

ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ

В.Н. Зима

К ВОПРОСУ ОБ ОНТОЛОГИЧЕСКОМ СОДЕРЖАНИИ КАТЕГОРИИ «ТВАРНАЯ ВЕЧНОСТЬ»

(в контексте проблемы интерпретации решения вопросов
о темпоральном статусе «начала» и номологического
уровня тварного бытия в Восточной Патристике)

Аннотация. Объектом исследования является категория тварной вечности, которая рассматривается в трех основных аспектах: во-первых, в качестве категории онтологии, посредством которой выражается метафизическое своеобразие сотворенного бытия в рамках христианского креационизма и выявляются оригинальные интуиции в рамках традиционной для философии темпоральной проблематики, во-вторых, в качестве предмета рефлексии в богословско-философской традиции Восточной Патристики, в-третьих, в качестве предмета рефлексии в современных исследованиях по истории философии и философии науки. Предметом исследования является вопрос об онтологическом и референтном содержании данной категории. Данный вопрос предложено рассматривать в контексте проблемы интерпретации современными исследователями тех способов решения вопросов о темпоральном статусе «начала» и номологического уровня тварного бытия, которые были предложены в Восточной патристике. Категория тварной вечности рассматривается одновременно в двух планах: в качестве предмета историко-философского исследования и в плане истории идей. Используются методы логико-теоретического анализа. Понятие «тварной вечности» рассматривается в единстве этимологического, логического и исторического подходов. Используются методы сравнительно-исторического анализа и историко-философской реконструкции, включая метод имманентного интерпретирующего анализа, и метод синтеза, как соединения интерпретированного материала в новом качестве. Категория «тварной вечности» впервые стала предметом систематического анализа. Выявлена и проанализирована тенденция так называемого расширительного понимания онтологического содержания тварной вечности, которая имеет место в современных исследованиях проблемы и связана с рассмотрением категории тварной вечности преимущественно в плане философии идей. В контексте решения вопроса о темпоральном статусе начала и номологическом уровне тварного бытия впервые была проанализирована точка зрения русского философа и патролога В.И. Несмелова, связанная с интерпретацией предложенного свт. Григорием Нисским решения проблемы временной последовательности шести дней творения. На примере анализа взглядов свт. Григория Нисского показано, что данная точка зрения не может считаться корректной. В результате анализа вопроса о темпоральном статусе «начала» и номологическом в тварном, сделан вывод о том, что расширительная интерпретация онтологического содержания категории тварной вечности, не находит своего фундамента в аутентичной традиции Восточной Патристики.

Ключевые слова: тварная вечность, Восточная Патристика, время, вечность, Григорий Нисский, Василий Великий, Немелов Виктор Иванович, метафизика, онтология, тварное бытие.

Abstract. The object of this research is the category of created eternity, which is viewed in three main aspects: as a category of ontology, by means of which the metaphysical distinctness of the created being is expressed within the framework of the Christian creationism, as well as the original intuitions are revealed in the context of the traditional for philosophy temporal problematic; as the subject of reflection in theological-philosophical tradition of the Eastern Patristic; as the subject of reflection in the modern research on history of philosophy and philosophy of science. The subject of this work is the question about the ontological and referential content of this category. The author suggest to examine this issue in the context of the problem of interpretation by the contemporary researchers of

such ways of solution of the questions of temporal status of the "beginning" and nomological level of the created being, which were proposed in the Eastern Patristic. The category of created eternity is simultaneously analyzed from the two perspectives: as the subject of historical-philosophical examination, and history of ideas. The notion of the "created eternity" is viewed in the oneness of etymological, logical, and historical approaches, and for the first time it became the subject of systematic analysis. The author determines and analyzes the trend of a so-called extensive understanding of the ontological content of the created eternity, which is present in the modern research of the problem and associated with examination of the category of the created eternity primarily from the perspective of the philosophy of ideas. In the context of solution of the question about the temporal status of the beginning and nomological level of the created being, the author for the first time analyzed the opinion of the Russian philosopher and Patrologist V. I. Nesmelov associated with the interpretation of the suggested by St. Gregory of Nyssa solution to the problem of temporary sequence of the six days of creation. Based on the example of the analysis of the views of Gregory of Nyssa, it is demonstrated that such opinion cannot be considered appropriate. The conclusion is made that the extensive interpretation of the ontological content of the category of created eternity does not find its foundation in the authentic tradition of the Eastern Patristic.

Key words: Nesmelov Victor, Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, eternity, time, Greek Patristic, the created eternity, metaphysics, ontology, the created being.

Метафизика, разработанная в рамках Восточной Патристики существенно обогатила традиционную уже для античной языческой философии темпоральную проблематику целым рядом новых понятий, идей и подходов [1]. Во многом эта новизна обусловлена тем, что категории времени и вечности здесь осмысливались в контексте идеи творения, которую справедливо можно назвать «неожиданным философским открытием, сделанным христианством» [2, с. 80]. Вместе с тем анализ работ современных исследователей позволяет прийти к выводу о том, что адекватная интерпретация ряда ключевых понятий и идей, по-прежнему остается проблемой как для истории философии, так и для истории идей. Последнее обстоятельство особенно важно в связи с тем, что в современной отечественной философии существует тенденция обращаться к интеллектуальному наследию античной и средневековой метафизики в качестве актуального источника для решения проблемы времени. К числу таких сложных для рефлексии идей (по существу, категорий средневековой метафизики), требующих уточнения и прояснения как терминологическом отношении, так и в отношении онтологического содержания, следует отнести *представление о вечности в качестве характеристики сотворенного бытия*. В современной литературе, когда речь идет о данном представлении, как правило используется термин «тварная вечность». Тем не менее, анализ имеющихся исследований показывает, что общепринятого определения тварной вечности и четко обозначенной предметной области, к которой это понятие могло бы быть отнесено безоговорочно, обнаружить не удастся. В связи с этим возникает проблема, суть которой может быть представлена следующим образом.

Этимология понятия тварной вечности восходит к тексту Священного Писания, в котором о Боге говорится как о Творце веков (Евр. 1:2), а святоотеческая традиция, в свою очередь, уделяет значительное внимание тому, чтобы разграничить два вида вечности – Божественной и сотворенной. Трудность, однако, состоит в том, что содержание понятие *века* в святоотеческой экзегезе довольно многообразно [3], и, кроме того, речь там все-таки идет о *веках*, а не о некоторой абстрактной *вечности*, что, кстати говоря, и представить себе было бы довольно трудно, поскольку вечность в принципе подразумевает нечто понимаемое в духе античного платонического дискурса. Но ничего подобного рассуждениям Платона и Плотина, тем более в отношении тварного, у святых отцов мы не находим, а если и находим, то эти аналогии распространяются на сферу нетварной вечности Бога. Следовательно, вполне логично будет задать вопрос: что является поводом к тому, чтобы соотносить сотворенные *веки* именно с тварной вечностью, а не со временем? Поводом к этому могут служить, по крайней мере, место из сочинений свт. Василия Великого (Беседы на Шестоднев, 2, 8), в котором указывается на особое качество *века* сравнительно со временем [4], и схолия к главе 10, 3 сочинения «О божественных именах», принадлежащего автору, известному под именем Дионисия Ареопагита, где говорится о том, что ангелы называются вечными, «как имеющие способность пребывать в тождественности» [5, с. 285].

С другой стороны, понятие тварной вечности исследователи склонны имплицитно применять и к тому, что выходит за рамки экзегезы, но вроде бы подразумевается как необходимо должствующее существовать *вневременным* способом и при том существовать онтологически именно в каче-

стве тварного. Речь идет о том, что можно назвать «пропорциями, истинами, неизменяемыми структурами космоса, геометрией идей, управляющих тварным миром, сетью математических понятий», если следовать рассуждениям В.Н. Лосского касательно интерпретации понимания преп. Максимом Исповедником тварной вечности как вечности мира умопостигаемого [6, с. 491]. Эта интерпретация пользуется популярностью у современных исследователей проблемы времени [7, с. 75; 8, с. 120]. Таким образом, можно констатировать определенную тенденцию расширительной трактовки содержания термина «тварная вечность», согласно которой он применим в отношении того, что существует вневременным образом, то есть отличается по своим свойствам от свойств, характеризующих время и все существующее во времени. Между тем примечательно, что в довольно обстоятельной статье «Вечность» в Православной энциклопедии об этой интерпретации не упомянуто, а понятие тварной вечности относится только к ангельскому миру (хотя в качестве примера причастного вечности приводится и человеческая душа, как нетленная и бессмертная) [9]. Означает ли это, что ничего другого к тварной вечности больше не относится? Этот вопрос, учитывая интерпретацию В.Н. Лосского, оказывается по существу одним из главных. Как представляется, ответ на него может быть дан с учетом необходимости различать два основных его аспекта – онтологический и экзегетический.

Одной из особенностей тварной вечности как характеристики способа бытия вещей в онтологическом отношении является ее *условный характер*, поскольку все тварное, во-первых, имеет начало своего существования и, во-вторых, не является в собственном смысле самобытным. Первое качество сближает тварную вечность со временем. В связи со вторым качеством возникает вопрос о способе понимания тварной субстанции как таковой (с учетом наличия здесь очевидного антиномизма, связанного с реальностью тварного и его отличием от Творца с одной стороны, и неприменимостью платонического представления о вечных (неизменных и не имеющих начала) идеях). Очевидно, что этот вопрос не является чем-то малозначительным. Со всем отказаться от включения в архитектуру тварного бытия того, что существует вневременным образом только на основе того, что темпоральность является некоторой фундаментальной характеристикой тварного, невозможно по целому ряду причин. Никто из христианских авторов не отрицал действительного онтологического различия между тварным, как существующим во времени, и тварным, стоящим вне времени. К первому

относится чувственное бытие. Ко второму – бытие мира умопостигаемого, к которому принадлежат ангелы и души людей. Главная трудность связана с пониманием умопостигаемого. Трудность следующая: умопостигаемое – это только ангелы и души, либо еще и нечто сродни «идеям»? Такое предположение вполне может возникнуть при прочтении того описания тварной вечности, которое дает В.Н. Лосский, хотя в его работе однозначного ответа на данный мы вопрос мы не встретим. Еще более примечательна в этом отношении точка зрения, которую излагает современный исследователь А. Нестерук. «Область умопостигаемого, – пишет он, – понимается обычно как духовный, умственный уровень тварного бытия. На этом уровне Бог сотворил ангелов, не имеющих материальных тел. Но этот уровень включает также умственные образы чувственной реальности, то есть идеи. В этом смысле ноэтическая область напоминает мир платоновских идей (эйдосов), адаптированный христианским учением» [10, с. 209]. Каков характер этой адаптации, автор не разъясняет. Но далее в тексте мы можем встретить еще более безоговорочное утверждение, согласно которому: «невидимое в тварном мире – мир ангельских сущностей и платоновских идей» [10, с. 226]. Таким образом, анализ работ современных исследователей, которые обращаются к данной проблеме, показывает, что имеет место определенная тенденция расширительной интерпретации патристического понимания тварного умопостигаемого. Насколько она правомерна? Это вопрос, который, очевидно, требует ответ, и мы в дальнейшем попытаемся предложить его в настоящей статье.

Вместе с тем обращение к тексту Священного Писания и тем толкованиям, которые имеются в традиции Восточной Патристики, показывает, что онтологическое содержание категории тварной вечности действительно может быть расширено, но не за счет платонических интуиций, а в силу того, что к описанию свойств тварной вечности, как онтологически имеющей общность со временем, предположительно вполне применимы те характеристики, которые возникают на границе между свойствами временного и вечного, а их «носители» могут рассматриваться как своего рода референты тварной вечности. Так время, имеющее начало и конец и заключающее нечто внутри этих пределов, оказывается *веком*. Существующее от начала бытия, то есть, в последовательности и одновременно пребывающее в тождественности (как ангелы), в отличие от подлинной вечности, которая вся уже есть, является длящимся, но нетленным. А длящееся и одновременно тождественное в своей замкну-

тости время оказывается образом круга и, вместе с тем, и века и предстает перед нами как *день один* (Быт. 1:5). Категория *века*, таким образом, как обозначающее нечто промежуточное между временем и вечностью, оказывается хотя и основным, но не единственным кандидатом на роль тварной вечности. В качестве еще одного можно указать *начало* (Быт. 1:1) – категорию, которая приобретает совершенно особое значение в рамках христианского креационизма. Неудивительно, что вопрос о том, чем является *начало* – временем, вечностью или чем-то еще – в патристике оказывается одним из центральных, а поиск релевантной интерпретации его решения является предметом дискуссий среди исследователей. Рассмотрение двух тесно связанных между собой вопросов – о темпоральном статусе *начала* и о номологическом уровне тварного бытия – в понимании свт. Василия Великого и Григория Нисского, помещенное в контекст упомянутых дискуссий, и составляет предмет предлагаемой статьи.

Рассматривая взгляды христианских авторов, можно заметить одну общую идею, являющуюся исходной. Это – идея трансцендентирования самобытного Творца и несамобытного, связанного с ним творения, в которой центральное место занимает проблема *начала*. Тварное, в отличие от Творца, имеет *начало* своего бытия. Термин *начало* может пониматься многопланово, но независимо от того, какое из значений этого термина берется за основу последующих рассуждений, общий смысл остается неизменным – тварный мир несамобытен и небезначален, то есть, с одной стороны несочетен Творцу и имеет начало во времени, как «некогда» не бывший, а, с другой, имеет причину своего бытия – Бога – вне себя самого.

Проблема начала у свт. Василия Кесарийского получила освещение в его *Беседах на Шестоднев*. Первое, на что следует обратить внимание, это вопрос о соотношении *начала* со временем и с тварным бытием. О невозможности отождествления *начала* и *времени* святитель говорит совершенно определенно. *Начало* не есть начало времени, ни самая малая часть его. Именно для того, чтобы мы уразумели, «что мир сотворен хотением Божиим не во времени, сказано: *в начале сотвори*» [4, с. 327]. С другой стороны, в понимании святителя Василия Великого, понятие *начала* может быть соотнесено только с происхождением видимых и чувством постигаемых вещей, причем, после невидимого и умозерцаемого [4, с. 326].

Также святитель рассматривает употребление слова *начало* в смысловом аспекте. Здесь он указывает на две возможности объяснения. Прежде

всего, он говорит о том, что слово *начало* может пониматься в разных значениях (первого движения; того, с чего начинается вещь; искусства – мудрости делателя; полезного конца (τέλος) сделанного), а затем последовательно применяет эти значения к искомому. Особого внимания заслуживает рассмотрение двух последних. Начало – это «какой-то художественный Разум, который распоряжался украшением видимых вещей». А мир сей измышлен «не напрасно и не без цели (τέλος), но для полезного некоторого конца». Эти два понимания *начала* тесно связаны друг с другом, поскольку «сей мир есть училище разумных душ, в котором преподается им боговедение и через видимое и чувственное руководство ума к созерцанию невидимого» [4, с. 327]. Последняя мысль святителя находится в прямой связи с мыслью о том, что преемство времени произведено как сродное миру, ибо сей мир – есть главным образом училище и место воспитания душ человеческих [4, с. 325]. В таком случае можно предположить, что и преемство времени для свт. Василия каким-то образом должно участвовать в том, чтобы научать человека боговедению и свидетельствовать ему о Творце как *Начале* мира и его художественном замысле о творении. И действительно, в ходе дальнейшего повествования мы находим тому подтверждение.

В беседе, посвященной толкованию слов Писания *Земля же бе невидима и неустроена* (Быт. 1:2), святитель объясняет, что «Земля, по силе, вложенной в нее Создателем, хотя готова была породить все, однако же ожидала приличного времени, чтобы, по Божию повелению, произвести свои порождения» [4, с. 339]. Здесь мы видим указание на несколько важных моментов. Во-первых, речь идет о некоторой потенциальной силе Земли, которой она наделена Создателем. Во-вторых, потенциальные силы эти не в тот же момент, что была создана земля, актуально проявляются в виде многообразных ее порождений. В-третьих, само время актуализации (приличное время), также определяется повелением Божиим. А ниже мы получаем и объяснение такому положению вещей, получаем ответ на вопрос, почему устройство творения – переход из потенциального в актуальное состояние – происходит не мгновенно, а в некоторой временной последовательности. Объясняя, что означают слова *И виде Бог яко добро* (Быт. 1:8), святитель Василий говорит, что для Бога «прекрасно то, что совершенно по закону искусства и направлено к благопотребному концу. Посему-то Предположивший явленную цель создаваемого одобрял творимое по частям, сообразуясь со своими художественными законами, поскольку оно служило к достижению кон-

ца» [4, с. 362]. И поясняет: «Когда рука лежит сама по себе, а глаз особо и каждый член статуи положен отдельно, тогда не для всякого покажутся они прекрасными. А если все поставлено на своем месте, то красота соразмерности, некогда зримая с трудом, усматривается даже невеждою» [4, с. 362]. Мы вновь видим, как святитель обращается к своей ранее высказанной мысли о направленности создаваемого творения к определенной цели, о том, что в соразмерности творения, причем соразмерности, соотношенной с целым и целью, открывается действие Божественного Промысла. Время в своем качестве «педагога» и призвано являть соразмерность в возникающем, возводя разум человека к Премудрости Создателя.

Второе возможное объяснения употребления Писанием слова *начало*, предложенное святителем Василием, состоит в следующем. По его мнению, вполне возможно соотнести между собой, с одной стороны, действие творения, которое мгновенно и не подлежит времени, и слова *в начале сотвори*, поскольку *начало* не состоит из частей и является непротяженным (ἀδιάστατον) [4, с. 327]. В этом случае оно обозначает *мгновенность* творения. Использование здесь термина ἀδιάστατον является весьма показательным, и заслуживает серьезного внимания. Этот термин используется у Плотина в известном пассаже, в котором говорится о необходимости полностью невременного понимания вечности (Эннеады, III, 7, 2). А Х. Уэйсс отмечает, что для Плотина употребление данного термина как характеристики вечности было способом продемонстрировать контраст вечности и времени, поскольку понимание времени как протяженного было заимствовано им у стоиков [11, с. 239]. Можно предположить, что используя данный термин, свт. Василий Великий имплицитно хочет соотнести *начало* с вечностью. Что является основанием для такого предположения? В размышлениях святителя о том, что природа времени находится в соответствии с природой видимого мира, явно можно выделить две основных мысли. Во-первых, о времени говорится как о преемстве, сродном миру, который, в свою очередь, является училищем и местом воспитания душ. Во-вторых, говорится о природе времени по отношению к миру в качестве местопребывания для всего подлежащего рождению и разрушению. В первом случае речь идет, как мы видели выше, о времени, которому свойственно единство начала и конца (цели), так что именно в этом единстве выявляется его «педагогическая» функция. Это – время-состояние мира, время-длительность, время-пребывание в качестве выражения его единства. Поэтому сопоставление, про-

водимое святителем между действием творения, которое не подлежит времени, и *началом*, которое он характеризует как *непротяженное*, может быть вполне понято, если предположить, что данный термин применяется им как противоположный обозначению протяженности времени в качестве διαστήμα.

Творение совершается Богом, есть Его действие. Вопрос в том, как оно совершается? Оно не может совершаться в вечности. Не совершается оно и во времени, поскольку Бог существует в вечности, а время актуально появляется только в творении. Оно совершается в *начале*, и *начало*, видимо, соотносится свт. Василием не с некоторым метафизическим состоянием самого творения, поскольку он пишет, что слова *в начале сотвори* необходимы для того, чтобы мы поняли, что *мир сотворен хотением Божиим не во времени*. Здесь речь идет о том, что слово *начало*, как не подлежащее временной интерпретации (что и доказывалось святителем выше), является для нас указанием на характер проявления именно Божьего хотения. Таким образом, можно предположить, что *начало* соотносится святителем все-таки с действием Творца и свидетельствует о принципиально вневременном характере Его действий. В этом случае слово ἀδιάστατον показывает нам, что *начало* не может рассматриваться в качестве особого состояния тварного, поскольку в трактате *Против Евномия* (II, 13) мы встречаем указание на то, что и время, и век – есть, во-первых, длительность (διάστημα), а, во-вторых, что естество века соотносится с премирными, как время – с чувственными вещами [12, с. 225]. Если длительность – общее свойство всего сотворенного, то отсутствие длительности – указание на соотношение с Творцом. Таким образом, можно прийти к выводу, что *начало* в понимании свт. Василия Великого не может быть отнесено к тварной вечности.

Святитель Григорий Нисский, трактуя понятие *начала*, следует своему старшему брату, но привносит в свои рассуждения один важный момент. По его мнению, обоими словами, и *в начале*, и *в заглавии* равно выражается совокупное положение оснований (поводов, причин, сил) сотворенных существ, как состоявшихся, которые и получили наименование неба и земли. «Словом: в заглавии показывается, что все вместе приведено в бытие, а словом: в начале выражается мгновенность и неразрывность (ἀδιάστατον)» [13, с. 7], ибо слово *начало* «чуждо понятия о всяком протяжении (διάστηματικῶ)» [13, с. 7]. Мы видим, что противопоставление двух терминов, которое имплицитно имеет у святителя Василия, явным образом при-

существует у его брата. Но самое главное, как свт. Григорий понимает само *начало* – как совокупное положение оснований существ сотворенных. Коль скоро ими являются небо и земля, резонно будет предположить, что *начало* им понимается, скорее, все-таки как некоторое состояние, хотя основной вопрос здесь, как мы увидим, связан все-таки со способом понимания самих сотворенных оснований. Примечательно и понимание им *мгновенности*. С одной стороны, он соотносит, подобно свт. Василию, мгновенность и неразрывность (ἀδιάσπαστον), противопоставляя их протяженности, а, с другой, называет мгновение *началом* временного протяжения. Если так, то мгновенность и неразрывность, выражаемые словом в начале, скорее говорят о некоторой одновременности сотворенных оснований существ, но одновременности особого рода, если учитывать непротяженный характер *начала*. Святитель Григорий не дает здесь объяснений относительно его онтологического статуса и явно не говорит о соотношении начала ни с вечностью, ни со временем, но можно предположить, что в том случае, если словами ἀδιάσπαστον и διασπαστικῶς выражается оппозиция вечности и времени, то начало все-таки соотносится им с вечностью, тем более, что в трактате *Опровержение Евномия* мы еще раз встречаемся с данной оппозицией, причем речь там идет о противопоставлении Божественной вечности как непротяженной (ἀδιάσπαστον) и сотворенного естества, которому свойственна διάσπασσις (PG. 45. Col. 369 V).

Как мы видели выше, святитель Василий Великий располагает начало не во времени, однако телеологический характер связи между ними позволяет говорить о некотором их соотношении. Эта взаимосвязь еще более выражена в умозрительных построениях его младшего брата, поскольку у него в *начале* положены те совокупные основания тварного, которые позднее становятся действительным многообразием вещей. «Все уже было в возможности при первом устремлении Божиим к творению, как бы от вложенной некоей силы, осеменяющей бытие вселенной, но в действительности не было еще каждой в отдельности вещи» [13, с. 11] – пишет свт. Григорий. «Предварительным могуществом Создателя всему в совокупности положено вещественное основание, частное же проявление видимого в мире совершилось в некоем естественном порядке и в последовательности в определенное продолжение времени (διάσπασσις)» [13, с. 31] – читаем мы в другом месте. Но обратим внимание! Функция времени у святителя скорее понимается двояко. Время выступает у него, с одной стороны, в роли являющего порядок в твар-

ном, который свидетельствует о Божией премудрости, устроившей его [13, с. 8-9], но, с другой, и как форма движения, так что продолжительность времени сама по себе естественным образом оказывается свойственна естественным процессам [13, с. 30]. Учитывая, что мгновение является для святителя началом временного протяжения, можно сказать, что здесь речь идет не о противопоставлении временного и не-временного, а об их глубокой внутренней взаимосвязи. Время оказывается способом актуального выявления того порядка, который заложен Творцом в творение изначально в виде многообразия его. Здесь мы у свт. Григория видим выражение той идеи, в понимании которой мы обнаруживаем полное согласие великих каппадокийцев между собой. Это – идея о «педагогической» функции тварного мира и времени, в которых естественным образом созерцаемый порядок есть выражение Божией премудрости.

«Педагогическая» функция времени как аргумент, призванный объяснить причину темпоральной упорядоченности творения является одной из особенностей каппадокийской космологии, на что обращает внимание и Дж. Каллагэн, характеризуя их взгляды как «антропологический космоцентризм» [14, с. 31]. При этом заслуживает внимания, что этот аргумент явно лежит вне онтологической плоскости, в отличие от того, который приводит свт. Афанасия Александрийского в трактате *Слово против язычников*, 41, косвенно обосновывая причины временного характера всего сотворенного и необходимость для него постоянной «связи» с Творцом [15].

В отечественной литературе существует и другая концепция, призванная объяснить взгляды свт. Григория Нисского и помещающая их особняком, сравнительно со взглядами двух других каппадокийцев, Она представлена в дореволюционной работе В.И. Несмелова [16]. По мнению Несмелова, для ранних христианских авторов существовала проблема выбора правильной интерпретации библейского рассказа о шести днях творения. С одной стороны, библейское повествование явно говорит о последовательности творения, совершавшегося во времени. Но в этом случае возникает «одно серьезное недоумение: если творение каждого дня начиналось мановением воли Божией, а воля Божия, соразмерная с беспредельным могуществом, в один неразрывный момент связана с осуществлением желаемого, – то зачем и как Бог разъединил Свою волю и действие, – и мог ли Он сделать это, не нарушая закона собственной Своей деятельности?» [16, с. 346]. Возможны были два выхода. Либо отказаться от понятия дня как периода време-

ни, что и сделал Климент Александрийский, либо «устранить Бога от непосредственного участия в устройении приведенного из небытия в бытие хаоса». Заслуга св. Григория Нисского, по мнению Несмелова, в том, что он сумел предложить способ понимания, не противоречащий библейскому тексту. Согласно этому способу, мир устроен «по собственным его силам и законам, вложенным Богом в мировые стихии при самом изведении их из небытия в бытие» [16, с. 347]. По мнению В.И. Несмелова, свт. Григорию Нисскому удалось устранить противоречие между *всемогущей волей* Творца и ее *временным* действием поскольку по толкованию святителя «не всемогущая воля действовала во времени, как бы затрудняясь осуществить свое определение и целый день работая над этим осуществлением, а конечный мир во времени осуществлял веления воли Божией, исполняя эти веления настолько поспешно, насколько могли вынести его ограниченные силы; т. е. в днях нуждалась не воля Божия, а творимый мир» [16, с. 349]. Отсюда следует и главный вывод Несмелова о том, что «если мир нуждался для своего устройства во времени, то значит он осуществлял не непосредственный глагол Божий, потому что тогда он составил бы моментально, а вложенный в его природу закон своего собственного бытия» [16, с. 349].

И вот здесь мы подходим к одной важной проблеме. Представить ее можно следующим образом. Порядок в твари, призванный явить премудрое Божие устройство ее, выражается в том, что как появление различных тварей в шести днях, так и разнообразные процессы в природе происходят не вдруг, не в краткое мгновение, а в продолжение определенного времени, то есть постепенно, выявляя определенное соотношение между собой. Это соотношение, следуя свт. Василию Великому, можно назвать законами природы [4, с. 371]. В таком случае, вполне можно задаться вопросом, каков онтологический статус этих законов, принадлежат ли сами они к тварному? Начнем с того, что ни у свт. Григория Нисского, ни у других каппадокийцев мы не встретим указания на самостоятельно существующее невоипостасное номологическое, в отличие от указаний на существование ангелов, чувственной твари и человека. Нам кажется, что очень хорошее объяснение этому с развитой онтологической аргументацией мы видим у святителя Афанасия Александрийского (Слово против язычников, 40-41). В тварном не может быть ничего вечного, единство и порядок мироздания поддерживается Словом, а Творец есть равно и Вседержитель [15, с. 94-96]. В рассуждениях святителя все четко и ясно, и они не оставляют места для того, чтобы говорить

о какой-либо тварной софийности, тварном номологическом, тварном умопостигаемом, существующим в вечности неоплатонического типа.

Вопрос об онтологическом статусе законов природы, таким образом, в свете специфики христианской онтологии приобретает немаловажное значение. Особый интерес к этой теме связан с космологией свт. Григория Нисского, поскольку в интерпретации В.И. Несмелова законы мироздания в ней оказываются принадлежащими самому тварному. Заметим, что идею тварного характера законов мироздания у свт. Григория поддерживают К.Е. Скурат [17, с. 122] и Г.В. Флоровский [18, с. 215], но она не является у них предметом специального рассмотрения. Однако у И.Ф. Мейендорфа мы можем встретить более осторожное замечание: «в акте творения Бог сотворил все потенциально, способным меняться и развиваться, а Сам теперь «промышляет» о сотворенном» [19, с. 220]. При этом прот. И.Ф. Мейендорф, характеризуя представления святителя, отмечает, что здесь Григорий Нисский «не отвергает платонизм до конца», поскольку данная его «идея не вполне чужда теории Платона, согласно которой все существует сначала потенциально и лишь потом воплощается в реальность» [19, с. 220]. В связи с данной точкой зрения, на мой взгляд, важно обратить внимание, что мысль о способности творения меняться святителем высказывается не в его *Апологии на Шестоднев*, а в восьмой главе *Большого огласительного слова*, поэтому непосредственно связывать потенциальность творения в том его виде, о котором говорится в *Апологии*, с его способностью изменяться, видимо, не совсем корректно, поскольку у самого святителя имеется указание на то, что «и при первом произведении мира Божественная сила не слаба была, чтобы во мгновение совершить все сущее; но несмотря на то, при создании сущего определила быть и временным промежуткам» [20, с. 269]. Из этих его слов явно следует, что временные промежутки, свойственные творению, рассматриваются им не онтологически, а в связи с действием Промысла и Премудрости. Заслуживает, однако, внимания замечание И.Ф. Мейендорфа о том, что Бог «теперь «промышляет» о сотворенном», поскольку поднимает вопрос (правда, оставленный без ответа; тем более, что, определенно, о статусе законов речь здесь не идет) о соотношении Промысла и способности творения меняться и развиваться. Здесь автором затронута самая суть проблемы, но, к сожалению, явно не учитывается различие каппадокийцами «педагогического» и онтологического понимания времени, поскольку в онтологическом плане не о каких законах у свящи-

теля Григория Нисского речь не идет; наоборот, он дает здесь вполне определенную формулировку, согласную со словами свт. Афанасия Александрийского: «Происхождение из небытия показывает изменяемость природы. 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» (*Опровержение Евномия*, VIII, 5) [21, с. 281]. Этими словами святитель характеризует не только естество человеческое, но и естество духовное. И это – очень важный момент, поскольку в другом месте святитель говорит о том, что «каждая из ангельских сил по Власти правящей всем снабжена некоей деятельностью к составлению вселенной» (*Большое огласительное слово*, 6) [22, с. 18]. В последнем фрагменте мы видим важное указание на то, что в понимании святителя невоипостасных законов не существует, равно и законы не принадлежат самому чувственному естеству. А в первом – указание на то, что источником «устойчивости» законов является действие Благодати. Учитывая сказанное, на наш взгляд, трудно согласиться, что рассуждения святителя Григория Нисского в его Апологии на Шестоднев действительно можно интерпретировать так, что речь у него идет о некоторых вложенных в тварное естество тварных же законах как чего-то онтологически самостоятельного. Скорее, речь идет об уже упомянутом нами выше порядке, выражающем разнообразие в сотворенном, поскольку, по словам святителя «необходимый порядок естества требует последовательности в том, что приводится в бытие» [13, с. 8]. Скорее всего, в решение этого вопроса нам следует методологически придерживаться цитированного выше указания прот. И.Ф. Мейендорфа о *нетварной потенциальности в Боге, предполагающей Его антиномическую концепцию и возможность различения двух модусов Божественной вечности*, которая стала результатом борьбы «за возможность включения в непротиворечивый христианский взгляд на творение теории божественных «идей» о мире» [23, с. 190-191]. Именно эта специфика послеоригеновского богословия, позволяющая найти подходы к рассмотрению соотношения Творца и Его творения в свете иной, сравнительно с присущей языческой античности, онтологической и космологической парадигмы, должна быть учтена при попытках выявить онтологический статус законов в системе свт. Григория Нисского.

Рассмотрим внимательно ряд мест из *Апологии на Шестоднев* и обратим внимание на особенности терминологии, которую использует святитель в своей онтологии. Основная трудность здесь

связана с тем, что тварное бытие – бытие особого рода, не имеющее субстанциальности в платоническом ее понимании в себе самом и обусловленное связью с Творцом. Поэтому основная задача, стоящая перед нами – выяснить, что в тварном онтологически принадлежит ему самому, а что – Творцу. Начнем с указания святителя, согласно которому «небом и землей в Писании наименованы крайние объемы существ познаваемых посредством чувства и все содержимое внутри сих пределов» [13, с. 7]. Далее. «В Божеском естестве неразрывно связаны между собой воля (которая есть и премудрость, и ведение) и могущество, поэтому совокупно с тем, как познал Бог, чему должно произойти, воздействовала и творящая существа сила, приводя в действие умопредставленное. Ибо решение воли в Боге есть вместе и могущество наперед предъизволяющее, чтобы существа пришли в бытие и предуготовляющее поводы к осуществлению умопредставленного» [13, с. 6]. Обратим внимание: *приведению существ в бытие* предпосылаются *поводы* (ἄφορμὰς) к осуществлению этого. На этот момент следует обратить внимание, поскольку в дальнейшем повествовании святителя им будут внесены уточнения, позволяющие разграничить онтологический статус поводов и прихода в бытие. Итак, «в деле творения должно представлять себе в Боге все в совокупности: волю, премудрость, могущество, сущность существ (τῆν οὐσίαν τῶν ὄντων)» [13, с. 7]. Снова обратим внимание: *сущность существ* в деле творения (поэтому, конечно же, не в сущности Божией «как таковой») помещается в Боге. В принципе, с учетом особенностей христианской онтологии это не должно вызывать удивления. Но это помогает нам понять ход мыслителей свт. Григория далее, когда он, предварительно рассмотрев вопрос о том, под «словами начало миробытия следует разуметь мгновенно положенное Богом основание поводам, причинам и силам всех существ, пишет, что за первым стремлением Божией воли последовала сущность каждого из существ (τῶν ὄντων οὐσία): небо, эфир, звезды, огонь, воздух, море, земля, живое существо, растения, все, что зримо было Божиим оком, указуемо словом могущества, как говорит пророчество, Сведущему вся прежде бытия их (*Дан. 13:42*)» [13, с. 7]. Из слов святителя с определенностью следует, что сущности существ действительно *следует представлять в Боге*. А указание на слова пророка Даниила позволяет заключить, что все до сих пор описываемое как события *начала* – на грани между Творческим изволением и приходом творения в бытие – «находится» все еще онтологически в сфере Творца. В противном случае нам пришлось бы предполо-

жить, что Творец познает вещи только по мере их прихода в бытие. Кроме того, святитель снова говорит о поводах (ἄφορμᾶς) существ, положенных Богом, в то время как сами существа в бытие еще не пришли.

Что же святитель Григорий понимает под основаниями, совокупно положенными им к совершению существ (и при том, как мы видели, существ чувственных), и какое значение для его рассуждений имеет именно совокупное их положение? Начнем с первого вопроса.

Святитель Григорий Нисский в своей *Апологии на Шестоднев* преследовал определенную цель. Он хотел показать в целях апологетических, как может быть разрешено возможное кажущееся противоречие относительно того, «если Бог невестественен, то откуда вещество» [13, с. 6]. Свт. Григорий Нисский выдвигает тезис о том, что вещественного (материи) как разновидности тварного бытия, которое мы могли бы возможно полагать в качестве основы чувственных вещей, практически не существует. Его аргумент очень прост. Чувственно постигаемые, то есть материальные, предметы явлены нам в совокупности присущих им свойств: легкости, тяжести, плотности, мягкости, твердости, температуры, цвета и т. п., но сами эти свойства – лишь понятия (ἔννοιαί) и голые умопредставления (νοήματα). «Ибо, – замечает он, – ни одно из них само по себе не есть вещество, но, сходясь между собою, делаются они веществом» [13, с. 7]. Итак, в основе чувством постигаемых вещей лежат невестественные (нематериальные) качества, являющиеся голыми понятиями и умопредставлениями. Именно они и являются теми основаниями, которые мгновенно были положены Богом в *начале*.

Святитель Григорий не говорит о том, что не существует и самих вещей, раз не существует материи. Более того, именно устройство качеств и означает стать вещью, «прийти в бытие» [13, с. 11]. Здесь у святителя мы видим принципиальное противоположение: *быть в числе существ не означает прийти в бытие*. В этом смысле необходимо различать вещи в возможности и вещи в действительности, поскольку «все уже было в возможности при первом устремлении Божиим к творению, как бы от вложенной некоей силы, осеменяющей бытие вселенной, но в действительности не было еще каждой в отдельности вещи... качества не были еще отделены одно от другого, и не могли быть познаваемы каждое в особенности» [13, с. 11]. Это – принципиальное утверждение. До прихода в бытие вещи были не познаваемы, более того, как чувственно существующих вещей, слагающих-

ся из устройства качеств, их и не было вовсе – они не пришли в бытие! Здесь – ответ и на второй вопрос. Совокупное положение оснований вещей чувственных принципиально отлично онтологически от их актуального прихода в бытие. Следовательно и *силы, осеменяющие бытие вселенной* отнюдь не тварны. В противном случае в своем потенциальном состоянии они бы просто не могли осеменить.

Но здесь мы сталкиваемся с принципиальным вопросом. Если ранее речь шла о сущности существ, премудро устроенной и находящейся в ведении Божиим, более того, при начальном основании мира земля была в числе существ [13, с. 11], тогда возникает вопрос: разве сущность земли не умопостигаема? А если умопостигаема, то можно ли сказать, что она еще не пришла в бытие? Ответ на этот вопрос и раскрывает все своеобразие онтологии святителя Григория и показывает действительную границу между Творцом и творением. *Земля и была, и не была* [13, с. 11]. Состояние возможности, в котором земля была – это только в отношении Творца, что, конечно, не следует понимать так, что «быть в возможности» значит не быть актуальным и для Творца. Из качеств вещи слагаются только для нас. И в этом смысле для нас не существует никаких умопостигаемых идей самих вещей, никаких умопостигаемых сущностей. Но для Бога сущности существуют объективно. Таким образом, не существует никаких вечных тварных идей в качестве прообразов для тварных вещей, которые могли бы быть познаваемы человеком в качестве умопостигаемого, нет никакого мира истинных вечных идей, так сказать, чистых сущностей первого сорта, бытия как такового в платоновском смысле, первичного (или даже единственно только и сущего в подлинном смысле) по отношению к чувственным вещам. Наоборот, мы должны строго различать, с одной стороны, сам замысел Божий о творении, который не отделим от Его могущества и воли, благодаря чему вещи и творятся – реальные для Бога и объективно непознаваемые нами, ибо существуют в таком состоянии лишь в возможности (то есть для нас не существуют), а, с другой, приход вещей в бытие, связанный с разделением и устройством качеств, происходящий по предумышленному порядку, в проявлении которого для нас открывается и познание вещей, и премудрость Творца. В связи с предложенными рассуждениями, на мой взгляд, заслуживает внимания, что известный зарубежный исследователь Р. Сорабджи, в свою очередь, отмечая различные трудности в понимании концепции Григория Нисского, приходит к выводу, что наиболее приемлемой интерпретацией будет та, что умопостигаемое, то, что может быть названо

идеями, здесь имеет двойственный статус, в вещах познаваемое для нас, в состоянии возможности – для Бога [24, с. 293].

Подведем итоги. Первый вывод состоит в том, что любые попытки говорить о невоипостасном уместигаемом в отношении сотворенного бытия следует оценивать отрицательно. Что касается воипостасного умопостигаемого, то указаний на нечто иное, помимо принадлежащего к миру ангельскому, в текстах, принадлежащих традиции Восточной Патристики, встретить невозможно [5, 168]. Второй вывод, относительно онтологического статуса *начала*, будет следующий. *Начало*, конечно, не есть тварная вечность в собственном смысле именно потому, что действительной является трансцендентность Творца и твари, выражающаяся в упомянутом выше когнитивном дуализме в отношении понимания Божественного воления и премудрости в тварном. Началом в собственном смысле является Творец, точнее то, что может быть отнесено к *Его непредска-*

зуемой вечности – Его замысел, воля, могущество; началом сотворенным (в отношении тварного) – порядок мироздания, призванный явить для видимой твари через упорядоченное и телеологическое ее устройство – устройство в темпоральной последовательности – невидимое Творца. Но порядок, конечно, как непреложное положение оснований, может пониматься и как законы природы. И сущность, коль скоро она имеет основание в вечных Божественных волениях, непреложна, но только непреложность эта – отнюдь не тварная. Поэтому и третий вывод тоже вполне очевиден: говорить о тварном номологическом, как разновидности тварной вечности, не приходится. Вот почему невозможно согласиться с той интерпретацией, которую предлагает В.И. Несмелов. Недостаток этой интерпретации в том, что в ней указанный выше когнитивный дуализм и необходимость различения относящегося к сфере Творца в тварном от принадлежащего самому тварному как раз и не учтены.

Библиография:

1. Зима В.Н. Учение о времени и вечности в античной философии и патристике (опыт сравнительного анализа) : монография / В.Н. Зима; Моск. гос. ун-т печати. М.: МГУП, 2009. 266 с.
2. Флоровский Г.В. Понятие творения у святителя Афанасия Великого // Он же. Догмат и история. М., 1998. С. 80-107.
3. Зима В.Н. Проблема своеобразия учения о времени и вечности в восточной патристике в контексте эволюции терминологического аппарата // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета I: Богословие. Философия. 2011. №3 (35). С. 45-57.
4. Василий Великий, свт. Беседы на Шестоднев // Творения. Т 1. М.: Сибирская благовонница, 2008. С. 319-429.
5. Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений. С толкованиями преп. Максима Исповедника / Пер. с греч. и вступ. ст. Г.М. Прохорова. 3-е изд., испр. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2008. 464 с.
6. Лосский В.Н. Догматическое богословие // Боговидение. Пер. с фр. В. А. Решиковой; Сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. С. 453-550.
7. Гайденок П.П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М.: Прогресс-Традиция, 2006. 464 с.
8. Севальников А.Ю. Современное физическое познание: в поисках новой онтологии. М., 2003. 144 с.
9. Вечность // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2004. Т. 8. С. 94-98.
10. Нестерук А. Логос и космос: богословие, наука и православное предание / Пер. с англ. М., Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. 443 с.
11. Weiss H. An interpretative note on a passage in Plotinus' On eternity and time (III. 7. 6) // Classical Philology, 1941 (v. 36). P. 230-239.
12. Василий Великий, свт. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия // Творения. Т 1. М.: Сибирская благовонница, 2008. С. 169-266.
13. Григорий Нисский, свт. О шестодневе // Экзегетические сочинения. Краснодар: Текст, 2009. С. 3-33.
14. Callahan J. Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology // Dumbarton oaks papers, Cambridge, 1958 (12). P. 29-58.
15. Афанасий Великий, свт. Слово против язычников // Творения. Ч. 1. М.: Сибирская благовонница, 2015. С. 53-102.
16. Несмелов В.И. Догматическая система святого Григория Нисского. СПб., 2000. 635+XV с.
17. Скурат К.Е. Золотой век святоотеческой письменности (IV-V вв.): Учебное пособие по патрологии. СТСЛ, МДА, 2003. 320 с.
18. Флоровский Г. Восточные отцы Церкви. М.: АСТ, 2005. 633 с.
19. Мейендорф И.Ф., прот. Введение в святоотеческое богословие. Клин: Христианская жизнь, 2001. 448 с.
20. Григорий Нисский, свт. Слово о тридневном сроке Воскресения Христова // Догматические сочинения: в 2 т. Т. 1. Краснодар: Текст, 2006. С. 265-277.
21. Григорий Нисский, свт. Опровержение Евномия // Догматические сочинения: в 2 т. Т. 2. Краснодар: Текст, 2006. 448 с.
22. Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово // Догматические сочинения: в 2 т. Т. 1. Краснодар: Текст, 2006. С. 9-57.
23. Мейендорф И.Ф., прот. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы / Пер. с англ. В. Марутика. Мн.: Лучи Софии, 2001. 336 с.
24. Sorabji R. Time, creation and the continuum: theories in antique and the early middle ages. Ithaca (N.Y.), 1983. 473 p.

References (transliterated):

1. Zima V.N. Uchenie o vremeni i vechnosti v antichnoi filosofii i patristike (opyt sravnitel'nogo analiza) : monografiya / V.N. Zima; Mosk. gos. un-t pečhati. M.: MGUP, 2009. 266 s.
2. Florovskii G.V. Ponyatie tvoreniya u svyatitelya Afanasiya Velikogo // On zhe. Dogmat i istoriya. M., 1998. S. 80-107.
3. Zima V.N. Problema svoebraziya ucheniya o vremeni i vechnosti v vostochnoi patristike v kontekste evolyutsii terminologicheskogo apparata // Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta I: Bogoslovie. Filosofiya. 2011. №3 (35). S. 45-57.
4. Vasilii Velikii, svt. Besedy na Shestodnev // Tvoreniya. T 1. M.: Sibirskaya blagozvonitsa, 2008. S. 319-429.
5. Dionisii Areopagit. Korpus sochinenii. S tolkovaniyami prep. Maksima Ispovednika / Per. s grech. i vstup. st. G.M. Prokhorova. 3-e izd., ispr. SPb.: Izdatel'stvo Olega Abyshko, 2008. 464 s.
6. Losskii V.N. Dogmaticheskoe bogoslovie // Bogovidenie. Per. s fr. V. A. Reshchikovoi; Sost. i vstup. st. A. S. Filonenko. M.: OOO «Izdatel'stvo AST», 2003. S. 453-550.
7. Gaidenko P.P. Vremya. Dlitel'nost'. Vechnost'. Problema vremeni v evropeiskoi filosofii i nauke. M.: Progress-Traditsiya, 2006. 464 s.
8. Seval'nikov A.Yu. Sovremennoe fizicheskoe poznanie: v poiskakh novoi ontologii. M., 2003. 144 s.
9. Vechnost' // Pravoslavnaya entsiklopediya. M.: Tserkovno-nauchnyi tsentr «Pravoslavnaya entsiklopediya», 2004. T. 8. S. 94-98.
10. Nesteruk A. Logos i kosmos: bogoslovie, nauka i pravoslavnoe predanie / Per. s angl. M., Bibleisko-bogoslovskii institut sv. apostola Andrey, 2006. 443 s.
11. Weiss H. An interpretative note on a passage in Plotinus' On eternity and time (III. 7. 6) // Classical Philology, 1941 (v. 36). P. 230-239.
12. Vasilii Velikii, svt. Oproverzhenie na zashchitel'nyu rech' zlochestivogo Evnomiya // Tvoreniya. T 1. M.: Sibirskaya blagozvonitsa, 2008. S. 169-266.
13. Grigorii Nisskii, svt. O shestodneve // Ekzegeticheskie sochineniya. Krasnodar: Tekst, 2009. S. 3-33.
14. Callahan J. Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology // Dumbarton oaks papers, Cambridge, 1958 (12). P. 29-58.
15. Afanasii Velikii, svt. Slovo protiv yazychnikov // Tvoreniya. Ch. 1. M.: Sibirskaya blagozvonitsa, 2015. S. 53-102.
16. Nesmelov V.I. Dogmaticheskaya sistema svyatogo Grigoriya Nisskogo. SPb., 2000. 635+XV s.
17. Skurat K.E. Zolotoi vek svyatootecheskoi pis'mennosti (IV-V vv.): Uchebnoe posobie po patrologii. STSL, MDA, 2003. 320 s.
18. Florovskii G. Vostochnye otsy Tserkvi. M.: AST, 2005. 633 s.
19. Meiendorf I.F., prot. Vvedenie v svyatootecheskoe bogoslovie. Klin: Khristianskaya zhizn', 2001. 448 s.
20. Grigorii Nisskii, svt. Slovo o tridnevnom sroke Voskreseniya Khristova // Dogmaticheskie sochineniya: v 2 t. T. 1. Krasnodar: Tekst, 2006. S. 265-277.
21. Grigorii Nisskii, svt. Oproverzhenie Evnomiya // Dogmaticheskie sochineniya: v 2 t. T. 2. Krasnodar: Tekst, 2006. 448 s.
22. Grigorii Nisskii, svt. Bol'shoe oglasitel'noe slovo // Dogmaticheskie sochineniya: v 2 t. T. 1. Krasnodar: Tekst, 2006. S. 9-57.
23. Meiendorf I.F., prot. Vizantiiskoe bogoslovie. Istoricheskie tendentsii i doktrinal'nye temy / Per. s angl. V. Marutika. Mn.: Luchi Sofii, 2001. 336 s.
24. Sorabji R. Time, creation and the continuum: theories in antique and the early middle ages. Ithaca (N.Y.), 1983. 473 p.