

Алексей Каменских

ТОПОЛОГИЯ ТЕМПОРАЛЬНОСТИ В ПОЗДНЕМ НЕОПЛАТОНИЗМЕ: ЯМВЛИХ, ПРОКЛ, ДАМАСКИЙ

В культурном пространстве поздней античности можно выделить целый ряд пределов. Прежде всего, это пределы *синхронические* — границы между религиозно-философскими традициями, составлявшими культурное пространство эпохи, между образно-категориальными и мифологическими системами, в рамках которых носители этих традиций — христиане, гностики, иудеи, представители античных философских школ и т.д., — строили свой жизненный мир. Вместе с тем, данные границы отнюдь не были непроницаемы. В немалой степени единство культурного пространства поздней античности обусловлено взаимопроникновением базовых культурных кодов, благодаря которому, например, платоник II в. Нумений из Апамеи мог увидеть в Платоне «Моисея, говорящего на аттическом наречии», а Порфирий вложить в уста Аполлона парадоксальное исповедание веры в Бога иудеев; могли появляться сочинения, подобные трактату Филона Александрийского «О сотворении мира согласно Моисею», в которых экзегеза на первые главы «Берешит» оказывается не в меньшей степени и комментарием на платоновский «Тимей»; то же — хотя и с учётом полной ценностной инверсии, — можно сказать и о гностическом «Апокрифе Иоанна». В результате глазам исследователя открывается единое образно-понятийное, проблемно-смысловое поле, в рамках которого, скажем, раввинистическая экзегеза библейских текстов о вечной Торе, созерцающая которую, Бог творил мир, или рассуждения христианских богословов о тварной вечности¹ могли оказываться созвучными неоплатоническим учениям об «умном времени», опосредующем отношение вечности ко времени феноменальному.

Итак, наряду с *синхроническими* историко-культурными пределами, обособлявшими религиозно-философские традиции поздней античности, мы встречаем — как предмет напряжённого умозрения и страстной полемики, осуществлявшейся в границах очерченных проблемно-смысловых полей, — пределы *онтологические*: время и вечность, относимые к принципиально различным модусам реальности; собственно, прежде всего о таких пределах и пойдёт речь в данной статье.

¹ См., например, в *Meditationes* Августина молитву к горнему Иерусалиму. Богатейший материал по «тварной вечности» в христианских источниках собран Г. Флоровским в статье «Тварь и тварность» (Флоровский Г. Догмат и история. — М., 1998. — С. 108-150).

Однако прежде следует отметить ещё один предел — *диахронический*: поздняя античность — это рубеж эпох, перелом, всё более и более ясно проступающий через синхроническую полифонию. «Узлы», значимые в данном случае для нас, возникают при необходимости переосмысления ключевых проблем (в частности, проблемы соотношения времени и вечности, вечности или возникновения мира) в ситуации обращения (например, неоплатоника в христианство); именно поэтому, к примеру, полемика о вечности или возникновении мира во времени и вместе со временем, развернувшаяся между бывшим схолархом Александрийской неоплатонической школы Иоанном Филопоном и сохранившим верность античной неоплатонической традиции Симпликием оказывается ценнейшим документом эпохи¹.

Собственно в рамках статьи мне хотелось бы сосредоточиться на одной-единственной, крайне интересной концепции, разработанной поздними неоплатониками (Ямвлихом, Проклом, Дамаскием), — концепции «ноэтического» («умного», трансцендентного, первичного) времени как своего рода *пределе* (не ἔσχατον, но ὄρος), одновременно разделяющем и соединяющем вечность и эмпирическое время, опосредующем их отношение друг к другу, позволяющем времени «соучаствовать» в вечности. При исследовании «темпоральных схем» поздних неоплатоников автор пережил неожиданное потрясение от осознания близости этих построений концепции всевременности, разработанной в первой половине прошлого столетия замечательным русским медиевистом и философом Львом Платоновичем Карсавиным. Я далёк от утверждения о том, что Карсавин напрямую зависел в своих построениях от Дамаския или Ямвлиха (впрочем, как мы увидим, некоторые точки на линии, протянувшейся от четвёртого и шестого веков к двадцатому, всё же позволяют говорить о сложно опосредованном преемстве), скорее, речь может идти о всё том же единстве диалогического проблемно-смыслового поля, вступая в которое, мыслители, разделённые многими столетиями, вдруг оказываются в какой-то степени современными друг другу.

Пожалуй, анализу темпоральных концепций поздних неоплатоников будет уместно предпослать в качестве краткой «предыстории» перечень текстов, создающих контекстуальные рамки для авторов, занимавшихся данной темой в к. III – VI вв. Разумеется, прежде всего, это апории Зенона, связывающие время с движением и доказывающие невозможность прохождения через бесконечное множество точек за конечное время. Далее, это знаменитый текст из платоновского «Тимея» (37d – 38c), где время определяется как изменчивое подобие вечности, присущей подлинному

¹ См.: Chase M. Discussions on the Eternity on the World in Late Antiquity // ΣΧΟΛΗ. – V. 5, 1–2. – С. 111–173.

умопостигаемому бытию. В «Тимее» космос, а вместе с ним и время, возникают, творимые демиургом. Постплатоновской философии достаётся в наследство один из «проклятых вопросов»: если всякое возникновение или исчезновение происходят только во времени, как мыслить начало, возникновение самого времени? Не менее значимым оказывается другой платоновский текст — тот момент второй гипотезы диалога «Парменид», где речь идёт о причастности «сущего единого» «текущему времени» (152a–e): вовлечённое в поток становления, единое *становится* одновременно и старше, и младше самого себя, однако при этом оно не может миновать точку настоящего, или «теперь» ($\nu\tilde{\nu}$), в которой становление прекращается, и единое не становится старше и младше, но *есть* и своё прошлое, и своё будущее; таким образом, в самом потоке становления некоторым образом присутствует неизменное и неподвижное бытие.

Следующей вехой в истории античной онтологии времени становится концепция, развиваемая Аристотелем в его «Физике»: проблема отношения времени к вечности снимается отрицанием существования умопостигаемого космоса, вечность феноменального мира означает бесконечность временного ряда (ибо нельзя помыслить ни один момент времени, которому не предшествовали бы и за которым бы не следовали другие моменты). Неотделимое от движения, время определяется как его мера или «число по отношению к предыдущему и последующему» (*Phys. IV, 219a10–14*). Аристотель формулирует ряд темпоральных парадоксов: время не есть нечто сущее, поскольку состоит из несуществующих частей (прошлого уже нет, будущего ещё нет, «настоящее» — неуловимый, ускользающий от определения миг перехода одной не-сущей «части» в другую). Будучи вполне континуальным, время, тем не менее, содержит в себе некие неделимые моменты настоящего, «теперь» ($\nu\tilde{\nu}$), не являющиеся его частями (поскольку неделимое не может быть частью делимого) и не могущие быть его мерой (недлежащее не может быть мерой длящегося), но выступающие в качестве своего рода предела ($\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$) любого временного отрезка, границей, в каждый миг становления разделяющей прошлое и будущее.

Следует согласиться с Майклом Чейзом, называющим в числе концептуальных источников учения о времени в позднем неоплатонизме стоическое представление о «длящемся настоящем» ($\kappa\acute{\alpha}\tau\alpha\ \pi\lambda\acute{\alpha}\tau\omicron\varsigma$)¹.

Наконец, необходимо назвать трактат Плотина «О времени и вечности» (En. III. 7): признавая (как и Аристотель) вечность мира во време-

¹ Chase M. Damascius and Whitehead on Time. — ISNS conference, Miraflores de la Sierra, Spain, June 2010. [Электронный ресурс. Режим доступа: http://cnrs.academia.edu/MichaelChase/Papers/313401/Damascius_and_Whitehead_on_Time. Заглавие с экрана]. Следует, впрочем, заметить, что стоики с большой осторожностью относились к онтологизации этого «длящегося настоящего».

ни (и, следовательно, безначальность и бесконечность временного ряда), Плотин вновь формулирует проблему отношения времени и вечности. Вечность определяется как «жизнь Ума», или «исходящий от умопостигаемого субстрата свет его тождества с самим собою», это полнота актуального настоящего, в которой не может быть ни исчезновения (прошлого), ни возникновения нового (будущего). Время же характеризуется, прежде всего, недостатком сил для актуализации всей полноты бытийного содержания разом, поэтому оно является способом существования Души, проявляющей (не в самом сущем, но в ином) одну силу за другой; именно эта последовательность явлений и образует время.

Собственно, данными текстами и задаётся то проблемно-смысловое поле, на котором в позднем неоплатонизме возникает и развивается учение о некоем третьем начале, «среднем термине», разделяющем и объединяющем вечность и время.

Как известно, в значительной мере эволюция неоплатонизма двигалась по направлению ко всё большей дифференциации, детализации онтологических структур, находящихся между Единым и чувственным космосом. Отдаляя друг от друга мир и Единое, такая мультипликация бытийных уровней в то же время и сужала разрывы между ними и, таким образом, сводила прерывность между сопредельными друг другу уровнями в иерархической структуре ипостасей к минимуму.

Уже *Ямвлих* (245/250 — ок. 326 н.э.) помещает между Единым и чувственным миром не две сущности, как Плотин (Ум и Душу), а три: единый божественный Ум, включавший в себя мыслящий и мыслимый аспекты, как то было у Плотина, делится на два самостоятельных уровня реальности — умопостигаемый (κόσμος νοητός, мир идей) и мыслящий космос (κόσμος νοερός, мир чистых мыслящих субъектов), причём каждый из этих трёх уровней сам в свою очередь распадается на три подуровня¹. Выделение этих «подуровней» связано с тем, что каждая ипостась, по Ямвлиху, существует в трёх своих аспектах: во-первых, в своей чистой форме (καθ' ἑαυτόν — «сама по себе»; или ἀμέθεκτος — «несопричастная»); во-вторых, как сопричастная более низкому уровню бытия (μετεχόμενος — буквально, в страдательном залоге, «обучаствленная»); однако Ямвлих подчёркивает, что, пребывая в низшем, активно его порождая, организуя, высшее не претерпевает никаких изменений, не подвергается смешению); наконец, в третьих, как отражённая этим низшим уровнем — κατά μεθεξίην (подчеркнём: речь

¹ Пожалуй, наиболее обстоятельным исследованием этих структур остаётся диссертация Джона Диллона: *Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta*. Ed. with transl. and comment. By John M. Dillon. — Leiden: Brill, 1973.

идёт о низшем уровне бытия, как отражающем в себе высшую ипостась, сопричастном ей).

Для нас значимо, что каждому из этих ипостасных уровней присущ свой собственный модус темпоральности, своя собственная мерность времени. Примечательно также, что с превращением этих модусов в самостоятельные сущности, находящиеся друг по отношению к другу в отношениях соподчинения, взаимопроникновения и сопричастности, мы наблюдаем своего рода «опространствление» времени, становление «топологии темпоральности».

Учение Ямвлиха о «трансцендентном времени» (ὁ ἔξηρημένος χρόνος) приходится реконструировать на основании фрагментов, по большей части сохранившихся в форме цитат или парафраза в комментарии Симпликия на «Физику» и «Категории» Аристотеля¹. Наряду с текстами Платона, Аристотеля и Плотина, отправной точкой в построении этой концепции оказывается для Ямвлиха фрагмент некоего неопифагорейца II в. до н.э. — II в. н.э., известного как Псевдо-Архит². Данный фрагмент представляет собой парафраз рассуждений Аристотеля о парадоксальной природе времени. Впрочем, фрагмент Псевдо-Архита содержит интересное дополнение, сыгравшее, благодаря критике Ямвлиха, важную роль в истории темпоральных схем. Как и Аристотель, Псевдо-Архит утверждает, что время не есть нечто сущее (Псевдо-Архит называет его не имеющим основания, «неипостасным» — ἀνυπόστατον): «части» времени — находящиеся в непрерывном движении и взаимопревращении ещё-не-сущее будущее и уже-не-сущее прошлое. Вместе с тем, время содержит в себе некий неделимый, точечный момент «теперь», содержание которого каждый миг меняется, но форма остаётся неизменной: этот момент представляет собой бесструктурную границу, перетекая через которую, будущее становится прошлым. Сам по себе миг «теперь» неуловим: в тот момент, когда мы пытаемся сказать о нём или хотя бы помыслить, он уже

¹ Стоит сделать оговорку: поскольку Симпликий в своих комментариях активно использовал сочинения предшественников, данные тексты являются бесценным источником по философии поздней античности; но поскольку он далеко не всегда указывал авторство того или иного используемого им фрагмента, невозможно наверняка утверждать, имеем ли мы дело с концепциями Ямвлиха, или Прокла, или Дамаския. П.П. Гайденко, скажем, относит к наследию Ямвлиха все те тексты об «умном времени», которые С. Самбурский и М. Чейз считают принадлежащими Проклу и Дамаскию.

² In Aristotelis categorias commentarium, ed. K. Kalbfleisch, Simplicii in Aristotelis categorias commentarium [Commentaria in Aristotelem Graeca 8. Berlin: Reimer, 1907]. 352,24—353,15. Далее — Simpl., Categ., с указанием страниц и строк данного издания. См.: S. Sambursky, S. Pines. The Concept of Time in Late Neoplatonism. Texts with Translation, Introduction and Notes. — Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1971. — P. 14–15, 24–25.

ускользает от нас, становится прошлым. Псевдо-Архит предлагает схему, позволяющую зримо представить себе такое «перетекание» (Simpl., Categ., 352.32–353.2): «ибо всякое *теперь* ($\nu\tilde{\nu}\nu$) представляет собой несчастный и неделимый предел ($\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$) прошедшего и начало будущего, *подобно точке на переломленной прямой* — и именно такой точке, в которой прямая переломлена, и которая становится началом одной линии и концом другой». Псевдо-Архит подчёркивает: несмотря на то, что в каждый новый миг содержание точки-теперь меняется, общая форма, структура времени остаётся неизменной.

Критикуя данный фрагмент Псевдо-Архита, Ямвлих вместе тем предлагает вариант решения темпоральных парадоксов Аристотеля. Ослабленная степень реальности, вечное течение и, вместе с тем,

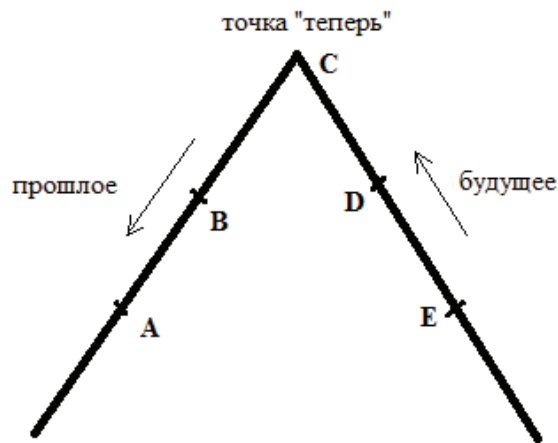


Рис. 1. Время по Псевдо-Архиту

континуальность, бесконечная делимость, с одной стороны, и неделимость моментов «теперь», с другой, относятся Ямвлихом к принципиально различным временным модусам (и, соответственно, к различным онтологическим уровням). Первые — к феноменальному или «порождённому» времени чувственно-материального мира, вторая — к «порождающему» ($\gamma\epsilon\nu\epsilon\sigma\iota\omicron\upsilon\rho\gamma\acute{o}\varsigma$) или «трансцендентному» ($\acute{\epsilon}\xi\eta\rho\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$) «умному» времени. Это «порождающее время» — число само-движного движения ($\acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\acute{o}\varsigma$ τῆς αὐτοκινήτου κινήσεως), временная монада ($\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma$ χρονικός), — «есть протяжённость ($\delta\iota\acute{\alpha}\sigma\tau\eta\mu\alpha$)¹ природных начал; но не по отношению к массе² или просто к внешнему

¹ Или «длание». Поздние неоплатоники, характеризуя «умное время», очень часто использовали именно термин $\delta\iota\acute{\alpha}\sigma\tau\eta\mu\alpha$, способный обозначать и временные, и пространственные интервалы.

² οὐ τὸ κατὰ τὸν ὄγκον; Самбурский поясняет: т.е. к физическим телам (Sambursky S., Pines S. Ibid. P. 105).

движению, а как протяжённость⁷, соответствующая пред-существующему порядку движения (τό κατὰ τὴν προὑπάρχουσαν τῆς κινήσεως τάξιν), в котором предшествующее и последующее предустановлены заранее, обеспечивая порядок действий и движений»¹. Комментируя этот или тематически близкий текст Ямвлиха, Симпликий поясняет: «Ямвлих определяет неделимое как относящееся к подлинно неподвижным формам сущего (букв. λόγων), а «неипостасное» — как относящееся к движениям, производным от них и не сохраняющим неделимую и неподвижную сущность»². Неделимые νῦν (моменты «теперь»), образующие «подлинное время» или «время само по себе» (χρόνος καθ' ἑαυτόν³), отделяются от потока становления, помещаются в область ноэтического⁴. Таким образом, аристотелевская проблема присутствия в континуальном времени неких вполне дискретных моментов оказывается, по-видимому, снята.

Но как же связаны эти подлинные «теперь» с нашим, текущим и «неипостасным» временем? Ямвлих продолжает: «И если он (*Псевдо-Архит* — *А.К.*) утверждает, что «теперь» — стоит лишь о нём помыслить и сказать, — уже оказывается пронёсшимся мимо, то скорее такое поступательное движение следует полагать в самих вещах, причастных времени. Ведь становящееся неспособно без движения воспринять неделимую сущность, но в каждый отдельный момент (ἄλλοτε δὲ ἄλλοις) различные его части соприкасаются (ἐφαπτόμενα) с этой сущностью; их свойство (πάθημα)⁵ ошибочно приписывается ей. Итак, постоянно изменяющееся (ἀλλοιουμένη) числовое различие (ἀριθμός ἑτερότης) сопричастных вещей есть основание их различия (διαφορότητος⁶); но форма (εἶδος) остаётся неизменной и указывает на самотождественность неделимого «теперь»» (Simpl., Categ., Simpl., Categ., 354.19–26).

Для того, чтобы лучше представить себе эту динамичную, но неизменную «форму» отношения «ноэтического времени» ко времени чувственного мира, С. Самбурский предлагает дополнить темпоральную схему Псевдо-Архита горизонтальной прямой, обозначающей последовательность моментов «умного времени»:

¹ Simpl., Categ., 352.13–18.

² Simpl., Categ., 353.19–23.

³ Также νοερός («умное») или πρῶτος χρόνος — «начальное время».

⁴ Собственно, такой ход Ямвлиха логически вполне оправдан: со времён платоновского «Филеба» в платонической традиции дискретность или неделимость (τό ἀμερές) рассматривалась как характерное свойство идей, необходимое условие их покоя и самотождественности, отличающее подлинно сущее от вечной текучести, континуальности охваченных становлением вещей.

⁵ Т.е., свойство текучести, изменчивости, о котором говорит Псевдо-Архит.

⁶ С. Самбурский почему-то переводит как mutability.

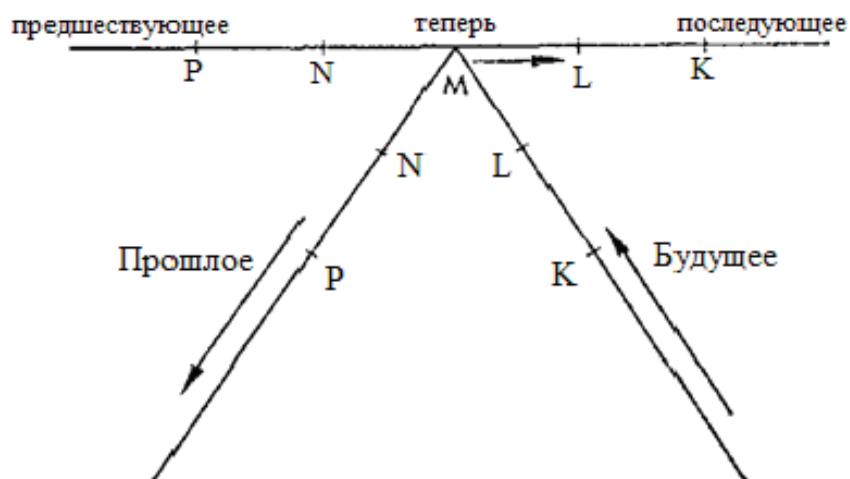


Рис. 2. Феноменальное и умопостигаемое время по Ямвлиху (S.Sambursky, S. Pines. P. 15).

Время чувственного мира течёт вдоль сторон угла, подобно ленте конвейера, соприкасаясь с неподвижным временем умного мира только на вершине — в точке своего текучего «теперь». Только это изменчивое «теперь», таким образом, непосредственно соприкасается с реальностью. Но вершина также скользит и движется вдоль этого неподвижного времени от предшествующего к последующему так, что последовательно разное «теперь» совпадает с разными точками неподвижного времени. Таким образом, мы последовательно переживаем *сосуществующие* точки умного времени, будучи не в состоянии задержаться ни в одной из них¹.

При всей своей наглядности, эта схема не схватывает очень важный момент: «соприкосновение» отдельных моментов потока становления (= феноменального времени) с неделимой сущностью *тождественно порождению, возникновению этих «частей»*: вещи (в том или ином сочетании своих свойств) возникают и существуют в строгом смысле слова только в момент соприкосновения с ноэтической сущностью, но, будучи вовлечены в поток становления (= порождения), они не могут пребывать в неподвижной сопричастности ей, не в силах охватить её сразу и целиком; уже в следующий миг стремление к неизменной сущности порождает новый момент потока становления, новый аспект вещи.

Кроме того, остаётся неясным, как совместить с представлением о ноэтическом времени как последовательности соположенных друг другу моментов «теперь» определение этого времени как монады в *Simpl., Categ.*, 352.13?

¹ Sambursky S., Pines S. The Concept of Time in Late Neoplatonism... P. 15.

Возможно, ответ заключается в двойственном характере «ноэтического времени». Ямвлих показывает, что на каждом из онтологических уровней начало, выступающее на этом уровне принципом меры, упорядоченности, единства (или, попросту, «монадой» этого уровня реальности), является чистым отражением более высокого уровня. Например, для мира Ума таким организующим принципом выступает начало, которое, опираясь на вторую гипотезу платоновского «Парменида», Ямвлих называет τὸ ἕν ὄν («сущее Единое») — тот аспект Первоединого, который *отражается* Умом (κατὰ μεθεξίς) и является вместе с тем *высшим принципом самого Ума*. Это «сущее Единое» у Ямвлиха синонимично «вечно сущему» (τὸ ἀεὶ ὄν) — Вечности, Эону. «Как Αἰών, τὸ ἕν ὄν служит мерой (μέτρον) для ноэтической реальности, — *точно так же*, как время (χρόνος) является мерой психической и физической реальностей»¹.

«Первое время» — это образ вечности, «эона»; это форма присутствия вечности (или, что в данном случае то же, «мыслящего космоса», подлинно сущего) в мире Души; и *в то же время* — это высшее начало самой Души, принцип её единства, её монада. Время в своей активности есть διακόσμησις (устройство, упорядочение); причём, подчёркивает Ямвлих, не такое устройство, которое вторично по отношению к неким аспектам Души или чувственного мира, но которое водительствоует всем сущим, направляя его к совершенству². «Первое время» — не есть вечность, но лишь образ вечности; будучи монадой, неизменным принципом единства в чувственном мире, оно множественно и подвижно по отношению к вечности. «Ибо Парадигма с необходимостью существует всю вечность; образу же её приходится становиться на протяжении всего времени — так что он и есть, и будет... И Бытие, которое одним и тем же образом пребывает в одном и том же состоянии, являет себя в этом мире как возникающее в прошлом, настоящем и будущем. И то, что пребывает не длящимся там, созерцается как длящееся здесь. Здесь-то и проявляется посредствующая, двойственная природа времени: оно опосредует отношение Вечности к Небу (т.е., ко всему чувственно-материальному космосу — *А.К.*) и двойственно постольку, поскольку появляется вместе с космосом, но вместе с тем подчинено вечности, и управляет вторым, уподобляя себя первому»³. «Первое время» отражает атрибуты Вечности — её единство (τὸ ἕν), бесконечность (ἄπειρον), свойство «уже-бытия» (ἤδη ὄν),

¹ Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta. Ed. with transl. and comment. By John M. Dillon. Leiden: Brill, 1973. P. 33.

² Ямвлих. Комментарий на «Тимей», кн. III., фр. 63. См.: Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta... P. 172.

³ Ibid., fr. 68. P. 180–182.

всеприсутствия (ὄμοῦ πάν), способность «покоиться в миге теперь» (ἐν τῷ νῦν μένον), быть мерою, само не будучи измеримым; все эти свойства вечности время являет в круговом разворачивании (ἐν ἀνελίξει¹ κυκλικῆ), и в непрерывности, и в последовательности, и в различении начал, середин и концов...»². Следует подчеркнуть: согласно Ямвлиху, время — не просто «вращение», но именно «разворачивание», «распутывание» того, что в свёрнутом, целостном виде пребывало в вечности. Дело в том, что в умопостигаемом мире каждая идея в определённом смысле содержит в себе весь умопостигаемый космос, в вечном «теперь» связана с каждым из его моментов сложнейшей системой отношений³. В «умном времени» эта система связей словно бы разворачивается, «выпрямляется» (подобно тому, как мы выстраиваем последовательность тезисов и заключений в цепочки силлогизмов), а в чувственном мире становится цепью явлений, находящихся в каузальной связи.

Развите ямвлиховой концепции «ноэтического времени» продолжают Прокл (412–485) и Дамаский (462 – после 538). В своём пространном комментарии на платоновский «Тимей»⁴ Прокл развивает критику аристотелевских представлений о времени. Как и Ямвлих, он задаётся вопросом: «Как может время, будучи делимым (μεριστός), состоять из неделимых «теперь», как оно может одновременно быть и континуальным, и дискретным?»⁵ Согласно Проклу, всякое движение (как перемещение в пространстве, так и изменение свойств), совершающееся во «вторичном времени», существует как таковое лишь по отношению к некой неподвижной основе, которая лишь в силу своей неизменности может выступать мерою этого движения. Эта основа должна быть не потенциальной, но полностью

¹ Интересно, что данное слово могло обозначать разворачивание книжного свитка при чтении или, по А.Д.Вейсману, «развёртывание, распутывание запутанных движений в пляске». Кстати, у Ямвлиха среди обсуждаемых определений времени встречается следующее: «время есть танец Души вокруг Ума». См.: *Simpl., Categ.*, 351.33–34.

² *Ibid.*, fr. 64. P. 174–177.

³ См. об этом: Плотин. Энн. VI. 7.

⁴ К сожалению, сохранился комментарий лишь на первую гипотезу второй части «Парменида» и, в форме выдержек у Дамаския, — части комментария на вторую гипотезу (собственно, по этим выдержкам мы и можем судить о теории времени у Прокла).

⁵ *Damascius, In Parm.*, II.123.a, vol. III, p. 172 10-11 W.-C. Цит. по: Chase M. *Damascius and Whitehead on Time*. — ISNS conference, Miraflores de la Sierra, Spain, June 2010. [Электронный ресурс. Режим доступа: http://cnrs.academia.edu/MichaelChase/Papers/313401/Damascius_and_Whitehead_on_Time. Заглавие с экрана]. Трудно поверить, что вопрос формулируется за полтора тысячелетия до появления концепции корпускулярно-волнового дуализма.

актуализированной. А такой абсолютной, неизменной основой и мерой всяческого движения может быть только трансцендентное «умное время» Ямвлиха. Это время онтологически выше Души (ведь оно выступает мерой и неодоушевлённых аспектов реальности), поэтому никак нельзя согласиться с «психологизацией» времени у Плотина. Время — божественно: ведь каждый месяц, день и час подчинены тому или иному божеству; так можно ли сомневаться в божественности целого, охватывающего все свои моменты?

Наконец, именно Проклу принадлежит одна из самых интересных темпоральных схем. В третьей книге комментария на «Тимей» читаем: «Есть вечная монада и центр — время по существу (κατ' οὐσίαν ὁ χρόνος)¹, благодаря пребывающей в нём энергии (κατὰ τὴν ἐν αὐτῷ μείνασάν ἐνέργειαν) содержащее разом и число, и окружность, в соответствии с исходящим и сопричастным»². Далее поясняется, что под «исходящим», προϊών, в данном случае понимается Ум, приводящий в упорядоченное состояние бесформенное Души и материального космоса. Вновь — то же «разворачивание» ноэтического времени в феноменальное (ὁ ἐμφανῆς χρόνος), которое мы встречали у Ямвлиха, но связанное уже с образом круга, центр которого (вечное «теперь») излучает своё содержание в бесконечном множестве точек — моментов-теперь феноменального времени, — каждая из которых, таким образом, вытекает не из предшествующей ей точки на окружности, а из радирующей точки вечности — центра круга.

Предельная форма конкретизации темпоральных концепций Ямвлиха обнаруживается в текстах Дамаския — последнего схоларха Афинской школы. Учение о ноэтическом времени Дамаский дополняет двумя чрезвычайно интересными концепциями — учением о квантовании времени и его «опространствлении».

Согласно Дамаскию, моменты времени — νῦν, — не являются точечными, непротяжёнными, но представляют собой некие чрезвычайно краткие интервалы (διαστήματα, «длительности»; Самбурский вполне удачно называет их «квантами»³), появляющиеся не постепенно, но разом, целиком — как бы «скачками» (ἄλματα). Так, в частности, разрешаются апории Зенона: Ахиллес, преследующий черепаху, оказывается избавлен от необходимости преодолевать бесконечные расстояния за ограниченное

¹ Ср. у Ямвлиха, «само-по-себе-время».

² ἔστιν οὖν αἰώνιος μὲν καὶ μονὰς καὶ κέντρον κατ' οὐσίαν ὁ χρόνος καὶ κατὰ τὴν ἐν αὐτῷ μείνασάν ἐνέργειαν, συνεχῆς δὲ ἅμα καὶ ἀριθμὸς καὶ κύκλος κατὰ τὸ προϊὼν καὶ τὸ μετεχόμενον (Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria, ed. E. Diehl. Leipzig: Teubner, 1906. Vol. III, p. 26.30–27.3).

³ Sambursky S., Pines S. The Concept of Time in Late Neoplatonism... P. 18–21.

время, но в один миг он существует в одной точке, в следующий миг — в другой¹.

В числе источников учения о «протяжённых теперь» у Дамаския М. Чейз называет вторую гипотезу платоновского «Парменида»: сущее Единое, будучи причастно времени и становлению, одновременно становится и старше, и младше самого себя. Однако в самый миг перехода из собственного будущего в собственное прошлое оно *не становится, но есть* — есть и старше, и моложе самого себя. Таким образом, каждый отдельный миг временного потока сам по себе не есть нечто движущееся, становящееся, он есть момент бытия, а не становления. Дамаский называет такие моменты «теперь», образующие темпоральный континуум и самоё реальность, «демиургическими отрезками» или «эманативными клубками», в каждом из которых *заключено (συνέπτυκται) всё время — точно так же, как круг и его радиусы свёрнуты в центре этого круга*².

Таким образом, всё, что мы называем потоком времени, есть в действительности некий ряд соположенных друг другу временных интервалов, которые сами по себе не возникают, но *суть*. «Течение» времени существует только для нас (ἐπι-ίσχω), поскольку мы, по своей слабости, не способны охватить весь ряд временных моментов как целое; мы дробим его на прошлое и будущее, соскальзываем из одного момента в другой, не в силах мыслить их как соположенные друг другу. Если воспользоваться сравнением Самбурского, последовательность неподвижных моментов времени, по Дамаскию, подобна киноленте, каждый кадр в которой вплотную соприкасается с соседним, но всё же отделён от него, дискретен. Если же воспользоваться образом самого Дамаския, то время есть река, каждый момент которой существует *одновременно* со всеми другими моментами. Когда мы сосредоточиваем взгляд в одной точке на поверхности реки, мы видим лишь безостановочное струение. Однако если б мы могли остановить её течение, сосуществование всех моментов потока стало бы для нас очевидным.

Впрочем, говорит Дамаский, нет ничего невозможного в том, чтоб мыслить одновременность *всех* моментов времени, точно так же, как мы можем себе представить весь мир как целое в пространстве. Наша душа,

¹ См.: Chase M. Damascius and Whitehead on Time. — ISNS conference, Miraflores de la Sierra, Spain, June 2010. [Электронный ресурс. Режим доступа: http://cnrs.academia.edu/MichaelChase/Papers/313401/Damascius_and_Whitehead_on_Time. Заглавие с экрана]

² Chase M. Ibid. P. 8–9; Damascius, *De principiis*// Damascii successoris dubitationes et solutions. Ed. C.É. Ruelle. Vol. 1. Paris: Klincksieck, 1889 (repr. Brussels: Culture et Civilisation, 1964). P. 62, 20 – 23 ἄλλ' ὥσπερ ἐν τῷ κέντρῳ συνέπτυκται ὁ κύκλος καὶ πᾶσαι αἱ ἀπὸ τοῦ κέντρου, οὕτω καὶ ἐν τῷ ἠνωμένῳ τό πᾶν τῆς διακρίσεως πλήθος. ἀνά δ' τόν αὐτόν λόγον ἐν τῷ ἐνί, τό τε κέντρον αὐτό καὶ τὰ ἐν τῷ κέντρῳ συνεπτύγματα καὶ πάντα ὁμοίως ἀπλοῦζεται.

пусть и в ослабленной форме, но всё же обладает способностью мыслить ряд временных моментов как соположенных друг другу. Например, мы можем представить себе как нечто целое (и как бы существующее одновременно во всех своих моментах), танец, состязание или пьесу, несмотря на то, что речь идёт о процессах. Следуя той же интенции, в XXI в. мы можем говорить о культурно-исторических эпохах как целостных эйдосах.

Итак, «физическое время» существует *только* для Души, которая, в отличие от Ума, не способна разом мыслить всю целостность временного потока (χρόνον ὅλον), но дробит его на отдельные моменты, дробя при этом и самоё себя¹. Безостановочная череда «интенциональных актов» Души, не способной разом мыслить целое, и порождает течение времени.

Здесь мы сталкиваемся с двумя важными моментами. Во-первых, с тем, что наше «эмпирическое время» впервые со времён Аристотеля оказывается реальным и «ипостасным»: несмотря на его текучесть, по содержанию, «субстанциально» наше физическое время есть *то же*, что и время ноэтическое. Каждый его момент, во всей своей реальной, событийной полноте *есть*, наряду со всеми предшествующими ему и следующими за ним моментами. Именно это позволяет «ноэтическому времени» быть «мерой» времени «эмпирического»: Троянская война, подчёркивает Дамаский, от века предшествует Пелопонесской². С точки зрения Дамаския, Парменид платоновского диалога во второй гипотезе предлагает учение о том, что становящиеся объекты *одновременно* и путешествуют по царству становления, и пребывают неподвижными в царстве бытия, так что в этом мире и движение, и покой пребывают в самом времени. Но поскольку каждый διάστημα («квант» времени) неподвижен, подобно тому, что существует сразу и целиком, вечность пребывает во времени, и именно поэтому «теперь» оказывается следом вечности³.

Во-вторых, не следует ли из учения Дамаския о принципиальной возможности разом мыслить *всю* совокупность моментов ноэтического времени (χρόνον ὅλον) конечность времени как такового и, следовательно — имевшее некогда место возникновение и грядущий *конец мира*? За триста лет до Дамаския такой вывод уже был сделан христианским философом и теологом Оригеном Александрийским: время мира по необходимости конечно, ибо иначе даже божественный разум не мог бы охватить

¹ Chase M. Damascius and Whitehead on Time... P. 9.

² Sambursky S., Pines S. The Concept of Time in Late Neoplatonism... P. 20.

³ Damascius, In Parm., II, 123.c1, vol. III, p. 189, 20 W.-C. Цит. по: Chase M. Damascius and Whitehead on Time... P. 6.

бесконечную протяжённость эпох¹. Не в этом ли причина того, что друг и ученик Дамаския Симпликий, который соглашался с Дамаскием по всем прочим вопросам, решительно возражал именно против учения об умопостижимом времени²? Симпликий, сохранивший верность античному неоплатонизму и вступивший в яростную полемику с отступником Иоанном Филопоном (именно по вопросу о возникновении и грядущем свершении мира)³, прекрасно понимал, какие перспективы перед христианской эсхатологией открывает учение о ноэтическом времени в трактовке Дамаския.

Разумеется, рамки данного текста никоим образом не позволяют провести сопоставление вариантов концепций «всевременности», существующих за пределами античного неоплатонизма. Добавим лишь один, впрочем, чрезвычайно яркий, штрих. В вильнюсском архиве Льва Платоновича Карсавина обнаружена рукопись, начатая философом незадолго до его ареста в 1949 году. Исследовавший рукопись в девяностых годах С.С. Хоружий называет её «К метафизике всевременности»⁴, вильнюсские издатели архива Карсавина — «О времени»⁵. Учение о всевременности, развитие которого у Карсавина можно проследить ещё с его работ «Философия истории» (1920–22 гг.) и «О личности» (1929 г.), в данной рукописи приобретает форму, свидетельствующую о единстве как проблемно-смыслового поля, так и того круга источников, на которые опирались и с которыми полемизировали как русский философ, так и его античные неоплатони-

¹ Ср. с определением Царства Божия как «созерцания веков прошедших и грядущих» (Ориген. Комментарий на Псалмы. 145.13. Цит. по: Hanson R.P.C. *Allegory and Event*. – Westminster John Knox Press, 2002. – P. 350) утверждение о конечном числе сотворённых существ, «потому что бесконечное по природе — непознаваемо» (Ориген. О началах. II.9.1).

² Chase M. *Damascius and Whitehead on Time...* P. 4.

³ См.: Chase M. *Discussions on the Eternity on the World in Late Antiquity* // ΣΧΟΛΗ. – V. 5, 1–2. – С. 111–173.

⁴ Хоружий С.С. Карсавин и время (Доклад на Конгрессе, посвященном 120-летней годовщине дня рождения и 50-летней годовщине кончины Л.П. Карсавина, Вильнюс, декабрь 2002 г.). [Электронный ресурс. Режим доступа: http://hghltd.yandex.net/yandbtm?fmode=inject&url=http%3A%2F%2Fsynergia-isa.ru%2Flib%2Fdownload%2Flib%2F%2B063_Horuzhy_Karsavin.doc&text=%D0%A5%D0%BE%D1%80%D1%83%D0%B6%D0%B8%D0%B9%20%D0%9A%D0%B0%D1%80%D1%81%D0%B0%D0%B2%D0%B8%D0%BD%20%D0%BA%20%D0%BC%D0%B5%D1%82%D0%B0%D1%84%D0%B8%D0%B7%D0%B8%D0%BA%D0%B5%20%D0%B2%D1%80%D0%B5%D0%BC%D0%B5%D0%BD%D0%B8&110n=ru&mime=doc&noconv=1&sign=8781708e5c191137d0dae253fc571257&keyno=0. Заглавие с экрана]

⁵ Карсавин Л.П. О времени // Архив Л.П. Карсавина. – Вып. I: Семейная корреспонденция. Неопубликованные труды, составление, предисловие / Комментарий П. И. Ивинского. – Вильнюс: Vilniaus universiteto leidykla, 2002. – С. 132–185.

ческие предшественники. В частности, поражает близость моделей «темпоральной топологии» Карсавина с моделями, рассмотренными нами на примерах текстов Ямвлиха, Прокла, Дамаския. А образ временного процесса как движущейся окружности, «созидаемой излучением центра, который, установив себя точкою окружности, всякий раз возвращается в себя для нового излучения в качестве следующей точки»¹, который в более ранней работе «О личности» прямо связывается Л.П. Карсавиным с моделью *exglomeratio et conglomeratio centri*² (Николай Кузанский? Джордано Бруно? — комментаторы расходятся в толкованиях) позволяет говорить о близости темпоральных схем поздних неоплатоников и русского философа не только как о «типологической».

¹ Карсавин Л.П. О времени... С. 151.

² Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. — Т. 1. — М.: Renaissance, 1992. — С. 78.