

Историко-
философский
ежегодник

2013



RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF PHILOSOPHY



History of Philosophy Yearbook' 2013

Moscow
«KAN»N+»
2014

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ISSN 0134-8655

Историко- философский ежегодник' 2013

МОСКВА
KAN»N+»
2014

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ И ВЫЗОВЫ XXI ВЕКА

- Вестфаль Кеннет Р.**
Философия, ее история и систематическое мышление:
Некоторые наблюдения над современной философией 5

АНТИЧНАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

- Плешков А.А.**
Понятие ΑΙΩΝ в космологии Платона 29
- Журавлева Е.В., Лисанюк Е.Н.**
Лжет ли лжец Т. Брэдвардина? 52
- Брадвардин Т.**
Трактат о логических парадоксах (*Инсолюбилия*) 66
- Макарова И.В.**
Франсиско Суарес: проблема познания отделенных субстанций
и учение об активном интеллекте 86
- Суарес Ф.**
Комментарий на трактат Аристотеля «О душе»
(Т. III. Рассуждение 9. О способностях интеллекта) 102

ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

- Аль-Фарадж Е.А.**
Эстетика Пьера Николя 126
- Крышитоп Л.Э.**
Иоганн Иоахим Шпальдинг и его «Предназначение человека» ... 143
- Шпальдинг И.**
Размышление о предназначении человека 156

СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ

- Юдин Г.Б.**
Понятие «действительности» и методология гуманитарного
познания в философии науки Г. Риккерта 175
- Мишурич А.Н.**
Лео Штраус и «Проблема Сократа» 205
- Штраус Л.**
Проблема Сократа 214

ВОСТОЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

- Рыков С.Ю.**
Некоторые идеи к пониманию блага/добра в древнекитайской
философии 233

Титлин Л.И.

- Полемика Васубандху со сторонниками учения о пудгале (инди-
виде) в «Пудгала-винишчае» 256
- «Пудгала-винишчая» Васубандху с комментарием «Спхутартха»
Яшомитры (*Фрагмент*) 263

Карелова Л.Б.

- Идеи корпоративной социальной ответственности в Японии
и национальная духовная традиция 277

Ефремова Н.В.

- О логике и методическом опыте в авиценновской эпистемологии 290

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

К 120-летию со дня рождения Г.В. Флоровского

- От редакции 300

Гаврилюк П.Л.

- Неизвестная страница историко-философского наследия
Г.В. Флоровского 304

Флоровский Г.В.

- Русская философия в эмиграции 314

* * *

Ушаков В.В.

- Неомифологизм П.А. Флоренского 338

Ворожжихина К.В.

- Борис Шлёцер и Лев Шестов 353

Шлёцер Б.

- Ницше и Достоевский 366

РЕЦЕНЗИИ

Блауберг И.И.

- Рецензия на монографию А.А. Кротова «Мальбранш
и картезианство» (М.: Изд-во Московского ун-та, 2012, 320 с.) 377

Прядко И.П.

- Размышляя над работами Б.В. Бирюкова... 385

БИБЛИОГРАФИЯ

- Новые исследования и переводы по историко-философской
тематике, опубликованные в России на русском языке в 2011 г.
(составление: Е.Н. Муравлев, М.А. Солопова, А.В. Черняев) 399

- Аннотации 425

- Summary 433

- Авторы выпуска 440

- К сведению авторов 442

———, 2013. 'Kant's Cognitive Semantics, Newton's Rule Four of Philosophy and Scientific Realism Today'. *Kant and Contemporary Epistemology, Kant Yearbook* 5.

———, forthcoming a. 'Conventionalism and the Impoverishment of the Space of Reasons'.

———, forthcoming b. 'Hume, Empiricism and the Generality of Thought'.

Wettstein, Howard, 2004. *The Magic Prism: An Essay in the Philosophy of Language*. Oxford, Oxford University Press.

Wick, Warner, 1951. 'The "Political" Philosophy of Logical Empiricism'. *Philosophical Studies* 2.4:49–57.

Will, Frederick L., 1997. K. R. Westphal, ed., *Pragmatism and Realism*. Lanham, MD, Rowman & Littlefield.

Wimsatt, William, 2007. *Re-Engineering Philosophy for Limited Beings: Piecewise Approximations to Reality*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Wolff, Michael, 1995. „Was ist formale Logik?“ In: C. Fricke, P. König and T. Petersen, eds., *Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln* (Stuttgart, Frommann-Holzboog), 19–31.

———, 2000. „Kantische Urteilstafel und vollständige Induktion: Nachtrag zu meiner Kontroverse mit Ulrich Nortmann“. *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 54.1:86–94.

———, 2009. *Abhandlungen über die Prinzipien der Logik*, 2nd rev. ed. Frankfurt am Main, Klostermann.

———, 2012. 'Viele Logiken – Eine Vernunft. Warum der logische Pluralismus ein Irrtum ist'. *Methodos* 7:73–128.

АНТИЧНАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

Плешков А.А.

Понятие ΑΙΩΝ в космологии Платона*

В диалоге «Тимей» (37d)¹ Платон предлагает знаменитое определение времени, сыгравшее важную роль в развитии темпоральной проблематики как в античной, так и в позднейшей западноевропейской философии². Определение это, несмотря на кажущуюся ясность, при ближайшем рассмотрении вызывает вопросы. Так, согласно традиционной интерпретации, Платон осуществляет философскую концептуализацию понятия «вечность», подразумевая под ним бесконечность и вневременность, противопоставляя время мира трансцендентной вечности демиурга³.

* В данной работе использованы результаты проекта «71», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2013 г.

¹ См.: Платон. Тимей / Пер. С.С. Аверинцева // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994: «движущееся подобие вечности»; «вечный образ, движущийся от числа к числу, который мы назвали временем» (с. 440).

² По выражению теолога Чарльза Гарольда Додда, Платон предложил «классическое определение вечности, определяющее употребление термина в Западной мысли в целом» (Dodd C.H. *New Testament Studies*. Manchester: MUP, 1953. P. 160).

³ См. напр.: Lackey C. *Zeit und Ewigkeit in Sprache und Religion der Griechen*. Königsberg: Hartungsche Buchdruckerei, 1916. S. 54; Cherniss H. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. New York: Russell & Russell, 1962. P. 211; Cherniss H. *The Riddle of the Early Academy*. New York: Russell & Russell, 1962. P. 5–6; Гайденко П.П. *Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке*. М.: Прогресс-Традиция, 2006. С. 24–26; Stamatellos G. *Plotinus and the Presocratics. A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads*. New York: State University of New York Press, 2007. P. 101–102.

Тем не менее, возникает проблема интерпретации центрального термина фрагмента – древнегреческого слова αἰών⁴, которое традиционно обозначало в ранний период греческой письменности именно *ограниченное, конечное время жизни*. Несмотря на то что некоторые исследователи предполагают, что в текстах (и прежде всего – философских) V–IV вв. до н.э. αἰών приобретает специфическое значение «вечность»⁵, анализ как предшествующей, так и современной Платону традиции словоупотребления позволяет оспорить этот тезис. Как отмечают исследователи, «греческое слово αἰών (aiōn) обладает историей сразу в двух мирах. У него есть свое место в греческой литературе и философии и свое место в Ветхом Завете... Aiōn связан с двумя мирами еще в одном смысле, а именно в Новом Завете, в котором говорится об “этом” aiōn’е и том, “который наступит”. Новозаветное употребление aiōn и его раннецерковная интерпретация – интерпретация в отношении противопоставления с греческой философией и гностицизмом – является важнейшей, но более поздней частью истории слова»⁶. Значение «вечность» несет на себе след позднейшей христианской традиции⁷ и, следовательно, является анахроничным. В этой связи, чтобы избежать любых позднейших коннотаций, в своей работе я буду использовать не традиционную транскрипцию – эон, а транслитерацию айон.

Также стоит сказать и о проблеме, связанной со смешением трех сходных по значению, но разных по смыслу и функциям слов – αἰών (aiōnios), αἰδιον (aiōnion) и αἰεὶ (aiēi). Не смотря на тот факт, что все три слова происходят от одного индоевропейского корня *aiō-⁸ они имеют разные

⁴ В отечественной традиции, к сожалению, специальные исследования понятия αἰών в архаический и классический периоды практически отсутствуют. Тем не менее, стоит обратить внимание на статьи А.В. Лебедева (*Лебедев А.В. Эон // Философский энциклопедический словарь*. М.: Советская энциклопедия, 1983. С. 800–801) и И.Е. Сурикова (*Суриков И.Е. Темпоральные представления в Древней Греции полисной эпохи // Образы времени и исторические представления / Под ред. Л.П. Ретиной*. М.: Кругъ, 2010. С. 113–145).

⁵ Cf: *Lackeit C. Zeit und Ewigkeit*. S. 32; *Zuntz G. Aion, Gott des Römerreichs*. Heidelberg: Carl Winter, 1989. S. 22.

⁶ *Keizer H.M. Life-Time-Entirety. A Study of AIΩN in Greek Literature and Philosophy, the Septuagint and Philo*. Amsterdam: Universiteit van Amsterdam, 1999. P. 1.

⁷ Этого же мнения придерживается, например, и Вольфганг фон Лейден (*Leyden W. von. Time, Number, and Eternity in Plato and Aristotle // The Philosophical Quarterly*. 1964. Vol. 14. № 54. P. 35).

⁸ Корень *aiō- подразумевает значение «жизненной силы» или «жизненной длительности». См.: *Seiler H. αἰών // Lexikon des frühgriechischen Epos / Ed. B. Snel*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1955. P. 401; *Chantraine P. Dictionnaire*

смысловые оттенки. Народная этимология, возводящая αἰών к αἰεὶ ὄν и усиливающая «временное» значение⁹, ссылку на которую мы находим у Аристотеля («О небе» 279a25), а затем у Плотина (Энн. III 7, 6), не должна вводить в заблуждение. В словаре Лидделла-Скотта, например, указывается различие αἰών и αἰδιος и предложены такие переводы последнего (как и в случае αἰεὶ), как «бесконечный» (everlasting) и «вечный» (eternal)¹⁰. Так, по меткому замечанию Джона Хансона, «...нет ничего более небезопасного и ненадежного, чем следование этимологии. Единичное *употребление* стоит десятка этимологий. Этимология это теория, употребление – это факт»¹¹. При внимательном рассмотрении словоупотребления Платона можно легко уловить различие трех слов, также как и заметить его довольно строгое и последовательное обращение с используемыми понятиями. Я не буду подробнее останавливаться на этой проблеме, тем более что она была довольно хорошо изучена и представлена в научной литературе¹². Отмечу лишь, что в данной статье αἰεὶ («всегда») не рассматривается как специальный философский термин, αἰδιον будет переводиться как «вседлящийся», а αἰών (aiōnios) – «вечность» («вечный») – следует понимать в контексте языческой древнегреческой традиции.

Итак, отказываясь от указанной выше традиционной интерпретации, я попытаюсь интерпретировать айон у Платона исходя из наиболее надежного значения слова – «жизнь»¹³, расширенного до смысла полноты бытия. Опираясь на наличное словоупотребление ранних ав-

étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. Paris: Editions Klincksieck, 1968. P. 42. Так же об этом см., напр.: *Lackeit C. Zeit und Ewigkeit*. S. 7; *Zuntz G. Aion, Gott des Römerreichs*. S. 14; *Keizer H.M. Life-Time-Entirety*. P. 16–17.

⁹ *Онуанс Р. На коленях Богов*. М.: Прогресс-Традиция, 1999. С. 212.

¹⁰ *Liddell H., Scott R., Jones H. Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996. P. 26; 36.

¹¹ *Hanson J. The Greek Word AIΩN-AIΩNIOS, Translated Everlasting-Eternal in the Holy Bible, Shown to Denote Limited Duration*. Chicago: Northwestern Universalist Publishing House, 1875. P. 6.

¹² См., напр., подробный анализ употребления трех указанных слов у Платона: *Whittaker J. The “Eternity” of the Platonic Forms // Phronesis*. 1968. № 2. Vol. 13. P. 131–144. Также см. напр.: *Keizer H.M. Life-Time-Entirety*. P. 16–17, 70; *Böhme G. Zeit und Zahl. Studien zur Zeittheorie bei Platon, Aristoteles, Leibniz und Kant*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1974. S. 70; *Degani E. AIΩN da Omero ad Aristotele*. Padova: Antonio Milani, 1961. P. 91–92.

¹³ Под «наиболее надежным» я подразумеваю первичное значение слова. Значение «жизнь» является первым не только в современных словарях (например, LSJ, Middle Liddell, Slater, Autenrieth), но и в античных лексикографических словарях (наиб. полный обзор см.: *Keizer H.M. Life-Time-Entirety*. P. 7–14).

торов, я попытаюсь показать, что, благодаря фиксации семантического поля и понятийного поля¹⁴ αἰών, приписывание ему значения «жизнь» (в смысле полноты бытия) оказывается вполне обоснованным. Затем, вооружившись полученными выводами, я перейду к анализу употребления понятия в диалоге «Тимей». Такой подход поможет примирить философское словоупотребление Платона (и других древнегреческих философов) с ранней традицией употребления слова, и, кроме того, позволит по-новому взглянуть на некоторые аспекты греческой философии, традиционно оказывающиеся трудными для однозначной интерпретации.

Раннее словоупотребление ΑΙΩΝ

У Гомера αἰών выступает в значении «жизнь» и «жизненная сила»¹⁵. Довольно часто Гомер описывает смерть в терминах потери айона. Так, например¹⁶, «Илиада» IV 477–479 (пер. Н.И. Гнедича):

Родшийся там, наречен Симоисием, но и родившим
Он не воздал за свое воспитание: краток во цвете
Был его век (αἰών), Теламонова сына копьем пресеченный.

По всей видимости, во времена Гомера само значение «жизнь» не имело отвлеченного характера, но предполагало конкретную телесную данность¹⁷. Так, например, в «Гимне к Гермесу» айон имеет значение «спинной мозг» («Гомеровы гимны» IV 41–42; 118–119). Обычно это значение слова отделяется от остальных¹⁸, тем не менее, его нельзя назвать и случайным¹⁹. Хотя некоторые исследователи

¹⁴ Под семантическим полем я подразумеваю ряд значений слова. Понятийное поле – система контекстуально взаимосвязанных слов и понятий.

¹⁵ См., напр.: *Lackeit C. Zeit und Ewigkeit. S. 23. Zuntz G. Aion, Gott des Römerreichs. S. 14–15; Keizer H.M. Life-Time-Entirety. P. 17–21.* Против «изначальности» значения «жизнь» у Гомера выступает Ричард Онианс (*Онианс Р. На коленях Богов. С. 206–207*).

¹⁶ Также: «Илиада» XVI 453–457; XVII 300–303; XIX 23–27 и др.; «Одиссея» IX 523–525.

¹⁷ *Онианс Р. На коленях Богов. С. 206–231*; к схожему выводу приходит и Гюнтер Цунтц, говоря об «изначально-конкретном смысле понятия». Тем не менее, Цунтц считает, что уже Гомер использует айон в более «абстрактном» смысле (*Zuntz G. Aion, Gott des Römerreichs. S. 13–14*).

¹⁸ См., напр.: *Liddell H., Scott R., Jones H. A Greek-English Lexicon. P. 45.*

¹⁹ Наряду с указанными фрагментами из «Гомеровых гимнов» в данном значении слово употребляется, напр.: *Гиппократ. Эпидемии 7, 122; Пиндар. Фр. 111.*

и оспаривают необходимость привлечения значения «спинной мозг» для интерпретации понятия αἰών, этот вопрос пока не получил однозначного решения. Среди противников сведения значения «жизнь» к конкретному референту – такие авторы как Х.М. Кайзер²⁰, А. Никитас²¹. За связанность значений выступают Р. Онианс²², Г. Цунтц²³ и Ф. Солмсен²⁴. Тем не менее, позиция «физикалистов» кажется предпочтительной в связи с тем, что слово αἰών имеет непосредственное отношение к понятию бытие (τὸ ὄν), а греческий глагол εἶναι, так же как и образованное от него существительное, несет в себе смысл конкретного местоположения. «...Нельзя не согласиться с тем, что в греческой философской мысли существует тесная взаимосвязь между идеями существования (existence) и местоположения (location)... Если существование и местоположения не идентичны в греческой мысли, то они, по крайней мере, логически эквиваленты, так как подразумевают друг друга... Дело не только в том, что греческая мысль была инстинктивно конкретной: само понятие бытие имело коннотации местоположения»²⁵. В своей интерпретации я исхожу из предпосылки взаимосвязи значения «спинной мозг» с другими значениями слова. Это важно, на мой взгляд, именно потому, что спинной мозг, как конкретная телесная данность, подразумевает некую целостность, завершенность айона.

Еще одним важным моментом гомеровского употребления айона является его связь с понятием души – ψυχή. Интересно, что у Гомера об айоне говорится «вырван», «потерян» или «покинул» и в этой «негативности» обнаруживается и контекстуальная связанность понятий αἰών – ψυχή, ведь и о душе у Гомера говорится лишь там, где она потеряна²⁶. Например²⁷, «Одиссея» IX 523–525 (пер. В.В. Вересаева):

²⁰ *Keizer H.M. Life-Time-Entirety. P. 19–20.*

²¹ *Nikitas A. Bemerkungen zum Lexikon von Liddell-Scott-Jones // Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft. 1978. № 4. P. 75–86.*

²² *Онианс Р. На коленях Богов. С. 206–231.*

²³ *Zuntz G. Aion, Gott des Römerreichs. S. 12.*

²⁴ *Solmsen F. Rev. on: E. Degani ΑΙΩΝ da Omero ad Aristotele. Padova: Antonio Milani, 1961 // The American Journal of Philology. 1963. Vol. 84, No. 3. P. 331.*

²⁵ *Kahn Ch. The Greek verb “to be” and the concept of being // Foundation of language. 1966. Vol. 2, № 3. P. 258.* Также см., напр.: *Лосев А. Диалектика мифа // Философия. Мифология. Культура. М.: Политиздат, 1991. С. 27; Лосев А. Двенадцать тезисов об античной культуре // Дерзание духа. М.: Политиздат, 1988. С. 153–171.*

²⁶ *Bremmer J. The Early Greek concept of the Soul. NJ: Princeton University Press, 1983. P. 16; см. также: Онианс Р. На коленях Богов. С. 111–139; Nussbaum M. ΨΥΧΗ in Heraclitus, I // Phronesis. 1972. Vol. 17, № 1. P. 1–16.*

²⁷ Также: «Илиада» XVI 453–457.

О, если б мог я, лишивши тебя и дыхания и жизни (ψυχῆς τε καὶ αἰῶνός),
Так же верно тебя к Аиду отправить, как верно
То, что уж глаза тебе даже сам Посейдон не излечит!

В хоральной лирике, хотя значение слова остается в заданном текстах Гомера русле, αἰών приобретает новые коннотации. Слово все так же используется для обозначения «жизни», как, например²⁸, у Вакхилида в «Эпиникии» I 151–154 (пер. М.Л. Гаспарова):

И в доброй доле Харит
И меж многих, на него любовавшихся,
Он, скончав свой век (αἰών),
Пятерых оставил сыновей хвалам людским.

Но выделяются такие смысловые оттенки, как связь айона с измерением божественного, как, например²⁹, у Симонида (*Афиней*. «Пир мудрецов». XII, 5. Пер. Н.Т. Голинкевича), противопоставляющего человеческую жизнь (βίος) – жизни божественной (αἰών):

Но без наслаждения
Нежеланна смертным ни жизнь (βίος), ни власть,
Ни божественный удел (αἰών) завиден.

Имплицитно содержащийся в полноте времени смысл судьбы или удела выражается более отчетливо, так же как и обнаруживается более тесная связь айона и времени, как во фрагменте «Истмийских песен» VIII 14–15 (пер. М.Л. Гаспарова)³⁰:

Ибо коварно
Нависло над людьми и кружит им жизненную тропу
Время (αἰών)
[букв.: Обманчивый айон висит над головами людей, вращая
путь жизни. – А. П.]

Айон выступает здесь в качестве довлеющей человеческой жизни силы, некоей «тотальности времени»³¹, неразрывно связанной с судьбой человека.

Смысл полноты и длительности αἰών=жизнь, в противоположность дискретности βίος=жизнь ясно выражается в исторических со-

²⁸ Также: *Вакхилид*. «Эпиникии» III 154; *Пиндар*. «Пифийские песни» IV 184–187; *Пиндар*. Фр. 126b и др.

²⁹ Также: *Пиндар*. «Истмийские песни» III 18–19.

³⁰ Также: *Пиндар*. «Немейские песни» II 6–10; «Олимпийские песни» II 8–11.

³¹ *Keizer H.M. Life-Time-Entirety*. P. 26.

чинениях. Так, например³², в знаменитом эпизоде «Историй» Геродота (I 32, 5, пер. Г.А. Стратановского):

<...> На вопрос о твоём счастье я не умею ответить, пока не узнаю, что жизнь (αἰών) твоя окончилась благополучно. Ведь обладатель сокровищ не счастливее [человека], имеющего лишь дневное пропитание, если только счастье не сопутствует ему и он до конца жизни (βίος) не сохранит своего богатства.

Кажется, что в этом фрагменте слова αἰών и βίος взаимозаменяемы. Тем не менее, как справедливо отмечает Х.М. Кайзер, эта взаимозаменяемость носит ограниченный характер, так как в более широком контексте слово βίος у Геродота приобретает специфическое значение «средства жизни» (means of life): «... Можно хорошо знать какое-то качество и βίος и зῶε в любой их момент, но суждение будет относиться только к жизни в этот самый (или до этого самого) момент. Тем не менее, то о чем идет речь в... [обоих фрагментах Софокла и Геродота]... это именно суждение о полной, т.е. завершённой, жизни. Софокл и Геродот намекают, что именно для этого употребляется αἰών: жизнь как полнота и жизнь как завершённость»³³.

Сходное противопоставление полноты айона дискретности, но уже – времени³⁴, обнаруживаем в произведениях афинских риториков. Так, например³⁵, у Исократ I. «К Демонику», 1 (пер. Э.Д. Фролова):

<...> Одни чтут друзей, только когда они присутствуют, другие же любят их и тогда, когда они находятся далеко. Привязанности дурных разрушает короткое время (ὀλίγος χρόνος), тогда как дружбу порядочных не могла бы стереть и целая вечность (πᾶς αἰών).

Несмотря на традиционный перевод «вечность», во всех указанных фрагментах речь идет именно о некотором целостном времени жизни=αἰών (человека или города), также как и конкретном моменте времени жизни=χρόνος, а не об абстрактных понятиях.

³² Также: *Геродот*. «Истории» III, 40, 2; VII. 46, 1–4; IX, 17, 4 и др.; *Ксенофонт*. «Киропедия» II, 1, 19; III, 3, 3; III, 3, 52 и др.; *Фукидид*. «История» I, 70, 8.

³³ *Keizer H.M. Life-Time-Entirety*. P. 31.

³⁴ Тем не менее, само понятие χρόνος в греческой нефилософской традиции не предполагает абстрактности, но теснейшим образом связано с жизнью (см., напр.: *Fränkel H. Die Zeitauffassung in der frühgriechischen Literatur // Wege und Formen frühgriechischen Denkens. Literarische und philosophische Studien*. München: Beck, 1960. S. 1–22).

³⁵ Также: *Исократ*. IV. «Панегирик», 46; VI. «Архидам», 108–109; VIII, 34; *Демосфен*. XVIII. «За Ктесифона о венке», 203; *Ликург*. I. «Против Леократа», 7; *Там же*, 106–107. Уже указанное противопоставление αἰών–βίος: *Исократ*. IV. «Панегирик», 28–29.

Словоупотребление **греческих трагиков** оказывается весьма разнообразным, тем не менее, и здесь айон употребляется чаще всего в указанном смысле полноты жизни. Так, например³⁶, Эсхил в «Просительницах» 580–582 пишет (пер. С.К. Апта):

И мальчик прекрасный,
Зевсовой знак любви,
Сын родился у Ио,
Навек блаженный.
[букв.: Непорочное чадо, всесчастливое во весь айон. – А. П.]

Рассмотрение раннего словоупотребления понятия в литературной традиции заслуживает более обстоятельного исследования, тем не менее, в рамках данной работы у нас нет возможности далее останавливаться на этом вопросе. Суммируя приведенные выше примеры и аргументы, думаю, можно с уверенностью определить семантическое и понятийное поля слова αἰών. Итак, чаще всего слово употребляется в значении «жизнь», но в отличие от ζωή и βίος подразумевает некую полноту и завершенность. Именно эти отличительные смысловые оттенки в некоторых фрагментах позволяют говорить об айоне как о судьбе или уделе – некоей качественной и единой характеристике жизни. Исходя из принимаемых значений понятным оказывается и контекст употребления: αἰών тесно связан с понятиями жизни (ζωή, βίος) и смерти (θάνατος), души (ψυχή), судьбы и удела (μοῖρα), наконец, времени (χρόνος).

Несколько слов необходимо сказать о словоупотреблении в **философских текстах** до Платона. Релевантных фрагментов мы находим не так много. Аутентичность одних свидетельств ставится под сомнение (напр.: Гераклит В 50; Филолай В 21, В 23³⁷), другие (напр.: Ксенофан В 7; Гераклит В 52³⁸), кажется, противятся любой одно-

³⁶ Также: Эсхил. «Просительницы» 574; «Агамемнон» 553–554 и др.; Софокл. «Трахинянки» 1–3 и др.

³⁷ Противопоставление αἰών–χρόνος, по всей видимости не входит в тело фрагмента Гераклита (см.: Marcovich M. Heraclitus. Greek Text with a Shot Commentary by M. Marcovich. Merida (Venezuela), 1967. P. 111–118), а по поводу ложности обоих фрагментов Филолая в исследовательской литературе царит относительное согласие (см.: Burkert W. Lore and Science in Ancient Pythagoreanism. Cambridge: HUP, 1972. P. 242–243; Huffman C.A. Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic, Cambridge: CUP, 1993. P. 343–344).

³⁸ См., напр.: Доброхотов А.Л. Гераклит: Фрагмент В 52 // Доброхотов А.Л. Избранное. М.: Территория будущего, 2008. С. 217–230. Тем не менее, например, Мирослав Маркович отмечает, что в данном фрагменте Гераклит употребляет

значной интерпретации и заслуживают отдельного разговора. Тем не менее, мне хотелось бы уделить внимание фрагментам Эмпедокла, интерпретация которых будет полезна при дальнейшем рассмотрении фрагмента платоновского «Тимея». На мой взгляд, в своих космологических построениях Эмпедокл подготавливает почву для дальнейшей философской концептуализации айона в сочинении Платона, хотя он все еще применяет его и в значении, характерном для рассмотренной выше нефилософской традиции. Так, Эмпедокл говорит (В 110), что его учение, если оно правильно будет понято, окажется подспорьем на протяжении всей жизни (αἰών). Большой значимостью для нас обладают два «космологических» фрагмента, В 17. 10–11 (здесь и далее – пер. А.В. Лебедева):

И поскольку они каждый раз заново образуют множество после разделения Одного,
Постольку они рождаются и век у них непостоянный
[букв.: нет у них твердостоящего (стабильного) айона. – А. П.]

В этом фрагменте речь идет о двух основных космических состояниях – εἶς и πλείων, которые не обладают полнотой жизни, т.е. попеременно сменяют друг друга. В учении Эмпедокла, как известно, существуют четыре основных элемента, которые в разные периоды космического цикла и образуют две основные космические формы. «С самого начала все четыре входят в разряд подлинных ἀρχαί (начал): ни один не является первичным по отношению к другому, и не существует ничего более основного»³⁹. Сами эти первоначала существуют всегда (ἀεί – В 11–12), но они остаются неизменными и неподвижными (ἀκίνητος – В 17; 26), пока две космические силы – любовь (φιλία) и вражда (νεῖκος) – не приведут их в движение. Движение это опять-таки происходит всегда (ἀεί – В 11–12, 17, 26). Исходя из проанализированного выше фрагмента, возникает вопрос – обладают ли айоном Любовь и Вражда, ответственные за образование состояний космоса, а если нет, существует ли что-то, что этим айоном обладает? На этот вопрос поможет ответить другой фрагмент (В 16 DK), где речь идет уже об отношении αἰών и φιλία – νεῖκος.

αἰών в традиционном значении «времени человеческой жизни» (Marcovich M. Heraclitus. P. 493–494).

³⁹ Егоров А.С. Проблемы реконструкции учения Эмпедокла: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2007. С. 14–15.

Они наличны [сейчас], были прежде и будут: никогда, думается мне,

Не опустеет от них обеих несказанный век
[=«вечность»] (αἰών).

Оказывается, что ни любовь, ни вражда не обладают айоном. Кроме того, несмотря на свою космическую значимость, они не могут исчерпать айона. «Согласно этому фрагменту, αἰὼν... «никогда не будет опустошен» двумя космическими силами. Фестюжьер⁴⁰ правильно предполагает, что αἰὼν здесь подразумевает жизнь космоса в целом»⁴¹. Античная традиция связывает Эмпедокла с учением Парменида (Диоген Лаэртий. Кн. VIII) и, через рассмотрение понятия «айон» у Акрагантца, становится очевидным, что за мировыми циклами, силами и первоначалами Эмпедокл подразумевает космос как нечто целостное и неизменное, что обладает полнотой бытия – αἰών. Действующие внутри космоса силы и разворачивающиеся внутри него циклы и формы хоть и причастны айону, но не обладают им в полной мере, однако и не могут его истощить.

Αἰὼν Платона

Теперь необходимо попытаться понять, для чего Платон при описании интеллигибельной реальности (модели, демиурга) употребляет αἰών – слово, без которого он легко обходился в предшествующих диалогах. Ведь описывая мир идей, Платон довольствовался обычной для греческой традиции, и встречающейся для характеристики мира богов уже у Гомера и Гесиода, конструкцией «всегда сущее» (ἀεὶ ὄν; ἀεὶ ἔόντες). Мы уже обращались к этому словосочетанию в начале статьи, тем не менее, необходимо уделить большое внимание этому вопросу. Αἰών в «Тимее» выступает именно как философский термин, а значит, предложенная нами интерпретация айона как «жизни» и полноты бытия должна найти в тексте Платона логичное обоснование.

Во-первых, очевидно, что слово «айон» обладает удобной лексической компактностью. Существительное αἰών вместе с образованными от него прилагательными αἰώνιος и διαἰώνιος выглядят в тексте

⁴⁰ Festugiere A.-J. Le sens philosophique du mot αἰὼν. À propos d'Aristote, De Caelo I 9 // La Parola del Passato. 1949. № 4. P. 176.

⁴¹ Keizer H.M. Life–Time–Entirety. P. 62.

более лаконично, чем словосочетание ἀεὶ ὄν. Тем более что для обозначения прилагательного, образованного от этого словосочетания, Платону пришлось бы использовать более громоздкие конструкции, чем простое αἰώνιος (διαἰώνιος).

Во-вторых, мы можем говорить о смысловой компактности понятия αἰών. Словосочетание ἀεὶ ὄν не только имеет ярко выраженное временное значение, как мы уже говорили выше, но вместе с употреблением существительного τὸ ὄν приобретает характерные для греческого глагола εἶναι коннотации. Как отмечает в своей статье Чарльз Кан, глагол εἶναι относится к числу немногих греческих глаголов, не имеющих форм аориста формы совершенного времени: «греческий глагол εἶναι точно сохраняет, или даже усиливает... характер длительности... У Парменида, как и у Платона, аспект длительности-в-настоящем (durative-present), характерный для εἶναι, обеспечивает, таким образом, языковую основу для антитезы, в которой Бытие (Being) противопоставляется Становлению (Becoming), как стабильность текучести»⁴². Существительное «айон», в таком случае, помогает Платону усилить смыслы завершенности и полноты, подчеркивая совершенную, покоящуюся в себе, природу интеллигибельной модели. Об этом еще будет сказано подробнее ниже. В то же время, употребленный вместе с прилагательным αἰώνιος или «усиленный» наречием ἀεὶ – αἰών, как полнота бытия демиурга (модели), приобретает абсолютный характер: в отличие от изначальной привязанности к конечной человеческой жизни, айон Платона, сохраняя смыслы полноты и завершенности, разрывает контекстуальную связанность с понятием смерти (θάνατος). Именно такое словоупотребление, а не введение нового значения «вечность», на мой взгляд, и является главной лингвистической инновацией Платона.

Наконец, употребляя айон для характеристики модели, Платон, видимо, обыгрывает в своих космологических построениях раннее значение слова⁴³, относящееся к жизни человека. Очевидно, что космология Платона – прежде всего сам образ его демиурга – имеет антропоморфные черты, а сам Платон, как хорошо видно из диалога «Кратил», был большим мастером обыгрывания этимологии в целях обоснования, объяснения и осмысления собственных философских построений.

⁴² Kahn Ch. The Greek verb “to be” and the Concept of Being. P. 255.

⁴³ Интересно, что в других диалогах Платон продолжает использовать αἰών в «старом» значении человеческой жизни, см., напр.: «Горгий» 448c; «Законы» III 701c.

Концептуализация понятия αἰών. Решающее значение для понимания платоновского употребления айона как «философского термина»⁴⁴ имеет фрагмент «Тимея» 37d:

Итак, в соответствии с тем, что он сам (образец, παράδειγμα) оказывается живым (ζῶος) вседлющимся (αἰδῖος) существом, [Он] попытался и все это [творимое, космос (οὐρανός)] настолько, насколько возможно, создать подобным. Однако все-таки природа этого существа является вечной (αἰώνιος), и этого нельзя в полной мере передать ничему рождающемуся [смертному], [Он] замыслил сделать некоторое движущееся подобие (εἰκόν) вечности (αἰών). И вместе с тем, как устраивает [приводит в порядок] небо (οὐρανός), делает при этом, что вечность (αἰών) остается неподвижным в едином, вечный (αἰώνιος) же образ (εἰκόν), движущийся от числа к числу: как раз то, что мы назвали временем (χρόνος).

Первое, на что необходимо обратить внимание, – это то, что Платон употребляет αἰών в ряду тех же понятий, которые мы встречали у его предшественников. Мы видим, что здесь присутствуют и жизнь (ζωή, а ранее (36e) Платон использует понятие (βίος)) и время (χρόνος). Также Платон говорит о том, что космос, творимый демиургом, обладает не только телом, но и душой (ψυχή), первичной по отношению к телу (34c–37c).

Небо как образ айона. Далее, стоит сказать о том, что само определение Платона «как раз то, что мы назвали временем» (τοῦτον ὄν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν) оказывается грамматически неопределенным: оно может отсылать нас сразу к трем «денотатам»: небо (οὐρανός), образ (εἰκόν), число (ἀριθμός)⁴⁵.

В этой связи справедливой кажется гипотеза, выдвинутая Г. Бёме и Р. Браге, согласно которой образом айона является не χρόνος, а οὐρανός⁴⁶. Она находит подтверждение в дальнейшем рассуждении Платона:

1. Времени не было до неба (37e), они рождаются вместе (38b)

2. Понятия «было» и «будет» – части времени, которые могут быть приписаны лишь становящемуся. Прошлое, настоящее и будущее – это виды времени, подражающие айону и подчиняющиеся закону числа (37e–38a).

⁴⁴ Как было сказано во введении к статье, αἰών=вечность необходимо здесь понимать не как бесконечное безвременье, но как жизнь, понятую в ее полноте и завершенности, т.е. полнота бытия.

⁴⁵ См.: Keizer H. Life-Time-Entirety. P. 72; Brague R. Du temps chez Platon et Aristote. Paris: Presses Universitaires de France, 1982. P. 66.

⁴⁶ Böhme G. Zeit und Zahl. S. 69; Brague R. Du temps chez Platon et Aristote. P. 59.

3. Первообразом (παράδειγμα) для времени служила всевечная природа (διαίωνία φύσις)⁴⁷, но если первообраз существует как вечность, т.е. вся полнота бытия (πάντα αἰῶνα), то его копия существует в продолжение всего времени (ἅπαντα χρόνον) (38b–c).

4. Небесные светила были созданы и расположены в определенном порядке, чтобы определить и сохранять числа времени (ἀριθμῶν χρόνου) (38c).

5. Несмотря на то что многие люди этого не замечают, время определяется круговоротом (κύκλισις, κύκλος) небесных светил, причем это вращение может быть описано через числовые отношения (39a–c). Именно блуждание (πλάνη) планет и есть время.

6. Небесные светила, описывая заданную траекторию своего движения, возвращаются к своему началу (39d). В этом замкнутом движении и проявляется наибольшее подражание (μίμησις) всевечной природе (τῆς διαίωνίας φύσεως) первообраза (39d–e).

Кажется, что Платон не подразумевает принципиальной разницы между временем и небом⁴⁸. И то и другое он описывает в одних выражениях (μίμησις τῆς διαίωνίας φύσεως или μίμησις τῶ αἰῶνι). Движение планет по своим орбитам, как резюмирует Платон в строке 39d – это и есть время. Даже не смотря на то, что Платон и применяет здесь слово πλάνη – «блуждание», оно подчинено строгому порядку (38e–39c) и, как неоднократно отмечает Платон (37d, 38a, 38c, 39c), может быть описано с помощью числовых отношений, числа (ἀριθμός)⁴⁹. Небо, время и число, таким образом, выступают у Платона в очень тесном смысловом единстве⁵⁰. Тем не менее, как будет показано далее, временем Платон называет именно движение неба со-

⁴⁷ Вслед за Э. Дегани (Degani E. ΑΙΩΝ da Omero ad Aristotele. P. 64) и Х.М. Кайзер (Keizer H. Life-Time-Entirety. P. 71) уместно предположить, что прилагательное διαίωνιος Платон образовывает от словосочетания δι' αἰῶνος, т.е. «во весь айон». Такое словопотребление характерно, например, для Эсхила («Просительницы» 582; «Агамемнон» 554). Как отмечает Дегани, приставка δι – здесь усиливает аспект длительности. Весьма сложно подобрать соответствующую приставку в русском языке, которая могла бы зафиксировать и смысл длительности, и полноты; я предлагаю перевод «всевечный».

⁴⁸ К такому же выводу приходит и Х.М. Кайзер (См.: Keizer H. Life-Time-Entirety. P. 77).

⁴⁹ См. подр., напр.: Leyden W. von. Time, Number, and Eternity in Plato and Aristotle. P. 35–52; Лосев А. История античной эстетики. Софисты, Сократ, Платон. М.: АСТ, 2000. С. 367–480; 681–684; 724–734.

⁵⁰ Keizer H. Life-Time-Entirety. P. 74; Leyden W. von. Time, Number, and Eternity in Plato and Aristotle. P. 39–40.

гласно числу, которое и является тем «движущимся подобием», которое замыслил сотворить демиург.

Как скопировать вечность? Даже принимая гипотезу о том, что Платон подразумевает под вечностью полноту бытия демиурга, не так просто понять, каким образом возможно ее копирование. Чтобы разобраться в этом, необходимо рассмотреть подробнее пассаж (39d), относящийся к концепции «совершенного года»:

«Тем не менее, возможно усмотреть, что совершенное (τέλειος) число времени тогда завершает совершенный (τέλειος) год, когда все восемь кругов (περίοδος)⁵¹, различных по скорости, совместно придут⁵² к своей исходной точке, соотносясь с мерой единообразно бегущего круга тождественного».

Платон проясняет, что «совершенный год» предполагает полное завершение траектории движения каждой из планет в один и тот же момент. Прояснить эту мысль можно с помощью метафоры сферы. Итак, если представить себе айон в качестве сферы, то небо, исходя из вышесказанного, можно назвать окружностью, точнее – начертанием окружности. Окружность оказывается проекцией сферы: когда все небесные светила возвращаются в своем движении к начальной точке, они «отображают» айон, пусть и на более элементарном (т.е. через движение, «не покоящемся в себе») уровне.

Важно отметить, что Платон называет саму копию αἰώνιος. Традиционная интерпретация, противопоставляющая трансцендентную вечность (αἰών) демиурга имманентной временности мира, т.е. образу (εἰκόν) модели, оказывается не способна объяснить, каким образом мир наделяется трансцендентной характеристикой, т.е. является αἰώνιος εἰκόν. Предлагаемая интерпретация вечности как полноты бытия помогает прояснить мысль Платона: в движении небо описывает некую полноту, но само этой полнотой не является. Хотя Платон и называет сотворенный космос вечным, т.е. полно-бытным (а далее в диалоге (52a) говорит об «одноименности» (ὁμώνυμος) модели и копии⁵³), он никогда не говорит о том, что копия является веч-

⁵¹ Здесь подразумеваются сферы небесных светил: Луны, Солнца, Венеры, Меркурия, Марса, Юпитера, Сатурна и неподвижных звезд. См. подр., напр.: Лосев А. История античной эстетики. Софисты, Сократ, Платон. С. 721–738.

⁵² «Совместно придут» (συνπαραθεντα); в переводе С.С. Аверинцева – «одно-временно придут». Однако говорить об одновременности движения планет не совсем корректно, т.к. именно само их движение и есть время.

⁵³ Понятие «одноименности» (ὁμώνυμος) Платон проясняет в диалоге «Федр» (266a).

ность, т.е. полноту бытия. Иными словами, копия (небо) в своем постоянном движении лишь «намекает» на некую полноту: никогда не будучи (ὄν) полнотой бытия (αἰών), она становится полно-бытной (αἰώνιος) в своем движении. Достигая в своем движении точки начала пути, планеты как бы завершают образ, передавая полноту бытия демиурга⁵⁴ и делая сотворенное в максимальной степени сходным с первообразом (39e):

«Вот как и ради чего рождены все звезды, которые блуждают по небу и снова возвращаются на свои пути, дабы [космос] как можно более уподобился совершенному и умопостигаемому живому существу, подражая его всевечной природе (τῆς διαίωνιας φύσεως)»⁵⁵.

Понятие εἰκόν и всеблагость демиурга. Не менее важным оказывается и рассмотрение понятия εἰκόν в контексте «философии времени» Платона. Традиционная интерпретация видит в указании на эйконическое взаимоотношение модели и копии констатацию ущербности, недостаточности сотворенного космоса, тогда как Платон недвусмысленно указывает, что копия эта является прекрасной и совершенной (29a–b):

«Но для всякого очевидно, что первообраз был вседлительным (αἰδῖος): ведь космос – прекраснейшая (κάλλιστος) из возникших вещей, а его демиург – наилучшая (ἄριστος) из причин. Возникши таким, космос был создан по тождественному и неизменному [образцу], постижимому с помощью рассудка и разума. Если это так, то в высшей степени необходимо, чтобы этот космос был образом (εἰκόν) чего-то».

⁵⁴ С идеей «совершенного года» (magnus annus) связана здесь важная для античного сознания идея гибели и перерождения мира. Тем не менее, Платон нигде прямо не говорит об уничтожении и возникновении космоса. Против возможности циклов гибели и возрождения космоса говорит и тот факт, что Платон настаивает – существующий космос должен быть единственным в своем роде (31b). О Magnus Annus см., напр.: Taylor A. A Commentary on Plato's Timaeus. Oxford: The Clarendon Press, 1928. P. 216–219; Finkelberg A. On cosmogony and ecpyrosis in Heraclitus // The American journal of philology. 1998. № 2. P. 195–222.

⁵⁵ С отсылкой к известному афоризму Алкмеона о том, что «люди погибают потому, что не могут соединить начало с концом» (DK В 2), становится понятным и крайне сложный для интерпретации момент X книги «Законов» (904a–b), где говорится о том, что хотя душа и тело человека и являются неразрушимыми (ἀνώλεθρος), но не являются вечными (айонными, αἰώνιος), в отличие от богов. Человек, таким образом, не является даже полно-бытным, однако своей наилучшей частью души способен увидеть «отблеск» полноты бытия бога в движении планет, и в этом разумном видении скорректировать собственную жизнь. Об этой проблеме еще будет сказано ниже.

Несмотря на недоверие ко всякому подражанию, которое мы обнаруживаем в «Государстве», у нас нет никаких причин полагать, что понятие εἰκὼν несет в себе исключительно негативный смысл⁵⁶. Достаточно вспомнить, что сама возможность познания для него связана с эйконическим соответствием. Речь здесь идет о важном и знаменитом «гносеологическом» фрагменте «Федона» (99d–e), в котором Сократ говорит о необходимости «бегства в язык» для философа (пер. С.А. Ананьина):

«Я решил, что надо прибегнуть к отвлеченным понятиям (λόγοι) и в них рассматривать истину (ἀλήθεια) бытия, хотя уподобление (εἰκάζω), которым я при этом пользуюсь, в чем-то, пожалуй, и ущербно».

Конечно, вопрос о роли и месте таких понятий, как εἰκασία и μίμησις, в философии Платона весьма сложен и в рамках данного исследования у нас нет возможности анализировать его подробнее. Тем не менее, здесь необходимо сказать еще одну вещь.

Каким образом вневременная модель и сотворенный космос могут быть противопоставлены, если сам Платон называет их одноименными? Кроме того, понятие εἰκὼν не в меньшей степени подразумевает сходство и сродство, чем различие и противопоставление. Для того чтобы разобраться в этом вопросе лучше, необходимо обратиться к «Софисту» (235d–236c), где Платон проводит важное различие между искусством правдивого подобия (τέχνη εἰκαστική) и искусством мнимого подобия (τέχνη φανταστική)⁵⁷. Первый тип искусства, создающий правдивое подобие (εἰκὼν), направлен на передачу истинной соразмерности образца, причем во всех трех измерениях. Второй тип искусства, создающий призрачные подобия (φάντασμα), стремится не к точному копированию образца, но к созданию такой видимости, ко-

⁵⁶ Обширную библиографию по проблеме «теории подобия» Платона можно найти в интересной статье Д. Хоффмана: *Hoffman D.C. Concerning Eikos: Social Expectation and Verisimilitude in Early Attic Rhetoric // Rethorica: A Journal of the History of Rhetoric. 2008. № 1. P. 1–29.*

⁵⁷ Тем не менее, здесь необходимо привести мнение проф. Дж.А. Филипа, согласно которому у нас нет оснований связывать фрагмент «Софиста», в котором речь идет о τέχνη εἰκαστική и τέχνη φανταστική, с вопросом о значении εἰκὼν в «Тимее», т.к. согласно делению творческого искусства (ποίησις) в «Софисте» и искусство создания правдивых подобий, и искусство создания призраков относятся к искусству человеческому, в то время как «Тимей» говорит о божественном искусстве творения (*Philip J.A. Mimesis in the Sophists of Plato // Transactions and Proceedings of the American Philological Association. 1961. Vol. 92. P. 459.*)

торая наилучшим образом можете быть воспринята зрителем (как, например, перспективная живопись).

Платон, очевидно, связывает происхождение неба именно с эйконическим, а не фантастическим подобием, что предполагает наивысшую степень причастности бытию. Иными словами, «положительность» сотворенного космоса неразрывно связана с «наилучшестью» модели, что еще раз указывает на сродство εἰκὼν и παράδειγμα, а не на их противопоставление. Таким образом, небо, определяемое через εἰκὼν, – не способ противопоставления, но указание на наиболее совершенный модус существования, доступный тварному бытию.

Время как видение неба. Как было сказано выше, Платон практически не делает различия между временем и небом. Тем не менее, необходимо понять, каким образом возможно их различие. В этой связи уместно обратиться к концепции времени старшего современника Платона – Демокрита и ее рецепции в философии Эпикура. Так, согласно Демокриту, «время есть видимость (φάντασμα), имеющая форму дней и ночей» (фр. 247 Лурье = *Секст Эмпирик. «Против математиков» X 181*). Идею Демокрита развивает в своем «Письме к Геродоту» (65–73) Эпикур, называя время случайным свойством (ἴδιον σύμπτωμα). Интересно отметить, что Эпикур связывает время именно со специфическим способом человеческого восприятия дня и ночи, их частей, движения и неподвижности. Как отмечают исследователи, «...если кто угодно, подобно атомистам, определяет время как иллюзию (phantasm), напоминающую день и ночь, время не может существовать в мире истинного знания или по-другому, как Лукреций говорит об этом [De rer. nat. I 459 f.], что время обладает какой-либо независимой природой»⁵⁸. Идея эта весьма похожа на представления о времени Платона, с той серьезной поправкой, что для последнего время в большей, как было показано выше, степени причастно бытию, т.к. является не φάντασμα, а εἰκὼν.

Исходя из вышесказанного, мы можем интерпретировать время как определенное свойство неба (οὐρανός) или специфическое (разумное) восприятие движения небесных светил, доступное человеку. Приведенная выше метафора сферы может быть расширена. Айон – это сфера, небо – начертание окружности, а время – формула окружности. Эта мысль может быть объяснена через рассмотрение следующего ключевого понятия фрагмента – числа.

⁵⁸ *Leyden W. von. Time, Number, and Eternity in Plato and Aristotle. P. 38.*

Понятие числа. «Аритмологическая» составляющая понятия времени у Платона обычно затмевается изяществом формулировки «образ вечности», тем не менее нельзя упускать из виду тот факт, что именно Платон впервые в античной традиции указал на неразрывную связь времени и числа. Эта связь указывает на важную онтологическую идею «пифагоризирующего» Платона, ведь «он рассматривает меру, умеренность и своевременность (τὸ καίριον) как одни из первых достояний, дарованных человеку «вечной природой», и как именно те стандарты, благодаря которым наука об измерениях устанавливает числа всех вещей, лежащих между Единым и Многим и благодаря которым достигается контроль за чувственным миром... Наука об измерениях, по мнению Платона... безусловно имеет целью знание того, что ἀεὶ ὄν («Государство» VII, 527b)»⁵⁹.

Возвращаясь к теме различения εἰκόν и φάντασμα, а у Платона в контексте числа, интересно отметить, что условием преодоления «фантазмов» выступает искусство измерения (τέχνη μετρητική), важнейшую роль в котором играет число (ἀριθμός)⁶⁰. Так, в «Протагоре» (356d–e, пер. В.С. Соловьева) Платон замечает:

«Так если наше благополучие заключается в том, чтобы и создавать, и получать большее, а мелочей избегать и не создавать, то что полезнее нам в жизни: искусство измерять (τέχνη μετρητική) или сила видимости (φαίνόμενος δύναμις)? Последняя разве не вводила бы нас в заблуждение, не заставляла бы нередко одно и то же ставить то выше, то ниже, ошибаться и в наших действиях, и при выборе большого и малого? Искусство измерять лишило бы значения эту видимость (φάντασμα) и, выяснив истину (ἀλήθεια), давало бы покой душе, пребывающей в этой истине, и оберегало бы жизнь (βίος)».

Таким образом, число, лежащее в основе организации космоса (ведь, как было сказано, движение небесных тел подчинено законам числа), становится надежным основанием совершенства сотворенного мира и условием возможности познания божественного человеком. Интересно отметить, что в «Тимее» Платон сетует на то, что хотя время определяется не только движениями Луны и Солнца, но вообще всеми светилами, люди не замечают этого и не определяют взаимные отношения различных «временных систем»⁶¹.

⁵⁹ Ibid. P. 42.

⁶⁰ См.: Платон. «Протагор» 356d–357b; «Филеб» 16c–d; 56–57.

⁶¹ Так, например, по мнению Роберта Ханна, «Тимей» Платона мог оказать значительное влияние на астрономов позднейшей эпохи, в том числе на создателя

Этическое измерение философии времени Платона. Важность такого измерения для Платона носит вовсе не отвлеченный характер. Наблюдение за обращением звезд необходимо для корректировки собственной человеческой жизни, т.к. между космическим и человеческим временем существует незыблемая связь («Тимей» 47b–d; 81b; 90d). Таким образом, «аритмологическая» природа времени, позволяющая просчитать траектории планет и соответственно определить взаимное положение различных космических тел, имеет ярко выраженное этическое измерение. Правильная жизнь – есть жизнь, соответствующая установленному божественному порядку времени, т.е. движению небесных тел.

Согласно Платону, человеческие души в момент творения были навсегда связаны с различными звездами («Тимей» 41d–42a)⁶², и, таким образом, размышление о времени, т.е. «математическом выражении» движения небесных светил, есть условие наиболее совершенной для человека жизни (90c–d):

«Вообще говоря, есть только один способ пестовать что бы то ни было – нужно доставлять этому именно то питание и то движение, которые ему подобают. Между тем если есть движения, обнаруживающие сродство с божественным началом внутри нас, то это мыслительные круговращения Вселенной; им и должен следовать каждый из нас, дабы через усмотрение гармоний и круговоротов мира исправить круговороты в собственной голове, нарушенные уже при рождении, иначе говоря, добиться, чтобы созерцающее, как и требует изначальная его природа, стало подобно созерцаемому, и таким образом стяжать ту совершеннейшую жизнь, которую боги предложили нам как цель на эти и будущие времена».

Выше уже говорилось о фрагменте «Законов», где Платон говорит о принципиальном отличии человеческой и божественной природы. Здесь мы вновь можем обратиться к этой идее: «Для Платона существует соответствие между астрономическими циклами и циклами в мире людей, хотя только божественный элемент в человеческом понимании родствен и может соотнобразываться с мерами небесных обращений. Причина заключается в том, что циклы звезд бесконечны, всегда проходят полный круг, в то время как цикл человеческой жизни ограничен, его начало и конец никогда не совпадают»⁶³.

знаменитого Антикитерского механизма. См.: Hannah R. Time and Antiquity. London and New York: Routledge, 2009. P. 65–66.

⁶² Ср. образ души-колесницы в «Федре» 248a–249d.

⁶³ Leyden W. von. Time, Number, and Eternity in Plato and Aristotle. P. 40.

Айон и философия времени Платона

Суммируя вышесказанное, можно сделать вывод, что αἰών как особый модус существования демиурга копируется небом на более простом уровне – через равномерное, повторяющееся движение. Такая копия является совершенной и божественной и может быть выражена через числовые отношения. Время как раз и представляет собой разумное видение обращения небесных светил, доступное человеку благодаря способности к математике. Однако существующее соответствие между человеческой и космической жизнями оказывается неполным, т.к. в отличие от полных и бесконечных циклов движения звезд человек не может совместить начало и конец собственной жизни. Но именно способность к математике позволяет человеку уподобить свою жизнь божественной; а наблюдение за временем – единственное и необходимое условие приближения к божеству.

ЛИТЕРАТУРА

- Афиней*. Пир мудрецов. Кн. IX–XV: Пер. и примеч. *Н.Т. Голинкевича*. М.: Наука, 2010.
- Гайденко П.П.* Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М.: Прогресс-Традиция, 2006.
- Гомер*. Илиада / Пер. *В.В. Вересаева*. М.; Л.: Гослитиздат, 1949.
- Гомер*. Одиссея / Пер. *В.В. Вересаева*. М.: Ладомир, 2002.
- Гомеровы гимны* / Пер. *В.В. Вересаева*. М.: Недра, 1926.
- Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. *М.Л. Гаспарова*. М.: Мысль, 1986.
- Доброхотов А.Л.* Гераклит: Фрагмент В52 // Доброхотов А.Л. Избранное. М.: Территория будущего, 2008. С. 217–230.
- Егоров А.С.* Проблемы реконструкции учения Эмпедокла. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2007.
- Исократ*. Речи. Письма. Малые аттические ораторы: Пер. *Ю.В. Андреева, В.Г. Боруховича, М.Н. Ботвинника*. Под общ. ред. *Э.Д. Фролова*. М.: Ладомир, 2013.
- Лебедев А.В.* Эон // Философский энциклопедический словарь / гл. ред. *Л.Ф. Ильичев, П.Н. Федосеев* и др. М.: Советская энциклопедия, 1983. С. 800–801.
- Лосев А.* Двенадцать тезисов об античной культуре // Дерзание духа. М.: Политиздат, 1988. С. 153–171.

- Лосев А.Ф.* Диалектика Мифа // Философия. Мифология. Культура. М.: Политиздат, 1991. С. 21–187.
- Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Софисты, Сократ, Платон. М.: АСТ, 2000.
- Материалисты Древней Греции*. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура / Под. ред. *М.А. Дынника*. М.: Госполитиздат, 1955.
- Онианс Р.* На коленях Богов. М.: Прогресс-Традиция, 1999.
- Пиндар*. *Вакхилид*. Оды. Фрагменты: Пер., ст. и ком. *М.Л. Гаспарова*; отв. ред. *Ф.А. Петровский*. М.: Наука, 1980.
- Платон*. Собрание сочинений: В 4 т. М.: Мысль, 1990–1994.
- Плотин*. Эннеады: В 2 т. Киев: УЦИММ-Пресс, 1995–1996.
- Суриков И.Е.* Темпоральные представления в Древней Греции полисной эпохи // Образы времени и исторические представления / Под ред. *Л. Репиной*. М.: Кругъ, 2010. С. 113–145.
- Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Издание подготовил *А.В. Лебедев*. М.: Наука, 1989.
- Фукидид, Ксенофонт, Геродот*. Вся история Древней Греции. М.: АСТ, 2010.
- Böhme G.* Zeit und Zahl. Studien zur Zeittheorie bei Platon, Aristoteles, Leibniz und Kant. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1974.
- Brague R.* Du temps chez Platon et Aristote. Paris: Presses Universitaires de France, 1982.
- Bremmer J.* The Early Greek concept of the Soul. New Jersey: Princeton University Press, 1983.
- Burkert W.* Lore and Science in Ancient Pythagoreanism. Cambridge: HUP, 1972.
- Chantraine P.* Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. Paris: Editions Klincksieck, 1968.
- Cherniss H.* Aristotle's Criticism of Plato and the Academy. New York: Russell & Russell, 1962.
- Cherniss H.* The Riddle of the Early Academy. New York: Russell & Russell, 1962.
- Degani E.* AION da Omero ad Aristotele. Padova: Antonio Milani, 1961.
- Die Fragmente der Vorsokratiker / Eds. *Diels H., Kranz W.* Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960.
- Dodd C.H.* New Testament Studies. Manchester: MUP, 1953.
- Festugiere A.-J.* Le sens philosophique du mot aïōn. À propos d'Aristote, De Caelo I 9 // La Parola del Passato. 1949. № 4. 172–189.
- Finkelberg A.* On cosmogony and ecpyrosis in Heraclitus // The American journal of philology. 1998. № 2. P. 195–222.

Fränkel H. Die Zeitauffassung in der frühgriechischen Literatur // Wege und Formen frühgriechischen Denkens. Literarische und philosophische Studien. München: Beck, 1960. S. 1–22.

Hannah R. Time and Antiquity. London and New York: Routledge, 2009.

Hanson J. The Greek Word AIŌN-AIŌNIOS, Translated Everlasting-Eternal in the Holy Bible, Shown to Denote Limited Duration. Chicago: Northwestern Universalist Publishing House, 1875.

Hoffman D.C. Concerning Eikos: Social Expectation and Verisimilitude in Early Attic Rhetoric // Rethorica: A Journal of the History of Rhetoric, 2008. № 1. P. 1–29.

Huffman C.A. Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic, Cambridge: CUP, 1993.

Kahn Ch. The Greek verb "To Be" and the Concept of Being // Foundation of Language. 1966. № 3. Vol. 2. P. 245–265.

Keizer H. M. Life-Time-Entirety. A Study of AIŌN in Greek Literature and Philosophy, the Septuagint and Philo. Amsterdam: Universiteit van Amsterdam, 1999.

Kneale W. Time and Eternity in Theology // Proceedings of the Aristotelian Society, New Series. 1960–1961. Vol. 61. P. 87–108.

Lackeit C. Zeit und Ewigkeit in Sprache und Religion der Griechen. Königsberg: Hartungsche Buchdruckerei, 1916.

Leyden W. von. Time, Number, and Eternity in Plato and Aristotle // The Philosophical Quarterly. 1964. Vol. № 54. 14. P. 35–52.

Liddell H., Scott R., Jones H. Greek-English Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1996.

Marcovich M. Heraclitus. Greek Text with a Shot Commentary by M. Marcovich. Merida (Venezuela), 1967.

Nikitas A. Bemerkungen zum Lexikon von Liddell-Scott-Jones // Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft N. F. 4, 1978. P. 75–86.

Nussbaum M. ΨΥΧΗ in Heraclitus, I // Phronesis. 1972. Vol. 17, № 1. P. 1–16.

Perseus [электронный ресурс]: коллекция греческих текстов. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus%3Acorpus%3Aperseus%2CGreek%20Texts>. Дата обращения: 15.04.2010.

Philip J.A. Mimesis in the Sophistês of Plato // Transactions and Proceedings of the American Philological Association. 1961. Vol. 92. 453–468.

Philoctetes [электронный ресурс]: коллекция древнегреческих текстов. URL: <http://philoctetes.free.fr/index.htm>. Дата обращения. 15.05.2010.

Plato. Plato in Twelve Volumes. Vol. 9 / Transl. by W.R.M. Lamb. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd. 1925.

Seiler H. αἰών // Lexikon des frühgriechischen Epos / Ed. B. Snell. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1955.

Solmsen F. Rev. on: E. Degani AIŌN da Omero ad Aristotele. Padova: Antonio Milani, 1961 // The American Journal of Philology. 1963. Vol. 84, No. 3. P. 329–332.

Stamatellos G. Plotinus and the Presocratics. A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads. New York: State University of New York Press, 2007.

Stump E., Kretzmann N. Eternity // The Journal of Philosophy. 1981. № 8, Vol. 78. P. 429–458.

Taylor A. A Commentary on Plato's Timaeus. Oxford: The Clarendon Press, 1928.

Texte si traducerii [электронный ресурс]: коллекция античных и средневековых текстов. URL: <http://hiphi.ubbcluj.ro/fam/texte/index.html>. Дата обращения: 25.04.2011.

Thesaurus Linguae Graecae (TLG) [электронный ресурс]: коллекция древнегреческих текстов. 1 эл. опт. диск (CD-ROM).

Wilamowitz-Moellendorff U. von Euripides Herakles. II Bearbeitung. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1895. S. 154–156.

Whittaker J. The "Eternity" of the Platonic Forms // Phronesis. 1968. Vol. 13, № 2. P. 131–144.

Zuntz G. Aion, Gott des Römerreichs. Heidelberg: Carl Winter, 1989. S. 11–30.