (в том числе и время — как образ вечности) в разряд так называемых «средних» чинов.

При первом прочтении может показаться, что в данных фрагментах речь идет исключительно о школьных вопросах. Более того, известно, насколько односторонней интерпретацией Аристотеля является сведение всех его представлений о времени к концепции времени как некой физической объективности¹. Не можем ли мы уличить нашего автора в той же односторонности? Даже если это так, нужно иметь в виду, что критика Ямвлиха направлена не только против определенной перипатетической концепции, но вообще против «физической» интерпретации времени (которой грешили, к примеру, стоики), в которой последнее связывается с движением и покоем как физическими категориями.

Неоднократные попытки рассуждать о существовании античного понимания времени чреватy одним и тем же пороком: современные авторы забывают о том, что для древнего грека не вечность была абстракцией времени, но, наоборот, время было образом, т. е. абстракцией вечности. Для уяснения того, как в неоплатонической философии понималось темпоральное, нужно прежде всего знать, что представляет собой «эон» («вечность» и «жизненный век» одновременно). Вечность — не свернутая в точку временная протяженность и не «все времена», механически объединенные в некой количественно выраженной сумме. Эон — это присутствие всей жизненной полноты сущего, не зависящее от времени, в котором сущее разворачивается как сущие (можно использовать очень хорошее неоплатоническое понятие «другие»). Имен-

¹ Действительно, достаточно напомнить аристотелевские «психологические» сочинения, чтобы убедиться, что в наследии Стагирита не все однозначно. Впрочем, античную языческую, по преимуществу аристотелевскую, физику (как пример языческой науки вообще) воспринимали в качестве образчика дурного «объективизма» не только Августин, но уже первые христианские авторы. Можно привести одно любопытное место из Татиана, апологета второй половины II столетия, чтобы увидеть, когда зародились предпосылки августиновской критики «объективно-физического» времени: «Почему вы делите время, говоря, что часть его пребывает в прошлом, часть в настоящем, а часть в будущем? Ибо как может приходиться будущее, если настоящее — здесь [и никогда не проходит]? Подобно пассажирам судна, считающим, по невежеству, что, пока корабль плывет, горы уходят назад, так и вы не подозреваете, что это вы уходите в прошлое, в то время как вечность остается недвижимой — так долго, как того пожелает Творец...» (*Op. Graec.* 27, 22–28). Ямвлих, конечно, мог воспринимать физику Аристотеля подобно Татиану или Августину. Тем более, что комментариев на «Этики» и малые трактаты Стагирита (где дается иное, чем в «Физике», понимание времени) он не писал.

но поэтому эон — еще и «жизненный век»: в нем стянута в спонтанное единство потока жизни вся судьба сущего и сущих.

Неоплатоники связывали вечность с чином жизни в знаменитой триаде «бытие — жизнь — ум». Жизнь развернута как живые существа. Следовательно, то, что вовлечено во временное существование (и развернуто в нем как сущие), на самом деле является вечностью. Временное характеризуется цикличностью, т. е. стремлением к экстенсивной завершенности; поэтому оно имеет отношение к умному чину.

Еще Аристотель обнаружил, что в наших познавательных операциях присутствует темпоральный момент². Неоплатоники продолжают эту линию, обнаруживая темпоральное в конституировании эйдетического бытия (не на уровне умопостигаемого, но на уровне умопостижения).

Следовательно, то, что мы считаем физическим временем, не может быть характеристикой процесса становления, но выступает основной эйдетической структурности сущего. Время не есть кругообращение небес³, но само умное различение и структурность, на основе которых это кругообращение и существует (то есть дано нам). Время — это возможность помыслить всю невообразимую и в то же время целостную громаду сущего. Недаром Ямвлих уподобляет его умопостигаемому порядку-строю, при помощи которого демиург привел «все вещи» к состоянию Космоса. Именно потому, что время выступает в акте умного охвата умопостигаемого сущего, оно становится образом вечности — посредствующим между самой Жизнью и живущими⁴.

Если мы учтем данные соображения, то учение Ямвлиха зазвучит по-иному. Можно сказать, что в нем присутствует набросок концепции времени и вечности, которая в дальнейшем будет развита афинскими неоплатониками: особенно Проклом в комментарии к «Тимею», Дамаскием в комментарии к «Пармениду» и в сохранившемся в реферате у Симпликия трактате «О времени».

Поздние неоплатоники введут в контекст рассуждений о времени также вторую гипотезу из диалога «Парменид»⁵, где стихия темпорального выступает необходимым условием попытки помыслить

²См., напр., третью главу 1-й книги «Мегафизики», где вводится учение о причинах.

³Платоновскую фразу о том, что время возникло «вместе с небесами» (см. «Тимей», 38b), неоплатоники, видимо, понимали следующим образом: время и небеса возникли (условно, конечно) вместе во времени; но вместе с тем время предшествует небу в логическом (и демиургическом) смысле.

⁴Опускаем здесь возможные параллели неоплатонической концепции и зороастрийской идеи божественного «Беспредельного Времени», благодаря которому все выводится к существованию (на них указывал, например, С. Самбурски).

⁵Впрочем, вероятно, это делал уже Ямвлих в соответствующем (не сохранившемся) комментарии.

единое сущее. Но основные послылки Ямвлиха будут ими сохранены⁶.

В качестве иллюстрации предлагаем рассмотреть один из важнейших фрагментов Ямвлиха, посвященных теме времени.

Симпликий. Комментарий на «Физику». I 793, 20.

(Так давайте же добавим его (Ямвлиха) [рассуждения] из заметок на «Тимей». В третьей книге, строго придерживаясь взглядов Платона, он приводит учение о связи времени с вечностью. По этой причине он занимается здесь тем [временем], которое пребывает за пределами космоса, содержит и права всеми мерами движения в нем, и которое, таким образом, отлучено от времени, которое искали физические философы. В шестой главе он говорит следующее:)

Эту сущность в ее энергии мы рассматриваем [как находящуюся] в том, что все приводит в порядок и объединено со всеми вещами, созданными ее демиургической деятельностью и неотделимо от вещей, приводимых к должному благодаря этому объединению. Ибо слова «устраивая Небеса, вместе с ними сотворяет <...>» означают, что создание времени объединено с утверждением порядка, который исходит из демиурга. В самом деле, данное созидание предшествует круговращению небес: но и установление космического строя, который создает круговращение небес, происходит схожим образом непосредственно перед последним. И все это вместе взятое целиком охватывает [создаемое] в согласии с разделенными некими границами периодами⁷, оставаясь верным причинам, благодаря которым оно появилось на свет. Мы согласны с тем, что это строй времени, но, впрочем, не создаваемый, а тот, что создает, не следующий за началами, предшествующими ему, но тот, который сам начальствует и предшествует⁸. Не следует считать, что этот строй разделен согласно логосу или движениям, или другим разграниченным силам⁹, но он содержится полностью в своей целокупности в демиургических актах порождения. Слова «прежде» и «после» в этом строе нам не следует понимать ни как изменения, в коих наличествует движение, ни каким-либо подобным образом. Но мы определяем их как последовательность причин и непрерывных сочетаний порождений перводействующих энергий и как силу, приводящую движения к совершению, и [иным] подобным образом¹⁰. Далее скажем, что время, а так-

⁶ Их можно обнаружить даже в таких «экзотических вещах», как обсуждение Дамаскием идеи «временной широты».

⁷ Имеются в виду последовательные деления демиургом «Тимея» изначальной смеси души (см. 35b и далее).

⁸ Ямвлих подчеркивает, что время не мера движения, но структурность самого многого космического порядка.

⁹ Иными словами, не время соответствует космической дискретности, но последняя отражает его.

¹⁰ «Прежде» и «после» — это не прошлое и будущее. Их можно представить в нашем воображаемом рисунке как части линии, изображающей «умное время», лежащие по разным сторонам шествующей по ней точки настоящего. Но они не являются сторонами угла.

же небеса не были созданы движением или жизнью, проистекающими от души, но умным устройением, исходящим от демиурга, поскольку именно в соединении с последним данные время и космос устанавливаются в нем¹¹. Действительно, древний логос недвусмысленно открывает нам божество как то, что устроит и создает время, в тот же момент, когда оно создает небеса. И можно было бы даже назвать время мерой — не в смысле меры возникновения [мира] и не в смысле той, что измеряема движением¹², или в смысле проявления круговращения, либо чего-то, что является подобным же образом¹³, — но в смысле причины, или чего-либо сходного с тем, о чем уже говорилось»¹⁴.

Это, «запредельное» время или, как сказали бы мы, время как таковое, предшествует всем временным порядкам. Мы видим ямвлиховское представление о монаде, предшествующей всем соименным с ней сущностям. «По возможности» оно будет предметом причастности, а «в действительности» — временем, пребывающим в своих частях (т. е. темпоральным сущим), или временем как свойством. Последнее и есть предмет физической философии, в том числе Аристотеля.

Разделение времени на два уровня позволяло Ямвлиху критиковать теорию Псевдо-Архита (неизвестный философ, живший явно уже после Аристотеля, но еще до возникновения неоплатонизма, подписывал свои сочинения именем Архита — знаменитого пифагорейца, старшего современника Платона). Собственно, перед нами один из важнейших фрагментов этой полемики. Утверждая, что моменты настоящего неделимы и скоротечны (т. е. не обладают качеством *длительности* — здесь нетрудно увидеть некоторую общность с рассуждениями различных буддийских школ по поводу длительности дхарм), что они исчезают прежде, чем фиксируются нашим восприятием и постоян-

¹¹Время, повторяем, превосходит чин души. Впервые оно выступает уже в чине ума.

¹²Видимо, как у Аристотеля, у которого время — это и мера движения, и одновременно само измеряемо простейшим круговым движением небес.

¹³Ср. определение времени учеником Платона Ксенократом: «Время — мера возникновения и вечного движения» (см. Aetius. Plac. I.22). Его современник Спевсипп утверждал, что время — количество движения (Plut. Quaest. Plat. 1007b). В Псевдо-Платоновских «Определениях» говорится, что время — «движение Солнца, мера пути». Альбин/Алкиной в «Учебнике платоновской философии» говорит, что демиург создал время «мерой движения космоса в уподоблении вечности, которая есть мера неподвижности вечного космоса» (XIV.6). Возможно, на появление этих определений времени платоников подтолкнули слова их патрона из «Тимея» (38с): «Ибо первообраз есть то, что пребывает целую вечность, в то время как отображение возникло, есть и будет в продолжении целокупного времени».

¹⁴У Прокла в соответственном месте его собственного комментария (31.15–27) достаточно много схожих мест с рассуждениями Ямвлиха, так что мы можем предположить, что тот хорошо знал излагаемое Симпликием место, хотя по какой-то причине не стал привлекать его непосредственно.

но изменяются в нумерическом смысле (первый, второй, третий...), Псевдо-Архит сравнивал настоящее с вершиной угла, которая и завершает одну сторону угла и служит началом другой. Прошлое и будущее — фикции, так как налично лишь преходящее настоящее, но и настоящее — фикция, так как оно всего лишь «точка сингулярности» (выражение С. Самбурски) между двумя сторонами угла. Оно, если так можно выразиться, «еще» не будущее и «уже» не прошлое, которые тем не менее обладают хотя бы видимостью реальности именно в этом «еще не — уже не».

Настоящее фиксируемо, как мы сказали, нумерически, т. е. числовым образом, так как число пусто от содержания. Имеется в виду число «считающее», а не «измеряющее». Мы стремимся представить время в виде прямой, на которой расположены все имевшие место быть и имеющиеся точки настоящего. Однако эта прямая нереальна, так как она проводится лишь в нашем воображении вершиной описанного (столь же воображаемого) угла.

Ямвлих, судя по всему, стремился не попросту отвергнуть концепцию Псевдо-Архита, но продемонстрировать, что неделимость «теперь» и иллюзорность модусов времени могут быть поняты совершенно в ином ключе.

Неделимость, по мнению халкидского философа, — свойство высшего, запредельного времени, иллюзорность же — физического, т. е. времени как свойства. Первое расположено в умном чине, и подобно всему пребывающему там, неделимо и постоянно. Мы видим, что Ямвлих отвергает Платиново определение времени как жизни души; «психологическое» объяснение временной размерности сущего снижает для него сущность времени. Можно по-разному объяснять эту кажущуюся «нечувствительность» поздних неоплатоников к экзистенциальному переживанию времени, свойственному Плотину или Августину. Самое простое — говорить о том, что неоплатонический космос принципиально устойчив, постоянен, «не историчен». Думаем, впрочем, что проблема глубже. В неоплатонизме начиная с Ямвлиха происходит определенный «поворот» к укоренению в бытии того, что ранние неоплатоники — при высокой оценке ими статуса души — были склонны объяснять как феномены и эпифеномены самой души.

Однако вернемся к позиции самого Ямвлиха. Говоря о неделимости настоящего и времени как такового (в себе), он фактически отождествляет неделимость математической фикции, точки, о которой идет речь у Псевдо-Архита (и Аристотеля!) с неделимостью как принципиальной несоставностью умного сущего. Можно выдвинуть предположение, что метафора для него здесь — не уподобление умной неделимости, а именно математическая неделимость.

Иллюзорность же по Ямвлиху — свойство физического времени и физического «теперь». Умное пребывает в покое и отделено от всего подвластного времени. Физическое же постоянно движется и связано с временными сущностями (повторимся — является их свойством). Тем не менее настоящее всегда остается настоящим, именно в этом демонстрируя свою причастность высшему времени. Чувственные сущности, постоянно стремящиеся обрести абсолютную, т. е. умопостигаемую форму, естественно, никогда не достигают ее, однако в каждый момент они некоторым образом соприкасаются с высшей реальностью.

Концепция Ямвлиха развивает графический образ Псевдо-Архита. Прошлое и будущее могут быть представлены как стороны угла, линия же, которая в предшествующей интерпретации как бы проводилась вершиной, является умопостигаемым временем, предшествующим и задающим движение времени физического. В таком случае именно неуловимый момент настоящего и окажется подлинным и единственным соприкосновением с бытием. Изменчивость событий задана и «обеспечена» линией умного времени; невозможность же остановить и удержать их в физическом времени вызвана их неделимостью¹⁵.

Можно процитировать еще целый ряд специально подобранных исследовательским коллективом фрагментов и свидетельств об учении Ямвлиха о времени, некоторые из них приводятся ниже.

1. ПРОКЛ. КОММЕНТАРИЙ НА «ТИМЕЙ». 85а, I.277.8, на 28b: *«Было ли оно всегда, не имея начала своего возникновения, или же оно родилось из некоего начала?»*

Те комментаторы Платона, которые следуют за Крантором, говорят, что космос назван рожденным, поскольку он был создан благодаря причине иной, чем он сам, и не является само-созданным, или самосушим¹⁶. Тем не менее Плотин и те философы, что были после Платона — Порфирий¹⁷ и Ямвлих — го-

¹⁵Подробнее о критике Ямвлихом Архита и вообще о Ямвлиховой концепции времени (вне непосредственной связи с его комментариями на Платона) см.: Simpl. In Categ. 351–356; In Phys. 786–795. Концепции времени у поздних неоплатоников посвящена ставшая классической книга: *Sambursky S., Pines S. The concept of time in late neoplatonism. Jerusalem, 1971* (Псевдо-Архиту и Ямвлиху здесь посвящены первые два раздела).

¹⁶В своем сочинении «О происхождении души по «Тимею» Плутарх Херонейский утверждает о Кранторе и Ксенократе, что они полагали, будто о создании космоса в «Тимее» говорится лишь ради учебных целей. При этом Крантор считал, что космос называется созданным лишь потому, что им правит вне него лежащая причина. Ксенократ же писал, что Платон говорил о возникновении космоса, подобно тому как учитель говорит о «возникновении» геометрической фигуры. Ее структура становится понятна во время черчения, которое в некотором образе выступает возникновением этой фигуры (см. фр. 54 по изданию Heintze).

¹⁷Иоанн Филопон (см. «О вечности мира», VI.25) подтверждает, что согласно Порфирию «рожденность» космоса указывает на его составность.

ворят, что рожденной названа его составность. Эту точку зрения подтверждает созданность космоса иной причиной¹⁸.

Текст, очень похожий на изложение Проклом мнений о том, возник космос или нет, присутствует у Иоанна Филопона. Мы имеем в виду обзор возможных интерпретаций Кальвизия Тавра, приводимый Филопоном в трактате «О вечности мира» (см. VI.8). По мнению Диллона, этим же обзором пользовались Порфирий и Ямвлих¹⁹, Тавр, правда, не упоминает Ксенократа и Крантора, но немало говорит об Аристотеле и Теофрасте. Вот какова сводка Тавра (мы приводим ту ее часть, которая касается платоников; правда далеко не все мнения в ней можно связать с какими-либо известными нам лицами):

1) речь в «Тимее» идет о рождении в возможности, а не в действительности;

2) в «Тимее» говорится о составном характере того, что в своем наличном бытии не-составно. Так, в музыке средняя струна представляется смешанной из верхней и нижней, хотя на самом деле в этой струне никакой смеси нет. Подобно этому и в космосе смешивается несмешиваемое по природе (например, идеальное и материальное).

(Впрочем, если судить по фр. 38 настоящего издания, Порфирий и Ямвлих верили в то, что в космосе происходит не метафорическое, а настоящее смешение, ибо здесь низшее (материя) воспринимает деятельность высшего (демиурга) — ведь может ли быть материя помыслена или представлена существующей сама-по-себе, подобно нижней струне?)

3) космос назван рожденным потому, что в нем все изменяется подобно Протею: подлунные вещи переходят одна в другую, надлунные же меняют свое положение;

4) космос именуется рожденным потому, что он получает свое бытие от трансцендентной причины, подобно тому, как Луна получает свой свет от Солнца (точка зрения Крантора и Апулея).

Прокл также обсуждает, в каком смысле говорится о рожденности космоса (290.17 и далее). Например, он стремится доказать, что про-

¹⁸Раз космос создан иной ему причиной, то в нем присутствует нечто иное ему, следовательно, он является составным сущим. О созданности космоса «иной причиной», на наш взгляд, красноречиво писал Апулей (см. De Plat. 8): космос «не возник и не имеет начала существования в том смысле, что он существовал всегда; рожденным же он кажется потому, что его сущность и природа состоит из вещей, удел которых — возникновение. Поэтому он осязаем, зрим и доступен телесным чувствам. Но поскольку причина того, что возникает — в божестве, постольку с бессмертным постоянством он пребудет вечно» (пер. Ю. А. Шичалина).

¹⁹Диллон предполагает, что его труды — как одного из глав Академии — хранились в ее библиотеке, а потому были известны не только Проклу, но и в неафинских платонических школах.

исхождение из причины не тождественно происхождению во времени. Ум также происходит от единого, но время здесь не при чем.

Согласно Проклу, космос может быть назван *всегда* рождающимся и рожденным одновременно. При этом Прокл не отказывается и от толкования «от смешанности».

Проблема рожденности или нерожденности космоса была одной из центральных для античной физики и теологии. Строго говоря, в досократической философии уже присутствовали все три возможных ответа на этот вопрос: несозданности (милетцы, Парменид), периодической создаваемости/разрушаемости (Гераклит, Эмпедокл), созданности, но неразрушимости, а потому вечности (Анаксагор). Первые две позиции исходили из явной изменчивости всего и одновременно из постоянного природного возвращения «на круги своя». В сущности обе эти точки зрения являются оборотами одной и той же позиции.

Третий вариант более уязвим — и с «физической», и с «метафизической» точек зрения. Однако вслед за Анаксагором Платон предпочитает именно его. Почему? Ведь даже не обращаясь к аристотелевской критике идеи созданности мира, мы видим, что таковая теория противоречит многим метафизическим положениям самого Платона, например, концепции идеи как вечно сущего, ибо идея всегда идея вещи. Платон ведь не толкует ее как бесплотный замысел бога о мире. Второй пример — противоречие первому доказательству бессмертия души из «Федона». Третье — «Государству» с его пониманием блага как того, что дарует бытие. Благо нельзя представить как не-благо, а тогда невозможно избежать противоречия, выбирая абстрактную формулировку вопроса «Что было тогда, когда не было времени?». Если речь идет об отсутствии чего-либо, то это означает, что мы оказались в той логической ситуации, когда бытие «указывает» свою неполноту, а благо уже не является благом. Четвертый пример — диалог «Политик», где говорится о том, что бог постоянно вкладывает в космос жизнь и бессмертие (букв. «исправляет», «чинит» космос (см. 269e–270a)).

Платон чувствует эти противоречия²⁰ и, стремясь их избежать, вводит столь многие допущения и оговорки (вроде знаменитого признания Тимея в том, что его речь — всего лишь «правдоподобный логос»), что данный диалог местами выглядит скорее теологическим, чем физическим трактатом.

Аристотель неоднократно критиковал платоновский «Тимей», принимая его буквально. Наиболее подробную критику можно обнару-

²⁰ Чувствовали противоречие в его текстах и средние платоники. Например, Апулей говорит в *De Plat.* 8: «Платон то утверждает, что мир не имеет начала существования, то, что имеет и рожден...». О «кажущейся вражде Платона с самим собой и так называемом его несозвучии» пишет и Плутарх Херонейский в трактате «О возникновении души по “Тимею”» (1015a).

жить в 8-й книге аристотелевской «Физики». Здесь Стагирит начинает с простейшего разделения сущностей на движущиеся постоянно (небесные сущности), способные попеременно двигаться и покоиться (сущности подлунной сферы) и неподвижные (бог). Во всех случаях Аристотель обнаруживает, что движение требует источника. В поисках последнего же мы уходим в дурную бесконечность — следовательно, движение не имеет конечного источника. А в таком случае бесконечно и время, о котором Аристотель говорил, что это «или то же самое, что движение, или некое свойство движения» («Метафизика», 1071b 8–9) (как мы увидим ниже, платоники вовсе не были склонны столь откровенно отождествлять время с движением).

Аргументация Аристотеля явно связана с платоновской же концепцией самодвижущейся души (движущееся, которое имеет в себе источник движения, и есть бессмертная душа). История создания космоса в «Тимее» противоречит этой концепции, и Аристотель, видимо, развивает внутриакадемические дискуссии. Думаем, его критика сродни нежеланию Ксенократа и Крантора понимать «Тимей» буквально.

Что касается эллинистических философских школ, то они склонялись к созданности конкретно нашего космоса при несозданности «всего». У стоиков эта точка зрения выражалась в концепции регулярной огненной смерти и следующим за ней возрождением космоса. У эпикурейцев — в идее вечности атомов и конечности многочисленных миров, сменяющих друг друга в пространстве и времени²¹.

Нужно отметить любопытное признание Аристотеля в XII книге «Метафизики». Здесь Стагирит говорит: «Некоторые предполагают вечную деятельность, например Левкипп и Платон» (Там же 1071b 33). Думаем, что в отличие от современных комментаторов под этой деятельностью нужно понимать не беспорядочное движение, свойственное материи в «Тимее» до того, как ее начал оформлять демиург, а наличие среди платоновских «высших видов» рода движения («Софист»). Все высшие рода вечны, следовательно, и движение также должно быть вечным. Эта концепция Платона, равно как и его рассуждения о бессмертии души вынуждают нас еще раз сказать, что платоники имели немало оснований к тому, чтобы не понимать данный текст своего патрона («Тимей») буквально.

Между тем с первого века до Р. Х. проблема происхождения/непроехождения мира становится школьным и даже риторическим вопросом. Известен трактат Филона Александрийского «О вечности мира». Будучи иудеем и по рождению и по вере, к тому же отста-

²¹Причем эпикурейские боги складываются — благодаря «природе» — из атомов, однако остаются неуничтожимыми, что очень напоминает учение Платона о возникновении Космоса и о создании демиургом «новых богов».

ивая в аллегорических комментариях боговдохновенность Ветхого Завета (т. е. принадлежа к вероучению, полагающему, что мир сотворен), он тем не менее пишет сочинение, в котором, используя аргументацию Аристотеля, доказывает несозданность космоса. Если согласиться с той точкой зрения, что этот трактат был написан в ранний, ученический, период творчества Филона и был всего лишь риторическим упражнением (и тогда почему бы не предположить, что Филоном же был написан не дошедший до нас трактат «О сотворенности мира»?), то мы увидим, что спор «Тимея» и «Физики» теряет собственно содержательный характер, приобретая статус риторического упражнения. К слову, сходным образом Филон «обращается» и с материей. В одних трактатах она у него сотворена, в других же предсуществует деятельности Творца, подобно «матери-кормилице» «Тимея». Все это скорее напоминает последовательное прохождение некоторых риторических топосов, чем внутреннюю несогласованность мировоззрения Филона.

В любом случае «Тимей» задал парадигму мистических и одновременно ученых рассуждений о сотворении мира не только для языческих или эллинистически-иудейских толкований, но и для христианской традиции «Шестодневов» — за что Платон весьма почитался в раннем Средневековье. Возможно, «Тимей» повлиял и на гностические учения, космогония в которых, правда, оценивалась совершенно противоположным образом — как деятельность злых сил.

Возвращаясь к Платону, отметим, что в его мифах нередко присутствует история (вспомним хотя бы «Политику», «Горгия»), правда, как священная история. Поэтому мы можем и «Тимей» расценить как миф («правдоподобное слово», по словам самого Платона). Если же это действительно миф, то, несмотря на всю его наукообразность, мы не имеем права требовать от Платона непротиворечивости.

Собственно в платонических и неоплатонических комментариях к Платону соединилось толкование «Тимея» как мифа (см. выше о проблеме отсутствующего гостя, «невмещаемости» умопостигаемого в физическое, а отсюда *приблизительности*, правдоподобию речи) и стремление выразить как можно большее из физической проблематики при помощи аподиктических суждений. Поэтому-то уже Ксенократ отказывался понимать Платона буквально, вместо этого считая необходимым переистолковать концепцию «рожденности».

2. ПРОКЛ. КОММЕНТАРИЙ НА «ТИМЕЙ». 248e–249b; III 32,32, на то же место.

Как, далее, это может быть образом вечности? Поскольку наше исследование обращено на сложный предмет, рассмотрим все с начала.

Как говорит Ямвлих²², поскольку образ проявляет единство и беспредельность вечности, и он уже в наличии, и он — почти все²³, и в «теперь» он покоится, и, будучи неизмеряемым, сам является мерой умопостигаемого, — постольку он проявлен в виде циклического развертывания: непрерывного, последовательного, разделяющего начало, середину и конец, где нет ничего, что осталось бы неохваченным. И, так как он никоим образом не есть просто движение, но как будто бы движение «от вечности», не следует говорить о нем просто как об образе, но будет более истинным назвать его всецелым образом вечности; ведь существует истинная сущность, способная восстанавливаться и измерять, и охватывать все движения разом, — и вместе с тем говорят, что это есть образ вечности²⁴. Могло бы показаться, что [этот образ] является первым среди образов [как таковых] — ведь совершенный ум не может быть на самом деле назван образом первого [начала]²⁵ (и действительно, что может иметь сходство с тем, что всецело без-образно?), в то время как эти вещи пребывают по сю сторону ума²⁶, — и неделимой природе времени следует быть первой, и, если «быть образами» является характерной чертой вещей, которые участвуют в чем-либо (ибо образ желает сохранить отпечаток того, что прежде него, от чего он получает идиомы своей идеи), то это означает, что место образов находится не в сфере высших сущностей (ибо те не участвуют [в ином], будучи высшими, скорее, они участвуемы иными, не возникая в вещах, которые участвуют в них, но направляя к ним причастность другим образом). Оно не пребывает и в чувственных вещах (ибо вещи среднего чина также причастны первичному; речь идет не только об ощущаемой реальности — так как ощущаемые вещи связаны с первичными сущностями отражениями из средних чинов); совершенно правильным будет сказать, что время есть образ вечности, подобно тому, как весь космос — и душевный, и телесный — является образом жизни как таковой²⁷.

²² Можно согласиться с Дж. Диллоном в том, что это практически буквальный фрагмент.

²³ Поскольку упостигаемое живое существо, по образцу которого демиург в «Тимее» создает космос, есть вообще все в своей истине, то образ от этого существа есть также все — но «почти» все сущее. Это «почти» указывает на границы охвата временным сущим вечного: в «явленном» времени всегда есть момент отсутствия, неполноты.

²⁴ Смысл этого риторического периода заключается в том, что время непроявленное (время как умная структурность) по статусу своего бытия превосходит все, что мы обычно считаем образом. Вместе с тем, будучи связанным с кругообращением небес, физическое время кажется вещью более основательной, чем всего лишь образ. Тем не менее в обоих случаях Платон называет время образом вечности. Отсюда проистекает необходимость уяснить, что такое образ (какому чину сущего он соответствует).

²⁵ Трансцендетного единого.

²⁶ «Эти вещи» — время и то, что именуется образом.

²⁷ Она обозначена у Платона как умопостигаемое живое существо.

[Замечание Прокла к этому месту:] С одной стороны, точка зрения Порфирия и некоторых других платоников заключалась в том, что только чувственные сущности участвуют в истинно сущем, только здесь мы можем обнаружить образы²⁸; с другой стороны, если, как писал Амелий, а до него Нумений, в умопостигаемом также присутствует причастность, то образы можно обнаружить и там²⁹. Но, если на самом деле божественный Платон не помещал образы ни среди первых сущих, ни исключительно в чувственном, то Ямвлих торжествует и в данном случае — как, действительно, это случается почти со всеми вопросами, — призывая нас созерцать причастность как в средних чинах, так и в последних.

3. ПРОКЛ. КОММЕНТАРИЙ НА «ТИМЕЙ». 252e; III 45,5), на 37e–38a: *«Ведь мы говорим об этой сущности, что она была, есть и будет, но, если рассудить правильно, то ей пристало одно только есть, в то время как было и будет приложимы лишь к генезису, находящемуся во времени, ибо они являются движениями. Но то, что вечно тождественно и неподвижно, не должно становиться со временем старше или младше, либо стать таким когда-либо ныне, или впоследствии, либо претерпевать нечто из того, чем рождение наделило несущиеся и ощущаемые вещи. Но это — виды времени, подражающего вечности и согласно числу бегущего по кругу».*

Эти три, говорит он [Платон], привносятся в становление временем; первое «было и будет», второе — «становится моложе или старше», третье — «возникает когда-то, или возникает сейчас, или возникает впоследствии». Первые

²⁸Порфирия неоднократно критиковали за его «невнимание» к средним родам сущего.

²⁹Концепция причастности, приписываемая здесь Амелию, судя по всему, возникла из идеи Нумения о причастности второго бога-ума первому. В «Комментарии на “Метафизику”» (на 1079a) Сириан задается вопросом, существует ли причастность среди идей. Аристотель утверждает, что если следовать точке зрения платоников, то не только чувственные вещи должны быть причастны вечным, которые содержат в себе единство первых, но и среди вечных присутствуют такие же единства многих родственных эйдосов (например, эйдосы геометрического, этического и т. д.). Разбирая точки зрения своих предшественников на этот вопрос, Сириан отмечает, что Нумений, Кроний и Амелий видели причастность и на уровне чувственного, и среди умопостигаемого. По Нумению, в частности, умопостигаемое причастно таким идеям, как бытие, тождество, различие. Их точку зрения критиковал Порфирий, который отождествлял идеи и умопостигаемое бытие и к тому же упускал «средние роды», т. е. все душевное устройство. Прокл, как и Ямвлих, принимает наличие причастности в умопостигаемом. Это иная причастность, чем у Нумения и Амелия. Во-первых, низшее причастно не высшему роду, но собственной монаде, расположенной в высшем. Во-вторых, идеи у Ямвлиха пребывают в «демиургическом уме», противостоя постигающему их уму (и охватывая его). Позиция мыслящего и мыслимого переворачивается, что делает саму причастность в умопостигаемом более логичной (не идеи причастны уму потому, что он мыслит их, а ум причастен идеям, мысля их и в свете самого блага).

определения, как говорит божественный Ямвлих, время привносит в становление благодаря своему происхождению от бытия, второе — как происходящее от жизни, третье — как зависящее от умопостигаемого порядка³⁰.

4. СИМПЛИКИЙ. КОММЕНТАРИЙ НА «ФИЗИКУ». I 794, 21, на 38b–с: *«Время же возникло вместе с небом, дабы, вместе рожденные, они и распались бы вместе, если наступит для них распад. Первообразом же для времени послужила вечная природа, чтобы оно уподобилось ей, насколько это возможно. Ибо первообраз есть то, что пребывает всю вечность, образ же возник, есть и будет в течение всего времени».*

В десятой главе третьей книги комментария на «Тимей» Ямвлих писал:

По этим основаниям время также, насколько это ему возможно, уподоблено образцу вечной природы, и данное [время]³¹ похоже на вечность, и уподоблено себе³², насколько это возможно на основании его единообразной природы, и создается через единую энергию, и выступает в согласии с ней, и дает определение всем вещам, которые возникают, даже отличаясь друг от друга³³.

5. СИМПЛИКИЙ. КОММЕНТАРИЙ НА «ФИЗИКУ». I 794, 26, на то же место.

³⁰ Ямвлих отсылает нас к фундаментальной для неоплатонизма триаде платоновского «Софиста» — бытие — жизнь — ум. Все последовательности чинов сущего у неоплатоников осмысливались через эту триаду. Существовать каким-либо образом означает реализовывать в себе эти три аспекта сущего. С другой стороны, данная триада была триадой умопостигаемого сущего. Проявляя ее, время становится средней, двойственной сущностью, опосредствующей связь бытия — жизни — ума с чувственным бытием. Первообразец для времени — вечность. Именно она содержит в себе указанную триаду и одновременно разделена в ней (вечность жизни — не то же, что вечность ума). При помощи вечности и времени сущее привносит в мир бытие, жизнь — жизненное становление, ум же — определенность становления. По предположению Диллона, Ямвлих считал, что ум выступает здесь принципом индивидуации, порождая серии пребывающих во времени самостоятельных и умных сущностей, в то время как бытие и жизнь производят соответствующие им континуальные (мы бы сказали — «субстанциальные») качества. Прокл (см. 45,12) считает концепцию Ямвлиха слишком надуманной. Он предпочитает двухчастное деление, соотнося «старше или младше» в тексте Платона со «стать таким когда-то», а «возникает впоследствии» — с «возникает сейчас».

³¹ Нет сомнений, что речь здесь идет уже о времени «физическом».

³² Ибо время — это образ, который как бы постоянно дублирует себя.

³³ В отличие от времени, которое, строго говоря, в каждый «момент времени» едино с собой («подобно себе»). В соответствующем месте своего комментария (51,21) Прокл не ссылается на Ямвлиха. Он рассуждает о том, отчего время — нечто более высокое, чем небеса, однако связано с ними и даже некоторым образом существует ради них. Ответ на эту апорию несложен — потому что оно создано ради уподобления всего сотворенного парадигме.

[Ямвлих] демонстрирует и другие аргументы на ту же тему: «Ибо первообраз существует, пребывая всю вечность, образ же возник, так что он есть и будет в течение всего времени»³⁴. И так, то, что существует в умопостигаемом как парадигма, в становящемся превращается в образ. И то, что там существует согласно вечности, здесь — согласно времени. И то, что в умопостигаемом есть в «сейчас» по бытию своему, здесь становится в продолжении всего времени. И сущее, пребывающее там равным себе образом, в этом месте проявляется как то, что становится и еще только будет. И неразъединенное там здесь разъединено. И теперь средняя, двойственная природа времени становится очевидной, ибо время является средним между вечностью и небесами; оно двойственно, так как приходит к существованию вместе с космосом, будучи упорядоченным вечностью; и предводительствует космосом, уподобляясь вечности.

В ходе исследования неоплатонических, а также стадияльно близких раннепатристических доктрин времени, непосредственно связанных с основными структурообразующими элементами образовательных доктрин, мы можем с полной уверенностью прийти к мысли, что позднеантичные представления о времени имеют целый ряд существенных общих черт, приближающих их к современным моделям и методам изучения сферы темпорального.

³⁴Еще одно разночтение с Платоном принятых изданий, что мы постарались подчеркнуть в переводе.