

Вячеслав Савинцев

Платоновские мотивы
в учениях о времени русских персоналистов
(А.А. Козлов, А.С. Аскольдов, Н.О. Лосский)

Представители русского неолейбницианства — А.А. Козлов, А.С. Аскольдов и Н.О. Лосский — были создателями оригинальных философских концепций времени в России конца XIX – первой половины XX вв. Критикуя кантианский и неокантианский, позитивистский и материалистический подходы, русские мыслители интерпретировали время как форму и процесс деятельности субстанциальных «я» — сверхвременных и сверхпространственных сущностей, обеспечивающих полноту и содержательность бытийного развития. Становление темпоралистских идей русских мыслителей базировалось не только на усвоении западноевропейских философских систем Нового времени, но включало и творческое переосмысление достижений философской мысли античности и раннего средневековья, среди представителей которой следует назвать прежде всего Платона, Аристотеля, Плотина, Прокла, Августина.

В чем же выразилась специфика понимания времени, сформировавшаяся в античности? Главным, на наш взгляд, стала вы-

работка двух направлений в методологии интерпретации времени и пространства. Условно их можно обозначить как «натуралистическое» и «метафизическое». «Натуралистическое» направление, реализованное в аристотелианской философской традиции, рассматривало время как данность эмпирического мира. Аристотель и его последователи ставили перед собой задачу осмыслить физические свойства времени, что позволило использовать время как величину в интерпретации природных процессов.

Иначе развивалось «метафизическое» направление, основоположником которого был Платон. Время в платоновской и неоплатонической философиях рассматривалось в соотношении с вечностью. При этом мир вечности представлялся как совершенный, исполненный бытийной полноты, тогда как мир времени, в силу того, что все в нем оказывается преходящим и неустойчивым, считался ущербным. И хотя мерою времени, как и в аристотелевской философии, было число, а эквивалентом становления — движение планет, во временном бытии философскому анализу подвергались качественные характеристики бытия, включая и познающего его человека. Именно в рамках «метафизического» направления были сформулированы философские вопросы: является ли время данностью материальной или духовной реальности? Возможно ли познать время вне его отношения к пространству и движению? Преодолимо ли время и каковы возможности этого онтологического преобразования?

В русской философской традиции, совместившей в XIX веке религиозные и секуляристские черты миропонимания, приемлемым оказался именно «метафизический» подход, который предельно действенно реализовался в русском персонализме и неолейбницианстве.

В учениях о времени Платона и его последователей время возникает как подобие вечности. В диалоге «Тимей» demiург творит временной мир (Космос) «по образцу» мира вечного — обители совершенных богов (Тимей 37d–38c). У Плотина вечность

обозначает уже не только умопостигаемый самотождественный мир — условие и возможность мира временного, — но и Божественную реальность, в недрах которой и зарождается время. Темпоральных вариантов платоновского типа в истории философии было создано много. Инвариантным положением этих работ была и остается дихотомия вечности, символизирующей постоянство (в античной философии вечность часто ассоциировали с единым; напр., Эннеады III 7 6), и времени, обозначающего все изменчивое, непостоянное, преходящее, множественное.

В творчестве А.А. Козлова идея взаимосвязи времени и вечности представлена достаточно отчетливо в позднем творчестве — в «Беседах» № 5, 6, 7, 8 (журнал «Свое слово», издаваемый с 1888 по 1898 гг.). Концепция «панпсихизма» Козлова предполагает наличие в мире самостоятельных, познающих и действующих субстанций. Качество бытия зависит от интенсивности взаимодействий субстанциальных образований, которое Козлов, задолго до Лосского, обозначил понятием «координация». Согласно Козлову, мир состоит из двух бытийных планов: во-первых, это область пребывания и активности действующих субстанций и, во-вторых, реальность, подвергнутая субстанциальными «я» опыту осмысления — «мир явлений». Первая пребывает вне пространства и времени, вторая подчинена времени:

Как мир со всеми субстанциями, из которых он состоит, так и их реальные деятельности, сами по себе безвременны. Время с различными его мерами и величинами касается только идеального содержания наших представлений, или того, что мы называем явлениями [Козлов 1890: 52].

Следует заметить, что понятие «безвременность» Козлов употребляет как синоним слову «вечность». В третьей «Беседе» он называет вечным то, к чему «неприложима категория времени», несколько упрощая, по сравнению с Платоном, понимание этого термина.

Неоплатонистская мысль об ограниченности наших представлений также развивается Козловым. Однако мыслитель не скло-

нен все объяснять онтологической поврежденностью вследствие отпадения от единого (Эннеады IV 1). Как справедливо заметил В.В. Зеньковский: «диалектика философского развития Козлова ни в малейшей степени, как нам кажется, не была связана с религиозным миром Козлова» [Зеньковский 2001: 614]. Причина утраты людьми понимания подлинной природы времени — смена познавательных интересов, обусловленных социально-политическими, экономическими, научно-техническими преобразованиями. В процессе цивилизационного становления приоритет перешел к интеллектуальным концепциям, обещавшим принести практическую пользу.

Изначально, по мысли Козлова, благодаря способности, относящейся к «порядку представляющей деятельности», время выступало лишь формой, «в которой наше “я” понимает, распределяет и соединяет в своем субстанциальном единстве свои собственные акты воспоминания, наличного ощущения и ожидания» [Козлов 1890: 49]. Затем, когда общественная деятельность усложнилась и потребовала точных и объемных расчетов, представления о времени стали изменяться. Время для познающих субстанций становится «формой для распределения во временной перспективе объектов, т.е. содержания наших деятельностей созерцания, представления и мышления в их абстрактном виде или в их оторванности от деятельностей» [Козлов 1890: 49]. Нельзя сказать, что Козлов был против функционалистских упрощений идеи времени, необходимых для решения научных и технических задач. Скорее мыслитель выступал против абсолютизации позитивистских и материалистических представлений в ущерб полноценному метафизическому осмыслению, вскрывающему специфику проявления времени в человеческом существовании.

Тема соотношения вечного и временного поднимается и в ранних работах С.А. Алексева-Аскольдова («Время и его религиозный смысл» — 1913; «Время и его преодоление» — 1922; книга «Мысль и действительность» — 1914). Время в концепции мыс-

лителя интерпретируется в платоновском ключе — как «изменение». Алексеев-Аскольдов пишет:

Изменение же можно определить как единство исчезающего, пребывающего и появляющегося. Иными словами, изменение есть единство прошлого, настоящего и будущего [Алексеев-Аскольдов 1922: 14].

Отмечая, что через форму времени осмысливается динамизм бытия, мир в единстве его становления, русский философ противопоставляет его онтологическому неизменному, вечности — основанию всевозможных изменений. Обращает на себя внимание следование Алексеева-Аскольдова не столько неоплатонической, сколько классической платоновской традиции в интерпретации вечности. В частности, П.П. Гайденко, анализируя темпоральные идеи Платона, отмечает, что в концепции античного мыслителя выделяются три бытийных уровня:

то, что существует вечно (не рождено, не создано), то, что существует всегда (создано, но не подвержено гибели), и то, что существует временно (что создано и гибнет). Первое — это «вечный образец», подражая которому Демиург сотворил космос; второе — это сам космос, а третье — это эмпирические явления, мир становления, возникающий и исчезающий во времени [Гайденко 2006: 34].

Вечность хоть и является условием (прообразом) времени, непосредственной связи с ним не имеет, тогда как космос (то, что существует всегда) обуславливает временное развитие эмпирической реальности.

В полемике с Л.П. Карсавиным, предложившим в работе «О свободе» мыслить единство трех времен уже данным (исполненным) в вечности — особой метафизической реальности (этот тип длительности Карсавин предложил обозначить понятием «всевременность»), Алексеев-Аскольдов строго придерживается различения понятий. Его аргументация предельно проста: на вербальном уровне представить себе единство трех времен соеди-

ненным с вечностью вполне возможно, тогда как с точки зрения здоровой мысли оперировать этим понятием затруднительно, так как оно изначально содержит в себе противоречие. Алексеев-Аскольдов пишет:

Время так же не может быть частью «всевременности», как бутон не может быть частью распустившегося цветка, так как основным признаком бутона и является именно то, что он еще не распустился, а основным признаком цветка именно то, что он распустился. Специфической особенностью времени как раз и приходится считать его ущербность в отношении реальности, всевременность же, по мысли Л.П. Карсавина, есть полнота бытия [Алексеев-Аскольдов 1922: 29].

С точки зрения Алексеева-Аскольдова, рассуждая о специфике металоогической реальности, допустимо представлять непостижимое совершенство божественного бытия, в котором прошлое, настоящее и будущее мира не просто даны, а включены в состав вечного пребывания. Такую вечность можно назвать *абсолютной*. Однако философская мысль требует упорядоченности и логической строгости в дефинициях. Время, рассматриваемое как изменение, предполагает привнесение новизны, т.е. состояний, ранее не бывших в мире, дополняющих, но не исчерпывающих бытийную полноту, тогда как вечность есть отсутствие всякой процессуальности, бытийно исполненная данность. Если допустить связь эмпирического мира с миром Абсолюта, то, по мысли Алексеева-Аскольдова, возможно говорить об *относительной* вечности, т.е. таком сверхэмпирическом начале, какое в потенциальной форме может содержаться во всех бытийных актах. Это сочетание вечности и времени характеризуется автором как «соединение неизменного с изменяющимся, сочетание неподвижного и нетворящегося с творчеством» [Алексеев-Аскольдов 1922: 30]. Итак, Алексеев-Аскольдов дает четкое разделение темпоральных категорий: Абсолютная вечность — не доступная рационализации область полноты бытия (то, что есть «вечный образец»

у Платона); относительная вечность — область бытийного совершенства — неизменная основа эмпирической реальности (то, что у Платона названо Космосом); время — единство исчезающего, пребывающего и появляющегося, возможное на основании связи с относительной вечностью.

Онтологическое триединство представлено и у Н.О. Лосского, опиравшегося в персоналистской концепции на предельно широкий круг мыслителей. Понятие «вечность» фигурирует в работах Лосского редко. Как и у Козлова, содержание этого понятия предельно скупое. Под вечностью Лосский понимает полную свободу от временных определений. В своей работе «Типы мировоззрений. Введение в метафизику» философ пишет:

В самом деле, события, в которых проявляется, например, мое «я» (душа), непрестанно меняются, между тем как само «я» остается буквально тем же самым «я», следовательно, это — бытие глубоко отличное от событий: оно находится вне потока времени. Душа, также атом (или, может быть, электрон, протон) — вечны [Лосский 1999а: 10].

Представленное в этом контексте понятие «вечность» синонимично понятию «сверхвременность», также упоминаемому в этой работе. Как же соотносятся понятия «сверхвременность» и «время», и какой тип существования, согласно Лосскому, характеризуется понятием «вечность»?

Согласно концепции иерархического персонализма, «материальный мир» творится субстанциальными деятелями — внепространственными и вневременными сущностями, представителями идеального мира. Отпавшие от Бога субстанциальные деятели, вступая в процесс «притяжения» и «отталкивания», образуют своими действиями область подвижных «непроницаемых объемов». Время в этом мире выступает формой событий. Характерно, что, наделенные волей и ограниченной свободой, субстанциальные деятели могут прекращать и возобновлять процессы миротворчества, отчего в самом мире царят изменчивость, неполнота и непостоянство. Таким образом, согласно Лосскому, время как

форма и способ материального бытия обуславливается деятельностью субстанций — представителей сверхвременного и сверхпространственного идеального мира. Но кто же определяет этот мир?

По Лосскому, «идеальный» и «материальный» миры представляют собой взаимосвязанные системы. Вместе с тем обеспечение целостности этих систем, регуляция их функционирования обеспечивается не имманентными энергиями, но особым трансцендентным источником — Богом.

Бог есть существо, обладающее полнотою жизни и абсолютным совершенством. К великой цели достижения божественной полноты бытия стремятся сознательно или бессознательно все существа. Эта истина давно уже открыта философией. Платон и множество философов его школы, а также Плотин и множество сторонников основанного им новоплатонизма учат, что цель жизни — «уподобиться Богу, насколько это возможно». Согласно Аристотелю, весь мир стремится к Богу как существу, любимому вследствие Его совершенства [Лосский 1999а: 314].

Однако Лосский не говорит о вечности бытия Бога, поскольку всякого рода попытки дефиниции его природы приводят к искажению сакрального образа. Развивая принципы апофатического богословия в философском осмыслении божественной природы и принципы катафатического богопознания в личностном опыте любви к Нему, Лосский сообщает, что Бог стоит выше бытия; вслед за Франком он отмечает, что Бог не существует, а «божествует» [Лосский 1999а: 311]. Итак, в системе Лосского, возможно, более чем у других представителей персонализма, выражена идея платоновской онтологической триады: 1) мир вечности — образец, по которому все строится и к которому все устремлено (Бог, Царство Небесное); 2) сверхвременный и сверхпространственный мир (идеальный мир пребывания субстанциальных деятелей разной степени совершенства); 3) предметный мир, существованию которого присущи формы пространства и времени (материальный мир, «мир непроницаемых объемов»).

Таким образом, в темпоральных концепциях русских персоналистов вслед за Платоном активно выражен метафизический подход в интерпретации времени, осмыслена его генетическая связь с вечностью как образцом мироустройства. Вместе с тем, если в творчестве Платона время выступает органичным элементом эмпирической реальности, то у русских персоналистов время — одна из форм творческой работы субстанциальных деятелей. Лосский, в частности, полагает возможность преодоления временных ограничений мира путем обожения твари [Лосский 1999а: 314–317], что, конечно, выходит за рамки классического платонизма.

Источники и литература

- Тимей — Платон. Тимей // Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 3 / Под ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. С. 495–587.
- Энеады — Плотин. Сочинения. Плотин в русских переводах. СПб.: Алетейя, 1995.
- Алексеев-Аскольдов 1922 — *Алексеев-Аскольдов С.А.* Время и его преодоление // Мысль. Журнал петербургского философского общества. СПб., 1922. № 3.
- Гайденок 2006 — *Гайденок П.П.* Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М., 2006.
- Зеньковский 2001 — *Зеньковский В.В.* История русской философии. М., 2001.
- Козлов 1890 — *Козлов А.А.* Восьмая беседа с петербургским Сократом // Свое слово. Киев. 1890. № 3.
- Лосский 1999а — *Лосский Н.О.* Типы мировоззрений. Введение в метафизику // Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М.: «Республика», 1999.
- Лосский 1999б — *Лосский Н.О.* Идеал-реализм // Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М.: «Республика», 1999.