

ПРОКЛ О ВЕЧНОСТИ И ВРЕМЕНИ

С. В. МЕСЯЦ

Институт философии РАН (Москва)

Балтийский федеральный университет им. И. Канта

messiats@mail.ru

SVETLANA MESYATS

Institute of Philosophy RAS; I. Kant Baltic Federal University

PROCLUS ON ETERNITY AND TIME

ABSTRACT. The starting point for Proclus's reflections on the nature of time is Plato's definition of time as "the image of eternity" (*εικόνα αιώνος*) in *Timaeus* (37 de). This definition seems aporetic to Proclus, since despite the fact that an image should be similar to its prototype, Plato focuses exclusively on the differences between time and eternity, calling the former "moving according number" and the latter immovable and "abiding in unity". Proclus rejects as inconsistent the solution of Plotinus, who proposed to consider time as the 'life' of the Soul, just as eternity itself is the "life" of the divine Intellect. Analyzing the text of *Timaeus*, Proclus shows that, although eternity is the archetype of time, it cannot serve as its immediate cause; therefore between time and eternity there must be some kind of mediating hypostasis that combines the properties of both extremes, and is therefore both immovable and multiple. This kind of entity was first introduced into Neoplatonism by Iamblichus, who called it "intelligent time" in order, on the one hand, to distinguish it from the flowing time of the material cosmos, and, on the other hand, to show its belonging to the same level of reality as the demiurgic Intellect. The concept of intelligent time, developed by Iamblichus and elaborated further by Proclus, allowed the latter to resolve the difficulty with the definition of time in *Timaeus*, showing that Plato must have meant not the visible time of the material cosmos, but the immovable partial Intellect which proceeds from the Demiurge and in its procession determines the measures of movement and change of all generated things. Only such immaterial substantial time could be considered the true image of eternity. In this paper, I will attempt to outline the main features of the concept of intelligent time in its evolution from Iamblichus to Proclus, as well as to demonstrate that, contrary to the popular opinion, there were three paths that led the Neoplatonists to the invention of this concept, namely: the theory of participation, the exegesis of Plato's *Timaeus* and the attempts to resolve Aristotle's paradoxes of time.

KEYWORDS: philosophy of late Antiquity, Neoplatonism, Proclus, Plotinus, Iamblichus, Aristotle's time paradoxes, Simplicius, theory of time, Plato's *Timaeus*, time and eternity, now, parts of time, continuity, soul, intelligent time, participation.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 25-18-00141, Балтийский федеральный университет им. И. Канта. This study was funded by Russian Science Foundation, project number 25-18-00141, I. Kant Baltic Federal University, <https://rscf.ru/project/25-18-00141/>

καί μοι δοκοῦσιν <οἱ> τὴν φύσιν αὐτοῦ ταύτην
κατανενοηκότες οὕτως αὐτὸν ὀνομάσαι χρόνον,
χορόνούν τινα ἐθελήσαντες εἰπεῖν καὶ οἶν χορεύοντα νοῦν.¹

Procl., *In Tim.* III 27, 32-28, 2.

1. Закон непрерывности

В сложной иерархии бытийных уровней, разработанной неоплатониками афинской школы (IV-VI вв. н.э.), переход от вышестоящего уровня реальности к нижестоящему, или от причины – к следствию, подчинялся определенным правилам, важнейшим из которых был так называемый «закон непрерывности».² Согласно этому закону, впервые в явном виде сформулированному Проклом в теоремах 28 и 29 *Начал теологии*, всякая трансцендентная причина, порождающая следствия самим своим бытием, прежде чем произвести нечто непохожее на себя, дает существование чему-то похожему и родственному, из-за чего всякое исхождение совершается через уподобление следствий причине, или, как говорит сам Прокл, «через подобие вторичного первичному».

«28. Все производящее дает существование подобному себе прежде, чем неподобному.

Поскольку производящее должно превосходить производимое, они никогда не будут ни просто тождественными друг другу, ни равными друг другу по силе. А раз они не тождественны и не равны, но различны и неравны, то они будут либо различны во всем, либо – в чем-то едины, а в чем-то различны. Но если они будут различны во всех отношениях, то окажутся несопоставимы друг с другом, и между причиной и следствием не будет никакого сочувствия. В таком случае одно не будет приобщено к другому, так как приобщимое дает приобщившемуся связь с тем, к чему оно приобщилось. Но следствие непременно должно быть приобщено к причине как получившее от нее свое бытие.

Допустим теперь, что производимое в чем-то различно, а в чем-то едино с производящим. Тогда, испытывая то и другое в равной мере, оно будет одинаково и приобщено, и не приобщено к производящему, то есть будет в равной мере и получать, и не получать от него бытие. Если же оно скорее отличается от него, то порожденное будет скорее чужим, нежели родственным породившему, и скорее лишенным сочувствия, нежели сочувствующим ему. Поэтому, если следствия

¹ «Мне кажется, что понявшие природу времени потому и назвали его «хроносом», а точнее «хоро-ноосом», чтобы показать, что оно есть как бы кружящийся, танцующий ум («хореуон ноос»)». Здесь и далее все переводы принадлежат автору статьи.

² Dodds 1963, 216.

связаны с причинами родством и сочувствием, зависят от них по природе и стремятся к соприкосновению с ними (ибо следствия стремятся к благу и достигают желаемого благодаря причине), то ясно, что производимое будет скорее объединено с производящим, нежели отлично от него. Но более объединенное будет скорее подобно (*ὅμοια*), нежели неподобно (*ἀνόμοια*) тому, с чем объединяется; а значит всякая производящая причина будет давать существование подобному себе, прежде чем неподобному».³

Если мы спросим, насколько больше сходства, чем несходства должно быть у следствий с причиной, или до какой степени они должны быть подобны ей, то, внимательно присмотревшись к доказательству, обнаружим в нем ответ на этот вопрос. Объясняя, почему следствия должны быть скорее похожи, чем не похожи на причину, Прокл, помимо прочего, указывает на их стремление к «соприкосновению» (*συναφῆς*) с ней. Чтобы понять, что это значит, и каким образом следствия могли бы «соприкоснуться» со своей причиной, вспомним определение «соприкасающегося» из трактата *Начала физики*, согласно которому, «соприкасающимися» (*ἀπτόμενα*) называются такие вещи, которые, оставаясь отличными друг от друга, имеют одну общую границу и не имеют ничего, что бы их разъединяло.⁴ Исходя из данного определения, на поставленный вопрос можно было бы ответить следующим образом: войти в соприкосновение с причиной означает для следствия уподобиться ей настолько, чтобы границы их природ совпали; иначе говоря, чтобы между природой причины и природой следствия не осталось промежутка, в который могла бы поместиться какая-то другая природа и сущность. Вспомним знаменитое описание союза души и Ума из трактата Плотина *О трех начальных ипостасях*. Когда душа, говорит Плотин, отбросив все внешнее, целиком сосредотачивается на своих собственных энергиях – рассуждении и мышлении – и начинает отождествлять себя со своей наивысшей и наиглавнейшей способностью, разумом, то обнаруживает, что между ней и породившим ее Умом нет ничего, что бы их разделяло, за исключением того лишь, что они разные.

«Душа не только получает от Ума ипостась, но и на деле (*ἐνεργείᾳ*) оказывается словом Ума, когда взирает на него, потому что, только взглянувшись в Ум, она обретает внутри себя предмет мысли и действия. Так что деятельностью (*ἐνέργεια*) души следует считать не то худшее, что приходит извне и представляет собой ее страсти, а только то, что осуществляется в мышлении и исходит от нее самой.

³ Dodds 1963, 32, 10-34, 2.

⁴ Proclus, *Inst. Phys.* I, Def. 2: «касающиеся суть те, края которых вместе»; Prop. 1: «...касающимися назывались те, края которых в одном и том же». Перевод см.: Мещанец 2001, 53.

Итак, Ум делает душу еще более божественной не только потому, что является ее Отцом, но и потому что присутствует в ней: ведь между ними нет ничего, кроме того лишь, что они разные: Ум – форма, а душа – последующее и воспринимающее.»⁵

Как бы душа не уподоблялась Уму, как бы ни сближалась с ним в деятельности мышления, она никогда не сможет стать Умом самим по себе, так чтобы полностью перейти в него и приобрести его природу. Душа всегда будет исходящим от Ума «словом» (*λόγος*), разделяющим на части и разворачивающим во времени его вечное умопостигаемое содержание, иначе говоря, она всегда будет иной, отличной от него ипостасью, пусть и предельно сблизившейся, и соприкоснувшейся со своим истоком. Описанное Плотином отношение между душой и Умом Прокл распространяет на все остальные уровни реальности, утверждая, что любой из них способен, не выходя за рамки собственной природы, настолько близко подойти к породившей его причине, чтобы практически совпасть, соприкоснуться с ней, образовав с нею некое неразделимое единство. Правда, чтобы это стало возможным, следствие должно обладать природой, которая была бы максимально близка природе породившей его причины, то есть была бы в большей степени подобна, чем не подобна ей. Только при выполнении этого условия переход от причины к следствию, или от вышестоящего уровня реальности к нижестоящему, может стать по-настоящему непрерывным. Причине и следствию достаточно будет касаться друг друга своими границами, так чтобы нижняя граница причины совпадала с верхней границей следствия, и тогда вся многоуровневая система реальности окажется единой и непрерывной, даже невзирая на характерную для позднего неоплатонизма непроницаемость друг для друга отдельных ипостасей.⁶

Отсюда Прокл приходит к довольно неожиданному выводу, что исхождение следствий из причины осуществляется не столько за счет их отличия от нее, как можно было бы подумать, сколько за счет подобия, или сходства с ней, потому что именно подобие, а не различие, как утверждает теор. 29 *Начал теологии*, делает нижестоящий уровень реальности следствием вышестоящего.

⁵ Plotinus, *Enn.* V 1, 3, 15-21: οὐδὲν γάρ μεταξὺ ἢ τὸ ἔτέροις εἶναι, ως ἐφεξῆς μέντοι καὶ ως τὸ δεχόμενον, τὸ δὲ ως εἶδος.

⁶ Chlup 2012, 21-23; Wallis 1972, 126.

«29. Всякое исхождение совершается через подобие вторичного первичному.

Если производящее дает бытие подобному прежде, чем неподобному (теор. 28), то именно подобие делает производимое следствием производящего. Ведь подобное становится подобным благодаря подобию, а не неподобию. Поэтому, раз в происхождении, несмотря на ослабление, сохраняется тождество между порожденным и породившим, и каким породившее было первично, таким его следствие оказывается вторично, то происхождение осуществляется через подобие.»

2. Средний термин

Прямым следствием сформулированного Проклом «закона непрерывности» является еще один фундаментальный закон исхождения, называемый обычно «законом о среднем термине». По общему убеждению исследователей, понятие среднего термина, или «середины» (τὸ μέσον), было введено в неоплатонизм еще Ямвлихом, который, в свою очередь, мог позаимствовать его из неопифагорейской традиции.⁷ В самом общем виде закон о среднем термине можно было бы сформулировать следующим образом: если имеются две ипостаси, несхожие друг с другом в двух отношениях, то между ними должна располагаться некая третья ипостась, называемая «средним термином», которая в одном отношении была бы тождественна первой, а в другом отношении – второй. Например, если имеется ипостась *AA*, после которой идет ипостась *BB*, то они, не имея между собой ничего общего, очевидно, не могут соприкоснуться друг с другом. Поэтому между ними обязательно должна располагаться ипостась-посредник *AB* или *BA*, совмещающая в себе свойства обоих крайних членов и таким образом связывающая их друг с другом в одно непрерывное целое.

Систематическое применение Проклом закона о среднем термине привело к тому, что в его метафизической системе появилось множество новых уровней реальности, о которых более ранние философы-неоплатоники ничего не знали. Одним из таких нововведений стало открытие им особого рода душ, располагающихся между божественным Умом, который «единым охватом мысли постигает все сразу», и душами, которые «поступательно переходят от созерцания одной идеи к другой».⁸ Правомерность введения этого дополнительного уровня душевной реальности Прокл обосновывал тем, что мышление Ума отличается от мышления поступательно мыслящих душ в двух отношениях: если первое неподвижно и видит все умопостигаемые предметы сразу как нечто одно (*πάντα ὡς ἔν*), то второе разделяет единство

⁷ Shaw 1995, 66.

⁸ Marinus, *Vita Procli* 23, 1-8.

умопостигаемого мира на отдельные части и последовательно рассматривает одну идею за другой ($\chi\alpha\theta' \epsilon\nu \pi\alpha\tau\alpha$).⁹ А раз эти два способа мышления отличаются друг от друга в двух отношениях, то по закону о среднем термине это означает, что они не могут непосредственно граничить друг с другом и нуждаются в мышлении-посреднике. Отсюда Прокл делает вывод, что между Умом и душами, мыслящими одну идею за другой, должны располагаться некие промежуточные сущности, которые, с одной стороны, мыслят последовательно и не все умопостигаемые предметы сразу, а с другой, в каждый момент времени могут рассматривать не одну, а сразу несколько идей, потому что способность созерцать «многое как одно», очевидно, имеет больше сходства со способностью видеть «всё как одно», нежели созерцание одной единственной идеи зараз.¹⁰ Вот так помимо душ, одушевляющих тела внутри космоса, в системе Прокла появляется особый род «надкосмических» душ, которые выходят за пределы видимого мира, и либо вообще не связаны с телесной природой, либо одушевляют исключительно «astralные» тела, состоящие из чистейшего нематериального света.¹¹

Применение закона о среднем термине заставило Прокла пересмотреть и трехчастную схему причинно-следственной связи, унаследованную афинскими неоплатониками от Ямвлиха. Считается, что сирийский философ первым уподобил трансцендентный принцип, порождающий из себя множество уступающих ему по природе следствий, платоновской идее, которая, остав-

⁹ Proclus, *In Parm.* 807, 29 – 809,13.

¹⁰ Английский переводчик Прокла Д. Болтзли придерживается противоположного мнения. Он полагает, что способность мыслить несколько идей одновременно менее едина и поэтому меньше похожа на умное созерцание, нежели способность мыслить одну идею зараз. См.: Baltzly 2009, 38–39. Однако такую точку зрения едва ли можно признать правильной, поскольку в таком случае созерцание божественного Ума, который мыслит все идеи сразу, оказалось бы еще более множественным и далеким от единства, что невозможно, поскольку сам Прокл характеризует его как «целостное» и «собранное» (Procl., *In Tim.* III 252, 19).

¹¹ В *Комментарии к “Тимею”* Прокл прямо ссылается на закон о среднем термине как на основной аргумент в пользу существования душ, которые «с одной стороны, мыслят поступательно и в этом отношении отличаются от Ума, а с другой – более собранно и не какую-то одну [идею] зараз, чем превосходят души внутри космоса. В самом деле, невозможно непосредственно перейти от Ума, мыслящего все сразу, к душам, мыслящим одну идею за другой, это можно сделать только посредством душ, мыслящих больше одной идеи зараз, но при этом не все вместе» (*In Tim.* III 251, 29–252, 21). См. подробнее: Месяц 2018, 599–631.

ляя в приобщающихся к ней вещах свое подобие или отражение, сама продолжает существовать отдельно от них. Предложенная Ямвлихом схема включала в себя три элемента: (1) неприобщимая причина ($\dot{\alpha}\mu\acute{e}\theta\epsilon\kappa\tau\omega$), которая соответствовала идее; (2) ее приобщимое подобие ($\mu\acute{e}\theta\epsilon\kappa\tau\omega$, $\mu\acute{e}\tau\chi\acute{m}\mu\acute{e}\nu\omega$), которое соответствовало отражению идеи в вещи; и (3) приобщающееся к причине подлежащее ($\mu\acute{e}\tau\chi\acute{m}$), соответствовавшее самой вещи. Анализируя эту схему Прокл замечает, что неприобщимая причина не может непосредственно порождать множество своих приобщимых отражений, поскольку отличается от них в двух отношениях: если причина едина и существует благодаря себе самой, то ее отражения множественны и нуждаются для своего существования в принимающем их подлежащем. Это делает невозможным непосредственный переход между неприобщимой причиной и ее приобщими следствиями и требует введения сущностей посредников, которые, с одной стороны, образовывали бы множество, а с другой – обладали бы самостоятельным существованием, как и сама причина. В результате Прокл приходит к необходимости постулировать два вида приобщимых сущностей, одни из которых он называет «самосовершенными ипостасями» ($\alpha\acute{u}t\acute{o}\tau\acute{e}\lambda\acute{e}\iota\acute{s}$ $\dot{\upsilon}\rho\acute{o}\sigma\acute{t}\acute{a}\sigma\acute{e}\iota\acute{s}$), а другие – «отражениями» или «отблесками» ($\acute{e}\lambda\acute{l}\acute{a}\mu\acute{f}\acute{e}\iota\acute{s}$) причины в ином. Разница между ними состоит в том, что первые способны существовать самостоятельно и не зависят от приобщающегося к ним подлежащего, тогда как другие существуют исключительно в приобщающемся и благодаря ему.

64. Всякая начальная монада дает существование двоякому числу [следствий]: множеству самосовершенных ипостасей и множеству отблесков, получивших существование в ином.

Если исхождение совершается через постепенное ослабление родственных причинам следствий (теор. 28), то от всесовершенных сущностей ($\tau\acute{w}\nu\ \pi\acute{a}n\tau\acute{e}\lambda\acute{e}\iota\acute{w}\nu$) должны происходить сущности совершенные, а через них, как через средний термин, в установленном порядке – несовершенные. В таком случае будут существовать как самосовершенные ($\alpha\acute{u}t\acute{o}\tau\acute{e}\lambda\acute{e}\iota\acute{s}$), так и несовершенные ($\acute{a}\tau\acute{e}\lambda\acute{e}\iota\acute{s}$) ипостаси. И если последние будут принадлежать приобщающемуся (будучи несовершенными, они нуждаются в подлежащем ради своего существования), то первые будут делать приобщающееся своим, поскольку в качестве совершенных будут наполнять приобщающееся собой и давать ему основание в себе, не нуждаясь для собственного бытия ни в чем из нижестоящего. Поэтому, в то время как самосовершенные ипостаси благодаря разделению на множество уступают своей начальной монаде, а благодаря самосовершенному бытию отчасти уподобляются ей, то несовершенные отличаются от самостоятельно существующей всесовершенной монады [в двух отношениях:] тем, что находятся в ином, и своим несовершенством. Но исхождение идет от подобного – к всецело неподобному

(теор. 28), а значит каждая из начальных монад дает существование двоякому числу следствий».¹²

В этой теореме под «начальной монадой» ($\alphaρχικὴ μονάς$), или монадой, выступающей в роли начала, Прокл подразумевает любую трансцендентную причину, которая благодаря преизбытку собственного совершенства порождает множество похожих на нее следствий и, как таковая, выступает по отношению к ним в роли единого, или «единицы» ($μονάς$). Поскольку следствия, с одной стороны, являются подобиями и отражениями причины, а с другой – всегда отражают какую-то одну из ее сторон и в этом смысле уступают причине и «уходят» от нее, то отсюда следует, что по сравнению в ними причина является чем-то в высшей степени совершенным, или «всесовершенным» ($παντέλειος$). Иными словами, причина есть та полнота, которую каждое следствие воспроизводит лишь отчасти. Но, по закону непрерывности, всесовершенное не может сразу породить несовершенное, поскольку отличается от него, во-первых, своей полнотой и во-вторых, тем, что существует самостоятельно, а не является имманентным свойством некоей другой вещи, выступающей по отношению к нему в качестве подлежащего. Поэтому, прежде чем всесовершенная самостоятельно существующая причина произведет несовершенные и несамостоятельные следствия, она должна будет произвести следствия, которые, уступая ей в совершенстве, будут при этом существовать самостоятельно, то есть представлять собой сущности, а не предикаты каких-то других вещей. Выходит, делает вывод Прокл, причина должна порождать сразу два вида собственных приобщимых отражений: одни, которые обладали бы самостоятельным существованием («самосовершенные ипостаси»), и другие, которые оставались бы просто «отражениями», или «отблесками» причины в некоей иной по отношению к ней природе.

3. Две вечности

Последовательное применение закона о среднем термине приводит Прокла и к выводу о существовании двух видов вечности. В теор. 55 *Начал теологии* философ доказывает, что между вечными и переходящими сущими (т.е. такими, которые существуют на протяжении определенного отрезка времени) должны существовать вещи, обладающие бытием на протяжении бесконечного времени, то есть хотя и вечные, но при этом пребывающие в становлении.

¹² Dodds 1963, 60, 20 – 61, 4.

«55. Всё имеющее ипостась во времени существует либо на протяжении всего времени, либо получает ипостась в той или иной части времени.

Если все исхождения совершаются через подобие (теор. 29), и прежде, чем дать существование совершенно неподобному, первое сразу после себя порождает скорее подобные, чем неподобные ему следствия (теор. 28), то поскольку возникающее на протяжении определенного отрезка времени не может соприкоснуться с вечным, будучи отличным от него и как возникающее – от сущего, и как конечное – от существующего всегда, а средним между тем и другим является подобное им в одном отношении и неподобное в другом, то ясно, что средним между в какой-то момент возникающим и существующим всегда будет либо всегда возникающее, либо в какой-то момент сущее. Но «в какой-то момент сущее» — это либо истинно сущее в течение определенного отрезка времени, либо то, что в определенный отрезок времени не является истинно сущим. Однако быть истинно сущим в течение определенного времени невозможно, а не являющееся истинно сущим в течение определенного времени тождественно возникающему. Так что раз «в какой-то момент сущее» не может быть средним термином между в какой-то момент возникающим и сущим всегда, то остается, чтобы средним между ними было «всегда возникающее», которое за счет возникновения находилось бы в единстве с низшим, а за счет «всегда» – с вечной природой».¹³

Вечно сущее, рассуждает Прокл, в котором нет ни будущего, ни прошлого, а только одно настоящее, не может выступать непосредственной причиной существующего на протяжении ограниченного отрезка времени, потому что отличается от него в двух отношениях: и как бесконечное – от конечного, и как вневременное – от находящегося во времени. Поэтому между ними должен располагаться некий промежуточный уровень реальности, охватывающий вещи, с одной стороны, принадлежащие потоку времени, а с другой – существующие всегда. Такие вещи тоже являются вечными, но, очевидно, не в том же смысле, в каком мы называем вечным Бога, Ум, идеи или Душу. Следовательно, необходимо признать существование двух видов вечности: одной – вневременной, в которой пребывает «всегда сущее», и другой – временной, которая охватывает собой «всегда возникающее». За первой Прокл закрепляет имя «эона», или «вечности» в собственном смысле слова, производя имя αἰών («эон») от ἀεὶ ὄν («всегда сущее»), а другую называет «аидон» (ἀϊδόν), что можно было бы перевести как «бесконечно длящееся» или «некончаемое». Космос, небо, звездные и планетные сферы, четыре стихии и воплощенные в телах души являются вечными именно во втором смысле.

¹³ Dodds 1963, 52, 15-29.

Поэтому неудивительно, что невзирая на свою вечность, они движутся, измениются, претерпевают всевозможные превращения, иначе говоря, ведут себя подобно вещам, которым свойственно возникновение и уничтожение.

«Королларий. Отсюда ясно, что «вечность» ($\alpha\deltaιότης$) двояка: одна – всегда существующая ($\alpha\lambdaώνιον$), а другая – соответствующая времени. Первая неподвижна, а вторая возникает; бытие первой собрано воедино и дано всё сразу, а у второй – рассеяно и распростерто по временной протяженности; первая существует как целое в себе самой, а вторая состоит из частей, каждая из которых существует отдельно сообразно предыдущему и последующему».

Установив в теор. 55 существование двух видов вечности, одна из которых соответствует подлинному бытию, а другая – времени, Прокл в этом королларии к ней перечисляет различия между ними. Если вечность в смысле «эона» неподвижна, обладает собранным воедино бытием и целиком находится в себе самой, то вечность в смысле нескончаемого и бесконечно длящегося времени постоянно возникает, имеет рассеянное по временной протяженности бытие и состоит из частей, каждая из которых существует отдельно от других. Если попытаться свести эти различия к двум основным, то получится, что для вневременной вечности характерны неподвижность и единство, а для протяженной во времени – подвижность и множественность. Более подробно об отличии вечного во вневременном смысле от вечного на протяжении всего времени Прокл говорит в теореме 52, поясняя, в частности, что значит «обладать собранным воедино бытием» и существовать «сразу целиком», без какого-либо движения и перемены.

«52. Все вечное существует сразу целиком.

Если оно имеет только вечную сущность ($ούσίαν$), то – целиком и полностью осуществленную, то есть не такую, у которой одна часть уже существует, а другая, которой еще нет, еще только собирается быть, но такую, которая сразу есть все, чем только может быть, так что к ней невозможно ничего ни добавить, ни убавить. Если же помимо сущности вечное обладает еще и вечной деятельностью ($\epsilonνέργειαν$), то и его деятельность тоже будет целиком и полностью осуществленной и будет пребывать в одной и той же мере совершенства, как бы застыв в одном тождественном определении безо всякого движения и перемены.

В самом деле, «вечное» ($\alpha\lambdaώνιον$), как показывает само это имя, означает «всегда сущее» ($\alpha\ει \deltaύ$), а «всегда сущее» отличается как от сущего когда-то, так и от возникающего. Отсюда следует, что в вечном не может быть ни предшествующего, ни последующего, а иначе оно не было бы всегда сущим, но относилось бы к возникновению. Но то, в чем нет ни предшествующего, ни последующего, ни прошлого, ни будущего, а только бытие тем, что есть, существует в качестве того, что оно есть, сразу все целиком. То же самое можно сказать и о его деятельности.

Королларий. Отсюда ясно, что вечность есть причина целостности вещей, раз все вечное, будь то в отношении сущности или деятельности, обладает всей своей сущностью и деятельностью сразу целиком».

В этой теореме под «сущностью» (*οὐσία*) подразумевается не столько вечная и неизменная идея вещи, сколько само ее бытие, разворачивающее содержание этой идеи и осуществляющее все заложенные в ней возможности. Обладание вечной сущностью означает, что вещь уже целиком и полностью раскрыла свое содержание и, осуществив все присущие ее природе возможности, с самого начала является всем тем, чем только может быть. Такое бытие, очевидно, исключает всякое движение и перемену, а значит остается одним и тем же «всегда» (*ἀεὶ*) и, как таковое, представляет собой бытие в истинном смысле слова (*ὄντως ὄν*). Вот почему «вечное», по словам Прокла, есть не что иное как «всегда сущее». Но «всегда» противоположно «когда-то», так же как бытие противоположно возникновению. Поэтому все обладающее вечной сущностью оказывается и не возникающим, и не существующим когда-то. Но если оно – не возникающее, то не находится во времени и не изменяется временем, потому что все возникающее как обладающее бытием в небытии и становящееся тем, чем еще не является, принадлежит временному потоку и течет вместе с ним [ET 45, 50]. То же самое можно сказать и о «существующем когда-то»: поскольку «когда-то» – часть времени, сущее когда-то тоже находится во времени. Выходит, вечное не принадлежит времени, раз уж оно не является ни возникающим, ни существующим когда-то. А раз оно не принадлежит времени, то в нем нет ни предшествующего, ни последующего; следовательно, оно не может осуществлять свою сущность и деятельность постепенно, а значит обладает и той, и другой сразу целиком.

Итак, если два вида вечного отличаются друг от друга в двух отношениях – и как существующее сразу целиком – от существующего по частям, и как неподвижное – от движущегося, то отсюда следует, что они не могут соприкасаться друг с другом, так чтобы вечное во вневременном смысле было непосредственной причиной вечного на протяжении всего времени. В других своих произведениях, в частности, в *Комментарии к «Тимею»* [In Tim. I, 278, 3-11], Прокл дает понять, что под «соответствующей времени вечностью» (*αἰδιότης κατὰ χρόνου*) он имеет в виду не что иное как само время, взятое во всей его бесконечной протяженности как некое целое (*τὸν ὅλον χρόνον*). Учитывая этот факт, мы не погрешим против истины, если будем считать, что перечисленные в *Началах теологии* различия между двумя видами вечности на самом деле представляют собой различия между вечностью и временем. И поскольку вневременная вечность отличается от времени в двух отношениях, то по закону о среднем

термине это означает, что они не могут соприкасаться друг с другом, так чтобы время было прямым порождением вечности.

4. Может ли время быть образом вечности?

Но не противоречит ли полученный вывод платоновскому определению времени в *Тимее*? Разве не называет Платон в этом диалоге время «подобием», или «образом» (*εἰκόνη*) вечности, давая тем самым понять, что оно похоже на вечность ровно в той мере, в какой любое изображение похоже на свой прототип?¹⁴ Более того, разве не говорит он вполне отчетливо, что время создается Демиургом специально для того, чтобы как можно больше уподобить чувственно воспринимаемый мир его вечному умопостигаемому образцу?

Tim. 37 b6-d7: «И вот, когда Отец усмотрел, что порожденное им, это изваяние вечных богов, движется и живет, он возрадовался и в ликовании замыслил еще больше уподобить творение образцу (*παράδειγμα*). Поскольку же образец является собой вечное Живое Существо, он положил в меру возможности и здесь добиться сходства, но дело обстояло так, что природа того Живого Существа вечна (*αἰώνιος*), а этого нельзя полностью передать ничему рожденному. Поэтому он замыслил сотворить некое движущееся подобие вечности (*εἰκόνα κινητόν αἰώνος*). Устроив небо, он вместе с ним творит для вечности, пребывающей в едином, вечный же образ, движущийся от числа к числу, который мы называем временем».¹⁵

Платоновское определение времени как «движущегося от числа к числу» образа, или подобия, вечности выглядит в глазах Прокла апорией. Он справедливо замечает, что в нем перечисляются, скорее, отличия времени от вечности и совсем ничего не говорится об их сходстве друг с другом. Если время движется, то вечность неподвижна; если время идет «от числа к числу», то есть представляет собою исчислимое множество, то вечность «пребывает в единстве». Но если время настолько непохоже на вечность, то как в таком случае, спрашивает Прокл, оно может ее «образом» (*εἰκόνη*)?

«Почему время названо образом (*εἰκόνη*) вечности? Потому ли, что вечность пребывает в единстве, а время движется от числа к числу? Но эти характеристики обнаруживают, скорее, несходство, нежели сходство времени и вечности, в результате чего эти две природы оказываются противоположны друг другу чуть ли не во всех отношениях: и как пребывающая – движущейся, и как единая – исчислимой, и как самобытная – подобной».¹⁶

¹⁴ Более подробно о понятии *εἰκόνη* у Платона см.: Плешков 2021, 273.

¹⁵ Пер. С.С. Аверинцева в кн.: Платон 1994, 439-440.

¹⁶ Procl., *In Tim.* III 17, 17-22.

Один из способов решения этой апории, предложенный Плотином, состоял в том, чтобы считать время своего рода «жизнью» мировой Души, подобно тому, как вечность является жизнью божественного Ума.¹⁷ В самом деле, если Демиург создает время так же, как и космос, а именно – взирая на некую парадигму, то естественно предположить, что прообраз космоса и прообраз времени совпадают, иными словами, что вечность принадлежит «самому по себе Живому Существу», так же как время принадлежит космосу.¹⁸ Тогда, если телесный мир пребывает во времени в силу своей одушевленности, то и вечность будет принадлежать «самому по себе Живому Существу» в силу его жизни, то есть в силу того, что божественный Ум единым и неделимым образом охватывает мыслью сразу все содержание умопостигаемого мира.

Последующие неоплатоники не согласились с решением Плотина, посчитав его не соответствующим платоновскому учению.¹⁹ В *Комментарии к «Тимею»* Прокл, возражая своему предшественнику, указывал на то, что если бы время действительно было жизнью мировой Души, то оно появлялось бы у космоса благодаря самой Душе непосредственно в тот момент, когда космос становится одушевленным. Однако, как явствует из текста *Тимея*, время возникло уже после одушевления космоса, когда Демиург, увидев, что его творение «движется и живет» [*Tim.* 37b 6-7], решил еще больше уподобить его умопостигаемому прообразу. Но если время было даровано миру не Душой, а самим Демиургом, то оно никак не может быть жизнью или какой-либо иной деятельностью Души.²⁰

В другом месте своего *Комментария* Прокл замечает, что когда Демиург наделяет космос различными свойствами – видимостью, шарообразностью, круговорращением, самодостаточностью, одушевленностью и т.д. – он делает это в такой последовательности, чтобы с каждым новым даром его творение становилось все более и более совершенным и все больше уподоблялось бы

¹⁷ Plotin, *Enn.* III 7, 3, 36-38; 11, 43-45.

¹⁸ Plotin, *Enn.* III 7, 11, 47-48: «Если вечность есть жизнь, пребывающая в покое и тождестве, жизнь неизменная и сразу бесконечная; и если время должно быть образом вечности и относиться к ней так же, как этот мир относится к тамошнему, то следует признать, что помимо тамошней жизни существует и некая другая, омонимичная той жизнь...». Этот отрывок из трактата Плотина III 7 *О вечности и времени* дословно воспроизводит Симпликий, излагая позицию предшественника в своем Королларии о времени: Simpl., *In Phys.* 790, 35–791, 4. См.: Sondererger 1982, 107-108.

¹⁹ Sambursky, Pines 1971, 12; Baltzly 2013, 7-8.

²⁰ Procl., *In Tim.* III 21, 6-32.

своему умопостигаемому образцу.²¹ Сравнивая дары Демиурга с точки зрения доставляемого ими совершенства, Прокл приходит к выводу, что время представляет собой более высокий, а значит и более поздний по сравнению с Душою дар, потому что если благодаря одушевлению космос становится живым и разумным, то благодаря времени – вечным, то есть причастным божественной природе. Более того, время выступает причиной совершенства не только космоса, но и самой Души, поскольку, чтобы достичь поставленной цели и обрести желаемое благо, или, чтобы, отпав от Бога, снова вернуться в исходное состояние, Душа необходимо время. Но будь время порождением Души, она не нуждалась бы в нем для своего совершенства, ибо ничто не нуждается в том, что порождает, а иначе оно было бы одновременно и совершенным (как породившее), и несовершенным (как нуждающееся в своем порождении). «Поэтому бессмысленно утверждать, что причины могут нуждаться для своего совершенства в том, что происходит от них», – заключает Прокл.²²

В качестве еще одного аргумента против теории Плотина философ использует следующее соображение. Будь время жизнью Души, ему были бы причастны только существа одушевленные, а все неодушевленные вещи, включая растения и животных, существовали бы в таком случае вне времени [*In Tim.* III 22, 29-23, 10]. Однако это невозможно, поскольку время распространяется на все в космосе, и «нет такого места, где бы времени не было».²³ Таким образом, количество временных вещей явно превышает количество одушевленных, откуда в свою очередь следует, что источник времени должен находиться на более высоком уровне реальности, нежели тот, на котором находится Душа, потому что, согласно одному из законов неоплатонической метафизики, чем выше располагается причина в системе реальности, тем большее количество следствий она производит.²⁴

²¹ Procl., *In Tim.* II 5, 17-31; III 3, 10. См.: Baltzly 2013, 1-2; Kutash 2011, 15.

²² Procl., *In Tim.* III 22, 2-6; 20-22: οὐδὲν δὲ ὅλως αἴτιον τοῦ ἑαυτοῦ δεῖται γεννήματος πρὸς τελείωσιν τὴν ἑαυτοῦ.

²³ Procl., *In Tim.* III 23, 4: οὐ γὰρ ἔστιν ὅπου μὴ πάρεστιν ὁ χρόνος. В своем переводе я следую за А.-Ж. Фестюжьериом [Festugiere 1968, 41]: “car il n'est aucun lieu où le Temps ne soit pas présent”. Английский переводчик понимает эту фразу иначе [Baltzly 2013, 72]: “for a thing does not exist when its time is no longer present” (вещь перестает существовать, когда заканчивается ее время). Впрочем, в обоих вариантах перевода суть прокловского аргумента не меняется.

²⁴ Procl., *ET* 57: «Всякая причина начинает действовать прежде следствия и действует послед него, давая ипостась большему количеству вещей».

Наконец, теория Плотина неверна еще и потому, что в ее основе лежит ложное представление о вечности как жизни божественного Ума.²⁵ В самом деле, если понимать под Умом платоновского Демиурга, который при создании времени взирает на вечность как на некий прообраз, то правильнее будет помещать ее в умопостигаемый прообраз космоса, то есть считать жизнью не только Ума, сколько самого по себе Живого Существа. В глазах Прокла ошибка Плотина объясняется тем, что основатель неоплатонизма еще недостаточно ясно различал входящие в состав Ума ипостаси и вместо того, чтобы считать умопостигаемый прообраз самостоятельным уровнем реальности, объединял его с Демиургом в одну-единственную ипостась, в результате чего вечность оказывалась у него тождественной Уму, а ее подлинная ее природа оставалась для него скрытой.

«Те, кто сваливают все в одну кучу и утверждают, будто между Душой и Благом находится один только Ум, неизбежно приходят к выводу, что Ум и вечность – одно и то же. Но если вечность – не один из пяти родов [бытие, движение, покой, тождественное и иное] и не то, что из них состоит, поскольку все эти роды вечны и тем самым уступают вечности, то чем в таком случае будет она сама?»²⁶

Отказываясь признать вечность жизнью Ума-Демиурга, Прокл тем не менее не спешит отождествлять ее и с умопостигаемым прообразом космоса, замечая, что Платон в *Timее* называет природу самого по себе Живого Существа «вечной» [*Tim.* 37d 3]. Но «быть вечным» (*αἰώνιος*) и «быть вечностью» (*αἰών*) – не одно и то же, рассуждает философ. В первом случае вещь обладает вечностью как предикатом, а во втором является ею по сущности. Но в платонизме все обладающее той или иной характеристикой как предикатом приобретает ее благодаря приобщению к соответствующей идее, т.е. к чему-то такому, чему эта характеристика присуща «в первую очередь», что является ею само по себе, т.е. по самой своей сущности.²⁷ Поэтому, называя природу Живого Существа «вечной» (*αἰώνιος*), Платон тем самым дает понять, что умопостигаемый прообраз космоса вечен за счет приобщения к самой по себе Вечности, и что, следовательно, сама Вечность (*ἀιών*) выходит за пределы

²⁵ Baltzly 2013, 7.

²⁶ Procl., *In Tim.* III 12, 9-13. См. также: *In Tim.* III 10, 2-8 «Нам нужно тщательно рассмотреть, что такое вечность и время у Платона, не принимая за время всего лишь призрак времени и не считая вечность просто неким умопостигаемым богом, не попытавшись прежде установить, в каком из умопостигаемых чинов она получила ипостась. Ведь знание этого как раз и составляет отличительную черту платоновского учения».

²⁷ Procl., *In Tim.* I 234, 26-27; 420, 6-7; III 10, 11-21; 13, 1-2; *Th. Pl.* III 56, 22-25.

умопостигаемого прообраза и принадлежит некоему более высокому уровню реальности.

«Каждому ясно, что Вечность (*άιών*) – более священна, более изначальна и в некотором смысле более неизменна нежели само по себе Живое Существо, пусть даже оно и является самым прекрасным и самым совершенным из всех умопостигаемых живых существ, как сам Платон говорит об этом вначале.»²⁸

В метафизической системе Прокла выше самого по себе Живого Существа располагаются две ипостаси – «само по себе бытие» (*αὐτὸ τὸ ὄν*) и следующая за ним «бытийная жизнь» (*οὐσιώδης ζωή*). Вместе с умопостигаемым прообразом космоса они составляют т.н. умопостигаемую триаду: бытие – жизнь – ум, которая образует первый после Единого уровень реальности – уровень умопостигаемого Бытия.²⁹ Первый член этой триады, следующий непосредственно за Единым, Прокл отождествляет с «единым-сущим» 2-ой гипотезы *Парменида* [*Parm.* 142bc] и категорией бытия в *Софисте* [*Soph.* 254d]; последний, именуемый также «бытийным умом» (*οὐσιώδης νοῦς*), соответствует, как уже говорилось, умопостигаемому прообразу космоса, или самому по себе Живому Существу *Тимея* [*Tim.* 39e 8]; и наконец, средний, соответствующий бытийной жизни, представляет собой не что иное как Вечность.

БЫТИЕ (умопостигаемая триада)

1. БЫТИЕ САМО ПО СЕБЕ (= Единое-сущее)
2. БЫТИЙНАЯ ЖИЗНЬ (= Вечность)
3. БЫТИЙНЫЙ УМ (= само по себе Живое Существо)

Столь высокое положение Вечности в метафизике позднего неоплатонизма, с одной стороны, объясняет, почему между ней и временем обнаруживается так мало сходства, а с другой – возвращает нас к прежней апории: как может текучее, бесконечно делимое и постоянно переходящее из небытия в небытие время быть подобием сущности, которая своим единством и неизменностью превосходит сам мир идей? Отвергнув решение Плотина, Прокл отвечает на этот вопрос следующим образом: время может считаться образом вечности, потому что, подобно ей, служит «мерой» (*μέτρον*) сущего.

²⁸ Procl., *In Tim.* III 10, 8-11.

²⁹ Procl., *Th. Pl.* III 47-49. В *Платоновской теологии* Прокл показывает, что и каждый из членов умопостигаемой триады тоже, в свою очередь, представляет собой триаду, состоящую из предела-беспределного-смешанного. Подробнее об устройстве этих трех умопостигаемых триад см.: Opsomer 2000, 363, 368.

Правда, если вечность выступает мерой умопостигаемого, то время – внутрикосмического и пребывающего в становлении.

«Лучше будет сказать, что Бог произвел две меры (<μέτρα) сущего – я имею в виду вечность и время: одну для умопостигаемых сущих, а другую для внутрикосмических. Поэтому, как космос был назван «образом» умопостигаемого, так и космическую меру следует признать образом меры умопостигаемых сущих. Правда, если вечность измеряет как единое, то время – как число, потому что мерой служит и то, и другое: одно – для объединенных, а другое – для исчислимых, и одно – для пребывания сущего, а другое – для длительности становящегося».³⁰

В теореме 54 *Начал теологии* Прокл специально поясняет, что время и вечность могут рассматриваться как «меры» сущего, потому что всякую вещь можно измерить двумя способами – либо последовательно прикладывая меру к одной ее части за другой, либо соотнося меру со всей вещью в целом. И если первый способ измерения больше подходит вещам, находящимся во времени, чье бытие осуществляется постепенно и делится на обособленные друг от друга части, то второй соответствует вечно сущему, чье бытие не имеет частей и дано «все сразу» [ET 52].

«54. Всякая вечность есть мера вечного и всякое время – мера находящегося во времени, и они суть единственны меры жизни и движения всего сущего.

Все измеряющее производит измерение двумя способами: либо приложиваясь к измеряемому по частям, либо – сразу целиком. Но производящее измерение целиком есть вечность, а делающее это по частям – время. Поэтому существуют только две меры: одна – для вечного и другая – для имеющего ипостась во времени».³¹

Очевидный недостаток предложенного Проклом решения состоит в том, что вечность и время оказываются подобны друг другу не по сущности, но по исполняемой ими функции (*ἐνέργεια*), потому что, как признает сам философ, способность быть мерой внутрикосмических вещей не составляет ни отличительного признака времени, ни тем более его природы.³² Но определение времени в *Тимее* выражает как раз природу и сущность времени, поэтому

³⁰ Procl., *In Tim.* III 17, 22-30.

³¹ Если мы рассматриваем некую вещь как процесс, то подходим к ней с меркой времени, а если пытаемся взглянуть на нее как на целое, характеризуя, например, определенный исторический период как «век Просвещения», «Каменный век» или «эпоху Возрождения», то смотрим на нее *sub specie aeternitatis*.

³² Procl., *In Tim.* III 25, 8-10: «Что же такое время? Пожалуй, недостаточно будет назвать его мерой внутрикосмических вещей или причиной тех благ, которые оно им обеспечивает».

апория сохраняется. Правда, теперь она заключается не в том, что время и вечность не могут быть подобны друг другу ни в каком отношении, а в том, что время не может быть образом и подобием вечности *по сущности*. Отсюда, в свою очередь, следует, что время не может происходить из вечности так же непосредственно, как Душа происходит из Ума, или сам Ум – из Единого, ведь согласно закону непрерывности всякая причина «дает ипостась подобному себе прежде, чем неподобному», и «всякое исхождение совершается путем подобия вторичного первичному» [ET 28-29]. Но если вечность порождает время не непосредственно, то между ними должна располагаться некая промежуточная ипостась – средний термин, который в одном отношении был бы похож на вечность, а в другом – на время. И раз вечность «пребывает в единстве», а время «движется от числа к числу» [Tim. 37d 5-6], то искомая ипостась должна быть либо единой и подвижной, либо неподвижной и множественной. Но первый вариант невозможен. Следовательно, между вечностью и временем должно располагаться нечто одновременно и неподвижное, и состоящее из исчислимого множества частей.

Первым, кто ввел подобного рода сущность в метафизическую систему позднего неоплатонизма, был Ямвлих.³³ Он назвал ее «первым» или «умным временем», чтобы, с одной стороны, отличить от привычного нам времени чувственno воспринимаемого космоса, а с другой, показать, что она служит началом «физического» времени и принадлежит тому же уровню реальности, что и божественный Ум, отождествляемый поздними неоплатониками с мировым Демиургом.

5. Ямвлих решает аристотелевские парадоксы времени

Путь к пониманию платоновского определения времени пролегал для неоплатоников не только через интерпретацию платоновского *Тимея*, но и через попытки решить знаменитые парадоксы времени, сформулированные Аристотелем в IV книге *Физики*.³⁴ Из этих парадоксов следовало, во-первых,

³³ Sambursky, Pines 1971, 12: “With Iamblichus, there began a radically new conception, substantializing time as a hypostatic entity of its own in a way as differed from anything said before of the nature of time”.

³⁴ О том, что теория времени Ямвлиха во многом опирается на решение аристотелевских апорий, см.: Sorabji 1983, 42; и Trostyanskiy 2017, 188: «While attempting to resolve the *aporiai* generated by Aristotle’s conception of time, Iamblichus produced an account that paved the way for subsequent generations of Neoplatonic thinkers, including Proclus and Damascius». Противоположную точку зрения. см.: Baltzly 2013, 4-5; Vargas 2018, 9.

что время либо вообще не существует, либо, если и существует, то «едва и с трудом» [Arist. *Phys.* IV 10, 217b 32-33]; и во-вторых, что время не может непрерывно двигаться и течь, поскольку переход от предшествующего момента к последующему выглядит невозможным.

Чтобы убедиться в том, что время не существует, Аристотель предлагает рассмотреть части, из которых оно складывается – прошлое, настоящее и будущее [*Phys.* 218a 1-2]. Действительно, если время состоит из прошлого и будущего, то одна его часть уже прошла, и ее уже нет, а другая еще не наступила, и ее еще нет; но то, что складывается из несуществующих частей, очевидно, не может существовать. Что же касается настоящего, или момента «теперь» (*tò vūv*), как называет его Аристотель, то, поскольку оно есть прямо сейчас, это единственная составляющая времени, которая кажется существующей в собственном смысле слова. Однако если присмотреться внимательнее, то можно увидеть, что настоящее не является частью времени [*Phys.* 218a 6]. В самом деле, будучи всего лишь границей между прошлым и будущим, оно неделимо и лишено длительности, а ни одна непрерывная величина, включая время, не может складываться из непротяженных и неделимых элементов, как например линия не может быть результатом суммирования точек [*Phys.* 218a 10]. Объясняя в другом месте, почему неделимые не могут образовать непрерывную величину, Аристотель пишет, что поскольку они не имеют частей, у них отсутствуют края, которыми они могли бы соприкасаться и сливаться друг с другом, а значит между любыми двумя неделимыми, сколь бы близко друг к другу они не располагались, всегда будет существовать некий зазор, в котором смогут поместиться новые неделимые [*Phys.* VI 1, 231a 20-29]. Поэтому так же, как линия не состоит из точек, так и время не слагается из следующих друг за другом моментов «теперь». Но если настоящее не является частью времени и в каком-то смысле ему не принадлежит, то частями временного потока будут только прошлое и будущее, одно из которых уже перестало существовать, а другое еще не начало. Впрочем, признать настоящее существующим вне времени тоже нельзя, учитывая, что оно представляет собой границу между прошлым и будущим, а любая граница, по определению, принадлежит тому, что она ограничивает.

Таким образом, момент «теперь» оказывается у Аристотеля одновременно и принадлежащим, и не принадлежащим времени. Правда, если признать «теперь» принадлежащим времени, то это влечет за собой новые трудности. В самом деле, будучи границей между прошлым и будущим, момент «теперь» по необходимости принадлежит и тому, и другому, но если он принадлежит обоим, то получается, что он уже ушел в небытие вместе с прошлым и еще не настал вместе с будущим. Выходит, его вообще не существует, хотя,

как уже говорилось выше, «теперь» кажется единственным аспектом времени, который мог бы претендовать на причастность бытию. С другой стороны, отрицать существование «теперь» тоже нельзя, потому что вместе с исчезновением границы, разделяющей и одновременно связующей прошлое и будущее, исчезло бы и само время. Таким образом, настоящее одновременно и существует, и не существует, и принадлежит, и не принадлежит времененному потоку.

Еще труднее объяснить, как происходит течение времени и движется ли оно вообще, т.е. остается ли момент «теперь» всегда одним и тем же, или становится каждый раз другим? С одной стороны, если «теперь» – не часть времени, то оно не может измениться и должно оставаться одним и тем же. Но если допустить, что существует одно-единственное «теперь», то, во-первых, будет невозможно выделить ограниченный отрезок времени, поскольку для этого требуются два разных «теперь», при том что ограниченные отрезки времени, очевидно, существуют; и во-вторых, события, произошедшие вчера и тысячу лет назад, окажутся в таком случае одновременными, и ничто случившееся нельзя будет назвать ни предыдущим, ни последующим. Но то, в чем нет предыдущего и последующего, прошлого и будущего, не может считаться временем, следовательно, момент «теперь» не может оставаться тем же самым [Arist. *Phys.* IV 10, 218a 23-29]. С другой стороны, если предположить, что один момент «теперь» сменяется другим, и когда наступает новый, предыдущий тут же исчезает, то невозможно будет объяснить, когда именно уничтожается уходящее «теперь». В тот самый момент, когда существует? Но это невозможно, потому что тогда бы оно одновременно и существовало, и не существовало. Оно исчезает в следующем «теперь»? Тоже нет, поскольку, как было сказано выше, моменты «теперь» не могут следовать друг за другом без перерыва, но между ними всегда существует некий зазор, в котором помещается какое угодно количество новых «настоящих» [*Phys.* 218a 13-22]. Таким образом, момент «теперь» одновременно и остается одним и тем же, и становится всякий раз другим.

Эти сформулированные Аристотелем апории, с которыми сталкивается каждый, кто пытается помыслить время, Ямвлих обсуждал на страницах своих комментариев к *Физике* и *Категориям*.³⁵ И хотя оба комментария не сохранились, примерное представление об их содержании и об изложенной в

³⁵ Simpl. In *Phys.* 792, 20-22; Dillon 1997, 74-76; Trostyanskiy 2017, 188.

них теории времени позволяют составить многочисленные фрагменты и пересказы, дошедшие до нас благодаря Симпликию.³⁶ Как следует из этих свидетельств, при обсуждении аристотелевских апорий Ямвлих обращался не столько к IV книге *Физики*, сколько к сочинению неизвестного автора I-II в. до н.э., писавшего под именем пифагорейца Архита Тарентского и выдававшего идеи Аристотеля за древнее пифагорейское учение.³⁷ В частности, говоря об отличительных особенностях времени, Псевдо-Архит утверждал, что благодаря моменту «теперь» время является одновременно и «неделимым» (*ἀμερές*), и несуществующим, точнее говоря, «безыпостасным» (*ἀνυπόστατος*). Время неделимо, поскольку момент «теперь» представляет собой границу между прошлым и будущим, а безыпостасно – поскольку «теперь» постоянно становится все новым, и новым, исчезая в небытии в тот самый момент, когда мы о нем думаем и говорим [Simpl. *In Cat.* 352, 24-26; 354, 9-13].³⁸ Комментируя эти слова, Ямвлих замечает, что указанные Архитом особенности времени выглядят взаимоисключающими (*ἀσύναχτα*), поскольку ни неделимое не может быть безыпостасным, ни безыпостасное – неделимым. Неделимое, доказывает Ямвлих, не может перестать существовать «по самой своей сущности», ведь у него нет частей, на которые оно могло бы разложиться [Simpl. *In Cat.* 353, 19-20]. Следовательно, если момент «теперь» неделим, то он не может исчезнуть, уйдя в небытие вместе с прошлым, так же, как и возникнуть, появившись из ничего вместе с будущим. Но то, что не способно ни возникнуть, ни уничтожиться, существует всегда, а сущее всегда не может быть «безыпостасным». Наоборот, только оно и обладает ипостасью в собственном смысле слова, т.е. не просто существует, но представляет собой некую самостоятельную реальность (*οὐσία, ὑπόστασις*), такую же вечную и бестелесную, как и любая другая ипостась, принадлежащая сфере истинного бытия, или Ума. Так,

³⁶ Симпликий излагает теорию Ямвлиха в комментариях к аристотелевским «Категориям» и к «Физике». В частности, Ямвлиху посвящена значительная часть его «Короллария о времени» [Simpl. *In Phys.* 773, 19 – 800, 25], содержащего изложение предшествующих теорий времени от Аристотеля и Псевдо-Архита до Дамаския. Собрание фрагментов и свидетельств о ямвлиховской теории времени см.: Sambursky, Pines 1971, 26-47. Подробное обсуждение короллария о времени Симпликия см.: Sonderegger 1982.

³⁷ Simpl. *In Cat.* 352, 24-353, 15. Sambursky, Pines 1971, 14-15; Sorabji 1983, 33-45; Dillon 1997, 75; Trostiansky 2017, 188-189.

³⁸ Как и Аристотель, Псевдо-Архит противопоставляет «особенности» (τὰ ἕδια) времени, к которым относит неделимость и нереальность, его природе и сущности. Разница лишь в том, что у самого Аристотеля эти особенности названы «присущими времени свойствами». См: *Phys.* IV 218a 30: τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ.

анализируя взаимоисключающие характеристики времени, Ямвлих приходит к выводу, что они относятся к двум разным «теперь», одно из которых принадлежит временному потоку, а другое существует вне его; одно постоянно меняется, а другое всегда сохраняет одну и ту же форму; и одно лишено ипостаси, будучи всего лишь мимолетным предикатом возникающих и гибнущих вещей, а другое представляет собой самодостаточную умопостигаемую сущность.

«Когда говорят, что «теперь» возникает и уничтожается, следует понимать сказанное в том смысле, что возникновение и уничтожение относятся не к самому «теперь», а к вещам, которые то приобщаются, то не приобщаются к нему. Ничему кроме неделимого не дано содержать и соединять друг с другом [прошлое и будущее], тогда как становиться все новым и новым, уничтожаться и постоянно течь – отличительное свойство приобщающегося к «теперь» становления. Как может одно и то же становиться все новым и новым и одновременно оставаться одним и тем же по форме ($\varepsilon\deltaος$)? Делиться и быть неделимым? Изменяться и содержать в единстве начало и конец? Это можно объяснить только тем, что одно «теперь» существует в природе, приобщимое и неотделимое от становящихся вещей, а другое обособленно и само по себе; одно покойится, неизменно сохраняя ту же самую форму ($\varepsilon\deltaος$), а другое усматривается в непрерывном движении». ³⁹

Как видно из приведенной цитаты, необходимость существования двух разных «теперь» следует не только из несовместности их характеристик, но и из того, что имманентное времени настоящее не может обеспечить непрерывную связь между прошлым и будущим. Это как с математической точкой, поясняет Ямвлих в другом месте [*In Cat.* 355, 1-4]: коль скоро она делит линию на две части и составляет конец одного отрезка и начало другого, она, оставаясь одной и той же по субстрату, оказывается различной по бытию, как если бы перед нами была не одна, а сразу две точки.⁴⁰ Так и «теперь»: образуя границу между прошлым и будущим и в качестве границы принадлежа и тому, и другому, оно превращается в два разных момента времени, один из которых уже прошел, а другой еще не настал, из-за чего возникает разрыв и течение времени останавливается. Поэтому сделать время по-настоящему единым и непрерывным может только не принадлежащая ни прошлому, ни будущему сущность, которая, оставаясь неделимой в силу своей трансцен-

³⁹ Iamblichus apud Simpl. *In Cat.* 355, 4-14.

⁴⁰ Cp. Arist. *Phys.* IV 13, 222a 10-16; Никулин 1996, 101.

дентности, оказывается способна «удерживать» (*συνέχειν*) в себе начало одного и конец другого.⁴¹ Таким образом у Ямвлиха, как и у Аристотеля, единство времени обеспечивается единством момента «теперь», который, хотя и становится разным по бытию, тем не менее всегда остается одним и тем же по субстрату, или, как предпочитает говорить сам Ямвлих, «по форме» (*εἶδος*), имея в виду, что «теперь» всегда остается неделимой границей между прошлым и будущим, каким бы различным при этом не было его содержание. Но всё обеспечивающее чему-то единство тем самым обеспечивает и бытие. Поэтому в трансцендентном «теперь» сирийский неоплатоник видит также начало и причину времени – его вечный умопостигаемый прообраз, который, отражаясь в хаотическом потоке становления, превращается в бесконечную череду сменяющих друг друга моментов прошлого, настоящего и будущего.

«Где же нам следует усматривать течение и ход времени? Не иначе как в приобщающихся к [вневременному «теперь»] вещах, ответим мы, ведь это они, находясь в постоянном становлении, не могут воспринять неподвижную сущность без движения, но, прикасаясь к ней то одними, то другими своими частями, искают ее своим претерпеванием».⁴²

Как видим, Ямвлих считает вневременное «теперь» чем-то вроде идеи, или сущности времени, которая, будучи сама по себе неделимой и неподвижной, становится протяженной и движущейся в причастных ей вещах. Поэтому в других местах своего комментария он называет его «монадой времени» (*μονάς χρόνου*), «первым и неприобщим временем» (*πρώτος καὶ ἀμέθεκτος χρόνος*), «умным временем» (*νοερὸς χρόνος*), «трансцендентным временем» (*χωριστὸς χρόνος*), «обособленным временем» (*ἐξηρημένος χρόνος*) и т.д.,⁴³ как бы желая подчеркнуть, что вневременное «теперь» не следует отождествлять с самой по себе вечностью, но что речь идет об особом виде времени, которое «существует прежде находящихся во времени вещей» [Simpl. *In Phys.* 793, 4-5] и, в отличие от них, не погружено в становление, но принад-

⁴¹ Simpl. *In Cat.* 355, 17-20: «Подобно тому, как точка служит началом одного отрезка и концом другого, так и момент «теперь» заключает в себе начало и конец всего времени в целом, но не потому, что является неким привходящим свойством (*συμβεβηκός τις*) времени, а потому что содержит его (*συνέχων αὐτό*), охватывает в себе его сущность и производит его из себя». Ср. также: Simpl. *In Phys.* 792, 33-793, 2.

⁴² Simpl., *In Phys.* 787, 17-23.

⁴³ Sambursky, Pines 1971, 108; Trostiansky 2017, 196.

лежит подлинному бытию, будучи, как и оно, вечным, неизменным и неделимым.⁴⁴ Почему же Ямвлих не спешит отождествить вневременное «теперь» с вечностью? Во-первых, потому что приобщающиеся к «теперь» вещи оказались бы в таком случае вечными, а не временными, и вместо того, чтобы уходить в прошлое, всегда пребывали бы в неизменном и вечном настоящем. Во-вторых, потому что тождественное вечности настоящее не отличается от прошлого и будущего, тогда как вневременное «теперь», наоборот, отделяет их друг от друга и, отделяя, связывает в единое целое. В-третьих, подобно любой границе, в понятие которой входит и то, что она разграничивает, вневременное «теперь» в определенном смысле заключает в себе и прошлое, и будущее, а значит, в отличие от абсолютно единой вечности, является не только единым, но и множественным. В-четвертых, поскольку понятия прошлого и будущего подразумевают переход от более раннего к более позднему, и от предшествующего к последующему, вневременное «теперь» включает в себя не только множество, но и определенного рода движение, что опять-таки делает его непохожим на абсолютно неподвижную и единую вечность. Получается, что вневременное «теперь», хотя и относится к области вечного сущего, не может быть тем не менее отождествлено с самой по себе Вечностью. Вот почему Ямвлих с полным основанием именует его «временем», говоря, что оно находится посередине между Вечностью и временем чувственно воспринимаемого космоса и в силу своего промежуточного положения имеет двоякую природу – одновременно и единую, и множественную, и неподвижную, и движущуюся.

«Итак, нам стала ясна промежуточная и двоякая природа времени: промежуточная между вечностью и небом, а двоякая – поскольку время сосуществует вместе с космосом и одновременно остается соотнесенным с вечностью, предшествуя первому и уподобляясь второй».⁴⁵

6. Умное время как истинный образ вечности

Прокл во многом разделяет теорию времени Ямвлиха. Как и сирийский философ, он считает время не просто предикатом изменяющихся и движущихся вещей, но некоей особой бестелесной реальностью, которая, подобно другим бестелесным ипостасям, существует, во-первых, сама по себе в качестве единственного и неделимого трансцендентного принципа и, во-вторых, в приобщающихся к ней вещах, в качестве имманентных им сроков существования.

⁴⁴ О том, что вневременной момент «теперь» не тождественен у Ямвлиха вечности, см.: Sora bji 1983, 43; Гайденко 2008, 243.

⁴⁵ Simpl In Phys. 794, 35-795,1.

Правда, в отличие от Ямвлиха, выводившего свое учение из решения аристотелевских апорий, Прокл обосновывает его правильность, прибегая к теории приобщения. В теор. 53 *Начал теологии*, проводя аналогию между вечными и находящимися во времени вещами, он замечает, что подобно тому, как вечные сущие обладают предикатом вечности благодаря приобщению к Вечности самой по себе, так и находящиеся во времени вещи должны получать предикат «временности» за счет приобщения к некоей трансцендентной по отношению к ним реальности, которая обладает временностью уже не в качестве предиката, но в качестве собственной природы и сущности, и которая поэтому может быть названа временем самим по себе. Таким образом вещи оказываются временными не потому, что возникают и уничтожаются, и не потому, что изменяются и движутся, а потому что приобщаются как бы к «идее» времени, которая существует прежде них и, в качестве неприобщимой причины, порождает в приобщающихся в ней вещах множество своих частичных отражений.

«53. Прежде всего вечного существует вечность, а прежде всего временного – время.

Если прежде приобщающегося всегда существует приобщимое, а прежде приобщимого – неприобщимое, то вечное, очевидно, будет отличаться от присутствующей в нем вечности, как и та – от вечности самой по себе, потому что если вечное – это приобщающееся, то присутствующая в нем вечность – приобщимое, а вечность сама по себе – неприобщимое. Точно так же и временное, как приобщающееся, будет отличаться от присутствующего в нем приобщимого времени, а то – от предшествующего ему неприобщимого времени. И если неприобщимые вечность и время будут везде и во всем одинаковы, то приобщимое время и приобщимая вечность будут существовать только в том, что к ним приобщается. Ведь существует множество вечных и временных вещей, в которых присутствует либо приобщимая вечность, либо поделенное на части время. Неделимая же вечность и единое время существуют прежде них и, как дающие ипостась приобщимым временам и вечностям, представляют собой, соответственно, вечность вечностей и время времен».

Но не только теория приобщения позволяет Проклу доказать существование времени самого по себе. В *Комментарии* к «*Тимею*», обращаясь к платоновскому определению времени, философ предлагает задуматься над тем, почему время названо в нем «подвижным» (*χινητή*) образом вечности [*In Tim. III 18, 19-20*]. Имеется ли в виду, спрашивает он, что время движется всё сразу, как целое? Очевидно, нет, потому что какое бы движение мы не взяли, оно всегда будет совершаться относительно чего-то неподвижного. Ничто не мо-

жет изменяться или двигаться целиком и полностью. Испытывает ли предмет качественное превращение, увеличивается ли в размерах или перемещается с место на место, он обязательно должен оставаться неизменными по сущности, так как иначе исчезнет то, что двигалось, а без движущегося станет невозможным и само движение. И даже если вещь испытывает изменение по сущности, все равно тот субстрат, из которого она возникает и в который уничтожается, будет оставаться неизменным. Итак, раз ничто не может двигаться целиком и полностью, и всякое движение обязательно совершается относительного чего-то неподвижного, то и «время не может быть подвижно все в целом», заключает Прокл, «а значит что-то в нем должно оставаться неподвижным» [*In Tim.* III 18, 32-19,2]. Понятно, что этим неподвижным элементом времени может быть только его неизменная и всегда тождественная себе сущность, поскольку при любом движении и изменении время всегда остается временем и не превращается ни во что иное. Более того, поскольку время движется всегда и не может ни возникнуть, ни уничтожиться, его сущность должна быть не только неизменной, но и вечной, причем, «вечной поистине» (*αἰώνιος ὄντως*), как говорит Прокл [*In Tim.* III 25, 14-15], имея в виду, что она должна быть не бесконечно длительной, но обладать собранным воедино вечным существованием.⁴⁶ Вот так, доказав необходимость неподвижного элемента во всем движущемся, Прокл приходит к выводу, что сущность времени, или «временная монада», как он предпочитает ее называть,⁴⁷ чтобы отличить от самого времени, движущегося от числа к числу, должна представлять собой вечную бестелесную реальность, выходящую за пределы области возникновения и трансцендентную по отношению к текущему времени чувственно воспринимаемого космоса.

Описывая далее монаду времени, Прокл отмечает, что своей неизменностью и неподвижностью она обязана создавшему ее Демиургу, от которого, в отличие от многих других его творений, она никогда не уходит целиком и полностью. Но даже оставаясь зависящей и утвержденной в породившей ее причине, монада времени все равно исходит из нее во множестве, потому что если бы она только пребывала в Демиурге, то ничем не отличалась бы от него и не была бы его произведением. Поэтому она одновременно и пребывает, и исходит, а исходя, делается приобщимой для движущихся и изменяющихся вещей. В результате из замысла Демиурга о времени, она превращается в полноценное время, движущееся от числа к числу.

⁴⁶ Procl., *In Tim.* III 25, 14-15.

⁴⁷ Procl., *In Tim.* III 19, 2; 29, 6: μονάς τοῦ χρόνου; 30, 31; 31, 7: χρονικὴ μονάς.

«Вот и монада времени остается неизменной, поскольку сохраняет свою зависимость от Демиурга, но, будучи преисполнена измеряющей силы и стремления измерить движения душевной, природной и телесной реальностей вместе с их бытием, действиями и претерпеваниями, исходит и движется от числа к числу».⁴⁸

Но хотя исходящее из утвержденной в Демиурге монады время и движется от числа к числу, не следует спешить отождествлять его с текущим временем чувственно воспринимаемого космоса. Последнее в представлении Прокла не является самостоятельной реальностью, но существует благодаря возникающим и гибнущим вещам и, будучи всего лишь их предикатом, полностью лишено того неизменного элемента, относительно которого осуществляется движение всякая самостоятельно существующая вещь. Но если текущее время чувственно воспринимаемого космоса только движется, то «время в истинном смысле слова» (*ό ώς ἀληθῶς χρόνος*)⁴⁹ является одновременно и движущимся, и неподвижным: неподвижным – как остающееся неизменным по сущности, или по внутренней энергии, и движущимся, поскольку в своей внешней деятельности, измеряющей движение подвижных и изменчивых вещей, оно приходит в движение вместе с ними.⁵⁰ Так что внутрикосмическое время, по словам Прокла, есть всего лишь «призрак» (*εἴδωλον*) истинного времени, который в строгом смысле слова является предикатом даже не самих чувственно воспринимаемых вещей, но совершающего ими движения, и потому должен быть назван «предикатом предиката».⁵¹ Чтобы сделать двойственную природу истинного времени более понятной, Прокл сравнивает его с Душой, которая тоже имеет двоякую природу и, оставаясь сама по себе неделимой, как и все бестелесное, делится на части и отдельные души в приобщавшихся к ней телах [*In Tim.* III 25, 19-24]. Поэтому так же, как Душу можно уподобить линии, проведенной от неделимого центра круга к его периферии,⁵² так, по мнению Прокла, и время можно изобразить в виде радиуса, один конец которого, соответствующий неподвижной сущности, или

⁴⁸ Procl., *In Tim.* III 19, 2-6.

⁴⁹ Procl., *In Tim.* III 19, 15.

⁵⁰ Более подробно об отличии истинного, или «надкосмического» времени от времени чувственно-воспринимаемого космоса см.: Procl., *In Tim.* III 53, 6-55, 7. См. также: Sambursky, Pines 1971: 17; Baltzly 2013: 12-13.

⁵¹ Procl., *In Tim.* III 3 27, 13-19: «Смешно считать образом вечности призрак (*εἴδωλον*) времени, существующий только в считаемых вещах. Как может нечто, существующее в подлежащем, или даже только кажущееся существующим в подлежащем, а на самом деле являющееся только предикатом предиката (*συμβεβηκός τοῦ συμβεβηκότος*), быть образом такого великого бога как Вечность?».

⁵² Такое сравнение предлагает Плотин, см.: Plot. *Enn.* IV 1, 16-17; IV 2, 1, 24-28.

«монаде», времени, неподвижно закреплен в центре круга, а другой, изображающий внешнюю энергию времени, постоянно движется, описывая возле него круги. И так же, как Душа, имеющая вечную сущность и осуществляющую во времени деятельность, является вечной сразу в двух смыслах, так и Время обладает вечной в смысле «эона» сущностью и нескончаемой, бесконечно делящейся внешней энергией.

«Не стоит думать, будто предикат «вечный» [$\alphaἰώνιον$ – *Tim. 38d 7*] просто указывает на то, что время – образ вечности. Почему бы в таком случае Платону прямо не назвать время «образом вечности», а не «вечным»? Нет, он хочет сказать, что время имеет вечную природу ($\phiύσιν \alphaἰώνιον ἔχειν$), пусть и не в том же смысле, в каком вечна природа Живого Существа. Последнееечно и по сущности, и по энергии, а время – только по сущности, но не по направленной вовне энергии. Поэтому и теуруги, а не только Платон, именуют его вечным, и поступают очень правильно, поскольку между неподвижным в обоих отношениях, и тем, что движется и по сущности, и по внешней энергии, должно находиться нечто одновременно и неподвижное, и движущееся, причем неподвижным оно должно быть само по себе, а движущимся – в том, что к нему приобщается. Но это как раз и есть время. ... Таким образом, сообразно тому, что в нем неподвижно, время существует в истинном смысле слова и в себе самом, а сообразно тому, что находится в приобщающихся вещах и движется вместе с ними, распространяется на подвижные вещи. Поэтому, если монадой, центром и чем-то вечным время является по сущности и по пребывающей в нем внутренней энергии, то числом, кругом и чем-то непрерывным – по энергии, исходящей вовне и приобщимой».⁵³

Как видно из приведенной цитаты, благодаря своей неподвижно-подвижной природе время оказывается чем-то вроде среднего термина между неподвижным во всех отношениях Живым Существом, т.е. умопостигаемым прообразом космоса, и Душой, которая, обладая самодвижной сущностью, движется как в отношении своей внутренней, так и в отношении внешней энергии. Но между умопостигаемым прообразом космоса и Душой, как первым творением Демиурга, располагается сам божественный Ум-Демиург. Поэтому неудивительно, что и время оказывается у Прокла принадлежащим тому же самому уровню реальности и, подобно Демиургу, тоже является умом, хотя и более частным по сравнению с ним и не только покоящимся, но и движущимся. Подтверждение тому, что время есть движущийся ум, Прокл неожиданно находит в этимологии слова «хронос» ($\chiρόνος$), которое, по его мнению, происходит от «хоро-ноос» ($\chiρόνοός$), представляющего собой сокращенное выражение $\chiρεύων νοῦς$ – «кружащийся, танцующий ум».⁵⁴

⁵³ Procl., *In Tim.* III 25, 33-27, 3.

⁵⁴ *In Tim.* III 28, 1-2.

«Что же такое время? ... Не лучше ли всего будет назвать эту могущественнейшую сущность, придающую совершенство Душе и присутствующую во всем, умом, причем, не просто пребывающим в покое, но и движущимся? Умом, который пребывает в покое сообразно своей внутренней энергии, делающей время вечным в истинном смысле слова, но движется сообразно исходящей вовне, благодаря которой время служит определением всякого поступательного движения? Ведь если вечность пребывает в покое как сообразно заключенной внутри энергии, так и сообразно энергии, направленной вовне, на вечные вещи, то время, отображающее вечность только в отношении одной из своих энергий и отличающееся от нее в отношении другой, оказывается одновременно и пребывающим в покое, и движущимся».⁵⁵

Концепция умного времени, первоначально разработанная Ямвлихом, а потом досконально продуманная и развитая Проклом, позволила неоплатоникам окончательно решить затруднение, связанное с платоновским определением времени в *Тимее*. Как сам Прокл, так и последующие члены афинской неоплатонической школы Дамаский и Симпликий⁵⁶ были убеждены, что под «образом вечности» в этом определении следует понимать не текучее время чувственно-воспринимаемого космоса, которое является всего лишь предикатом возникающих и гибнущих вещей, и даже не время как жизнь Души, но время в истинном смысле слова, представляющее собой частный демиургический ум, одновременно и неподвижный, и движущийся, и неделимый, и выступающий числом и мерой приобщающихся к нему вещей.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

Источники

- Aristotle. *Physics*. A revised text with introduction and Commentary by W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1955.
- Plotini opera. Enneades*, ed. P. Henry and H.-R. Schwyzer, 3 vols. Leiden: Brill: 1951-1973.
- Porphyrius. *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, Ed. E. Lamberz, Leipzig: Teubner, 1975.
- Marinus. *Proclus ou sur le Bonheur*. Texte et traduction par H.D. Saffrey et A.-Ph. Segonds. Paris, 2002.
- Proclus. *The Elements of Theology*, text with transl., introd. and comm. by E.R. Dodds. Oxford, 1963.
- Proklos. *Grundkurs über Einheit. Grundzüge der neuplatonischen Welt*. Text, Übersetzung, Einleitung und Kommentar von E. Sonderegger, Sankt Augustin: Academia, 2004.

⁵⁵ In *Tim.* III 25, 8-25. Ср. также: III 27, 3-9.

⁵⁶ О том, что афинские неоплатоники после Прокла полностью разделяли его теорию времени см. свидетельство Симпликия: Simpl. *In Phys.* 795, 11-13.

- Proclus Diadochus. *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. E. Diehl. Lipsiae: Teubner, 1903–1906.
- Proclus. *Commentaire sur le Timée*, trad. et notes par A.J. Festugiere. P., 1966–1968.
- Proclus. *Commentary on Plato's Timaeus*, v. 5, Book 4, Proclus on Time and the Stars, transl. by D. Baltzly, Cambridge, 2013.
- Proclus. *In Platonis Parmenidem*, ed. V. Cousin, in: Procli philosophi Platonici opera inedita, 1864 (repr. Hildesheim, 1961).
- Proclus. *Théologie Platonicienne. Livre I–VI*, texte établi et trad. par H.D. Saffrey et L.G. Westerink. Paris: Les Belles Lettres, 1968–1997.
- Порфирий. «Подступы к умопостигаемому», пер. и комм. С.В. Месяц, *ПЛАТОНИКА ЗХТНМАТА. Исследования по истории платонизма*. М.: Кругъ, 2013, 758–792.
- Платон. «Тимей», пер. С.С. Аверинцева, *Собрание сочинений в 4-х томах*. М.: Наука, 1994, 421–500.
- Прокл. *Комментарий к «Тимею». Книга I*, перевод, предисловие, реферат и примечания С.В. Месяц. М.: ГЛК, 2012.
- Прокл. «Начала теологии. Теоремы 1–33», пер. С.В. Месяц, *АРХЭ. Труды культурологического семинара*. Вып. 5, М.: РГГУ, 2009, 235–260.
- Прокл. *Начала физики*, пер. и комм. С. Месяц. М., 2001.

ИССЛЕДОВАНИЯ

- Baltzly, D., ed. and transl. (2009) *Proclus' Commentary on Plato's Timaeus*, Book 3, Part II: *Proclus on the World Soul*. Cambridge.
- Baltzly, D., ed. and transl. (2013) “Introduction to Book 4,” *Proclus. Commentary on Plato's Timaeus*, Vol. 5, Book 4: *Proclus on Time and the Stars*. Cambridge, 1–41.
- Beierwaltes, W. (1995) *Plotinus: Über Ewigkeit und Zeit (Enn. III 7)*, Übersetzt, eingeleitet, kommentiert. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Brisson, L. (2004) “Kronos the Summit of the Intellective Hebdomad in Proclus’ interpretation of the Chaldaean Oracles,” *Platonic ideas and concept formation*, eds. G. van Riel and C. Macé. Leuven, 191–210.
- Chiaradonna, R., Trabattoni, F., eds. (2009) *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*. Leiden, Boston: Brill.
- Chlup, R. (2012) *Proclus: An Introduction*. New York: Cambridge University Press.
- Clark, G. H. (1944) “The Theory of Time in Plotinus,” *The Philosophical Review* 53 (4), 337–358.
- Dillon, J.M. (1997) “Iamblichus’ Νοερὰ Θεωρία of Aristotle’s *Categories*”, *Syllecta Classica* 8, 65–77.
- Dodds, E.R., introd., transl. and comm. (1963) *Proclus, The Elements of Theology*. Oxford. Clarendon Press.
- Hoffmann, P. (1980) “Iamblique Exégète du Pythagoricien Archytas: Trois Originalités d’Une Doctrine de Temps,” *Les Études Philosophique*, 302–323.
- Ilievsky, V. (2015) “Eternity and Time in Plato's *Timaeus*”, *Živa Antika* 65, 5–22.
- Kutash, E. (2011) *Ten Gifts of the Demiurge. Proclus on Plato's Timaeus*. Bristol: Bristol Classical Press.
- Lang, H.S. (2005) “Perpetuity, Eternity and Time in Proclus' Cosmos,” *Phronesis* 50 (2), 150–169.

- Manchester, P. (1978) "Time and the soul in Plotinus III 7, 11," *Dionysius* 2, 101–136.
- Manchester, P. (2005) *The Syntax of Time. The Phenomenology of Time in Greek Physics and Speculative Logic from Iamblichus to Anaximander*. Leiden, Boston: Brill.
- Martijn, M. (2010) *Proclus on Nature. Philosophy of Nature and Its Methods in Proclus' Commentary on Plato's Timaeus*. Leiden, Boston: Brill.
- Martijn, M. and Gerson, L. P. (2017) "Proclus' System," *All from One. A Guide to Proclus*, ed. by P. D'Hoine and M. Maertijn. Oxford: Oxford University Press.
- O'Neil, W. (1962) "Time and Eternity in Proclus," *Phronesis* 7, 161–165.
- Owen, G.E.L. (1966) "Plato and Parmenides on the Timeless Present," *The Monist* 50 (3), 317–340.
- Porro, P. ed. (2001) *The Medieval Concept of Time. The Scholastic Debate and its Reception in Early Modern Philosophy*. Leiden, Boston, Köln: Brill.
- Rosan, L.J. (1949) *The philosophy of Proclus*. New York.
- Sambursky, S. (1977) "Der Begriff der Zeit im späten Neuplatonismus," *Die Philosophie des Neuplatonismus*, hrsg. von C. Zintzen, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 475–496.
- Sambursky, S., Pines, S. (1971) *The theory of time in late Neoplatonism*. Jerusalem: The Israel Academy of Science and Humanities.
- Siorvanes, L. (1997) *Proclus. Neoplatonic Philosophy and Science*. New Haven: Yale University Press.
- Sonderegger, E. (1982) *Simplikios: Über die Zeit. Ein Kommentar zum Corollarium de tempore*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.
- Sorabji, R. (1983) *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*. London: Duckworth.
- Vargas, A. (2017) "Proclus on Time and the Units of Time," *Proclus and his Legacy*, ed. by D. Layne and D.D. Butorac. Berlin, Boston: De Gruyter, 83–94.
- Wallis, R.T. (1972) *Neoplatonism*. London: Duckworth.
- Wear, S.K. (2008) "Syrianus the Platonist on Eternity and Time," *The Classical Quarterly*, New Series 58 (2), 648–660.
- Гайденко, П.П. (2006) *Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке*. М.: Прогресс-Традиция.
- Гайденко, П.П. (2008) "Время," *Античная философия. Энциклопедический словарь*. М.: Прогресс-Традиция, 233–244.
- Месяц, С.В. (2013) "Трансцендентное начало в неоплатонизме и учение о генадах," *ПЛАТОНИКА ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма*. М.: Кругъ, 169–209.
- Месяц, С.В. (2025) "Предикаты Единого-сущего и порядки генад в *Началах теологии Прокла*," *Философия религии: аналитические исследования* 9 (1), 131–174.
- Никулин, Д.В. (1996) "Основоположения европейской рациональности проблема времени," *Исторические типы рациональности*. Т. 2 М.: ИФРАН, 87–112.
- Плешков, А.А. (2021) *Истоки философии времени. Платон и предшественники*. М.: ВШЭ.

References in Russian:

- Porphyry. "Podstupy k umopostigaemomu" [Accesses to Intelligible], trad. and comm. S.V. Mesyats, *ΠΛΑΤΩΝΙКА ZHTHMATA. Issledovaniya po istorii platonizma* [ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ZHTHMATA. Investigations on the History of Platonism], Moscow: Krug, 2013, 758–792.
- Plato. "Timaeus," transl. S.S. Averincev, in: Plato, *Sobranie sochinenij* [Collected Writings], Vol. 3. Moscow: Nauka, 1994, 421–500.
- Proclus. *Komentarij k "Timeju"* [Commentary on Plato's "Timaeus"], Book I, transl. and comm. S.V. Mesyats. Moscow: GLK, 2012.
- Proclus. "Nachala teologii. Teoremy 1-33" [Elements of Theology. Theorems 1-33], transl. S.V. Mesyats, *ARHE. Trudy kul'turologicheskogo seminara* [ARCHE. Works of Culturological Seminar], Issue 5. Moscow: RGGU, 2009, 235–260.
- Proclus. *Nachala fiziki* [Elements of Physics], transl. and comm. S.V. Mesyats. Moscow: GLK, 2001.
- Gajdenko, P.P. (2006) *Vremja. Dlitel'nost'. Vechnost'*. Problema vremeni v evropejskoj filosofii i nauke [Time. Perpetuity. Eternity. Problem of Time in European Philosophy and Science]. Moscow: Progress-Tradicija.
- Gajdenko, P.P. (2008) "Vremja," *Antichnaja filosofija. Jenciklopedicheskij slovar'* ["Time", Encyclopedia of Ancient Philosophy]. Moscow: Progress-Tradicija, 233–244.
- Mesyats, S.V. (2013) "Transcendentnoe nachalo v neoplatonizme i uchenie o genadah," [Transcendent principle in Neoplatonism and the theory of henads], *ΠΛΑΤΩΝΙКА ZHTHMATA. Issledovaniya po istorii platonizma* [ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ZHTHMATA. Investigations in the History of Platonism]. Moscow: Krug, 169–209.
- Mesyats, S.V. (2025) "Predikaty Edinogo-sushhego i porjadki genad v Nachalah teologii Prokla," [Predicates of the One-Being and the Orders of Henads in Proclus' Elements of Theology], *Filosofija religij: analiticheskie issledovaniya* [Philosophy of Religion. Analytic Researches] 9 (1), 131–174.
- Nikulin, D.V. (1996) "Osnovopolozhenija evropejskoj racional'nosti problema vremeni", [Foundations of the European Rationality: the problem of time], *Istoricheskie tipy racional'nosti* [Historical Types of Rationality], Vol. 2 Moscow: IFRAN, 87–112.
- Pleshkov, A.A. (2021) *Istoki filosofii vremeni. Platon i predcestvenniki* [Sources of the Philosophy of Time: Plato and his Predecessors]. Moscow: HSE.