



ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА
В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ



Классика и современность



ДВЕ КОНЦЕПЦИИ ВРЕМЕНИ В ХРИСТИАНСКОЙ
ПАТРИСТИКЕ

(К вопросу об особенностях рассмотрения времени
в период раннего Средневековья)

В.Н. ЗИМА

Онтологизм и психологизм могут рассматриваться как основные аспекты учения о времени в христианской патристике. Каково их действительное соотношение? Ответ на этот вопрос можно получить, если сопоставить взгляды представителей каппадокийской школы и Блаженного Августина.

Предметом настоящей статьи является общая характеристика разработанного в христианской патристике IV – VII вв. учения о времени. Основные черты его, а также отличия от аналогичного античного учения, на первый взгляд, достаточно хорошо известны. Во-первых, для обеих эпох актуальна проблема соотношения времени и вечности, но решается она по-разному. В Античности статус времени, в общем, оценивается ниже статуса вечности¹. Так, у Платона время понимается как образ вечности (Tim. 37 c-d). Аристотель говорит о вечности времени (Phys. 251 b), тем самым, по сути, лишая его таких атрибутов, как «начало» и «конец»². Плотин, следуя по пути, предложенному Платоном, стремится уяснить сущность образа (времени) через познание образца (вечности)³. Время, имеющее образцом вечность, оказывается временем не-историческим. Средневековые представления о времени основываются на библейских идеях творения мира и конца времен. Средневековое видение времени – видение историческое и телеологическое. Это означает, что время приобретает такие атрибуты, как «начало» и «конец», такое свойство, как «линейность». Вечность в строгом смысле является апофатическим свойством Творца. Природа тварного абсолютно иная. Темпоральность как универсальное свойство тварного оказывается его атрибутом⁴, и это становится основой для рассмотрения времени в новом статусе.

Во-вторых, античный способ рассмотрения времени является космическим⁵. И это — его основная характеристика, несмотря на то, что уже Аристотель указывает, что «без души не может существовать время» (*Phys.* 223 a). Однако указание это связано не с тем, что Аристотель говорит об отсутствии объективного времени, а с тем, что он определяет время как «число движения», а без считающей души «не может быть и считаемого» (*Ibid.* 220 a, 223 a). Космическим является и определение времени, данное Плотинем, поскольку речь у него идет о мировой душе, хотя, как отмечает П.П. Гайденко, у него намечается ослабление этого космизма⁶.

Но если мы задаемся вопросом о том, каков раннесредневековый способ рассмотрения времени, мы сталкиваемся с определенным затруднением. Это видно, если проанализировать работы двух авторов, у которых, на наш взгляд, можно увидеть попытку такой обобщенной характеристики — П.П. Гайденко и Дж. Каллагэна.

Начнем с работы П.П. Гайденко. Заслуживает внимания, что в ней предметом рассмотрения оказываются, прежде всего, взгляды Аврелия Августина⁷; при этом отмечается ключевая роль его трактовки времени для христианской теологии. Автор указывает, что Августин, который впервые дал развернутый «анализ времени в связи с жизнью индивидуальной души», продолжил традицию, «представленную в творениях Василия Кесарийского и Григория Нисского»⁸. В то же время говорится об отличии подхода Августина, характеризующегося своеобразным субъективизмом, от «восточно-христианского богословия, онтологического по своей ориентации». Психологизм — изучение времени через призму жизни индивидуальной человеческой души — для христианской традиции философствования не случаен. Это — результат нового понимания человека в христианстве. Но есть и иная причина. Время, с одной стороны, является формой существования «изменяемых вещей тварного мира», но с другой — его можно назвать «исчезающим существованием». Будучи мыслителем христианским, Августин, стараясь разрешить данный парадокс, не может признать, что тварного бытия не существует. Значит, время должно быть реальным, где-то существовать и быть измеряемым. Этим «где-то» и является душа, только в ней реально существуют модулы времени — прошлое, настоящее и будущее. Так впервые возникает психологическая концепция времени, созданная Августином. Душа человека для христианских мыслителей связана с Творцом, «поэтому психология имеет онтологический фундамент». Таков, на наш взгляд, ход рассуждений П.П. Гайденко.

Что обращает на себя внимание? Во-первых, взгляды Аврелия Августина рассматриваются как характерные для патристи-

ки, более того, как продолжающие традицию, заложенную в трудах представителей каппадокийской школы. Во-вторых, концепция времени Августина названа психологической концепцией, хотя автор и уточняет, что это психологизм иного качества, чем характерный для новоевропейских мыслителей, поскольку взгляды Августина выросли на теологической почве, которая «определила онтологический горизонт» его учения. Заметим, однако, что содержание понятия «онтологический горизонт» автор не уточняет, если не считать приведенного выше указания на связь человеческой души с Богом. Нет ответа и на вопросы, почему, при том, что речь идет о существовании различия между восточным и западным подходами, именно психологическая концепция представляется как характерная для обоих подходов, и существует ли иное понимание онтологизма (именно в его темпорологическом аспекте), чем как связи души человека с Богом. Иными словами, остается не выясненным вопрос: только ли психологическая трактовка времени (с учетом всех уточнений) является характерной для патристической темпорологии и только ли психологизм раннего Средневековья приходит на смену космоизму Античности.

Иной подход демонстрирует работа Дж. Каллагэна⁹, при том, что автор в ней рассматривает именно взгляды восточных мыслителей – представителей каппадокийской школы. По мнению Дж. Каллагэна, во взглядах каппадокийцев просматривается новый антропоцентризм в области космологии, который приходит на смену античной доктрине человека как микрокосма и вселенной как макрокосма. Антропоцентризм означает, что вселенная должна быть объяснена в терминах человека. Одним из примеров такого антропоцентризма и является доктрина времени, которую Каллагэн оценивает именно как вклад каппадокийцев в развитие христианской космологии. Человек единственный во вселенной является носителем образа Божия, а вселенная существует не ради себя самой, а ради человека и той участи, которую он должен стяжать для себя. Тогда темпоральность вселенной естественным образом связана с ее назначением быть местом как образования (в смысле научения и воспитания) человеческих душ, так и всего, подлежащего рождению и смерти, поскольку время сродно природе находящегося в становлении. Именно таков взгляд Василия Великого. Еще более определенно эта заключенность всего становящегося во времени выражена у Григория Нисского, для которого время является критерием отличия всего того, что есть во вселенной, от неизменяемой полноты бытия Божия. Космология, по мнению Дж. Каллагэна, не может рассматриваться отдельно от антропологии. Нет сомнения, говорит Каллагэн, что для каппадокийцев время преимущественно объективно, скорее космологично, чем психологично.

Таким образом, у Каллагэна критерий отличия средневековой темпорологии от античной связан с пересмотром концепции микрокосма и макрокосма. На смену космоцентризму приходит космологический антропоцентризм. В чем отличие такого подхода к проблеме времени от психологического? На наш взгляд, оно связано с тем, что время здесь рассматривается в аспекте скорее объективном, чем субъективном. Рассуждение о природе времени у каппадокийцев не связано с решением парадокса об «исчезающем существовании» времени. Акцент сделан на сродстве этой природы и природы мира становления, а главное, на задаче образования человеческих душ. Подход Дж. Каллагэна, таким образом, отличается от подхода П.П. Гайденко. Но есть и то, что их роднит. Оба видят решение проблемы в антропологическом аспекте. Значит, что-то именно в природе человека обуславливает темпоральность того мира, который создан для человека и поставлен в зависимость от него.

Ключ к решению возникающей проблемы, как кажется, следует искать в работах Г. Флоровского и В.Н. Лосского. У Г. Флоровского, хотя речь и не идет о характеристике концептуального своеобразия раннесредневековой темпорологии, есть очень ценное указание на онтологический аспект проблемы. «Сотворенность, — пишет он, — определяет полное неподобие твари Богу, иносушие, и потому — самостоятельность и субстанциальность... Действительность и субстанциальность тварной природы сказывается и раскрывается прежде всего в *тварной свободе*. Свобода не исчерпывается возможностью выбора, но предполагает ее и с нее начинается. И тварная свобода выражается прежде всего в реальной равновозможности двух путей: *к Богу и от Бога*»¹⁰. В свою очередь, В.Н. Лосский говорит о библейском «позитивном качестве времени, в котором созревают встречи Бога с человеком», об онтологической автономности времени, «как некоего риска человеческой свободы»¹¹. Итак, время онтологически автономно, потому что субстанциально творение и потому, что человек наделен свободой. Вот третий взгляд на проблему времени, в котором соотносятся между собой онтологический и антропологический аспекты, и в рамках которого онтологический аспект приобретает самостоятельное выражение¹². Однако о том, как они соотносятся с психологическим аспектом у данных исследователей, не говорится.

Антропологизм, психологизм, космологизм и онтологизм патристической концепции времени оказываются, таким образом, основными ее аспектами, каждый из которых не может быть рассмотрен изолированно. Цель нашей статьи — попытаться выявить их действительное соотношение.

Первая задача — выяснить, действительно ли подход Аврелия Августина продолжает традицию Василия Великого и Григория

Нисского. Дж. Каллагэн выдвигает гипотезу, согласно которой идея времени как *distentio animi* — протяженности души у Августина, не является целиком его оригинальной идеей и даже не является простой трансформацией платиновского *diastasis zoes* — протяженности жизни, а была обусловлена антропоцентризмом христианской космологии, разработанной Василием Великим и Григорием Нисским. Каллагэн считает, что можно говорить о влиянии каппадокийцев на Августина, хотя и признает, что вопрос о соотношении взглядов Плотина, Августина и Григория Нисского является достаточно сложным. На взгляд Каллагэна, глава 23 книги 11 Августина, в которой обсуждается вопрос о связи времени и движения, представляет собой адаптацию части произведения Василия Великого «Против Евномия», а слово «*distentio*» употребляется Августином не без влияния термина «*diastema*», используемого Василием Великим для обозначения времени как продолжения, протяженного состояния мира. Также Каллагэн говорит о том, что у Григория Нисского мы находим фрагмент, который свидетельствует о том, что этот восточный автор в чем-то предвосхищает психологическую трактовку времени у Августина. В результате Каллагэн высказывает гипотезу, согласно которой речь может идти о едином процессе — заполнении вакуума, который возник после того, как каппадокийцы отказались от платиновской концепции времени как жизни души, но сохранили определение времени как «протяженности». Психологизм, который намечается у Григория Нисского, и является начальной стадией заполнения этого вакуума, а психологическая концепция Августина уже не кажется такой оригинальной¹³. Остается, правда, одна проблема. У нас нет достоверных сведений о том, что Августин, особенно в ранний период жизни, когда писал «Исповедь», мог знать греческий язык и тем более читать произведения Василия Великого и Григория Нисского¹⁴. В этом вопросе с Каллагэном согласен и Р. Сорабджи, который, однако, не склонен соглашаться с ним в вопросе о влиянии Григория Нисского на психологическую концепцию времени Августина¹⁵.

Обратимся к фрагменту, который рассматривает Каллагэн. Этот фрагмент следующий. Говоря о вечности Божества, Григорий Нисский указывает, что ему, в отличие от человека, не свойственны деления времени как такие, из которых одни уже есть, а другие только наступят. Григорий Нисский называет их случайностями, отмечая, что таковые свойственны только тварям, у которых жизнь сообразно делению времени делится для надежды (*elpis*) и памяти. И добавляет, говоря о Божестве, что Ему все равно всегда присуще настоящее, поэтому и ожидаемым непременно обладает всеобъемлющая сила¹⁶. Что обращает на себя внимание? Греческое слово «*elpis*» может переводиться и как «надежда»

и как «ожидание». Каллагэн дает второе значение (*anticipation*) и ничего не говорит о первом. Таким образом, акцент делается на сопоставлении с аналогичным значением у Августина — на ожидании (*expectatio*). *Надежда* и *ожидание* — не одно и то же. *Ожидание* есть категория более психологическая, тогда как *надежда* (*elpis*)¹⁷ в христианстве — категория нравственная. Надежда связана с опытом веры, в то время как ожидание — с психологическим опытом исчезающего времени, в котором будущее становится настоящим. Представляется, что данный фрагмент, рассмотренный вне контекста всего произведения действительно не способен пролить свет на соотношение представлений о времени двух мыслителей.

Однако в этом же произведении мы находим другой фрагмент, который является ключевым для выявления именно объективно-онтологической, а не субъективно-психологической трактовки времени Григорием Нисским. В нем речь идет о различии свойств Творца и всего тварного. Фундаментальной характеристикой тварного является происхождение из небытия, что и проявляется в изменяемой природе тварного. «Если сотворенное естество, — пишет Григорий Нисский, — являет в себе, как говорит книга Премудрости, *начало и конец и средину времен* (Прем. 7:18) и сраспростирается по всем расстояниям времени, то мы принимаем как некоторый признак сего естества то его свойство, что в нем всецело усматриваем и какое-либо начало устройства, и видим средину, и надеемся видеть конец его»¹⁸.

На чем основывается вывод св. Григория о темпоральности как общем свойстве¹⁹ тварного? Первый аргумент имеет онтологический характер. Второй основывается на тексте Св. Писания. В любом случае время оказывается объективной характеристикой несамобытного естества. Впрочем, Блаженный Августин тоже говорит о том, что время является разновидностью творения²⁰. А фрагмент 17-й главы 12-й книги «Исповеди» очень напоминает рассуждения Григория Нисского²¹. Заметим, что в 12-й главе речь идет о связи времени и творения, правильнее сказать, что у Августина мы находим, все-таки, две трактовки времени, и объективная имеет именно библейское основание. Но далее мы видим у Григория Нисского логическое развитие его онтологической трактовки времени, аналога которой у Августина обнаружить не удастся.

«А чему сродно изменение, то удерживается от участия в противоположном благодатью Укрепляющего, и уже не силой собственного естества пребывает в добре; что же таково, то не вечно»²². Вот центральная мысль. Что не самобытно, то в себе самом есть практически «ничто», или, правильнее будет сказать, не может быть вечным, а может быть только временным, т.е. существо-

вать единственно возможным способом — изменяясь, изменяясь в двух возможных направлениях — либо пребывая в добре, в жизни, устремляясь к собственной причине и имея ее в качестве цели, либо двигаясь в противоположную сторону (а равно и просто не двигаясь к добру, ибо не двигаться невозможно) — к небытию. Стать благой тварь может «только по участию в лучшем, она не только имеет начало бытия, но и в отношении к благу признается всегда начинающей быть благою вследствие возрастания в лучшем. Посему никогда и не останавливается на достигнутом, а все приобретенное для нее по участию в благе бывает (для нее) началом восхождения к большему». Именно таким образом Григорий Нисский понимает слова апостола Павла о том, что тварь никогда не престаёт простираться в *передняя*, и забывать *задняя* (Флп. 3:13)²³. А в другом произведении Григория Нисского — «Изъяснение Песни песней Соломона» — мы находим продолжение этой мысли: «Ибо всегда нечто большее, к себе привлекая расположение причащающихся, не позволяет обращать взор к прошедшему, через наслаждение тем, что предпочтительнее, устрняя памятьование о том, что ниже по достоинству»²⁴.

Именно из этого фрагмента становится видно все отличие концепции времени Григория Нисского, которую можно назвать онтологической, от психологической концепции времени Августина. Простираться в *передняя*, забывая *задняя*, безусловно побуждает надежда и та цель стяжания подобия Божия, которая была поставлена перед человеком. Для этого и дана ему свобода, с которой соотносится темпоральность тварного как условие этой свободы. Характерной чертой онтологической концепции оказывается вертикаль восхождения, а движущей силой выступает надежда. Характерны и слова Григория Нисского об «устранении памятования», если вспомнить, что отличительной особенностью психологической концепции Августина, по словам П.П. Гайденко, «является та роль, которую он отводит памяти»²⁵.

Тем не менее, представляется, что и с ролью памяти в концепции Августина все не так определено. Стоит обратить внимание на тот факт, что рассуждения о памяти мы встречаем и в 10-й книге «Исповеди», и в 11-й. В 10-й книге Августин рассуждает о бесчисленных глубинах и пещерах памяти, задаваясь вопросом о том, в памяти ли он находит Бога. В памяти «нигде нет предела; такова сила памяти, такова сила жизни в человеке, живущем для смерти. Что же делать мне, Боже мой, истинная Жизнь моя? Я поднимаюсь к тебе душой своей — Ты пребываешь ведь надо мной — и пренебрегу этой силой, которая называется памятью»²⁶, — так пишет Августин, говоря о различии жизни человеческой, жизни для смерти и Жизни истинной. И в 11-й главе, подводя итог своей концепции времени, Августин называет свою жизнь «сплош-

ным рассеянием», поскольку человек живет во «многом и многим». Выход из этого состояния и цель жизни Августин мыслит отчасти в контексте того же фрагмента Св. Писания, что и Григорий Нисский: «Уйдя от ветхого человека и собрав себя, да последую за одним. “Забывая прошлое”, не рассеиваясь в мыслях о будущем и преходящем, но сосредоточиваясь на том, что предомной, не рассеянно, но сосредоточенно “пойду к победе призвания свыше” и услышу “глас хвалы и буду созерцать красоту Твою”, которая не появляется и не исчезает»²⁷. Все-таки не память, не психологизм оказывается доминирующим в рассуждениях Августина, которому, как великому христианскому мыслителю, знакомы и понятны слова Св. Писания! Но позволяет ли это сделать вывод о том, что данный фрагмент является еще одним примером параллелизма в рассуждениях Августина и Григория Нисского? Ответ вряд ли может быть утвердительным. «Онтологический фундамент» в оценке статуса времени, без учета которого невозможно правильно понять место психологической концепции времени в учении Августина, действительно имеется, но оказывается принципиально иным, чем онтологизм у Григория Нисского («будущее и преходящее» для Августина оказывается не более чем источником «рассеяния мыслей»), что видно из непосредственного продолжения вышеприведенного фрагмента. «Теперь же “годы мои проходят в стенаниях”, и утешение мое Ты, Господи; Ты мой извечный Отец, я же низвергся во время, строй которого мне не ведом; мысли мои, самая сердцевина души моей раздирается в клочья шумной его пестротой, доколе не сольюсь я с Тобой»²⁸. Августин говорит о «низвергнутости во время» как состоянии, противоположном «слиянию с Богом». Не видна ли в этом фрагменте явная параллель с 9-й главой VI Эннеады Плотина? В любом случае, именно такая оценка Августином статуса времени в корне отличается от положительной оценки времени, данной Григорием Нисским, который, как убедительно продемонстрировал Б. Оутис, стал первым, кто связал темпоральность тварного бытия с его онтологическим статусом и свободой, тогда как предыдущие мыслители рассматривали темпоральность как следствие грехопадения. Причина своеобразия взглядов Августина, по мнению Б. Оутиса, в том, что сам Августин не видит несоответствия между неоплатонической и библейской основами своих взглядов²⁹.

То, что для Августина во-временность бытия разумных тварей связана именно с уходом, отпадением, а возвращение мыслится как преодоление рассредоточенности созерцания в фокусе «настоящего» подтверждается и теми фрагментами 12-й книги «Исповеди», где речь идет о свойствах ангельского мира. Небо, созданное в начале (Быт. 1:1), по мнению Августина, обозначает мир духовный, который, не будучи сочным Творцу, все-таки прича-

стен вечности, поскольку в нем нет изменений, хотя он и изменчив. Что же является причиной того, что мир ангельский — вне времени, хотя и сотворен? Ответ Августина таков: «В сладостном счастье созерцать Тебя, он не позволяет себе изменяться... всегда в присутствии Твоем, всей любовью привязанные к Тебе, не ожидая будущего, не переправляя в прошлое воспоминаний, они не подлежат сменам перемен и не разбрасываются во времени... без единого поползновения уйти»³⁰.

Еще один важный аспект космологического антропоцентризма каппадокийцев и, позднее, Максима Исповедника — указание на своеобразную «образовательную» функцию времени³¹, суть которой в том, что познание свойств времени призвано возвести ум человека за пределы изменчивого бытия к бытию вечному. Так, по мысли Григория Богослова «через непостоянство видимого прерватного» Бог приводит человека «к постоянному и вечному»³².

Развитие мысли об «образовательной» функции времени мы видим у Григория Нисского, взгляды которого тем более имеют важное значение, что в них логически связывается чувственный и духовный (видимый и невидимый) миры, и главным в этой связи является время, которое когнитивно выполняет посредническую функцию, возводя ум, силы и стремления человека от видимого и изменчивого к невидимому и постоянному. «Как владеть человеку тем, что проходит мимо и утекает?», — спрашивает он. «Поскольку постоянство и неизменность свойственны естеству духовному и невещественному, а вещество преходит, непрестанно изменяясь каким-то течением и движением, то удаляющийся от постоянного по необходимости непременно носится вместе с неимеющим постоянства. И кто гонится за преходящим, оставляет же постоянное, тот... одно упускает, а другое не может удержать», — продолжает Григорий Нисский свою мысль³³.

Сходным образом рассматривает функцию времени и Максим Исповедник, который говорит, что его течение изменяет вместе с собой все материальное³⁴: «...изменчивость материальных предметов, которыми мы оперируем, и так и эдак переменяющих [друг друга] и переменяющихся, и не имеющих никакого твердого основания... так как единственное постоянное определение их природы заключается в том, чтобы истекать и не быть постоянными», должна направлять нас «к действительно сущим и никогда не колеблющимся»³⁵. Образовательная функция, таким образом, оказывается имманентной антропоцентрически понимаемому времени.

Иное мы видим в рамках психологической концепции. Можно даже сказать, что психологизм демонстрирует всю противоречивость попытки мыслить время из самого времени, вне соотношения с вечностью, опыта которой, в отличие от опыта времени,

человек в душе не имеет. В этом смысле Августин правильно схватывает необходимость внешнего когнитивного ресурса для преодоления «раздирающего мысли» действия времени. Таким ресурсом оказывается текст Писания, задающий «онтологический горизонт». Но этот ресурс именно внешний, а не имманентный самому времени.

Подведем итоги. Представляется сомнительным, что учение о времени, развиваемое Аврелием Августином, может быть поставлено в одном ряду с учением каппадокийских мыслителей, а психологизм может быть назван общей характеристикой темпорологии периода патристики. В онтологическом аспекте оценка статуса времени, данная Августином, оказывается принципиально иной, чем каппадокийская и дается либо в контексте неоплатонического восхождения души к Единому, либо представляет собой возврат к более ранней христианской традиции³⁶. Что касается психологической трактовки как общего свойства патристического учения о времени, то, на наш взгляд, правильнее говорить не о психологизме, а об антропологизме этого учения как следствии космологического антропоцентризма. Если сопоставить между собой антропологизм каппадокийских мыслителей и антропологизм Аврелия Августина, то отличие будет в следующем. Антропологизм каппадокийцев тесно связан с онтологизмом, поэтому время является общей характеристикой всего тварного и, одновременно, условием человеческой свободы, условием встречи с Творцом. Антропологизм Августина лишен подобного онтологизма. Время для него – состояние множественности и низвергнутости, разрывающей мысли, – явно препятствует встрече с Творцом. Эта встреча может состояться только через правильный строй познания и созерцания. Субъективный аспект трактовки времени – психологизм – возникает у Августина как частный случай космологического антропоцентризма, лишённого своей онтологической основы.

Примечания

¹См.: Любинская Л.Н., Лепилин С.В. Проблема времени в контексте междисциплинарных исследований. – М., 2002. – С. 62.

²Ср. Апок. 10:6: «...времени уже не будет»; Василий Великий. Беседы на Шестоднев 1.3: «Начавшееся со временем по всей необходимости и окончится во времени».

³См.: Plotinus. *Enneades*. III 7.1. По крайней мере, если следовать оценке О.Е. Нестеровой, он «не покидает границ, намеченных платоновским определением» (Нестерова О.Е. Историко-философские предпосылки учения Августина о соотношении времени и вечности. ИФЕ'86. – С. 41).

⁴См., например, у преп. Максима Исповедника: *Ambiguorum Liber*. PG. 91. Col. 1397 B.

- ⁵ См.: *Гайденко П.П.* Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. – М., 2006. – С. 6 – 7.
- ⁶ См. там же. – С. 49.
- ⁷ См. там же. – С. 7 – 9, 55 – 68.
- ⁸ Там же. – С. 57. Автор ссылается при этом на работу Дж. Каллагэна (*Callahan J. Basil of Caesarea. New source of Augustine's theory of time // Harvard studies in classical philology. 1958 (v.63).* – P. 437 – 454).
- ⁹ *Callahan J. Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology // Dumbarton oaks papers. Cambridge. 1958 (12).* – P. 29 – 58. Заметим, что на эту статью Дж. Каллагэна ссылок у П.П. Гайденко мы не встречаем.
- ¹⁰ *Флоровский Г.* Тварь и тварность // *Догмат и история.* – М., 1998. – С. 114.
- ¹¹ *Лосский В.Н.* Догматическое богословие // *Лосский В.Н.* Боговидение. – М., 2003. – С. 490.
- ¹² В историко-философском плане определенным недостатком этих, несомненно, очень ценных и схватывающих самую суть вопроса работ, является отсутствие в них ссылок непосредственно на сочинения средневековых авторов.
- ¹³ См.: *Callahan J. Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology.* – P. 55 – 56; *Callahan J. Basil of Caesarea. New source of Augustine's theory of time.* – P. 445, 450, 454.
- ¹⁴ *Ibid.* – P. 439 – 440.
- ¹⁵ См.: *Sorabji R.* Time, creation and the continuum: theories in antique and the early Middle Ages. Ithaca (N.Y.), 1983. – P. 95, 123, 235.
- ¹⁶ *Григорий Нисский.* Contr. Eunom. I, 26. Слово «надежда» употребляется в русском переводе (см.: *Григорий Нисский.* Опровержение Евномия // *Догматические сочинения.* Т. 2. – Краснодар, 2006. – С. 66.
- ¹⁷ См.: 1 Кор. 13:13.
- ¹⁸ *Григорий Нисский.* Опровержение Евномия. VIII, 5. – С. 279, 281.
- ¹⁹ См. там же. – С. 351–352 и в статье Б. Оутиса (см.: *Otis B. Gregory of Nyssa and the Cappadocian Conception of Time // Studia Patristica (Berlin), 1976 (14).* – P. 327 – 357).
- ²⁰ См.: *Августин Блаженный.* О книге Бытия, буквально // *Августин Блаженный.* Творения. Т. 2. – СПб.; Киев, 1998. – С. 426.
- ²¹ Августин пишет: «Все сотворено... из “ничего”: творение не имеет самостоятельного существования, как Бог, и ему присуща некая изменчивость» (Исповедь. – М., 2006. – С. 266).
- ²² Опровержение Евномия. VIII, 5. – С. 281.
- ²³ Там же. С. 280. См. так же: *Григорий Нисский.* Изъяснение Песни песней Соломона. – М., 1999. – С. 178. А то, что «передняя» есть одновременно и цель, видно из «Послания к Филиппийцам» (Флп. 13:14).
- ²⁴ *Григорий Нисский.* Изъяснение Песни песней Соломона. – С. 177–178.
- ²⁵ *Гайденко П.П.* Время. Длительность. Вечность... – С. 65.
- ²⁶ *Августин Блаженный.* Исповедь 10, 17. – С. 199.
- ²⁷ Там же. 11, 2. – С. 251.
- ²⁸ Там же.
- ²⁹ *Otis B. Gregory of Nyssa and the Cappadocian Conception of Time.* – P. 343 – 344, 354 – 355. «Августин, – пишет Оутис, – никогда не достигает положительной оценки творения и времени, которую мы находим у Каппадокийцев и Григория Нисского» (P. 355).

- ³⁰ *Августин Блаженный*. Исповедь 12, 9. – С. 257 – 260.
- ³¹ Характеризуя тварный видимый космос, Василий Великий называет его «главным образом училищем и местом образования душ человеческих, а потом и вообще местопребыванием для всего подлежащего рождению и разрушению». Именно поэтому «телам животных и растений, которые необходимо соединены как бы с некоторым потоком и увлекаются движением, ведущим к рождению или разрушению, прилично было заключиться в природе времени, которое получило свойства, сродные вещам изменяемым» (Беседы на Шестоднев. – Минск, 2006. – С. 12 – 13).
- ³² *Григорий Богослов*. Творения. Т.1. – М., 2007. – С. 219.
- ³³ *Григорий Нисский*. Изъяснение Песни песней Соломона. – С. 66 – 67.
- ³⁴ *Максим Исповедник*. Письма. – СПб., 2007. – С. 76.
- ³⁵ *Максим Исповедник*. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). – М., 2006. – С. 381 – 382.
- ³⁶ Примером является толкование св. Мефодия Патарского на Книгу Пророка Ионы, где образом трехчастного времени является кит; пророк Иона, убежавший с земли (прежней райской жизни) – образом первого человека, нарушившего Божию заповедь; корабль в бурном море – жизнь нынешнего временного века (см.: *Otis B. Gregory of Nyssa and the Cappadocian Conception of Time*. – P. 336; *S. Methodii, episcopo et martyris. De Jonae historia fragmentum // PG. 18. Col. – 327 – 330*).