

ТВОРЕНИЕ И ВРЕМЯ В ПАТРИСТИКЕ

Реальность тварного бытия настолько привычно связывается нами с категорией времени, что может показаться странным наше обращение к этой теме. Тем не менее разноречивость высказываний отцов и учителей Церкви в отношении данной проблемы побуждает нас к более пристальному изучению этих высказываний.

Прежде чем приступить к их рассмотрению, надо оговорить один существенный момент. Все-таки проработка понятий не часто была ведущей задачей богословской мысли. Там, где это все же происходило, понятие выходило за пределы чистого мышления, оно входило, вместе с тем формируя ее, в логику богословскую. Так было, например, с понятием ипостаси, с различием воли на природную и гномическую (колебательную). Что касается категории времени, то она в качестве особой проблемы, как и многие другие, в собственном смысле не возникала. Как некоторая тема время обнаруживается, в основном, косвенным образом, притом несмотря на то что данное слово само по себе встречается регулярно. Иначе говоря, тема времени никогда не будет стержневой, не будет структурировать не то что трактаты, но даже главы. Впрочем, отдельные исключения все же были — не главы, но хотя бы страницы, о содержании таких страниц и пойдет речь ниже. Вполне понятно, что категория времени в том, как она содержательно возникает, более всего нас будет интересовать преимущественно согласно комментариям на Шестоднев. Тема времени появляется как бы привходящим образом, притом тогда, когда патристическая мысль сосредоточивается на проблеме начала творения, собственно, на словах «в начале сотворил Бог...». И это не должно нас удивлять, ведь именно начальность мира, фраза «в начале» (*ἐν ἀρχῇ*) при первичном восприятии порождает в сознании интуицию начала времени.

В комментариях на начальные слова Св. Писания патристическое наследие оставило два разных подхода. В пределах христианского Востока эти подходы были оформлены представителями

антиохийской и александрийской богословских школ. Начнем же мы с Филона Александрийского, который, принадлежа к иудаизму, оставил такое творческое наследие, что многое из него воспринято церковной мыслью и считается в христианской традиции «своим». В отношении рассматриваемой проблемы он первым высказал мысль, которая в дальнейшем получила наименование идеи «совместного творения». По Филону, «было бы крайне наивно думать, что мир сотворен в шесть (действительных) дней или даже вообще в некоторое время»¹. Для Филона эта мысль настолько очевидна, что он, скорее, озабочен изъяснением того, зачем Моисей пишет все-таки о шести днях, чем пытается обосновать свое суждение о том, что мир сотворен вместе и вне времени. «За шесть дней <...> был сотворен мир — не потому, что Творящий нуждался в некоей временной протяженности, ибо Богу, не только когда Он повелевает, но и когда замышляет, свойственно все делать сразу, — но потому, что возникающим [вещам] был необходим порядок. Порядку же свойственно число»².

Другой александриец, Ориген, в своем труде «О началах» говорит: «Какой человек, одаренный здравым смыслом, будет думать, что мог быть первый, второй, третий день, вечер и утро, — без солнца, без луны и без звезд?»³. Отсутствие солнца, луны, звезд в первые три библейских дня имело для Оригена решающее значение, чтобы шестидневное творение понимать иносказательно и утверждать, что весь мир сотворен сразу, совместно, помимо какой бы то ни было последовательности. Хорошо известно, что Ориген чрезвычайно широко пользовался аллегорическим способом толкования, в том числе и Шестоднева. Так, сущие, о которых говорит текст Шестоднева, Ориген трактует не в их собственном смысле, а иносказательно, например, большое и малое светила — это суть Христос и Церковь. Примечательна одна библейская ссылка Оригена, сделанная им, чтобы обосновать свою уверенность в идее совместного творения. «Чтобы доказать, что не нужно понимать это буквально [шесть дней творения. — *Т. Т.*], как делают те,

¹ Цит. по: *Павлович А. П.* Библейская космогония по учению отцов и учителей Церкви // *Странник*. 1898. Ч. II. С. 622, 623.

² *Филон Александрийский*. Толкования Ветхого Завета. М., 2000. С. 52.

³ Цит. по: *Павлович А. П.* Библейская космогония... С. 627.

которые думают, что при сотворении мира действительно потребовалась продолжительность шести дней, мы уже раньше ссылались на следующие слова: “Вот история происхождения неба и земли, как они были сотворены в тот день, когда Бог сотворил небо и землю”» (Быт. 2,4)⁴. Ранее, разбирая этот библейский стих, мы показали, что он сам по себе не дает оснований для постепенного времяшающегося понимания творения. Как видим, для Оригена это было очевидно. Той же позиции, что и Филон с Оригеном, придерживается св. Афанасий Александрийский, который во «Втором слове против ариан» высказывается следующим образом: «Ни одно творение не старше другого» и — «все роды сотворены сразу (ἅθροως), вместе (ὁμοῦ), одним и тем же повелением»⁵. Идея александрийской богословской школы, несмотря на краткость и неразвернутость, позволяет выделить как минимум одну существенную вещь: представители этой школы стремятся мыслить творение как нечто сплошное, непрерывное, что делает одинаково равным исходный статус сотворенного перед Творцом. Все роды наделяются тварной природой в общем акте творения.

Другое понимание начала творения дает представитель антиохийской богословской школы св. Ефрем Сирий. В «Толковании на книгу Бытия» он утверждает, что процесс творения следует понимать согласно тексту непосредственно, кроме того, в них звучит явная полемика с мнением александрийцев. Вот пример рассуждения св. Ефрема, изъясняющего слова «в начале сотворил Бог небо и землю»: «Никто не должен думать, что шестидневное творение есть иносказание; непозволительно также говорить, будто бы, что по описанию сотворено в продолжение шести дней, то сотворено в одно мгновение»⁶. Исходя уже из этих слов можно заключить, что Ефрем Сирий шестидневное творение понимает буквально. Это означает, что библейский день творения соответствует обычному дню, что творение тем самым осуществляется в определенной последовательности. Прочитируем мысль антиохийского богослова, подтверждающую сказанное: «Сим (тем, что в начале сотворены небо и земля. — *Т.Т.*) и ограничилось дело первона-

⁴ Там же. С. 628.

⁵ Migne. PG. Vol. XXVI. Or. II contra Arianos. Col. 276.

⁶ *Святой Ефрем Сирий. Творения: В 8 т. Т. 6. М., 1995. С. 210, 211 (репринт).*

чального творения; потому что ничего иного не сотворено вместе с небом и землею. Даже и природы, сотворенные в тот же день, тогда сотворены еще не были»⁷. Вполне прозрачно св. Ефрем Сирин настаивает на том, что мирозидание следует представлять как последовательное и постепенное божественное деяние. Вот ключевые слова Ефрема Сирина: «Сказав о сотворении неба и земли и указав на пустоту⁸ (поелику время древнее природ, сотворенных по времени), Моисей обращается к описанию самих природ»⁹. Коль скоро время есть, и оно «древнее» естеств, «сотворенных по времени», то оно так же, как и небо и земля, выведено Богом ex nihilo. В том, что время является тварной реальностью, в этом сомневаться, согласно Ефрему Сирину, не приходится. Но возникает вопрос: когда оно сотворено? Несмотря на отсутствие у самого Ефрема Сирина прямого утверждения, вариантов здесь нет: оно возникает к бытию *вместе* с небом и землей, как с самыми «древними», теми, которые сотворены «в начале», ранее которого, в свою очередь, быть ничего не может. Таким образом, у Ефрема Сирина начало времени совпадает с началом творения. Обращает на себя внимание явное противоречие в рассуждениях св. Ефрема. Ведь только что он утверждал, что «ничего иного не сотворено вместе с небом и землею». Понятно, что имел в виду византийский богослов. У него речь идет в уже известном нам полемическом контексте о неверном представлении, будто вместе с небом и землей сотворены также и другие «природы». Тем не менее согласно логике Ефрема Сирина получается, что все же именно *вместе* с небом и землей появляется реальность времени. Отрицая совместное творение неба, земли и других «природ», Ефрем Сирин ссылается на Моисея, на богооткровенный текст Писания: «Если бы они были сотворены вместе с небом и землею, то Моисей сказал бы о сем»¹⁰. В таком случае почему Моисей не говорит о сотворении времени? Может быть, потому именно, что оно все-таки не творилось? В результате, оспаривая идею совместного творения одних «природ», св. Ефрем незаметно для себя вводит-таки совместное

⁷ Там же. С. 211.

⁸ См. Быт. 1,1.

⁹ *Святой Ефрем Сирин*. Творения. С. 212.

¹⁰ Там же. С. 211.

творение другой. Это невольно появляющееся вместе с небом и землей время, которое «древнее природ, сотворенных по времени», есть следствие обычного представления, согласно которому все невечное, тварное, следовательно, изменяющееся, не может существовать помимо времени. Время обязательно сопутствует невечному существу, его движению и изменениям. Это — результат исходной дистинкции человеческого сознания, делящего сущее на вечное и временное. Поскольку сотворенное, как имеющее начало, очевидно, не вечно, то оно как бы «автоматически» получает в сознании статус временноющегося бытия. В пользу подобной «логики» рассуждения у св. Ефрема Сирина помимо уже сказанного говорит в каком-то смысле необязательное появление цитированных выше слов о времени, ведь они даже заключены в скобки. Это суждение, таким образом, предстает как нечто само собой разумеющееся, оно не подготовлено соответствующим вопросом и не подкрепляется дальнейшими доказательствами, оно просто уточняет и без того всем известное. Таких слов, согласно логике текста, могло и не быть — основная мысль от этого ничего не потеряла бы.

Сделаем важное уточнение. То, что время появляется *вместе* с «небом и землею», что оно изначально сопутствует творению, следует из толкования Ефрема Сирина явственно и однозначно. Однако в связи с тем, что проблема времени сама по себе не ставится, природа времени в аспекте комментируемой темы представляется несущественной (об этом говорит означенная «случайность» суждения), таким образом, статус времени как одной из возникших «природ» остается непроясненным. Мы не можем поэтому однозначно определиться, есть ли время как особая тварная природа, как некоторая сотворенная Богом реальность, возникшая вследствие особого творящего слова Создателя, или же время как бы «прилагается» к творению как некая «форма» счислений его изменений. Впрочем, последнее предположение никак не снимает факт появления некоторой «природы», называемой временем. Разница будет состоять в отношении его к другим «природам». Однако углубляться здесь в эту проблему не позволяет все тот же «случайный» характер высказывания Ефрема Сирина.

Другой представитель Антиохии, св. Иоанн Златоуст, разделяет мнение св. Ефрема в отношении буквального понимания

шестидневного творения. «Научаемые от Святого Духа устами блаженного пророка, мы можем видеть, что сотворено в первый день и что — в последующие»¹¹. По Златоусту, «всесильная десница Его и беспредельная премудрость не затруднилась бы создать все и в один день. И что говорю в один день? Даже в одно мгновение. Но так как Он создал все сущее не для своей пользы, потому что не нуждается ни в чем, будучи вседозволен, — напротив, создал все по человеколюбию и благодати Своей, то и творит по частям...»¹². Итак, Бог *мог бы* создать весь мир даже в одно мгновение. Допуская это как возможность, Иоанн Златоуст вслед за Ефремом Сирийским склоняется в пользу шестидневного постепенного творения. Бог всемогущ создал мир любым образом, в любой срок, видимо, даже «бессрочно», — поскольку всемогущ, — но все же создал его так, как об этом написано в Священном Писании, в шесть дней. Св. Иоанн Златоуст не затрагивает здесь вопроса о реальности времени, характере сопряженности времени и мира, но можно быть уверенными, что в этих вопросах мнение Златоуста не расходится с таковым Ефрема Сирийского. Присутствует у него также и исходная, «самоочевидная» предпосылка, указанная нами выше.

Таким образом, можно констатировать еще одно, второе определенное направление патристической мысли. Независимо от степени внимания к известной проблеме, согласно данному направлению время (исчисление, движение) — суть реальность созданного Творцом мира, пусть и не вполне определенная. Оно возникает *тут же*, немедленно вместе с первой сотворенной вещью, «природой», «небом и землей» и далее сопутствует миру в его изменениях и развитии. У сторонников этой позиции начало мироздания предстает некоторой «точкой отсчета» дальнейших событий. Начало тварной природы абсолютно, ему ничто не предшествует; начало открывает постепенный временящийся процесс мироустройства. Не суть важно, понимать ли библейский день буквально, равным астрономическим суткам, как это имеет место у свв. Ефрема Сирийского и Иоанна Златоуста, или видеть в нем

¹¹ Св. Иоанн Златоуст. Избранные творения. Беседы на книгу Бытия: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 17, 18 (репринт).

¹² Там же. С. 18.

неопределенный промежуток времени (равный по длительности, например, той или иной геологической эре), — представление, широко распространенное в XIX–XX вв., — в обоих случаях начало мироустройства совпадает с началом времени. Как бы ни разнилось в нюансах представление о самом времени, — осознанное или, что чаще, неосознанное, — в одном аспекте это представление общо: время принимается как от начала созданная реальность. Сказать — начало мира (творения) — равным образом означает сказать — начало времени.

В отличие от такого толкования начала творения в александрийской интеллектуальной — философской и богословской — традиции зарождается существенно иная позиция. Она, как мы уже видели, утверждает, что творение, по крайней мере в своем исходном состоянии, не разворачивается постепенно и во времени, а появляется сразу все вместе. Тем самым в этом онтологически первичном статусе мир состоялся, минуя длительность, вне времени. «В начале» творение не знает времени вовсе. Идея александрийских мыслителей представляется более глубокой. У них мироздание понимается как единый абсолютный творческий акт Бога. Единое же, как мы знаем, не причастно времени («ни одно творение *не старше* (курсив наш. — Т.Т.) другого»)¹³. Творение едино и не делится, не распадается на части. Единство же творения удерживается Богом. Таким образом, александрийцы в библейском «начале» помимо абсолютного начала сущности иной природы, чем природа Бога, познают не просто творческий импульс для сотворенной природы, не просто ее «начинание», постепенно, плавно, «в ногу» со временем проходящее свои последующие изменения и претерпевания, но особый статус творения. Статус вневременности, обеспечивающий единство мира, а значит, и его подлинное бытие.

Вместе с тем нельзя не указать на определенную проблематичность этой идеи александрийской школы, по крайней мере в том виде, как она заявляет себя в ее рамках. Например, Ориген, утвердив совместность творения «в начале», тут же переходит к излюбленному аллегорическому толкованию текста Шестоднева. Известно, что, сосредоточившись на подобном способе толкова-

¹³ См. также: *Платон*. Парменид, в особенности 140d–141e.

ния, Ориген чрезмерно удаляется от собственного содержания, забывая «историчность» библейского повествования. Подобная односторонность Оригена не раз будет впоследствии подвергнута тщательной критике многими отцами Церкви. Нас в данной ситуации интересует другое. В каком-то смысле Ориген сам себя обрек на поиск иносказания в тексте Шестоднева тем именно, что настаивал на совместном вневременном творении¹⁴. Рискнем предположить: если все сущее творится в начале, и это начало ясно называется в Писании, то последующее изложение прямо-таки требует поиска аллегорий, ибо все «природы», упоминающиеся после, в сущности уже есть (в «начале»). Однако Писание не перечисляет все сотворенное в *начале* по отдельности, но останавливается только на некоторых «природах» или стихиях. Поэтому должна быть особая причина в том, что после сотворения всего сразу *как бы вновь* называются некоторые «природы». Несомненно, в назывании этих отдельных «природ» должен быть особый, скрытый, иносказательный смысл; за буквой кроется дух. Думается, что именно так мог рассуждать Ориген, который и приступил к излюбленному аллегорическому методу истолкования Св. Писания. В творениях св. Афанасия Александрийского не найти той избыточности аллегорического метода, как у Оригена, однако у обоих можно обнаружить общую причину затруднений, связанных с идеей совместного творения мира. Дело в том, что слишком сжимается в результате соответствующего комментария принцип «начала» у всех александрийцев. Это парадоксально, с одной стороны, своего рода расширение до вмещения всего творения, с другой — сжатие чуть ли не до точки. Действительно, представление о совместном творении «в начале», в его александрийском варианте, тяготеет к «точности», к мгновенности. Этого не было у Ефрема Сирина, ведь у него «начало», будучи начинанием-импульсом, открыто. В антиохийской школе «начало» тоже точка, но точка отправная. В случае, скажем, Афанасия Александрийского к «точности» замкнутой ведет определенное словоупотребле-

¹⁴ Нам, безусловно, известны и другие причины, приведшие Оригена на этот путь. Тем более, что многие богословы, тот же св. Афанасий, присоединяясь к Оригену в первом пункте, смогли избежать аллегорических излишеств. Так что означенная идея не имеет жесткой обязательной связи с аллегорическим методом толкования.

ние, а именно греческие слова ἀφρόος (сразу) и ὁμοῦ (вместе). То, как заявлено понимание библейского «начала» у св. Афанасия, при всем действительном нащупывании чего-то важного, в смысловом отношении неотменимого остается недовершенным. «Начало», только развернувшись, тут же сворачивается до мгновенности, не удерживая едва проблеснувшие глубину и простор. В этой ситуации, «застряв» в состоянии мгновенности, начало творения удерживать от вливания во временной поток невозможно. Это может быть объяснено, в частности, явной двусмысленностью самого слова «мгновенность». С одной стороны, за его употреблением стоит попытка уйти от времени, схватить реальность за пределами непрерывной текучести, с другой, используемое слово «родом» из времени. Слово «мгновенность» при попытке терминологизироваться, похоже, обречено на соскальзывание и поглощение временем, тем, от чего оно стремится дистанцироваться, качественно и по существу различиться.

Подтверждение такому срыву-соскальзыванию можно встретить уже у Филона. «Когда он (Моисей. — Т. Т.) говорит: “В начале сотворил Бог небо и землю”, то мыслит “начало” не так полагают некоторые — не в смысле времени, ибо время не существовало до мира, но появилось либо вместе с ним, либо после...» — уже в первой части рассуждения Филон демонстрирует странную готовность совместить вневременное начало и самое время; логика «мгновенности» просто тянет мысль в несоответствие. Но продолжим прерванную цитату: «...ведь, поскольку время есть отрезок движения мира, движение не могло возникнуть прежде того, что подлежит движению, но необходимо [признать], что оно появилось или после, или одновременно с ним»¹⁵. Если вспомнить еще, что Афанасий Александрийский высказался в данном отношении более определенно: «ни одно творение не старше другого» и «все роды сотворены сразу» (а значит, «род» времени тоже), — то статус начала творения грозит исчезнуть в разуплотняющейся «точке» начала. В этой ситуации остается совершенно неясным переход от вневременного начала (если оно вообще удерживается мыслью в этом своем виде) к временящемуся миру. Филон Александрийский предлагает понять начало творения как *первое* сотворенное: «Если

¹⁵ Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. С. 55.

же “начало” понимается не во временном отношении, то весьма вероятно, что <...> “В начале Он сотворил” должно означать “Первым Он сотворил небо”¹⁶, — тем самым сразу вводя возможность счисления и постепенного упорядочивания сотворенного; и в этом случае его мысль становится предельно сближенной с толкованием Ефрема Сирина, в итоге мало что оставляя от собственного представления о творении всего мира вместе, вне времени. В связи с выявленными затруднениями для укрепления александрийской идеи совместного творения требуется более глубокое и развернутое толкование слов «в начале сотворил». Такой требуемый комментарий можно обнаружить у отцов-каппадокийцев.

Св. Василий Великий в «Беседах на Шестоднев» весьма обстоятельно комментирует слова, открывающие Библию¹⁷. Он находит несколько значений, в которых может браться слово «начало», среди них есть и то, которое мы встречали, например, у св. Ефрема Сирина. Однако Василий Великий не склонен ограничиваться каким-то одним значением. «Поелику же начало берется в стольких значениях, — говорит св. Василий, — то смотри, нельзя ли к слову сему и в настоящем случае приложить всех знаменованний»¹⁸. Отголосок антиохийской позиции прослеживается в принятии следующего «знаменованья»: «Ибо тебе можно узнать, с какого времени началось строение сего мира, если от настоящего, поступая назад, потрудишься найти первый день бытия мира»¹⁹. Далее, кратко перечислив ряд ближайших смыслов, которые можно почерпнуть из фразы «в начале», Василий Кесарийский присоединяет к сказанному известную нам александрийскую идею: «Поелику действие творения мгновенно и не подлежит времени, то и сказано: “В начале сотворил”»²⁰. Вместе с тем каппадокийский богослов не останавливается на простой констатации, но приступает к особой аргументации данного утверждения, тем самым он уже не просто повторяет Филона, Оригена и св. Афанасия Великого, но делает их идею «совместного творения» в из-

¹⁶ Там же.

¹⁷ См.: Творения Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. Ч. I. М., 1900. С. 7–12.

¹⁸ Там же. С. 12.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же. С. 13.

вестном смысле своей. «Начало есть нечто не состоящее из частей и непротяженное. Как начало пути еще не путь и начало дома еще не дом, так и начало времени еще не время, а даже и не сама-лейшая часть времени. Если же какой-либо любитель споров скажет, что начало времени есть время, то пусть знает, что сим разделит начало на части, а части сии суть: начало, середина и конец. Но придумывать начало для начала весьма смешно»²¹. Кроме того, и это наиболее важно, Василий Великий углубляет и расширяет смысловое содержание греческого слова *ἀρχή* (начало). «Итак, чтобы мы уразумели вместе, что мир сотворен хотением Божиим не во времени, сказано: “В начале [ἐν ἀρχῇ] сотворил”. В означении сего древние толкователи, яснее выражая мысль, сказали: ἐν κεφαλῶν ἐποίησεν ὁ Θεὸς (“Вкратце сотворил Бог”)²². В русском тексте ἐν κεφαλῶν переведено словом «вкратце». По смыслу это наречие предполагает не только вопрос «как», но и скрытым образом содержит вопрос «что». Смысловое поле прилагательного *κεφάλαιον*, от которого образовано соответствующее наречие, очень важно для позитивного сдвига с тех «застреваний», которые возникли в толкованиях александрийской школы. Греческое слово *κεφάλαιον* означает «главное», «основное», «существенное», «важнейшее». Кроме того, глагол *κεφαλῶν* (а ведь слово Бога тождественно действию) означает «излагать вкратце существенное»²³. В сущности, св. Василий Великий, как мы сегодня бы сказали, прodelывает герменевтическую работу. В результате такого истолкования начало творения, оставаясь, удерживаясь (!) во вневременном качестве, сдвигается при этом с точечного основания (если вообще допустимо говорить о «точке» как основании), в котором застыло ранее у Оригена и св. Афанасия. Действительно, начало, понятое как ἐν κεφαλῶν, — это вовсе не мгновение, не миг, но основное, главное, существенное, в каком-то смысле даже

²¹ Там же.

²² Там же. «Древним толкователем» Василий Великий называет Аквилу и ссылается на его перевод Ветхого Завета с еврейского на греческий, в котором Аквила применяет не привычное *ἀρχή*, а слово *κεφαλῶν* (см.: Septuaginta, 1979. Deutsche Bibelgesellschaft. Stuttgart. Gen. 1,14).

²³ См.: Древнегреческий русский словарь: В 2 т. / Сост. И.Х. Дворецкий; под ред. С.И.Соболевского; с прилож. грамматики, сост. С.И.Соболевским. М., 1958; Греческо-русский словарь / Сост. А.Д.Вейсман. СПб., 1879.

итог. Предлог ἐν вводит нас в некую глубину, а «главное» открывает перспективу, которую, по существу, закрывает чистая мгновенность. Начало творения открывает, таким образом, не время, а нечто основное и важнейшее. Заметим, что в том же рассуждении Василий Великий использует слово ἀθρόως, как и Афанасий, а также ἐν ὀλίγῳ²⁴. Однако у последнего это слово было ведущим в его комментарии, как бы смысловой скрепой. В то же время у Василия Великого оно имеет не более чем вспомогательное значение, «сразу» и «мгновенно» («немедленно») уточняет «основное» и «важнейшее». Поэтому само по себе точечное, исчезающее ἀθρόως выступает не самостоятельно, а как момент более «объемного» ἐν κεφαλαίῳ. Подобное движение мысли позволяет увидеть τό, что «сразу и совместно» принадлежит единому общему началу.

Младший из каппадокийцев, св. Григорий Нисский, поддерживает идею александрийской школы и своего старшего брата св. Василия Великого. «Тот, Кто может все, произвел сразу Своею премудрою и всемогущею волею, все вещи, составляющие материю <...> Вместо того, чтобы говорить, что Бог создал все существующее в одно и то же время, Моисей говорит, что Он сотворил “совместно” (ἀθρόον) или “в начале” небо и землю. Смысл этих двух слов один и тот же; “в начале” и “совместно” — оба эти выражения означают одно и то же — сразу»²⁵. В этих словах Григорий Нисский ясно и определенно излагает идею «совместного творения». Но продолжим цитирование, чтобы увидеть вклад самого св. Григория в исследуемую проблему. «Словом “совместно” он показывает, что все сотворено в один миг и сразу (συλλήβην), а словом “в начале” — что все было сотворено в один миг и без всякого промежутка во времени. Ибо слово “начало” не позволяет разуметь промежутка»²⁶. С одной стороны, св. Григорий во многом повторяет своего брата св. Василия, с другой — в его мысли находим нечто существенно новое, развивающее тему соотношения творения и времени. В двух вышеприведенных цитатах, данных в

²⁴ “Ἐν κεφαλαίῳ ἐποίησεν ὁ θεός, τουτέστιν ἀθρόως καὶ ἐν ὀλίγῳ” — «Вкратце сотворил Бог, то есть вдруг и мгновенно» (Творения Василия Великого. Ч. I. С. 13).

²⁵ Migne. PG. Vol. XLIV Greg. Nys. In. Hexaemeron. Col. 69. Рус. пер. цит. по: Павлович А. П. Библиейская космогония... Ч. II. С. 514.

²⁶ Там же.

русском переводе, дважды использовано слово «сразу», однако в греческом оригинале ситуация выглядит принципиально иначе. Нам знакомо слово ἄθροως, которое звучит в первой части рассуждения, далее же, глубже проникая в сущность начала творения, Григорий Нисский, видимо, впервые подбирает слово συλλήβην, что открывает существенно новые смысловые перспективы. Это — пассивный аорист глагола συλλαμβάνω, основное значение которого «схватывать», «брать», а также «собирать», «соединять». Тем самым у Григория Нисского фраза ἐν ἀρχῇ получает смысл собранности творения, соединенности, тот смысл, который смутно улавливается и с трудом удерживается в уже известных ἄθροως и ὁμοῦ. Примем во внимание и переносное значение глагола συλλαμβάνω, явно подразумевавшееся св. Григорием, — «соединять в речи», «обнимать мыслью»²⁷. В толковании нисского епископа начало творения, «не позволяющее разуместь промежутка» во времени, очевидным образом не «точка» и не мгновение. Будучи вневременным, оно вместе с тем сущностно наполнено. Вот как продвигается мысль младшего из каппадокийских богословов: «Когда он (Моисей. — Т. Т.), следовательно, говорит, что мир сотворен в начале, этим самым он указывает на сотворение всех причин, всех начал и всех сил сразу, в один момент <...> все уже существовало: сущность всех вещей»²⁸. Творение, таким образом, собрано в начале. Мир, сотворенный единой мыслью-действием Бога, может быть понятым таковым и человеческим разумом. Поскольку разум познает начало творения как единое и собранное, как сущностно бытийствующее в неделимом начале, притом в своем многообразии, а не только как точка отсчета, точка отправная, постольку разум утверждает, что творение есть абсолютный акт Бога и, следовательно, не имеет в себе временного различия.

Данная логика проводится св. Григорием Нисским, как кажется, последовательно. В одном из мест трактата «Об устройении человека» он критикует два взгляда на соотношенность тела и души первозданного человека касательно *времени* их появления.

²⁷ См.: Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. М., 1991 (репринт V издания 1899). Кол. 1174.

²⁸ Migne. PG. T. XLIV. Greg. Nys. In. Hexaemeron. Col. 72. Рус. пер. цит. по: Павлович А. П. Библейская космогония... С. 516.

Ориген и его последователи в этом вопросе полагали предсуществование душ, это означало, что тела возникли *позднее* вследствие некоего порока. Другое мнение, критикуемое св. Григорием, принадлежало тем, кто в точном смысле слова *буквально* понимал текстуальную последовательность библейского повествования о сотворении прежде плоти, а затем — души (см. Быт. 2,7). Тем самым они настаивали на том, что тело *старше* души, которая создана позже ради собственно тела. Нет нужды сколько-нибудь подробно останавливаться на опровержении Григорием Нисским обеих позиций. Сосредоточимся на выведении и доказательстве его собственной мысли. «Я думаю, посредине между этими предположениями должно правиться в истине наше учение»²⁹. После этого предварения несколько ниже Григорий Нисский так начинает свою мысль: «Так как человек, состоящий из души и тела, един, нужно предполагать *одно общее начало* (курсив наш. — Т.Т.) его состава, так чтобы он не оказался ни старше, ни младше самого себя»³⁰. Обратим внимание на то, что как автор книги Бытия в пределах изложения творческих деяний Бога избегает прямых упоминаний о времени-хроносе, так и св. Григорий поступает в точности так же, истолковывая соответствующие места Св. Писания. Каппадокийский богослов, фиксируя заявленную им «серединную» позицию, вполне мог сказать нечто подобное: «Нужно предполагать, что тело и душа созданы *одновременно*». Не правда ли, такое словоупотребление ожидаемо нами? Но, сказав, что человеческий состав имеет «одно начало», св. Григорий дает основание думать, что это — одно общее начало творения. Посмотрим, как уточняется его дальнейшая аргументация. «При сотворении каждой части [человеческого состава] не появлялось одно раньше другого — ни душа раньше тела, ни наоборот, — чтобы человек не пришел в разногласие с самим собой, разделяемый временным различием»³¹. Итак, наше предположение с полным основанием подтверждается логикой св. Григория Нисского. **Все** творение, «растянувшееся» в повествовании Моисея на две главы, создано «в начале» и потому не подлежит временному различению, «ибо сло-

²⁹ *Святой Григорий Нисский. Об устройении человека.* СПб., 1995. С. 92.

³⁰ Там же. С. 93.

³¹ Там же.

во “начало” не позволяет разуместь промежутка». Свое доказательство Григорий Нисский усиливает еще одним доводом: «...Если одно предсуществовало, а другое появилось после, то обличится известное несовершенство силы Создавшего, недостаточной для мгновенного создания всего, но разделяющей дело и занимающейся отдельно каждой из половин»³². Таким образом, «одна и та же причина существования души и тела»³³, т. е. не *одновременно* возникли душа и тело, но возникли вследствие «одной и той же причины», восходящей к единому началу, общему, неразделяемому временем, по отношению ко всему творению, времени непричастному. Говоря иначе, душа и тело сотворены вне времени.

У антиохийских и александрийских богословов мы находили большей частью краткие суждения на соответствующую тему, позволившие нам констатировать ту или иную позицию. Сама же идея оставалась при этом непроработанной, и потому легко обнаруживала свою проблематичность, или даже определенную непоследовательность. Это было показано для обоих случаев. В каппадокийском богословии проблема начала творения представлена более тщательно и развернуто. Применительно к нему можно сказать, что александрийская идея совместного творения получила известное развитие и углубление, став тем самым не просто заявленной позицией и предпочтением, но по сути *«теорией* вневременности начала творения». Ввиду этого мы вправе ожидать, что в отличие от александрийского каппадокийское богословие обнаружит в этом вопросе последовательную и устойчивую логику. Чтобы узнать, насколько оправдаются наши ожидания, следует обратиться к тому, как те же каппадокийцы понимали самое время, что оно такое само по себе. Сразу скажем, каких-либо исследований на эту тему, логических конструирований мы не встретим. В нашем распоряжении лишь единичные высказывания того или иного отца Церкви. Тем не менее этих, в некотором отношении «случайных», суждений вполне достаточно для решения поставленного вопроса.

Св. Василий Великий определение времени дает в «Первой книге против Евномия». Характерно то, что это определение

³² Там же.

³³ Там же.

предлагается в полемическом контексте, т. е. потому, что сам Евномий определяет время неверно, а не потому, что св. Василий исследует природу времени исходя из потребности собственной мысли и логики. Он говорит, что время есть не качественное движение звезд, но оно «есть продолжение (διάστημα), спротяженное (συμπαρακτείνουμενον) состоянию (σύστασει) мира; сим измеряется всякое движение, звезд ли, животных ли, или чего бы то ни было движущегося»³⁴. Третий, еще не упоминавшийся, представитель «каппадокийского кружка», св. Григорий Богослов, еще более краток. В «Определениях, слегка начертанных» он говорит, что время есть «мера солнечного движения»³⁵. Оба богослова по сути не развивают и не углубляют данных ими дефиниций. В сущности они не отличаются друг от друга, разве что св. Василий более пространен и в данном случае тоньше. Оба каппадокийца сходятся в понимании времени как меры движения, значит, констатируют их имманентную связь. Причем слово συμπαρακτείνουμενον, употребленное Василием Великим, сближает параллель время-продолжение и состояние-устройство (равно — движение) мира почти до совпадения. В этом суждении время и движение сопряжены как неотторжимые категории. Поскольку же и Григорий Богослов, и Василий Великий лаконичны в своих определениях, особенно первый, и не идут дальше высказанного, постольку логично предположить, что они не иначе как повторяют ранее усвоенное, с чем и выражают свое принципиальное согласие.

Несмотря на то что в приведенных выше суждениях нет ни прямого цитирования, ни соответствующих ссылок, вовсе нетрудно найти источник заимствования в античной философии. К этому подводит нас еще и то, что будущие отцы Церкви, Василий и Григорий, учились в Афинах, где по самому факту обучения не могли не изучать философию. Это видно в том числе исходя из все тех же определений категории времени. Действительно, Аристотель с присущей ему философской тщательностью исследует природу времени. Вот его слова из «Метафизики»: «Время — или то же са-

³⁴ Migne. PG, S. Basilii Magni, Adversus Eunomium, Lib I, col. 500. Русский текст цит. по: Творения Василия Великого. Ч. III. С. 51.

³⁵ Святитель Григорий Богослов. Собрание творений: В 2 т. Т.2. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 308 (репринт).

мое, что движение, или некоторое свойство движения»³⁶. Особенно подробно Аристотель размышляет о реальности времени в «Физике»³⁷. Из множества рассуждений выберем лишь некоторые: «Время <...> есть число движения в отношении к предыдущему и последующему и, принадлежа непрерывному, само непрерывно» («Физика», 220a25); «мы не только измеряем движение временем, но и время движением — вследствие того, что они определяются друг другом» («Физика», 220b15). При сопоставлении аристотелевских и высказываний свв. Василия и Григория наглядно проступает их общность и совпадение по самому главному пункту. Время и движение по природе вещей необходимо соотносены друг с другом и друг без друга не существуют. Эти сопоставление и вывод показывают не только источник представления о природе времени в патристике, но и позволяют понять внутреннюю предпосылку, например, следующих слов св. Василия из «Бесед на Шестоднев»: «...Можно узнать, с какого времени началось строение сего мира <...> с чего во времени началось первое движение»³⁸. Категории движения и времени необходимо сопутствуют друг другу и в философии Аристотеля, и в усвоившей ее христианской богословской мысли. Там, где реально движение, там будет и время. Как же ему не быть, если реальность движения неотъемлема от созданного мира. Вопрос о причастности движения сотворенному миру вовсе не обсуждался — слишком очевиден ответ. Поскольку это так, постольку вместе с первым движением начинает свое движение время. Когда же начинается движение, спросим мы? Ответ ясен: сразу после «начала», после начала творения.

Получается, что несмотря на содержательную наполненность «начала», несмотря на действительное расширение его смыслового горизонта, и у каппадокийцев мысль словно «соскакивает с рельсов» и уносится временем-движением в русло традиционных представлений. Эта предзаданная связь категорий движения и времени проступает в уже известных нам словах св. Василия «начало времени еще не время». Напомним: это суждение звучит в череде доводов, доказывающих то, что начало творения не под-

³⁶ Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 1. М., 1975. С. 307.

³⁷ См.: Там же. Т. 3, кн. 4, гл. 10–12.

³⁸ Творения Василия Великого. Ч. I. С. 12.

лежит времени. Тем не менее и здесь, как бы исподволь, прослеживается готовность мысли утвердить исконное и нерушимое содружество движущегося мира и времени — способа и меры исчисления. Выразившись подобным образом, Василий Великий как бы заранее знает и проговаривает, что время-то непременно будет. Решимся сказать большее: складывается впечатление, что Василий Великий не сначала развивает теорию вневременности начала творения и уже потом, допуская непоследовательность, «срывается», переходя к изложению общепринятых схем, а наоборот, исходно пребывает в рамках этих схем, затем уже силою ума выходит за их пределы, отодвигая легко узнаваемую схематику с помощью нетривиальных мыслительных шагов.

Однако, как мы успели убедиться, выход за известные рамки, состоявшись, не стал окончательным. Жесткая сцепленность реалий времени и движения с неизбежностью ведет к сворачиванию вневременного начала. Пусть оно, после всего сказанного каппадокийцами на эту тему, никогда не свернется до «точки», не окажется перед угрозой полного растворения, все-таки определенная его неустойчивость сохраняется. Невременящееся начало творения как будто «подавливается» сразу начинающимся движением и временем. Остается неясным принцип, «точка» начала самих движения и времени. Иначе говоря, непромыслен переход (если это не срыв) от начала творения к началу времени-движения. Если же просто сказать, что они начались сразу *после* Начала, то тем самым возникнет подозрение, что это «после», будучи само «родом» из времени, как бы тянется *из* Начала, за которым утверждается «незнание» времени. В свою очередь, это ставит под вопрос действительность (истинность) невременящегося Начала, действительно ли сотворенное «в начале» существует без временных различий? Продолжая наши догадки, можно предположить, что в таком случае, когда св. Григорий Нисский говорит, что творение «в начале» подразумевает наличие «всех причин, всех начал, и всех сил сразу», то этим предполагается наличие «в начале», среди прочего, и «силы», и «начала» реальности времени тоже? Но тогда ни о какой совершенной вневременности начала творения говорить не приходится. Впрочем, все эти вопросы и догадки в патристике не рассматриваются, и мы со своей стороны лишь выявили то неразрешенное, оставшееся после каппадокийского богословия тоже.

Эти несмотря ни на что обнаруженные зыбкость и зависание темы начала творения не только в антиохийской, александрийской, но и в каппадокийской мысли, как уже можно догадаться, связаны как раз с тем исходным представлением о взаимопроникновении категории движения и категории времени, их непреходящем сосуществовании. Поскольку сами отцы Церкви, лишь за одним исключением, о котором речь еще впереди, никогда не ставили перед собой задачи специально исследовать ни ту, ни другую категории, а воспроизводили в данном случае сказанное ранее в античной философии, Аристотелем в частности, постольку выявленные затруднения будут иметь место до тех пор, пока реальность времени понимается — осознанно или нет — так, как она понималась античной философией. Для того чтобы не показалось, что мы всю античную философию свели к Аристотелю, осталось продемонстрировать, что философия Платона, в интересующем нас аспекте, также была усвоена патристикой. А уж к Платону и Аристотелю античная философия действительно может быть до известной степени сведена. На этот раз мы обратимся к блаженному Августину, к его «Исповеди».

В патристике, пожалуй, именно блаж. Августин более других посвящает размышлений теме времени. Можно даже сказать, что он чуть ли не единственный ее представитель, который вообще специально обращается к данной реальности. Он прямо вопрошает: «Что же такое время?»³⁹. А чуть ниже свои рассуждения предваряет хорошо известными словами: «Если никто меня об этом не спрашивает, я знаю, что такое время; если бы я захотел объяснить спрашивающему — нет, не знаю»⁴⁰. Эти слова очень точно отражают всеобщее первоначальное состояние восприятия времени. Действительно, в общении с другими людьми и самим собой каждый человек постоянно оперирует словами, отражающими то или иное *отношение* ко времени. Мы все довольно точно понимаем смысл этих слов и отношений, необходимые для элементарного, обыденного взаимопонимания связи улавливаются нами обычно без труда. Эти аспекты на редкость тщательно проговорены у Августина. Но что здесь важно? Мы понимаем именно отношения,

³⁹ *Августин Аврелий*. Исповедь. СПб., 1999. С. 293.

⁴⁰ Там же. С. 294.

мы свободно ориентируемся среди межвременных связей, тогда как время само по себе ставит нас в тупик. Судить об этом следует вовсе не из того, что обыденное сознание часто задается вопросом о сущности времени и столь же часто перед ним ретируется. Обыденность на то и обыденность, чтобы избегать подобных вопросов. Это наблюдение можно извлечь из столь же обыденных и часто слышимых, сколь и пустых фраз наподобие следующих: «как быстро бежит время», «куда бы убить время», «для одних время идет быстро, для других — медленно», «время лечит» и т. п. Например, в последней фразе подразумевается для всех ясное, что чем больше пройдет времени от начала болезненного события, тем менее острой будет боль. Но остается загадкой: что же, собственно, «лечит»? Чтоиность времени по-прежнему неизвестна.

Итак, констатировав означенную двойственность в ответе на вопрос «что такое время?», блаж. Августин все же приступает к позитивным утверждениям. «Настаиваю, однако, на том, что твердо знаю: если бы ничто не проходило, не было бы прошлого времени; если бы ничто не приходило, не было бы будущего времени; если бы ничего не было, не было бы и настоящего времени»⁴¹. Время предстает в мысли блаж. Августина как некоторое осуществляющееся движение. Ибо как иначе понимать то, что нечто либо приходит (из будущего), либо проходит (уходит в прошлое)? Приходит, протекает или движется — не имеет существенной разницы. То, на чем «настаивает» Августин, особенно в последней части, — «если бы ничего не было, не было бы и настоящего времени», — обнаруживает структурное и смысловое сходство с важной мыслью Платона. Так, платоновский персонаж говорит, что тому, что «существует <...>, как-то присуще бытие». Далее, после согласия «ответчика», тот же персонаж продолжает: «Разве “есть” означает что-либо другое, а не причастность бытия настоящему времени?»⁴². Иначе говоря, то, что есть, бытийствует в настоящем. Блаж. Августин по сути повторяет Платона с той только разницей, что использует отрицательную форму суждения. В «Тимее» Платон, правда в ином ключе, также высказывается о природе времени, причем очень конкретно и определенно. Известно, что, по Плато-

⁴¹ Там же.

⁴² *Платон*. Парменид. 151e.

ну, демиург созидает мир по образу вечного живого существа. Желая еще более уподобить свое порождение вечно существу, он «замыслил сотворить некое движущееся подобие вечности; устроив небо, он вместе с ним творит для вечности, пребывающей в едином, вечный же образ, движущийся от числа к числу, который мы назвали временем»⁴³. В данном случае Платон и Аристотель в самом общем виде смыкаются, говоря, что природа времени есть некоторое движение. Соглашаются с этим и христианские мыслители, блаж. Августин в частности.

Вместе с тем нельзя пройти мимо того, что блаж. Августин в своих пространственных и подробных размышлениях, посвященных реальности времени, приходит к весьма необычным, если не сказать невозможным для античной парадигмы утверждениям. Думается, нет особой надобности проследивать весь ход разысканий ишпонского мыслителя с его детализацией; выделим лишь основные моменты и положения. Сперва блаж. Августин вполне обоснованно опровергает мнение, будто время — это движение небесных тел, как и вообще некоторых тел⁴⁴. Шагом к открытию новой смысловой перспективы послужило обнаружение блаж. Августином возможности измерения во времени длительности не только движения, но и остановки тела, измерения времени, в течение которого тело покоилось⁴⁵. Следующим логическим ходом становится замечание Августина, что хотя он по-прежнему «не знает, что такое время», но при этом твердо уверен, что все это «говорит во времени»⁴⁶. Этим наблюдением указывается на то, что *движение мысли* также временится. Далее блаж. Августин задает знаменательные вопросы: «Разве не правдиво признание души моей <...> что она измеряет время?» и — «Само время чем мне измерять? Более длинное более коротким?»⁴⁷. Постепенно, разъясняя сказанное различными примерами, автор «Исповеди» приходит к положению, что «время есть не что иное, как растяжение, но чего?» — тут же следует очередной вопрос. «Не знаю; может быть,

⁴³ Платон. Тимей. 37d.

⁴⁴ Августин Аврелий. Исповедь. С. 304, 305.

⁴⁵ Там же. С. 306.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Там же. С. 306, 307.

самой души?»⁴⁸. Здесь блаж. Августин вплотную подходит, как мы сегодня бы сказали, к субъективному пониманию природы времени, к тому, что, если время есть, есть само по себе (в этом, впрочем, Августин не сомневается), то без воспринимающего его существование человека оно все же не есть, или как минимум неуловимо и несхватываемо в качестве определенно сущего. Данное впечатление усиливается после следующих рассуждений. Когда некоторый звук не звучит, измерять еще нечего, когда он прозвучал и перестал, то измерять уже нечего, если же он все еще продолжает звучать, то и в этом случае его не измерить, ибо он не перестал. Каким же образом можно измерить этот звук? «И все же мы измеряем время — не то, которого еще нет, и не то, которого уже нет, и не то, которое вовсе не длится, и не то, которое не дошло до своих границ»⁴⁹. Теперь блаж. Августин с уверенностью заключает: «Я, следовательно, измеряю не их самих (звуки и слоги. — *Т.Т.*) — их уже нет, — а что-то в моей памяти, что прочно закреплено в ней. В тебе, душа моя, измеряю я время»⁵⁰. Наконец, решающее утверждение: «Каким же образом уменьшается или исчезает будущее, которого еще нет? Каким образом растет прошлое, которого уже нет? Только потому, что это происходит в душе и только в ней существует три времени. Она и ждет, и внимает, и помнит»⁵¹.

По возможности кратко пройдя предложенный Августином путь, мы как будто бы встречаемся с принципиально новой трактовкой реальности времени. Однако делать какие-либо выводы было бы с нашей стороны преждевременно. Все-таки «материала» явно недостаточно, ведь сказанное на самом деле порождает больше вопросов, нежели дало ответов. Что приращено блаж. Августином к знанию природы времени? Что время не тождественно движению как таковому, что время, помимо внешней объективной реальности, есть еще и реальность души. По большому счету это — все, что, конечно же, ни в коей мере не упрек и не снисходительное замечание. Но хотя бы ряд вопросов, оставленных блаж. Августином, а также тех, которые возникают вследствие его изысканий, должен быть поставлен.

⁴⁸ Там же. С. 307.

⁴⁹ Там же. С. 308, 309.

⁵⁰ Там же. С. 309, 310.

⁵¹ Там же. С. 311.

Время не тождественно движению, притом ни движению тела, ни движению речи или мысли. Но что же оно? Блаж. Августин минует позитивное определение исследуемой реалии. Он «только лишь» находит, что измеряется не собственно то или иное движущееся, а промежуток времени, запечатленный в памяти. Тем самым делается попытка понять сопряженность времени и движения как отношение «внутреннего» и «внешнего», причем «внешнее» может быть как собственно таковым, так и овнешненным «внутренним», «внутренним», но дистанцированным. Но каков характер этого отношения, ведь блаж. Августин говорит не более того, что только душа измеряет время. Остается непромысленным отношение реальности времени как такового и присутствия данной реальности в человеческой душе. Кроме того, и это, быть может, самое главное, непонятно, как возможно подобное бытие времени вообще. По Августину, «три времени» существуют только в душе. Каков тогда статус времени вне души, т. е. сам по себе? Ведь несмотря на едва проступающие намеки, блаж. Августин весьма далек от той мысли, согласно которой время есть *только* в душе и нигде более. Но тогда получается, что время само по себе может быть понято именно как некоторое движение, причем движение «внешнего», т. е. тел. Однако такое понимание времени блаж. Августин, как было показано, подвергает сомнению, а затем и отрицает. Выходит, что в силу недоговоренности и недодуманности, в логике автора «Исповеди» возникает неявное противоречие. В той же «Исповеди» встречаем подтверждение найденной неувязке.

В ее двенадцатой книге блаж. Августин говорит, что Бог «создал два мира, где нет времени»⁵². Один из них — мир ангельский, другой «был настолько бесформен, что в нем не было ничего, что могло перейти из одной формы движения или покоя в другую, т. е. не было ничего, что подчинено времени»⁵³. По Августину, это как раз мир «неба и земли», созданный «в начале». Земля же и «небо этой земли» (ибо есть еще «небо небес») были невидимы и неустроены. «Из этой невидимой и неустроенной земли <...> Ты и создал все то, из чего этот изменчивый мир состоит <...> это воплощение самой изменчивости. Она и позволяет чувствовать

⁵² Там же. С. 324.

⁵³ Там же.

время и вести ему счет, ибо время создается переменной вещью»⁵⁴. Уже здесь, в двух последних цитатах, начинает просматриваться искомое логическое несоответствие (ведь одно из двух: либо время — продукт перемены вещей (форм), либо формы (вещи) — подчиняются времени, когда начинают движение (перемену)); но прежде акцентируем внимание на другом. На том именно, что в логике блаж. Августина вновь обнаруживается знакомая схема: в «начале» — «небо и земля» до всяких «дней», затем «возникли другое небо и земля, видимая и устроенная <...> и вообще все упоминаемое при дальнейшем устройении мира с указанием дней: все это *по свойствам своим* (курсив наш. — Т.Т.) подчинено смене времен в силу упорядоченных изменений в движении и форме»⁵⁵. Пора подытожить представления блаж. Августина о времени. Оно неизбежно возникает вслед за началом творения. Поскольку устройство видимого мира упорядочено согласно *своим свойствам* (значит, согласно природе вещей), постольку реальность времени не только «чувствуется», но принадлежит этому миру в силу природной необходимости, иначе говоря, существует сама по себе. Причем упорядоченность изменяющихся (движущихся) форм, надо полагать, достигается посредством движения «от числа к числу», от одного «дня» к последующему «дню», т. е. посредством времени.

Таким образом, и у блаж. Августина, несмотря на его выходы за пределы антично-философской парадигматики категорий времени и движения, последняя проявляет себя в его текстах. Если бы мы задались целью реконструировать на основании патристических текстов пространственно-временной континуум, то он бы мало отличался от хронотопа античной философии. Однако такая реконструкция, будь она последовательна, с привлечением всех необходимых отрывков, по сути невозможна. Связано это, конечно, с идеей творения *ex nihilo*, с темой начала бытия мира как такового и с идеей вневременности начала творения. Данные темы, взятые сами по себе, в определенном отношении порывают с соответствующим конструктом античной философии. Действительно, если творение в *начале* не подлежит времени и это *начало* не есть просто бессмысленная и бессодержательная точка, «старт», почин,

⁵⁴ Там же. СС. 320, 321.

⁵⁵ Там же. СС. 324, 325.

