

СЕРГЕЙ АСТАПОВ

Время и вечность в восточной патристике

Первый этап средневековой философии, именуемый патристикой, был этапом «деконструкции» античной философии. Перед идеологами христианства стояла задача разрушения эллинской (языческой) мудрости и создания (путем заимствования некоторых идей, методов и категорий античной философии) теоретической системы христианского богословия. Разумеется, принципы христианского мировоззрения являлись (и являются) совершенно иными, чем античного, и философия для христианина — не вершина познания, и богословие — не спекулятивная дисциплина, а живой опыт богообщения. Но в силу того, что этот опыт год от года рос в объеме, множился и по содержанию становился разноречивым, возникла необходимость его обобщения, систематизации и догматизации. Кроме того, вначале приходилось его защищать от критики языческих философов (а значит, обосновывать), потом — пропагандировать, сохраняя аутентичность. Все это вместе требовало теоретической работы, главным образом, философской. В средневековье вся философская проблематика была включена в богословский контекст, но чем дальше та или иная проблема отстояла от проблем догматического богословия, тем в большей степени она сохраняла свой философский характер, тем заметнее проглядывала в ее решении оригинальность философской мысли автора или приверженность идеям некоторой философской школы.

Проблема времени занимает, в этом отношении (точнее было бы сказать «отстоянии»), срединное положение. Не являясь по своей сути теологической, она проецируется, по крайней мере, на три основных вопроса догматического богословия: о Троице, об акте творения, о спасении. Эти проекции можно представить следующим образом. О Троице: предполагает ли рождение Бога-Сына существование прежде него Бога-Отца? Об акте творения: что делал Бог до того, как начал творить мир, и почему Он начал его творить? О спасении: что означает вечная жизнь воскресших, и так ли вечны, как она, вечные муки грешников? Постановка и решение проблемы времени в данных аспектах демонстрирует философскую специфику патристики, в прочих аспектах — особенности философской мысли того или иного автора.

Данная статья является изложением одной из тем историко-философского исследования восточной патристики и ни в коей мере не претендует на статус богословского труда. Поэтому и термин «патристика» употребляется в устоявшемся в истории философии значении — как совокупность теологических, философских и социальных доктрин (политических, демографических, каритативных и др.) христианских мыслителей II–VIII веков. В исследовательских целях временные рамки рассматриваемого периода сужены до IV–VII веков, поскольку именно Символ веры Никейского собора 325 г. и связанные с ним арианские споры стали своего рода исходной точкой формирования систематического христианского богословия. Из мыслителей доникейской эпохи выделяется фигура Оригена, давшего первый опыт богословской системы, наметившего проблемы и методы богословской теории на основе использования достижений античной философии. Несмотря на то, что ряд оригеновских принципов и идей (среди которых и понимание вечности) был отвергнут более поздней христианской мыслью, учение Оригена о времени и вечности включается в поле нашего исследования. В наследии восточной (то есть грекоязычной) патристики наиболее значимыми, с позиции исследуемой нами проблемы, являются труды каппадокийской школы (Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского), Псевдо-Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника. Максим Исповедник, богослов VII века, по мнению ряда исследователей патристики, является последним, кто вносит нечто качественно новое в содержание патристики — потом наступает этап богословской рефлексии, систематизации и консервации. Поэтому сочинения Иоанна Дамаскина, крупнейшего мыслителя VIII века, в исследуемом нами материале остаются на периферии рассмотрения. В свою очередь, неизбежной оказывается апелляция к темпорологии Аврелия Августина, представителя западной патристики, поскольку его учение о времени является наиболее ярким в средневековой философии, к тому же ему были знакомы труды каппадокийцев.

Особенностью постановки проблемы времени у христианских мыслителей явилось использование диалектических категорий «время» — «вечность» в контексте диады «мир» — «Бог» («творение» — «Творец»). Единая для всей патристики формулировка данной проблемы отсутствует, поскольку богословские сочинения того времени были, по преимуществу, сочинениями *ad hoc* — написанными по случаю очередной полемики, а потому имевшими полемический или экспликативный характер. Если же абстрагироваться от конкретных авторских контекстов, то проблему времени можно представить в следующей формулировке: «Каков онтологический статус времени и вечности, и как они коррелируют между собой?» Выработка богословского ответа на этот вопрос привела к переосмыслению некоторых категорий античной философии, а также к формированию специфического метода восточнохристианского богословия. Кроме того, как заметил, Георгий Флоровский, «в известном смысле арианство, как и оригенизм, можно назвать ересью о времени»¹.

Общепризнано, что в истории европейской философии получили развитие две концепции времени: субстанциальная и реляционная. Начало они бе-

¹ Флоровский Г. В. Восточные Отцы IV в. М.: Паломник, 1992. (Репринт с издания: Париж, 1931.). С. 12.

пут в античности. В сочинениях Платона формулируется субстанциальная концепция времени. Платон определяет время через категорию вечности — как «некое движущееся подобие вечности»², которое Демиург сообщил миру вещей в результате творения. Вечность парадигмальна по отношению ко времени, также как идея парадигмальна по отношению к вещи. У Аристотеля «время — число движения в отношении к предыдущему и последующему». Однако «мы не только измеряем движение временем, но и время движением — вследствие того, что они определяются друг другом»³. Выход из этого круга Аристотель обозначает тем, что время считает мерой всякого движения, а мерой самого времени — только равномерное круговое движение, каковым представляется движение небесной сферы. Причем и время и движение Аристотель считает вечным. Примечателен и другой ход мысли философа: так как время есть число, оно не может существовать без считающего. «Если же ничему другому не присуща способность счета, кроме души и разума души, то без души не может существовать время, а разве лишь то, что есть как бы субстрат времени»⁴.

Отнесение учения о времени того или иного представителя патристики к субстанциальной или реляционной концепции не следует считать напрасным схематизированием. Оно методологически оправдано, потому что позволяет определить позицию богослова в решении вопроса о корреляции времени и вечности. Так, аристотелевские релятивизм и тенденция к субъективизации времени продолжились в доктрине Аврелия Августина. Он окончательно перешел на субъективистскую позицию в понимании времени, провозгласив его свойством нашей души (точнее, таких психических особенностей, как память, внимание и ожидание) и, тем самым, оставил в статусе объективной реальности только вечность.

Восточные отцы Церкви признают объективный характер времени. Василий Великий строит свое учение о времени в соответствии с субстанциальной концепцией. По мнению Георгия Флоровского, Василий Великий полагал, что время создано Богом как некая среда для вещественного мира⁵. К такому заключению, приводит, в частности, отрицание каппадокийским богословом обусловленности времени движением светил: «Время есть продолжение, спротяженное состоянию мира, им измеряется всякое движение: звезд ли, животных ли, или чего бы то ни было движущегося»⁶. Не движение тел является мерой времени, а время есть мера их движения, от них самих не зависящая. Иначе невозможно объяснить библейскую историю о продолжавшемся сражении, когда по приказу Иисуса Навина светила остановились. Кроме того, если признать движение звезд причиной времени, придется говорить и об особом времени насекомых жужелиц, ведь и жужелицы движутся. (Так же будет рассуждать и Августин в «Исповеди», только вместо движения жужелиц он приведет пример вращения гончарного круга). Даже относительно меры

² Платон. Тимей // Платон. Собрание сочинений в 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 3. С. 439.

³ Аристотель. Физика // Аристотель. Сочинения в 4 т. М.: Мысль, 1981. Т. 3. С. 150–151.

⁴ Там же. С. 157.

⁵ Флоровский Г.В. Указ. соч. С. 65.

⁶ Василий Великий. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия // Василий Великий, архиеп. Творения. М.: Паломник, 1993. (Репринт с издания: М., 1846). Ч. 3. С. 51.

времени Василий Великий занимает теолого-детерминистскую позицию: «Бог, устроив природу времени, мерой и знаменами оного положил продолжительность дней»⁷.

Григорий Великий, наоборот, считает движение мерой времени, но явной дефиниции времени не дает, обозначая время через оппозицию вечности: «что для нас время, измеряемое течением солнца, то для вечных вечность»⁸, «возьмем вечность, то есть продолжение, которое... не измеряется ни каким-либо движением, ни течением солнца, что свойственно времени»⁹. У Григория Нисского, третьего из богословов-каппадокийцев, вообще отсутствует какое-либо определение времени. Богослов ограничивается лишь указанием на его длительность.

Общее у каппадокийских богословов в плане понимания времени сводится к четырем пунктам: время объективно, характерно для тварного мира, связано с движением (изменением вообще), континуально. В остальных пунктах возможны различия, демонстрирующие особенности философской мысли каждого из этих отцов Церкви при их единстве в богословских принципах. Здесь можно найти подтверждение тезиса о том, что чем менее какая-либо проблема в учении того или иного представителя патристики является проблемой догматического богословия, тем более она интересна в аспекте философской оригинальности. Например, концепция времени Аврелия Августина резко отличается от понимания времени в восточной патристике, но гиппонский епископ также считается отцом Церкви, то есть его учение в целом входит в догматическое пространство Церкви. Время у Августина — субъективно, связано с восприятием (концепцию Августина можно считать предвосхищением кантовского понимания времени как чистой формы чувственного созерцания), дискретно («время не может быть долгим»¹⁰). А Василий Великий особо отмечает длительность времени. По его мнению, то, что не длится, не есть время. Так, акт творения следует считать вневременным актом, поскольку он свершился, согласно Библии, «в начале», начало же точно — «действие творения мгновенно и не подлежит времени»¹¹.

Говоря о длительности времени, восточные отцы Церкви указывают и на его мерность, то есть возможность представить в виде некоторых отрезков — диастим (διάστημα). Однако вопрос о том, что является причиной мерности времени: его объективная дискретность или особенности нашего восприятия, в восточной патристике не поднимается.

После каппадокийцев богословы вообще не дают темпорологических дефиниций, пользуясь интуитивной идеей времени как свойства тварного мира. Отмечая неразрывную связь между временем и движением (изменением), о характере этой связи они не высказываются: «Временем... называется

⁷ Василий Великий. Беседы на Шестоднев // Василий Великий, архиеп. Творения... Ч. 1. С. 38.

⁸ Григорий Богослов. Слово 38, на Богоявление или на Рождество Спасителя // Григорий Богослов, святитель. Собрание творений в 2 т. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. (Репринтное издание.) Т. 1. С. 525.

⁹ Григорий Богослов. Слово 29, о богословии третьем, о Боге-Сыне первом // Григорий Богослов, святитель. Собрание творений... Т. 1. С. 415.

¹⁰ Августин А. Исповедь. М.: Ренессанс, 1991. С. 294.

¹¹ Василий Великий. Беседы... С. 10.

то, что подлежит рождению и истлению, измерению и перемене»¹². В плане терминологии концепт «время» передается не только общим для греческой философии словом χρόνος, но и словами διάστημα, διάστασις и καιρός. Последнее также часто употребляется в текстах Нового Завета в качестве синонима χρόνος. И διάστημα (основные лексические значения — «расстояние», «промежуток»), и близкое к нему διάστασις («расстояние, разъединение») и καιρός («мера», «надлежащее время») передают смысл мерности: возможности разделить на промежутки, измерить.

«Пробным камнем» субстанциального подхода ко времени в христианской мысли служит фиксация внимания тем или иным богословом на творении времени при описании общей картины творения мира. Если мыслитель считает, что время задается движением предметов, то ему нет необходимости останавливаться на творении времени, ведь последнее, в таком случае, служит эпифеноменом креации материальных объектов. И наоборот, если богослов субстанциализирует время, он обязан особо отметить факт его творения. О таком факте пишут Василий Великий и Григорий Нисский. Василий Великий — в «Беседах на Шестоднев», экзегезе первой главы книги Бытия: «...произведено сродное миру и находящимся в нем животным и растениям преемство времени»¹³. Григорий Нисский усматривает в творении времени выражение божественного провиденциализма — Бог «предусмотрел для человеческого устройства соразмерное время — так, чтобы продолжительности времени хватило для определенного числа душ, и текучее движение времени остановилось бы тогда, когда оно [время] уже бы не рождало из себя ничего человеческого»¹⁴.

С точки зрения отцов Церкви, различные темпоральные характеристики для описания Бога не приемлемы, поскольку Бог, как Творец всего сущего, сотворил и время. Отцы Церкви подчеркивают некорректность вопроса о том, что делал Бог до сотворения мира. Если время появляется в результате творения, то сказать, что было до творения, нельзя, ведь самого этого «до» не могло быть, потому что «слова когда, прежде, после и сперва не исключают времени»¹⁵. В данном рассуждении проявляется апофатическая (отрицательная) диалектика восточнохристианской мысли. Нельзя сказать, что было до творения, но необходимо признать бытие Бога до акта творения. Следует обозначить существование Бога до времени, но вербально выразить это существование невозможно, потому что все наши слова несут темпоральную обремененность.

Характеристикой божественного бытия выступает вечность. С описанием вечности возникает та же проблема, что и с выражением бытия Бога вообще. Единственным способом определения вечности является соотношение ее со временем и, в понятийном плане, противопоставление категорий времени и вечности. «Вечность не есть ни время, ни часть времени, потому что она неизмерима. Но что для нас время, измеряемое течением солнца, то

¹² Дионисий Ареопагит. О Божественных именах // Общественная мысль: исследования и публикации. Вып.2. М.: Наука, 1990. С. 218.

¹³ Василий Великий. Беседы... С. 8.

¹⁴ Григорий Нисский. Об устройении человека. СПб.: Аксиома, 1995. С. 71.

¹⁵ Григорий Богослов. Слово 29... С. 415.

для вечных вечность, нечто сопряженное с вечными существами и как бы некоторое временное движение и расстояние»¹⁶.

Владимир Лосский полагал, что Отцы Церкви «воздерживались от определения вечности «а contra»», то есть как противоположности времени... Это была бы вечность умозрительного мира Платона, но не вечность Бога Живого. Если Бог живет в вечности, эта живая вечность должна превосходить противопоставление движения времени и неподвижной вечности»¹⁷. Такое мнение представляется абсолютно справедливым по отношению к богословам VI и более поздних веков, писавшим после анафематствования Церковью оригеновского учения о вечности. Псевдо-Дионисий уже описывает божественное бытие как превосходящее вечность. Но каппадокийцы, именно в плане дефиниции (то есть для того, чтобы как можно точнее выразить специфику, а не для того, чтобы обозначить контекст христианской веры в Бога Живого) употребляют категории «время» и «вечность» бинарно и оппозиционно. В связи с этим следует заметить, что в процессе становления метода и языка восточнохристианской мысли, в самом деле, происходило обращение к платоновской философии и неоплатонизму. А учение Платона о времени и вечности оказалось более близким духу христианства чем соответствующая концепция христианского мыслителя Оригена. Тот же самый Псевдо-Дионисий, который вывел бытие Бога даже за пределы вечности, был, как известно, очень близок неоплатонизму.

Псевдо-Дионисий Ареопагит, последовательно проводя апофатический метод богословия, неоднократно отмечает, что даже вечность не может служить предикатом Бога, поскольку Он по отношению к вечности — ее источник и причина. «Из Сущего исходят вечность, сущее, время, становление и становящееся, поскольку в Сущем пребывает все сущее — как изменяющееся, так и неизменное»¹⁸. В таком случае мысль приходит к идее сверхвечности — чего-то принципиально невыразимого и необъяснимого даже через противопоставление с понимаемым (как вечности со временем).

Отцам Церкви не свойственно понимание вечности как бесконечной длительности. В этом они сохраняют, прежде всего, платоновский взгляд на вечность и античное восприятие бесконечности как цикла, а не монотонной прогрессии. Так, каппадокийцы используют древний символ вечности — круг — фигуру, заключенную в себе. Его окружность нигде не начинается, а потому нигде и не может закончиться. Неразрывность, невозможность представить какой-либо отрезок вечности и соотнести его с другим, а значит неизмеримость в количественном отношении и однородность в качественном — таковы основные черты вечности. Вечность качественно противоположна времени.

Именно такое понимание вечности отсутствовало в арианском учении о Боге-Сыне. Арий и его последователи рассуждали, с позиции логики, весьма последовательно: если Сын рождается, то начинает свое существование после Отца. Пусть даже слово «после» неприменимо по причине его темпораль-

¹⁶ Григорий Богослов. Слово 38... С. 515.

¹⁷ Лосский В. Н. Догматическое богословие // В. Н. Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991. С. 233.

¹⁸ Дионисий Ареопагит. Указ. соч. С. 198.

ного смысла, но ведь Сын имеет начало в Отце, значит не безначален. Безначален, следовательно, не вечен, не равен вечному Отцу, а лишь подобен – такова финальная точка арианских рассуждений.

Василий Великий в «Опровержении на защитительную речь злочестивого Евномия» разъясняет, что понятие *начало*, в строгом смысле, применимо только по отношению к тварному миру. Рождение Сына происходит до начала. Но даже если пользоваться словом «начало» условно (как и выражением «до начала»), следует различать вечность и безначальность. Однако четкой дистинкции этих понятий каппадокийский богослов не проводит. Так же, как не фиксирует различия между началом во времени и началом как субстанцией (основополагающим принципом бытия). По мнению Иоанна Мейендорфа, Василий «старался соединить оба значения и намеренно сохранял некоторую двусмысленность с целью передать одним словом мысль о том, что “принцип” был основан во времени»¹⁹.

Итак, вечность – характеристика божественного бытия, а время – тварного. Но в чем смысл времени? Такой вопрос вполне уместен для восточнохристианской мысли, не склонной считать время эпифеноменом творения. Он связан как с вопросом творения, так и с вопросом спасения. В соответствии с христианской картиной мира, вечность – замкнутая на себя бесконечность, точнее безначальность. Наряду с ней возникает время – длительность от прошлого через настоящее к будущему, делимая и имеющая конец (конец света). Потом снова наступит вечность. Когда человек войдет в обожненное состояние, он обретет подобие Богу, причем и в такой характеристике как вечность. Однако та ли это вечность, что и «до времени» (вечность Бога), или какая-то другая? Если другая, то сколько может быть видов вечностей и чем они различаются? Наконец, духовные сущности (души и ангелы) – вечны или подвержены времени? Это не полный список вопросов, которые порождает проблема соотношения времени и вечности.

Впервые в христианской мысли связь проблемы соотношения времени и вечности с основными богословскими вопросами отчетливо продемонстрировал Ориген. В его доктрине время – следствие грехопадения. Спасение есть возвращение в вечность. Эту доктрину не восприняло более позднее богословие, потому что из нее следовали пантеистические выводы, несовместимые с духом христианства. Тем не менее, проблему «вечность – время – вечность» Ориген поставил, чем обозначил еще один аспект богословских исследований.

По мысли Оригена не может идти речь о нескольких видах вечности. Вечность едина. Мир так же вечен, как и Бог. К этому заключению Ориген приходит путем следующих рассуждений. Бог – Творец и Вседержитель. Если мир когда-то не существовал, то тогда Бог не был Творцом и Вседержителем. Чтобы отвергнуть такое допущение, необходимо признать, что Бог всегда творит мир, то есть Бог – вечный Творец, мир – вечное творение. Но согласно Библии, наш мир имеет начало и когда-нибудь придет к концу. Он не вечен. Следовательно, он один из множества тех, которые творит Бог. Конец этого мира означает начало (точнее, творение) другого мира, не похожего на этот.

¹⁹ Иоанн Мейендорф, протоиерей. Введение в святоотеческое богословие. Минск: Лучи Софии, 2001. С. 155.

Если в целом творение совечно Творцу, то каждый из миров (в терминологии Оригена «эонов» — от греческого αἰών, означавшего в Новом Завете и «век», и «мир») закончен, то есть временные процессы в каждом из эонов линейны, необратимы и неповторимы. Ориген выступает против эпикурейского учения о параллельных мирах. Он считает миры последовательно сменяющимися друг друга, в каждом из которых свой ход времени, своя история. Этого требовало обоснование уникальности миссии Иисуса Христа. «Ведь если [будущий] мир во всем будет подобен [настоящему], то, значит, в том мире Адам и Ева делают то же самое, что они уже сделали; значит, там снова будет такой же потоп и тот же Моисей снова изведет из Египта народ в количестве почти шестисот тысяч, Иуда так же предаст во второй раз Господа, Павел во второй раз будет хранить одежды тех, которые камнями побивали — и все, случившееся в этой жизни случится снова»²⁰.

Наш мир, согласно доктрине Оригена, не первый и не последний в цепи миров. Создание мира Богом — это и отпадение мира от Бога. Ориген употребляет существительное *καταβολή*, встречающееся в новозаветных текстах в значении «основание, сотворение», но этимологически восходящее к глаголу *καταβάλλω* — «сбрасывать, низвергать, отвергать». Отпадением мира обусловлена его материальность и темпоральность. Возвращение к Богу, в таком случае, представляется освобождением от материальности. Тотальность этого возвращения достигается последовательным совершенствованием существ в различных мирах, итогом чего явится «всеобщее восстановление», когда и грешники, и даже злые духи очистятся от зла. Поэтому, строго говоря, муки ада не вечны. Когда говорят о вечности мук, нужно понимать условность этой фразы, считает Ориген. Грешники будут мучиться пока наш мир не пришел к концу, их муки будут продолжаться и в других мирах — в этом смысле муки вечны, но абсолютной вечностью ни муки, ни зло не обладают, ведь их не творит Бог, а во «всеобщем восстановлении» мир избавится от них, как от несущественных явлений.

Таким образом, для Оригена время и вечность неразделимы. В этом аристотелизм Оригена и приверженность реляционной концепции времени. Время — часть или особая форма вечности. Вечность — характеристика космоса, его цикличного бытия. Эту мысль (в числе других: о множестве миров, переселении душ, апокатастасисе) христианская патристика принять не могла. Уже Мефодий Олимпский, один из основоположников христианской аскетики (конец III—начало IV в.), разрывает время и вечность. Согласно его учению, мир вечен в возможности, но в действительности носит временной характер. Бог создал человека «на бессмертие и на образ Его собственной вечности»²¹. Вечность, которую утратил человек и получил возможность обрести вновь после Боговоплощения, лишь подобна божественной, а не тождественна ей. Само Боговоплощение явилось соединением вечного и временного (смертного), а воскресение Христа — победой вечности над смертью. Впрочем, Мефодий нисколько не решил поставленную Оригеном проблему «веч-

²⁰ Ориген. О началах. Самара: Ра, 1993. С. 104.

²¹ Цит. по: Карсавин Л. П. Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях). М.: изд-во МГУ, 1994. С. 77.

ность — время — вечность», он лишь провел различие между вечностью Бога и вечностью тварного бытия, обозначив, что последняя является, так сказать, вечностью по подобию, то есть в той степени вечностью, в какой тварное бытие является подобием божественного.

Своеобразно эту проблему, а вместе с ней и проблему «вечного творения» решил Августин. Будучи, как и Ориген, приверженцем реляционной концепции времени, он разорвал вечность и время, субъективизировав последнее.

Василий Великий, продолжая «линию Мефодия», определенно заявляет о том, что вечность богоподобия, то есть преображенного тварного бытия, совсем не такая, как вечность Бога. В строгом смысле слова, характеристика «вечный» применима только к Богу. «Вечным [называется] то, что по бытию прежде всякого времени и века... Некоторые придают и векам наименование “вечный”, как будто бы они достойны были сего названия потому, что всегда существуют. Но мы почитаем равно безумным как то, чтобы твари приписывать вечность, так и то, чтобы не исповедовать сего о Владыке твари»²². Для обозначения вечности «преображенной твари» Василий Великий и другие представители восточной патристики используют метафоры «восьмой день», «восьмой век» как указание на вневременное бытие, неизмеряемое преемством семи дней недели — Богом установленной мерой времени.

У Григория Богослова и Григория Нисского, в отличие от Василия, такой четкой дистинкции не обнаруживается. Григорий Нисский, к тому же, возвращается на позиции оригеновского апокатастасиса (к ним, по всей видимости, тяготел и другой Григорий), и с этих позиций различает вечность во времени (всевременность) и вечность как сверхвременность. Адские муки, в таком случае, следует считать бесконечными во времени. Когда же время остановится, тогда и адскому наказанию грешников придет конец, потому что «произойдет разложение всего на элементы (стихии) и при преложении целого соизменится и человеческое из тленного и землистого в бесстрастное и вечное»²³.

Следует отметить, что оригеновские идеи о предсуществовании душ, множестве миров и «всеобщем восстановлении» в разной степени проявлялись у таких восточнохристианских мыслителей IV–VI веков, как Дидим Слепец, Григорий Нисский, Евагрий Понтийский, Феодор Мопсуестийский, Диодор Тарсийский. Но большинство христианских богословов отстаивало своеобразный принцип симметрии: если наступит конец мучениям грешников, то и вечная жизнь праведников придет к концу, потому что время — сфера изменений — заканчивается Страшным Судом, если же и после него произойдут какие-нибудь изменения, то и конец света — лишь видимость конца времен, и вечность после него не подлинная. В силу этого, решениями ряда соборов (начиная с Константинопольского 543 г.) оригенизм был осужден как ересь.

Осуждение оригенизма стало одной из причин того, что в концепциях восточных отцов Церкви окончательно установилась дистинкция времени и вечности, вечности творения и вечности Бога. Чтобы устранить проблему нескольких родов вечности Бог был назван Сверхвечным или Предвечным. В со-

²² Василий Великий. Опровержение... С. 90–91.

²³ Григорий Нисский. Указ. соч. С. 71.

чинении Псевдо-Дионисия Ареопагита «О божественных именах» содержится подробное объяснение «особенности» вечности Бога. «Не следует думать, будто все, называемое в Писании вечным, и в действительности совечно Богу, существовавшему прежде вечности, а потому будем воспринимать вечное и временное в соответствии с их свойствами, а то, что отчасти причастно вечности, отчасти времени, будем считать как бы средним между становлением и бытием. Бога же мы будем славословить и как Вечность, и как Время, и как причину любой вечности и любого времени... и как того, кто, пребывая прежде времени и по ту сторону времени, изменяет и время, и времена опять-таки как предвечный Владыка, он предвечен и сверхвечен...»²⁴.

Специфически богословским аспектом проблемы вечности является вопрос о бытии «мира невидимого», то есть духовного. Согласно христианской картине мира Бог создает духов до сотворения материального мира, а значит, «до времени», поэтому никакие темпоральные характеристики к духовным существам неприменимы: духи нетленны, бессмертны, неизменны, в их мире не возникает ничего нового. Именно так полагал Василий Великий: «Еще ранее бытия мира было некоторое состояние, приличное премирным силам, превысшее времени, вечное, присно продолжающееся»²⁵. Однако обращает на себя внимание слово «продолжающееся» — оно имеет смысл скорее длительности, чем статичности, а длительность, как Василий сам о том заявлял, служит признаком времени, а не вечности. Но не следует считать присутствие этого слова результатом терминологической неточности, ведь Василий Великий, в отличие от других каппадокийцев, различал век ангелов и вечность Бога. Видимо, выражение «присно продолжающееся» используется богословом сознательно для отличия небезначального бытия духовных существ от божественного всегда-бытия (в церковнославянской традиции «приснобытия»).

У более поздних отцов Церкви определение «продолжающийся» в отношении мира ангелов уже не используется, так как длительность, как уже было отмечено, предполагает мерность, а последняя, в свою очередь, — делимость на прошлое, настоящее и будущее, что невозможно отнести к миру ангелов, который есть вечное настоящее. «Эон есть время без движения, и время есть эон, измеряемый движением»²⁶, — отмечает диалектику времени и вечности творения Максим Исповедник. Он постулирует особый умопостигаемый мир — вечно настоящий, не захваченный временем, а значит неизменный, к которому он относит не только духов, но и истины, пропорции, законы мироздания. Однако некоторая возможность изменений в умопостигаемом мире все же существует, поскольку он не божественное «всегда», а имеющий начало. Действительно, Псевдо-Дионисий Ареопагит и Максим Исповедник считали, что в сфере ангелов могут происходить своего рода количественные изменения, рост, преуспевание (προκοπή), которые не приводят к качественным сдвигам и появлению новых существ. Истоки этого мнения лежат в рассуждениях Оригена о

²⁴ Дионисий Ареопагит. Указ. соч. С. 218.

²⁵ Василий Великий. Беседы... С. 7–8.

²⁶ Цит. по: Флоровский Г. В. Византийские отцы V–VIII в. М.: Паломник, 1992. (Репринт с издания: Париж, 1931) С. 207.

небесной иерархии: «...должность ангелов дается не иначе, как по заслуге, власти имеют власть не иначе, как за свое преуспевание...»²⁷.

Мысль о подверженности изменениям, пусть даже потенциальной, у некоторых православных богословов порождала идею о материальности ангелов. Например, у Владимира Лосского: «Ангелов нельзя определять термином “бесплотные духи”, даже если их так называют отцы и богослужебные тексты. Они не являются существами “чисто духовными”. Существует некая ангельская телесность, которая может даже становиться видимой... В России XIX в. епископ Игнатий Брянчанинов отстаивал эту телесность ангелов против Феофана Затворника»²⁸. Другой же русский богослов, Георгий Флоровский, анализируя ангелологию Максима Исповедника, выражает противоположную точку зрения: «Не ангельский мир есть средоточие твари, — именно потому, что ангелы бесплотны (только падшие духи вовлекаются в вещество силою своего нечестивого вождения и пристрастия)»²⁹.

Исследование вопроса о видах вечности будет неполным, если не рассмотреть его в аспекте понятийной спецификации этих видов. Различение божественной и тварной вечностей с необходимостью должно выражаться в дистинкции терминов. Восточные отцы Церкви используют тезаурус греческой философии, но переосмысливают античные понятия в соответствии с христианским вероучением. Так, в восточной патристике различаются αἰών и αἰδιόν, хотя ни Платон, ни Аристотель такого различия не проводили. Существительное αἰών в патристике обретает значения «век», «присно продолжающееся», а αἰδιόν (субстантивированное прилагательное, этимологически восходящее к наречию ἄεἰ — «всегда») — значение «постоянство вечности». У Платона αἰών и αἰδιόν — синонимы, ведь согласно его взглядам, вечность одна — вечность умопостигаемого бытия. Аристотель обозначает вечность словом ἄεἰ (ἄεἰ οὐτα — «вечно сущее»), но не употребляет слово αἰών. Плотин, также как Платон, для обозначения вечности (которую мыслит как Бога) равно использует αἰώνιον (прилагательное от αἰών) и αἰδιόν. Только у Прокла существует дифференциация αἰών («вечность») и αἰδιόν («всегда сущее»), но αἰών у него — синоним выражения θεὸς νοητός («умопостигаемый Бог») ³⁰. Трудно сказать, появилось ли это различие в ходе развития собственных принципов неоплатонической философии или сложилось у Прокла под воздействием активно формировавшегося в ту эпоху христианского богословия.

Нельзя сказать, что в патристике αἰών и αἰδιόν были разведены на самом раннем этапе, а более поздние богословы строго следовали этой дистинкции. На этапе становления христианской богословской мысли единства в понятиях и терминах еще не было. Оно только формировалось. Так, четвертая формула Антиохийского собора 341 г. в словах: «Царство Его, оставаясь непрекращаемым, пребудет в безграничные веки» (εἰς τοὺς ἀττεῖρους αἰῶνας) содержит неопределенность — αἰῶνες можно считать относящимся и к будущему тварного бытия и к бытию Бога. Символ веры в редакции II вселенско-

²⁷ Ориген. Указ. соч. С. 91.

²⁸ Лосский В. Н. Указ. соч. С. 251.

²⁹ Флоровский Г. В. Византийские отцы... С. 207.

³⁰ См.: Гайденок П. П. Время и вечность: парадоксы континуума // Вопросы философии. 2000. № 6. С. 118–126.

го собора снимает эту двусмысленность фразой «Его же Царствию не будет конца», а рождение Христа называет рождением «прежде всех век» (πρὸ πάντων αἰώνων), определенно относя αἰών к темпоральным величинам.

У каппадокийцев также не всегда αἰών выступает характеристикой тварного мира, а ἅεī – божественного, хотя тенденция подобной дифференциации уже прослеживается. Псевдо-Дионисий Ареопагит αἰών и αἰώνιος уже не относит к божеству, а ἅιδιος к тварному миру, но ἅεī у него может характеризовать ангельское бытие. Например: «И первый [порядок небесных существей]... есть тот, что вечно (ἅεī) пребывает около Бога»³¹.

Максим Исповедник никогда не смешивает αἰών и ἅεī, αἰώνιον и ἅιδιον, относя первые слова в этих парах к умопостигаемому миру, а вторые – к предметному: «Ведь вообще ничто из того, что отлично от Бога по сущности, не созерцается вместе с Ним от вечности – ни век, ни время, ни те [твари], которые обитают в них»³². Однако, согласно учению этого богослова, «приснобытие» доступно и человеку на уровне его мистического слияния с Богом. Иначе говоря, ἅεī, являясь характеристикой божественного бытия, может стать и характеристикой преображенного тварного бытия.

Иоанн Дамаскин, результировавший достижения восточной патристики, относительно употребления слова αἰών заметил: «Имя века многозначно», и выделил пять его значений: жизнь человека, тысяча лет, вся настоящая жизнь, бесконечная будущая жизнь после воскресения («восьмой век»), вечность как вневременность. Иоанн также указывает на то, что строгое различие αἰώνιον и ἅιδιον в патристике не выдерживается, «поколику и Бог называется вечным (αἰώνιος), но Он называется и предвечным (προαἰώνιος), ибо Он сотворил и самый век»³³. В рассуждениях Иоанна прослеживается идея, близкая Псевдо-Дионисиевой: «Бога же мы будем славословить и как Вечность и как причину любой вечности», – Бог есть Вечность, поскольку Он сотворил вечность. Именно в этом смысле Дамаскин употребляет выражение αἰών καὶ αἰώνας ποιῶν (вечный и вечность творящий), в котором αἰών означает ἅεī ὢν (вечносущий). В большинстве же случаев для описания сферы божественного бытия Иоанн Дамаскин употребляет термин ἅεī, например Христос – «в вечности рождаемый»³⁴. Кстати, слова «рождаемый», «рожденный» и подобные им (однокоренные в русском переводе) в зависимости от того, несут ли они смысл темпоральности, или, наоборот, исключают его, Иоанн Дамаскин образует от разных корней. В первом случае – от корня – γεν- (γένεσις, γενητός и др.), во втором – от корня – γενν- (γεννησις, γεννητός...). Подобного рода дифференциация встречается и у более ранних богословов (определенно – у Григория Богослова и Максима Исповедника), но проводится она ими непоследовательно.

Подводя итог исследованию проблемы соотношения времени и вечности в восточной патристике, определенно можно сказать, что эта проблема оказа-

³¹ Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. СПб.: Глагол, 1997. С. 56–57.

³² Максим Исповедник. Творения. М.: Мартис, 1993. Кн. 1. С. 216.

³³ Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М.: Братство святителя Алексия. Ростов н/Д.: Приазовский край, 1992. С. 115–116.

³⁴ Иоанн Дамаскин. Слово на Рождество Пресвятой Богородицы // Творения. М.: Мартис, 1997. С. 253.

лась одной из важнейших для формирования христианского мировоззрения. Ее концептуальное решение в патристике зависело от разработанности вопросов догматического богословия. Согласно восточным отцам Церкви бытие Бога обладает статусом абсолютности. Бог – Сущий и Вечный (по отношению к иным сущностям – Сверхсущий и Сверхвечный). В сфере божественного бытия нет ни «до», ни «после» – выдвигание и обоснование данного тезиса было связано с раскрытием догмата о Троице. Утверждение следующих положений было обусловлено разработкой креационистской картины мира, то есть развертыванием содержания догмата о сотворении мира Богом.

Все в мире (сущее) сотворено Богом, поэтому не так вечно, как Он – по крайней мере, не безначально. Умопостигаемый мир (мир идеальных прообразов и духов) – вневременный, так как был создан Богом «прежде времени». Этот умопостигаемый мир вечен не потому, что никогда не остановит своего движения, а потому что в нем нет никакого движения. Он – как мгновение (настоящее без прошлого и будущего), которое не сменится другим мгновением.

Время – объективное свойство материального мира. Можно сказать, что в этом пункте восточнохристианской богословской мысли не противоречит и диалектико-материалистическое определение «время – форма бытия материи». С тем лишь условием, что время, с позиции христианских богословов, является конечной формой бытия. Оно имеет начало и должно иметь конец. Начало времени – появление материального мира. Время, согласно мысли восточных отцов Церкви, не следствие отпадения мира от Бога, как считали Ориген и неоплатоники, а атрибут движения вообще, в том числе и движения к Богу. Когда закончится это движение, тогда наступит вечность, но не абсолютная, присущая только Богу, а подобная божественной. Данный тезис имеет прямой выход на сотериологическую проблематику, то есть на раскрытие догмата о спасении. Максим Исповедник достаточно ясно показал, что все характеристики Бога, в том числе и «приснобытие», тварное бытие (прежде всего человек) получает в силу причастности его Богу. Чем полнее причастность, тем интенсивнее вечность.

Время и вечность различаются не количественно, а качественно. Вечная жизнь – это не бесконечное монотонное продолжение (пусть даже позитива) сегодняшней жизни, а инобытие, то есть бытие преображенной плоти. Дальнейшие рассуждения в этом направлении исчерпывают темпорологическую проблематику в ее философском содержании, поскольку уводят в глубь исключительно богословских вопросов. Есть еще один аспект проблемы соотношения времени и вечности – прорыв вечности во время – но он в патристике не получил теоретической проработки. Василий Великий считал таковым прорывом первое мгновение творения мира, и, может быть, мгновение вообще. Кроме того, и для Василия Великого, и для других отцов Церкви, и для всех христиан прорыв вечности во время – это воскресение Иисуса Христа. Иные варианты этого прорыва в восточной патристике не описаны. Вопрос о них в христианской традиции будет актуализирован спустя несколько веков исихастской мистикой созерцания Фаворского света, а в богословской теории получит решение в сочинениях Симеона Нового Богослова и Григория Паламы (учении об энергийном обожении).