

ИСТОРИЯ АНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ

ПОНЯТИЕ ВРЕМЕНИ В АНТИЧНОЙ И РАННЕСРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ*

П.П. Гайденко

Время относится к тем реалиям, которые издревле определяли смысловое поле человеческого мировосприятия. Отсюда множество мифологем времени; одна из них – древнегреческий миф о Кроносе, порождающем, а затем пожирающем своих детей. Во времени много удивительного и загадочного. Загадка времени не могла не привлечь внимания философов. Нет, по-видимому, ни одного из значительных философов, кто не пытался бы ответить на вопрос, что такое время. И редко кто из них не свидетельствовал о том, что решение этого вопроса сопряжено с большими трудностями. Хорошо известны слова Августина об удивительной природе времени: “Что же такое ...время? Пока никто меня о том не спрашивает, я понимаю, насколько не затуднясь; но коль скоро хочу дать ответ об этом, я становлюсь совершенно в тупик”¹. И в самом деле, мы постоянно имеем дело с временем, и нас не затрудняют вопросы: “Который теперь час?”, “В каком году началась вторая мировая война?”, “Сколько лет твоей дочери?” и т.д. Между непосредственной интуицией времени и понятийным выражением этой интуиции – трудно переходимый рубеж, и не одному Августину приходилось поражаться тем парадоксам, с которыми сталкивается человеческая мысль, стремясь постигнуть в понятиях эту трудноуловимую реальность – время.

В нашем обычном представлении время есть некая последовательность моментов, точнее, интервалов – минут, часов, дней или лет, – которая течет равномерно, наподобие равномерно движущегося тела в пространстве, и с помощью которой мы измеряем все движения и изменения, происходящие как во внешнем мире, так и в нашей собственной душе. В отличие от пространственного движения, течение времени, однако, необратимо: время никогда не движется вспять. Но при по-

* Работа подготовлена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда.

¹ Творения Блаженного Августина, епископа Иппонийского. Киев, 1880. Ч. 1. С. 340.

пытке перейти от обыденного представления о времени к его понятию и дать строгое определение, что такое время, возникают большие затруднения, и не удивительно, что не только мыслители разных эпох, но и современники не могут найти согласия в вопросе о том, что такое время. Является ли оно непрерывным или состоит из неделимых моментов? И представляет ли собой время нечто подвижное, изменяющееся и преходящее, или, напротив, оно само неподвижно, а меняются только явления и вещи, возникающие и исчезающие во времени? Некоторые философы рассматривали время как нечто единое (Платон), тогда как другие допускали множество времен – для каждого процесса индивидуальное время его протекания (Декарт). Одни были склонны видеть во времени некоторое абсолютное начало (“абсолютное время” Ньютона), другие, напротив, признавали только относительное время, указывая на то, что время не существует реально, а есть лишь порядок последовательности явлений в отношении “раньше” и “позже” (Лейбниц).

Каждая крупная эпоха в развитии мысли имеет некоторые общие подходы к рассмотрению времени, и это несмотря на различие концепций времени у отдельных ее представителей. Полемика вокруг понятия времени в античности, в средние века, в новое и новейшее время имеет всякий раз свою специфику, которую интересно выявить не только тому, кто хотел бы представить себе картину развития этого понятия, но и тому, кто хочет дать решение вопроса, что же такое время. Ибо в этом случае его собеседниками в обсуждении этого трудного вопроса окажутся наиболее глубокомысленные умы, на протяжении более двух тысячелетий размышлявшие над ним с самых разных точек зрения.

Мы рассмотрим здесь античные концепции времени, остановившись на самых интересных из них – на трактовке времени у Платона, Аристотеля, Плотина и Августина.

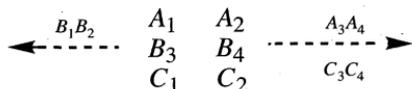
Время является формой протекания всех механических, органических и психических процессов, условием возможности движения, изменения и развития; всякий процесс, будь то пространственное перемещение, качественное изменение, возникновение и гибель, происходит во времени. Анализ природы времени уже с первых шагов греческой мысли связан с попытками решить одну из сложнейших философских проблем – проблему континуума, или непрерывности. В самом деле, время, так же как и пространство, и движение представляет собой континуум, который можно мыслить либо как совокупность некоторых неделимых элементов (моментов времени, частей пространства или “частей” движения), либо же как бесконечно делимую величину. Однако при первых же попытках теоретически рассмотреть природу континуума греческая философия в лице Зенона из Элеи (V в. до н.э.) столкнулась с парадоксами (апориями), разрешению которых посвящено немало трудов философов, логиков и математиков, начиная с Платона и Аристотеля в античности, Галилея, Декарта, Лейбница и Канта в новое время и кончая А. Бергсоном, Г. Кантором, Р. Дедекиндом и др. в новейшее время. И это лишь наиболее известные имена среди тех, кто пытался разрешить задачу, поставленную глубокомысленным греческим философом.

Прежде чем перейти к анализу понятия времени, коснемся вкратце парадоксов континуума, как они были сформулированы Зеноном. Их содержание передает Аристотель в “Физике”: «Есть четыре рассуждения Зенона о движении, доставляющие большие затруднения тем, которые хотят их разрешить. Первое, о несуществовании движения на том основании, что перемещающееся тело должно прежде дойти до половины, чем до конца. Второе, так называемый Ахиллес. Оно заключается в том, что существо более медленное в беге никогда не будет достигнуто самым быстрым, ибо преследующему необходимо раньше прийти в то место, откуда уже двинулось убегающее, так что более медленное всегда имеет некоторое преимущество... Третье... заключается в том, что летящая стрела стоит неподвижно; оно вытекает из предположения, что время слагается из отдельных “теперь”... Четвертое рассуждение относится к двум разным массам, движущимся с равной скоростью, одна – с конца ристалища, другая – от середины, в результате чего, по его мнению, получается, что половина времени равна его двойному количеству» (Физика, VI, 9). Первая апория – “Дихотомия” – доказывает невозможность движения, поскольку движущееся тело, прежде чем преодолеть определенное расстояние, должно сначала пройти его половину, а соответственно половину этой половины и т.д.: ведь любой отрезок можно делить пополам – и так до бесконечности. Другими словами, если пространственный континуум рассматривается как актуально данное бесконечное множество элементов, то движение в таком континууме невозможно мыслить, ибо занять бесконечное число последовательных положений в ограниченный промежуток времени невозможно. Строго говоря, движение при такой постановке вопроса не может даже начаться. В основе апории “Ахиллес” лежит то же затруднение, что и в основе “Дихотомии”: пока Ахиллес преодолевает расстояние, отделяющее его от черепахи, последняя пройдет еще один отрезок пути и т.д. до бесконечности. Таким образом, чтобы догнать ее, он должен занять бесконечное множество “мест”, которые до тех пор занимала черепаха. В обоих апориях Зенон предполагает континуум делимым до бесконечности, но при этом мыслит эту бесконечность как актуально существующую.

В третьей апории – “Стрела” – философ доказывает, что летящая стрела покоится. Здесь предметом рассмотрения оказывается время. Зенон исходит из понимания времени как суммы неделимых моментов, неделимых “теперь”, и соответственно пространства как суммы неделимых точек. Он рассуждает примерно так: в каждый момент времени стрела занимает определенное место, равное своему объему (ибо в противном случае стрела была бы “нигде”). Но если занимать равное место, то двигаться невозможно (движение предполагает, что предмет занимает место большее, чем он сам). Значит, движение можно мыслить лишь как сумму состояний покоя (сумму “продвинутостей”), а это невозможно, ибо сумма нулей не дает никакой величины. Таков результат, вытекающий из допущения, что пространство состоит из суммы не-

делимых “мест”, а время – из суммы неделимых “теперь”. Он показывает, что решить проблему изменения, движения с помощью атомистически конструированного континуума невозможно.

Четвертая апория – “Стадий” – по своим предпосылкам сходна со “Стрелой”. Пусть по ристалищу, по параллельным прямым, с равной скоростью движутся навстречу друг другу два предмета равной длины и проходят мимо неподвижного третьего предмета той же длины. Пусть ряд A_1, A_2, A_3, A_4 означает неподвижный предмет, ряд B_1, B_2, B_3, B_4 – предмет, движущийся вправо, и C_1, C_2, C_3, C_4 – предмет, движущийся влево:



По истечении одного и того же момента времени точка B_1 пройдет половину отрезка A_1-A_4 и целый отрезок C_1-C_4 , т.е. она пройдет мимо четырех точек на отрезке C_1-C_4 и в то же время мимо только половины точек на отрезке A_1-A_4 . Согласно предпосылке Зенона, каждому неделимому моменту времени соответствует неделимый отрезок пространства. Значит, точка B_1 в один момент времени проходит разные части пространства в зависимости от того, с какого пункта вести отсчет: по отношению к отрезку A_1-A_4 она в неделимый момент времени проходит одну неделимую часть пространства, а по отношению к отрезку C_1-C_4 – две неделимые части пространства². Таким образом, неделимый момент времени оказывается вдвое больше самого себя. А это значит, что либо он должен быть делимым, либо делимой должна быть неделимая часть пространства. Поскольку же ни того, ни другого Зенон не допускает, то вывод его гласит: движения невозможно мыслить без противоречия, а стало быть, движение реально не существует.

Все арии имеют целью доказать невозможность движения, поскольку его нельзя мыслить, не впадая в противоречие. Будем ли мы рассматривать континуум как делимый до бесконечности (апории “Дихотомия” и “Ахиллес и черепаха”) или же как состоящий из неделимых моментов (“Стрела”), движение в равной мере окажется невозможным.

Смысл арий Зенона – в его стремлении доказать, что чувственный мир, или, как его называли греческие философы, мир становления, где все множественно, текуче и преходяще, не обладает подлинным бытием, которое едино, вечно, неизменно и неподвижно, всегда тождественно самому себе. Именно бытие, согласно Зенону, есть предмет научного знания; что же касается становления, то оно недоступно знанию и всегда остается предметом всего лишь мнения, столь же изменчивого и

² Тем самым в результате единица оказывается равной двум. Немецкий философ В. Лейффелнер считает, что эта апория Зенона является “зародышевой формой релятивистского понимания времени” (*Leinfellner W. Die Entstehung der Theorie. Freiburg; München, 1966. S. 44*).

непостоянного, как и сам чувственный мир. Противоречия и парадоксы, возникающие при попытке мыслить движение, свидетельствуют, по убеждению Зенона, об иллюзорности множественного и изменчивого эмпирического мира.

ПЛАТОН: ВРЕМЯ И ВЕЧНОСТЬ

Как видим, первые попытки теоретически осмыслить природу времени привели к парадоксам, которые и попытались в дальнейшем разрешить греческие философы. Наиболее интересные решения проблемы континуума вообще, и в частности проблемы времени, мы находим у Платона, Аристотеля и Плотина. Платон пересматривает сами предпосылки, лежавшие в основании парадоксов Зенона: он отвергает понимание бытия как единого, не имеющего никакого соприкосновения с миром множественности и становления. Не случайно тема “единое и многое” становится центральной в диалоге Платона “Парменид”: здесь он ведет полемику с элеатами и дает свое понимание соотношения единого и многого, которое предполагает *установление связи* между ними. Бытие и единое, согласно Платону, не суть синонимы, как это полагали Парменид и Зенон. Как показывает Платон, единому невозможно приписать никакого предиката, ибо всякое высказывание о нем уже делает его многим. Так, утверждая, что “единое существует”, мы приписываем ему предикат бытия и, следовательно, мыслим: “два” – единое и бытие, а двоица – это начало множественности. “Единое, раздробленное бытием, представляет собой огромное и беспредельное множество” (Парменид, 144е). Отсюда Платон делает вывод: раз “существующее единое” уже не едино, значит единое не есть бытие, оно сверхбытийно. В качестве такового оно не может быть и предметом мысли. Ибо мысль о едином раздробляет его на “два”. Единое, говорит Платон, непостижимо для мышления, предметом которого может быть только бытие. Однако в качестве сверхбытийного и непостижимого начала единое есть необходимая предпосылка как бытия (множественности), так и познания. Ибо множественность может быть только множественностью единых (единиц), и без единого оно превратилось бы в беспредельность, хаос, небытие. В свою очередь познание предполагает отнесение к единству, объединение многообразия в единстве понятия: “тождество единства и множества, обусловленное речью” (Филеб, 15d). Таким образом, будучи по ту сторону бытия и знания, единое составляет условие возможности того и другого. “Единое сущее”, т.е. бытие, – это, по Платону, сфера умопостигаемых сверхчувственных идей, образующих соотношенное множество – целостность идеального мира. Каждая идея несет в себе начало единства, поэтому Платон называет их “монадами” или “генадами” (Филеб, 15a–b).

Здесь возникает вполне естественный вопрос: как связано это рассуждение Платона с проблемой времени? Не ушли ли мы в сторону от нашей темы? Нет, не ушли. Ведь время представляет собой последовательность моментов, оно предстает всякий раз как движение от прошлого через настоящее к будущему. А всякая последовательность есть

множество. Стало быть, без понимания того, что такое множество и как оно связано с единством, мы не можем осмыслить и природу времени. Платон исходит из того, что как всякое множество, время не существует и не может быть мыслимо безотносительно к единому, ибо время есть такая реальность, в которой множество сопряжено с единым. А каким образом оно сопряжено?

Вот что мы читаем в диалоге Платона “Тимей”, где он рассматривает проблему времени в контексте своей космогонии: «Когда Отец усмотрел, что порожденное им, это изваяние вечных богов, движется и живет, он возрадовался и в ликованием замыслил еще больше уподобить [творение] образцу. Поскольку же образец являет собою вечно живое существо (*ζῶον αἰδίον ὄν*), он положил в меру возможного и здесь добиться сходства; но дело обстояло так, что природа того живого существа вечна, а этого нельзя полностью передать ничему рожденному. Поэтому он замыслил сотворить некое движущееся подобие вечности (*εἰκόνα κινετὸν τινα αἰώνος*); устрояя небо, он вместе с ним творит для вечности, пребывающей в Едином, вечный же образ, движущийся от числа к числу, который мы назвали временем. Ведь не было ни дней, ни ночей, ни месяцев, ни годов, пока не было рождено небо, но он уготовил для них возникновение лишь тогда, когда небо было устроено. Все это – части времени, а “было” и “будет” суть виды возникшего времени, и, перенося их на вечную сущность, мы незаметно для себя делаем ошибку... Тому, что вечно пребывает тождественным и неподвижным, не пристало становиться со временем старше или моложе... либо вообще претерпевать что бы то ни было из того, чем возникновение наделило поток данных в ощущении вещей. Нет, все это – виды времени, подражающего вечности и бегущего по кругу согласно закону числа» (Тимей, 37–38с).

Какие важнейшие моменты в рассуждении Платона мы можем выделить?

Во-первых, время было не всегда, оно сотворено демиургом вместе с космосом. Во-вторых, оно было создано с целью “еще более уподобить творение образцу”. В-третьих, природа образца вечна, а этого нельзя полностью передать сотворенному, поэтому демиург создал подобие вечности, ее подвижный образ – время. Оно, в-четвертых, движется от числа к числу, таким образом подражая вечности своим бегом по кругу по закону числа. И, наконец, в-пятых, чтобы блюсти числа времени, демиург создал Солнце, Луну и пять планет³.

Создатель учения об умопостигаемом мире идей, принципиально отличном от чувственного мира, Платон впервые в истории философской мысли попытался дать метафизическое обоснование понятия времени, сопоставив его с вневременной вечностью. Время, таким образом, предстало как подобие вечности в эмпирическом мире становления и, стало быть, как нечто не только отличное от вечности, но и причастное ей. Не случайно Платон называет время “вечным же образом”: время

³ Отсюда Платоновое выражение “орудия времени” по отношению к небесным телам (Тимей, 41е).

создано для того, чтобы по возможности уподобить творение-космос его сверхчувственному образцу.

При этом Платон обозначил “вечность” словом *aion*, которое раньше, у досократиков, означало “бесконечное время жизни”⁴, прежде всего жизни космоса. У Платона же понятия *αἰών* (вечность) и *χρόνος* (время) строго различаются: вечность есть образец, или прообраз, а время – только ее образ, который не может быть понят безотносительно к прообразу. Для обозначения вечного умопостигаемого бытия Платон употребляет и другое слово, так же как и *αἰών* образованное от наречия *ἀεί* (всегда) – *αἰδιον*, *αἰών* и *αἰδιον* употребляются Платоном как синонимы, обозначающие вечнующее бытие, в отличие от временного бытия, т.е. становления. Вот таким образом у Платона при осмыслении природы времени сопрягаются множественное с единым: время не может ни существовать, ни быть постигаемым без связи с вечностью.

Мысля время соотношенным с вечностью, Платон рассматривает его как категорию космическую: оно возникает вместе с космосом, явлено в движении небесных тел и подчиняется закону числа. Поскольку космос не вечен, а только создан по вечному образцу, то он может иметь также и конец своего существования; правда, как подчеркивает Платон, его может уничтожить лишь тот, кто его создал. Однако демиург, как полагает греческий философ, не может захотеть разрушить свое создание, потому что оно благое, а поэтому космос можно считать бессмертным⁵. То же самое можно сказать и о космической стихии времени. Вопрос о возможном конце времени, так же как и космоса, остается у Платона в сущности открытым: время, говорит он, “возникло вместе с небом, дабы, одновременно рожденные, они и распались бы одновременно, если наступит для них распад” (Тимей, 38)⁶.

Платоновское рассмотрение времени сквозь призму понятия вечности сохраняется на протяжении многих столетий в традиции платонизма и получает дальнейшее развитие в работах Плотина, Прокла, Ямвлиха, Симпликия и др.

ПРИНЦИП НЕПРЕРЫВНОСТИ, РЕШЕНИЕ АРИСТОТЕЛЕМ ПАРАДОКСОВ ЗЕНОНА

Наиболее обстоятельный и развернутый анализ времени среди античных философов мы находим у Аристотеля в IV книге его “Физики”. Как и его учитель Платон, Аристотель исходит из предпосылки, что единое есть условие возможности множества. Однако, не признавая единое самостоятельной сущностью и не разделяя платоновское учение об идеях как сверхчувственных прообразах вещей, Аристотель ищет иной спо-

⁴ См. об этом: *Festugiere A.J. Le sens philosophique du mot AION // La parola del Passato. Napoli, 1949. N 10. P. 172–189.* См. также: *Degani E. AION da Omero ad Aristotele. Padova, 1961.*

⁵ Вечно живое существо, по образцу которого демиург сотворил космос, названо у Платона *ζῶον αἰδιον* (Тимей, 37d).

⁶ “Это однородное небо, возникши, пребывает и будет пребывать” (Тимей, 31b). Ср. также: “возникшее от меня пребудет неразрушимым” (Тимей, 41a–b).

соб объяснить природу времени. В отличие от Платона, он не рассматривает акт порождения времени и не соотносит время с надвременной вечностью. Он не принимает платоновское учение о создании космоса демиургом; согласно Аристотелю, космос существовал всегда, он не имел начала и не будет иметь конца. Тем более важно для Аристотеля предложить свое понимание времени и дать свою интерпретацию связи единства и множественности в нем. Если мы примем во внимание, что Аристотелю принадлежит создание первой в античности системы физики – науки о природе как начале движения и, стало быть, первой строго продуманной теории движения, то станет ясно, насколько важной для него была необходимость дать определение, что такое время: без этого нельзя объяснить понятия движения. И не случайно он рассматривает проблему времени именно в “Физике”, где она оказывается связанной с величиной, движением и его *измерением*. Вот почему Аристотель обращается к апориям Зенона и предлагает свое решение проблемы континуума, и в частности тех парадоксов, которые связаны с понятием времени. Непрерывность, по Аристотелю, есть определенный тип связи элементов системы, отличающийся от других форм связи – последовательности и смежности. Последовательность, или следование по порядку, – условие смежности, а смежность – условие непрерывности. «Следующим по порядку, – пишет Аристотель, – называется предмет, находящийся за начальным по расположению или по природе или отделенный от него другим способом, если между ним и тем, за чем он следует, не находится в промежутке предметов того же рода, например линии или линий в случае линии, монады или монад в случае монады, дома в случае дома. Но ничего не препятствует находиться в промежутке чему-нибудь иному... “Смежное” есть то, что, следуя за другим, касается его. “Непрерывное” есть само по себе нечто смежное: я говорю о непрерывном, когда граница, по которой соприкасаются оба следующих друг за другом предмета, становится для обоих одной и той же и, как показывает название, не прерывается...» (Физика; V, 3, 226бв–227а). Непрерывными, по Аристотелю, могут быть не только части пространства и времени, но и движения; более того, подлинно непрерывным он считает то, что непрерывно по движению. Чтобы движение было непрерывным, должны быть выполнены три условия: единство (тождественность) вида движения, единство движущегося предмета и единство времени.

Вводя понятие непрерывности, Аристотель с его помощью решает парадоксы Зенона. Непрерывное, по определению Аристотеля, – это то, что делится на части, всегда в свою очередь делимые. А это значит, что непрерывное исключает какие бы то ни было неделимые части и уж тем более не может быть составлено из неделимых. Невозможно ничему непрерывному состоять из неделимых частей, например линии из точек, если линия непрерывна, а точка неделима. Исходя из определения неделимого как того, что не имеет частей, Аристотель аргументирует свой тезис, тем самым раскрывая содержание ключевых для его метафизики и физики понятий *неделимое* и *непрерывное*: “Ведь края точек не образуют чего-нибудь единого, так как у неделимого нет ни края, ни другой части; и крайние границы не находятся в одном месте, так как

нет у неделимого крайней границы, ибо крайняя граница и то, чему она принадлежит, различны. Далее. Точкам, из которых было бы составлено непрерывное, необходимо или быть непрерывными, или касаться друг друга (то же самое рассуждение применимо и ко всяким неделимым). Но непрерывными они не будут на основании сказанного; касаются же друг друга все предметы или как целое целого, или своими частями, или как целое части. Но так как неделимое не имеет частей, им необходимо касаться целиком, но касающееся целиком не образует непрерывного, так как непрерывное заключает в себе от одного предмета одну часть, от другого другую и таким образом разделяется на различные, разграниченные по месту части” (Физика, VI, 1, 231a–231b).

Данное Аристотелем определение понятий непрерывного и неделимого составляет категориальную основу не только античной метафизики, но и физики, и математики: непрерывное – это то, что имеет части, всегда, в свою очередь, состоящие из частей и что, стало быть, может быть делимо до бесконечности; неделимое же – это то, что не имеет частей. Важно также введенное Аристотелем понятие “соприкосновение”, которое предполагает делимость на части: соприкасается то, что делимо, ибо только оно имеет “края”, которые могут находиться вместе. И самое главное: непрерывное не может быть составлено из неделимых, ведь неделимое не может быть частью чего бы то ни было. Однако при этом неделимое как граница непрерывного составляет его конститутивный момент: именно с помощью неделимого непрерывное приобретает начало формы, благодаря которой оно может быть познано как нечто определенное: так, отграниченный двумя точками отрезок прямой получает определенную величину, которая может быть выражена числом.

Создавая новую систему понятий, Аристотель, таким образом, разрешает те трудности, которые возникают при допущении, что пространство и время состоят из неделимых. Именно непрерывность служит условием возможности движения и соответственно условием его мыслимости. Как показал Зенон, движение определяется через путь и время. Если либо путь, либо время, либо то и другое вместе считать состоящими из неделимых, то движение, как показал Зенон в апории “Стрела”, окажется невозможным. “По неделимому пути, – пишет Аристотель, – ничто не может двигаться, а сразу является продвинувшимся... Движение будет состоять не из движений, а из моментальных перемещений и продвижений чего-нибудь не движущегося... Следовательно, возможно будет прибыть куда-нибудь, никогда не проезжая пути: проехал его, не проезжая” (Физика, VI, 1, 232a). Чтобы избежать этого парадокса и объяснить возможность движения именно как процесса, а не как суммы “продвинутостей”, Аристотель и постулирует непрерывность пути, времени и самого движения.

Остаются, однако, две первые апории Зенона – “Дихотомия” и “Ахиллес”, основанные на допущении актуальной бесконечности любого отрезка пространства и времени. Здесь Аристотель разрешает возникшее противоречие, различая потенциальную и актуальную бесконечности. И понятие непрерывности играет тут опять-таки важную

роль. Если любой отрезок пути в силу его непрерывности делим до бесконечности, то движение окажется невозможным только при забвении того, что и время, в течение которого тело проходит этот путь, тоже непрерывно, т.е. делимо до бесконечности. А если учесть, что непрерывности пути соответствует непрерывность времени, то парадокс снимается. “Поэтому ошибочно рассуждение Зенона, что невозможно пройти бесконечное, т.е. коснуться бесконечного множества отдельных частей в ограниченное время. Ведь длина и время, как и вообще все непрерывное, называются бесконечными в двояком смысле: или в отношении деления, или в отношении границ. И вот бесконечного в количественном отношении нельзя коснуться в ограниченное время, бесконечного согласно делению – возможно, так как само время в этом смысле бесконечно. Следовательно, приходится проходить бесконечность в бесконечное, а не в ограниченное время и касаться бесконечного множества частей бесконечным, а не ограниченным множеством” (Физика, VI, 2, 233a). То, что Аристотель называет “бесконечным в отношении деления”, мы теперь называем “интенсивной бесконечностью”, а “бесконечное в количественном отношении” – это экстенсивно бесконечное. То и другое, однако, суть потенциально бесконечное, только первое возникает в результате деления, а второе – в результате сложения, как, например, числовой ряд.

Принцип непрерывности опирается на признание потенциальной бесконечности. Что же касается бесконечности актуальной, то ее Аристотель не допускает, так же как и античные математики. Потенциально бесконечное всегда имеет дело с конечным и есть не что иное, как беспредельное движение по конечному, независимо от того, имеем ли мы дело с экстенсивной бесконечностью, например, в процессе счета, или с интенсивной (при делении отрезка на все более мелкие части), мы каждый раз получаем как угодно большую или как угодно малую, но конечную величину. “Вообще говоря, бесконечное существует таким образом, что всегда берется иное и иное, и взятое всегда бывает конечным, но всегда разным и разным” (Физика, III, 6, 206a–206b). Потенциально бесконечное в качестве бесконечно делимого, будучиходимым по своей природе, не имеет, однако, конца прохождения, т.е. предела. Сказать, что бесконечное существует только как потенциальное, а не как актуальное – значит сказать, что оно *становится*, возникает, а не есть нечто действительное, завершенное в себе, не есть *бытие*. Потенциально бесконечное всегда имеет дело с конечным и есть беспредельное движение по конечному. Но отсюда с очевидностью следует, что бесконечное для Аристотеля есть материя, ибо материю Аристотель определяет как возможность. “Бесконечное есть материя для завершенности величины и целое в потенции, а не актуально, оно делимо и путем отнятия, и путем обращенного прибавления, а целым и ограниченным является не само по себе, а благодаря другому; и поскольку оно бесконечно, не охватывает, а охватывается” (Физика, III, 6б, 207a). Но, будучи только потенциальностью, возможностью, оно, по словам Аристотеля, “и не познаваемо как бесконечное, ибо материя не имеет формы” (там же). И в самом деле, имея дело с потенциальной

бесконечностью, мы всегда, как уже отмечалось, схватываем (т.е. познаем) лишь конечное; бесконечность же проявляется тут в том, что это конечное – “всегда иное и иное”. Поэтому Аристотель определяет бесконечное как то, вне чего всегда еще что-то есть.

А может ли существовать нечто такое, вне чего больше ничего нет? И если да, то как его назвать? “Там, где вне ничего нет, – говорит Аристотель, – это законченное и целое: это то, у которого ничто не отсутствует, например, целое представляет собой человек или ящик... Целое и законченное или совершенно одно и то же, или сродственны по природе: законченным не может быть ничто, не имеющее конца, конец же – граница”. (Физика, III, 6). Итак, бесконечное – это материя, т.е. нечто неопределенное, лишенное внутренней структуры и связи. Целое же – это материя оформленная, и “конец”, “граница”, структурирующая его и превращающая в актуально сущее, действительное, – это форма. (Именно потому, что началом актуально сущего является форма, т.е. нечто определяющее, ограничивающее, превращающее аморфное и беспредельное в нечто единое (целое), Аристотель не может принять понятие актуальной бесконечности; такое понятие содержит в себе противоречие.) Как видим, греческая философия делает акцент именно на “конец”, “границе”, ибо тут – начало оформления, а вместе с тем и познания: неоформленное, беспредельное непознаваемо. Поэтому и бесконечное, число или величина, не может быть бесконечным “в обе стороны”: у числа имеется “нижняя” граница (единица), а верхней оно не имеет; у величины есть только “верхняя граница (величина не может быть бесконечно большой, поэтому и космос – тело наибольшей величины – мыслится как конечный).

ПОНЯТИЕ ВРЕМЕНИ У АРИСТОТЕЛЯ

Вот теперь, рассмотрев понятия непрерывности, бесконечности, потенциального (матери) и актуального (формы), мы можем перейти к анализу категории времени, как ее разработал Аристотель. Ибо время, как мы уже говорили, так же как и пространство, и движение, представляет собою непрерывность, а стало быть, определение непрерывности относится и ко времени. Однако время имеет и свои специфические черты, отличающие его от других видов непрерывного, например от пространства. И важнейшая из этих специфических черт – это невозможность воспринимать время как непосредственно наличное, данное нашему восприятию так, как даны ему определенные части пространства или движущиеся в пространстве предметы. Когда мы делим пространственный отрезок, то разделенные его части явлены нашему взору как рядоположные и мы можем видеть их перед собой; что же касается времени, то его “части” – прошлое и будущее – не существуют: первого уже нет, второго еще нет, а настоящее, в свою очередь, ускользает от нас, потому что при попытке “схватить” его “стягивается” в бесконечно малое мгновение, длительность которого почти неуловима. Поэтому вполне понятно, что некоторые философы могли считать время вообще не существующим. Аристотель отмечает эту особенность времени:

“Что время или совсем не существует, или едва существует, будучи чем-то неясным, можно предполагать на основании следующего. Одна часть его была и уже не существует, другая – в будущем, и ее еще нет; из этих частей слагается и бесконечное время, и каждый раз выделяемый промежуток времени. А то, что слагается из несуществующего, не может, как кажется, быть причастным существованию” (Физика, IV, 10). Тем не менее время все же каким-то образом существует, и задача состоит в том, чтобы постигнуть способ его существования и дать ему определение.

Время, как отмечает Аристотель, представляется прежде всего каким-то движением и изменением, и не случайно некоторые философы отождествляли его с движением небосвода. Но тем не менее его нельзя отождествить с движением, ибо движение может быть быстрее и медленнее, а время – нет, так как медленное и быстрое (сама медленность и скорость) определяются временем. Значит, время не есть движение, но, с другой стороны, оно не существует и без движения. “Ведь мы вместе ощущаем и движение, и время; и если даже темно и мы не испытываем никакого воздействия на тело, а какое-то движение происходит в душе, нам сейчас же кажется, что вместе с тем протекло известное время” (Физика, IV, 11). Значит, если время само и не есть движение, то оно неразрывно связано с движением: мы распознаем время, когда разграничиваем движение, воспринимая один раз одно, другой раз другое, а между ними – нечто третье. «Когда мы мыслим крайние точки отличными от середины и душа отмечает два “теперь”, тогда это именно мы называем временем, так как отграниченное моментами “теперь” и кажется нам временем» (там же).

Обратим внимание, какую роль при описании феномена времени Аристотель отводит душе. Мы в собственной душе воспринимаем течение времени, даже не наблюдая никакого движения в пространстве, но замечая изменения, происходящие в самой душе. Тем самым душа как бы членит время на части, отмечая два разных “теперь”, подобных вешкам на пространственном отрезке. К вопросу об отношении времени к душе, как его понимает Аристотель, мы вернемся ниже. А сейчас продолжим рассмотрение времени в его связи с движением. Как мы уже знаем, время, по Аристотелю, не есть движение, но оно связано с движением и связано постольку, поскольку движение имеет число. Большее или меньшее мы оцениваем числом, а большее или меньшее движение – временем; следовательно, время есть некоторое число. Вот аристотелевское определение времени: “Время есть не что иное, как число движения по отношению к предыдущему и последующему” (Физика, IV, 11). Но тут естественно возникает вопрос: поскольку время, в отличие от арифметического числа как совокупности дискретных единиц, непрерывно, то ему скорее подходит определение величины (в античной математике число и величина строго различаются между собой)⁷. Движение потому обычно и связывается в сознании с представлением о времени,

⁷ См. об этом: *Мордухай-Болтовский Д.Д.* Комментарий к “Началам” Евклида // Евклид. Начала. М.; Л., 1948. Кн. I–IV.

что оно тоже непрерывно. “Так как движущееся движется от чего-нибудь к чему-нибудь и всякая величина непрерывна, то движение следует за величиной; вследствие непрерывности величины непрерывно и движение, а через движение и время” (Там же). По отношению уже к величине встает задача ее измерения, почему время обычно и ассоциируется именно с измерением движения, изменения, но также и покоя. При этом характерно, что не только движение измеряется временем, но и время – движением “вследствие их взаимного определения, ибо время определяет движение, а движение – время” (Физика, IV, 12).

Аристотель вводит определение времени как меры движения, учитывая как раз то обстоятельство, что и время, и движение суть непрерывные величины. Некоторые исследователи полагают, что эти два определения времени – как числа движения и как меры движения – сознательно различены у Аристотеля: дефиниция времени как числа движения выражает сущность времени, а определение его как меры движения касается его функции. Такую точку зрения высказывает, в частности, П. Конен. Согласно Конену, «число и мера имеют разное отношение к движению: мерой время служит только по отношению к “первой мере” – круговращению небесного свода, а числом – по отношению к любому движению. Определение времени как числа движения онтологически первичнее, чем определение его как меры движения»⁸. И действительно, Аристотель говорит, что время есть число всякого движения, “число непрерывного движения вообще, а не какого-нибудь определенного вида” (Физика, IV, 13). Что же касается времени как меры, то в качестве таковой выступает обращение небесной сферы, ибо “равномерное круговое движение является мерой по преимуществу, так как число его является самым известным. Ни качественное изменение, ни рост, ни возникновение не равномерны, а только перемещение. Оттого время и кажется движением сферы, что этим движением измеряются прочие движения и время измеряется им же” (Физика, IV, 14).

Определяя время как “число движения по отношению к предыдущему и последующему”, Аристотель следует за Платоном: ведь и по Платону, как мы помним, “время бежит по кругу согласно законам числа”. Как и Платон, он связывает время с физическим движением, а меру времени – с равномерным движением небосвода. Однако, в отличие от своего учителя, Аристотель нигде не сопоставляет время с вечностью, а потому и не прибегает к тем выражениям, которые употребляет Платон. Так, говоря о том, что существует не во времени (например, математические и логические истины сохраняют свою значимость независимо от времени), Аристотель никогда не употребляет слово αἰών (вечность), а предпочитает слово ἀεί (всегда). Понятие, которое русский переводчик “Физики” В.П. Карпов перевел как “вечно существующее” (см. Физика, IV, 12, 222а), у Аристотеля называется “всегда сущее” (ἀεί ὄντα). Поскольку Платон соотносит время с трансцендентным ему (и вообще всему сущему) образцом – вечностью, то соответственно он различает три онтологических уровня: то, что существует *вечно* (не ро-

⁸ См.: Conen P.F. Die Zeittheorie des Aristoteles // Zetemata. München, 1964. Heft 35. S. 141.

ждено, не создано), то, что существует *всегда* (создано, но не подвержено гибели), и то, что существует *временно* (что создано и погибнет). Первое – это “вечный образец”, подражая которому, демиург сотворил космос; второе – это сам космос, а третье – это эмпирические явления, мир становления, возникающий и исчезающий во времени. В отличие от Платона, у Аристотеля нет трансцендентного космосу бытия, которое является вечным: Аристотель не признает ни идей Платона, ни пустостороннего всякому бытию единого, а все сущее делит на то, что существует всегда, и то, что существует временно. К тому, что существует всегда и не зависит от времени, Аристотель относит все, что остается неизменным и всегда тождественным самому себе. “Вечные существа, поскольку они существуют вечно, не находятся во времени, так как они не объемлются временем и бытие их не измеряется временем; доказательством служит то что они, не находясь во времени, не страдают от него” (Физика, IV, 12). К вневременным существам Аристотель относит прежде всего вечный двигатель, а также духов небесных сфер, которые, хотя и движутся круговым движением (отличающимся, однако, от прямолинейного своей самотождественностью и вечностью) и тем самым изменяют свое место, но неизменны по своей субстанции. Сюда же принадлежит и человеческий ум, в отличие от души не подверженный времени и всегда тождественный себе, так же как и отвлеченные истины, например логики и математики, сохраняющие свой смысл безотносительно ко времени.

Не забудем, что свой анализ времени Аристотель проводит в контексте физики как науки о природе, о движении и изменении, а потому на первом плане у него оказывается проблема измерения времени с помощью числа. В отличие от Платона, для которого число несет в себе субстанциальный момент и связано с жизнью души, Аристотель освобождает число от того метафизического смысла, который оно имело у пифагорейцев и Платона, и трактует его сквозь призму измерения: не случайно и единое (единица) для Аристотеля есть прежде всего “мера”. “Сущность единого, – пишет Аристотель, – в том, то оно известным образом представляет собою начало числа; дело в том, что началом является первая мера; ибо первая мера во всяком роде [бытия] есть то первое, с помощью которого мы этот род познаем; следовательно, единое является началом того, что может быть познано относительно каждого предмета” (Метафизика, V, 6). А мера есть то, что должно быть неделимым (т.е. единым). Понятно, что и у времени должна быть такого рода “мера”, как бы единица, с помощью которой мы его познаем. Что же это за “единица”?

НЕДЕЛИМЫЙ МОМЕНТ “ТЕПЕРЬ”

Отвечая на этот вопрос, Аристотель оказывается перед необходимостью обосновать реальность времени, а для этого ввести такое понятие, которое было бы началом самотождественности в самом времени и без которого время потеряло бы свою определенность и превратилось в чистую материю, лишенную всякой оформленности и потому неулови-

мую. В качестве такого начала, как мы уже видели выше, у него выступает момент “теперь”. Самое главное и существенное в моменте “теперь” составляет его *неделимость*, в силу которой он может служить границей между прошедшим и будущим, а граница, или предел, как мы знаем, есть начало формы, позволяющее любой реальности – в том числе и времени – получить определенность. «Необходимо, чтобы “теперь”, взятое не по отношению к другому, а само по себе, первично, было неделимым, и это свойство было присуще ему во всякое время. Ведь оно представляет собой какой-то крайний предел прошедшего, за которым нет еще будущего, и обратно, предел будущего, за которым нет уже прошедшего” (Физика, VI, 3). Так же как и точка на линии, момент “теперь” не является частью, каким-то – пусть минимальным – отрезком времени, как это нередко мы представляем себе, так что время не состоит из моментов “теперь”, как и линия не может быть составлена из неделимых точек.

Таким образом, время, так же как число и величина, имеет свой “конец”, “предел”, границу, только эта граница не “внизу”, как у числа, и не “вверху”, как у величины, а в “середине”. И в самом деле, ведь время представляется бесконечным “в обе стороны” – и в прошлое, и в будущее; поэтому его “концом” оказывается момент настоящего, “теперь”, который служит одновременно началом будущего и концом прошлого, тем самым обеспечивая непрерывность времени. «Невозможно, чтобы время существовало и мыслилось без “теперь”, а “теперь” есть какая-то середина, включающая в себя одновременно начало и конец – начало будущего и конец прошедшего» (Физика, VIII, 1, 251b). Подобно тому как точка на линии и разделяет линию, и связывает ее (поскольку в точке совпадает конец предыдущего отрезка с началом следующего), так же обстоит дело и с моментом “теперь” на “линии” времени. Но то обстоятельство, что “теперь” и соединяет, и разделяет прошлое и будущее, «не так заметно, как для пребывающей на месте точки. Ведь “теперь” разделяет потенциально. И поскольку оно таково, оно всегда иное и иное, поскольку же связывает, всегда тождественно, как точка в математических линиях» (Физика, IV, 13). Однако никакого противоречия и парадокса здесь нет. “Теперь” тождественно самому себе в одном отношении, а различно – в другом. Оно, как поясняет Аристотель, тождественно по своему субстрату, а различно по бытию, аналогично тому, как движущийся предмет остается одним и тем же – камнем, человеком и т.д. – по своему субстрату, но различен потому, что каждый раз находится в другом месте. Поясняя свою аналогию, Аристотель делает весьма важное замечание: движение и перемещение, пишет он, “едино благодаря перемещаемому телу, которое едино не по тому, что оно есть по содержанию (ибо тогда могут быть перерывы), а по понятию: ведь оно разграничивает предыдущее и последующее движение” (Физика, IV, 11).

Аналогия “теперь” с движущимся телом, которое составляет как бы предпосылку единства движения (соответственно “теперь” – условие единства времени), поясняет нам, что движется не время, а “теперь”, которое относится ко времени так, как движущийся предмет – к движению. Как пишет Д.В. Никулин, “теперь” представляет собой «как бы за-

сечку, пробегающую, вычерчивающую, промеряющую и разграничивающую непрерывное неподвижное статичное время... При этом ощущение потока, течения времени создается у нас постольку, поскольку мы движемся вместе с “теперь”, открывающим для нас в данный момент данный срез событий»⁹. В связи с этим представляется очень интересным рассмотрение времени и особенно понятия “теперь” у Боэция. Различая божественную вечность и время тварного мира, Боэций, как и Аристотель, выделяет настоящее время как преимущественное среди трех измерений времени. «Бог, – пишет он, – действительно есть всегда (*semper*), поскольку это “всегда” относится к настоящему времени в Нем. Однако между настоящим наших (сотворенных) вещей, которое есть как “теперь”, и божественным настоящим – большая разница: наше “теперь” как бы бежит и тем самым создает время и беспрепятственность (*sempiternitas*), а божественное “теперь” – постоянное, неподвижное и устойчивое – создает вечность (*aeternitas*); если к слову вечность прибавить всегда, то и получится как раз беспрепятственность (*sempiternitas*) – имя того беспрепятственного, неутомимого и потому непрерывно продолжающегося бега нашего теперь»¹⁰. Боэций, как и Платон, сопоставляет время с вневременной вечностью и различает неподвижное “теперь” как божественное настоящее и вечно бегущее “теперь” тварного мира, т.е. непрерывно изменяющейся картины становления.

Из сказанного ясно, что у Аристотеля “теперь”, будучи неделимым, вообще есть не время, а граница времени, которая непрерывно осуществляет связь между прошлым и будущим. Настоящее, т.е. “теперь”, есть как бы вневременное начало времени, подобно тому как внепространственная и потому неделимая точка есть начало протяженной и непрерывной линии, а неделимая единица (единое) – начало множественного числового ряда¹¹. Симпликий в своем комментарии к “Физике” Аристотеля поясняет, что различные “теперь” можно сравнить с окнами, сквозь которые человеку видны как бы проблески, просветы в вечность, которая есть прообраз, лишь подобие, образом которой является момент “теперь”¹².

⁹ Никулин Д.В. Основоположения новоевропейской рациональности и проблема времени // Исторические типы рациональности. М.: ИФРАН, 1996. С. 104.

¹⁰ Боэций. Каким образом Троица есть единый Бог, а не три Божества // Боэций. Утешение философией и другие трактаты. М., 1990. С. 153.

¹¹ Об онтологическом преимуществе неделимого над делимым интересно привести рассуждение Августина, который в духе античной философии подчеркивает “силу и могущество” неделимой точки над делимой линией, плоскостью и т.д. “В самом деле, посмотри, какую имеет она силу, – говорит Августин, имея в виду точку. – Ею начинается линия, ею же заканчивается; мы видели, что из прямых линий не может образоваться никакой фигуры, если ею не завершится угол. Затем, если линия может быть рассечена в каком-нибудь месте, она рассекается ею; и соединяется всякая линия с линией только ее посредством. Наконец, разум показал, что из всех плоских фигур... следует предпочитать ту, которая очерчивается круговой линией, по причине ее высшего равенства; а само это равенство устанавливается не чем иным, как лежащую в середине ее точкой. Можно было бы много говорить о ее могуществе...” (Бл. Августин. Творения. СПб.: Алетейя, 1998. Т. 1. С. 202).

¹² См.: Sambursky S. Der Begriff der Zeit im späten Neuplatonismus // Die Philosophie des Neoplatonismus. Darmstadt, 1977. S. 475–495.

АРИСТОТЕЛЬ О ВЕЧНОСТИ ВРЕМЕНИ

Размышляя о природе времени, Аристотель не обходит своим вниманием и вопрос о том, является ли время возникшим и, соответственно, имеющим свой конец, или же оно безначально и бесконечно. Философ считает этот вопрос достаточно серьезным и рассматривает аргументы в пользу как первого, так и второго утверждения. В конце концов он приходит к выводу, что время не может возникнуть и что оно существовало всегда, так же как и движение. При этом он отвергает Платонову учение о возникновении времени вместе с жизнью космоса. «Если время есть число движения или некое движение, то, раз всегда существует время, и движение должно быть вечным. Но относительно времени за исключением одного (Платона. – П.Г.) все, по-видимому, думают одинаково – они называют его нерожденным. Поэтому и Демокрит доказывает невозможность того, чтобы возникло все, так как время не является возникшим. Один только Платон порождает его: он говорит, что оно возникло вместе со вселенной, а вселенная, по его мнению, возникла» (Физика, VIII, 1).

Какие же аргументы высказывает Аристотель в пользу “нерожденности” времени? «Если невозможно, – пишет Аристотель, – чтобы время существовало и мыслилось без “теперь”, а “теперь” есть какая-то середина, включающая в себя одновременно и начало, и конец – начало будущего времени и конец прошедшего, – то необходимо, чтобы время существовало вечно; ибо крайний предел последнего взятого времени будет находиться в одном из “теперь”, так как во времени ничего нельзя взять помимо “теперь”. Следовательно, если “теперь” есть начало и конец, то необходимо, чтобы с обеих сторон его всегда было время. А если имеется время, очевидно должно существовать и движение, раз время есть известное свойство движения» (там же). Так Аристотель в “Физике” доказывает и безначальность и бесконечность времени, а тем самым и вечность мира. В “Метафизике” мы встречаем тот же аргумент: «Невозможно, чтобы движение либо возникло, либо уничтожилось (ибо оно существовало всегда), так же и время не может возникнуть или уничтожиться: ведь если нет времени, то не может быть и “раньше” и “после»» (Метафизика, XII, 6).

Интересно рассмотреть доказательство вечности времени, предложенное неоплатоником Проклом в его трактате “Элементы физики”, представляющем собой попытку изложения физики Аристотеля в той же строгой и систематической форме, в какой Евклид представил античную математику в своих “Началах”. Вот как доказывает Прокл тезис Аристотеля о том, что время непрерывно и вечно: «В самом деле, если оно не непрерывно и не вечно, то имеет некое начало. Пусть имеется время AB и пусть его началом будет A . Если A – время, то оно будет делимо, и в нем мы еще не будем иметь начала времени, но у начала будет другое начало. Если же оно будет неделимым моментом “теперь”, то оно же будет и краем ($\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\sigma$) другого времени, потому что момент “теперь” есть не только начало, но и конец ($\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$). Следовательно, прежде A было время. Далее, если B – конец времени, то в случае,

если B – время, оно делимо до бесконечности и в нем будет множество концов, а если момент “теперь”, то оно же будет и началом, ибо “теперь” не только конец, но и начало. Иначе: пусть имеется время AB . Если оно не вечно, то имеет начало и конец, а если так, то когда-то оно будет существовать, а когда-то нет. Но когда-то существовать и “когда-то не существовать” не означает существовать и не существовать во времени. Выходит, время будет во времени»¹³.

Что время не может иметь начала и конца, в этом с Аристотелем, как видим, согласны и неоплатоники – несмотря на то что сам Платон считал время возникшим вместе с небом. Однако, не желая вступать в противоречие с высоким авторитетом Учителя, последователи Платона пытались доказать, что тезис Платона о возникновении времени не следует понимать буквально. Это было для них тем более важно, что платоновское утверждение влечет за собой определенную трудность: в самом деле, все возникшее всегда имеет конец, а между тем Платон признает космос (и время) неуничтожимыми. Чтобы снять эту трудность, ученик Платона Ксенократ, по свидетельству Симпликия, объяснял “правдоподобный миф” Платона в “Тимее” о творении неба и соответственно времени демиургом как мысленную конструкцию, мысленное порождение объекта с целью его разъяснения, сходное с теми, что применяют математики, порождая геометрическую фигуру по заданным условиям. С Ксенократом не соглашался Аристотель – и, как мы увидим, по вполне основательным причинам. Поскольку полемика Аристотеля с платониками по этому вопросу существенна для его трактовки природы времени, мы приведем здесь аргументацию Аристотеля. “Уловка, с помощью которой некоторые из утверждающих, что [космос] возник, но неуничтожим, пытаются спасти свое положение, не достигает цели. Они заявляют, что говорят о возникновении [космоса] на манер тех, кто чертит геометрические фигуры, – не в том смысле, что он когда-то возник, а в дидактических целях, поскольку, мол, увидев [космос], словно геометрическую фигуру, в процессе возникновения, [его] можно лучше понять. Но это, повторяем, не одно и то же. Ибо если при построении геометрических фигур допустить, что все [стадии] существуют одновременно, то получается то же самое, а если [допустить то же] в доказательствах этих [философов] – то не то же самое, а нечто [логически] невозможное, так как допускаемое [ими] на более ранней и на более поздней стадии находится в противоречии. Из неупорядоченного, утверждают они, возникло упорядоченное, но быть одновременно неупорядоченным и упорядоченным невозможно: необходимо возникновение и время, разделяющее [эти два состояния], тогда как в геометрических фигурах ничто не отделено временем. Итак, что [космос] не может быть одновременно вечным и возникшим, очевидно” (О небе, 1, 10. – Пер. А.В. Лебедева).

Аристотель здесь, как видим, исходит из того, что между математикой, с одной стороны, и физикой и космологией – с другой, существует

¹³ Прокл. Элементы физики / Пер. С.В. Месяц. Цит. по: Вопр. философии. 1997. № 6. С. 125–126.

принципиальное различие. Как мы знаем, Аристотель был последовательным противником пифагорейцев и платоников, стремившихся создать математическую программу в физике, считая невозможным для науки о природе абстрагироваться от того, что составляет ее существенную принадлежность, а именно движения и изменения, а тем самым и времени. Не случайно именно аристотелевская физика служила в XVI–XVII вв. серьезным препятствием на пути создания экспериментально-математической науки о природе – механики и поэтому оказалась главным объектом критики Галилея, Декарта, Ньютона и других создателей классической механики. Но для нас в данном случае аргумент Аристотеля интересен с точки зрения его понимания времени. По мысли Аристотеля, время не возникло и не будет уничтожено, оно существовало и будет существовать всегда, так же как и движение и изменение. Философ приводит еще один аргумент в пользу этого утверждения: он доказывает, что тезис о начале движения (и времени) содержит в себе противоречие, а потому несостоятелен. Доказательство Аристотеля очень характерно. Поскольку всякое движение, рассуждает он, происходит во времени, а любой отрезок времени, как бы мал он ни был, в силу своей непрерывности делим до бесконечности, то движение никогда не сможет начаться. Та апория, которую Аристотель разрешил по отношению к процессу уже начавшегося движения, указав на то, что “время и величина делятся одними и теми же делениями”, остается в силе по отношению к моментам перехода от покоя к движению или от движения к покою. И вот вывод философа: “Ни в том, что изменяется, ни во времени, в течение которого оно изменяется, нет ничего первого” (Физика, VI, 5)¹⁴.

АРИСТОТЕЛЬ ОБ ОТНОШЕНИИ ВРЕМЕНИ К ДУШЕ

Как мы уже отмечали выше, Аристотель поднимает еще один важный вопрос, рассмотренный ранее Платоном, а именно об отношении времени к душе. «Может возникнуть сомнение, будет ли в отсутствии души существовать время или нет? Ведь если не может существовать считающееся, не может быть и считаемого, ясно, следовательно, и числа, так как число есть или сочтенное, или считаемое. Если же по природе ничто не способно считать, кроме души и разума души, то без души не может существовать время, а разве то, что в каком-нибудь смысле являет-

¹⁴ Вот как доказывает Аристотель это свое утверждение: «Пусть *АД* будет первое; оно, конечно, не является неделимым, иначе “теперь” были бы смежными. Далее, если в течение всего времени тело покоилось... оно покоится и в *А*, так что если *АД* неделимо, оно одновременно будет покоиться и будет уже измененным. А так как оно имеет части, оно необходимо должно быть делимо, и изменение должно произойти в какой-нибудь из его частей; если при разделении *АД* изменение не произошло ни в одной из его частей, оно не произошло и во всем *АД*; если оно произошло в обеих, то и во всем *АД*; если же в одной из двух, то изменение не произошло в целом *АД*, как в первом. Следовательно, изменение необходимо уже должно произойти в какой-нибудь части. Очевидно, таким образом, что нет того первого, в котором уже произошло изменение, ибо деления бесконечны» (Физика VI, 5).

ся временем, например, если существует без души движение, а с движением связано “прежде” и “после”, время же и есть это самое, поскольку оно подлежит счету» (Физика, IV, 14). Из текста явствует, что Аристотель имеет в виду индивидуальную душу, наделенную разумом, т.е. душу человеческую, которая способна “считать” время, а тем самым устанавливать число движения. Поскольку же время определяется философом как число движения, то в строгом смысле слова без считающей души времени нет, ибо некому установить это число; но движение-то существует и без наблюдающей его души, а потому Аристотель и вынужден признать, что и без нее существует то, что “в каком-то смысле является временем”. Для мыслителя, связывающего время с жизнью космоса, считающая индивидуальная душа не может быть последней инстанцией, обуславливающей реальность времени. И хотя формально без души трудно говорить о времени, поскольку оно связано с измерением, а значит – со счетом, но в определенном смысле Аристотель полагает, что говорить все-таки можно.

В “Физике” Аристотель, как видим, связывает время с деятельностью разумной души, которой ведомо число и которая может считать. Но в других своих работах он отмечает, что и чувствующая душа, например душа животных, способна к восприятию времени. Так, в работе “О памяти и воспоминании”, пытаясь объяснить природу памяти, Аристотель пишет: «Память не есть ни чувство, ни мышление... но склад или состояние чего-либо из этих, когда прошло время. О “теперь” в “теперь” нет памяти... но о присутствующем – чувство, о предстоящем – надежда, о прошедшем же память. Поэтому всякая память – через время (*μετα χρόνου*). Так что сколько чувствуют время, только те из животных помнят, и именно тем же, чем чувствуют (время)» (О памяти и воспоминании, 449b. Пер. О.С. Гаврюшкиной, В.Л. Иванова¹⁵).

Каким образом чувствующая душа может воспринимать время, Аристотель здесь не поясняет. Однако в трактате “О душе”, говоря о необходимости различать отдельные чувства, например видение цвета, слышание звука и т.д., и общее чувство, он именно общему чувству приписывает способность воспринимать движение, величину и число. “Каждое чувство, различая ощущаемое и не ошибаясь в том, что это есть цвет, звук, может обмануться относительно того, что именно имеет цвет и где оно находится или что издает звук и где оно находится. Такого рода ощущаемое называют воспринимающимся лишь одним каким-то отдельным чувством. Общее же ощущаемое – это движение, покой, число, фигура, величина. Они воспринимаются не одним лишь отдельным чувством, а общи всем им. Ведь движение воспринимается и осязанием и зрением” (О душе, II, 6). Таким образом, именно общее чувство, присущее не только человеческой душе, но и душам высших животных, воспринимает движение и даже число, а потому способно к восприятию времени. В силу этого животные могут обладать и памятью, хотя и не в столь развитой форме, как ею обладает человек.

¹⁵ Опубликовано в “Вестнике Русского Христианского Гуманитарного Института” (1997. № 1. С. 159–166).

Как видим, в связи с анализом памяти Аристотель намечает такой подход к рассмотрению времени, который впоследствии будет углублен христианскими мыслителями и прежде всего Августином. Однако вопрос о природе времени в связи с памятью и чувственной душой скорее лишь поставлен Аристотелем, чем до конца им разрешен; и не удивительно, что к нему возвращались многие философы как в античности и в средние века, так и в новое и новейшее время.

Интересны в связи с этим размышления о природе времени австрийского философа, последователя Аристотеля Франца Brentano (1838–1917), под влиянием которого формировалась феноменология Э. Гуссерля. Brentano упрекает греческого философа в непоследовательности, указывая на то, что определение времени в “Физике”, с одной стороны, и в работах “О душе” и “О памяти и воспоминании” не соотносены друг с другом. «Говоря здесь (в трактатах “О душе” и “Об ощущении и ощущаемом”. – П.Г.) об ощущении времени, Аристотель, – пишет Brentano, – отступает от своей теории времени, изложенной в IV книге “Физики”, согласно которой, времени не было бы, если бы не было разумной души. По этой теории, животные не могут иметь никакого знания о времени»¹⁶. Упрек Brentano Аристотелю вполне понятен: если без разумной души не было бы никакого времени, то как же может воспринять время (и тем самым иметь память) душа неразумная, животная? Вероятно, для уяснения этого вопроса необходимо более основательно рассмотреть аристотелевское понятие “общее чувство” и его связь с разумом, с одной стороны, и отдельными чувствами, с другой. Но это – большая самостоятельная тема, которой мы не сможем раскрыть в этой статье.

Трудности, которые обнаружили у Аристотеля при анализе связи времени с душой, обозначили то направление, в котором пошли последующие философы, в частности неоплатоники, в исследовании проблемы времени. У них было средство для того, чтобы попытаться справиться с этими трудностями, а именно понятие мировой души, которое не принимал Аристотель, но из которого, как мы видели, исходил Платон в своем учении о времени. Среди неоплатоников наиболее продуманную концепцию времени мы находим у Плотина.

ПЛОТИН: ВРЕМЯ КАК ЖИЗНЬ ДУШИ

Плотин выступил с критикой аристотелевского понятия времени как “числа движения по отношению к предыдущему и последующему”. Согласно Плотину, Аристотель не может сказать, что такое время *само по себе*, не может постигнуть сущность времени, а говорит лишь о том, что такое время *по отношению к другому*, а именно к движению. «Утверждение, что время есть последовательность движения, ничего не говорит о сущности времени, пока не определено, что такое это следующее “после”, ибо, может быть, это и есть время» (Эннеады, III, 7, 10) – замечает Плотин, имея в виду Аристотеля.

¹⁶ Brentano F. Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Continuum. Hamburg, 1976. S. 147.

Объектом критики Плотина является прежде всего Аристотелево рассмотрение времени сквозь призму проблемы его измерения. Разбирая определение времени как «числа движения по отношению к “прежде” и “после”». Плотин выдвигает против него целый ряд аргументов. Так как ни движение само по себе, ни число не являются временем (число ведь, говорит Плотин, монадично, а время непрерывно), то что же тогда такое время? Далее, так как время бесконечно (*ἄπειρος*), то как могло бы быть для него число? Говорить, что время есть число движения, можно, по Плотину, только применительно к определенному отрезку времени, а ведь существование такого отрезка уже предполагает существование времени как такового.

Плотин не видит принципиального различия между определением времени как числа движения и определением его как меры движения: оба определения, по его убеждению, получены путем рассуждения о том, как измеряется время (или как измеряется движение с помощью времени), а не о том, что такое время само по себе, безотносительно к его измерению. Характерно также возражение Плотина Аристотелю против связи времени и души. “Почему, далее, не будет времени, пока нет измеряющей души? Это все равно как если бы кто сказал, что время возникает из души. Однако тут нет никакой надобности в душе – во всяком случае ради измерения; ибо время будет по величине таким, как оно есть, даже если никто его не измеряет. О душе можно было бы сказать, что она-то как раз и использует величину для того, чтобы измерять; но что общего это имеет с понятием времени?” (Эннеады, III, 7, 9).

Тут наглядно видно различие между Плотиним и Аристотелем в понимании времени. С точки зрения Аристотеля, роль индивидуальной души конститутивна по отношению к времени, ибо лишь разумная душа, зная законы числа, может вести счет времени. Правда, душа не создает время – оно все-таки всегда связано с движением, а потому объективно. Но акт измерения – а он осуществляется именно душой – составляет необходимый момент понятия времени. Напротив, Плотин подчеркивает, что индивидуальная душа как измеряющая инстанция не важна для конституирования времени, “ибо оно будет по величине таким, как оно есть, даже если его никто не измеряет”. Плотин, таким образом, вообще отделяет вопрос о природе времени от проблемы его измерения, а потому связь времени и числа, столь существенная не только для Аристотеля, но и для Платона, уходит у него на задний план.

Для понимания сущности времени Плотин обращается к Платону с его определением времени через вечность. И потому анализу времени он предпосылает подробное рассмотрение того, что такое вечность. “Только если познано то, что является образцом (*παράδειγμα*), можно уяснить и сущность образа (*εἰκότως*)” (Эннеады, III, 7, 1).

Что же такое, по Плотину, вечность? Это прежде всего – умопостигаемое бытие (*νοητῆ οὐσία*)¹⁷, которому свойственна неизменность

¹⁷ Для характеристики вечности Плотин употребляет также выражение: *ἀίδιος φύσις* (вечная природа), *κόσμος νοητός* (умопостигаемый космос), *σφαῖρα νοητή* (умопостигаемый шар) или просто *νοῦς* – ум. Так, умопостигаемый мир, о вечности которого ведет речь Плотин, называется им *ἀίδιος φύσις*.

и неподвижность (στάσις), тождество с самим собой. К вечности неприменимы слова “была” или “будет” – она всегда “есть”. Как и у Платона, у Плотина нет терминологического различения слов αἰώνιον и αἰδίον – оба употребляются для обозначения вневременного, вечного¹⁷. Позднее в неоплатонизме эти два слова терминологически закрепляются и получают разные значения. Так, у Прокла αἰών означает вечность, тогда как αἰδίον имеет смысл “всегда сущего”, отличающегося от “вечного”¹⁸. В средневековой теологии соответственно различаются aeternitas – вечность Бога (αἰών) и perpetuitas, или sempiternitas (ἀϊδιότης).

У Плотина вечность есть всегда самотождественная жизнь, завершённое целое, не имеющее частей, абсолютно самодовлеющее и самодостаточное (Эннеады, III, 7, 5). Впервые в античной философской традиции Плотин не просто объявляет вечность священной, но мыслит ее как Бога. Позднее и Прокл, следуя здесь за Плотиним, в комментарии на “Тимея” тоже отождествляет вечность и Бога: αἰών, согласно Проклу, есть θεὸς νοητός – умопостигаемый Бог¹⁹. Плотин соотносит понятия “вечность” и “единое”: вечность, говорит он, “покоится в едином”, которое составляет ее основу и центр. При этом, отождествляя вечность с единым, но в то же время называет ее “бесконечной жизнью” (ζοὴ ἄπειρος). Бесконечное (τὸ ἄπειρον), как подчеркивает Плотин, “не есть недостаток” (τὸ μὴ ἔν ἐπιλείπειν) (Эннеады, III, 7, 5)¹⁹.

Философу не случайно приходится давать такое пояснение относительно бесконечного. Как мы уже видели, в классической греческой философии от пифагорейцев и элеатов до Платона и Аристотеля единое (τὸ ἕν) противопоставляется бесконечному, беспредельному (τὸ ἄπειρον). Если единое Платона есть высшее начало, условие возможности бытия, т.е. умопостигаемого мира идей, то беспредельное – это материя, которая и обуславливает текучесть и изменчивость чувственного мира как становления, а не бытия²⁰. Платинова же характеристика вечности как беспредельной представляет собой начало пересмотра традиционного для классической греческой традиции понимания бесконечного²¹. Ни греческая наука в лице математиков (Евдокса, Архита, Евклида и др.), ни греческая астрономия и механика (Птолемей, Архимед, Папп), ни философия в лице Платона и Аристотеля не признавали понятия актуальной бесконечности, а допускали только бесконечность потенциальную, что мы уже отмечали при рассмотрении континуума у Аристотеля. Как известно, Плотин испытал влияние Александрийской

¹⁸ Proklus. In Platonis Timaeum commentarii / Ed. E. Diehl. Leipzig, 1906. Bd. 3, 13, 23.

¹⁹ Характерно, что Карнеад (214–129 г. до н.э.), платоник, основатель третьей Академии, “доказывал против стоиков, что Божество нельзя мыслить ни ограниченным, ни безграничным: в первом случае оно обращается в часть, которая меньше целого, а во втором – теряет свою жизнь и индивидуальность, поскольку определенное живое существо, имеющее в себе средоточие жизни, нельзя мыслить бесконечным. Это последнее соображение прекрасно характеризует греческое представление о Божестве...” (Трубецкой С.Н. Учение о Логосе в его истории. М., 1916. С. 124).

²⁰ Подробно о проблеме единого и бесконечного и способе ее решения в античной философии и науке см.: Гайденко П.П. Эволюция понятия науки. Формирование и развитие первых научных программ: VI в. до н.э. – XVI в. М., 1980.

²¹ См.: Трубецкой С.Н. Учение о Логосе в его истории // Сочинения, М., 1994. С. 122–130.

школы, в частности Филона Александрийского, пытавшегося в своем учении о Логосе соединить греческую философию (прежде всего платонизм) с ветхозаветной религией и рассматривавшего платоновское понятие единого в новом контексте, видя в нем абсолютное всемогущество и абсолютную бесконечность²². Вероятно, именно учение Филона сказалося в платиновском понимании бесконечного, и в частности в его определении вечности как бесконечной жизни. Правда, нельзя не отметить, что в целом Плотин еще не совершил пересмотра указанных понятий, в основном он здесь следует Платону и его школе, однако начало новой трактовки бесконечного у него уже намечается, хотя, конечно, и не проводится последовательно.

Как же, однако, переходит Плотин от вечности ко времени? Подобно Платону, он хочет понять сущность времени через “метафизическую историю” его рождения. Но эта “история” не совпадает с той, какую рассказал Платон в “Тимее”. Как могло из вечности возникнуть время, из неподвижности – движение и изменение, из тождественного – всегда различное, из самодостаточного – постоянно нуждающееся в другом? Оказывается, “там (в умопостигаемом вечном бытии. – П.Г.) была некоторая природа, беспокойно-деятельная (πολυπράγματος) и стремящаяся господствовать над самой собой и принадлежать самой себе. Она хотела обрести больше, чем у нее было; так она пришла в движение, а вместе с ней в движение пришло время, и мы стали двигаться к всегда-будущему и позднему, т.е. все время к иному, а не к тождественному...” (Эннеады, III, 7, 11). Вечность неразрывно связана с умопостигаемым миром, а время – с душой, которая “сама сделалась временем, которое заменило вечность, и... отдала во власть времени возникший видимый мир” (там же). В результате появилось “вместо тождества, равномерности и постоянства – нечто непостоянное, создающее один раз одно, а другой раз другое; вместо неделимого и единого – отражение единого, единство которого проявляется только в непрерывности; вместо бесконечного и целостного – бесконечная смена явлений; вместо замкнутого целого – ряд частей, стремящихся образовать целое” (там же).

Таким вот образом, по Плотину, душа в подражание единому создала чувственный мир – мир многого, в подражание вечности создала ее подвижный образ – время. Отсюда вытекает и определение времени, данное Плотиним: “Время есть жизнь души в некотором движении, а именно в переходе из одного состояния в другое” (там же). Давая такое определение, Плотин выполняет поставленную им перед собой задачу – указать сущность времени, а не его отношение к чему-то другому.

Таким образом, мир, по Плотину, “движется в душе, ибо кроме души нет другого места для этого” (там же). Время возникло вместе с космосом, как и полагал Платон, ибо поясняет, Плотин, “душа породила его вместе с космосом” (Эннеады, III, 7, 13). И небесная сфера, говорит Плотин, не есть время, но “движется во времени; даже если бы она ос-

²² Комментарий В. Байервальтеса к его переводу Плотина см.: *Plotin. Über Ewigkeit und Zeit / Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von W. Beierwaltes. Frankfurt a. M., 1967. S. 261.*

тановилась, но душа пребывала бы в деятельности, мы могли бы измерить тот отрезок времени, когда небесная сфера пребывала неподвижной” (там же). Итак, движение – во времени, а время – в душе. Таков итог исследования Плотина. О какой же душе говорит здесь греческий философ? Об индивидуальной душе человека, которую в связи со временем имел в виду Аристотель, или о душе мировой, душе самого космоса? Чтение третьей Эннеады не оставляет сомнения в том, что у Плотина речь идет о душе мира, которой причастна любая отдельная душа. Так, на вопрос: “Каким образом время может присутствовать везде?” – Плотин отвечает: “Ведь и душа не удалена ни от какой части мира, подобно тому как наша душа не удалена ни от какой части нашего (тела)” (Эннеады, III, 7, 13). Отсюда понятно, что и время, которое укоренено в душе и есть как бы сама *длительность мировой души*, не теряет от этого своего космического характера и не становится чем-то субъективным. Понимая время как длительность мировой души, Плотин тем самым пытается определить саму сущность времени, которую, на его взгляд, не понял Аристотель, сконцентрировав свое внимание на проблеме *измерения* времени и потому связав понятие времени с исчислением его, а тем самым – с индивидуальной разумной душой, способной произвести это исчисление. Стоит, однако, принять платиновское определение времени как “жизни души”, отвергнув (или переосмыслив) его учение о мировой душе, как возникает возможность различных форм уже внескопического истолкования времени – от трансцендентального до различных вариантов исторического и психологического.

В своем стремлении постигнуть сущность времени из соотношения его с вечностью Плотин, как мы уже отмечали, возвращается от Аристотеля к Платону. Однако, связывая время с жизнью мировой души, он идет дальше Платона. Как справедливо отмечает большой знаток Платона и неоплатонизма, немецкий философ Вернер Байервальтес, сам Платон на связь души со временем прямо не указал, так что идея связать время с жизнью души принадлежит именно Плотину, который таким образом по-новому интерпретирует платоновское понятие времени. Байервальтес прав: у Платона мы не встречаем прямого отождествления времени с “жизнью души”, однако косвенно на основании текстов Платона можно заключить, что определенная связь между ними есть, поскольку, прежде чем создать тело космоса, демиург, согласно Платону, создал его душу, которая со всех сторон объемлет тело космоса. Но нельзя не отметить и отличие платиновской трактовки времени от платоновской: так, вряд ли мы могли бы встретить у Платона рассуждение, что душа “пребывала бы в деятельности, даже если бы небесная сфера остановилась”: вращение небесной сферы, по Платону, как раз и есть жизнь мировой души. И не случайно мы видим у Платона тенденцию к отождествлению того движения, в котором как бы воплощено время (круговое движение небосвода) и с помощью которого мы его измеряем, с самим временем. У Плотина намечается ослабление того космоизма в толковании времени, который характерен для Платона и в определенной мере также для Аристотеля.

Другое, не менее важное, различие между Платоном и Плотиним состоит в том, что у Платона, как мы помним, время творит демиург, причем творит его с целью еще более уподобить творение его вечному образцу. Если у Платона сделан акцент на подобии времени вечности, то у Плотина, тоже признающего это подобие, все же больше подчеркнута их отличие: не случайно же время у него возникает вместе с “падением” души, отпадением ее от единого умопостигаемого бытия в силу ее деятельно-суетной, беспокойной, рассредоточенной природы. След этого падения, печать этой рассредоточенности лежит на времени. Интересно, что другой неоплатоник, Прокл, не вполне согласен с Плотининовым пониманием времени как “жизни души”. Не принимая идею “падения” времени из вечности по вине “беспокойной природы”, он возвращается к платоновскому пониманию времени как созданного демиургом “подвижного образа вечности”²³. Нельзя не отметить и еще один момент в платиновской концепции времени: будучи убежденным, что определение времени через “число движения” не затрагивает сущности времени, Плотин мало занимается вопросом о связи времени и числа. Однако если по отношению к Аристотелю критика Плотина до определенной степени справедлива, то по отношению к Платону она не имеет достаточной силы: ведь у Платона число имеет онтологический статус, а потому определение времени через число, с точки зрения Платона, не тождественно определению его через измерение. По Платону, число есть та реальность, которая лежит в самой основе мира, его место – в сфере умопостигаемых идей, а потому через число космос устроится, а не просто измеряется его движение.

Философия Плотина вообще, и его теория времени в частности, представляет для исследователей тем больший интерес, что влияние этого мыслителя было очень сильным и вышло далеко за пределы его эпохи. Учение Плотина оказало воздействие как на позднейших неоплатоников, так и на греческих и латинских отцов церкви. Так, следы платиновской философии можно заметить у Евсевия, Василия Великого, Григория Нисского, а среди латинских авторов – у Марии Викторина, переводившего сочинения Плотина на латинский язык, у Амвросия, Бозция и Августина.

Рассмотренные нами концепции времени – Зенона Элейского, Платона, Аристотеля и Плотина – были, пожалуй, наиболее значительными в античности. Они не утратили своего теоретического значения и по сей день. Учитывая ту актуальность, которую проблема времени приобрела в XX в. в связи прежде всего с созданием теории относительности в физике, приведшей к пересмотру классических представлений о времени, а также с попытками философов разработать концепцию исторического времени как фундамента новой онтологии (я имею в виду В. Дильтея, М. Хайдеггера, Г. Гадамера и др.), обращение к античным концепциям времени имеет не только чисто исторический интерес. Размышления о времени Платона, Аристотеля, Плотина по своей глубине

²³ Proklus. In Platonis Timaeum commentarii. Bd. 1, 20, 22–23, 28.

превосходят многое из того, что на этот счет высказывалось в новое и новейшее время, и могут пролить дополнительный свет на вопросы, волнующие нас сегодня.

АВРЕЛИЙ АВГУСТИН:

ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ ТРАКТОВКА ВРЕМЕНИ

В христианской патристике понятие времени получает новую интерпретацию. Уже ветхозаветное мировосприятие отличается от древнегреческого характером переживания времени: для него мир – не столько “космос”, сколько “олам”. А первоначальное значение древнееврейского слова “олам” – век, т.е. свершение событий, история. И не случайно Библия начинается с определения временного: “В начале сотворил Бог небо и землю” (Быт., 1, 1): в древнееврейском сознании Бог предстает не так, как Единое у Платона и платоников, не как совершенное самостоятельное начало в своей вечно неизменной сущности, а в качестве Творца мира, в его действии на мир, благодаря которому изменения, в нем происходящие, получают сакральный характер, оказываясь не просто становлением со всей его случайностью и незначительностью по сравнению с вечно неизменным битием, но священной историей. В результате время воспринимается как та реальность, в которой разворачивается историческая драма – от сотворения мира и грехопадения первого человека к его последней цели – спасению и воссоединению с Богом.

ЛИЧНЫЙ БОГ И РОЖДЕНИЕ “ВНУТРЕННЕГО ЧЕЛОВЕКА”

Не менее важную роль в подходе к пониманию времени сыграл и христианский догмат о боговоплощении. Этот догмат позволяет по-иному взглянуть на человека и опять-таки переосмыслить ряд принципов древнегреческого мышления. Не в уме только, а в человеческой душе, неразрывно связанной с плотью, теперь заключена онтологически значимая реальность. Уже у Плотина, как мы видели, время рассматривается как жизнь души, однако душа у греческого философа мыслится как субстанция мировая, как начало природно-космическое. И хотя Платинова концепция времени открывает возможность психологического его рассмотрения, однако у самого Плотина эта возможность остается еще не реализованной. Дело в том, что в дохристианскую эпоху человек чувствовал себя элементом космоса и поэтому сохранял мировосприятие, роднившее его с классической греческой философией. Даже когда неоплатоники устремлялись к Единому, отвращаясь от мира с его бесконечным разнообразием, они тем самым восходили к первоисточкам космической жизни. Единое неоплатоников было безличным началом, подобным вечному миру идей Платона, чуждому страданий, но чуждому и любви. Растворение в Едином, слияние с ним было тождественно для Плотина полному исчезновению его личности.

Христианское понимание человека отличается от античного тем, что человек не чувствует себя органической частью, элементом косми-

ческой жизни, он вырван из нее, поставлен вне ее, по замыслу Бога, он выше космоса и должен быть господином над всей природой. Но в силу его грехопадения это его высокое призвание потерпело ущерб, и хотя он не может утратить своего сверхприродного статуса, но в нынешнем испорченном состоянии полностью зависит от божественной милости. Отношение человека к Творцу совсем иное чем отношение платоников к Единому: личный Бог предполагает личное же к Нему отношение. А отсюда – изменившееся значение внутренней жизни человека: она становится предметом пристального внимания, приобретает первостепенную религиозную ценность. Именно потому, что человеческая душа оказывается вознесенной над всем космическим бытием и незримыми нитями связанной трансцендентным Богом, становится видимой особая ее глубина, ее бездонность, которая была неведома античному язычеству и которую с таким волнением открывает Августин. Для античного грека, даже прошедшего школу Сократа (“познай самого себя”) и Платона, душа человека соотнесена с душой космоса. Августин же вслед за апостолом Павлом открывает “внутреннего человека”, которому в космосе ничто не соответствует и который целиком обращен к надкосмическому Творцу. Глубины “внутреннего человека” скрыты даже от него самого, они не могут быть постигнуты силами естественного разума и открыты полностью только Богу. “Ты же, Господи, судишь меня, ибо никто из людей не знает, что есть в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем... Но есть нечто в человеке, чего не знает и сам дух человеческий, живущий в нем, а Ты, Господи, создавший человека, знаешь все...”²⁴

Анализ времени в связи с жизнью индивидуальной души впервые развернуто дан Августином (354–430), продолжившим здесь традицию раннехристианской мысли, представленную в творениях Василия Кесарийского и Григория Нисского²⁵. В святоотеческой традиции, в том числе и у Августина, рядом с понятием “ум” появляется понятие “сердце” как духовно-душевный центр человеческой личности, а потому душевная жизнь получает новые измерения, которых не знала античная мысль. Психология как знание о душе получает поэтому у ранних отцов церкви печать сакральности, которой мы не ощущаем в классической греческой философии при всем ее интересе к жизни души; именно к “внутреннему человеку” приковано внимание одного из глубочайших психологов в истории человеческой мысли – Августина.

Надо сказать, что даже среди христианских богословов, всегда достаточно внимательных к опыту души, Августин в наибольшей мере концентрируется именно на явлениях человеческой душевной жизни; даже там, где ему приходится решать богословские вопросы о Боге,

²⁴ *Бл. Августин. Исповедь* // Творение Блаженного Августина, епископа Иппонийского. Киев, 1880. Ч. 1. С. 273.

²⁵ Дж. Каллагэн детально проанализировал то влияние, которое оказали на Августина, особенно на его трактовку времени, воззрения Василия Великого и Григория Нисского. См.: *Callahan J. New source of Augustine's theory of time* // *Harvard studies in classical philology*. 1958. Vol. 63. P. 437–454. См. также: *Idem. Four Views of Time in Ancient Philosophy*. Cambridge (Mass.), 1948.

о Троице, о творении мира, о природе и благодати, он нередко опирается на психологический опыт и исходит из анализа человеческой души²⁶. Психология у него отчасти встает на место онтологии, оказываясь фундаментом всех других областей знания. Отсюда тот своеобразный субъективизм, отличающий подход Августина от восточнохристианского богословия, онтологического по своей ориентации, которая, по видимому, в значительной мере формировалась под влиянием греческой философии. Эту особенность Августина отмечает А.И. Бриллиантов в своем классическом исследовании творчества Иоанна Скота Эриугены: “В то время как античное эллинское мирозерцание отличается характером объективности, преобладанием интереса к миру внешних явлений, и, даже обращаясь к явлениям внутренней жизни, грек лишь переносит в эту область приемы изучения внешних явлений и более всего интересуется ее интеллектуальной стороной, в то время как и в восточном греческом христианстве главное внимание обращается на объективную сторону религии, – для Августина, напротив, не внешний объективный мир представляет интерес, а внутренний мир душевной жизни, и не на интеллектуальную сторону этой жизни обращает он особенное внимание, не на ум как способность отражать внешнее объективное бытие, а на внутреннейшие силы духа, которыми изнутри движется процесс психологической жизни, волю и чувство. Он не ограничивается простым наблюдением факта и объективной передачей его, за которыми совершенно отступает на задний план личность самого наблюдателя, но на первом плане у него стоит отношение к факту самого субъекта, его чувствования и стремления”²⁷.

Бог и человеческая душа – вот главные предметы, к которым устремлены все интересы Августина. “Желаю знать Бога и душу. И больше ничего? – Да, ничего. Не люблю ничего другого, кроме Бога и души” (Solil, 1, 2). И еще: “Два вопроса составляют предмет исследования философии: один о душе, другой о Боге. Первый приводит нас к познанию самих себя, другой – к познанию нашего происхождения” (О порядке, II, 18)²⁸. Среди тварных вещей душа, особенно же душа разумная, есть, по убеждению Августина, самое высокое и самое лучшее: выше ее – только сам Творец. “Если следует признать, – пишет Августин, – что человеческая душа не есть то, что есть Бог, то так же точно следует заключить, что из всего созданного нет ничего ближе ее к Богу... Лучшим души не следует считать ни природы, ни земли, ни морей, ни

²⁶ Поскольку человек сотворен по образу и подобию Бога, Августин пытается объяснить природу Божественной Троицы по аналогии с человеческой душой – причём именно душой индивидуальной. Исходя из наших человеческих способностей, мы, по Августину, можем понять и три ипостаси единого Бога, где Отец есть бытие, Сын – познание, а Дух Святой – любовь. “И сами мы в себе узнаем образ Бога, т.е. сей высочайшей Троицы... Ибо и мы существуем, и знаем, что существуем, и любим это наше бытие и знание” (Бл. Августин. О граде Божием: В 22 кн. М., 1994. Кн. 8–13, С. 216).

²⁷ Бриллиантов А.И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены. М.: Мартис, 1998. С. 132–133.

²⁸ Цит. по: Бл. Августин. Энхиридион, или О вере, надежде и любви. Киев: УЦИММ-ПРЕСС, 1996. С. 151.

звезд, ни луны, ни солнца, ни всего вообще, чего можно касаться или что можно видеть глазами, ни того, наконец, чего видеть мы не можем. Все это далеко хуже, чем какая бы то ни было душа...”²⁹

В свете сказанного вполне понятно, что проблема времени для Августина представляет первостепенный интерес. Уже у языческого философа Плотина, как мы знаем, сущность времени определяется как “жизнь души”, а для христианского богослова, для которого жизнь души – и при этом души индивидуальной – есть важнейший предмет размышлений, поскольку в спасении души состоит смысл его жизни, – вопрос о природе времени приобретает особенно серьезное значение. И не удивительно, что проблема времени у Августина становится предметом специального исследования в его “Исповеди”.

ТВАРНОЕ ВРЕМЯ И НЕТВАРНАЯ ВЕЧНОСТЬ

Так же как Платон и неоплатоники, которых Августин считал из всех греческих философов наиболее близкими христианству³⁰, он рассматривает время, сопоставляя его с вечностью. До сотворения мира, говорит Августин, не было и никакого времени; существовал лишь вечный, вневременной Бог – “творец всех веков и времен” (Исповедь, 11, XIII). “Века и времена”, возникшие вместе с миром, имеют, таким образом, начало, но это не начало во времени: подлинным **началом** времени – началом в смысле греческого **архэ** – является вечность, т.е. Бог; само же время можно, пожалуй, рассматривать как **начало всего изменчивого и текучего, т.е. мира становления**³¹.

Без различения начала (в смысле причины) и того, что из него произошло, невозможно дать объяснение времени, ибо всякое объяснение, как полагали греческие философы, есть объяснение из причин. “Нет

²⁹ *Бл. Августин. О количестве души, XXXIV. Цит. по: Бл. Августин. Творения. СПб.: Алетейя, 1998. Т. 1. С. 259–260.*

³⁰ Нельзя не согласиться с Э. Жильсоном, заметившим, что онтологии у Августина столько же, сколько у него неоплатонизма (см.: *Gilson E. Introduction a l'etude de Saint Augustin. P., 1949. P. 147.*)

³¹ В своем сопоставлении времени как сотворенного вместе с миром и вечности как неизменности божественного бытия Августин близок греческим отцам церкви, в частности, Василию Кесарийскому, который в “Беседах на шестоднев” (27) следующим образом поясняет происхождение времени: “Когда уже стало нужно присоединить к существующему и сей мир – ... место пребывания для всего подлежащего рождению и разрушению; тогда произведено сродное миру и находящимся в нем животных и растениям предметство времени, всегда поспешающее и протекающее и нигде не прерывающее своего течения. Не таково ли время, что в нем прошедшее миновалось, будущее еще не наступило, настоящее же ускользает от чувства прежде, нежели познано? А такова природа и бывающего в сем мире; оно то непременно возрастает, то умалется и явным образом не имеет ничего твердого и постоянного. Посему и телам животных и растений, которые необходимо соединены как бы с некоторым потоком и увлекаются движением, ведущим к рождению или гибели, прилично было заключиться в природе времени, которое получило свойства, сродные вещам изменяемым...”. «В начале сотворил... (Василий имеет в виду первый стих первой книги “Бытия” – “В начале сотворил Бог небо и землю”). – П.Г.) означает в сем начале, в начале временном» (*Василий Великий. Творения. М., 1900. Ч. 1. С. 11*). Отец церкви, как видим, рассматривает время как начало, как принцип мира изменчивого и текучего, т.е. мира становления.

времени вечного, подобного Тебе: Ты пребываешь, время же пребывать не может... Время существует лишь потому, что стремится исчезнуть” (Исповедь, 11, XIV). Время, по Августину, с одной стороны, противоположно вечности, ибо оно есть непрерывное изменение и прехождение, тогда как вечность неизменна и постоянна. “Что есть протяженность времени, как не последовательный ряд исчезающих и сменяющих друг друга мгновений? В вечности же этого нет: там все здесь и сейчас, там одно настоящее, тогда как невозможно найти то время, которое действительно было бы в настоящем” (Исповедь, 11, XI). Но вместе с тем время и причастно вечности, ибо в нем есть момент настоящего, который представляет собой что-то вроде отсвета вечности. Вот как говорит об этом Августин: «Все прошедшее наше было некогда будущим, все будущее зависит от прошедшего; но все прошедшее и все будущее творится из настоящего, вечно сущего, для которого нет ни прошедшего, ни будущего; и это-то мы и называем вечностью. Но кто в состоянии понять эту неизменно пребывающую в настоящем вечность, которая, не зная ни прошедшего, ни будущего, творит из своего “теперь” и прошедшее, и будущее?» (там же). Разве это рассуждение Августина не отсылает нас к платоновскому определению времени как “подвижного образа вечности”? И разве нет тут сходства с тем рассмотрением понятия “теперь” как “окна в вечность”, которое мы встречали у Симпликия?

Главное, что отличает время от вечности, – это его непрерывное течение, изменение, делающее его как бы формой существования, особым способом пребывания изменчивых вещей тварного мира, о которых тоже можно сказать, что они существуют лишь потому, что стремятся исчезнуть (точнее, существуют, исчезая). И время поэтому можно было бы назвать **исчезающим существованием**. И в самом деле, его существование в каком-то смысле иллюзорно: ведь время имеет три измерения: прошлое, которого уже нет, будущее, которого еще нет, и настоящее, которое в качестве все уменьшающегося отрезка в конце концов оказывается уже не продолжительностью, а значит и не временем, а, как пояснял Аристотель, границей между прошлым и будущим, вневременным моментом “теперь”³². Именно в силу этого исчезающего существования, этой почти иллюзорности времени оно не сравнимо с вечностью: “Все определенные пространства веков, если сравнить их с беспредельною вечностью, должны быть почитаемы не малыми, а

³² О парадоксальности и непостижимости того измерения времени, которое мы называем настоящим, отличая его от прошлого и будущего. Августин пишет: “Погляди, душа, может ли настоящее быть долгим... Сто лет настоящего – долго это или нет? Но могут ли все сто лет быть в настоящем? Если идет первый год, то он – в настоящем, остальные же девятно девять – только в будущем. Во второй же год – первый уже будет в прошедшем, а остальные в будущем... Поэтому сто лет в настоящем быть не могут... Но ведь и тот год, который идет, отнюдь не в настоящем. Идет его первый месяц... Но и текущий месяц не весь в настоящем. В настоящем – один из его дней... Но расчленять-то можно и день... Даже и настоящий час состоит из более мелких и быстро исчезающих частей... Настоящим можно назвать только миг, который уже не делится на части; но как ухватить его?... У него нет никакой длительности...” (Исповедь, 11, XV).

равными нулю... То количество времени, которое имеет какое-либо начало и ограничивается каким-либо пределом, сколько бы мы ни увеличивали его, в сравнении с тем, что не имеет начала, должно быть почитаемо самым малейшим или, вернее, ничтожным” (О граде Божиим, 12, XVII)³³. Вечность здесь мыслится как актуально бесконечное, по сравнению с которым всякая конечная величина превращается в бесконечно малую.

Но если здесь Августин размышляет вполне в духе платоников, для которых мир становления есть нечто не вполне реальное, то как мыслитель христианский он не может отнести конечное, тварное бытие, в том числе и высшее среди тварных вещей – разумную человеческую душу, – к несуществующему. А это предполагает признание того, что и время определенным образом существует – но как и где? Так же, как до него Плотин, Августин отвергает возможность отождествления времени с движением, наблюдаемым нами в физическом мире. “Хочешь ли, чтобы я признал, что время – движение тел? Нет, не хочешь. То, что всякое движение – время, этого я не понимаю: не Ты это говоришь” (Исповедь, 11, XXIV)³⁴. Мы измеряем движение временем, но само время не есть движение тел.

ВРЕМЯ ЕСТЬ ПРОТЯЖЕННОСТЬ ДУШИ ВРЕМЯ И ПАМЯТЬ

Время есть особого рода протяженность (протяжение – *extensio*), отличающаяся от пространственной протяженности тем, что части ее даны не вместе, как рядоположные, а сменяют друг друга как последовательные, непрестанно появляясь и тут же исчезая. Чтобы ответить на вопрос, что такое время, нужно понять, **протяженностью чего оно является**. И Августин отвечает: **протяженностью души**. И в качестве феномена, с помощью которого лучше всего созерцать природу времени, он рассматривает не перемещение тела в пространстве, как это делали и Платон, и Аристотель, и в известной мере даже Плотин, – все они обращали свой взор прежде всего к движению небосвода, – а совершенно иное движение, данное не зрению, но слуху: звучание голоса. Если в самом деле время является протяженностью души, и притом души индивидуальной, то и измерение его должно быть произведено в душе и посредством души. “Представь: зазвучал человеческий голос; он звучит еще и еще и, наконец, умолкает. Замолк он, звук растаял и наступила тишина. Пока он не зазвучал, он был в будущем и его нельзя было измерить; также нельзя его измерить и сейчас; его уже нет. Можно было тогда, когда он звучал, ибо тогда было что мерить. Но ведь и тогда он не застывал, но приходил и уходил. Но, может быть, потому его и можно было измерить? Проходя, он тянулся, и это протяжение, в отличие от настоящего, имело длину и подлежало измерению” (Исповедь, 11, XXVII).

³³ Цит. по: *Бл. Августин. О граде Божиим. Кн. 8–13. С. 255.*

³⁴ “Исповедь” цит. по: *Бл. Августин. Творения. Т. 1: Об истинной религии.*

Избранный Августином для постижения сущности времени феномен очень характерен: ведь звучание голоса, его продолжительность – это не внешний объект и его перемещение: мы измеряем здесь то, что в пространственном мире не явлено, и хотя звук есть тоже явление эмпирическое, имеющее своего физического носителя – движение воздуха, воздействующее на орган слуха, но главная особенность его в том, что его длительность запечатлевается в нашей памяти – и только в ней. Слушая стихотворение, в котором чередуются длинные и краткие слоги, мы измеряем длинные слоги короткими и чувствуем, что долгий вдвое длиннее краткого. “Но когда долгий звучит после краткого, как удерживать мне краткий, чтобы вымерить им долгий? Долгий ведь не зазвучит раньше, чем отзвучит краткий, да и сам он может быть измерен только после того, как отзвучит. Однако отзвучав, он исчезает. Что же тогда я меряю? Где тот краткий, мое мерило? Где долгий, объект измерения? Оба, отзвучав, растаяли в воздухе, а меж тем я измеряю и... уверенно заявляю, что долгий слог вдвое длиннее короткого. И сделать это я могу лишь потому, что оба слога уже отзвучали. Я, следовательно, измеряю не их, а что-то, что прочно закрепилось в памяти моей” (там же).

Итак, память – вот та способность души, в которой происходит измерение времени, поскольку она удерживает в себе то, что в эмпирическом мире течет и исчезает, не позволяя ухватить и закрепить себя, а ведь измерение предполагает определенное закрепление измеряемого. Мы, стало быть, измеряем не само звучание в его эмпирической данности, а впечатление от него в нашей душе и, сравнивая между собой именно впечатления, таким образом устанавливаем соотношения временных интервалов. Как справедливо отмечает Г.Г. Майоров, анализируя августиновскую концепцию времени, “настоящее не имеет долготы, и любой эталонный отрезок времени складывается из прошлого и будущего, которых нет. Следовательно, не существует никакого эталона в настоящем, чтобы сравнить с ним проходящее время”³⁵.

“В тебе, душа моя, измеряю я время”, – подводит Августин итог своим размышлениям (Исповедь, 1, XXVII). Если для Плотина, который рассматривал время как жизнь мировой души, мерой времени остается, как и у его предшественников, вращение неба, ибо небо, космос, есть тело мировой души, то Августин ищет меру времени и способ его измерения в индивидуальной душе. Даже если бы вообще не было космоса и космических движений, но оставалась душа, то и время выступило бы как протяжение, длительность душевной жизни.

Как же совершается, по Августину, измерение времени? Напряжение души осуществляет акт перевода будущего в прошлое и тем самым конституирует время. Условием существования времени, таким образом, является структура души, в которой соединяются в нечто непрерывное различные измерения времени. Только в душе, говорит Августин, “есть все три времени”. Она и ждет, и внимает, и помнит: то, что

³⁵ Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. М., 1979. С. 295.

она ждет, проходит через то, что она внимает, и становится тем, что она помнит. Будущего еще нет, но в душе живет ожидание будущего. Прошлого уже нет, но в душе живут воспоминания о прошлом. Настоящее лишено длительности, но внимание – протяженно. У будущего нет длительности, ибо нет и самого будущего; длительность будущего – это длительность его ожидания. У прошлого нет длительности, ибо нет и самого прошлого; длительность прошлого – это длительность памяти о нем” (Исповедь, 11, XXVIII). Таким образом, в душе непрерывно совершаются три различных акта: ожидание (expectatio), внимание (attentio) и память (memoria); предмет ожидания сперва делается предметом внимания, а затем переходит в предмет памяти. Синтезирование прошлого и будущего осуществляет у Августина внимание, подобно тому как у Аристотеля связующим звеном между ними служит момент “теперь”. Оба мыслителя тем самым подчеркивают онтологическое значение настоящего как “окна в вечность”. При этом они согласны между собой в том, что настоящее не имеет протяжения (длительности), т.е. неделимо.

Августин отмечает, что и внимание, и ожидание, и память (воспоминание) суть **действия** души. Стало быть, то, что мы называем настоящим, прошедшим и будущим и что, как мы слышали от Августина, не имеет подлинной реальности, на самом деле существует в виде этих действий нашей души. Отличительной особенностью психологической концепции времени, созданной впервые именно Августином, является та роль, которую он отводит памяти. Если в оценке приоритетного значения настоящего времени мы нашли точки соприкосновения между Августином и Аристотелем, то его рассмотрение прошедшего как хранимого в сокровищнице человеческой памяти не имеет себе аналогов в классической греческой философии. Древние греки связывали время с жизнью космоса даже в том случае, когда, как Плотин, определяли его как жизнь души и не случайно поэтому склонны были к циклическому восприятию даже и человеческой истории. Связав время с индивидуальной человеческой душой и ее памятью, Августин положил начало новому пониманию жизни мира – его жизни как истории, имеющей свое начало, свои фазы протекания и свой конец. Не “космос”, а “олам” становится здесь ключевой интуицией бытия мира и человека.

Что же такое, по Августину, память и как она соотносится с другими способностями души? “Велика сила памяти, Господи, ужасают неизъяснимые тайны ее глубин. И это – моя душа, я сам. Что же я такое, Боже? Какова природа моя? / ... Широки поля памяти моей, бесчисленны ее пещеры и гроты: вот образы тел, вот и подлинники, дарованные различными науками, вот какие-то зарубки, оставленные переживаниями души; душа их уже не ощущает, но память хранит, ибо в ней есть все, что было когда-то в душе. Я ношусь по ней, стремглав погружаюсь в ее глубины, но не нахожу ни краев, ни дна. Такова сила памяти...” (Исповедь, 10, XVII). Размышляя о природе памяти, Августин отличает ее от всего того, что связано с чувственным восприятием и исходит от органов чувств. “Память содержит бесчисленные законы и комбинации измерений и чисел; их не могло сообщить ей ни одно из телесных

чувств, ибо нет у них ни запаха, ни вкуса, они не светятся и не издают звуков, их нельзя пощупать” (там же). Образы памяти не связаны ни с каким телом, поэтому человек находит эти образы не через обращение вовне, а через погружение в себя.

Память – это удержание, сохранение когда-то виденных, слышанных или по-иному воспринятых образов, а потому она предполагает способность единения, сведения многого в единство. Такая способность объединения свойственна тому, что само является единым, неделимым, а таков в человеке разум. В этом смысле память родственна мышлению. И в самом деле, вот что пишет в связи с этим Августин: “Сколько хранится в памяти уже известного, того, что всегда под рукой... Но если я перестану время от времени перебирать это, оно вновь канет в ее глубинах, рассеется по укромным тайникам. И тогда опять придется все это находить и извлекать как нечто новое, знакомиться с ним и сводить воедино. Отсюда и слово *cogitare*... Ум овладел этим глаголом, поскольку именно в уме происходит собирание, сведение воедино, а это и называется обдумыванием” (там же, 10, XI). Сведение воедино – вот что такое мышление, и не случайно понятие есть не что иное, как единство многообразия. Память, таким образом, имеет свойства, общие с мышлением. Однако у нее есть и отличие от ума: память всегда связана с возможностью забывать, т.е. утрачивать – на время или навсегда – то, что в ней содержится. Значит, единство, осуществляемое памятью, менее устойчиво и крепко, чем единство понимания, осуществляемое умом. И тем не менее ум и память, не будучи тождественными, связаны между собой настолько неразсторжимо, что один не может существовать без другой. Воспоминание – одна из самых удивительных способностей человеческой души. Она предполагает возможность забывать, без которой не может существовать и сама память: ей свойственно освобождаться от того содержания, которое в данный момент неактуально, поскольку объем актуально присутствующего в сознании не беспределен. Но в памяти – и это самое непостижимое – хранится забытое! Значит, память помнит забытое, оно в ней, но не явлено для нее самой. Вот как описывает этот феномен Августин: «А когда сама память теряет что-то, как это бывает, когда мы забываем и силимся припомнить, то где ищем мы, как не в памяти же? И если она представляет нам что-либо другое, мы это отбрасываем, и так продолжается до тех пор, пока не найдем то, что ищем. И тогда мы радостно говорим себе: “Вот оно!” Мы не сказали бы так, не узнай в нем искомого, и не узнали бы его, если бы не помнили. Но, однако же, мы о нем забыли!» (там же, XIX). Что это, как не анализ работы той обширной сферы человеческой души, которая впоследствии получила название “бессознательное” и о которой наиболее впечатляюще свидетельствует парадоксальная природа нашей памяти? Однако же Августин – самый, быть может, великий из феноменологов, у которого, собственно, и учился родоначальник феноменологической школы XX в. Франц Brentano, – Августин тем не менее показывает, что сфера бессознательного не отделена от сознания непреодолимым барьером, своего рода железным занавесом, что граница между сознанием и бессознательным проницаема, о чем свидетельству-

ет всем хорошо знакомый факт припоминания забытого. А поэтому нет надобности рационально конструировать некую реальность, называя ее бессознательным, якобы полностью недоступным для сознания, тем самым лишая человека единства собственного Я и, стало быть, нравственной ответственности за свои поступки. А именно такое конструирование имеет место в психоанализе Фрейда.

Психологическая трактовка времени, столь основательно разработанная Августином, представляет собой поворот, значение которого для европейской философии трудно переоценить. Именно стремление христианства постигнуть природу индивидуальной человеческой души, исходя из ее связи со сверхкосмическим, личным Богом, привело также к новой трактовке времени. Августин во многом превосходит субъективный подход к пониманию времени, характерный для эмпирическо-психологического направления в философии XVII–XVIII вв., а отчасти и для трансцендентализма Канта. Однако как новоевропейский психологизм, так и трансцендентальная философия отличаются от Августина весьма радикально, поскольку оставляют ту теологическую почву, на которой выросло учение о времени Августина. Отсюда и существенно иной онтологический горизонт, обусловивший особенности новоевропейского понимания времени.

ПЛОТИН И ТРАДИЦИЯ ХРИСТИАНСКОЙ ПАТРИСТИКИ

(Опыт сравнительного анализа)

А.В. Ситников

Философия Плотина (205–270) – последнее и, пожалуй, одно из самых значительных достижений античного умозрения. Плотин по праву считается крупнейшим мыслителем, вобравшим в себя достижения почти всех древнегреческих философских школ. Становление и расцвет неоплатонизма проходили одновременно с формированием христианской патристики. Церковные учителя были хорошо знакомы с античной мудростью и это отчетливо запечатлено в их трудах. Христианское вероучение, ищущее рационально-догматического самоопределения, часто вынуждено было заимствовать культуру умозрения у неоплатоников. Один из исследователей проблемы соотношения неоплатонизма и патристической традиции – Э. Иванка – отмечает, что когда христианские мыслители обращаются к платонизму – это не только образец и источник вдохновения, но и опасность для ортодоксального вероучения. Хотя подходы к решению важнейших онтологических проблем и многие ключевые понятия платонизма получают в христианстве иной смысл и выполняют иные функции чем в античной мысли, все же при их некритическом использовании они вносят в патристическую литературу оттенки прежнего значения, что приводит к двусмысленности и неопределенности у некоторых христианских авторов¹. Школа Плотина,