

Сеййид Мухаммед Хаменеи
(*Институт исследований исламской философии им. Садры, Иран*)

ВРЕМЯ И ВРЕМЕННОЕ¹

Проблема времени и временных [сущностей] на протяжении многих веков занимала умы философов. Она занимает важное место в исламской философии, где существуют разные взгляды на нее.

Прежде чем приступить к рассмотрению временных сущностей, мы должны исследовать и определить, что есть само время. История исламской мысли и разных культур в целом свидетельствует, что у исследования времени есть долгое прошлое. Например, в древнем Иране, за много столетий до начала философских дискуссий в Греции, верили в существование господина вида (архетипа) времени Зурвана и считали его первым сущим, извечным и вечным, и творцом мира. Позднее это воззрение оказало воздействие на греческую философию: из некоторых высказываний Платона можно заключить, что он считал время безначальным и бесконечным, подобно самому Богу, — или, говоря иначе, что он считал время современником мира (и неба), созданным вместе с миром и исчезающим вместе с ним².

После Платона Аристотель, с его естественно-научным и механистичным взглядом на творение, считал время следствием непрерывного кругообразного движения первой сферы (сферы-матери). Это движение, по мнению Аристотеля, было сообщено ей извне и являлось доказательством бытия Творца. Якобы еще до Аристотеля подобного взгляда придерживался пифагорейский философ Архит Тарентский (440—360 до н. э.), считавший время следствием движения (не уточняя, однако, что имеется в виду движение небесной сферы)³. Мы знаем, что Платон также считал мир подобий (т. е. идей. — *пер.*) упроченным (= неизменным), а материальный мир — изменяющимся, движущимся и, естественно, временным — и, возможно, его взгляд на время в действительности представляет собой развитие воззрений пифагорейцев.

¹ Статья переведена с персидского по изданию: *Саййид Мухаммад Хамене'и*. Инсан дар гузаргāх-и хаст (маджму'а-и мақālāt), джилд-и аввал. Техрāн: Бунйад-и хикмат-и исламī Садрā 1386 с. х. С. 89—98.

² См.: «Тимей» 38с: «Итак, время возникло вместе с небом, дабы, одновременно рожденные, они и распались бы одновременно, если наступит для них распад» / Пер. С. Аверинцева.

³ См.: *Симпликий*. Комментарий к «Физике» Аристотеля.

Хотя стоики отрицали самость времени, представляется, что данное ими определение времени как «оности, которая получает существование [в промежутке] между началом мира и его концом», на самом деле есть модификация определения пифагорейцев (согласно которому время есть следствие имеющих место в мире изменений и движения).

Плотин, утверждая неизменность Единого и Ума, считал Всеобщую Душу (или «третью субстанцию») изменяющейся и, вследствие [испытываемых ею] изменений, — причиной возникновения [материальных (?)] сущих и возникших. Кажется, он считал время протяжением и непрерывностью жизни души.

Большинство мусульманских философов также считали время следствием движения одной или нескольких вещей, чья субстанция неизменна, но которые движутся в смысле перемены места (*мак'ан*) или положения (*вад'*). Обычно они отождествляли эту вещь с первой небесной сферой и, в этом смысле, соглашались с Аристотелем.

Некоторые мусульманские теологи (таких, правда, было совсем немного) считали время иллюзорным (*мавх'ум*) явлением. Часть средневековых христианских теологов и философов, в свою очередь, учила о двух временах — материальном и духовном.

Что касается европейских философов Нового времени, то Ньютон также учил о двух временах — абсолютном (или математическом) и относительном. Из высказываний Декарта можно заключить, что он считал время состоянием мысли (хотя, по мнению некоторых, он, вслед за Аристотелем, считал время следствием движения).

Наибольшую известность, однако, получили воззрения Канта и Хайдеггера. Кант определяет время как доопытную (= априорную) данность, относящуюся к внутренней, или ментальной, природе, и как умопостигаемую форму, упорядочивающую «сырые» данные чувственного восприятия. Хайдеггер, в свою очередь, считает, что время и бытие не отделимы друг от друга. Это его мнение сходно с учением ишракиотов (а также некоторых других иранских философов) и Абу'л-Бараката ал-Багдади⁴.

В общих чертах, с точки зрения их взглядов на время, древних философов можно разделить на две группы:

1) философы, считающие время следствием акцидентального и чувственно постижимого движения и признающие истинным временем только мгновение (*лахза*), «настоящее [мгновенное] состояние» (*х'ал*) и момент (*ан*);

⁴ Абу' л-Баракат Хибат Аллах бен Малка ал-Багдади ал-Балади (род. в Баладе вблизи Мосула не позднее 470/1077 г., ум. в Багдаде после 560/1164) — философ и врач еврейского происхождения. Был личным врачом нескольких халифов и селджукских султанов, в старости принял ислам. В своей главной работе «Кит'аб ал-му'табар» (Книге о заслуживающем быть принятым во внимание) (построенной по образцу «аш-Шиф'а'» (Исцеления) Ибн Сины) оспаривал ряд фундаментальных положений аристотелевской философии (напр. различие между разумом и душой, теорию пространства, времени и движения и др.). Согласно Абу'л-Баракату, время есть мера бытия (а не движения) (*Прим. пер.*).

2) философы, которые «извлекают» (= выводят) время из линейных движений и изменений, порождаемых текущей и изменяющейся чтойностью вещей, и считают его чем-то абстрактным.

Мусульманские философы делят движение, с точки зрения его отношения к времени, на два вида:

1) мгновенное движение (*харакат-и тавассутиййа*) — согласно этой концепции, истинное время есть только настоящий момент, непрерывная и продолжающаяся линия мгновений и моментов же «извлечена» их этих моментов и существует только в уме;

2) продолжительное движение (*харакат-и қат'иййа*) — согласно этой концепции, истинное время есть совокупность [временных] точек, настоящих мгновений и моментов движения движущейся сферы, каковая [совокупность] изображается как одна [непрерывная] линия; мгновения и моменты же «извлечены» из нее и существуют только в уме.

Большинство мусульманских философов считает критерием истинности времени мгновенное движение, однако некоторые (среди них — Мир Дамад и Мулла Садра), наоборот, считают мерилом времени движение продолжительное. В этом раскрывается различие между двумя вышеупомянутыми теориями. Почти все философы, полагающие, что время возникает как следствие внешнего и акцидентального движения, считают мгновенное движение истинным, а продолжительное — «извлеченным» [и абстрактным]. Те же, кто считают, что время возникает из текущей чтойности движущейся вещи, признают истинным и объективированным вонне продолжительное движение.

Всякая временная вещь есть обладающая временем оность, и эти временные оности являются теми самыми материальными и телесными сущими, в которых предполагается наличие движения. Поэтому неизменные и не приемлющие движения оности — или, другими словами, нематериальные сущие — не приемлют времени и принадлежат к невременному миру.

Одна из важных тем исламской философии — тема невременного мира (как противоположности миру физическому и материальному). Таким образом, в исламской философии принято делить сущих на временных и изменяющихся и невременных и неизменяющихся.

Платоновские подобия (эйдосы) следует отнести к невременным сущим, а их мир — считать миром неизменяющихся сущностей. Учение [Платона] о подобиях было, в общем и целом, с учетом некоторых уточнений и разъяснений, принято исламской философией.

В европейской философии Нового времени эта тема не обсуждается. Например, Хайдеггер, согласно обычаю Ренессанса, считает время характеристикой бытия и сущего (*Dasein*⁵) и полагает бытие как таковое одновременно сопутствующим времени и требующим его сопутствования себе — хотя,

⁵ Буквально: там-бытие (т. е. бытие-в-мире) (*Прим. пер.*).

при этом, само бытие, с его точки зрения, не является вещью (объектом) и, следовательно, не временно.

Поскольку Хайдеггер считает невозможным наличие бытия без времени, отсюда, естественно, следует вывод, что все, что вне времени, для него не существует и что для него мир — это мир материальный и только.

Исламская философия же учит о существовании по меньшей мере двух миров — материального и нематериального, или временного и невременного. Некоторые мусульманские философы — например, Мир Дамад — учат о трех мирах, полагая, что нематериальный и невременной мир делится на две истинные и независимые друг от друга части — метавремя (*дахр*) и вечность (*сармад*).

Мир метавремени преисполнен бытия и неизменен; он лишен движения и изменения — и, следовательно, времени. Этот мир напоминает нам мир платоновских подобий. Он сотворен мгновенным сотворением, известным в исламской философии под именем *ибдā'* ('создание впервые').

Мир вечности же является [чисто] гипотетическим (*фардй*) миром и относится исключительно к Богу⁶. В нем нет места движению и времени — более того, между ним и материальным временным миром нет прямой связи, ибо сотворение материального мира и управление им совершается посредством мира метавремени.

Мир Дамад называет эти три мира «сосудами» (*ав'ийа*). По его мнению, мир метавремени охватывает и объемлет материальный временный мир, который получает свое бытие от него постепенно, т. е. со временем; метавремя же, пребывая в своей упрочности и неизменности, является источником изменения и усовершенствующего движения материальных сущих. С другой стороны, сам мир метавремени объят и охвачен миром вечности, являющимся причиной внезапного перехода его сущих и объектов из абсолютного небытия в невременное бытие. Следовательно, мир (или воображаемый сосуд) вечности есть абсолютная упрочность и связан отношением дарования бытия только с упроченными (= неизменными) сущностями, т. е. метавременем.

Вслед за Ибн Синой Мир Дамад утверждает, что, рассматривая отношение этих трех миров к времени, мы получаем три разные состояния:

- 1) бытие в материальном мире, которое есть бытие «во» времени;
- 2) бытие в мире метавремени, которое есть бытие «со» временем, а не «в» нем (т. е. охватывает время, а не охватывается им);
- 3) бытие в мире вечности, которое абсолютно и неизменно, не связано со временем и лишено всякого изменения: в нем неизменное и невременное связано с неизменным и невременным.

Мир Дамад интерпретирует и разъясняет утверждение Абу 'л-Бараката ал-Багдади о времени как мере бытия в соответствии со своей собствен-

⁶ Так — по Миру Дамаду. Некоторые другие мусульманские философы же употребляют термин *сармад* в более широком смысле, не относя его исключительно к Богу.

ной теорией. Согласно этой теории, временными сущими, описанными [атрибутами] движения и изменения, являются сущие, находящиеся в со- суде времени — т. е. в нашем проявленном мире, — чья основная харак- теристика есть изменение и одностороннее⁷ движение к совершенству. Однако [при этом] этот мир и его движения, без оков времени, присут- ствует в мире метавремени в виде единой точки и чего-то неизменяющего- ся и недвижущегося и получают свое бытие от него⁸. Вводя метавремя как посредника между материальным миром и Богом, Мир Дамад пытается решить проблему отношения (читай: несоотнесенности. — *пер.*) вечного и возникшего.

Согласно Платону, Творец намеревался сделать мир вечно живым, однако, поскольку тот не мог быть вечным и поскольку соответствие между вечным и сотворенным⁹ было невозможным, он сотворил движущийся образ вечности¹⁰. Следовательно, время и этот мир были сотворены вместе и вместе по- гибнут¹¹.

Среди воззрений и теорий о времени и временных [сущностях], теория Муллы Садры представляется самой логичной и наиболее обоснованной. Во- первых, Садра решительно отверг теорию Аристотеля и Ибн Сины, считав- ших субстанцию вещей неизменяющейся и полагавших, что движение имеет место только в четырех из десяти аристотелевских категорий, и установил, что движение присутствует (струится) в природе и в материальном мире как его самостное свойство, что количественные, качественные и [прочие акци- дентальные] движения имеют место по причине движения в их субстанции, что движение материальных вещей коренится в их самости и природе, а не привнесено извне, и является их самостным атрибутом (подобно тому как влажность — самостная характеристика воды).

Следовательно, всякое тело, с точки зрения своей субстанции и самости, постоянно находится в состоянии текучести, самообновления и усовершен- ствующего ее изменения. Это состояние «спяно» с его существованием — так, что если попытаться отделить от материи движение, то и сама материя исчезнет¹².

Согласно Садре, так как существование всех материальных вещей теку- че и не пребывает в [определенной] фиксированной точке, то, разумеется, в своем движении оно проходит через [разные] точки, деля линию движения на предшествующее и последующее и конец и начало. Следовательно, время, представляющее собой совокупность точек линии движения природы тел,

⁷ Т. е. не допускающее возможности регресса (*Прим. пер.*).

⁸ Мира метавремени (*Прим. пер.*).

⁹ Неизменным и изменяющимся.

¹⁰ Т. е. материальный временный мир.

¹¹ Вольный пересказ отрывка 37d из платоновского «Тимея» (*Прим. пер.*).

¹² См.: *Муллā Садрā*. Асфār. Т. 3, а также: С. М. Хāмене 'й. Хикмат-и мута'алиййа Мул- лā Садрā.

возникает вследствие движения субстанции этих тел, являясь не чем иным, как мерой этого субстанциального движения¹³.

Время есть абстрактное понятие, «извлеченное» от движения — однако от движения, имеющего место в субстанции и природе вещи, а не какого-либо другого движения.

В отличие от Мира Дамада, сводящего изменяющийся [материальный] мир к миру метавремени и его неизменяющимся сущим, Садра считает «течение» природы — и следовательно, время — следствием непосредственно воздействия «божественного проливания», предопределившего сам способ сотворения сущих¹⁴.

Здесь следует пояснить, что, согласно исламской философии, есть несколько видов творения. Наиболее известными из них являются мгновенное творение из чистого небытия, известное под именем *ибдā'*, и постепенное творение [не из чистого небытия, а] из чего-то другого, [уже существующего,] известное под именем *халк*. Оба вида творения берут свое начало в божественном самораскрытии (*таджалли*), однако сотворение нематериальных сущих есть следствие единого полного самораскрытия, а сотворение материальных сущих есть следствие [многочисленных] продолжающихся и повторяющихся самораскрытий или непрерывного и последовательного проливания (*файд*).

Другими словами, можно сказать, что возможные сущие сотворены двумя способами.

Одни из них — это сущие, получившие подобающее и соответствующее их чтойности бытие сразу и целиком; в них нет ничего потенциального. То есть они не чают получить большее совершенство и [полностью] актуальны. Они получили свою постоянную истинную жизнь и свое постоянное истинное местоположение в мире бытия сразу и навсегда. Перипатетики именуют их отделенными [от материи] разумами и душами (*'уқўл ва нуфўс муджаррада*). Они не приемлют времени.

Другим сущим, однако, для достижения своего истинного и настоящего местоположения в мире бытия приходится проделать долгий путь, пройдя через многие стоянки. При этом, каждая стоянка бытийного совершенства на этом пути служит подспорьем для достижения другого потенциального совершенства, и на каждом этапе и каждой стоянке нечто добавляется к их бытию и совершенству, пока они не достигнут конечной точки [своего странствия] и своего полного совершенства и не займут своего истинного местоположения в мире.

Прохождение каждой ступени на пути превращения несовершенного материального сущего в совершенное и актуальное [нематериальное] сущее и

¹³ Т. е. время в действительности является отвлеченным и ментальным конструктом. Однако когда мы измеряем его величиной и числом — а величина есть нечто объективированное вовне, — то время также представляется нам чем-то объективированным вовне.

¹⁴ Т. е. их характер и природу (*Прим. пер.*).

«подвешенной» (*му'аллақ*) и преходящей (*муваққат*) чтойности — в чтойность истинную и окончательную можно назвать «событием» (*хāдица*). Это усовершенствующее странствие материальных сущих есть не что иное, как постоянное и непрестанное изменение и самообновление (*таджаддуд*), свойственное природе материи как таковой, но отсутствующее в нематериальных сущих.

Время, являющееся продуктом этого самообновления жизни и природы и субстанциального движения вещей, можно считать мерой постоянных божественных проливаний, а самообновление жизни и субстанциальное движение тел можно сравнить с «пульсацией бытия», «просачивающегося» от знания и воли Бога и Его абсолютного неограниченного бытия. Связав текущие материальные и временные сущие [непосредственно] с божественным проливанием, Садрa [таким образом,] оставил без внимания теорию метавремени.

Важно иметь в виду, что, согласно Садрe, субстанциальное движение материи (или, говоря языком мистики, непрестанное прибытие и самораскрытие [божественного] проливания) никоим образом не прекращается, поэтому нельзя утверждать, что субстрат движения (или проливания) меняется каждое мгновение и что первое движущееся А — иное, чем второе движущееся В. Наоборот, во всех моментах субстанциального движения и продолжения проливания есть только движущееся по непрерывной линии — именно поэтому мы можем извлечь из него абстрактный феномен, именуемый временем.

Таким образом, согласно теории субстанциального движения, весь мир природы движется односторонним движением по прямой по направлению к конечной точке, каждое мгновение творя некое событие. Совокупность этих событий мы называем историей, а непрерывную линию движения природы именуем временем. В другом аспекте, мир есть непрерывное самораскрытие Творца (или Абсолютного Бытия), а время — не что иное, как материальное и количественное выражение божественного проливания (эманации)¹⁵. В третьем томе своих «Странствий» (*Асфāр*) Садрa приводит прочно обоснованные философские доказательства своей теории субстанциального движения природы в аспекте ее (теории. — *пер.*) связи с метафизикой и всесторонне рассматривает эту теорию.

Оглядываясь на историю [развития] философских теорий времени и движения, можно заметить известное сходство между теорией Садрy и философией древнего Ирана, а также некоторыми утверждениями Гераклита, Плотина и Св. Августина (притом что на всех троих оказала заметное влияние ишракитская философия Ирана). В частности, воззрение Плотина, считавшего время следствием творящих движений Всеобщей Души, можно сравнить

¹⁵ Математические операции и число представляют собой выражения и определения естественно-научных, или физических, истин. Возможно, те, кто вслед за Пифагором утверждают, что началом мира является число, имеют в виду именно это.

с садринской теорией божественного проливания и субстанциального движения, ибо движения Души, в отличие от движений небесных сфер, о которых учат перипатетики, относятся не к категории количества, а к категории действия, и представляют собой постепенное сотворение субстанций вещей и явлений и направление материальных чтойностей к их конечному совершенству. Эти творящие движения Души, однако, влекут движение, отсутствие покоя и непрерывность и постоянство субстанциального движения — ведь если бы Душа изначально сотворила все материальные вещи совершенными и актуальными (а не потенциальными), то они, разумеется, были бы неизменными, не нуждаясь в движении и, следовательно, времени, — и тогда не было бы и истории.

По нашему мнению, теория Плотина является дальнейшим развитием теории Гераклита и [учения о] непрерывности мира, искаженного и извращенного Аристотелем. Идея непрерывности материального мира полностью согласуется с теорией непрерывного проливания. Утверждение Св. Августина о связи времени с душой (высказанное им в «Исповеди») можно считать заимствованием от Плотина. Хотя мыслители средневековой Европы не смогли проникнуть в глубинную суть проблемы, однако, как будто вдохновленные этой теорией, они делили время на материальное и духовное (или душевное). Духовное время [при этом] считалось вечным и неизменным, а материальное — изменяющимся. (Эта теория двух времен сходна с теорией [непрерывного] [божественного] проливания.) Эти ученые предположили также, что между этими двумя временами существует связующее [их] время (временная связка), являющаяся умственно представляемым посредником между вечным и возникшим, и назвали его *aevum*.

В заключение заметим, что садринская теория субстанциального движения, взятая вкуче с теорией [непрерывной] эманации или своим метафизическим аспектом, не только прекрасно решает проблему времени и временных вещей (т. е. событий мира) с точки зрения философии и науки, но также объясняет истинную сущность истории и суть [самого] механизма истории и природных и общественных перемен; кроме того, посредством философского доказательства она утверждает способ существования природных сущих (которые, согласно учению о субстанциальном движении, представляют собой упорядоченную совокупность последовательных событий) и его связь с историей или усовершенствующимся странствием Духа и Ума (что не удалось логически обосновать Гегелю).

(перевод с персидского Яниса Эшотса)