

# КАТЕГОРИЯ ВРЕМЕНИ В ХРИСТИАНСКОЙ МЕТАФИЗИКЕ: ГРИГОРИЙ НИССКИЙ И МАКСИМ ИСПОВЕДНИК

П. Б. МИХАЙЛОВ

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва

[locuspetri@rambler.ru](mailto:locuspetri@rambler.ru)

---

PETR MIKHAYLOV

St. Tikhon's Orthodox University, Russia

CATEGORY OF TIME IN CHRISTIAN METAPHYSICS:

GREGORY OF NYSSA AND MAXIMUS THE CONFESSOR

**ABSTRACT.** In the article a problem of time is posed as an object of Christian theological reflection developed in a complicated interweaving of philosophical, cultural and religious traditions of the Mediterranean civilization. A typology of the problem is established by a correlation of the category of time with different aspects of temporality – with eternity in Antiquity, with future in Modernity and with present in the thought of different authors belonging to different epochs. The most representative thinkers of Christian metaphysics, viewed against this background, are Gregory of Nyssa (the 4th c.) and Maximus the Confessor (the 7th c.). The former has successfully reinterpreted time as being-to-salvation rather than being-to-destruction. Gregory solves the problem of time by introducing an original concept of a *dynamical static*, or a *statical dynamic*, using the principle of *epektasis* as a general tool. In that case, time becomes a kind of spiritual practice. Maximus resolves the problem in a more traditional manner. He speaks about an overcoming of time in the perspective of divine eternity; Gregory on the contrary presupposes its transfiguration. Thereby Christian metaphysics offers a number of possibilities for a theological solution of the eternal question about time.

**KEYWORDS:** temporality, problem of time, theology of time, definitions of time, time and eternity, Heraclitus, Augustine, Gregory of Nyssa, Maximus the Confessor.

---

Темпоральность играет ключевую роль в становлении человеческого самосознания и, тем самым, в существовании человека как такового. При этом категория времени ускользает от понимания и с трудом поддается описанию, всегда с неизбежностью оставляя нечто самое существенное за кадром строгого анализа. Греческая античность хорошо осознавала всю невыполнимость задачи определения времени и уяснения его природы. И тем не менее ни один крупный мыслитель не оставлял попыток проникнуть в тайну времени и раз-

гадать его загадку. Эта потребность, с самых первых шагов темпоральной рефлексии, начиная уже по крайней мере с Гераклита и элеатов, характеризуется необычайной настойчивостью, что легко объяснимо. Ведь текучесть времени означает зыбкость и непостоянство нашего существования, чему человек не может не сопротивляться, поскольку ему врождено стремление увековечить свое существование, продлить его во времени, потому феномен времени требует от человека своего преодоления. Пробудившаяся человеческая мысль стремится закрепиться в бытии, ухватиться за бытие, а для этого необходимо подчинить себе время. Однако эти настойчивые попытки в большинстве случаев неудачны и потому почти бесплодны. Вновь и вновь мысль упирается в констатацию текучести и непостоянства всего того, с чем связан наш опыт времени. «Все течет и движется, и ничего не пребывает» – Πάντα ῥεῖ καὶ οὐδὲν μένει,<sup>1</sup> – с этого начал Гераклит, и это высказывание продолжает оставаться своеобразным приговором для античности.

Время – категория относительная, или соотносительная, и потому само по себе оно не существует, а присутствует лишь в соотносении. В этом заключается неразрешимый философскими средствами парадокс. Физическое время существует вне всякого сомнения; время повседневности также не требует для своего признания какого-либо специального доказательства. Но время как предмет мысли, как универсальная категория ускользает от постижения. Это прекрасно сумел выразить Августин: «...прошлого уже нет, будущего еще нет, а настоящее лишено протяженности».<sup>2</sup> Еще более наглядно, хотя и менее известно высказывание Василия Великого: «...прошедшее миновало, будущее еще не наступило, настоящее же ускользает от чувства прежде, нежели познано».<sup>3</sup> Время может быть схвачено лишь через посредство чего-то другого, будь то его переживание, его измерение, его описание, или же через сопоставимые с ним категории. Итак, время постигается через соотношение, а не через указание; предикативно, а не остенсивно. Тем самым, решающим значением для осознания времени обладает предмет соотносения с ним. Для античности таким содержательным и устойчивым соотносением для времени оказывается понятие вечности.

В постоянной изменчивости времени, обнаруженной античной мыслью, древние пытались найти свою парадоксальную стабильность, заключенную в самом факте нестабильности. И именно отсюда происходит настойчивое соотношение времени с вечностью. В платонической системе вечность есть абсолютный образец для времени, которое служит лишь его отдаленным и тусклым отражением, или же его подвижным образом – εἰκὼ κινητὸν τῆς αἰῶνος (*Тимей* 37d). Этому останутся верны многочисленные последователи Платона, принадлежащие к его школе. Понятие времени, тем самым, вводится как катего-

<sup>1</sup> Diels – Kranz 1951–1952, frag. 12; Лебедев 1989, 209.

<sup>2</sup> Августин 1991, 292–297.

<sup>3</sup> Василий 1900, 11.

рия соотносительная с его недостижимым образцом – вечностью. Вечность же остается категорией безотносительной и абсолютной. Для античности это твердая истина.

В философской мысли XIX и XX веков предметом соотнесения со временем служит понятие будущего, в которое со всей несомненностью устремлены развитие и прогресс. В этом случае центральный смысл времени выражается в понятии процесса как все того же неостановимого течения. Но ставка теперь делается на само движение.<sup>4</sup> Есть и третья возможность соотнесения времени – с моментом настоящего. П. П. Гайденко выстраивает ряд мыслителей от начала Нового времени самого разного происхождения, которые придерживаются такого решения проблемы: Фр. Баадер, Эдит Штайн, Ганс Зедльмайер, Пауль Тиллих и, наконец, Мейстер Экхарт (отметим в скобках, что близкие устремления в античности демонстрируют стоики и эпикурейцы, о чем весьма убедительно писал П. Адо, раскрывая содержание античного культа природы, точнее, практики «физики» у стоиков и эпикурейцев<sup>5</sup>).

Итак, если античность, точнее платоническая традиция, соотносит относительное понятие времени с вечностью, если современность, утратив высоту понимания предмета, соотносит время с будущим, если, наконец, отдельные мыслители призывают соотнести время с настоящим как репрезентацией и реализацией вечности, то христианская мысль в лице Григория Нисского и Максима Исповедника соотносит время с Богом, с присущими Ему атрибутами бесконечности и беспредельности. Выяснению этого последнего типа соотнесения и посвящен настоящий материал. Попробуем раскрыть этот фундаментальный пересмотр проблемы времени в трех аспектах: 1) смена темпоральной парадигмы, 2) наполнение основной терминологии, 3) целеполагание времени и, тем самым, его роль в жизни человека.

### 1. Время по Григорию Нисскому

В классической античности преобладающей метафорой времени служит геометрия круга, замкнутый цикл, динамика круговращения. Об этом свидетельствует античная мифология; на этом основаны великие достижения древней науки, состоявшие прежде всего в наблюдении постоянных и устойчивых чередований в природе. Отсюда необыкновенно высокий авторитет астрологии и

---

<sup>4</sup> Гайденко 2007, 422, 18.

<sup>5</sup> Hadot 2004; Адо 2005. См. об этом: Михайлов 2013, 475: «Из физики как духовного упражнения прямо происходит идеал стоической невозмутимости и самодостаточности, поскольку всякий момент бытия-в-космосе рассматривается как малый элемент целого. Здесь же коренится эпикурейское учение о единственной реальности настоящего: прошлого уже нет, будущего еще нет, есть только настоящее, из которого следует извлечь все, что оно в себе содержит. П. Адо полагал, что именно этим наследие античных стоиков и эпикурейцев может обогатить духовную жизнь современного человека».

ее влияние на частную и общественную жизнь. Но отсюда же следует пессимистическое понимание времени, которое иные исследователи в таком ракурсе небезосновательно характеризуют как «закон вырождения, а не развития».<sup>6</sup> Это – концепция космологическая. В ее основе лежит устройство доступного наблюдениям физического мира, и здесь античность преуспела особенно. Его законам всецело подчиняется мир духовный. Так, судьба измеряется астрологическими, биологическими и даже гастрономическими факторами (гадание на внутренностях животных). В таком мировоззрении выстраивается определенная иерархия бытия. Ее нижние этажи подчинены высшим и регламентируются ими, являясь лишь их отражением.<sup>7</sup> Вполне понятно, что такая картина мира и целиком вовлеченная в нее судьба человека содержат в себе взрывной потенциал, который рано или поздно должен был привести к бунту против фатума, против подавления свободы, против предопределения.

Многочисленные текстуальные и археологические документы классической и поздней античности свидетельствуют о том, что в III–IV веках происходит «тектонический сдвиг» в понимании времени.<sup>8</sup> Через многочисленные превращения, опыты или прорывы в научной мысли преобладание циклического времени уступает место так называемому линейному, которое следовало бы более точно назвать направленным. Это изменение решительно меняет представление о мире и его конечных судьбах. Привычное для античности ощущение закрытости, замкнутости мироздания, отразившееся в самых разнообразных версиях философского и мифологического детерминизма, сменяется небывалым осознанием разомкнутости времени, распаханности человеческого бытия, со всем вдохновляющим и одновременно пугающим опытом свободы. И связано это с христианским осмыслением нашей проблемы.

Ранние христиане попытались переосмыслить время в ином, открытом и, как оказалось позднее, возобладавшем ключе. В своих рассуждениях они исходили из догматов о творении мира и воплощении Бога. Время принадлежит не только человеку и миру. Его творит Бог и Он же в нем и является. Каждое Его вмешательство в течение времени становится неповторимым и неустраняемым моментом всемирного движения истории (καιρός, время-событие); эти моменты гарантируют неотменимое достоинство времени и его необратимость. И если в случае с Оригеном у исследователей и историков есть достаточно весомые основания говорить о его учении как о «ереси о времени»,<sup>9</sup> т. е. следовании традициям античной циклической темпоральности, то оно скорее лишь дань тому фронтальному сближению теологического, т. е. церковного дискурса

---

<sup>6</sup> Puech 1978a, 7.

<sup>7</sup> Puech 1978b, 222.

<sup>8</sup> См. в частности: Belayche 1984, 11–12.

<sup>9</sup> Так любил говорить Г. В. Флоровский (1998, 302). Впрочем, категоричность этого мнения может встретить существенные контраргументы, см. в частности мою статью: Михайлов 2014, 16–30.

с дискурсом философским или, шире, научным, которое было предпринято во втором и третьем веке. В вопросе времени Ориген подстраивается под существующие в античности представления (в нашем случае концепцию темпорального циклизма), преследуя при этом свои особые апологетические и миссионерские цели. Потому у него мы еще не видим самостоятельного и зрелого христианского взгляда на проблему. Он остается в тисках античных концепций циклизма, вечного возвращения и проч. Смена взгляда на проблему времени – дело другого поколения христианских богословов, усвоивших многие уроки Оригена, в частности, Великих каппадокийцев. Следует отметить, что их обращение к проблеме времени главным образом было обусловлено тем богословским спором, в котором все представители этой традиции приняли участие, а именно, спором с Евномием, выдвинувшим тезис о подчиненности времени Сына.

В действительности, с приходом христианства речь идет не о механической замене одной картины мира на другую – с циклической на линейную. Такое понимание страдает некоторым упрощением. Вопрос времени решается тоньше и нюансированнее. Христианские мыслители сохранили позитивный потенциал и несомненные научные достоинства античного циклизма (достижения в естественных науках – измерительные приборы: солнечные часы, водяные, песочные, открытия в области астрономии), радикально раскрыв при этом горизонт знания за пределы космологии, проникнув в область духа – сферу жизни человеческой души. Они-то по-настоящему и придали времени то самое человеческое измерение, которое с тех пор безраздельно господствовало. Справедливо замечание Жана Даниелу,<sup>10</sup> говорившего о том, что линейное время – это время историческое, а циклическое время – биологическое. Человек же – существо пограничное (μεθόριος) между мирами – чувственным и умопостигаемым, и потому оба измерения имеют для него важное, хотя ни в том, ни в другом случае не исключительное значение.

Замечательно точную формулировку мы находим у старшего брата одного из главных героев христианского переосмысления времени – Василия Великого, говорящего о сочетании фигур времени – круга и линии. Он пишет: «Время движется вперед постоянными круговращениями».<sup>11</sup> Циклическое движение включается в некое более широкое линейное направление; время развивается вперед круговращениями. Таким образом, биологическое и историческое, или, что в настоящем случае то же, антропологическое время органично сочетаются друг с другом и находятся в соотношении ценностного соподчинения.

Теперь уместно сделать некоторые терминологические наблюдения уже прямо в связи с Григорием Нисским. Традиционный канон понятий – вечность (αἰών/αἰδιον) – время (χρόνος) – мгновение теперь (καίρος) – был задан еще Платоном и развивавшимися вслед за ним философскими традициями. В

<sup>10</sup> Daniélou 1970, 95.

<sup>11</sup> Василий 1846, 131.

этой системе продолжали работать и христианские мыслители. Однако, как и во многих других случаях, они существенно изменяли наполнение используемых терминов. И в зависимости от этого разворачивали свое понимание времени, отражая свой опыт его преодоления, или, как мы увидим позднее, его преобразования.

Как уже было отмечено выше, для античности время есть лишь неясное отражение вечности. Статус вечности незыблем и безусловен. Он соотносится с миром идей и Единым. Вечность же есть категория, исчерпывающая бытие как таковое. Для христианских мыслителей и вечность, и время находятся в одной категориальной плоскости – в пространстве сотворенного мира. Вопрос лишь в количественном различии, разница только в масштабе. Вечность, подобно времени, подлежит соотносительному определению. Классическое определение принадлежит Григорию Богослову: «Что для нас время, то для существ вечных – вечность, сопотряженная их бытию».<sup>12</sup> Сама по себе вечность, тем самым, попадает в зависимость от вечных существ, подчиняется им и не обладает тем статусом абсолютности, которым обладала в античности.

Определение вечности, которое предлагает Григорий Нисский, таково: «Вечность, будучи неким понятием длительности, самую собой обозначает все творение, возникающее в ней»<sup>13</sup> Она потому содержит в себе все творение, что является категорией большой длительности, заключающей в свои пределы всю продолжительность существования сотворенного мира. В этом определении угадывается пространственная схема объема как вместиллица всего творения. Однако обращение к пространственной метафорике никоим образом не означает пространственного же понимания темпоральности.<sup>14</sup> Оно только лишний раз свидетельствует о неуловимости времени даже в его словесном описании.

---

<sup>12</sup> Αἰὼν γὰρ, οὔτε χρόνος, οὔτε χρόνου τι μέρος· οὐδὲ γὰρ μετρητόν· ἀλλ' ὅπερ ἡμῖν ὁ χρόνος, ἡλίου φορᾶ μετρούμενος, τοῦτο τοῖς αἰδίοις, αἰὼν, τὸ συμπαραεκτεινόμενον τοῖς οὐρανοῖς, οἷόν τι χρονικὸν κίνημα, καὶ διάστημα – Gregorius Nazianzenus 1857–1866, 36, 320; Григорий Богослов 1994, 1, 525: «...вечность не есть ни время, ни часть времени; потому что она неизмерима. Но что для нас время, измеряемое течением солнца, то для вечных вечность, нечто спотряженное с вечными существами, и как бы некоторое временное движение и расстояние». Интересно словарное определение Зонары (Zonaras 1808, 1): Αἰὼν. ὁ χρόνος ἢ τὸ συμπαραεκτεινόμενον τοῖς οὐρανοῖς («Век — время или спотряженность [умным] небесам»). Если у Григория «спотряженность» измеряется фактическим существованием сущих, то у Зонары мысль, платонизируясь, развивается в сторону неких «объективных сущностей» космического порядка, своего рода «мировых часов».

<sup>13</sup> ...ὁ δὲ αἰὼν διαστηματικόν τι νόημα ὧν πᾶσαν δι' ἑαυτοῦ σημαίνει τὴν κτίσιν τὴν ἐν αὐτῷ γενομένην – Gregorius Nyssenius 1958–2008, “Hom. in Eccl.,” VIII, 5, 440; Григорий Нисский 1861, 2, 4, 357: «Век же, как понятие чего-то протяженного, означает все творение Божие в нем происшедшее».

<sup>14</sup> Как это предлагает видеть М. Л. Хорьков (2000, 72), рассматривая толкование вечности Григорием в виде некоего «пространственного движения». Такое прочтение не

Понятие вечности примеряется у Григория к миру умопостигаемого. По мысли Григория Нисского, вечность служит внешней границей и пределом человеческой мысли и познания, за этими пределами царит непостижимое для нас.<sup>15</sup> Это мир умопостигаемого, или интеллигибельного. Граница между мирами чувственным и умопостигаемым, хотя и прозрачна и постоянно преодолевается, однако же никогда не устраняется. Во всяком случае, вечность (векá) мыслятся как темпоральность, и потому располагаются где-то ниже и за пределами предвечного рождения Сына,<sup>16</sup> поскольку и *века* (вечность) есть Его творение. При таком понимании, разумеется, ни о каком обожествлении вечности, как это бывало в античности, речи идти не может. Бог превыше времени и за пределами вечности. Его удаленное описание доступно лишь апофатическим средствам – преимущ. ἄπειρος.<sup>17</sup> Тем самым, вечность, со всеми ее неоспоримыми достоинствами по сравнению со временем, есть также категория относительная, сотворенная и подчиненная общему замыслу о творении и самому Творцу. Как говорит Григорий Нисский, «Христос есть отец будущего века (вечности), ибо в нем водворяется жизнь бесконечных веков».<sup>18</sup> А продолжительность вечности, включающей в себе пределы сотворенного мира, ограничена фактом собственной тварности и вторичности по отношению к Творцу.

Тем самым, платоновское соотношение образ (время) – образец (вечность) надстраивается еще одним, более высоким уровнем отражения: как время есть упрощенный аналог вечности, так вечность есть образ Будущего века.<sup>19</sup> Вместе с тем понятия вечности и времени обоюдно друг друга поясняют. Если время есть понятие длительности, то вечность есть понятие большой длительности.

Для определения времени Григорий чаще всего пользуется словом διάστημα (длительность, протяженность во времени, интервал, продолжительность, временной отрезок и проч.). В таком приеме он примыкает к широкой традиции, восходящей к Аристотелю. Время есть протяженность (διάστημα) всего существующего в этом мире. «Время сопротяжено всему тому, что претерпевает становление».<sup>20</sup> Другое определение таково: «Посему время понимается нами как мера, потому что каждой отдельно взятой меры (измеряемого) ме-

---

находит подтверждений в текстах Григория. У него напротив мы встречаем совершенно отчетливое различие двух видов движения – пространственного и временного, см. ниже прим. 26.

<sup>15</sup> См. Gregorius Nyssenus 1857–1866, 45, 365.

<sup>16</sup> См. Basilus Magnus 1857–1866, 29, 608: αἰῶνες πάντες κάτω που τῆς γενέσεως τοῦ Μονογενοῦς νοοῦνται – «...века же все мыслятся где-то ниже и за пределами рождения Единородного».

<sup>17</sup> См. Mühlenberg 1966.

<sup>18</sup> Gregorius Nyssenus 1857–1866, 45, 585.

<sup>19</sup> Более подробно об этом см. Daniélou 1942, 38–39, примеч. 17, 55.

<sup>20</sup> ...παντὶ τῷ γινομένῳ συμπαρατείνεται χρόνος – Gregorius Nyssenus 1958–2008, “In Eccl.”, 6, 5, 374; Григорий Нисский 18616, 38, 2, 4, 295.

рою служит время. Что ни бывает, без сомнения, бывает во времени, и с продолжением всего, что бывает, продолжается вместе и протяжение / протяженность времени, малое протяжение с малым, и большее с большим».<sup>21</sup>

Иными словами, время проявляется как некая сеть, охватывающая, обволакивающая собою все возникающие вещи, все события, все происходящее. Вне времени ничего не происходит из того, что происходит. Каждой единице существования соответствует определенный ее продолжительностью отрезок времени. Все они, как мы уже видели, входят во время большой длительности – по-своему понятой вечности. Здесь два ограничения: 1) время имеет отношение только к тем вещам, которые претерпевают становление, возникновение и исчезновение, иными словами, пребывают в движении (важнейший предикат для изучаемого понятия); 2) продолжительность времени (διάστημα) строго соответствует длительности существования этих начальных и конечных вещей.

Следует сказать, что в определении времени через понятие протяженности (τὸ διάστημα) Григорий, как и во многом другом, следует за братом Василием, который в свою очередь опирается на уже сложившуюся философскую традицию. Так, в своем раннем трактате «Против Евномия» Василий дает очень близкое и явно опорное для Григория определение: «Время есть продолжительность, сопотряженная сотворению мира; временем измеряется всякое (любое) движение, будь то движение звезд, перемещение животных, или всего того, что бы только не двигалось, почему мы говорим, что одно быстрее, другое медленнее, то что перемещается за более короткий промежуток (διάστημα) времени – быстрее, а что передвигается за более длинный – медленнее».<sup>22</sup>

Итак, у нас в руках три ключа к пониманию Каппадокийцами Василием и Григорием природы времени. Это понятия: протяженность (διάστημα) – родовая особенность времени, мера (μέτρον) – основная функция времени, измерение, и движение (κίνησις) – родовая особенность объекта времени – мира становления. Однако ни то, ни другое, ни третье не является изобретением христианских богословов. За приведенными определениями угадывается фигура Аристотеля и последующей традиции, представленной многими именами. Новым же в данном случае является то, какое применение эта привычная схе-

<sup>21</sup> ...χρόνος οὖν ἀντὶ τοῦ μέτρον ἡμῖν νενόηται, διότι παντὸς τοῦ καθ' ἕκαστον μετρούμενου > ὁ χρόνος μέτρον ἐστίν. τὰ γὰρ γινόμενα ἐν χρόνῳ γίνεται πάντως, καὶ τῆ παρατάσει ἑκάστου τῶν γινόμενων καὶ τὸ διάστημα τοῦ χρόνου συμπαρατείνεται, ὀλίγον ἐν τῷ ἐλάττονι καὶ ἐν τῷ πλείονι πλείον – Gregorius Nyssenus 1958–2008, “In Eccl.” VI 5, 376; Григорий Нисский 1861б, 38, 2, 4, 297.

<sup>22</sup> Χρόνος δὲ ἐστὶ τὸ συμπαρακτεινόμενον τῆ συστάσει τοῦ κόσμου διάστημα· ὃ πᾶσα παραμετρεῖται κίνησις, εἴτε ἀστέρων, εἴτε ζώων, εἴτε οὐτινοσοῦν τῶν κινουμένων, καθὸ λέγομεν ταχύτερον ἢ βραδύτερον ἕτερον ἑτέρου· ταχύτερον μὲν τὸ ἐν ἐλάττονι χρόνῳ πλείον διάστημα μεταβαίνον, βραδύτερον δὲ τὸ ἐλάττον ἐν πλείονι χρόνῳ κινούμενον – Basilius Magnus 1857–1866, 29, 560.



ма получает в отношении человеческого существования, человеческого измерения времени. Сведем основные смыслы к трем главным постулатам:

- 1) время имеет начало от возникновения того, что претерпевает становление (начало),
- 2) время есть продолжительность движения подвижных вещей, т. е. всего того, что претерпевает становление, значит, всего сотворенного мира; время сопровождает судьбы сущего (продолжение),
- 3) время распространяет свое значение только на те вещи, существа и предметы, которые имеют начало и конец (конец).

И, наконец, третье звено нашего обзора основной терминологии связано со словом *καιρός*, или, с уточнением, *εὐκαιρία* (своевременность, благовремение, момент, мгновение теперь, неделимая точка совпадения полноты времени и бытия, то самое, что П. П. Гайденок называет «онтологической вечностью настоящего»<sup>23</sup>). Для Григория Нисского эта своевременность наполнена совершенно определенным содержанием. Комментируя Еккл 3:6 – *время искать, и время терять; время сберегать, и время бросать*, он пишет: «Чего надобно мне *искать*, чтобы получить приличное времени?... – то, нахождение чего и есть сам постоянный процесс поиска. Ибо не иное что значит *искать* сие, и не иное – *находить*; но выгода обретения есть самоё искание. Угодно ли дознать тебе и благовремение? Когда время *искать* Господа? Отвечу кратко: целую жизнь. Ибо об этом одном благовременно иметь рачение при всяком другом рачении. Не в установленные какие-либо дни и не в определенное на сие время *взыскать* Господа благо есть; напротив того никогда не прекращать сего вовсе ищущему – вот истинная благовремение».<sup>24</sup>

Постоянное искание, постоянный процесс, вечное движение, *perpetuum mobile*, в направлении искомого, по мысли Григория, должно стать содержанием нашей жизни, ее совершенной сосредоточенностью. Эта мысль, как мы сейчас увидим, является центральной для всего богословия времени Григория. Отметим лишь, что он совершенно изменяет то понимание единственности и уникальности момента, которое провозглашает, в частности, гётевский Фауст. Григорий разворачивает время человеческой жизни на всю предельно сжатую протяженность *καιρός*, собирает ее всю в единой точке и наполняет вечным

<sup>23</sup> Гайденок 2007, 422.

<sup>24</sup> Ζητήσατε τὸν κύριον καὶ ἐν τῷ εὐρίσκειν αὐτὸν ἐπικαλέσασθε, καὶ εὐφρανθήτω καρδία ζητούντων τὸν κύριον. ἔγνωσαν τοῖνυν διὰ τῶν εἰρημένων, ὅπερ ζητῆσαι χρῆ, οὐ ἡ εὐρεσίς ἐστιν αὐτὸ τὸ αἰεὶ ζητεῖν. οὐ γὰρ ἄλλο τί ἐστι τὸ ζητεῖν καὶ ἄλλο τὸ εὐρίσκειν, ἀλλὰ τὸ ἐκ τοῦ ζητῆσαι κέρδος αὐτὸ τὸ ζητῆσαι ἐστι. βούλει καὶ τὴν εὐκαιρίαν μαθεῖν, τίς ὁ καιρὸς τοῦ ζητεῖν τὸν κύριον; συντόμως λέγω. ὁ βίος ὅλος. ἐπὶ τούτου γὰρ μόνου εἰς καιρὸς τῆς σπουδῆς ἐστιν ἡ ζωὴ πᾶσα. οὐ γὰρ ἀποτεταγμένῳ τινὶ καιρῷ καὶ χρόνῳ ἀφωρισμένῳ τὸ ζητεῖν τὸν κύριον ἀγαθόν ἐστιν, ἀλλὰ τὸ μηδὲ ὅλως διαλείπειν αἰεὶ ζητοῦντα τοῦτό ἐστιν ἡ ἀληθὴς εὐκαιρία – Gregorius Nyssenus 1958–2008, “In Eccl.” VII, 5, 400–401 ; Григорий Нисский 18616, 38, 2, 4, 319–320.

содержанием. А смысл заключается в непрерывном поиске. Причем, поиске не бесцельном и не безразличном; его предназначение – найти Господа, а его содержание – сам Господь.

И как показывает дальнейшее развитие толкования Григория на книгу Екклезиаст, это не только процесс, но и результат: «...как ...благовременность искания не определяется каким-либо временем, но вся жизнь есть единое время для доброго сего искания; так утверждаем, что и время хранения измеряется всей жизнью...».<sup>25</sup> Мы можем говорить о направленности такого переживания времени, о его сознательной и волевой ориентации в сторону поиска, обретения и сохранения не безличной вечности, а вечности наполненной, в которой пребывает Господь, Властитель времен и вечности. Такова своеобразная *практика времени*, как одно из духовных упражнений, которую вырабатывает Григорий Нисский. Собственно, она заключается в бесконечной соотнесенности с искомым и завершеном сохранении найденного. И эта практика служит главному предназначению времени, к обсуждению чего, а именно, вопроса целеполагания времени и его роли в человеческой жизни, мы теперь и переходим.

Учение о спасении, как особенность всякого религиозного сознания, подчиняет всякий отдельный опыт познания предназначению человека, как бы оно не понималось в той или иной религиозной традиции. Ведь религиозное сознание не терпит безразличного существования; все, что доступно опыту, имеет некое высшее предназначение. Спасение в античности и в христианстве имеют свое целеполагание. И время здесь небезразлично, оказываясь одной из ключевых сотериологических категорий. Это справедливо для античного прочтения этой категории, которое сформировало идею цикличности замкнутости времени. По-своему пытались решить загадку времени гностики, предложив свою сотериологическую концепцию – бегство и устранение времени. На религиозный запрос отвечают и христианские мыслители, обращаясь к проблеме времени. В нашем случае речь идет о направленности времени, о его векторной ориентации.

Данность человеческого существования заключена в непрерывном изменении (κίνησις, τροπή), в постоянном движении, будь то движение в пространстве или изменение во времени.<sup>26</sup> Так понимали существо дела в античности, так продолжают думать и христиане. Но эта фундаментальная характеристика бы-

<sup>25</sup> ...πάντα τὸν βίον ἕνα καιρὸν εἶναι τῆς ἀγαθῆς ἐκείνης ζητήσεως, οὕτως καὶ τὸν τῆς φυλακῆς καιρὸν πάσῃ τῇ ζωῇ μετρεῖσθαι ἀποφαινόμεθα – Gregorius Nyssenus 1958–2008, “In Eccl.” VII, 5, 405; Григорий Нисский 18616, 38, 2, 4, 324.

<sup>26</sup> Κίνησις может иметь как первое, так и второе значение. См. Gregorius Nyssenus 1857–1866, 44, 129, “De orific. hom.”: Τῆς γὰρ κινήσεως οὐ μόνον κατὰ τὴν τοπικὴν μετάστασιν νοουμένης, ἀλλὰ καὶ ἐν τροπῇ καὶ ἀλλοίωσεσι θεωρουμένης — «Под движением подразумевается не только перемена места, но усматривается оно и в переменчивости и изменении» (Григорий Нисский 1995, 11).

тия в античности оценивалась в принципе негативно. В этом и заключен корень античного трагизма, необратимость судьбы, рока (греческая трагедия); в этом же – существо классической греческой философии (Платон, Аристотель).

Христианские мыслители попытались переосмыслить и перенаправить движение от пути к распаду на путь к собиранию, постоянному поиску и устремлению к совершенству. Не только переосмыслить движение как данность человеческого существования, но возвести его в принцип учения о спасении – вот в чем заключается вклад христианских метафизиков. С особенной силой выразить эту интуицию удалось Григорию Нисскому. Необычайно оптимистично звучат его слова в письме-трактате *De perfectione*: «...не к одному только злу направлена изменяемость человека... но изменяемость производит и прекраснейшее дело – возрастание в добре, когда хорошо изменяющегося изменяемость к лучшему постоянно приближает к Божеству».<sup>27</sup> И это приближение к Богу не имеет конца или предела, потому что Бог бесконечен и беспределен. «То, что представляется ужасающим, а именно изменчивость нашей природы, оказывается неким крылом для воспарения к высшему... так что даже какой-то карой для нас была бы невозможность изменения к лучшему. Тем самым, пусть не огорчается тот, кто видит в нашей природе склонность к превращению, но пусть, изменяясь постоянно к лучшему, и преображаясь от славы к славе, изменяется таким образом, чтобы через ежедневное умножение становиться лучше, всегда совершенствоваться и никогда не достигнуть предела совершенствованию. Ведь именно в этом и состоит совершенство, а именно в том, чтобы никогда не остановиться в возрастании к лучшему и не ограничить совершенства каким-либо пределом».<sup>28</sup>

Такие строки и подобные им в текстах Григория Нисского побуждают некоторых исследователей к самым восторженным оценкам. Так, Андреас Спира называет Григория Нисского «одним из отцов прогрессивного динамизма (*dynamisme progressiste*), столь характерного для нашей западной цивилизации».<sup>29</sup>

<sup>27</sup> οὐδὲ γὰρ μόνον πρὸς τὸ κακὸν ὁ ἄνθρωπος τῇ τροπῇ χρῆται· ἡ γὰρ ἂν ἀμήχανον ἦν αὐτὸν ἐν ἀγαθῷ γενέσθαι, εἰ πρὸς τὸ ἐναντίον μόνον τὴν ῥοπὴν εἶχεν ἐκ φύσεως· νυνὶ δὲ τὸ κάλλιστον τῆς τροπῆς ἔργον ἢ ἐν τοῖς ἀγαθοῖς ἐστὶν αὐξήσις, πάντοτε τῆς πρὸς τὸ κρείττον ἀλλοιώσεως ἐπὶ τὸ θεϊότερον μεταποιούσης τὸν καλῶς ἀλλοιούμενον – Gregorius Nyssenus 1958–2008, “De perf.” VIII, 1, 213–214; Григорий Нисский 1865, 7, 261–262.

<sup>28</sup> ...οὐκοῦν τὸ φοβερὸν εἶναι δοκοῦν (λέγω δὲ τὸ τρεπτὴν ἡμῶν εἶναι τὴν φύσιν) οἷόν τι πτερὸν πρὸς τὴν ἐπὶ τὰ μείζω πτήσιν ὁ λόγος ὑπέδειξεν, ὡς ζημίαν εἶναι ἡμῖν τὸ μὴ δύνασθαι τὴν πρὸς τὸ κρείττον ἀλλοίωσιν δέξασθαι. μὴ τοίνυν λυπεῖσθω ὁ βλέπων ἐν τῇ φύσει τὸ πρὸς τὴν μεταβολὴν ἐπιτήδειον, ἀλλὰ πρὸς τὸ κρείττον διὰ παντὸς ἀλλοιούμενος καὶ ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν μεταμορφούμενος οὕτω τρεπέσθω, διὰ τῆς καθ’ ἡμέραν αὐξήσεως πάντοτε κρείττων γινόμενος καὶ αἰεὶ τελειούμενος καὶ μηδέποτε πρὸς τὸ πέρασ φθάνων τῆς τελειότητος. αὕτη γὰρ ἐστὶν <ή> ὡς ἀληθῶς τελειότης τὸ μηδέποτε στήναι πρὸς τὸ κρείττον αὐξανόμενον μηδέ τι πέρατι περιορίσαι τὴν τελειότητα – Gregorius Nyssenus 1958–2008, “De perf.” VIII, 1, 213–214; Григорий Нисский 1865, 7, 261–262.

<sup>29</sup> Spira 1984, 290.

То самое движение, которое античная мысль пытается остановить, закруглить, то самое движение, утратившее свою цель, которым захвачена современность, в свете богословия Григория Нисского обретает христианский смысл. Это движение может стать вечной устремленностью к Богу, столь же бесконечной, как и сам Бог. И как Бог не охватывается даже вечностью, так и устремление к нему преодолевает все века. В этом и заключается особенность христианской метафизики времени, разомкнутой в божественный мир. Она питается апостольской проповедью (Фил 3:14 – *забывая заднее и простираясь вперед*, τὰ μὲν ὀπίσω ἐπιλανθάνόμενος τοῖς δὲ ἔμπροσθεν ἐπекτεινόμενος) и мистическим опытом христианской Церкви; она концентрированно явлена в литургической жизни христианской общины в сочетании богослужебных циклов – годового, суточного, пасхального и в эсхатологическом размыкании круга в Литургии Восьмого дня.

Одним из первооткрывателей богословия Григория Нисского в XX веке стал Жан Даниелу. Ему удалось подобрать ключ ко всему богословию Григория, а также его учению о времени, в виде понятия *эпектасис*, или *эпектаза* (ἐλέκτασις).<sup>30</sup> Вот как Даниелу его раскрывает: «...двойственное состояние, заключающее в себе одновременно как обладание, так и исхождение, которое Григорий пытается описать через это необычное слово *эпектасис*, обнаруживаемое лишь у него. По самому своему строению это слово выражает двойственность. С одной стороны, обладание, приставка ἐπι-, указывает на подлинное обладание чем-то, пребывание Бога в душе. С другой стороны, приставка ἐκ-, выход из самого себя, к неустрашимой бесконечности Бога, притягивающая душу всегда к себе в экстатической любви. Тем самым снимается оппозиция θεωρία и ἀγάπη. В умопостижении Бог пребывает в душе, но в любви душа устремляется вовне к Нему... То и другое являются неразличимыми аспектами единой реальности».<sup>31</sup>

Понятие *эпектасис* удивительно похоже на *жизненный порыв* (élan vitale) Анри Бергсона с одной, впрочем, отличительной особенностью. *Порыв* Бергсона предполагает некий резкий переход, скачок из одного состояния (ср. места) в другое. Тогда как *эпектасис*, традиционно переводимое как простираание или протяжение, подразумевает наполнение расстояния между пребыванием, из которого совершается стремительное движение, и достижением, которое никогда не заканчивается окончательно. В *эпектасисе* есть и устойчивость, и подвижность. Это – покоящееся движение и движущийся покой.

Об этом Григорий пишет, обращаясь к образу Моисея в книге «Жизнь Моисея, или О совершенстве и добродетели»: Бог обращается к Моисею: «...поскольку у тебя постоянно вожделение простирается в *предняя*, не имеешь сытости в продолжение своего течения, не знаешь никакого удовлетворения добром, но всегда желание твое стремиться к большему, то у Меня такое есть

<sup>30</sup> См. Daniélou 1944, 309–326.

<sup>31</sup> Там же, 322.

место, что проходящему оное никогда невозможно прекратить свое течение. Но сие течение в другом смысле есть стояние. Ибо говорит Бог: Поставлю тебя на камени (Исх 33:21). – Григорий удивляется вместе со своим читателем, – Всего же чуднее это, почему одно и то же есть и стояние и движение. Кто восходит, тот, конечно, не стоит; и кто стоит, тот не восходит. А здесь самое стояние делается восхождением...». И что же это за место, что это за камень, обладающий такими исключительными свойствами? – Ответ Григория таков: «Камень же есть Христос».<sup>32</sup>

Механизм этой неподвижной подвижности и устойчивой неустойчивости Григорий раскрывает в своем наиболее позднем и значительном тексте – Комментарии на Песнь песней: «...конец обретенного служит началом для восходящих к обретению высшего. И восходящий никогда не останавливается, от одного начала заимствуя другое начало, и начало всегда большего не заканчивается самим собой; потому что пожелание восходящего не останавливается на познанном, но душа, вследствие другого еще большего пожелания, восходя по порядку к новому высшему, шествует всегда от высшего к высшему до беспредельности».<sup>33</sup>

Подход Григория Нисского к проблеме времени отличается глубокой продуманностью и верностью христианскому учению: он представляет собой полноценный синтез лучшего из того, что предложила античная мысль и что отчасти отразилось в позднейшей европейской традиции... Как время охватывает всю сотворенную действительность (διάστημα), и в известном смысле содержит ее, будучи ее мерой (μέτρον), так посредством *επεκτασισ* человек в силах охватить все время своей жизни, направить его, собрав воедино, и наполнить высшим смыслом существования; и, что очень важно, он сам при этом оказывается охваченным. Таким образом, материальное, физическое время преломляется, преобразуется и размыкается во время духовное, переходящее в вечность и даже оставляющее вечность позади себя. Григорию Нисскому удалось

<sup>32</sup> ...ἐπειδή σοι πρὸς τὸ ἔμπροσθεν ἢ ἐπιθυμία συντέταται καὶ σοι τοῦ δρόμου κόρος οὐδεὶς, οὐδέ τινα τοῦ ἀγαθοῦ ὄρον ἐπίστασαι, ἀλλ' αἰεὶ πρὸς τὸ πλεῖον ὁ πόθος βλέπει, τοσοῦτός ἐστιν ὁ παρ' ἐμοὶ τόπος, ὥστε τὸν ἐν αὐτῷ διαθέοντα μηδέποτε δυνηθῆναι λῆξαι τοῦ δρόμου. Ὁ δὲ δρόμος ἐτέρῳ λόγῳ στάσις ἐστί· στήσω γάρ σε, φησὶν, ἐπὶ τῆς πέτρας. Τοῦτο δὲ τὸ πάντων παραδοξότατον πῶς τὸ αὐτὸ καὶ στάσις ἐστί καὶ κίνησις. Ὁ γὰρ ἀνιὼν πάντως οὐχ ἴσταται καὶ ὁ ἐστὼς οὐκ ἀνέρχεται. Ἐνταῦθα δὲ διὰ τοῦ ἐστάναι τὸ ἀναβῆναι γίνεται... ἡ πέτρα δὲ ἐστὶν ὁ Χριστός – Gregorius Nyssenus 1968, “De vita Mosis”, 2, 242–243; Григорий Нисский 1861a, 37, ч. 1, С. 349–350.

<sup>33</sup> ...ἀλλὰ τὸ πέρας τοῦ εὐρεθέντος ἀρχὴ πρὸς τὴν τῶν ὑψηλοτέρων εὐρεσιν τοῖς ἀναβαίνουσι γίνεται καὶ οὔτε ὁ ἀνιὼν ποτε ἴσταται ἀρχὴν ἐξ ἀρχῆς μεταλαμβάνων οὔτε τελεῖται περὶ ἑαυτὴν ἢ τῶν αἰεὶ μειζόνων ἀρχῆ· οὐδέποτε γὰρ ἐπὶ τῶν ἐγνωσμένων ἢ τοῦ ἀνιόντος ἐπιθυμία μένει, ἀλλὰ διὰ μείζονος πάλιν ἐτέρας ἐπιθυμίας πρὸς ἐτέραν ὑπερκειμένην κατὰ τὸ ἐφεξῆς ἢ ψυχὴ ἀνιούσα πάντοτε διὰ τῶν ἀνωτέρων ὁδεύει πρὸς τὸ ἀόριστον – Gregorius Nyssenus 1958–2008, “In Cant. cant.”, VIII, 6, 247; Григорий Нисский 1862, 39, 3, 213.

выпрямить античное цикличное (космологическое) время и обогатить его со-териологическим смыслом и сопряженным с ним встречным «христологическим» аспектом времени, обратив неостановимое движение к распаду в постоянное восхождение к Беспредельному.

## 2. Время по Максиму Исповеднику

Наследие Максима Исповедника также достойно привлечения в связи с рассмотрением проблемы времени. В европейской интеллектуальной традиции он известен как выдающийся мыслитель ничуть не меньше Григория Нисского, хотя между составлением основных текстов двух авторов пролегла эпоха в двести пятьдесят лет. В нашем случае краткий обзорный подход к учению Максима может быть полезен в том отношении, чтобы показать, как по-разному вылепливались сходные опыты адептов одного и того же учения на одном и том же языке, принадлежавших к одной и той же восточно-средиземноморской интеллектуальной и духовной культуре. Понимание проблемы Максимом поможет нам кое-то уточнить в раскрытии темы Григорием Нисским.

В качестве опорной и, по всей видимости, исчерпывающей сводки высказываний Максиму по предложенной теме я воспользуюсь текстом известного французского специалиста по этому автору Ж.-К. Ларше, выступившего с докладом «Идея времени в трудах преподобного Максима Исповедника» в МДА осенью 2012 года.<sup>34</sup>

В размышлениях о времени как реальности сотворенного мира Максим и Григорий вполне согласны. Понятие вечности, с которого мы начали раскрытие проблемы у Григория Нисского, рассматривается Максимом под тем же углом зрения. А именно, как категория, во-первых, темпоральная, во-вторых, относительная и, в-третьих – подчиненная. О вечности уместно говорить в связи с умопостигаемыми сущностями; однако она не вневременна, а имеет начало: «...всякое естество сущих подразделяется на умопостигаемое и чувственное, и умопостигаемое называется и является вечным, как в вечности получило начало бытия, а чувственное – временным, ко во времени сотворенное».<sup>35</sup> Об относительном характере вечности он пишет прямо: «Век, время и место принадлежат к относительному, ибо без них не существует ничего из того, что мыслится совместно с ними; Бог же не принадлежит к относительному, ибо Он не содержит вообще ничего из того, что могло бы мыслиться одно-

<sup>34</sup> См. интернет-публикацию на сайте Богослов.ру: <http://www.bogoslov.ru/text/-3152047.html> (дата обращения 24.08.2014).

<sup>35</sup> Maximus Confessor 1857–1866, “Ambig. ad Iohan.,” 10, 91. 1153A; Максим Исповедник 2006, 158–159.

временно с Ним».<sup>36</sup> Бог же пребывает в своем «времени», если употребление самого этого слова для данного случая хоть сколько-нибудь уместно. «Нет для Него ничего нового, но будущее есть как настоящее. Времена же и века суть указания не для Бога, но для нас – сущих в Боге».<sup>37</sup> Темпоральность, таким образом, имеет еще и когнитивное значение, как средство познания божественных указаний.

Время как таковое Максим понимает в связи с понятием движения и говорит об этом даже более явно, чем Григорий: «Всякое сотворенное есть и движется, и находится под определениями природы и времени: природы – по причине [своего] бытия, а времени – по причине движения».<sup>38</sup> Наконец, переходя к вопросу о предназначении времени и его роли в религиозной жизни, следует отметить, что Максим развивает свою мысль независимо от Григория и здесь содержится главное отличие в системах двух мыслителей. Если у Григория мы видели, время перенаправляется от распада к восхождению, движение вместо отрицательного значения получает значение положительное, то Максим склонен говорить о преодолении времени, о том высшем состоянии человеческого существа, которое именуется обожением. Здесь время останавливается. Это состояние он передает словами «покой», «суббота» и даже «стояние, остановка» (στάσις). Как мы уже читали: «Век, время и место принадлежат к относительному, ибо без них не существует ничего из того, что мыслится совместно с ними; Бог же не принадлежит к относительному, ибо Он не содержит вообще ничего из того, что могло бы мыслиться одновременно с Ним. Стало быть, если достойные [люди] являются наследниками Самого Бога, то [всякий], удостоенный подобной благодати, будет превыше всех веков, времен и мест».<sup>39</sup> Это состояние Максим называет также словом «вечностью», наряду со сказанным об относительной вечности выше. Для данного случая характерны такие высказывания: «Вечность есть время, когда оно остановится в своем движении», «вечность есть время, лишённое движения».<sup>40</sup>

Говоря о предназначении времени, которое должно когда-то остановиться, Максим исходит из реалий эсхатологического порядка. Он рассуждает о времени из того мира. Он описывает это следующим образом: «Концом естественного движения сотворенных является покой (στάσις), который содействует по прохождении пройденного беспредельность, в которой, поскольку в ней

---

<sup>36</sup> Maximus Confessor 1857–1866 “Capita theologica et oeconomica”, 90, 1108С; Максим Исповедник 1993, I, 226.

<sup>37</sup> Maximus Confessor 1982, 121, 10, 89; Максим Исповедник 2008, 169.

<sup>38</sup> Maximus Confessor 1857–1866, “Ambig. ad Iohan.”, 67, 91, 1397С; Максим Исповедник 2006, 364–365.

<sup>39</sup> Maximus Confessor 1857–1866 “Capita theologica et oeconomica”, 90, 1108С; Максим Исповедник 1993, I, 226.

<sup>40</sup> Maximus Confessor 1857–1866, “Ambig. ad Iohan.”, 65, 91, 1164С; Максим Исповедник 2006, 143.

нет расстояния – останавливается всякое движение естественно движущихся, не имея больше где, как и куда двигаться, потому что Бога, как своего Виновника, имеет [также и] концом, ограничивающим и самую ограничивающую всякое движение беспредельность».<sup>41</sup> В этом отношении наши мыслители расходятся. Думаю, оценивать это следует не с точки зрения их частичного несогласия, а в связи с тем, что один и тот же вопрос они рассматривают в разных перспективах. Григорий Нисский с точки зрения мистического пути человека к Богу, Максим – с позиций эсхатологической завершенности всего замысла творения.

Но самое главное содержание этого состояния спасенной души – это пребывание во Христе. И в этой точке оба мыслителя находятся в совершенном согласии. У Григория эта центральная интуиция передается образом камня, данного Моисею, который всегда движется, оставаясь при этом незыблемым. И камень есть Христос. А для Максима, как обобщает Ж.-К. Ларше «Христос... является началом, серединой и концом истории каждой личности». Христологический догмат у того и другого мыслителя собирает таким образом время в его различных преломлениях: как философскую категорию, как практику, как предназначение и как цель. Конечным предикатом времени у обоих оказывается Христос. И в этом-то отношении христианские метафизики привносят нечто принципиально новое в понимание времени как фактора человеческого бытия. Не устраняя время как таковое, признавая неизбежную изменчивость мира, они принципиально переосмысливают сам этот факт. В философской мысли христианства происходит радикальная переоценка, пересмотр направленности того тотального изменения, которое правит миром. Это изменение может быть как к смерти, так и к жизни. В этом-то и заключается поразительное открытие христианства, что это изменение может быть постоянным развитием, неостановимым процессом совершенствования, бесконечным ростом распространяющегося Блага, и окончательным, или же бесконечным достижением вечной цели движения.

---

<sup>41</sup> Maximus Confessor 1857–1866, “Ambig. ad Iohan.”, 15, 91, 1217C; Максим Исповедник 2006, 195.



## ЛИТЕРАТУРА

- Августин (1991) *Исповедь*. Москва.
- Адо П. (2005) *Духовные упражнения и античная философия*. Москва – Санкт-Петербург.
- Василий Великий, Св. (1846) *Беседы*. Москва.
- Василий Великий, Св. (1900) *Беседы на Шестоднев*. Москва.
- Гайденко, П. П. (2007) *Время, длительность, вечность. Проблема времени в европейской философии и науке*. Москва.
- Григорий Богослов, Св. (1994) *Собрание творений*, в 2-х томах. Москва.
- Григорий Нисский, Св. (1995) *Об устройении человека*. Санкт-Петербург.
- Григорий Нисский, Св. (1865) «О совершенстве, и о том, каким должно быть христианину. К Олимпию монаху», *Творения Св. Григория Нисского*, ч. 7. Москва.
- Григорий Нисский, Св. (1861а) «О жизни Моисея законодателя», *Творения Св. Григория Нисского*, ч. 1. Москва.
- Григорий Нисский, Св. (1861б) «Точное истолкование Екклесиаста Соломонова», *Творения Св. Григория Нисского*, ч. 2. Москва.
- Григорий Нисский, Св. (1862) «Точное изъяснение Песни Песней Соломона», *Творения Св. Григория Нисского*, ч. 3. Москва.
- Ларше, Ж.-К. (2013) *Время по мысли прп. Максима Исповедника*, <http://www.bogoslov.ru/text/3152047.html> (дата обращения 24.08.2014)
- Лебедев А. В., изд. (1989). *Фрагменты ранних греческих философов*. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. Москва.
- Максим Исповедник, Св. (2008) *Вопросы и затруднения*. Москва.
- Максим Исповедник, Св. (1993) «Главы о богословии и домостроительстве Воплощения Сына Божия», *Творения преп. Максима Исповедника*. Книга I. Москва.
- Максим Исповедник, Св. (2006) *О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия*. Москва.
- Михайлов, П. Б. (2013) «Пьер Адо о философии природы, радости и ужасе бытия», В. К. Шохин, ред. *Философия религии: альманах (2012–2013)*. Изд-во Восточная литература РАН, 2013 (Москва), 471–483.
- Михайлов, П. Б. (2014) «Тайна истории у Оригена: конфликт интерпретаций», *Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви*. Вып. 1 (56), 16–30.
- Флоровский Г. В. (1998) «Противоречия оригенизма», *Догмат и история*. Москва.
- Хорьков, М. Л. (2000) «Учение Григория Нисского о времени», *Историко-философский ежегодник 1998*, 65–75.
- Basilus Magnus (1857–1866) “Adversus Eunomium,” *Patrologia graeca*, vols. 29. Paris.
- Belayche N. (1984) “Aïôn : vers une sublimation du temps,” *Le temps chrétien de la fin de l’Antiquité au Moyen Âge III–XIII siècle*. Colloques internationaux du CNRS N 604, 9–12 mars 1981 (Paris), 11–30.
- Daniélou, J. (1942) *Le signe du Temple, ou De la présence de Dieu*. Paris.
- Daniélou, J. (1970) *L’être et le temps chez Grégoire de Nysse*. Leiden.
- Daniélou, J. (1944) *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*. Paris.
- Diels H., Kranz W., hrsrgs. (1951–1952<sup>6</sup>) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin.
- Gregorius Nazianzenus (1857–1866) “Orationes,” *Patrologia graeca*, vol. 36. Paris.

- Gregorius Nyssenus (1958–2008) “In Canticum canticorum”; “In Ecclesiasten”, “De perfectione Christiana ad Olympium monachum,” *Gregorii Nysseni Opera*, vols. 1–10. Leiden.
- Gregorius Nyssenus (1857–1866) “Contra Eunomium,” “De opificio hominis,” *Patrologia graeca*, vol. 45.
- Gregorius Nyssenus (1968) “De vita Mosis,” *Sources chrétiennes*, T. 3 ter. Paris.
- Hadot, P. (2004) *Le voile d’Isis. Essai sur l’histoire de l’idée de Nature*. Paris.
- Maximus Confessor (1857–1866) “Ambigua ad Iohannem”; “Capita theologica et oeconomica,” *Patrologia graeca*, vols. 90–91. Paris.
- Maximus Confessor (1982) “Quaestiones et dubia,” *Corpus Christianorum, Series Graeca*, vol. 10. Turnhout.
- Mühlenberg, E. (1966) *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik*. Göttingen.
- Puech, H.-C. (1978a) “Temps, histoire et mythe dans le christianisme des premiers siècles,” *En quête de la Gnose. T. I. La Gnose et le temps, et autres essais*. Paris: 1–24.
- Puech, H.-C. (1978b) “La Gnose et le temps,” *En quête de la Gnose. T. I. La Gnose et le temps, et autres essais*. Paris: 215–270.
- Spira, A. (1984) “Le temps d’un homme selon Aristote et Grégoire de Nysse: Stabilité et instabilité dans la pensée grecque,” *Le temps chrétien de la fin de l’Antiquité au Moyen Âge III–XIII siècle*. Colloques internationaux du CNRS N 604, 9–12 mars 1981 (Paris), 283–296.
- Zonaras (1808) *Lexicon*, vols. 1–2. Leipzig.