

Рух мислення: від Анаксагора до Максима Сповідника

ДЖОН ПАНТЕЛЕЙМОН МАНУССАКІС

28 СЕРПНЯ 2019

Питання про час не можна осмислювати окремо від категорії руху (kinesis) – із цим, мабуть, беззаперечно погоджувалася вся антична традиція.



Alma Nungarrayi Granites

І Платон, й Арістотель розуміли час як своєрідний рух, а Плотін і Августин далі розвинули цю

думку¹. Ми наразі не торкатимемося того, який час можна називати рухом. Достатньо зазначити, що філософська традиція незмінно розв'язує проблему часу з перспективи руху. З цього необхідного для наших роздумів консенсусу ми й почнемо екскурсію проблемами руху та його зв'язку з категорією часу.

Висновок, до якого дійшли, хоча різними шляхами, і Геракліт, і Парменід, полягає в тому, що щось не є тим, чим здається чи яким являється. Важливо, що обидва філософські підходи зрештою стали наслідком того, як кожен автор осмислював проблему руху (кінезису). У цей ранній і вирішальний період філософія стала питанням заперечення або утвердження кінезису. Тому можна сказати, що вся так звана досократична філософія – не що інше, як філософія руху. Це справді так, адже кожен із досократиків намагався знайти відповідь на проблему становлення: Фалес убачав єдність багатьох в одній стихії чи в першооснові; Анаксимандр розумів розсіювання одного в множинності і як злочин, і як кару становлення; Анаксагор, як ми побачимо, сприймав становлення як процес удосконалення тощо. Ба більше, у голосі сучасної філософії ми впізнаємо відлуння ідей елейської й іонійської шкіл, які викарбували її загальний образ. Проблема кінезису була значно більша за заперечення або утвердження простої тези, бо філософія тепер казала: *щось, що є, не існує*. Для Парменіда це означало, що чуттєві, емпіричні докази руху та змін – брехня. Для Геракліта ж ішлося про те, що брехня – чуттєві, емпіричні докази незмінності й постійності. Не дуже важливо, як кожен із них витлумачував це твердження, доки ми зосереджені на вирішальній миті, коли вперше проговорено несполучність, несумісність одного з іншим – «очевидного» й «реального» світів. Раптом світ став подвійним. Уся духовність, чи християнська, чи платонівська, має коріння й основу, свій першопочаток у цій роздвоєності світу, до якої дійшла філософія – чи, радше, до якої філософія провадила тоді, коли розмірковувала над проблемою кінезису. Одна з цілей мого тексту – критично переосмислити саму природу цієї роздвоєності за допомогою феноменології, яка обіцяє повернути нам цілісний, відновлений після теоретичних розломів світ.

Здавалося, що аргументація Парменідового «шляху істини» впоралася з питанням кінезису раз і назавжди. Вона ґрунтується на принципі тотожності – для Парменіда буття просто і якнайвиразніше є – та й усе. Думка філософа сягає апогею в короткій фразі: $\text{ἄσπερ ἔστιν αὖτις ἔστιν}$ – *те, що є* (що зазвичай перекладають як «буття»), *існує*². Наслідком цього яскравого спалаху стало освітлення всієї царини буття. Тому Парменіда варто вважати першим, хто схопив далекосяжні наслідки такої думки. Те що є, каже він,

«не народжене й не буде забране смертю,
просто, нерухоме та безконечне.

Його не було раніше й не буде колись, бо воно є зараз

усе разом, єдине й неперервне.
Яке начало шукатимеш для нього?
Як і звідки воно постало?
Не дозволю тобі ані вимовити, ані помислити, що з не-сущого,
бо того, що не є, не можна ні помислити, ні вимовити»³.

Одразу стає зрозуміло, що неможливо прямувати «шляхом істини», адже це дорога, яка нікуди не веде, бо не існує ні місця, куди можливо було б піти, ні можливості рухатися. Рух не лише неможливий (знамениті парадокси Зенона щодо неможливості руху – аматорська версія Парменідової онтології), а й хаотичний: він відхиляється від правди, підштовхуючи до помилок.

Анаксагор напрочуд геніально відповідає на Парменідів опис мертвого буття. Парменід себе самого сприймав як того, хто існує і мислить (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἴστί τε καὶ εἶναι⁴) – зрештою, саме завдяки блискучій аргументації він сягнув задушливої вершини нерухомого Єдиного. Власне, це «сягання» Анаксагор і зауважив: Парменід заперечує рух, *рухаючись* від однієї позиції до іншої, від передумови до висновку. *Рух мислення*: це був Анаксагорів спосіб сказати «solvitur ambulando»⁵. Однак не тільки думки рухаються, як у дискурсивних міркуваннях, а й мислення рухає світ. Так це уточнення елейської метафізики перетворюється на наріжний камінь Анаксагорової космології, де причина кінезису – нус, ум – стає творчою силою становлення й формування⁶.

Рух – це не відхилення від певної первісної досконалості й не результат дисперсії Єдиного у множинність (як у Плотіна), а радше, послуговуючись фразою Гайдеггера, подія буття.

Через відомі обмеження грецької метафізики Анаксагорове бачення генези зовсім не радикальне, адже становлення не передбачає нічого, крім себе самого (ex nihilo). Правильно осягнена ідея сотворення не належить до його системи. А проте ця блискуча космогонія пропонує опис перетворення світу з хаосу на космос. Його онтологія нерозривно пов'язана з «косметичним» розумінням світу, де τὸ κάλον (прекрасне) буквально *рухається*: воно рухає світ до майбутньої досконалості. Цю зустріч онтології з телеологією під егідою естетики ми знаходимо також у деяких фрагментах Платона, у грецьких Отців, зокрема святого Максима

Сповідника, і востаннє, хоч і значно послаблено, – у третій «Критиці» Канта. Далі ми матимемо можливість повернутися до цього зв'язку між телеологією й естетикою детальніше та з іншого боку.

Принаймні це те, що уважний читач побачить у знаменитому уривку з Платонового «Федона», де Сократ напрочуд розлого відповідає на запитання Кебета про «причину народження й розпаду» (95e). Дивує, що до своїх філософських роздумів Сократ залучає автобіографічні мотиви:

«Одного разу мені хтось сказав, ніби прочитав у книзі Анаксагора, що усім на світі керує [ὁ δίακοσμος] та є причиною [чи підвалиною] всього Ум [nous]. Я був захоплений цією причиною, і мені здавалося, що добре, якщо Ум – причина всього. Я вирішив: якщо це так, то панівний Ум має керувати всім [κοσμος τα πάντα κοσμεῖ] і якнайкраще прилаштовувати кожну річ. І коли хто забажає дізнатися причину [або підвалину], з якої кожна річ народжується, вмирає або існує, йому треба з'ясувати, як їй найкраще існувати, відчувати вплив на себе або діяти самій. Відповідно, людині необхідно досліджувати в собі та в навколишніх речах лише те, що найкраще для них. [...] Поміркувавши так, я з радістю припустив, що знайшов у Анаксагорі вчителя, який відкриє мені причину всіх речей [τῆς ἀτίας περὶ τῶν ὄντων], належну й моєму власному серцю. [...] Я вважав, що, відкривши причину кожної речі окремо й загалом, він пояснить, що найкраще для кожної речі й у чому полягає спільне благо всіх їх, і не обміняв би цієї надії на жодне багатство. З великим нетерпінням я знайшов усі його книги й почав їх читати якомога швидше, аби скоріше пізнати, що є найкраще, а що – найгірше»⁷.

Сократ розуміє, що Анаксагор запропонував дві революційні відповіді. На фундаментальне онтологічне запитання «Чому взагалі щось є?» він відповів: «Тому що так найкраще». Це означає, що так найкраще і для самої речі, і загалом. На питання «Як щось постає?», яке тепер можна перетлумачити на «Як щось постає як найкраще», Анаксагор відповідає: «Піддавшись рухові». Почуймо ще раз версію Сократа: «І коли хто забажає дізнатися причину [або підвалину], з якої кожна річ народжується, вмирає або існує, йому треба з'ясувати, як їй найкраще існувати, відчувати вплив на себе або діяти самій». Тож скористаймося Сократовою порадою й запитаймо: який стан буття Анаксагор вважав найкращим для світу? Пам'ятайте, що філософ переймався тим, аби зрозуміти перетворення світу з хаосу на космос. Тому вкрай важливо зазначити, що «найкраще» як причина й підвалина існування світу не було – і не могло бути – *початковим* станом світу; ішлося лише про *майбутній* стан, бо майбутнє – це те, що настане, нагода становлення, до якої рухається світ. Отже, у кожен даний момент світ існує тому, що рухається до досконалості («найкращого») силою самої цієї досконалості (Nous). Ця досконалість, τὸ τέλειον – не що інше, як ознака кінця, τὸ τέλος.

Мислення рухається, проте цей рух – ні випадковий, ні спазматичний; навпаки, він цілеспрямований і *розумний* тією мірою, якою його здійснює Ум. Відповідно, це завжди рух до чогось, рух, спрямований до кінця, бо інакше його виникнення залишалося б непевним, а світ був би невідомим⁸. На противагу Гераклітовій течії, кінезис Анаксагора – це рух із початком і кінцем, а насамперед рух у певному напрямку. А проте, обмежений природним порядком, це рух, який діє лише за необхідністю; рух, для якого ще не відома концепція свободи⁹. І це рух, який ще триває, бо якби він досягнув мети і припинився, історія вже закінчилася б. Анаксагор іменує цей рух терміном, який мусить бути знайомий студентів факультету теології: *περιχώρησις* [perichōrēsis]. Таке прочитання Анаксагорової візії здається переконливим юному Ніцше, який трактує її неймовірно близько до есхатології Максима Сповідника:

«Цієї мети можна досягнути лише з допомогою неймовірного процесу, а не одним мітологічним чарівним ударом: якщо колись, у нескінченно віддаленій часовій точці, буде досягнуто, що все однорідне виявиться об'єднане і праекзистенції, нерозділені, лежатимуть одна поруч іншої в гарному порядку, коли кожна частинка віднайде своїх товаришів і свою батьківщину, коли настане великий мир після великого поділу та розщеплення субстанцій і вже не існуватиме нічого розщепленого та поділеного, тоді nous знову повернеться у свій саморух і вже не блукатиме світом сам, поділений на більші чи менші маси як рослинний чи тваринний дух і не вселятиметься в іншу матерію. Тим часом завдання ще не розв'язане до кінця, хоча вид руху, який вигадав nous, аби його розв'язати, виявляє чудесну доцільність, адже завдяки їй завдання все більше вирішуватиметься в кожному новому моменті»¹⁰.

Тут уперше й одночасно виникають дві пов'язані ідеї: по-перше, телеологічна природна етіологія – те, що в системі Арістотеля буде назване цільовою причиною й ентелехією; по-друге, онтологічна реабілітація кінезису, де рух – це не відхилення від певної первісної досконалості й не результат дисперсії Єдиного у множинність (як у Плотіна), а радше, послуговуючись фразою Гайдеггера, *подія буття*. Від Пармендівського до Анаксагорового буття справді довгий шлях.

У певному сенсі те, що робить річ такою, яка вона є, – це не що інше, як сама річ, побачена з перспективи її прийдешньої досконалості.

Чи втратив Платон Анаксагорове прозріння? Як показує процитований вище фрагмент із «Федона», навіть навпаки. Незважаючи на підкреслене розчарування в Анаксагорі, Платонів Сократ навмисно вписує власний філософський проєкт в анаксагорівський контекст, пропонуючи нам мислити один у світлі іншого. Це стає ще очевидніше, коли Сократ припускає, що його філософська методологія – знаменита «друга навігація» (99d) – була спробою створити якраз те найкраще, про яке говорила філософія Анаксагора.

Це не що інше, як теорія *logoi* – логосів: «*ἔν τοῖς λόγοις σκοπούμενον τὸ ἔντα*» (100a). Поширена помилка – розглядати звернення Сократа до логосів як свідчення відмови від юнацьких розвідок про природу речей. Мовляв, він перетворився на співрозмовника з етичних питань, зацікавившись такими речами, як визначення чеснот тощо¹¹. Насправді є зв'язок між Сократом-натуралістом, учнем Анаксагора, і Сократом-етиком. Цей зв'язок – це саме кінезис як бажання утвердити реальність змін, що їх заперечували Парменід і Геракліт¹². Метафора «другої навігації» означає зміну *способу* досягнення пункту призначення, а не самого пункту. Сократ залишається зацікавлений «причинами народження й розпаду» сущих, проте тепер засобами дослідження стають логоси – те, що значно краще відоме як ідеї або форми Платона. І якщо в наші дні ця теорія стала дещо незрозумілою, то саме тому, що її сприймають поза межами описаного тут Анаксагорового контексту. Тому зв'язок між формами та їхніми учасниками розглядали як статичний, наче він діяв на вертикальній осі. Однак заперечувати динамізм цього зв'язку означає залишити його незрозумілим. Тож, коли Сократ наполягає на тому, що «прекрасне стає прекрасним через прекрасне» (100d), це здається таємничою загадкою. Щоб осягнути це твердження, бракує способу розуміння (чи, навпаки, нерозуміння) здатності форми до витворення – буквально «продукування», тобто просування вперед того, що саме по собі першочергове. Якщо ж Платонівські форми – це якість загадкові, тогосвітні сутності, то їхня плідність у продукуванні речей такими, як вони є, не пояснювана. Або ж потрібно домислити якесь магічне пояснення цієї «участі». З іншого боку, якщо під формою розуміти досконалість, себто формальні й цільові причини, достеменно як зображення Бога в «третьому шляхові» святого Томи Аквінського, то участь – це й тяжіння, яким форма впливає на річ, «рухаючи» її (тобто переміщуючи задля досягнення її цілі), і прагнення речі дедалі більше скидатися на власну майбутню досконалість.

Коротко кажучи, *часовий* вимір чи, точніше, елемент *часової різниці* між двома полюсами участі або (транс-) формації – це те, чого бракує в поясненні так званої теорії форм. Те, що формує, себто ідея, і те, що формується, – аж ніяк не одночасні речі. У певному сенсі те, що робить річ такою, яка вона є, – це не що інше, як сама річ, побачена з перспективи її прийдешньої досконалісті.

Платонові логоси через корпус Псевдо-Діонісія Ареопагіта (у якому вони, охрещені у водах

християнської теології, стають Божою волею – Його θελήματα¹³) підводять нас до святого Максима Сповідника та, зокрема, до його теорії λόγοι τῶν ἄντων¹⁴. У Максима йдеться про значно більше, ніж випадкові, на перший погляд, запозичення Сократових логосів. Насправді святий Максим, трактуючи уривок з проповіді святого Григорія Богослова «Про любов до вбогих» (Ambiguum 7), вказує на походження Платонових логосів від Анаксагора й ототожнює їх із Анаксагоровою мойрою (μοῖρα):

«Тож кожне раціональне та словесне суще, себто ангели й люди, як сотворене через *логос*, сущий у Бозі та з *Богом*, є та йменується “часткою Бога” [μοῖρα Θεοῦ] саме внаслідок логосу, який, як уже було сказано, передіснує в Бозі»¹⁵.

Моῖρα – це, поза сумнівом, складова основного Анаксагорового лексикону (це поняття трапляється десь сім разів у лише кількох рядках збережених фрагментів). Не дивує й те, що Григорій Назіанзин уживав це слово, адже в його корпусі є текстуальні докази інших посилань на Анаксагора¹⁶. Розповідаючи про дружбу з Василієм Великим, Григорій використовує Анаксагорів вислів «усього в усьому»¹⁷. Анонімний автор схоли знайшов можливість пояснити погляди Анаксагора (див. фрагмент В10). В іншому місці Ілля Критський, коментуючи 31-ше Слово Григорія, ототожнює Анаксагорів нус (Ум) із Божим Логосом, через який було сотворено світ¹⁸. Я не можу довести, що Максим читав Анаксагора, однак очевидно, що він глибоко знав тексти Григорія, а тому не можна заперечувати того, на що вказували інші коментатори Григорія. Поза сумнівом, утім, що в Максимових міркуваннях про кінезис ми знаходимо гідного наступника космології Анаксагора.

Фрагмент із книжки «The Ethics of Time: A Phenomenology and Hermeneutics of Change» (New York: Bloomsbury Academic, 2017, pp. 4–9). З англійської переклала Галина Помилуйко.

Примітки

1. Добре відоме Платонове визначення часу як «рухомого образу вічності» («κινητόν τινα αἰώνος... εἰκόνα», «Тімей», 37d5–7). У «Фізиці» Арістотеля (IV.12) час визначено як «міру руху» («μέτρον κινήσεως», 221a) й «кількість руху» («ἄριθμός κινήσεως», 221b 11). Плотін погоджується з визначенням Платона («Еннеади», III. 7.11), додаючи, що часовий рух зародила Душа. Плотінове тлумачення проглядало в міркуваннях Августина про час, хоча вони принципово по-різному розуміли душу.
2. Парменід, DK 5.
3. Парменід, DK 8 (за власним перекладом Джона Пантелеймона Мануссакіса).
4. Парменід, DK 3.
5. «Те ж, що рух є істиною, а не видимістю, всупереч Парменідові, довів Анаксагор із незаперечної послідовності наших уявлень у мисленні». Фрідріх Ніцше, «Філософія в трагічну епоху греків», переклад на англійську Маріанни Коуан (Washington, DC : Regnery Publishing, 1962), 92.
6. «Нус (Ум) – це причина руху [τις δε κινήσεως αἴτιον εἶναι τῶν νοῶν]. Бо Анаксагор говорить так: “Коли Нус (Ум) почав рухати [речі], від множинності всього рухомого відбулося відокремлення, і все, що Ум почав рухати, роз’єднувалося”, і мірою того, як речі рухались і роз’єднувалися, колообіг [περιχώρησις] змушував їх ще більше роз’єднуватися» (фрагмент В13 із книги Патрісії Курд «Анаксагор із Клазомен» (Toronto: University of Toronto Press, 2010), 25). «У думці Анаксагора Нус (Ум) є джерелом руху та змін і принципом інтелігібельності його універсуму» (там само, 144).
7. Платон, «Федон». 97b – 98b. В оригіналі використано переклад Г. М. А. Грубе з «Повного зібрання Платона» під редакцією Джона М. Купера (Indianapolis and Cambridge: Jackett, 1997), 84–5.
8. Попри згоду Анаксагора з поняттям ἕπετρον, коли йшлося про компоненти першопочаткової суміші (їхня кількість?), усе-таки Ум їх знає, чи, краще було б сказати, вони скеровано відомі Уму. «Те, що він [Анаксагор] визнавав конечну кількість видів речей, впливає з його слів, мовляв, Ум знає все. Якби речі у строгому сенсі були безконечні [за кількістю], то вони були б зовсім непізнавані; бо ж пізнання визначає й обмежує пізнаване» (фрагмент В7 із книги Патрісії Курд «Анаксагор із Клазомен», 21).
9. Тут іще бракує того, що пізніше з’явилося у К’єркегора: не лише рух часу, який несе з собою світ (і загалом людство), а саморух волі у становленні себе. Див. «К’єркегорову філософію становлення: рухи та позиції» Клер Карлайл (New York: SUNY Press, 2005), особливо с. 62. Більше про цю різницю – у наступних розділах книжки.
10. Фрідріх Ніцше «Філософія в трагічну епоху греків», 107.
11. Винуватець цієї помилки – текст Григорія Властоса «Причини й підвалини у “Федоні”»,

опублікований у журналі «The Philosophical Review», том 78, вип. 3 (1969), 291–325. Її повторює й Патрісія Курд, коментуючи покликання Сократа на Анаксагора у «Федоні»: «Сократ певен, що всі благі пояснення телеологічні, але він не пояснює, чому так мусить бути. [...] Ба більше, йому бракує телеологічного фундаменту, тож у “Федоні” гіпотеза Сократа про Форми як причини чи пояснення введена як теорія другого за значущістю оптимуму» («Анаксагор», 136, прим. 20).

12. Коли розумієте, що, попри всі висловлювання про рух, погляд Геракліта насправді не описує ніяких змін, у пригоді стане таке зауваження Клер Карлайл: «Естет не має пристрасті, тому його внутрішній світ нагадує космос Геракліта: ніяких фіксованих точок чи твердого ґрунту, усе правда, а тому ніщо не істинне; усе перебуває в русі, однак жодна річ не рухається». «К'єркегорова філософія становлення: рухи та позиції», 56.

13. Псевдо-Діонісій Ареопагіт, «Про Божественні імена», V.8.824C: «Παραδείγματα δὲ φαμεν εἶναι τοῦς ἐν θεῷ τῶν ἄντων ὁμοιοποιοῦς καὶ ἁμαίως προῦφεστῆτας λόγους, ὅς ἐ θεολογία προορισμοῦς καλεῖται καὶ θεῶα καὶ ἕγαθὸν θελήματα» («De Divinis Nominibus» in *Corpus Dionysiacum I*, Beate Regina Suchla (ed.), Berlin: De Gruyter, 1990, 188).

14. До Діонісія святий Григорій Ніський запозичив із Платонового «Федона» аналогію й термінологію «другої навігації». Сократ вважав, що «треба бути обережним, щоб мене не спіткала доля тих, хто вдивляється й досліджує сонячне затемнення. Деякі з них, якщо прямо дивляться на сонце, а не на його віддзеркалення у воді або чомусь схожому, можуть втратити зір» («Федон», 99e). Григорій же говорить, що «людина не має природи, здатної неухильно дивитися на Божественний Логос як на сонячний диск; вона, скоріш, вдивляється в сонце в собі, як у дзеркало. Промені цієї істинної божественної чесноти сяють від її очищеного життя, емануючи й позбавляючи від пристрастей, роблячи невидиме для нас видимим, а недоступне – зрозумілим, показуючи сонце в дзеркалі, яким ми є» (Cant. 3, GNO VI, 90).

15. Максим Сповідник, «Ambiguum VII» (1080B), «Про складнощі в Отців Церкви». Англійський переклад Ніколаса Констаса (*Dumbarton Oaks Medieval Library 28*, Cambridge: Harvard University Press, 2014), 97.

16. Один із таких випадків описано, наприклад, в автобіографічній поемі «De Vita Sua», 1153–1154, де Григорій покликається на «тих, хто не визнає нічого божественного, крім руху, / завдяки якому цей Всесвіт виникає й урухомлюється» (переклад англійською Керолайн Вайт з книги Григорія Назіанзина «Автобіографічні вірші» (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 95–97).

17. Слово 43, PG 36, 521: «πάντα ἐν πᾶσι κεῖσθαι». Анонімний автор схоли виводить цю фразу і виражену в ній космологічну доктрину з Анаксагора.

18. «Й Анаксагор, кажучи, що для суцільних розум є причиною порядку й гармонії, був недалеко від наших [тобто християнських] вірувань. Що, як не це, мав на увазі пророк Давид, говорячи: “Словом Господнім створене небо, і подихом уст його - вся його оздоба” [Пс. 33: 6]?» PG 36, 826.