

Платон и платоноведение

Алексей Плешков

Другая вечность: мгновенность материи у Платона*

ALEKSEI PLESHKOV

THE OTHER ETERNITY: INSTANTANEOUSNESS OF THE RECEPTACLE IN PLATO

ABSTRACT. The article raises the question of the relation of the receptacle to time in the *Timaeus*. If eternity is the essential characteristic of the forms, and time — of the world, then what is the temporal status of the receptacle? On the one hand, it exists before the creation of the cosmos, i.e., out of time. On the other hand, it is opposite to the model, i.e., cannot be eternal. In this case, Plato's philosophy leaves room for something other, third, besides eternity and time. It is argued, that Plato's discussion of a strange instantaneousness (τὸ ἐξάιφνης) in the *Parmenides* can shed light on this third temporal status. In the article, I first criticize the possibility of describing the receptacle in terms of eternity (at least in the same sense as the eternity of the forms is understood). Second, I consider the semantics of the word ἐξάιφνης in various dialogues of Plato and analyze the role of the concept τὸ ἐξάιφνης in the *Parmenides*. Third, I give reasons why it is possible to use the *Parmenides*' argument about instantaneousness in the discussion of the receptacle in the *Timaeus*. Finally, I explain the role of the instantaneousness of the receptacle in the system of the *Timaeus*.

KEYWORDS: Plato, the *Timaeus*, philosophy of time, the *Parmenides*, eternity, time, instantaneousness, forms, cosmos, receptacle.

Второе рассуждение «Тимея», посвященное третьему элементу онтологической модели диалога и впервые в *Corpus Platonicum*

© А.А. Плешков (Москва). apleshkov@hse.ru. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

Платоновские исследования / Platonic Investigations 11.2 (2019)

DOI: 10.25985/PI.10.2.01

* Статья подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ) и с использованием средств субсидии в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5-100».

предлагающее развернутое рассмотрение материи¹, является одной из самых сложных и загадочных тем философского наследия Платона. Несмотря на огромное количество литературы, о каком-то консенсусе по данному вопросу среди исследователей говорить не приходится². Тем не менее, традиционно считается, что материя у Платона — вечна, что подтверждается двумя «условиями».

Во-первых, Платон говорит, что хора (еще одно имя для объекта второго рассуждения) существует всегда (ἀεί: *Ti.* 52a). Обычно наречие ἀεί в текстах древнегреческих авторов означает «вечно», в обыденном смысле значимо долгого, но все же ограниченно-го периода времени (например, «вечно я пишу об одном и том же»). Однако у Платона «вечно»-ἀεί зачастую понимается в более строгом, понятийном смысле, т.е. вечно то, что трансцендентно времени. Во-вторых, в соответствии с рассказом Тимея, не только идеальная парадигма, но и материя существуют до организации космоса (*Ti.* 52d). Принимая во внимание, что время возникает только вместе с космосом (*Ti.* 38b), это означает, что материя существует до появления времени. Следуя традиционной для европейской философской традиции дихотомии времени и вечности, вневременность материи должна предполагать ее вечность.

Тем не менее, указанные условия не являются ни необходимыми, ни достаточными для приписывания материи у Платона свойства «быть вечным», по крайней мере, в том смысле вечно-

¹ Несмотря на то, что у Платона общеупотребимый в позднейшей традиции термин «материя» (ὑλη) отсутствует, в своей работе я буду использовать его как *зонтичное обозначение*, покрывающее все имена сущности, вводимой Тимеем во втором рассуждении («третий вид», «необходимость», «беспорядочная причина», «восприимница», «кормилица» и т.д.). Говоря о «материи» как о зонтичном обозначении, а не философском понятии, я выношу за скобки условно важный вопрос о том, должен ли «третий вид» у Платона рассматриваться как материя или пространство, или как и то, и другое вместе. Меня интересует именно темпоральный статус объекта второго рассуждения «Тимея», независимо от того, как именно мы в дальнейшем его интерпретируем.

² См. Шичалин 1978; Algra 1995: 72–120; Sallis 2003; Miller 2003; Mohr 2006: 83–149; Бородай 2008: 100–151; Zeyl 2009; Sattler 2012; Мочалова 2014.

сти, который характеризует у него идеальное. *Во-первых*, несмотря на безусловную значимость понятия вечности и вечного у Платона, вплоть до «Тимея» он не предлагает более или менее полного анализа понятия. Практически на протяжении всего своего творчества Платон использует выражения «всегда сущее» (τὸ ἀεὶ ὄν) или «всегда сущие» (τὰ ἀεὶ ὄντα)³. Эти формулировки не новы — в схожих выражениях описывается существование богов в предшествующей и современной Платону традиции⁴. Чаще он использует более громоздкую конструкцию, говоря об идеях как о том, что «всегда само себе тождественно» (ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ὡσαύτως ἔχειν или εἶναι)⁵. Тем не менее, как убедительно показал в своей статье Джон Уиттакер, наречие ἀεὶ, «всегда», у Платона не является специальным термином для обозначения вечности⁶. Именно поэтому в разных диалогах указание на всегдашность идеального сопровождается специфицирующими определениями неизменности, самотождественности, нерожденности, неуничтожимости и т.д. Наречие ἀεὶ объединяет в себе три измерения времени или, говоря более строго⁷, то, что было, что есть, и что будет. Таким образом, ἀεὶ-всегда, в отличие от традиционного философского понимания вечности как трансцендентности времени, необходимо подразумевает временность⁸. *Во-вторых*, тради-

³ Ср. *Phd.* 79d; *Smp.* 211a; *R.* vii, 527b, x, 611a, e; *Prm.* 132c; *Ti.* 27d.

⁴ Ср. *Hom. Il.* 1.494, 21.518; *Od.* 1.264, 378, 7.118–119; *Pi. N.* 6.3; *S. OC* 679; *X. Cyr.* 1.6, 47 и др.

⁵ Ср. *Phd.* 78cd, 79d; *Cra.* 439d; *Sph.* 248a, 252a; *R.* v, 479a, e, vi, 484b; *Ti.* 28a, 29a, 37b, 38a; *Plt.* 269d; *Phlb.* 59c, 61e. См. Wilberding 2016: 23–25.

⁶ Whittaker 1968: 133–135.

⁷ Абстрактные понятия «прошлого», «настоящего» и «будущего» не равнозначны и значительно более сложны по сравнению с констатацией прошедшего, происходящего или ожидаемого события (Савельева, Полетаев 2010: 91).

⁸ Указание на «совмещение» трех измерений времени (того, чтобы было, что есть и что будет), как отмечает Мартин Личфилд Уэст, является маркером божественного в индоевропейской поэтической традиции (West 2007: 103–104). В древнегреческой традиции традиционная формула предполагает торжественное троекратное повторение глагола «быть» (εἶναι) в разных временах (Лебедев 2014: 116). О том, что божественное в греческой традиции не является вневременным, но предполагает время, см. Плешков 2017: 141–144.

ционная дихотомия времени и вечности — «изобретение» позднейшей традиции, а потому некритичное перенесение позднейшей интерпретационной схемы на ранний материал является как минимум проблематичным. Прежде всего потому, что в отличие от христианского креационизма, у Платона мир не творится *ex nihilo*⁹. Создание мира у Платона предполагает упорядочивание ранее неоформленной и беспорядочной материи до состояния наиболее совершенного порядка, доступного чувственному, в соответствии с идеальной парадигмой (*Ti.* 30a). Иными словами, христианская традиция предполагает двухчастную онтологию (грубо говоря, Бог-мир), в то время как в «Тимее» предложена трехчастная онтологическая схема (грубо говоря, идеи-мир-материя).

В «Тимее», однако, для выражения вечности парадигмы Платон употребляет слово αἰών, в котором обычно опознается позднейшее понятие вечности¹⁰. Тогда как материя у Платона характеризуется наречием αἰεί, она не описывается ни с помощью αἰών, ни с помощью производных прилагательных αἰώνιος/διαἰώνιος. Принимая во внимание упомянутые проблемы, а также тот факт, что вечность у Платона есть ключевая и специфическая характеристика идеального, у нас есть все основания полагать, что материя, этот метафизический антоним идеального, не может быть описана в терминах вечности. По крайней мере, в том смысле вечности, который характеризует у Платона идеальное.

Чтобы отличить «вечность» парадигмы от «вечности» материи, для обозначения последней я предлагаю использовать понятие «мгновенности». Далее в статье я коротко коснусь про-

⁹ Хотя Дэвид Сэдли убедительно показал, что креационизм — не изобретение христианства и характерен в т.ч. уже и для ранней греческой мысли, я говорю именно о креационизме, предполагающем творение из ничего. Это, на мой взгляд, ключевой момент при обсуждении темпорального статуса объекта, тогда как Сэдли прямо заявляет, что для его рассуждения идея *creatio ex nihilo* не имеет значения: «То, что даже божественный создатель, как и любой мастер, должен был бы использовать уже существующие материалы, является установкой, в которой древние греки, по-видимому, никогда не сомневались» (Sedley 2007: xvii).

¹⁰ Напр.: Lackeit 1916: 53–59; Гайденко 2006: 22–26; Stamatellos 2007: 104.

блемы вечности идей, но сосредоточусь на обсуждении именно *другой* вечности материи. Итак, под *мгновенностью* я понимаю специфический способ «существования» материи, предполагающий атемпоральность и отсутствие длительности; необходимость мгновенности обеспечивает дифференциацию времени. Стоит отметить, что выбор термина неслучаен, он обусловлен введенным Платоном в «Пармениде» понятием «*вдруг*» (τὸ ἐξαίφνης)¹¹. Несмотря на то, что субстантив τὸ ἐξαίφνης является платоновским неологизмом, это понятие выражает общую и хорошо знакомую древнегреческой традиции интуицию времени как *негации*¹².

Для того чтобы обосновать эту интерпретацию, я предлагаю (1) рассмотреть семантику слова ἐξαίφνης у Платона в разных диалогах; (2) проанализировать философскую роль понятия τὸ ἐξαίφνης в «Пармениде»; (3) найти в тексте двух диалогов — «Парменид» и «Тимей» — основания для перекрестной интерпретации материи и мгновенности (ведь в «Тимее» сама лексема ἐξαίφνης/τὸ ἐξαίφνης отсутствует), наконец, (4) объяснить роль и значение мгновенности материи в онтологической модели, предлагаемой Платоном в «Тимее».

1. Непонятное употребление ἐξαίφνης у Платона

Слово ἐξαίφνης — «внезапно», «вдруг», «мгновенно» — встречается в диалогах Платона тридцать шесть раз¹³ и довольно ча-

¹¹ Существительное τὸ ἐξαίφνης образовано от наречия ἐξαίφνης путем субстантивации. Значения наречия — «внезапно», «неожиданно», «вдруг», «тотчас же», «немедленно», «мгновенно» (LSJ, Дворецкий). Соответствующие оттенки несет на себе и существительное. Далее по тексту для перевода субстантива будет использоваться слово «мгновенность» (такой же перевод предлагается Дворецким и LSJ).

¹² Ср. Simon. 88 West; Pi. O. 2.17, fr. 33; S. OC 606–609, Aj. 646–647 и др. О специфической негативности времени в ранней греческой традиции, в особенности у Гомера, см. Fränkel 1960: 1–4. О деструктивности времени в античной историографии: Momigliano 1966: 15. Об образе времени уничтожающего (тем не менее, «сбалансированного» креативной функцией времени) см. Bakker 2002: 13–15.

¹³ Наиболее полное рассмотрение использования слова ἐξαίφνης у Платона и

сто рассматривается исследователями как элемент риторики *идеального*, т.е. как слово, используемое в контексте описания мира идей¹⁴. Такое прочтение, прежде всего, обусловлено послеплатоновским словоупотреблением ἐξαίφνης, предполагающим связанность «внезапности» с «благодатной вспышкой озарения (an auspicious flash of illumination)»¹⁵. Эта идея особенно ярко проявляется в позднейшей христианской традиции¹⁶, но отсылает к общей эпистемологической установке Платона, согласно которой подготовленное научной работой сознание *вдруг*, как при вспышке молнии, обретает целостное видение идеального мира. Это понимание, в целом, конструируется на основании двух текстов: речи Диотимы в «Пире» и фрагменте Седьмого письма:

Кто, наставляемый на пути любви, будет в правильном порядке созерцать прекрасное, тот, достигнув конца этого пути, вдруг (ἐξαίφνης) увидит нечто удивительно прекрасное по природе, то самое, Сократ, ради чего и были предприняты все предшествующие труды (*Smr.* 210e)¹⁷.

Это [учение Платона — А.П.] не может быть выражено в словах, как остальные науки; только если кто постоянно занимается этим делом и слил с ним всю свою жизнь, у него внезапно (ἐξαίφνης), как свет, засиявший от искры огня, возникает в душе это сознание и само себя там питает (*Ep.* vii, 341cd)¹⁸.

Оставляя в стороне вопрос относительно аутентичности Седьмого письма¹⁹, в границах «Пира» слово ἐξαίφνης не может быть

предшественников представлено в недавней диссертации Джозефа Симакаски (Cimakasky 2014). Тем не менее, хотя работа предлагает обширный материал, выводы исследователя представляются неубедительными прежде всего потому, что автор не обеспечивает последовательного различия слова и понятия.

¹⁴ См. Strang 1974; Mills 1974; Gordon 2014: 112–115; Rangos 2014; Cimakasky 2014.

¹⁵ Cimakasky 2014: 24.

¹⁶ Гайденко 2007: 18, также 55–72.

¹⁷ Пер. С.К. Апта.

¹⁸ Пер. С.П. Кондратьева.

¹⁹ Последняя (но далеко не единственная) и весьма убедительная попыт-

однозначно интерпретировано в качестве понятия, обозначающего исключительно переход к осознанию мира идей. В диалоге слово встречается еще трижды: когда Алкивиад внезапно обнаруживает рядом с собой Сократа (*Smp.* 213bc), и когда в дом Агафона неожиданно вламываются пьяные компании (*Smp.* 212c, 223b). Если присутствие рядом с Алкивиадом Сократа может быть интерпретировано в качестве аллегии неожиданного обнаружения *идеи прекрасного* рядом, то интерпретировать внезапное вторжение пьянствующих в дом, где ведутся философские беседы, иначе как «грубым торжеством плоти» объяснить нельзя. Как отмечает греческий исследователь Спиридон Рангос, словоупотребление Платона выглядит осознанным и последовательным: «четыре употребления ἑξάκιφνης в диалоге задают концептуальный ритм типа АБАБ, где А означает тихий *покой* (peaceful rest), а Б — хаотичное *движение* (tortuous motion)»²⁰.

Обращение к другим диалогам также не может узаконить ἑξάκιφνης как элемент риторики идеального. Например, в «Кратиле» (396cd) и «Теэтете» (162c) *внезапно* обретенная мудрость собеседников описывается иронически, т.е. внезапная вдохновенность противопоставляется последовательному и всестороннему исследованию. Слово ἑξάκιφνης используется Платоном и в обыденном смысле, когда *вдруг* необходимо привести или воспринять сложный довод в рассуждениях (*Cra.* 391a, 396b; *R.* v, 453c, 472a, vii, 516a; *Lg.* ii, 665b, iv, 712e), или *вдруг* обнаруживается некоторая деталь окружающей действительности (*R.* x, 615d, 621b). Можно, с одной стороны, говорить о *внезапном* отрешении от всего телесного, как в аллегории суда в «Горгии» (523e), с другой стороны, *внезапно* обретаются и телесные удовольствия (*R.* ix, 584b). Кроме того, в диалоге «Феаг»²¹ отмечается, что потеря способности вести разумную беседу происходит не *мгновенно*, а постепенно, по-

ка оспорить укоренившееся убеждение в аутентичности Седьмого письма: Burnyeat, Frede 2015.

²⁰ Rangos 2014: 540.

²¹ Принадлежность «Феага» Платону оспаривается (см., напр.: Шичалин 2018: 128). Сходный контекст словоупотребления обнаруживается «Законах» (iii,

немногу (130с), однако в «Государстве» (vii, 516e) лишённые света глаза узника *мгновенно* ослепляются мраком пещеры. Интересно, что чуть ранее Платоном ставится под вопрос сама возможность неподготовленного познания мира идей:

Когда с кого-нибудь из них снимут оковы, заставят его вдруг (ἐξαίφνης) встать, повернуть шею, пройтись, взглянуть вверх — в сторону света, ему будет мучительно выполнять все это, он не в силах будет смотреть при ярком сиянии на те вещи, тень от которых он видел раньше. И как ты думаешь, что он скажет, когда ему начнут говорить, что раньше он видел пустяки, а теперь, приблизившись к бытию и обратившись к более подлинному, он мог бы обрести правильный взгляд? (R. vii, 515cd)²²

Если традиционно внезапное озарение «Пира» является последним этапом пути познания, то в указанном тексте «Государства» внезапно этот путь именно начинается.

Хотя только в «Пармениде» Платон использует τὸ ἐξαίφνης в качестве понятия, нужно отдельно оговорить квазипонятийное употребление ἐξαίφνης в «Законах», игнорируемое большинством исследователей²³. Так, обсуждая виды убийств, точнее — преднамеренное и непреднамеренное убийство свободнорожденного, Афинянин прямо противопоставляет внезапное убийство в состоянии аффекта планомерной мести:

Если кто собственноручно убьет свободнорожденного, причем это будет сделано в ярости, здесь надо различать два случая, а именно: совершен ли поступок в состоянии ярости, так, что человеку причиняют смерть ударами или чем-то другим подобным внезапно (ἐξαίφνης) и непреднамеренно (ἀλροβουλεύτως),

678b): приобретение благ, связанных с государственным устройством, происходит не вдруг, а постепенно, понемногу.

²² Пер. А.Н. Егунова.

²³ Ю.А. Шичалин, со ссылкой на «Физику» Аристотеля (4.13, 222b14–15) и псевдо-аристотелевские «Проблемы» (902a36–39; 941a11–14; 955a7 слл.), отмечает, что тема ἐξαίφνης разрабатывалась в Академии в определенное время, но не самим Платоном, и про «Законы» не упоминает (Шичалин 2017: 122–123).

под влиянием мгновенного порыва (παρὰχρηΐμα τῆς ὀρμῆς), а затем тотчас же возникает раскаяние в совершенном поступке. Точно так же под влиянием ярости действуют и в том случае, когда замышляют отомстить за нанесенную раньше словами или бесчестными делами обиду и потом с намерением убить действительно убивают обидчика; в этом случае не возникает раскаяния в совершенном поступке (Lg. ix, 866d–866e)²⁴.

Внезапность здесь — показатель неосознанности действия, когда убийство становится прямым следствием необузданной ярости. Иными словами, внезапность — характеристика аффективного действия, прямо противоположного действию осознанному²⁵. Непреднамеренность убийства в состоянии аффекта, кроме того, в более широком контексте платоновской философии, является *необходимым*: тогда как всякое свободное, разумное действие есть решение, не обусловленное какими бы то ни было внешними обстоятельствами и внутренними страстями, действие, совершенное под давлением (безразлично внутренним ли или внешним), является *необходимым*, но не разумным.

Этот краткий обзор платоновского словоупотребления ἐξαίφνης, на мой взгляд, подтверждает, что «вдруг» не является характеристикой идеального. «Вдруг» может сопровождать и телесные восприятия, и потерю знания, а в некоторых контекстах — даже прямо указывать на противоположность разумному. Принимая во внимание сделанные выводы, перейдем к анализу τὸ ἐξαίφνης в «Пармениде», где оно приобретает смысл и употребляется в качестве философского понятия.

2. *Время, настоящее и мгновенность в «Пармениде»*

Первое, что бросается в глаза при обращении к понятию мгновенности в «Пармениде» — это его исключительная странность.

²⁴ Пер. А.Н. Егунова. См. также Lg. ix, 867a, 867b.

²⁵ Ср. Dem. 26.18.

Она фиксируется Платоном двояко. Во-первых, на уровне семантики. Как уже было сказано, субстантив $\tau\acute{o}$ ἔξαιφνης является авторским неологизмом («внезапность», «мгновенность»), оригинальность которого просто не могла не бросаться в глаза его читателями. Во-вторых, на уровне нарратива. Парменид, непосредственно перед обсуждением природы «мгновенности», специально обращает внимание на ее странность, непонятность (ἄτοπος: *Prm.* 156d). Чтобы разобраться в философском значении мгновенности «Парменида», уместно резюмировать основные идеи первых двух гипотез, касающиеся проблемы времени.

(а) Первая гипотеза: темпоральный и онтологический статус

По итогам рассуждения первой гипотезы (*Prm.* 137с–142а) становится очевидным, что время не просто одна из категорий, характеризующая единое, но категория, определяющая его бытие. Так, исходя из непричастности единого категориям равенства/подобия и неравенства/неподобия, собеседниками делается вывод о том, что «единое не может быть моложе, старше или одинакового возраста ни с самим собой, ни с другим» (*Prm.* 141а)²⁶. Далее отмечается, что все, что существует во времени, необходимо становится старше/моложе самого себя или есть одного возраста с самим собой (*Prm.* 141а–с). Исходя из этого заключается, что единое «не причастно времени и не существует ни в каком времени» (*Prm.* 141d).

После этого Парменид обращает внимание на способы выражения причастности объекта времени. Так, каждому временному измерению соответствует специфическое языковое выражение: прошлому времени соответствуют слова «было», «стало», «становилось», будущему — «будет», «станет», «будет становиться», настоящему — «есть», «становится». Эти формы глагола «быть» (εἶμι) и «становиться» (γίγνομαι) выражают все возможные формы существования. Иными словами, они исчерпывают языковое

²⁶ Здесь и далее пер. Н.И. Томасова.

выражение бытия (*Prm.* 141de). Тем не менее, раз единое не причастно и не существует во времени, значит этими словами оно описано быть не может. Следовательно, единое не причастно бытию и не существует — таков общий вывод уже не рассуждения о времени, а всей первой гипотезы. Далее следует ряд частных выводов к гипотезе: единое не существует как единое; оно невыразимо; непознаваемо; непричастно ничему (*Prm.* 141e–142a).

Вывод этот кажется собеседникам неудовлетворительным. Тем не менее, важно отметить теснейшую связку между вопросом о времени и вопросом о бытии: категория времени не просто *одна из*, она ключевая при определении онтологического статуса объекта. Иными словами, темпоральный статус объекта определяет его онтологию, что фундирует традиционную синонимию «вечного» и «идеального» у Платона.

(b) *Настоящее Второй гипотезы*

В рамках второй гипотезы (*Prm.* 142b–155e) Платоном вводится понятие «настоящего времени» или «настоящего» (ὁ νῦν χρόνος или просто τὸ νῦν), занимающего особое положение в течении времени. Так, согласно Платону, в текущем времени настоящее играет роль связки, выступает в качестве принципа единства и существования:

Если же все становящееся необходимо должно пройти через настоящее, то достигнув его, оно всегда прекращает становление и тогда есть то, чего оно достигло в становлении (*Prm.* 152cd)²⁷.

Итак, достигая в своем становлении настоящего, объект перестает становиться и *есть* то, чем он становился. Настоящее, таким образом, — это «место» бытия, исключаящее всякое становление. В чувственном мире объекты находятся в постоянном изменении, поэтому прохождение через настоящее есть не только причащение объекта бытию, но и условие его самоидентичности.

²⁷ Пер. Н.И. Томасова с изменениями.

Становясь иным по отношению к своему прошлому состоянию, объект все-таки сохраняет собственную идентичность.

Тем не менее, настоящее как место бытия рассматривается в рамках гипотезы не самостоятельно, а как элемент времени в целом. Здесь обнаруживается парадоксальность времени: (а) все существующее во времени находится в постоянном изменении и становлении; (б) все существующее во времени проходит через настоящее, исключаяющее всякое изменение и становление. Этот парадокс указывает на то, что в самом сердце всякого становления — есть бытие. Но настоящее во времени, будучи принципом существования и единства, является лишь *следом истинного бытия*²⁸:

[Продвигающееся во времени] никогда не может быть удержано настоящим (προϊόν γάρ οὐκ ἄν ποτε ληφθεῖη ὑπὸ τοῦ νῦν): ведь уходящее вперед имеет свойство соприкасаться с обоими моментами, настоящим и будущим, оставляя настоящее и захватывая будущее и оказываясь таким образом между ними (*Prm.* 152c).

Настоящее как часть времени, таким образом, всегда *соскальзывает* из будущего в прошлое, оно не может удержать собственное бытие. С одной стороны, присутствие настоящего обеспечивает существование темпоральных объектов. С другой стороны, это только относительное бытие, т.е. становление.

Исключительное положение настоящего во времени наиболее отчетливо формулируется Платоном в «Тимее», где им вводится определение частей и видов времени:

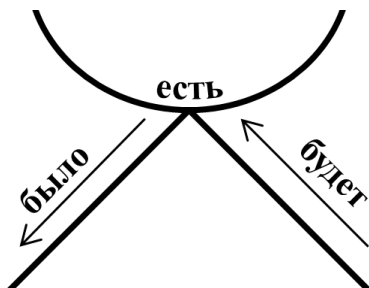
Ведь не было ни дней, ни ночей, ни месяцев, ни годов, пока не было рождено небо, но он уготовил для них возникновение лишь тогда, когда небо было устроено. Все это — части времени, а «было» и «будет» суть виды возникшего времени, и, перенося их на вечную сущность, мы незаметно для себя делаем ошибку. Ведь мы говорим об этой сущности, что она «была», «есть» и «будет», но, если рассудить правильно, ей подобает одно только «есть»,

²⁸ Rangos 2014: 547.

между тем как «было» и «будет» приложимы лишь к возникновению, становящемуся во времени (Ti. 37e–38a)²⁹.

Отсутствие «есть» (τὸ ἔστιν) среди видов времени, при обсуждении применимости разных времен глагола «быть» для описания идеальной парадигмы, очевидно, является неслучайным: настоящее время, как место бытия, принадлежит идеальной парадигме, тогда как время лишь причастно ему³⁰. Настоящее, рассмотренное само по себе, вне течения времени, и есть вечность — *фундаментальная интуиция существования, выраженная в простом «есть» безотносительно к временным различиям, темпоральной дифференциации*. Используя философскую терминологию, вечность можно определить как атемпоральную и длительностную форму существования, характеризующую бытие идеального. Вечность как настоящее — не что-то трансцендентное и несвязанное со временем, но его причина и основание, всегда присутствующее во времени здесь и сейчас. Именно поэтому существует принципиальное различие между модусами времени у Платона — настоящим и прошлым/будущим.

Это различие между настоящим и прошлым/будущим можно передать с помощью простой графической схемы, в чуть более сложном виде предложенной Шмуэлем (Самуэлем) Самбурским и Шломо Пайнсом для интерпретации отношения чувственного и умного времени у Симпликия:



²⁹ Здесь и далее пер. С.С. Аверинцева.

³⁰ Rangos 2014: 555–556.

Адаптируя рассуждение израильских ученых, можно предложить следующую интерпретацию. Время движется вдоль сторон угла подобно ленте конвейера, соприкасаясь с настоящим только в вершине угла. Настоящее выступает как приводной барабан, обеспечивающий не только континуальность, но и реальность времени — только в настоящем относительное бытие становления соприкасается с истинным бытием, тем, что просто и исключительно *есть*³¹. Однако необходимо принять справедливое уточнение А.А. Каменских:

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 ее сразу и целиком; уже в следующий миг стремление к неизменной сущности порождает новый момент потока становления, новый аспект вещи*³².

Итак, настоящее во времени выполняет сразу несколько функций. Во-первых, настоящее гарантирует самоидентичность и существование любого объекта во времени. Можно сказать, что существующее во времени не существует: однажды рожденное неизменно погибает, а при переходе от небытия-до к небытию-после находится в постоянной изменчивости. Тем не менее, причастность к настоящему гарантирует его, по крайней мере, относительное существование, потому что, проходя через настоящее, объект приобщается к бытию. Во-вторых, настоящее гарантирует самоидентичность и существование самого времени. Всякое настоящее было будущим и станет прошлым. Тем не менее, нет

³¹ Sambursky, Pines 1971: 15.

³² Каменских 2012: 48.

такого прошлого, которое не было бы настоящим, и нет будущего — которое не станет настоящим. Без настоящего, несущего в себе бытие, время было бы невозможно, оно просто не могло бы *быть*.

Здесь, тем не менее, возникает фундаментальная трудность. Если настоящее проходит через все время и связывает его, т.е. является причиной его существования, то как вообще возможно временное различие, темпоральная дифференциация? Как было показано, если настоящее конституирует время и исключает возможность изменения, а само время подразумевает изменчивость, то как это можно объяснить?

«Третье»: τὸ ἑξαιφνης

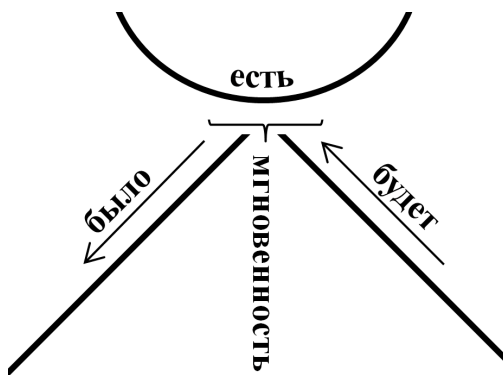
Итак, если настоящее подразумевает бытие, а время — становление, и кроме того, если в самом становлении всегда угадывается след бытия, то необходимо постулировать нечто, что сделает возможным само различие бытия и становления. Именно в качестве *принципа различия* вводится Платоном третье по отношению к настоящему и времени — понятие «мгновенность» (τὸ ἑξαιφνης):

это «вдруг» (τὸ ἑξαιφνης), видимо, означает нечто такое, начиная с чего происходит изменение в ту или другую сторону. В самом деле, изменение не начинается с покоя, пока это — покой, ни с движения, пока продолжается движение; однако это странное по своей природе «вдруг» лежит между движением и покоем, находясь совершенно вне времени; но в направлении к нему и исходя от него изменяется движущееся, переходя к покою, и покоящееся, переходя к движению (*Prm.* 156de).

Мгновенность является тем недостающим элементом онтологической системы, который обеспечивает возможность перехода, переключения бытия в становление. Мгновенность, очевидно, не может находиться во времени: любое темпоральное определение подразумевает существование — абсолютное или относительное — объекта. Тем не менее, мгновенность необходимо

участвует в конституировании времени. Она обеспечивает возможность различения настоящего во времени, иными словами, выделения настоящего как условия существования времени.

Возвращаясь к уже рассмотренной схеме и ее уточняющей интерпретации, можно сказать, что без настоящего — время не может *быть*. Тем не менее, и в течении времени настоящее онтологически отлично от других модусов времени: оно не часть, а условие возможности времени. Выражаясь словами Платона, настоящее не является наряду с прошлым и будущим одним из «видов возникшего времени». Тем не менее, разрыв временного ряда, зазор между настоящим и прошлым/будущим нуждается в обосновании, и в «Пармениде» Платон вводит понятие «мгновенности» (τὸ ἐξαιφνης) для объяснения механики различия настоящего и «видов времени».



Без мгновенности время оказалось бы тождественным вечности: длительностному настоящему, лишённому всякого изменения, процессуальности. Тем не менее, настоящее как часть времени всегда ускользает. Мгновенность, таким образом, и есть условие возможности этого ускользания, вневременная граница времени: она «отсекает» от настоящего части, обращая одну из них в прошлое, а другую — в будущее. То, что оказалось по одну сторону вдруг, — прошлое — *уже не есть*, но тем не менее *было*, а значит, все же не является небытием. То, что оказалось по другую

сторону вдруг, — будущее — *еще не есть*, но тем не менее *будет*, а значит, также не является небытием. Мгновенность, иными словами, разбивает настоящее в темпоральную последовательность.

Важно отметить сам способ описания мгновенности, характеризующийся конструкцией «ни... ни» (οὐτε... οὐτε). Несмотря на важную функцию, которую в качестве принципа темпоральной дифференциации выполняет мгновенность, она лишена каких бы то ни было свойств, представляя собой чистую лишенность. Так, Платон пишет, что

когда единое переходит из единого во многое, и из многого в единое, оно не есть ни единое, ни многое, оно не разъединяется и не соединяется; точно так же, переходя из подобного в неподобное и из неподобного в подобное, оно не есть ни подобное, ни неподобное, оно не уподобляется и не становится неподобным; наконец, переходя из малого в великое и равное и наоборот, оно не бывает ни малым, ни великим, ни равным, не увеличивается, не убывает и не уравнивается (*Prm.* 157ab).

Эта чистая негативность мгновенности есть прямое следствие ее онтологической функции³³. Мгновенность необходима для возможности различия бытия и становления, потому она отлична от обоих и лишена всякого собственного содержания. Мгновение необходимо для темпоральной дифференциации, оно позволяет различить во времени прошлое, настоящее и будущее, иными словами, отсечь от настоящего прошлое и будущее. Именно поэтому невозможно, чтобы мгновение имело качественное содержание, иначе бы время распалось не на три измерения, а на пять (или четыре): прошлое, мгновение, настоящее, мгновение и, наконец, будущее. Все характеристики мгновенности, например, вневременность (*Prm.* 156e) или срединность (между движе-

³³ Цитата поддерживает «негативность» субъекта становления, тем не менее, как было отмечено, темпоральный статус объекта определяет его онтологию: там, где единое проходит через мгновенность (τὸ ἐξ᾿αίφνης), оно не есть ни единое, ни многое, etc. Это чистая негативность, которая предполагает и «потерию» всякого субъекта.

нием и покоем: *Prm.* 156d), относительны (не время; ни то, ни другое), а единственная собственная характеристика — странность — по своему выражению также отрицательна (ἄ-τολός). Таким образом, мгновенность — это чистая негативность, необходимая для различия настоящего и прошлого/будущего. Иными словами, это необходимый элемент конституирования времени.

3. Мгновенность и материи в «Тимее»

Слово ἐξαιφνης отсутствует в диалоге «Тимей», тем не менее, использование понятия «мгновенность» для описания темпорального статуса материи имеет свои основания. Эти основания обнаруживаются в самом контексте введения материи в «Тимее». Для того чтобы это продемонстрировать, будет уместным суммировать основные характеристики мгновенности в «Пармениде»: (1) нечто очень странное и с трудом постижимое (*Prm.* 156d); (2) обладает срединной природой, находится между движением и покоем (*Prm.* 156d); (3) находится вне времени (*Prm.* 156e); (4) находится в начале и конце любого изменения (*Prm.* 156e); (5) предполагает «сонное» познание (*Prm.* 164d).

О последнем стоит сказать подробнее. Текст «Парменида» 164b–165e предлагает выводы для иноного при относительном отрицании единого. Так, если иное должно быть иным, но единого не существует, значит, иное может быть иным лишь по отношению к себе (*Prm.* 164c). Но если единое не существует, то иное оказывается множеством разнообразных множеств, каждое из которых отличается от другого. Причем каждое множество, хоть и кажется целостным, при внимательном рассмотрении само распадается на разнообразные множества, иными словами, оказывается *иным и иным* по отношению к себе. Платон так описывает эту изменчивость иноного:

Стало быть, любые [члены другого] взаимно другие как множества; они не могут быть взаимно другими как единицы, ибо единого не существует. Любое скопление их беспредельно количественно (ἄλειρός... πλῆθει): даже если кто-нибудь возьмет кажу-

шееся самым малым, то и оно, только что представлявшееся одним, вдруг, как при сновидении (ὄσπερ ὄναρ ἐν ὕπνῳ φαίνεται ἕξ-αίφνης), кажется многим и из ничтожно малого превращается в огромное по сравнению с частями, получающимися в результате его дробления... Итак, будет существовать множество скоплений, из которых каждое будет казаться одним, не будучи на самом деле одним, поскольку не будет единого (*Prm.* 164cd).

Итак, если рассмотреть иное как таковое, лишённое всякого влияния единого, то оно распадается на множество множеств, каждое из которых бесконечно дробится на множества далее, обнаруживая невозможность собственной фиксации: как только нечто кажется схваченным, оно *вдруг* оборачивается иным и иным в отношении этого схваченного.

Как неоднократно отмечалось исследователями, в диалоге «Тимей» Платон развивает темпоральную проблематику «Парменида»³⁴, однако полное совпадение характеристик материи и мгновенности не получило в исследовательской литературе никакого внимания. Описывая материю, Платон приписывает ей все те характеристики, которые в «Пармениде» были свойственны мгновенности. (1) Так, в самом начале «новых речей о Вселенной» материя характеризуется как нечто «темное и трудное для понимания» (*Ti.* 49a), а чуть раньше Тимей призывает собеседников обратиться «с молитвой к богу-спасителю, дабы он указал... счастливый путь от странного (ἄτολος) и необычного повествования к правдоподобному выводу» (*Ti.* 48d). (2) Материя вводится в диалоге как нечто «третье», обеспечивающее различие между бытием и становлением: «Прежде достаточно было говорить о двух вещах: во-первых, об основополагающем первообразе, который обладает мыслимым и тождественным бытием, а во-вторых, о подражании этому первообразу, которое имеет рождение и зримо. В то время мы не выделяли третьего вида...» (*Ti.* 48e–49a)³⁵. (3) Как уже упоминалось, материя существует до окончательной

³⁴ См., напр.: Whittaker 1968: 137; Allen 1997: 241–245; Rangos 2014.

³⁵ Ср: *Ti.* 50cd.

организации космоса, а следовательно — до и вне времени (*Ti.* 52d). (4) Кроме того, Тимей говорит, что «восприемница и как бы кормилица всякого рождения (*πάσης γενέσεως*: *Ti.* 49a)» лежит в начале и конце всякого изменения. Материя — это то, «внутри чего они [традиционные ‘элементы’] получают рождение и в которую возвращаются, погибая» (*Ti.* 49e)³⁶. (5) Наконец, материя «воспринимается вне ощущения, посредством некоего незаконного умозаключения, и поверить в него почти невозможно. Мы видим его как бы в грезах...» (*Ti.* 52b).

| | Характеристика | «Парменид» (мгновенность) | «Тимей» (материя) |
|----|------------------------|---------------------------|-------------------|
| 1. | Трудно для понимания | 156d | 48d, 49a, 52ab |
| 2. | Промежуточность/Третье | 155e, 156d | 48e-49a, 50cd |
| 3. | Вне времени | 156e | 52d |
| 4. | В начале и конце | 156e | 49e |
| 5. | «Сонное» познание | 164d | 52b |

Принимая во внимание полное соответствие контекстов описания материи и мгновенности, отсутствие лексемы *ἐξάίφνης* в «Тимее» не является определяющим. Во-первых, Платон не стремится к использованию систематической терминологии (что неравнозначно отсутствию понятийной строгости). Во-вторых, сама по себе природа материи противится какой бы то ни было терминологической фиксации, о чем неоднократно говорится в диалоге³⁷. Наконец, в-третьих, онтологическая роль материи в «Тимее» соответствует роли мгновенности в «Пармениде».

³⁶ Пер. С.С. Аверинцева с изменениями.

³⁷ «Нужно определить предмет с большей ясностью, а это весьма затруднительно по разным причинам» (*Ti.* 49a), «Что, собственно, желаем мы этим сказать, чем вызваны и оправданы наши недоумения?» (*Ti.* 49b), «Надо, однако, постараться сказать о том же самом еще яснее» (*Ti.* 50a), etc. Для лучшего понимания природы материи используются «золотая» (*Ti.* 50ab) и «родительская» (*Ti.* 50d, 51a) аналогии, сравнения материи с пластичной поверхностью для разных отпечатков и письма (*Ti.* 50c, 50e–51a), жидкостью для растирания благовоний (*Ti.* 50e). Подробнее о языковых границах выражения разных онтологических уровней в «Тимее» см. Pleshkov 2017.

Перед тем как перейти к обсуждению роли материи в «Тимее», я хочу кратко остановиться на т.н. «золотой аналогии»³⁸:

Положим, некто, отлив из золота всевозможные фигуры, без конца бросает их в переливку, превращая каждую во все остальные; если указать на одну из фигур и спросить, что же это такое, то будет куда осмотрительнее и ближе к истине, если он ответит «золото» и не станет говорить о треугольнике и прочих рождающихся фигурах как о чем-то сущем, ибо в то мгновение, когда их именуют (*μετάξὺ τιθεμένων*), они уже готовы перейти во что-то иное, и надо быть довольным, если хотя бы с некоторой долей уверенности можно допустить выражение «такое» (*Ti. 50ab*).

Итак, выплавляемые из одного и того же куска золота фигуры правильно именовать не иначе как золотом, материалом, лежащим «в основе» постоянно изменяющихся фигур. Потому что назвать некоторую фигуру, «зафиксировать» ее как нечто стабильное невозможно: пока именуется, в то самое мгновение, когда некая фигура определяется (*μετάξὺ τιθεμένων*), она уже другая. Интересно, что в комментарии к этому месту А.А. Тахо-Годи замечает, что речь идет как раз об *ἔξαιρνης* «Парменида», хотя лексема и отсутствует³⁹. Материя, как будет показано далее, угадывается в этом ускальзывании, т.е. проявляется в зазоре между относительно сущими, являясь условием возможности различия.

4. Мгновенность материи

как условие возможности различия

Рассказ Тимея — это философская космогония, история происхождения космоса. Если обычно вещное практически не инте-

³⁸ «Золотая аналогия» — весьма проблематичный пассаж «Тимея», его обсуждению во второй половине XX века была посвящена значительная литература. Тем не менее, камнем преткновения является вопрос о том, как нам понимать платоновское рассуждение об «этом» и «таком» огне (воде и прочих «элементах»), точнее о референте «такого» в этом рассуждении. Обсуждение этой дискуссии вместе с «разметкой» позиций см. Sallis 1999: 102–103, n. 13; Zeyl 2000: lvi–lix).

³⁹ Тахо-Годи 1994: 617 (прим. 82).

рисует Платона (за исключением вопроса о его несовершенстве по сравнению с идеальным), то в «Тимее» именно видимый мир оказывается в центре внимания. Причем видимый мир предстает как совершенное живое существо, наилучшее творение:

Невозможно ныне и было невозможно издревле, чтобы тот, кто есть высшее благо [Демиург], произвел нечто, что не было бы прекраснейшим; между тем размышление явило ему, что из всех вещей, по природе своей видимых, ни одно творение, лишенное ума, не может быть прекраснее такого, которое наделено умом, если сравнивать то и другое как целое; а ум отдельно от души ни в ком обитать не может. Руководясь этим рассуждением, он устроил ум в душе, а душу в теле и таким образом построил Вселенную, имея в виду создать творение прекраснейшее и по природе своей наилучшее. Итак, согласно правдоподобному рассуждению, следует признать, что наш космос есть живое существо, наделенное душой и умом, и родился он поистине с помощью божественного провидения (*Ti.* 30ab)⁴⁰.

Если космос описывается как прекраснейший результат деятельности благого мастера-творца (29de) по совершенному образцу (29ab), то что все же предопределяет его «сниженный» онтологический и эпистемический статус? Дабы объяснить способ существования чувственно воспринимаемого, Платоном и вводится третий, наряду с идеями и вещами, онтологический уровень.

Материя описывается Тимеем как необходимое условие существования видимого мира, делающее возможным «воспроизведение» идей в вещах. Ее введение предваряется рассуждением о разных видах причин:

Итак, почитатель ума и знания должен рассматривать прежде всего причины, которые связаны с разумной природой, и лишь во вторую очередь те, которые связаны с вещами, движимыми извне и потому с необходимостью движущими другие вещи. Так надо поступать и нам, а потому будем разграничивать причины двух родов: одаренные умом, которые производят прекрасное и

⁴⁰ О прекрасности космоса см. также *Ti.* 30cd; 41ab; 88c; 92c, etc.

доброе, и лишённые разума, которые вызывают все случайное и беспорядочное (*Ti.* 46de)⁴¹.

Собственно, одно из имен третьего вида — «беспорядочная причина» (48a), предопределяющая принципиальное несовершенство космоса, пусть и прекраснейшего творения. Безусловно, это «вторичная» причина, которая неспособна объяснить бытие космоса в целом. Как справедливо замечает Т.Ю. Бородай:

материя у Платона — не причина возникновения космоса (таковой являются идеи), вернее, не действующая причина, а пассивное «необходимое» условие⁴².

Тем не менее, даже будучи пассивным условием, материя накладывает ограничения на существование космоса. Также и «мгновенность» в «Пармениде», как было сказано, есть условие, *необходимое* для возможности темпорального различия, тогда как «настоящее» есть *реальное* онтологическое основание времени.

Так, например, именно телесная воплощенность предопределяет отклонение от идеальной формы космоса. Если в первом рассуждении Тимея, где обсуждается разумная, «первичная» причина космоса, она определяется как сфера — наиболее совершенная фигура, «поверхность которой повсюду равно отстоит от центра» (*Ti.* 33c), то во втором рассуждении форма космоса описывается как додекаэдр, правильный многогранник, наиболее близкий к сфере по форме, но все же уступающий ей в совершенстве⁴³. В конечном итоге, воплощенность космоса предполагает не просто

⁴¹ Ср.: *Ti.* 68e–69a.

⁴² Бородай 2008: 132. Как уже отмечалось, «необходимость» (ἀνάγκη: 47e–48a; 56c; 68e–69a, etc.) — это тоже одно из обозначений материи.

⁴³ Еще один пассаж, сосредоточенный на несовпадении разумного замысла и возможности осуществления — устройство человеческой головы (*Ti.* 73e–76a). С одной стороны, голову, как «место» разумной части души, необходимо было по возможности «освободить» от обилия плоти, дабы не ослаблять интеллектуальные способности человека. С другой стороны, как наиболее «облегченная» часть тела, голова оказывается наиболее хрупким местом, подверженным повреждениям: «И вот, когда демиурги нашего рождения оказались перед выбо-

некоторые «физические» ограничения, но и метафизическую редукцию: необходимость материи предполагает принципиально иной онтологический статус космоса, его разрушимость, смертность, иными словами — негацию, причастность к небытию⁴⁴.

Негативность как раз и является ключевой характеристикой материи в «Тимее». Как объясняет Платон, для того, чтобы материя могла отображать идеи, сама она должна быть лишена всякого собственного содержания, чужда какой бы то ни было оформленности. Поясняется это двумя аналогиями — материя сравнивается с жидкостью для растирания благовоний, не имеющей собственного запаха, и с мягкой письменной поверхностью, предварительно очищенной от предыдущих письмен (*Ti.* 50e). Платон кратко резюмирует эту негативность материи так:

Начало, которому предстояло вобрать в себя все роды вещей, само должно было быть лишено каких-либо форм (*εἰδῶν*) (*Ti.* 50e).

Хотя предлагаемые Платоном аналогии и метафоры предполагают некоторое положительное описание материи, сама она, безусловно, есть чистая негативность. Материя не является ни бытием, ни становлением, не воспринимается ни умом, ни органа-

ром, сообщить ли создаемому роду больше долговечности, но меньше совершенства или меньше долговечности, но больше совершенства, они единодушно решили, что более короткую, но зато лучшую жизнь каждый, безусловно, должен предпочесть более долгой, но худшей. В соответствии с этим они покрыли голову рыхлой костью, не наложив сверху плоти... Поэтому голова является собой самую чувствительную и самую разумную, но также и намного слабейшую часть каждого мужчины» (*Ti.* 75bc).

⁴⁴Бессмертие, неразрушимость космоса — не есть его «собственное» свойство, даже несмотря на наилучшесть творения. Это «дар» Демиурга, его волевое решение: «возникшее от меня пребудет неразрушимым, ибо такова моя воля. Разумеется, все то, что составлено из частей, может быть разрушено, однако пожелать разрушить прекрасно слаженное и совершенное было бы злым делом. А потому, хотя вы [«меньшие» боги — небесные светила], однажды возникнув, уже не будете совершенно бессмертны и неразрушимы, все же вам не придется претерпеть разрушение и получить в удел смерть, ибо мой приговор будет для вас еще более мощной и неодолимой связью, нежели то, что соединили при возникновении каждого из вас» (*Ti.* 41ab; ср. *Ti.* 38b).

ми чувств, она не находится ни в движении, ни в покое. Хотя в строгом смысле Платон не использует конструкцию «ни... ни» для описания материи, эта полная отрицательность является ее главной характеристикой⁴⁵.

Стоит сказать, что сам способ существования материи весьма странен. Не являясь ни объектом разума, ни чувственно воспринимаемым предметом, она познается, согласно Платону, через «незаконное умозаключение» (*Ti.* 52b). В то, что материя вообще существует, — весьма сложно поверить, ведь в то самое мгновение, когда кажется, что она есть, оказывается, ее уже нет; когда кажется, что ее не существует, — она обнажает свое наличие. Очень точно, на мой взгляд, это «мерцание» платоновской материи описывает А.Ф. Лосев:

наступающий или возникающий момент исчезает в то самое мгновение, в которое он возникает. В то самое мгновение, в которое возникает что-нибудь становящееся, оно тут же исчезает и на его месте возникает нечто другое; но не успеет возникнуть это другое, как исчезает также и оно ввиду возникновения на его месте еще чего-нибудь третьего и т.д. и т.д.⁴⁶

Таким образом, материя мгновенно иная и иная самой себе, что соответствует описанию иного, лишённого всякого единства, в «Пармениде». Эта перманентная нестабильность, важно отметить, не равнозначна изменению. То, что изменяется, изменяется

⁴⁵ К этому же выводу приходит, например, Жак Деррида в своем известном эссе о хоре (Деррида 1998: 147–148).

⁴⁶ Лосев 2000: 679–680. Ср. также с описанием материи «древними» у Порфирия в «Подступах к умопостигаемому» 20: «Следовательно, [материя] и не существующая, но представляющая собой не-сущее (μη ὄν)... все высказываемое о материи будет ложным: вообразишь ли ее большой, она — малое, словно забава, ускользающая в небытие. Ведь ее ускользание — не перемена места, но уход из бытия. Вот почему все, находящееся в ней, есть призрак в еще худшем призраке — так в зеркале то, что находится в одном месте, представляется находящимся в другом. Она кажется наполненной, однако не имеет ничего и только кажется всем» (пер. С.В. Месяц).

от одного состояния к другому, т.е. предполагает хотя бы относительную возможность фиксации. Нестабильность же материи — это *хаос*, в котором все оборачивается всем. Материя, иными словами, не может сохранить собственное существование, проявляясь как зазор, разомкнутость. Но в этом самом постоянном исчезновении материи и раскрывается ее необходимость и присутствие, ведь без нее не было бы возможно различие, характерное для мира вещей.

Этимология одного из «прозвищ» материи, $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$, как отмечает Юлиус Штенцель, восходит к словам $\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ (отделение, разделение, разобщение) и $\chi\eta\rho\omicron\varsigma$ (опустевший, осиротевший, лишенный)⁴⁷. Можно предположить, что материя у Платона несет в себе смысл возможности раздельности, обособленности-оторванности, дискретности через причастность небытию. В этом смысле, необходимость участия материального в устройстве космоса оборачивается неизбежностью онтологического отпадения от вечности, перевод длительностного неразличенного настоящего (вечности) идеального в темпоральную последовательность будущего-[ускользающего] настоящего-прошлого.

Необходимое участие материи в устройении космоса объясняет негативную сторону существа времени, изначально созданного для максимального уподобления творимого парадигме. Мгновенность материи, разрывая абсолютную длительность вечного

⁴⁷ См. Бородай 2008: 130. Тем не менее, Т.Ю. Бородай оспаривает предложенную Штенцелем этимологию на основе анализа платоновского словоупотребления. Последние работы в области сравнительной индоевропейской лингвистики также рассматривают эту этимологию как ненадежную (Beekes 2010: 1654–1655; сам Роберт Бекес сравнивает $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ с $\chi\eta\rho\alpha$ (вдова), что связывает ее со словами $\chi\alpha\tau\acute{\epsilon}\omega$ (нуждаться) и далее — $\chi\alpha\acute{o}\varsigma$ (пустое пространство, пропасть, разрыв)). Однако, несмотря на неоднозначность этимологии, общий культурный контекст (космогоническая традиция, идущая от Гесиода) предполагает тесную взаимосвязь платоновской $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ с $\chi\alpha\acute{o}\varsigma$ (см. Sedley 2007: 1–4; также о связи материи и хаоса: Григорьева 1981: 55, 65).

бытия, делает возможным временную последовательность. Диалектика бытия и небытия подразумевает, что бытие идеально, которому вещи причастны через настоящее, переключается необходимо присутствующей в вещах материей в не-истинное-бытие становления. Настоящее *всегда* присутствует во времени, хотя и не является одним из его видов, тем самым гарантируя и существование, и связанность, целостность времени. Мгновенность *всегда* необходима времени, хотя и не является его частью, тем самым гарантируя и текучесть, и дифференциацию времени.

Как было отмечено выше, прошлое и будущее, в отличие от настоящего, не есть, но и не не-есть: время *становится* в качестве последовательности до и после. Как принципиально иное истинному бытию, материя обуславливает эфемерность чувственного мира, неизбежную смертность. Но принимая во внимание, что «ум одержал верх над необходимостью, убедив ее обратить к наилучшему большую часть того, что рождалось» (Ti. 48a), докосмический хаос (мгновенный переход всего во все) преобразуется в наилучший порядок (последовательный переход прошлое-настоящее-будущее). Если во времени и временном материя есть необходимость распада и смерти, то парадигмальность идеи (явленная в ускользящем настоящем вещи) — причина длительности и существования.

Итак, обобщая рассмотрение темпорального статуса материи на основе диалогов «Парменид» и «Тимей», можно сделать вывод о том, что мгновенность у Платона обозначает особый способ небытия материи — всегда иное и иное, лишенное всякой оформленности, находящееся вне времени, но лежащее в начале и конце всего становящегося, необходимое условие космоса. Выступая в качестве ключевой характеристики материального, мгновенность является условием темпоральной дифференциации и относительного небытия всего временного.

Литература

- Бородай, Т.Ю. (2008), *Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона*. М.: Изд. Савин С.А.
- Гайденко, П.П. (2006), *Время. Длительность. Вечность*. М.: Прогресс-Традиция.
- Григорьева, Н.И. (1981), “Парадоксы платоновского «Тимея»: диалог и гимн”, in С.С. Аверинцев (ред.), *Поэтика древнегреческой литературы*, 47–95. М.: Наука.
- Деррида, Ж. (1998), *Эссе об имени*. Пер. Н.А. Шматко. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб: Алетейя.
- Каменских А.А. (2012), “Топология темпоральности в позднем неоплатонизме: Ямвлих, Прокл, Дамаский”, in О.А. Довгополова (ред.), *Эсхатос-II: Философия истории в контексте идеи «предела»*. Вып. 2, 41–55. Одесса: ФОП «Фридман О.С.».
- Лебедев, А.В. (2014), *Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова*. СПб.: Наука.
- Лосев, А.Ф. (2000), *История античной эстетики*. Том 2: *Софисты. Сократ. Платон*. М.: АСТ.
- Месяц, С.В. (2008), “«Подступы к умопостигаемому» Порфирия”, *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 2.2: 277–308.
- Мочалова, И.Н. (2014), “О двух онтологических моделях в диалоге Платона «Тимей»”, *Платоновские исследования* 1: 55–79.
- Плешков, А.А. (2017), “Образы вечного в ранней греческой мысли”, *Диалог со временем* 4: 139–158.
- Савельева, И.М.; Полетаев, А.В. (2010), “Образы и структуры времени в архаических культурах”, in Л.П. Репина (ред.), *Образы времени и исторические представления*, 79–97. М.: Круг.
- Тахо-Годи, А.А. (1994), “Примечания к диалогу «Тимей»”, in А.Ф. Лосев, В.Ф. Асмус и А.А. Тахо-Годи (ред.), *Платон. Собрание сочинений в 4 т.* Т. 3, 606–619. М.: Мысль.
- Шичалин, Ю.А. (1978), “«Третий вид» у Платона и материя-зеркало у Плотина”, *Вестник древней истории* 1 (143): 148–161.
- Шичалин, Ю.А., пер. (2017), *Платон. Парменид*. СПб: РХГА.
- Шичалин, Ю.А. (2018), *Platonica I*. М.: Греко-латинский кабинет.
- Algra, K. (1995), *Concepts of Space in Greek Thought*. Leiden: Brill.
- Allen, R.E. (1997), *Plato's Parmenides*. New Haven: Yale University Press.
- Bakker, E.J. (2002), “Khrónos, Kléos, and Ideology from Herodotus to Homer”, in M. Reichel, A. Rengakos (eds.), *EPEA PTEROENTA. Beiträge zur Home-*

- rforschung. Festschrift für Wolfgang Kullmann zum 75. Geburtstag, 11–30. Stuttgart: Steiner.
- Beekes, R. (2010), *Etymological Dictionary of Greek*. Vol. 2. Leiden: Brill.
- Borodai, T.Y. (2008), *Rozhdeniye filosofskogo ponyatiya. Bog i materiya v dialogakh Platona [The Birth of the Philosophical Concept. God and Matter in Plato's Dialogues]*. Moscow: Izd. Savin S.A.
- Burnyeat, M.; Frede, M. (2015), *The Pseudo-Platonic Seventh Letter*. Oxford: Oxford University Press.
- Cimakasky, J.J. (2014), *All of a Sudden: The Role of Ἐξαιρωνης in Plato's Dialogues*. Doctoral Diss., Duquesne University. URL: <https://dsc.duq.edu/etd/68/>
- Fränkel, H. (1960), “Die Zeitauffassung in der frühgriechischen Literatur”, in *Wege und Formen frühgriechischen Denkens. Literarische und philosophische Studien*. 2. Aufl., 1–22. München: Oscar Beck.
- Gaidenko, P.P. (2006), *Vremya. Dlitel'nost'. Vechnost' [Time. Duration. Eternity]*. Moscow: Progress–Traditsiya.
- Grigor'yeva, N.I. (1981), “Paradoksy platonovskogo «Timeya»: dialog i gimn [Paradoxes of Plato's *Timaeus*: the Dialogue and the Anthem]”, in S.S. Averintsev (ed.), *Poetika drevnegrecheskoy literatury [The Poetics of Ancient Greek Literature]*, 47–95. Moscow: Nauka.
- Kamenskikh, A.A. (2012), “Topologiya temporal'nosti v pozdnem neoplatonizme: Yamvlikh, Prokl, Damaskiy [The Topology of Temporality in Late Neoplatonism: Iamblichus, Proclus, Damascius]”, in O.A. Dovgoplova (ed.), *Eskhatos-II: Filosofiya istorii v kontekste idei «predela» [Philosophy of History in Context of the 'Limit' Conception]*. Vyp. 2, 41–55. Odessa: FOP «Fridman O.S.».
- Lackeit, C. (1916), *Zeit und Ewigkeit in Sprache und Religion der Griechen*. Königsberg: Hartungsche Buchdruckerei.
- Lebedev, A.V. (2014), *Logos Geraklita. Rekonstruktsiya mysli i slova [The Logos of Heraclitus: A Reconstruction of His Thought and Word]*. Saint Petersburg: Nauka.
- Losev, A.F. (2000), *Istoriya antichnoy estetiki [History of Ancient Aesthetics]*. Vol. 2: *Sofisty. Sokrat. Platon [Sophists. Socrates. Plato]*. Moscow: AST.
- Mesyats, S.V. (2008), “«Podstupy k umopostigayemomu» Porfiriya [Porphyry's *Sententiae ad Intelligibilia Ducentes*]”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 2.2: 277–308.
- Miller, D.R. (2003), *The Third Kind in Plato's Timaeus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Mills, K.W. (1974), “Plato and the Instant II”, *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 48: 81–96.

- Mochalova, I.N. (2014), "O dvukh ontologicheskikh modelyakh v dialoge Platona «Timey» [Two Ontological Models in Plato's *Timaeus*]", *Platonic Investigations* 1: 55–79.
- Mohr, R. (2006), *God and Forms in Plato*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Momigliano, A. (1966), "Time in Ancient Historiography", *History and Theory* 6 (*History and the Concept of Time*): 1–23.
- Pleshkov, A.A. (2017), "Plato's Theory of Language: the Isomorphism of Kosmos and Logos in the *Timaeus*", *Problemos* 91: 128–140.
- Pleshkov, A.A. (2017), "Obrazy vechnogo v ranney grecheskoy mysli [Images of Eternal in Early Greek Thought]", *Dialog so vremenem* 4: 139–158.
- Rangos, S. (2014), "Plato on the Nature of the Sudden Moment, and the Asymmetry of the Second Part of the *Parmenides*", *Dialogue* 53: 538–574.
- Sallis, J. (1999), *Chorology: On Beginning in Plato's Timaeus*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press.
- Sambursky, S.; Pines, S. (1971), *The Concept of Time in Late Neoplatonism. Texts with Translation, Introduction and Notes*. Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities.
- Sattler, B. (2012), "A Likely Account of Necessity: Plato's Receptacle as a Physical and Metaphysical Foundation for Space", *Journal of the History of Philosophy* 50.2: 159–195.
- Savelieva, I.M.; Poletayev, A.V. (2010), "Obrazy i struktury vremeni v arkhaiskikh kul'turakh [Images and Structures of Time in archaic Cultures]", in L.P. Repina (ed.), *Obrazy vremeni i istoricheskiye predstavleniya [Images of Time and Historical Representations]*, 79–97. Moscow: Krug.
- Sedley, D. (2007), *Creationism and Its Critics in Antiquity*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press.
- Shichalin, Y.A. (1978), "«Tretiy vid» u Platona i materiya-zerkalo u Plotina [Plato's 'Third Kind' and Plotinus' Matter-Mirror]", *Vestnik Drevnei Istorii* 1: 148–160.
- Shichalin, Y.A. (2018), *Platonica I*. Moscow: Yuriy Shichalin's Museum Graeco-Latinum.
- Shichalin, Y.A., tr. (2017), *Platon. Parmenid [Plato's Parmenides]*. Saint Petersburg: RHGA.
- Stamatellos, G. (2007), *Plotinus and the Presocratics. A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads*. New York: State University of New York Press.
- Strang, C. "Plato and the Instant I", *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 48: 63–79.

- West, M.L. (2007), *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford: Oxford University Press.
- Whittaker, J. (1968), “The «Eternity» of the Platonic Forms”, *Phronesis* 13.2: 131–144.
- Wilberding, J.G. (2016), “Eternity in Ancient Philosophy”, in Y.Y. Melamed (ed.), *Eternity: A History*, 14–55. Oxford: Oxford University Press.
- Zeyl, D.J. (2000), *Plato. Timaeus*. Indianapolis; Cambridge, MA: Hackett Publishing Co.
- Zeyl, D.J. (2009), “Visualizing Platonic Space”, in R. Mohr, K. Sanders and B. Sattler (eds.), *One Book, The Whole Universe: Plato’s Timaeus Today*, 117–131. Las Vegas: Parmenides Publishing.