

2.

Неоплатонизм и патристика

Татьяна Литвин

О времени и вечности у Плотина и Августина*

В отличие от более поздних и современных теорий, постановка вопроса о времени у Августина возникает в контексте креационизма и становится частью вопроса о творении. Проблема соотношения времени и вечности также является одним из аспектов осмысления Августином мистерии сотворения мира, построенном на толковании первых строк Книги Бытия. Августин как минимум пять раз в течение всей жизни обращался к интерпретации Книги Бытия, и его герменевтика включает в себя комплекс подходов, от буквализма до аллегории, и каждая из работ, которая была этому посвящена или в которой затрагивается этот вопрос, по-разному отражает динамику творчества Августина¹. Проблема времени и вечности поднимается так или иначе во всех трактатах. Цель данной статьи заключается в том, чтобы реконструировать

* Статья выполнена в рамках работы над проектом РФНФ № 12-03-00455.

¹ Среди систематических исследований последних лет на эту тему см.: Fladerer 2010.

гносеологическую основу данной темы на примере одного диалога с манихеями. Поскольку гносеология Августина строится на философии Плотина, и учение о времени не является исключением, то основная задача статьи — сравнить взгляды двух философов, начав с подробного анализа учения Плотина с опорой на третью Эннеаду.

Поскольку Августин сам долгое время принадлежал к манихеям и, следовательно, хорошо знал их доктрину, он часто выстраивает свое рассуждение, отталкиваясь от критики манихейского учения. Интерпретация манихеями начала творения, выраженного в первых строках Книги Бытия, и их мнение по поводу природы Бога-Творца, содержащие, как известно, гностические элементы, включала в себя разделение на Бога-Отца и Бога-Сына. Бог-творец, создавший мир, по мнению манихеев был не тем началом, о котором говорится в Евангелии от Иоанна; манихеи в принципе не допускали мысли о равенстве Троицы — в отличие от Августина, который настаивал именно на отсутствии «иерархии» в Троице, что и послужило затем основой догматике. Упрекая «жалких» манихеев в клевете, Августин в трактате «О Книге Бытия, против манихеев» (*De Genesi contra Manichaeos* I. 3–4) отвечает на их вопрос о том, «что делал Бог до того, как сотворил мир»². Этот же диалог мы видим и в одном из стихов одиннадцатой книги «Исповеди» (*Conf. XI, 12; Conf. XI, 40*)³. Ответ на этот вопрос сопряжен с проблемой соотношения вечности Бога и возникшего благодаря ему времени мира, а потому выражает не только учение о тринитарности, но и собственно представления Августина о возникновении времени.

Неоплатонизм как логико-философский подход и как основа богословского толкования прослеживается в большинстве работ Августина, особенно в тех, которые включают в себя те или иные аспекты теории познания, как богопознания, так и в принципе

² В переводе на русский язык: Августин 2004: 64–72.

³ Здесь и далее перевод на русский язык приводится по изданию: Августин 1992.

гносеологии⁴. Влияние философии Плотина, которое, как известно, осуществилось благодаря Амброзию Медиоланскому, привело и к более глубокому обоснованию дальнейшей догматики, что типично не только для Августина, но и для патристики в целом, и к особой философской антропологии, выстроенной на риторике и логике поздней античности в сумме с христианской экзегезой. Именно антропологию ставят в заслугу Августину, подразумевая дальнейшую рецепцию его идей. Сочетание раннехристианской герменевтики его экзегетических сочинений и неоплатонической диалектики самопознания порождает философскую основу религиозного опыта, который лишь на первый взгляд остается нужным только для психологии «внутреннего мира», а по сути исторически трансформируется в политическую идею автономии личности, она же по определению включает в себя ценность самопознания, самости и интериорности как таковой. Такая «интroversия» многих рассуждений Гиппонского Епископа, еще более подчеркивающая преемственность с позднеантичным мистицизмом, прослеживается и в вопросе о вечности и времени. Августин многое подразумевает «по умолчанию», и для объяснения многих очевидных для автора аргументов важно обращаться в целом к философии Плотина.

Как и иные аспекты философии Плотина, учение о времени является следствием толкования Платона. Это толкование происходит с помощью категорий и других античных школ, в частности, стоицизма, с которым связывают «поворот» Плотина к сфере «внутреннего»⁵, однако чтение платоновских диалогов остается базовым средством формирования неоплатонической теории познания. Для вопроса о времени и вечности, которому посвящен седьмой трактат третьей «Эннеады», таким диалогом является «Тимей», при его интерпретации Плотин использует не только космогонические представления, могущие быть общими и для

⁴ О множестве параллелей между двумя философами, с опорой на обширную библиографию последних десятилетий см.: O'Daly 2001.

⁵ Подробнее об этом см. Graeser 1972.

философии, и для мифов, но и в принципе онтологические категории, которые создают уникальное, если не сложнейшее во всей истории философии времени учение. В частности, понятие Единого, которое Плотин создает на основе платоновской и парменидовской онтологии⁶, и в целом диалектика *ous* и *poera*, формирующая особого рода каузальность⁷, остаются в схеме соотношения времени и вечности. Вряд ли большим преувеличением будет сказать, что дальнейшая история и философии, и теологии, включая их синтез у Августина, становится попыткой понимания этого платиновского учения.

В седьмой книге третьей Эннеады Плотин выстраивает свое рассуждение, отталкиваясь от излагаемого в «Тимее» рассказа Платона о начале и возникновении мира. Уже у Платона мы видим сопоставление вечности и времени как своего рода образца и копии, прообраза и подобия. Все сотворенное создано по вечному образцу, или точнее, по образцу вечности, на который и «взирал» Демиург, создавая космос (Tim. 28b). Поскольку все сотворенное существует во времени, то и сотворено оно («небо») было вместе со временем, время (и любое тварное) также есть образ. Согласно Платону, время — «движущееся подобие вечности», и все его виды, всё возникающее и исчезающее, прошлое и будущее⁸, всё это «части» времени, «подражающего вечности и бегущего по кругу согласно [законам] числа⁹» (Tim. 38a). Более того, время рождено одновременно с «небом», чтобы также и исчезнуть, «ибо первообраз есть то, что пребывает целую вечность, между тем как [отображение] возникло, есть и будет в продолжение це-

⁶ См. о происхождении понятия Единого из Парменида классическое исследование: Dodds 1928.

⁷ В частности ср.: Gurtler 2002: 101–104.

⁸ Важно отметить, что в этом рассуждении Платон указывает на вечность настоящего. Лишь прошлое и будущее, что было и будет, есть время, а то, что есть, — вечная сущность, о ней неправильно говорить в терминах времени.

⁹ Здесь и далее перевод приводится по изданию: Платон 1999.

локупного времени» (Tim. 38c)¹⁰. Создание планет, звезд и всех светил в целом, по Платону, было необходимо, чтобы реализовать замысел «относительно рождения времени». Планеты, наделенные каждая своим движением, участвуют в устройении времени, как и вся подробно представленная Платоном геометрия вселенной. Как видно, соотносимость прообраза и образа раскрывается через число движения, время функционирует как движущийся образ, что, впрочем, не объясняет до конца сам переход прообраза в образ, иными словами, «тайну» рождения времени¹¹. И несмотря на то, что вся совокупность движений планет, их ритмов и скоростей собственно и формирует мировую гармонию, приближенную к своему вечному прообразу, а также создает схемы действия всех материальных объектов, вопрос о происхождении времени из вечности остается. Ответ на него может быть лишь в буквальном смысле правдоподобным, приближенным к правде, поскольку человеческое рассуждение, как неоднократно замечает Платон, «сродни тому предмету, который оно изъясняет», и не всегда может достичь истины.

Эту же проблему соотношения прообраза и образа излагает и Плотин, выбирая данную трудность в качестве центрального пункта рассуждения. Один из современных систематизаторов Плотина, В. Байервальтес, указывает на то, что вся рефлексия Плотина о вечности и времени определена диалектикой прообраза и образа, которая и есть вопрос о происхождении времени¹². Ответ на него, требующий сначала ответа о природе вечности, столь сложно понимаемой духом, возможен, если выбрать метод онтологической редукции, при которой каждая ступень рассуждений внутри вопроса о происхождении согласуется с общим вопросом о единосущем, что и позволяет выстроить неоплатоническую схему ответа на главный метафизический вопрос — поче-

¹⁰ Иными словами, из данного рассуждения Платона напрашивается следующий вывод: время, как и любая тварная вещь, не будет существовать вечно.

¹¹ О соотношении образа и прообраза в «Тимее» также см.: Mesch 2003: 145–157.

¹² Beierwaltes 1967: 10–11.

му вообще существует нечто, а не ничто. Иными словами, вопрос о происхождении времени есть вопрос о соотношении единого и многого, ответ на который делает возможным не только переосмысление основного онтологического вопроса, но, прежде всего, приводит к вопросу о природе духа, или как неоднократно об этом писал Хайдеггер, возвращает нас к истокам философского мышления. Невозможно избежать онтологической тавтологии о том, что вопрос о происхождении определяется вопросом об истоке, но если проследить, в каких терминах Плотин размышляет об этом, то выстраивается схема рассуждений о бытии духа, с помощью которого и возможно понять, опосредованно помыслить вечность. Байервальтес указывает на то, что природа Ума (духа) включает в себя эту изначальную образность, поскольку его единство — это не изначальное единство само по себе, а именно единство многообразия, объединение Единого и Многого¹³. Эта диалектическая двойственность и раскрывается как образность, которая всегда содержит в себе амбивалентность.

Плотин последовательно задается вопросом о тождественности вечности и покоя, и о возможности понимания вечности как вечного движения, то есть прочитывает понятие вечности через оппозицию движение/покой (Enn. III, 7. 3–4)¹⁴. Жизненный процесс, тождественный самому себе — вот тот термин, через который можно выразить вечность, «живое бытие сущего в его полной, непрерывной, неизменной совокупности» (Enn. III, 7. 3). Это живое бытие пронизывает все существующее, однако под процессуальностью Плотин не подразумевает какое-либо направленное движение, напротив, это нечто самодостаточное, то есть лишённое недостатков и не нуждающееся в чем-либо, кроме пребывания в самом себе. Слово «бесконечность» также может выразить сущность вечности, но опять-таки, не в смысле бесконеч-

¹³ Ibid. S. 21.

¹⁴ Здесь и далее перевод третьей Эннеады дан с опорой на текст первого тома по изданию двухтомника, составленного С.И. Еремеевым (Плотин 1995–1996), где третья Эннеада дается в переводе Б. Ерогина.

ного прибавления (что означало бы изначальный недостаток), а в смысле неисчерпаемой полноты жизни (Enn. III, 7. 5). Любое количественное определение было бы ложным для вечности, поскольку она есть нечто неделимое и внутренне неразличенное (бытие не делится на небытие и инобытие). Плотин приводит мысль Платона о высшем благе как причине создания мира (Enn. III, 7. 6), эта причина — не есть начало в темпоральном смысле, но она есть предикат. Эту мысль затем унаследует и Августин, разграничивая таким образом начало мира как временную точку и начало как причину, как любовь Бога. Мир был создан по причине благодати и любви Всевышнего, которые не имеют «локализации» во времени.

Комментируя эту часть размышлений Плотина (Enn. III, 7. 2–6), В. Байервальтес отмечает, что тавтологичность стиля Плотина имеет методический характер. Отталкиваясь от апории в определении вечности, он демонстрирует динамическую самоидентичность вечности, а вовсе не тавтологическую¹⁵. Метафорика в определениях вечности, использование объяснения через сравнение целого и частей (аспектов), к которым целое не сводится, парадоксы сопоставления видимого и невидимого бытия, единичности и всеобщности, толкование на примере контрастов — все эти приемы создают динамику вечности¹⁶. Автор указывает, что вечность понимается Платином через полноту настоящего, точку «теперь», вневременную точку, вечность и есть само бытие (Enn. III, 7. 3)¹⁷, полнота присутствия в настоящем, которую, впрочем, очень трудно не только понять, но и назвать, не прибегая к парадоксам. Самоидентичность вечности есть самоидентичность духа и самоидентичность бытия, все эти три термина раскрывают динамику апории, внутреннюю структуру вечного движения.

¹⁵ Beierwaltes 1967: 36.

¹⁶ Ibid. S. 39–41.

¹⁷ Ibid. S. 42. Ср.: Mesch 2003: 245–250.

Но если апории Зенона легко опровержимы переходом к другому типу движения, то апории определения вечности по сути не нуждаются в решении, поскольку сами по себе имеют геометрическую функцию. Следует отметить, что математический стиль Плотина, традиционный для античной онтологии, существенен для понимания его философской метафорик. Плотин задается поиском формулы времени, которую можно «вывести» из вечности. Подобно Платону, он мыслит геометрически. И геометрия — это не один из способов демонстрации, как в более поздней философии, геометрия — это онтологическая соразмерность мышления, его естественный язык познания. Вечность, по Плотину — это не бесконечный ряд точек на прямой и не одна из этих точек, равно как и не бесконечное множество¹⁸. Вечность — это точка, с которой может начинаться прямая¹⁹, а ее динамика (переход от нуля к единице) содержит в себе ту бесконечность, которая вплоть до современной, пост-эйнштейновской науки будет дискуссионным пунктом в вопросах философских оснований математики.

А потому не удивительно, что переход к определению времени у Плотина подобен переходу к другому уравнению, где неизвестным будет отображение вечности, ее рациональная, временная схема. Как Аристотель, а затем и Августин, Плотин размышляет о времени, отталкиваясь от его сопоставления с движением и собственно опровергая мнение о том, что время есть движение (Enn. III, 7. 7). Однако опровергая это, Плотин все же указывает на взаимосвязь времени и движения в смысле возможности из-

¹⁸ «Нужно опасаться только, чтобы выражение «всегда», употребляемое здесь не в его собственном значении, а для обозначения неразрушимой субстанции, не подало повода нашей душе привлечь сюда понятие множества и бесконечно большого числа» (Enn. III, 7. 6).

¹⁹ С опорой на «Физику» Аристотеля и ее толкование у Фомы Аквинского, один из современных исследователей, А.Г. Черняков подчеркивает, что понимание точки как предела, точки, зачеркивающей линию, остается важной аналогией в демонстрации «рождения» времени из вечности. «Линия (как след движущейся точки) остается и по сию пору иконой времени». См.: Черняков 2001: 83. Ср. также: Черняков 2001: 112.

мерить движение временем и на совпадение по количественному критерию — и у времени, и у движения есть протяженность, продолжительность. Кроме того, как и движение, время поддается измерению, а потому можно сказать, «время есть измеренное, и притом — количественно измеренное движение» (Enn. III, 7. 9). В этом пункте мы опять видим параллель с дальнейшими размышлениями Августина — он так же, как и Плотин, будет задаваться вопросом о возможности измерить время и критиковать его измерение через движение (Conf. XI. 29). Автор же «Эннеад» приходит к необходимости определения числа как такового, которое могло бы прояснить, так сказать, любую ситуацию с измерением, в том числе, разницу между «временем» и «данным определенным временем» (Enn. III, 7. 9), то есть ввести общий знаменатель. Этот логичный математический ход приводит, впрочем, лишь к уверенности, что такой измеритель необходим, иными словами, это рассуждение Плотина упирается в само понятие числа как такового. «Несомненно только одно, что этот измеритель, устанавливающий каким бы то ни было образом начало и конец движения, хотя бы с помощью условных знаков, будет вместе с тем и измерителем времени» (Enn. III, 7. 9), то есть математический ход не дает прямого результата.

Более результативной является мысль о том, что Душа измеряет время, и Плотин опять возвращается к рассуждению о вечности. Его определение времени формируется через сопоставление с вечностью как отображение, как сопоставление копии и оригинала. Время возникло в силу некой активности Души, которая «хотела всегда применять к инобытию все то, что было познано ею в ноуменальном мире» (Enn. III, 7. 11). Время — это жизнь чувственного мира в подражании сверхчувственному, время возникает тогда, когда активность Души создает события и их последовательность, которая и есть время. А именно, «время — это жизнь Души, которая в процессе движения переходит от одного проявления жизни к другому» (Enn. III, 7. 11). Определив таким образом время как «событийную» величину, величину, не существу-

ющую вне событий, Плотин не только дал повод для дальнейшей экзистенциальной трактовки психологического времени, но и глубже раскрыл природу умопостигаемого мира, которому подражает мир чувственный. Если вечность — это жизнь, полная покоя и бесконечности, то время — это то, что причастно вечности, но проявлено только одной из сторон, как бы в неполноте, мы видим «вместо бесконечного и целостного — бесконечную смену явлений, вместо замкнутого целого — ряд частей, стремящихся образовать целое» (Enn. III, 7. 11). Однако жизнь чувственного мира, жизнь во времени может в своем подражании постоянно «пополнять» бытие, время есть «продукт созерцания», его невозможно мыслить вне жизни Души либо как что-то ей сопутствующее. Также и вечность по отношению к ноуменальному миру неразрывно связана с ним.

Комментируя учение Плотина о времени, важно отметить, что в его размышлении прослеживаются влияния стоиков, Аристотеля и эпикурейцев, хотя и через призму космологии и математики Платона. Как видно, и учение о движении, и понятие числа, а также меры Плотин наследует у предыдущих мыслителей, а потому его рассмотрение природы времени вполне можно назвать итоговым для всей античной традиции. Но так называемая психологизация, которая возникает в связи с понятием Мировой Души, принадлежит самому Плотину, и именно в силу данной идеи учение о времени становится затем значимым для христианства. Психологизация, то есть привнесение в космологическую схему свойства «жизни» души, возникла, как видно из хода размышлений, в процессе разрешения сразу двух задач — происхождения времени и длительности как его свойства. В «Тимее» и «Физике» эти вопросы ставятся по отдельности. Плотин же, подытоживая традицию, совмещает их в вопросе о возможности измерения времени в соотношении с вечностью. «Жизнь» Души возникает еще и для того, чтобы уйти от возникшей апории в определении последовательности, когда и время, и движение есть нечто движущееся (Enn. III, 7. 9), иными словами, уйти от количествен-

ных, пространственных терминов в определении времени, которые хотя и пригодны для задач на движение, но не пригодны для решения вопроса о начале. В некотором смысле психологизация еще больше обобщает постановку вопроса о времени в попытке ответить сразу на все вопросы. Но в любом случае можно говорить о психологизации как о том, что приводит одновременно к своего рода «декосмологизации», то есть отходу от платоновского креационизма²⁰.

Именно в этом кроется эвристический потенциал неоплатонизма для последующей философии времени. Психологизация, а точнее, персонализация времени, была осуществлена Плотинном, разумеется, с учетом античного представления о психическом, и к тому же невозможно говорить об окончательном уходе от космологии, окончательной «декосмологизации», поскольку речь идет именно о Мировой Душе. Именно между этими двумя точками и разворачивается проблематика понимания времени. Время невозможно определить только как математическую величину, в том числе в терминах аристотелевской физики, либо только как категорию чувственного восприятия, величину психическую. Но и то, и другое присутствует в постановке вопроса. У Августина время затем приобретет еще более психологическое определение, но возникшее на основе апории Плотина, а потому включающее в себя диалектичность, двойственность, имеющую характер и мистицизма, и трансцендентальности одновременно. По сути, трансформация неоплатонической концепции в христианскую в философской антропологии Августина произошла посредством «интериоризации»²¹ времени, приписывания

²⁰ Байервальтес употребляет термин «Entkosmologisierung», перевод которого как «декосмологизация» представляется подходящим в том числе и потому, что в современной философии религии созвучен «демифологизации» Рудольфа Бульмана. Хотя сам Байервальтес никак о нем не упоминает, все же переходная роль неоплатонизма во многом способствовала как освобождению от античных мифов, так и возникновению новой антропологии. См.: Beierwaltes 1967: 70.

²¹ Достаточно удачным представляется определение «внутреннего» у Байер-

времени статуса сущностной ценности внутреннего мира. Однако сама категория «внутреннего» остается, как представляется, математической, но не экзистенциальной категорией. Даже если отбросить тот очевидный факт, что древние понимали под эмоциями совсем не те реакции, которые считают таковыми в современности, все равно психологизм поздней античности не может быть равен современному. И «внутренний» опыт, а точнее, идущая от Павла идея «внутреннего человека» (2 Кор. 4:16²²), никак не связана с какими-либо эмпирическими значениями психологизации, в том числе в терминах теории эмоций или экзистенциальной психологии. «Интерьорность» — это своего рода завершенность образа времени, возможность понять его изнутри опыта конечного мышления, иными словами, понять рефлексивно. Именно так время оказывается подобием вечности, но подобием, имеющим жизнь только в чувственном мире. У Плотина математичность такого образа связана с понятием центра окружности, у Августина — с «растяжением» души (*distentio animi*), и в том, и в другом случае речь идет не о линии, не о последовательности, но о точке, зафиксированном (отрефлексированном) длении, не о хроносе, но о кайросе. В этой двойственности вечности и ее подобия, отображения и инаковости, которая так часто будет задействована затем в феноменологии двадцатого века, можно увидеть два направления — возвращение к истоку Единого, к вечности как стремлению мышления обрести божественное знание, и, в противоположность возвращению, движение к раскрытию жизненной энергии времени, энергии явленности и полноты присутствия. Первое «движение» онтологично, оно остается главной «загадкой» неоплатонизма, второе — антропологично, через него после Августина раскрывается история как история разума вне веры, как духовная эволюция философского мышления,

вальтеса: «внутреннее как онтологическая причина всего внешнего, в которой внутреннее является в качестве укорененного и сохраняющегося в бытии, как «высокое» и указывающее на сферу изначального». См.: *Beierwaltes* 1967: 75.

²² По сути, уже в словах Павла виден своего рода историзм.

в которой разум может приблизиться к истине и без своих онтологических корней. Через него происходит эстетизация полноты присутствия, время становится символической структурой сознания и как форма внутреннего чувства (Кант), и как система актов имажинации (Гуссерль). Однако этот второй «путь», второе свойство онтологической образности неизменно подпитывается первым «движением». Время черпает «энергию» из вечности, оно всегда остается ее отображением.

Соответственно, образность остается одним из ключевых способов понимания и описания времени. Поскольку соотношение вечности и времени также понимается через образное соотношение, то интересно обратить внимание на то, какую функцию у Плотина выполняет миф как способ передачи образности. Наибольшее значение миф имеет для понятия Единого, которое как таковое может быть истолковано как «образ» истока или образ прообраза²³, учитывая многослойную эйдетику платиновской гносеологии. Уже в «Тимее» Платона мифологическое разъяснение было необходимой частью рассказа о сотворении, и, тем самым, миф играл роль способа выражения, но у Плотина еще более дифференцируется язык описания. Как указывает Байервальтес, образный характер действительности у Плотина можно конкретизировать так: вторая ипостась, то есть первая после Единого, вневременная самотождественная сущность, Ум есть *образ* Единого, Мировая Душа есть *образ* Ума и при этом исходящий из него действующий принцип (Логос). Мир (космос), непосредственно зависящий от Мировой Души и опосредованно — от Ума в его творящей функции, есть *образ* их обоих, и Ума (духа), и Души. Человек же, как часть космоса и участник мировой драмы, — это конкретизированный в пространстве и времени интеллигибельный *образ*, в котором отображены и ум, и душа, связанные с познаваемым им абсолютным бытием и, тем самым, опосредо-

²³ Beierwaltes 1985: 73–74.

ванно, с самим Единым²⁴. Единое же, опять-таки в терминах образности, есть собственно перво-образ, само по себе до-образное, иными словами, придающая образ (завершенность меры) материя²⁵. Учитывая, что Единое понимается Плотинем в известном смысле негативно, то есть не как конкретное сущее, а как не-сущее и как то, что придает сущему его форму²⁶, изначальная безобразность материи («призрак логоса», *Enn.* II, 5) также не противоречит такого рода до-образности.

Иными словами, образность для Плотина — это один из языков выражения всей диалектики, с помощью которого можно описать сходство, различие, подобие, единство и множество. Однако важно подчеркнуть, что образность мифа — это не просто декоративный способ выражения, а сама суть гносеологии Единого. Вряд ли большим преувеличением будет сказать, что человеческий ум как часть мировой драмы и «оттиск» единства Ума и Души представляет собой некое зеркальное пространство само-рефлексии, и образность подчеркивает динамику и энергичность более чем рацию, а следовательно, может считаться языком движения, действия ума (духа).

В итоге у Плотина вечность и время оказываются схожими между собой, отличаясь лишь тем, что время конечно. По своей сущности время имеет те же характеристики, что и вечность, время — это «образ вечности» (*Enn.*, III, 7.11), что сближает его с платоновским толкованием. Однако проблема состоит в том, что вечность, в свою очередь, так же в результате становится в каком-то смысле подобием времени, поскольку через подобие вечности со временем мы склонны приписывать ей временные характеристики. Так, рассуждая о возникновении мира, мы говорим о «моменте», а ведь момент — это элемент времени. Решая это затруд-

²⁴ *Ibid.* S. 74–75. О многочисленных антропологических параллелях понятия Единого с положениями «Исповеди» Августина также ср.: Hankey 2010: 127–144.

²⁵ Beierwaltes, 1985: 75. Также в ставшем уже классическом труде А.Ф. Лосев истолковывает понимание принципа Единого через материю, с учетом как платоновского, так и аристотелевского влияний: Лосев 1980: 358–359, 382–383.

²⁶ Как причина всех конечных сущих. См.: Рист 2005: 37.

нение, Плотин вводит в отношении времени и вечности различие между временным предшествованием и причинным предшествованием. Тот факт, что мир был создан, не означает хронологической точки его создания, но указывает на причинность: «оно [время] было вместе с вечностью в [истинно] существе» (Епн., III, 7.11). Понятое через причинность, а не только образность, соотношение вечности и времени у Плотина коррелирует с теми элементами его философии, которые отличают ее от платоновской, с ипостасями Единого, Ума и мировой Души.

Таким образом, подводя итоги, необходимо отметить, что Августин принимает платиновскую идею о том, что время существует в душе и является частью деятельности души, однако вследствие несовместимости учения о мировой Душе с христианской доктриной акцент у него смещаются в сферу индивидуальной человеческой души. Кроме того, Августин принимает рассуждения Плотина о недопустимости приписывания вечности временных характеристик, хотя и с другой целью. По-видимому, главное отличие философии времени Августина от неоплатонизма проистекает из идеи Бога-Творца, наделенного иными атрибутами, нежели античный Демиург, но на уровне толкования самого «рождения» времени сходство остается. И античная образность, раскрываемая через диалектику мифа, не противоречит образности как «образу и подобию» в сотворении²⁷. Принимая мнение Плотина о сходстве времени и вечности через образность, Августин принимает и мнение об их различии в вопросе сотворения мира. Причинность вместо квази-хронологической последовательности в сотворении помогает Августину ответить на каверзный вопрос манихеев.

«До» сотворения мира времени не существовало, задаваясь вопросом о том, что было «до» творения, мы должны мыслить не последовательность, а причинность. Поскольку последовательность, которую можно приписать при определенных ограничениях Шестодневу, не соответствует первому дню, самому акту

²⁷ Ср.: Teske 2009: 271–281.

творения, хотя несомненно порождает вопрос о соотношении времени и вечности. Вопрос, что делал Бог «до того, как сотворил мир», с христианской точки зрения не корректен и не логичен, поскольку Бог не может быть понят антропоморфно. В вечности нет событий «до» и «после». Задача понять природу времени превращается в рамках христианского вероучения в важнейший элемент рефлексии о самой вере и отношении к ней человека, фактически, о «сотворении» души как образа вечности.

Литература

- Августин 1992 — *Августин Аврелий*. Исповедь // Августин Аврелий. Исповедь. Петр Абеляр. История моих бедствий. М., 1992.
- Августин 2004 — *Августин*. О Книге Бытия, против манихеев // «Альфа и Омега». № 1 (39). 2004.
- Лосев 1980 — *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Поздний эллинизм. Т. VI. М.: «Искусство», 1980.
- Платон 1999 — *Платон*. Филеб, Государство, Тимей, Критий. М., 1999.
- Плотин 1995 — *Плотин*. Эннеады. Т. 1. Киев: «УЦИММ-ПРЕСС», 1995.
- Рист 2005 — *Рист Дж.М.* Плотин. Путь к реальности. СПб., 2005.
- Черняков 2001 — *Черняков А.Г.* Онтология времени. СПб., 2001.
- Beierwaltes 1967 — *Beierwaltes, Werner*. Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III 7). Frankfurt am Main, 1967.
- Beierwaltes 1985 — *Beierwaltes, Werner*. Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte. Frankfurt am Main, 1985.
- Dodds 1928 — *Dodds E.R.* The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One' // *Classical Quarterly* 22 (1928).
- Fladerer 2010 — *Fladerer, Ludwig*. Augustinus als Exeget. Zu seinen Kommentaren des *Galaterbriefes* und der *Genesis*. Wien, 2010.
- Graeser 1972 — *Graeser A.* Plotinus and the Stoics: A Preliminary Study. (*Philosophia Antiqua*, 22.), Leiden, 1972.
- Gurtler 2002 — *Gurtler, Gary M.* Providence: The Platonic Demiurge and Hellenistic Causality // *Neoplatonism and nature, studies in Plotinus' Enneads* / Ed. Michael F. Wagner. State Univ. of New York, 2002. P. 99–124.

- Hankey 2010 — *Hankey, Wayne J.* Recurrens in te unum: the Neoplatonic Form and Content of Augustine's *Confessions* // *Augustine and philosophy* / Ed. by Phillip Cary, John Doody, and Kim Paffenroth. Lanham, 2010. P. 127–144.
- Mesch 2003 — *Mesch, Walter.* Reflektierte Gegenwart, eine Studie über Zeit und Ewigkeit bei Platon, Aristoteles, Plotin und Augustinus. Frankfurt am Main, 2003.
- O'Daly 2001 — *O'Daly, Gerard.* Platonism pagan and Christian, studies in Plotinus and Augustine. Ashgate, 2001.
- Teske 2009 — *Teske R.* The Image and Likeness of God in St. Augustine's *De Genesi ad litteram liber imperfectus* // *Teske R. Augustine of Hippo. Philosopher, Exegete and Theologian.* Marquette University Press, 2009.