[10] См.: *Snell B.* Op. cit. S. 131—137; *Adkins A.* Op. cit. P. 32—35, 48, 49, 57, 225, 332; *Mackenzie M.* Plato on punishment. Berkeley; Los Angeles, 1981. P. 70.

[11] См.: *Adkins A.* Op. cit., P. 48—49; *Mackenzie M.* Op. cit., P. 78, 84—87.

[12] *Dodds E.* Op. cit. P. 18, 28. Ср.: *Snell B.* Op. cit. S. 138; *Adkins A.* Op. cit. P. 43—45.

[13] *Dodds E.* Op. cit. P. 17.

[14] Ἐν δὲ δικαιοσύνηι συλλήβδην πᾶσ᾽ ἀρετή᾽ στι,
πᾶς δέ τ᾽ ἀνὴρ ἀγαθός, Κύρνε, δίκαιος ἐών.

[15] *Zucker Fr.* Op. cit. S. 107.

[16] Πῶς οὖν ἐμαυτῷ τοῦτ᾽ ἐγὼ ξυνείσομαι, /φεύγοντ᾽ ἀπολύσας ἄνδρα (букв.: «Да как же я буду сознавать за собой то ⌈т. е. как я выпесу сознание того], что я оправдал подсудимого?»). Выражение συνειδέναι ἑαυτῷ (букв. «сознавать за собой») имеет здесь то же значение, что и коррелятивное лат. conscire sibi, напр., Horat. Epist. I 1, 61 — nil conscire sibi, nulla pallescere culpa (букв. «не сознавать за собой ничего [дурного], не тревожиться никакой виной»). Смысл этой строки точно схвачен в поэтическом переводе Н. Гинцбурга: «...чистую совесть храня, не бледнеть от сознанья проступков».

[17] См.: *Seel O.* Zur Vorgeschichte des Gewissens-Begriffes im altgriechischen Denken // Festschrift Franz Dornseiff zum 65. Geburtstag/Hrsg. von H. Kusch. Leipzig, 1953. S. 239.

[18] *Zucker Fr.* Op. cit. S. 99.

[19] См.: *Zucker Fr.* Op. cit. S. 112; *Reiner H.* Gewissen // Historisches Wörterbuch der Philosophie/Hrsg. von J. Ritter. Basel; Stuttgart, 1974. Bd. 3. S. 575.

[20] См.: *Porphyrios.* Pros Marcellan: Griechischer Text/Hrsg., übers., eingel. und erklärt von W. Pötscher. Leiden, 1969.

[21] *Stelzenberger J.* Conscientia bei Augustinus: Studie zur Moraltheologie. Paderborn, 1959. S. 191.

[22] Слова Крантора у Cic. Tusc. III 6, 12.

[23] Особенно заметно слияние морали и права в архаическую и классическую эпохи греческой античности. В классическую эпоху, например, понятие «справедливого» (δίκαιον), как и понятие закона, обнимало то и другое (ср.: *Latte K.* Der Rechtsgedanke im archaischen Griechentum // Antike und Abendland. 1946. N 2. S. 63—64).

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ УЧЕНИЯ АВГУСТИНА О СООТНОШЕНИИ ВРЕМЕНИ И ВЕЧНОСТИ

О. Е. Нестерова

В начале XI кн. «Исповеди» Августин помещает пространное рассуждение о несправедливости мнения тех, кто настаивает на необходимости считать мир безначальным и совечным творцу. Тема эта важна для него уже потому, что предметом дискуссии оказывается в данном случае основа основ христианской онтологии: принцип креационизма, выражающий общее для иудейской и христианской традиции понимание характера зависимости мира от высшей причины его бытия. Не удивительно, что Августин неустанно возвращается к вопросу о «начале творения» в различных своих сочинениях [1]. Но чтобы понять причину, побудившую его обратиться к этому предмету именно в XI кн., которую

читатели и исследователи привыкли воспринимать как самостоятельный трактат о природе и сущности времени, нужно иметь в виду, что в данном случае сама формулировка проблемы позволяет рассматривать антитезу творца и творения в особом аспекте: в плане противопоставления вечности и времени. Уже античная философия (преимущественно традиция, связанная с именем Платона, строго разграничивавшего сферы «истинного» бытия и становления) называет время неотъемлемой принадлежностью космоса, вечность же относит к сущностям высшего порядка. Это разграничение принимается также и христианскими мыслителями, утверждающими вечность бога и подвижную временную текучесть тварного мира. В этом смысле вопрос, обсуждением которого занимается Августин, может быть переформулирован следующим образом: совечно ли время вечности или, будучи ее порождением, оно возникло «после» нее? Иными словами: всегда ли было время?

Ответ Августина нетрудно предугадать. Самые общие соображения подсказывают, что положительное решение этого вопроса предполагает сближение понятий времени и вечности, отрицательное же, напротив, позволяет последовательно проводить принцип креационизма, оставляя при этом возможность рассматривать время как относительно самостоятельную сущность. Представляется очевидным, что первая из указанных позиций более соответствует духу античной философии, тогда как вторая отвечает потребностям христианского вероучения. На этом основании обыкновенно делается вывод о том, что время вообще оказывалось вне сферы интересов античных мыслителей или отодвигалось на второй план, а иудеохристианская традиция, наоборот, заинтересована преимущественно в разработке понятия времени [2]. С категоричностью подобных суждений согласиться трудно; они оправдываются лишь в самой отдаленной теоретической перспективе, на уровне предельных абстракций, нивелирующих живые особенности философских и богословских учений. Конечно, своеобразие общей мировоззренческой установки должно было определить отличие христианского подхода к решению проблем, связанных с вечностью и временем, от того, который был выработан языческими мыслителями. Однако не следует забывать, что формирующаяся христианская философия многим обязана как раз «языческой мудрости» и в значительной степени наследует ее проблематику, терминологию и способы рассуждения. Поэтому нередко ученый богослов свободно и естественно включался в диспут, начавшийся задолго до возникновения христианства. Августину, в частности, могла быть известна история спора по поводу истолкования того места из платоновского «Тимея», где говорится, что космос «имел начало своего возникновения» [3].

Эта полемика на протяжении нескольких веков занимала умы античных философов. Большинство интерпретаторов (независимо от их собственного отношения к данной проблеме) [4] соглашались, что Платон отрицает совечность космоса Демиургу. К такому за-

ключению приходит, например, Плутарх, предварительно взвесивший многочисленные доводы в его пользу (см.: De an. procr. in Tim.). А поскольку время неразлучно с космосом, то относительно него также приходится признать, что оно существовало не всегда. По словам Плутарха, «и Платон говорил, что время возникло вместе с космосом, а движение ⟨было⟩ и прежде возникновения неба. Времени же не было, ибо ⟨не было⟩ ни строя, ни меры, ни определенности и расчлененности, но лишь неупорядоченное движение — как бы бесформенная и безóбразная материя времени... Ведь оба они (т. е. космос и время.— *О. Н.*) суть образы бога: космос — бытия, время же — вечности; ⟨время есть бог⟩ в движении — подобно тому, как космос — бог в становлении» (Plat. quaest, 1007 cd; cf. Ps.-Plut. Placita ph. 884b). Сходная точка зрения представлена в дошедшем под именем Тимея Локрского сочинения «О Мировой Душе», автор которого, повидимому, столь же добросовестно следует мысли Платона: «Говорят, что части времени суть такие круговые обращения, которые Бог устроил (ἐκόσμησεν) вместе с космосом, ибо не было прежде космоса светил, а потому ⟨не могло быть⟩ ни года, ни коловращения времен года, которыми измеряется порожденное время. Ведь ⟨оно⟩ есть образ нерожденного времени, которое мы именуем вечностью (αἰῶνα).. Ибо как здешнее небо было порождено сообразно с вечной (αἴδιον) парадигмой — умопостигаемым (ἰδανικόν) космосом, так здешнее время было сотворено в соответствии с парадигмой вечности (αἰῶνα) вместе с космосом» (Tim. Locr. de anima mun., 4). Сторонников подобной интерпретации платоновского текста было немало. Поэтому не в чем упрекнуть Цицерона, употребившего в переводе вышеуказанного места «Тимея» выражение «из некоего *временнóго* начала» (ab aliquo temporis principatu; Cic. Tim. 5), хотя в оригинале нет этого уточнения. Считается, что Августин был знаком с текстом диалога именно по цицероновскому переводу [5]. Однако у него были и объективные основания ссылаться на авторитет Платона, возражая против концепции вечности мира: «Что же мы отвечаем — коли вопрос коснулся возникновения мира — тем, которые не желают верить, что он не существовал *всегда,* а *начал* существовать (как совершенно открыто и ясно признает даже Платон, хотя некоторые мнят, что он сказал не то, что думал)?» (De civ. Dei XII, 12).

Однако традиция аллегорического истолкования спорного текста Платона, на которую намекает Августин, также отнюдь не беспочвенна. Ведь и сам Платон, как бы противореча себе, замечает: «...есть всегда сущее, не имеющее возникновения ⟨бытие⟩, и есть всегда возникающее, но никогда не сущее» (Tim. 27D—28A). Плутарху и Аттику удавалось справиться с затруднением, понимая под «всегда возникающим» не космос, а материю. Такая установка приводила их к признанию двух родов времени: возникшего, принадлежащего здешнему миру, и извечного пра-времени, соответствующего хаотическому движению материи и, в свою очередь, оказывающегося «материей» нашего времени. Но это

компромиссное решение удовлетворяло не всех последователей Платона. Уже в Древней Академии высказывалась мысль, что слова Платона о рождении космоса и Мировой души нельзя понимать буквально, во временно́м смысле: по мнению Ксенократа, он прибегал к иносказанию, преследуя дидактические цели и уподобляясь математикам, вычерчивающим геометрические фигуры, чтобы показать, как из простых элементов возникает сложное [6]. Средний платонизм возобновляет попытки перетолковать Платона, но изыскивает для этого новые средства. Так, Альбин выдвигает следующую гипотезу: «Когда же Платон говорит, что космос возник, его нужно понимать не так, будто было когда-нибудь время, когда не было космоса, но в том смысле, что он всегда пребывает в возникновении и указует ⟨тем самым⟩ на некую изначальнейшую причину своего бытия» (Didaskalicus, 14). Эта точка зрения уже мало отличается от той, которую впоследствии отстаивали неоплатоники: Плотин, Порфирий и, позже, Ямвлих (см.: Procli in Tim I, 277 Diehl).

Плотин безоговорочно отвергает мысль о возникновении мира во времени: «Сказано, что здешний космос не начинался и не имеет прекратиться, но пребывает всегда подобно тамошнему» (Enn, II, 9,8) [7]. Стало быть, ближайшая задача его заключается в отыскании способа, позволяющего согласовать этот тезис с воззрениями Платона. И она не покажется слишком простой, если учесть, что ему предстояло опровергнуть мнение почти общепринятое,— хотя бы и опираясь на авторитет Древней Академии. Чтобы понять упорство Плотина и его нежелание поступиться идеей вечности мира ради буквы учения Платона, необходимо уяснить отличие его собственного космогонического учения от того, которое изложено в «Тимее».

Платон высказывается о возникновении космоса двояко: это либо акт порождения (в таком случае источник космического бытия именуется «отцом» и «родителем»), либо — демиургический, творческий акт. Но чтобы получить хотя бы приблизительную модель плотиновского понимания творческой деятельности Единого, нам пришлось бы отказаться от идеи Демиурга и одновременно заменить образ живого существа, порождающего другое живое существо, более абстрактным понятием жизни. Если творение в платоновском понимании допустимо трактовать как единократный акт, то понятие жизни, являясь динамической и процессуальной категорией, уже содержит в себе идею жизнетворчества (жизнь непрестанно воспроизводит жизнь, ибо таков способ ее существования). По тому же принципу организованы все метафоры, которыми Плотин пользуется для пояснения теории эманации, в частности излюбленный неоплатониками образ лучащегося солнца. Высшие ступени универсума, по Плотину, существенно заключают в себе творческий принцип [8]. Например, он пишет: «...если мы приписываем богу энергии (подобно тому, как энергии его — его желанию, ибо не вопреки ⟨своему⟩ желанию действует он), а энергии ⟨суть⟩ как бы сущность его, то желание его

будет тождественно его сущности» (Enn. VI, 8,13). Отсюда явствует, что творческая деятельность Единого (каков бы ни был ее механизм) — непрестанна, безначальна и бесконечна, а значит, безначален и бесконечен видимый космос.

Таким образом, неоплатоническая концепция возникновения мира существенно отличается от Платоновой. Трудно было бы ожидать, что неоплатоник, присягнувший в верности учению Платона, вступит в открытую конфронтацию по отношению к «божественному Учителю». Однако система Платона содержит разнообразные мыслительные возможности, нередко взаимоисключающие [9]; к тому же он сам не претендует на адекватность изложения (см.: Tim., 37e—38a), предоставляя тем самым неслыханную свободу своим будущим интерпретаторам. В данном случае Плотин использует то обстоятельство, что Платон оговаривает неточность обычного словоупотребления, переносящего на вечную сущность временны́е определения (см.: Tim., 37e—38a).

В связи с этим ход мысли Плотина можно представить себе следующим образом. Несовершенство языка вынуждает нас говорить о причине, как о чем-то предшествующем (во времени) следствию. Но применительно к истинно-сущему (а тем более к сверх-сущему) это несправедливо, ибо оно вечно и, следовательно, чуждо преемственности «до» и «после». Поэтому если Платон говорит о благости бога (как причине создания мира) в прошедшем времени (cf. Tim., 29e), то это ни в коем случае нельзя понимать буквально. Вероятно, Плотин намеренно сосредоточивает свое внимание именно на этом тексте, уклоняясь от разъяснения другого места, которое действительно служило камнем преткновения для адептов платонизма. Очевидно, он молчаливо предполагает следующие две вещи. Во-первых, что аллегорическая интерпретация диалогов Платона принципиально допустима и законна. Во-вторых, что она необходима в тех случаях, когда нет иного способа избежать противоречий. Плотин не мог не принимать во внимание критики, которой Аристотель в трактате «О небе» и других сочинениях подвергает учение Платона о начале мира. Но даже отвлекаясь от конкретных возражений Аристотеля, нетрудно увидеть общий источник всех апорий. Хотя в системе Плотина вечность выступает как начало, безразличное ко времени и принадлежащее иному онтологическому уровню, тем не менее уже то, что их соотношение описывается как причинно-следственная связь, предполагает возможность обратной логической зависимости. До тех пор пока вечность признается вечной и неизменной причиной времени, равновесие сохраняется. Оно нарушается лишь в том случае, когда под сомнение ставится «всегдашность» мира: ограниченность времени как бы проецируется на вечность. На более глубоком уровне возникало бы следующее затруднение. Если переход из небытия к бытию есть перемена состояния, а всякое состояние мира обусловлено некоторой внешней причиной, тогда и эта последняя должна претерпеть изменение, что потребовало бы дальнейшего обоснования.

У Платона импульсом к созданию мира служит воля Демиурга, устраивающего отражение вечного прообраза. Но именно в этом пункте Плотин расходится с Платоном. Плотин не может также и допустить перемены в вечно-сущем. Согласно его собственному определению, «в вечности нет „одного" и „другого" (т. е. различия отдельных моментов.— *О. Н.*); поистине, ее не расчленить, не развернуть, не продлить, не растянуть; поистине, в ней нет ничего, что можно было бы воспринять как «более раннее» и «более позднее») (Enn. III, 7,6). Естественно поэтому, что Плотин предпочитает утверждать, что мир был всегда и имеет начало не во временно́м смысле, а только в смысле вневременного онтологического причинения: «...космос не получил какого-либо временно́го начала, поскольку ‹вечно-сущее лишь как› причина его бытия раньше него» (Ibid.). То же самое справедливо и для времени, которое осуществляется в космосе и вместе с космосом: оно не имело начала, но было всегда.

Различая предшествование во времени и причинное предшествование, Плотин преследует две цели: во-первых, доказать, что космос был всегда; во-вторых, избавить понятие вечности от груза временных определений, смущающих человеческий ум. Однако теперь возникает иная трудность. Признав, что время было всегда, не возводим ли мы его тем самым в степень вечности, которая существенно определяется этим «всегда» (cf. Enn, III, 7,4: αἰων γὰρ ἀπὸ τοῦ ἀεὶ ὄντος)? Действительно, если истинносущее пребывает всегда и бытие становящееся также пребывает всегда, то различие между временем и вечностью стирается и перестает служить демаркационной линией, разграничивающей два уровня бытия. Плотин видит и эту опасность. Шестую главу трактата III, 7 он целиком посвящает тому, чтобы не допустить смешения, обособить эти понятия. И здесь важным для него оказывается опыт Аристотеля, который в трактате «О небе» намечает принципы противопоставления времени и вечности, исходя из идеи «всегдашности» того и другого. Именно Аристотелю принадлежит приводимая Плотином этимология, согласно которой «вечность» истолковывается как «всегда сущее». Аристотель противопоставляет космос и надмирные вещи, приписывая последним вечную, самодовлеющую и чуждую изменениям жизнь, и далее поясняет: «Полный срок [существования] всего Неба и срок, объемлющий целокупное время и бесконечность, есть «Век» (αἰών), получивший наименование вследствие того, что он «Всегда Есть»(ἀεὶ ών) — бессмертный и божественный» (De coelo I, 9,279a 25—28/Пер. А. Лебедева). Но хотя Плотин согласен с аристотелевским пониманием бога и вечных сущностей как самодостаточных, неподвижных, неизменных и пребывающих вне времени, хотя трактовка вечности как самосредоточенной полноты, объемлющей бесконечность, также не может вызвать у него возражений, все же утверждение, что вечность охватывает бесконечность времени, кажется ему недостаточно строгим. Поэтому в приведенной выше дефиниции он дает вечности негативное опре-

деление, отрицая за ней те свойства, которые, по Аристотелю, отличают время и движение. Больше того, ниже он говорит, что даже выражение «всегда» не вполне приложимо к вечно-сущему. «Когда мы говорим „всегда" — и не о том, что иногда существует, а иногда — нет (т. е. не о становящихся и преходящих вещах здешнего мира.— *О. Н.*), нужно думать, что мы говорим так для собственного удобства; ибо ‹слово› «всегда», будучи, видимо, употреблено не в прямом смысле, могло бы привести душу к ошибочному представлению о чем-то, что существует издавна или не перестанет существовать» (Enn. III, 7,6). Поэтому во избежание путаницы лучше называть «вечно-сущее» просто «сущим», ибо последним уже предполагается, что оно *существует всегда.* Очевидно, что Плотину недостает двух разных слов, чтобы обозначить «всегда» во времени и «всегда» в вечности. Именно в этом направлении и будет впоследствии двигаться мысль Прокла, который станет искать посредствующее звено между временем и вечностью и сформулирует тезис о двух родах времени.

Итак, Плотин отнюдь не пренебрегает идеей времени; напротив, он одинаково заботится как о том, чтобы оградить вечность от временных определений, так и о том, чтобы не дать времени раствориться в ней. Однако его представления о структуре универсума и характере связи различных уровней внутри него необходимо приводят к тому, что, указывая на различие времени и вечности как средство демаркации становления и истинного бытия, он тут же заявляет, что это различие определяется как раз их принадлежностью двум названным ступеням бытия. Он сознательно отождествляет вечность с истинно-сущим и называет ее жизнью и сущностью умопостигаемого бытия; точно так же время есть жизнь и сущность Души, осуществляющейся в творческом акте. То есть время, согласно Плотину, совершенно растворяется в Душе (как вечность — в Уме) и соответственно в космосе; оно не внешне, но внутренне (вплоть до полной неразличимости) связано с ними. Если Плотину в его теоретических построениях понадобились категории времени и вечности, то прежде всего для того, чтобы подчеркнуть динамический и энергийный характер Ума и Души и противопоставить наполненной и самодостаточной сосредоточенности первого развернутость, разъятость и творческую рассредоточенность второй. Таким образом, вечность и время оказываются у него вспомогательными понятиями, уточняющими представление об истинном бытии и становлении. Они подключаются к общей иерархии универсума и подпадают закону соответствия и изоморфности его ступеней. Поэтому, определяя время как διάστασις (рассредоточенность, разъятость, букв. «расставленность») жизни Мировой души, Плотин не покидает границ, намеченных платоновским определением времени как подвижного образа, или «движущегося подобия» вечности (cf. Tim. 37d): ибо вечность есть та же жизнь, но чуждая διάστασις Но в таком случае независимо от того, определяется ли время «снизу», через характеристику становящегося

бытия, обязанного времени своим существованием, или же «сверху», посредством аналогии с вечностью, результат остается одним и тем же: он возвращает нас к высшему уровню бытия. Не случайно сам Плотин сравнивает Нус с Кроносом, пожирающим своих детей (cf. Enn. Y, 1, 7).

Как уже было сказано, Августин придерживается иного толкования платоновского учения о возникновении мира, противоположного интерпретации, предлагаемой Плотином и его предшественниками, которых Августин — не без язвительности — уличает в намеренном искажении смысла слов Платона. Но, разумеется, не желание иметь союзника в лице Платона привело его к выводу, что мир имеет начало и не совечен богу.

Выше было показано, что Плотин в трактовке вопроса о соотношении времени и вечности исходит из учения об эманативном убывании бытия. Августиновское решение этого вопроса с той же непреложностью детерминировано христианским креационизмом, основой которого служит библейский рассказ о сотворении мира.

В пользу этого утверждения свидетельствует единодушие раннехристианских писателей, для которых вопрос о начале мира явился одним из важнейших пунктов несогласия с античными философами. Примечательно, что простая констатация тварности мира рассматривалась ими как аргумент, вполне достаточный для опровержения концепции вечности космоса или материи [10]. Например, Феофил Антиохийский пишет: «Платон и те, что из числа его последователей, соглашаются, что Бог не рожден и ⟨что Он⟩ — Отец и Творец всего; но затем они принимают за основание ⟨помимо нерожденного⟩ Бога и нерожденную материю (ὕλην) и говорят, что она — ровня Богу. Если же Бог не рожден и материя не рождена, то, по платоникам, ⟨выходит что⟩ Бог уже не Творец всего, и не утверждается ⟨больше⟩ единовластие Бога... Ведь как Бог, будучи нерожденным, неизменен, так и материя, если она не была рождена, была неизменна и боговидна. Ибо рожденное — превратно и изменчиво, нерожденное же — чуждо превратности и изменчивости. Что же ⟨из них⟩ главнее, если Бог из подвластной материи сотворил мир? Ведь и мастеровой человек, откуда-то раздобыв материал, делает из него, что ни пожелает. Могущество же Бога проявляется в том, что Он пожелал сотворить таковое из несуществующего (ἐξ οὐκ ὄντων)...» (Ad Autol. II, 4) [11]. Учение самого Платона защищено от такого рода критики, ибо он понимал материю как μὴ ὄν. Но полемика древних апологетов была направлена главным образом против поздних последователей Платона, и как раз тех, кто воспринял идею сотворенности и временно́й ограниченности мира, но, истолковав μὴ ὄν как ὑλη, сделал последнюю принципом, совечным богу (в частности, против Плутарха, Аттика или тех, кто разделял подобную точку зрения, в особенности гностиков и, позже, манихеев).

Между тем, хотя в большинстве случаев такая аргументация казалась достаточной, со временем все ощутимее становилась потребность в более изощренном оружии. Как правило, объектом критики с позиций христианского креационизма оказывались учения, не столько отвергавшие идеи творения, сколько неверно (опять-таки с христианской точки зрения) трактовавшие ее. Но если Плутарха или Гермогена было легко уличить в непоследовательности, то учение о вечном творении мира, распространению которого немало способствовал Ориген, было не столь уязвимо.

Оставаясь на ортодоксальной точке зрения, нельзя было не видеть, что идея вечности материи умаляет величие творца. Но Ориген как раз и начинает свои рассуждения с безоговорочного признания того, что бог есть творец всего сущего, создавший мир из ничего (cf. De princ., praef. 4). Спрашивается: если бог есть творец сущего, то позволительно ли говорить, что он не всегда был творцом, а стал им в какой-то момент? Ориген находит, что это противоречило бы понятию о боге, поэтому на вопрос, что делал бог до того, как сотворил наш мир, следует отвечать: он творил бесконечное множество других миров (cf. ib. III, 5). К такому же выводу, по мнению Оригена, мы должны прийти, если бог мыслится как вседержитель: ведь нельзя называть отцом того, кто не имеет сына, или господином того, у кого нет ни раба, ни имения; точно так же и богу, чтобы быть владыкой и вседержителем, необходимо творение, покорное ему (cf. ib. I, 2, 10). А значит, мир (как целокупность творения) существовал всегда и бог непрестанно творит его.

Казалось бы, доводы Оригена служат единственно к прославлению бога-творца. Между тем Августин подвергает их резкой критике. От проницательного ума иппонийского епископа не могло укрыться то обстоятельство, что идея «вечного творения» по сути своей парадоксальна. Строго говоря, «вечное творение» мыслимо лишь при условии отождествления творца с актом творчества, когда бог понимается как безличная творческая энергия. Ориген делает первый шаг в этом направлении, говоря, что бог не может не творить, потому что такова сущность бога-творца. Если же рассмотреть в этих терминах систему Плотина (т. е. взглянуть на неоплатонизм под тем углом зрения, под которым раннехристианское сознание рассматривало философские учения язычества), то предстанет вполне законченная картина. Только субординационизм, т. е. искусственная организация универсума по иерархическому принципу, позволяет неоплатоникам различать космос и причину его бытия; устранение этого принципа могло бы привести лишь к пантеизму. Второй упрек, который можно было бы адресовать Оригену, связан с проблемой свободы. Вопрос о том, свободен ли бог, подчиняющийся внутренней необходимости творить, вставал и перед Плотином. Он решает его двумя способами: во-первых, отождествляя желание бога с его сущностью, во-вторых, утверждая его самодостаточность и абсолютную независимость от низших субстанций. Однако различие

между языческим и христианским пониманием свободы, которое кратко можно было бы охарактеризовать как различие свободы *от* и свободы *для*, ставит Оригена в иное положение. Ориген очень много занимается свободой воли и свободой выбора, т. е. свободой в личностном аспекте. Поэтому Августин справедливо обвиняет его в том, что, оставляя духам свободу пребывать с богом или отпадать от него, он лишает творца свободы творить или не творить мир (cf. De civ. Dei. XII, 18).

В том же трактате Августин посвящает несколько глав опровержению «лжеучения» о вечности мира, причем характер его аргументации последовательно меняется в зависимости от того, какое отношение высказывают его оппоненты к идее творения как таковой. Он начинает с критики мнения тех, кто вообще отказывается признать мир сотворенным, из чего следует, что он вечен, и ограничивается приведением доводов в пользу его тварности. В последнюю очередь он, предельно сузив круг своих противников, обращается к разбору учения о вечном творении мира, которому он уделяет особенно много места [12].

Оригеновской и, в более отдаленной перспективе, неоплатонической трактовке исхождения мира от божества Августин противопоставляет такое понимание акта творения, согласно которому бесконечная пропасть отделяет тварный мир от трансцедентного источника его бытия. Произведения рук ремесленника не имеют ничего общего со своим создателем и обладают собственной природой и собственной структурой. Точно так же и мир: он не подобен, не изоморфен творцу и, возникнув, получает некоторую самостоятельность в своей обособленности от бога. Короче говоря: мир сотворен, и сотворен отличным от творца, а акт творения — единократен.

Исходя из этого, Августин вырабатывает два постулата, на которые он опирается в решении вопроса о начале мира и соотношении времени и вечности. Во-первых, он безоговорочно признает, что мир не совечен богу. «Католическое вероучение повелевает верить и говорить, что сия Троица есть Един Бог, Им же создано и сотворено все, что ни есть... так что всякая тварь, духовная или телесная... не от Бога рождена, но сотворена Богом из ничего... По этой причине недопустимо говорить и верить, что тварная вселенная единосущна или совечна Богу» (De Gen. ad litt. op. imperf. 1). Во-вторых, он настойчиво подчеркивает несообразность времени и вечности, их несхожесть. «Истинная вечность та, где нисколько нет времени» (In Ioann. Ev. Tr. XXIII, 9). «И кто может поставить себя хоть на минуту в такое состояние, чтобы проникнуться всеобъемлющей светлостью этой неизменяющейся вечности и сравнить ее с временами, не имеющими никакого постоянства, коих отблеск есть не что иное, как перемежающееся и непрестанно изменяющееся мерцание, а затем видеть, какое бесконечное различие между временем и вечностью?.. И кто в состоянии уразуметь и истолковать, как вечность, неизменно пребывающая в настоящем, для которой нет ни будущего, ни

прошедшего, творит между тем времена и будущие и прошедшие?» (Confess. XI, 11/Пер. С. Аверинцева) [13].

Здесь мы должны остановиться, задавшись вопросом: исключает ли Августин возможность судить о времени по аналогии с породившим его принципом? В какой мере приемлема для него знаменитая формула, предложенная Платоном? Если рассмотреть эволюцию августиновского понимания соотношения времени и вечности, придется признать, что, действительно, именно эта идея служит исходной точкой для его спекулятивных построений. Так, например, в трактате «О музыке» он, говоря о «вечных числах», прямо называет время подобием вечности: «Какие же числа суть наивысшие, если не те, в коих нет никакой изменчивости, и откуда созидаются, устрояются, упорядочиваются и соразмеряются времена, подражающие вечности...» (De mus. VI, 29) [14]. Впоследствии он с большей осторожностью обращается к этой формуле. Однако и в «Исповеди», и в других сочинениях он противопоставляет подвижности времени неподвижную сосредоточенность вечности. Например, в Enar, in Ps. CI, 25 он пишет: «...лета Бога — это вечность Бога, вечность — самая субстанция Бога, в коей нет ничего изменчивого» (cf. Confess. XI, 13). Или в другом месте: «...вечность и время различаются, поскольку времени нет без некоей подвижной изменчивости, в вечности же нет никакого изменения...» (cf. De Trin. II, 5). Более того, он в увлечении утверждает, что достаточно было бы мгновению остановиться, и вместо времени нам предстала бы вечность: «А настоящее, если бы оно было всегда настоящим и не переходило бы в прошлое, было бы уже не временем, но вечностью» (Confess. XI, 14). Для сравнения отметим: согласно Плотину, если допустить невозможную мысль, что время остановилось и утратило свою специфическую рассредоточенность, оно бы исчезло или по меньшей мере перестало быть собой, вернувшись к зачаточному состоянию (cf. Enn. III, 7, 13).

Следовательно, для Августина единственным пунктом расхождения с неоплатонической трактовкой соотношения времени и вечности остается вопрос о начале мира и времени. Но даже и тут, отстаивая свою точку зрения, он извлекает уроки из споров своих предшественников и использует готовые мыслительные схемы, преследуя собственные теоретические и полемические цели.

Аргументация его оппонентов сводится к указанию на то, что отрицание вечности мира ставит под сомнение вечность творца, чуждую всякой перемене. В передаче самого Августина это звучит так: «Что делал Бог до того, как создал небо и землю? Если Он бездействовал и ничего не творил, почему бы ему всегда и впредь не воздерживаться от творения, подобно тому, как он ⟨воздерживался⟩ всегда до того. А если в Боге возникло некое новое побуждение и новая воля, дабы создать творение, которого он никогда прежде не создавал, каким образом истинна вечность, где возникает воление, коего не было прежде?.. Если же Божья воля, чтобы творение существовало, была извечной, то

почему не вечно и творение?» (Conf. XI, 10). Опровергая эти доводы, Августин рассуждает следующим образом. Бог есть творец всего сущего, а значит, и времени, если только оно существует. Стало быть, *до* творения времени — времени не было. Но самое время творится вместе с миром (cf. De civ. Dei XI, 6). Поэтому вопрос о том, что делал бог *до* творения мира, абсурден, ибо *до* времени, *вне* времени, *в вечности* нет различения «до» и «после» (cf. Confess. XI, 13). Кратко формулируя этот принцип, Августин говорит: «Не спрашивай, когда: в вечности нет „когда" „Когда" и „когда-то" суть слова, принадлежащие временам» (Enarr. in Ps. CIX, 16). На основании этих рассуждений он приходит к заключению: «Все времена Ты сотворил, и прежде всех времен Ты еси, и не было такого времени, когда бы не было времени (Conf. XI, 13; cf. De civ. Dei. XII, 16).

Но ведь и Плотину были знакомы аргументы того же типа, что и те, которые опровергает Августин; однако он, очевидно, находил их достаточно убедительными. И потом, разве не неоплатоникам Августин обязан самой мыслью, что, говоря о соотношении времени и вечности, т. е. вступая в область, пограничную тому и другому, ни в коем случае нельзя переносить на вечность темпоральных определений? И, наконец, Августин готов признать даже и то, что время было всегда, с той, однако, оговоркой, что «всегда» означает «во всякое время» и ничего другого. «Ведь если время было не во всякое время, то, значит, было время, когда не было никакого времени? Кто же настолько скудоумен, чтобы говорить такое?» (De civ. Dei. XII, 16). В последнем случае мы имеем особенно выразительный пример логической эквилибристики: Августин использует положение, которое традиционно служило для опровержения идеи ограниченности времени. Мы находим его, например, у Секста Эмпирика: «...если оно (время.— *О. Н.*) ограничено, то началось в какое-нибудь время и каким-нибудь временем кончится; вследствие этого было когда-то время, когда не было времени (перед тем, как оно началось), а это бессмысленно. Значит, время не ограничено» (Pyrrh., III, 141/Пер. А. Ф. Лосева). Но даже и в целом, как мы видим, ход мысли Августина аналогичен ходу мысли Плотина. Как возможно, чтобы один и тот же путь приводил к различным итогам? Как возможно, чтобы одним и тем же способом доказывались противоположные тезисы?

Мы могли бы объяснить это следующим образом. Плотин исходит из идеи цикличности времени, которое относится к вечности как точка, описывающая окружность, к центру окружности. Поэтому признание того, что время не ограничено вечностью, равносильно для него утверждению безграничности времени. Христианская философия разрабатывает понятие линейного времени, которое мыслится как конечный отрезок (вечность соответственно можно представить в виде «беспредельной» точки, внешней по отношению к этому отрезку): большинство христианских мыслителей этой эпохи признает, что время имеет начало.

Августин принимает тезис Плотина: вечность не полагает предела времени. Но отсюда не следует вывод о беспредельности времени; Августин использует логическую возможность, не предусмотренную Плотином: время само полагает себе границы. Принимая за аксиому идею ограниченности времени, он утверждает, что оно не нуждается в ограничении извне и, следовательно, количественно не обусловлено вечностью.

Современному читателю этот итог может показаться незначительным. Но это далеко не так. Оставаясь верным принципу креационизма, Августин не удовлетворяется учением раннехристианских писателей о возникновении мира во времени, основанном на бессознательной презумпции того, что вечность есть бесконечное время, и потому открытого для критики с позиций неоплатонизма. Напротив, он предлагает такое решение проблемы, которое с успехом могло быть противопоставлено утонченной неоплатонической теории соотношения времени и вечности, тогда как обычная для раннехристианской литературы аргументация не достигала цели, ибо не учитывала различения причинного и временного предшествования. Самая же идея количественной ограниченности и конечности времени играет важную роль в философии истории Августина, так как позволяет охватить временной процесс в его целостности и, отказавшись от хронометрического релятивизма античности, обосновать использование единой системы отсчета времени «от сотворения мира».

[1] См., напр.: De civ. Dei, XII; De Gen. ad litt; Enarr. in Ps.

[2] См. напр.: *Armstrong A. H., Markus R. A.* Christian faith and greek philosophy. N. Y., 1960. P. 116, 127.

[3] «А как же всеобъемлющее небо? Назовем ли мы его космосом или иным именем... мы во всяком случае обязаны поставить относительно него вопрос... было ли оно всегда, не имея начала своего возникновения, или оно возникло, выйдя из некоего начала? Оно возникло...» (Tim., 28b/Пер. С. Аверинцева).

[4] Античному мировосприятию в целом больше импонирует идея непрестанности, «всегдашности» космоса.

[5] См. об этом в кн.: *Courcelle P.* Les lettres Grecques en Occident: De Macrobe a Cassiodore. P., 1943. P. 156—159. Здесь оспаривается предположение, что Августину был известен перевод Халкидия.

[6] См.: *Heinze R.* Xenokrates: Darstellung der Lehre und Samlung der Fragmente. Leipz., 1892. S. 179—180 (fr. 54). Того же мнения придерживался Спевсипп. Крантор, ученик Ксенократа и первый комментатор «Тимея», также отрицает временной характер космогонии и психогонии.

[7] Ср.: Enn. III, 2, 1, где возможность предсуществования в уме бога некоего плана творения исключается на том основании, что допущение ее противоречит идее безначальности мира.

[8] Ср.: *Rist J. M.* Plotinus: The road to reality. Cambr., 1967. Ch. 6. См. также: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики: Поздний эллинизм. М., 1980. С. 211, 378 и др.

[9] См. об. этом, напр.: *Аверинцев С. С.* Классическая греческая философия как явление историко-литературного рода // Новое в современной классической философии. М., 1979. С. 55.

[10] См., напр.: Iustini cohort. ad Graec., 23; Tatiani adv. Graec. of., 5; Irenaei adv. haeres. II, 34, 3; и др.

[11] Большинство ранне-христианских авторов используют такой же или сходные способы рассуждения.
[12] См.: De civ. Dei XI, 4; cf. ib. XII.
[13] Cf. Serm. CXVII, 10; Enarr. in Ps. CXXI, 6; CI, 10; XC, 15; De Gen. ad litt. VIII, 39 De div. quaest., 17. 19 etc.
[14] Ср. у Платона: «...устрояя небо, он вместе с ним творит для вечности, пребывающей в едином, вечный же образ, движущийся от числа к числу, который мы назвали временем» (Tim, 37d/Пер. С. Аверинцева).

ПРОБЛЕМА САМОСОЗНАНИЯ В АНТИЧНОЙ И РАННЕСРЕДНЕВЕКОВОЙ ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

(Аристотель, Плотин, Августин)

М. А. Гарнцев

Историко-философский анализ концепций самосознания, разработанных видными мыслителями прошлого, помогает лучше понять тенденции развития философских воззрений на сущность и предназначение человека. Генетическое исследование различных подходов к проблеме самосознания и к смежным с ней проблемам, принимающее в расчет целый ряд факторов (таких, например, как степень творческого своеобразия философа, меру его зависимости от традиции и т. п.), подводит к выводу о том, что в самораскрытии субъекта познания, описываемом с большей или меньшей последовательностью и выразительностью в рамках какой-либо философской системы, находит свое отражение сложный и обусловливаемый совокупностью конкретных социокультурных условий процесс формирования определенного типа умозрительного и практического отношения к человеческому *я* [1].

В общеметодологическом плане исследование, допускающее относительную самостоятельность имманентного анализа и одновременно повышающее его «прицельность» посредством выявления теоретических источников, призвано, с одной стороны, выделить в нескольких способах философствования те общие моменты, которые свидетельствуют об устойчивости «наследственных» структур философского мышления, так или иначе проявляющихся в разных интеллектуальных ситуациях и обеспечивающих в философской традиции надежную связь времен, а с другой — вычленить набор проблемно-понятийных схем, отличающих тот или иной тип философствования как самобытную целостность. В приложении к избранной теме эта исследовательская программа может быть реализована как в целенаправленной констатации дуализма эмпирического и чистого *я*, который не сумели преодолеть Аристотель и Августин и, по-видимому, не стремился преодолевать Плотин, так и в выяснении специфики тех конкретных форм, какие данный дуализм принимал в аристотелевской, плоти-