



Галина Викторовна Дьяченко, кандидат филологических наук, кандидат богословия, научный сотрудник сектора общей психолингвистики Института языкознания РАН. Окончила Луганский национальный педагогический университет. Защитила диссертацию по теме «Символ в философском дискурсе Н. Бердяева: лингвокогнитивный аспект» (Симферополь, 2008). В 2012 г. окончила богословский факультет Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Защитила диссертацию «Антропологические, гносеологические и лингвистические аспекты категории слова (λόγος) в богословской системе святителя Григория Нисского» (Москва, 2017), которая легла в основу данной монографии.

« Откуда же высшие из наук?

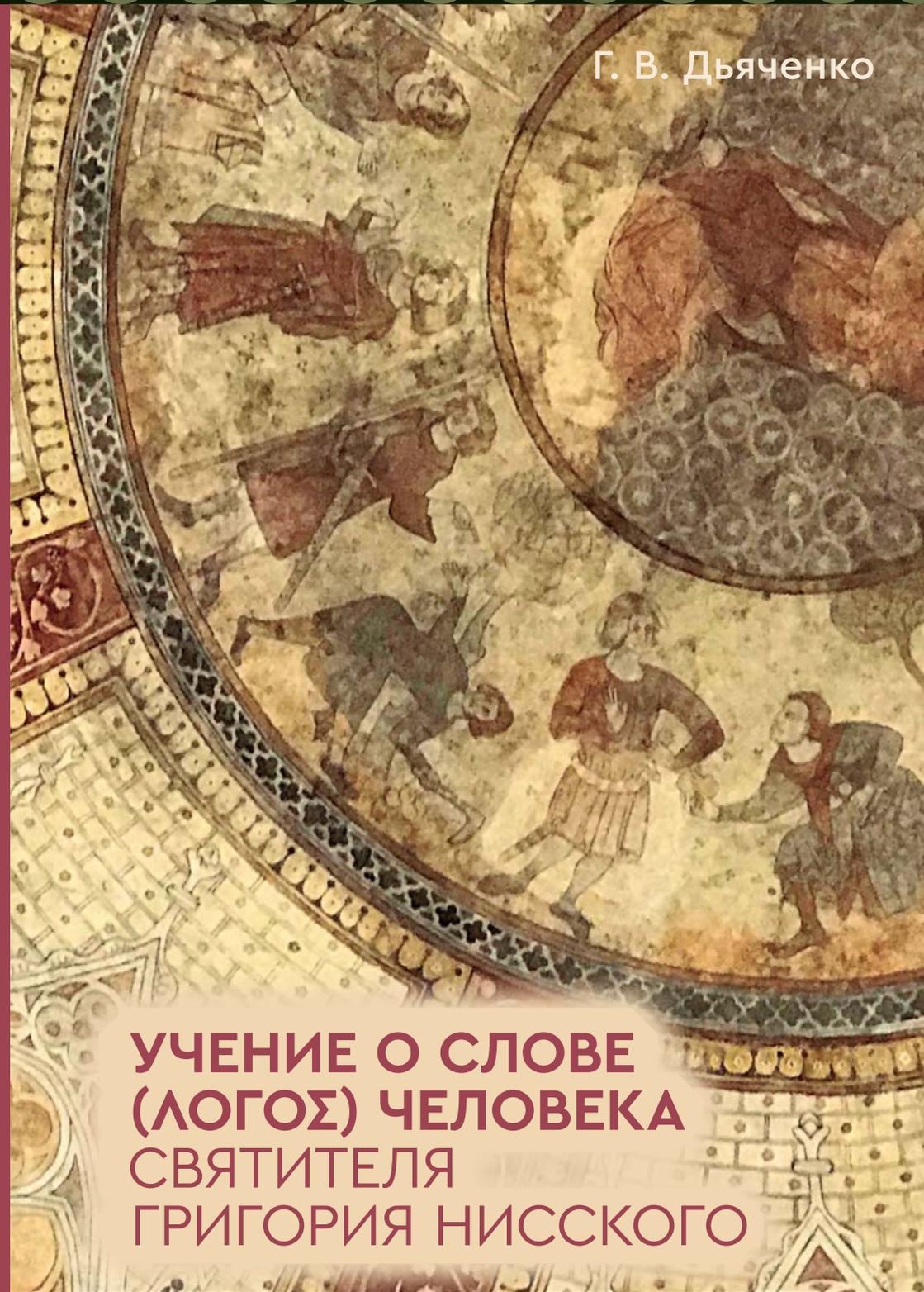
Откуда геометрия, мудрость счисления, учение о логических и физических положениях, изобретения в механике и чудные наблюдения времени и часов при помощи меди и воды? Откуда и самое любомудрие о сущем и созерцание умопостигаемого, и, сказать кратко, всякое занятие души великими и высокими предметами? А земледелие? А мореплавание? А прочее устройство относящегося к нашей жизни? Отчего море стало проходимо для человека? Как живущему на земле стало служить живущее в воздухе? Как дикое делается ручным? Как укрощается свирепое? Как сильнейшее не сбрасывает узду? Не примышлением ли изобретено все это в человеческом быту? »

(свт. Григорий Нисский.
Опровержение Евномия)



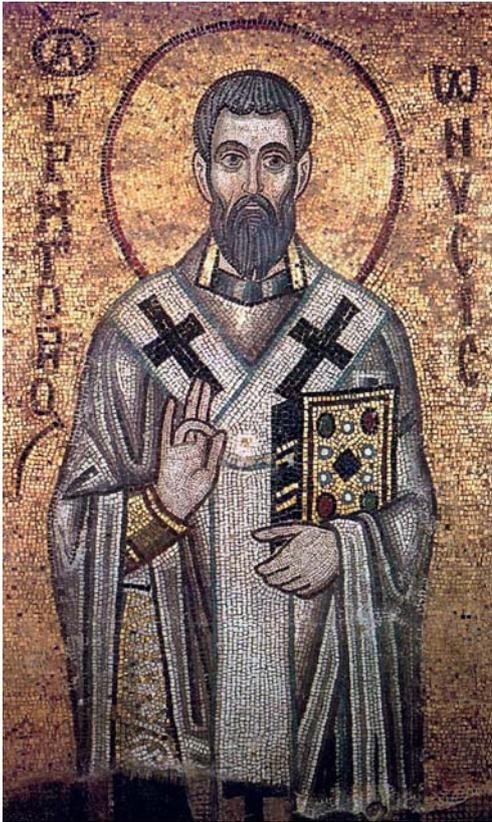
УЧЕНИЕ О СЛОВЕ (ЛОГОС) ЧЕЛОВЕКА
СВЯТИТЕЛЯ ГРИГОРИЯ НИССКОГО

Г. В. ДЬЯЧЕНКО



Г. В. Дьяченко

УЧЕНИЕ О СЛОВЕ
(ЛОГОС) ЧЕЛОВЕКА
СВЯТИТЕЛЯ
ГРИГОРИЯ НИССКОГО



Свт. Григорий Нисский.
Мозаика собора Св. Софии в Киеве.
1037–1045 гг.



ИНСТИТУТ ЯЗЫКОЗНАНИЯ РАН

Г. В. ДЬЯЧЕНКО

УЧЕНИЕ О СЛОВЕ (ЛОГОС) ЧЕЛОВЕКА
СВЯТИТЕЛЯ ГРИГОРИЯ НИССКОГО



МОСКВА «ИНДРИК» 2019

Исследование реализовано при финансовой поддержке
Российского научного фонда, грант № 17-18-01642

Рецензенты:

доктор филологических наук,
главный научный сотрудник ИЯз РАН, профессор
В. И. Постовалова,
кандидат богословия, профессор Московской духовной академии
игумен Дионисий (Шлёнов)

Дьяченко Г. В.
**УЧЕНИЕ О СЛОВЕ (ΛΟΓΟΣ) ЧЕЛОВЕКА
СВЯТИТЕЛЯ ГРИГОРИЯ НИССКОГО** / Г. В. Дьяченко. –
М.: Индрик, 2019. – 320 с.

ISBN 978-5-91674-566-5

Интерес к святоотеческому учению о слове вызван непрекращающимися попытками прояснить вопрос о том, что такое слово, как оно связано с мыслью и самим миром. Этот интерес усилен стремлением уточнить собственно христианское учение о слове человека в контексте православного догматического богословия. Наконец, особый интерес к пониманию слова христианскими богословами древности обусловлен методологическим поиском современного языкознания. Новые когнитивно-коммуникативные теории вербального процесса обязывают лингвистику и философию языка высказаться по вопросам богословско-философского свойства: что такое человек, какова его природа и как он проявляет себя в слове. В этом контексте особое значение имеют труды святителя Григория Нисского (331 – после 394). «Величайший во отцах философ», как его называют в традиции, в ходе полемики с арианом Евномием сформулировал целостную модель познания и именования человеком Бога и мира. Ересь Евномия была одной из первых попыток внесения в Церковь имябожнического языческого отношения к слову, при котором имена принимаются за сами предметы и рассматриваются не как их условные знаки, а как некие дубликаты предметов, состоящие с ними в таинственной связи. Согласно же позиции Нисского святителя, такое обожествление имён упускает из виду, что имена предметов выражают понятия человека о них, а не предметы сами по себе. Монография кандидата филологических наук и кандидата богословия, научного сотрудника сектора общей психолингвистики ИЯз РАН Г. В. Дьяченко представляет собой опыт систематизации богословско-философского учения о слове (λόγος) человека свт. Григория Нисского. Она адресована специальной аудитории, а также более широкому кругу представителей гуманитарных наук, отвечая на некоторые вызовы современного антропоцентричного направления в языкознании и внося свой вклад в формирование метафизической платформы, которая позволяет выработать адекватную лингвистическим фактам теоретическую модель, конкретизировать методологию и практики их анализа.

© Текст, Дьяченко Г. В., 2019

© Оформление, Издательство «Индрик», 2019

ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ	7
ВВЕДЕНИЕ	19
ГЛАВА I. Антропологический аспект слова (λόγος), или человек примышляющий	45
I.1. Ум как образ Божий	45
I.2. Тело	63
I.3. Примышление (ἐπίνοια) как умно-телесная деятельность	78
ВЫВОДЫ К ГЛАВЕ I	86
ГЛАВА II. Духовно-гносеологический аспект слова (λόγος), или примышление со стороны ума	87
II.1. Общая характеристика познавательной деятельности человека	87
II.2. Познание твари	108
II.2.1. Познаваемость чувствами явления (φαινόμενον), но не сущности (οὐσία) твари	108
II.2.2. Тварь как «глас» слова (λόγος) Божия	112
II.2.3. Содержащее слова (λόγοι) Божии Слово (Λόγος) Божие ..	124
II.3. Созерцание Бога	143
II.3.1. Непознаваемость Бога чувствами ни по сущности (κατ' οὐσίαν), ни в действиях (διὰ τῶν ἐνεργειῶν)	143
II.3.2. Созерцаемость Бога верой не по сущности (κατ' οὐσίαν), а в действиях (διὰ τῶν ἐνεργειῶν)	154
II.3.2.1. В твари	162
II.3.2.2. В добродетельном уме человека	166
II.3.2.3. В Святом Писании	170
ВЫВОДЫ К ГЛАВЕ II	178

ГЛАВА III.	
Лингвистический аспект слова (λόγος), или примышление со стороны имени	181
III.1. Общая характеристика словесной деятельности человека	181
III.1.1. Слово (λόγος) со стороны имени	185
III.1.2. Слово (λόγος) со стороны ума	216
III.2. Слова (λόγοι) о Боге, или «богословские имена» (θεολογικὰ ὀνόματα)	250
III.2.1. Мысленное подобие (ὁμοίωμα)	250
III.2.2. Созерцаемое действие Божие как Первообраз слова (λόγος) о Боге	262
III.2.3. «Подобие» имени	267
ВЫВОДЫ К ГЛАВЕ III	270
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	273
СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ	287
Предметный указатель	301
Именной указатель	308
Указатель библейских цитат	310
ПРИЛОЖЕНИЕ.	
Окончание трактата «Слово о Святом Духе против Македониан духоборцев (Adversus Macedonianos)».	
Текст и перевод	311
SUMMARY	319

**Малков Пётр Юрьевич, кандидат богословия,
доцент кафедры систематического богословия и пат-
рологии богословского факультета Православного
Свято-Тихоновского гуманитарного университета,
член Синодальной Библейско-богословской комиссии**

Книга Галины Викторовны Дьяченко «Учение о слове (λόγος) человека святителя Григория Нисского» является серьёзным теологическим и филологическим исследованием, посвящённым различным сторонам богословского, философского и, в частности, оноματοлогического учения одного из трёх Великих Каппадокийцев.

В своём исследовании автор многосторонне и корректно раскрывает различные аспекты значения понятия «слово» (λόγος) в наследии святителя Григория. При этом она касается здесь целого ряда многообразных и весьма актуальных для святителя Григория тем в его антропологическом, гносеологическом учении, а также в изъяснении им принципов и характера словесной деятельности человека. Автор монографии также достаточно подробно разбирает отдельные стороны мистического учения святителя Григория. Вместе с тем, помимо понятия «λόγος», вынесенного в заголовок книги, одним из центральных и системообразующих для работы терминов также является и важнейшее для святителя Григория понятие ἐπίνοια.

Одним из безусловных достоинств исследования является укоренённость авторской позиции в церковном Предании, догматическая корректность изложения, верность взгляда на богословское святоотеческое наследие в целом, а также правильные анализ и оценка основных догматических интуиций тех или иных конкретных древнецерковных писателей.

Сохраняя на страницах своей книги необходимую объективность научного подхода к избранной теме, автор в то же время не стесняется заявить и свою критическую позицию в отношении ложного инославянского учения XX столетия, чьи идейные основания, как известно, коренятся в том числе и в евномианских взглядах; как мы помним, именно в полемике с данным направлением крайнего арианства формулировалось учение святителя Григория Нисского об именах, впрочем, как и его гносеологическая и лингвистическая богословские теории

в целом. В этом, как мне представляется, ещё одно положительное достоинство данного монографического исследования.

Полагаю, что именно такие работы, имеющие ярко выраженный оригинальный характер, касающиеся самых значимых и актуальных ныне научных вопросов в области патрологии и филологии, предлагающие чёткое и систематическое видение особенностей богословия того или иного Святого Отца, и должны быть востребованы сегодня – в наших отечественных богословии и языкознании.

Москва, 2017

А. В. Вдовиченко, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник сектора теоретического языкознания Института языкознания РАН, профессор кафедры славистики и теоретического языкознания филологического факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

Монография Г. В. Дьяченко, посвященная категории слова, имеет, с моей точки зрения, исключительное значение для эволюции современной богословской науки, поскольку любое богословское суждение так или иначе вовлечено в проблемы интерпретации вербальных («словесных») данных, представляя собой вербальный материал, или «слово». Исследование Г. В. Дьяченко продолжает ряд авторов и работ, трактующих феномен слова с точки зрения богословия, философии, филологии, лингвистики, культурологии и даже психологии. Богословский ракурс, определяющий главную специфику монографии, обязывает автора встать на вершину, с которой обозреваются разнообразные преломления почтенной проблемы логоса. Богословские интуиции свт. Григория Нисского не просто излагаются и систематизируются, а интерпретируются заново в связи с антропоцентричными тенденциями современного гуманитарного знания, открываются и актуализуются на новом этапе, в новых теоретических условиях. В результате для понимания «слова» обнаруживается некое начало, обозначается древняя точка отсчета, некогда созданная богословием каппадокийского отца, т. е. христианским богословием, для вполне современного размышления, и светско-академического, и богословского.

Чтобы со своей стороны подчеркнуть значение работы Г. В. Дьяченко, приведу поясняющее рассуждение.

Вначале нужно вспомнить, что традиционная лингвистическая теория определяет свой объект простой констатацией, что речь состоит из слов, одинаково знакомых всем участникам данного языкового коллектива. Благодаря общим словам и состоящему из них языку говорящие друг друга понимают. Такая позиция представляет собой в предельно редуцированном виде основание языкознания, дисциплины, изучающей вербальный язык.

Однако тотчас обратим внимание, что реальность противится традиционной лингвистической теории, отрицает ее. Представим себе конкретное слово, например, [бог]. Нарисуем стрелочки, каждая из которых ведет от этого слова к соответствующему значению, которое может выражаться этим неопределенным знаком [бог]. Стрелочки укажут на значения [Зевс], [Аллах], [Аполлон], [Митра], [Яхве], [Осирис], [Ра], [Троица] и пр. Каждый из них может именоваться [богом].

Вслед за тем представим себе не слово, а некое посильное нам понятие о Боге христиан. Чтобы избежать конкретного слова, представим изображение, скажем, икону Бога Троицы. В свою очередь, стрелочки поведут от понятия, представленного изображением, к возможным словам, связанным с этим понятием: [Вседержитель], [Божество], [Бог], [Создатель], [Творец], [Троица], [Отец, Сын и Святой Дух], [Три Лица Св. Троицы], и пр.

В результате, наблюдая за этими стрелочками (от слова к понятиям и обратно), мы с очевидностью обнаруживаем, что между элементами множества значений и множества слов нет упорядоченных связей: слово не указывает с определенностью на понятие, а понятие не указывает ни на какое конкретное слово, не имеет точного словесного коррелята. Говоря математическим языком, между этими множествами (и без того неопределенными, «пушистыми») невозможно установить никакой функции (упорядоченного соответствия).

Возникает следующая ситуация. Если строгого соответствия между словом и понятием (значением) нет, то нет и автономного слова, которое всегда признавалось главной значимой единицей языка. Слово оказалось нетождественным, непонятно каким, неопределенным в своем значении. Если же нет тождественных единиц, то нет и самого языка, ранее составленного из слов-единиц. Теперь язык полностью обесмысливается с обесмысливанием этих самых единиц. Исчезает, таким

образом, прежний объект языкознания; все, что остается, – это развалины прежней теории и вопросы.

Вся эта пугающая деструкция – на фоне очевидного факта, что мы, несмотря ни на что, все же говорим и понимаем – означает только то, что мы говорим и понимаем как-то иначе, нежели прежде пыталась представить нам теория языка. Между прочим, это одновременно означает, что способы взаимодействия с нами библейского текста несколько иные, чем ранее предполагалось. Как и любой текст, он использует доселе не осознаваемые интерпретаторами механизмы смыслопорождения, понимание которых может что-то добавить или изменить в самой интерпретации.

(Замечу в скобках, что современному лингвистическому знанию можно посоветовать искать выход из этой апории с помощью идеи коммуникативного действия и коммуникативного события. Мы можем понимать не слово само по себе, которое в принципе лишено тождества, определенности и значения, а личное коммуникативное (семиотическое) действие, произведенное с участием слов или даже без их участия. Здесь-то и встает в полный рост подлинное величие и значение высказанных свт. Григорием положений.)

Возвращаясь к содержанию монографии, нужно отметить, что руйнирование прежней концепции языка наступает сейчас, на наших глазах, во второй половине двадцатого – начале двадцать первого веков, а прежде, от Платона до Соссюра, Хомского и Лакоффа включительно, господствовало знако-словесное, или слово-значенческое понимание языкового факта. Поразительно то, что свт. Григорий Нисский уже в четвертом веке оказался в эпицентре этой проблематики (и это не преувеличение), заглянул в семиотическую бездну задолго до постмодернизма и постструктурализма, поставил и отчасти решил вопросы, не распознаваемые и не разрешимые с точки зрения простой знако-значенческой теории. Похоже, что оценить его интуиции представляется возможным только сейчас, когда естественная эволюция знания вывела теорию знака и слова на сопоставимый уровень понимания (вопрошания).

В этом контексте проясняется значение труда Г. В. Дьяченко. Логос – главный объект ее рассмотрения – неоднозначно сочетает в себе понятия звука, слова, мысли, высказывания, речи, действия и пр. Каждое из этих более частных понятий уже затрагивает значительную часть антропологических, гносеологических и лингвистических аспектов человеческого существа, тем более в совокупности, в составе логоса,

они охватывают его едва ли не целиком, – тем более если относиться всерьез к более позднему декартовскому *cogito ergo sum*. Столь сложный объект нуждается в объяснении, в создании обновленного учения, в подробных комментариях, позволяющих интерпретаторам понимать как древних авторов, так и себя самих. Логос свт. Григория Нисского предоставляет для этого все возможности, которые автор исследования с готовностью и достойно реализует.

Вопрос актуальности работы тесно увязан с лингвистической областью, для которой слово и язык, как уже было сказано, составляют главный системообразующий принцип. Это обращение богослова к смежной области знания оправдано длящимся до сего дня «лингвистическим поворотом» в сфере гуманитарных наук, *что* особенно заметно в философии, истории, социологии, в самой лингвистике и др. Богословию, как видно, не удастся избежать похожей участи, несмотря на особый статус теологии среди прочих -словий и -логий. Богословие также вынуждено осуществлять свой лингвистический поворот. Если некоторые священнослужители до сих пор говорят в своих проповедях о Логосе, имея в виду слово человеческого языка, а некоторые филологи, изучая слово и язык, думают, что они исследуют Сам Божественный Логос, – значит, разъяснительная богословская работа, затрагивающая лингвистическую тему, весьма актуальна и полезна на сегодняшний день.

Монография имеет четкую структуру, написана профессионально и ясно. Выделенные аспекты рассмотрения логоса сообщают работе нарративную динамику и составляют ее внутренний риторический тонус. Автор демонстрирует свободное владение многочисленными источниками (сочинениями свт. Григория и других авторов) в оригинале, осведомленность в актуальной, в т. ч. новейшей, специальной литературе.

В общем содержании работы следует высоко оценить: 1) пристальное внимание автора к текстам свт. Григория Нисского и связанным с ними текстам (св. Василия Великого и др.); 2) последовательное стремление предъявить полноту и непротиворечивость представлений свт. Григория о логосе и логосной природе человека, представить целостную систему взглядов; 3) одинаково основательный богословский и филологический подход к затрагиваемым темам, что сказывается в профессиональном владении филологическим и богословским инструментарием; 4) тенденции к актуализации богословских идей в обновленном гуманитарном контексте, к признанию необходимости междисциплинарного взаимодействия богословия с другими науками,

в частности филологией, лингвистикой, психологией и пр.

Среди выделенных в работе характерных для свт. Григория идей, которые только теперь открывают свое подлинное значение для современной гуманитарной науки и осмысливаются с новым энтузиазмом, отметим следующие.

Свт. Григорий отвергает стоическое учение о логосе внутреннем и логосе произнесенном, об их единстве, несмотря на очевидную пользу, которую это учение принесло христианской триадологии и христологии.

В споре об именах между партиями «по природе» и «по договору» свт. Григорий придерживается взвешенной, скорее промежуточной, позиции, не удовлетворяясь ни одной из существующих.

Он отличает Логос (и Божественный, и человеческий) от имен, звуков, слогов и пр. Значение в любом имени (составной части логоса) возникает только при явлении ума в нем.

Связь сущего и его имени, с точки зрения святителя, не является прямой, она неизбежно опосредована умом человека.

Логос никогда не отождествляется у свт. Григория с каким бы то ни было изолированным словом (именем, глаголом, звуком).

Логос как разумная речь представляется одним из способов выразить свою мысль, наряду с действием.

Концепция примышления разрывает прямоточную связь между именем (отдельным словом) и сущностью, свойственной стоической и вообще античной науке. Нужно признать, что эта связь до сих пор не преодолена в доминирующей академической теории вербального процесса, которая зачастую без должной меры условности рассуждает о значениях слов.

Примышление человека, обуславливающее его креативность и преобразовательную деятельность, связывается свт. Григорием со свободой воли.

Логос как разновидность примышления представляет собой явление ума посредством одушевленных органов тела (голоса и рук).

Логосы твари являются действиями Бога и свидетельствуют о Боге.

Человеческий разум (логос) разлагает познаваемое на отдельные признаки.

В разумной речи (логосе) прежде всего обнаруживается мысль, а чувственный образ имен всегда преодолевается и оставляется позади.

Соотношение логоса и ума в человеке, считает свт. Григорий, подобно соотношению Логоса и Бога.

Платоновская и филоновская трактовка именования опровергается свт. Григорием: платоник Евномий, возвышая имена до божественного происхождения, с точки зрения святителя, унижает Бога.

На фоне этих положений свт. Григория выскажем несколько кратких замечаний к работе, иницирующим заинтересованный диалог с автором и, вероятно, небезыntenесных читателю.

1. Для греческой лексемы [λόγος] в монографии принят строгий эквивалент «слово». Стремление к строгости и единообразию в этом вопросе часто становится причиной недопонимания со стороны читателя-интерпретатора, поскольку применяемый повсеместно вариант «слово» вызывает у русскоязычного прямую ассоциацию с тем, что в лингвистике называется «лексемой», в то время как сам святитель, рассуждая о «логосе», никогда не имеет в виду отдельную «лексему», отдельное «слово» (например, «речения и имена суть части слова (λόγου δὲ μέρη ῥήματα τε καὶ ὀνόματα)» [Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 329–330; PG 45:964; GNO, 1:272.24]).

2. С этим связано еще одно замечание. Дело в том, что спор с Евномием, в который погружен свт. Григорий, идет об имени (о лексеме) и о способности имени (лексемы) указывать на сущность, быть сущностью, соединяться с сущностью и пр. Однако если «логос» передается по-русски «словом», и «онома» передается или может передаваться также «словом», то рассуждения святителя о логосе и об имени, имеющие различную этиологию и разные предметы, рискуют стать единым рассуждением о «слово-лексеме». В некоторых пассажах автора монографии можно даже увидеть вольное или невольное стремление объединить эти денотаты – имя и логос: «Пусть звуковое “подлежащее” слова (λόγος) исчезает после явления, но с рассеянием звука не исчезает мысль (νοῦς), явленная в имени». Замечу, что в этом примере мысль, а вернее ум, является либо в логосе (осмысленной речи, речемыслительном процессе), либо в словах (именах), тесно связанных, по мысли древних, с этим процессом, но никак не в одном имени, которое принципиально есть всего лишь часть логоса. Другой пример: «Итак, в понимании святителя, слово (λόγος) представляет собой явление ума посредством тела в звуках (или буквах), или явление ума в имени». Здесь также замечу, что логос не может быть явлением ума в одном имени, поскольку имя не может быть целым логосом, а только его частью. Тогда уж «явление ума в именах», то есть «в лексемах», но никак не «в одном имени».

3. Вопрос о том, насколько логос близок к слову, глубоко принципиален как для лингвистики и философии языка, так и для богословия. Как и в подавляющем большинстве случаев с другими лексемами, греческий «логос» не может быть переведен каким-то единым термином, взятый в изоляции от коммуникативного контекста. Здесь как раз и должно быть исполнено заповеданное свт. Григорием учение: имя не имеет ничего своего без примышления, вне ума, явленного в имени. В зависимости от примышления, кем-то когда-то явленного в этом слове, можно условно выделить несколько «значений», каждое из которых, скорее, *не терпит* подстановки лексемы «слово», не синонимично «слову»: разум, речемыслительный процесс (часто мыслимый в единстве вербального и невербального компонентов), рассудок, рассуждение (в смысле «обдумывания» и в смысле «изложения размышлений словами»), размышление, осмысленная речь, смысл, разумный принцип, значение и др. Поэтому «слово» можно считать одним из неудачных вариантов перевода, несмотря даже на распространенный образчик «В начале было Слово», Ин. 1:1. В этой ситуации для достижения риторической цели можно подумать об эквиваленте «логос» для греческого λόγος, который может поворачиваться любыми своими гранями, и прежде всего «умопостигаемыми».

Все доступные историко-культурные и философские параллели (напр., Платон, стоики, Филон и др.), а также возможные здесь образы-источники этой метафоры (напр., триада «ум, мысль и речь» человека), послужившие евангелисту для создания концепции Бога и Логоса, указывают, прежде всего, на разум, рассудок, рассуждение, замысел, смысл, разумный принцип. Они же препятствуют пониманию логоса как автономной «лексемы» или «вербального потока». В большинстве случаев в этом понятии главное – наличие разума, когнитивной деятельности, ума, и уж только потом вербальной составляющей, которая может примыкать к внутренней мысли очень тесно, но может и быть от нее совсем далеко, и даже не примыкать к ней вовсе (так, например, «οἱ λόγοι τῶν ὄντων», «логосы сущего», невозможно представить как вербальные проявления, поэтому невозможно переводить это понятие посредством «слова сущего»; наоборот, в контексте: «у невещественного и умного естества (ангелов) действие ума и есть речь (λόγος)» подразумеваемый вербальный элемент очень тесно сопряжен с понятием логоса; в свою очередь, прилагательное «логикос», наделенное вербальным компонентом

и переводимое посредством «словесный» (как часто поступает автор монографии, споря с вариантами ТСО), ставит в двойственное положение, скажем, глухонемых, которые оказываются за границей природы человека, обозначенной «вербальной словесностью». Вариант перевода без вербального компонента окажется более точным – «разумный»).

Получается, что «логос» имеет определенную внешнюю форму, а внутри господствует семантическая неопределенность. Именно поэтому античные и современные структуралисты, некогда рассчитывавшие на строгую связь формы и смысла, потерпели неудачу в своем методе. Здесь же вспомним вышеупомянутые стрелочки, которые свидетельствовали нам о том же – о смыслоформальной нетождественности автономного слова, его неопределенности. Но слова произносятся именно для того, чтобы что-то определенное обозначать. Так что же тогда производится и понимается при произнесении данного неопределенного слова и myriad таких же других?

Здесь автор монографии вместе со свт. Григорием готовы утешить сомневающих, говоря, что важны не слова, а смысл: «Нет существенной разницы, какое имя прилагать к “власти именовать все мыслимое так или иначе”, главное – хранить истинным указанное святителем понятие о ней».

Именно здесь мы оказываемся на территории современной философии языка, в ее коммуникативном сегменте, где современная лингвистика стремится оправдаться перед богословием, а богословие, немного умалившись, может проявить благосклонность к лингвистике. Дело в том, что, как уже было отмечено, слово исчезает как единица, как определенный объект, и тем самым подрывает фундаментальные основания прежней, платоновско-аристотелевской, лингвистики.

Итак, мы производим и понимаем не общезначимые слова, не язык, а личные коммуникативные действия. Только в них содержится деятельность конкретного ума, который наделяет дотоле нетождественную лексему конкретным смыслом. Примышление, о котором говорил свт. Григорий, – конкретно, лично, обусловлено индивидуально осознанной ситуацией коммуникации. Любая естественная лексема примыслительна, а любой логос (как разумный акт) – от Божественного до человеческого – непредставим вне индивидуального примышляющего начала. Свт. Григорий, будучи христианином, в области логоса предвозвестил свободу от античного детерминизма – свободу как самого

логоса, так и говорящего (пишущего), тем самым объяв и примилив богословие и филологию (лингвистику). Если прежде свобода совершающего выбор присутствовала только в богословии, а лингвистика (с ее евристическим подходом, учением о значении и системе языка) только препятствовала свободе (например, материализовавшись в имяславии), то теперь в обеих областях свобода совершающего выбор конкретного сознания (ума) легализуется как главный принцип и главная ценность. Между наукой о словах и наукой о явленном Логосе возникает новый договор, на новых условиях.

Кратко перечислим обоюдодоприемлемые положения, или условия, этого договора, которые, с моей точки зрения, свт. Григорий так или иначе имел в виду (явно или имплицитно) и которые сегодня мы, вместе с автором монографии, приветствуем в виде аспектов каподокийского учения о логосе, примышлении, имени:

Вербальные знаки (как и любые знаки) в естественных условиях являются частью личной коммуникативной процедуры. Только в таких условиях они могут производить смыслообразование, быть чем-то, претендовать на мыслимое тождество, пониматься в каком-то смысле.

Почтенный известный уже Платону спор о двух источниках значения слова, по договору или по природе («ката фюсин» и «ката тесин»), разрешается просто: слово (лексема, имя, глагол, местоимение, междометие и пр.) само по себе не имеет никакого значения, ни по природе, ни по договору. Эта третья возможность единственно приемлема с точки зрения коммуникативной природы любого вербального действия. Означить нечто может только говорящий (пишущий) обладатель сознания; он организует нужное ему воздействие на мыслимого адресата. Если этот процесс нельзя констатировать, невозможно наблюдать какое-то значение во внепроцессуальных элементах, в том числе в лексемах. Значений не может быть в никем не сказанных словах. *Верифицировать, оценивать можно только чьи-то семиотические поступки, но не слова.*

Вопрос о соотношении мысли и слова решается принципиально не слишком выгодно для слова. Вербальные коммуникативные клише, пустые сами по себе, необходимы только для совершения коммуникативных действий, в рамках которых они приобретают значение, в то время как мысль не акциональна, не требует вербальных форм. Деятельность сознания и речь соотносятся так же, как размышление об открывании двери ключом и сам процесс открывания двери ключом.

Иными словами, мысль имеет далеко не прямое, а скорее косвенное отношение к последующему вербальному действию. В этом смысле очень характерный пример предоставляет случай лжи.

В ходе естественного вербального процесса производится, понимается и оценивается личное коммуникативное действие (т. е. автор, совершающий семиотический поступок и тем самым воздействующий на мыслимого адресата), а не слова и предложения, которые сами по себе не могут произвести смыслообразование.

Концепции языка и значения слова (грамматика и словарь) неэффективны для объяснения естественного коммуникативного процесса, глубоко условны, представляют собой своего рода мнемотехнику для вторичного интерпретатора, не затрагивают подлинных механизмы смыслообразования в коммуникативном действии.

Любой текст, в том числе библейский, представляет собой последовательность личных коммуникативных действий, от которых у интерпретатора зачастую имеется в распоряжении лишь вербальный остов. Чтобы восстановить целостность действия и дать возможность тексту производить смыслообразование, необходимо «подключить» его к индивидуальному сознанию, совершающему в данный момент коммуникативное действие (то есть представить/воссоздать/реконструировать сознание автора, совершающего семиотический поступок).

Речь о Боге принципиально не отличается от речи о любых иных предметах с точки зрения коммуникативных констант (акциональности любой речи, ее коммуникативной направленности, интерпретируемости, ситуативности и когнитивности).

Коммуникативный процесс направлен на достижение искомого воздействия на адресата со стороны говорящего/пишущего.

В естественных условиях коммуникации объекты и связи возникают только благодаря деятельности индивидуального сознания. Выделение или формирование объектов, фокусировки и определения признаков, установление причинности и связей представляют собой активные, производимые говорящим (пишущим) процессы, которые не могут быть интерпретированы вне конкретного автора (вне его когнитивного состояния).

Так называемые сущности вещей, фиксируемые в коммуникативном процессе с помощью слов или иных знаков, не существуют вне конкретных коммуникативных процедур, которые организуются «свободно примышляющими» участниками коммуникации.

Если оставаться в пределах мыслимой реальности, эти положения в самом деле сложно игнорировать. Как показано в монографии Г. В. Дьяченко, христианское богословие в условиях пост-пост-модернистского обновления, пытаясь давать новые ответы на вечно современные вопросы о Боге, о человеке, о тексте, имеет в лице свт. Григория надежный якорь, который не позволит отправиться в плавание своему кораблю, когда это не нужно команде. Одновременно позиция Григория может быть функциональным парусом, когда движение корабля христианского богословия будет признано необходимым.

Москва, 2017

Проблема отношения мира, человека и имени выступает наукообразующей для языкознания, с неизбежностью помещая любое лингвистическое рассуждение в пространство богословско-философской рефлексии. *Какова познавательная и выразительная способность человека? Всё познаваемое человеком является конструкцией его ума или имеет своё основание в природе вещей? Как слово связано с предметом и мыслью о нём?* Решение этих по сути своей метафизических вопросов лежит в основе представления лингвистов о слове, определяет методологию лингвистического исследования¹. И если сегодня имеются лингвистические основания признать неадекватным традиционное представление о слове как «языковом элементе»², то тем самым лингвистика подвергла сомнению сам богословско-философский фундамент, на котором традиционная языковая парадигма некогда обосновалась³.

¹ На эту зависимость языкознания от метафизического фундамента указал, в частности, Ю. С. Степанов: «Современное языкознание подчеркивает важную роль философии и её методов в выработке подхода к объекту исследования на всех этапах истории языкознания» [*Степанов Ю. С. Метод в языкознании // Языкознание. Большой энциклопедический словарь / Под ред. В. Н. Ярцевой и др.; Ин-т языкознания АН СССР. М.: Большая Рос. Энцикл., 1998. С. 298*]. Философский (и шире – богословский) фундамент, то есть представление о бытии Бога, мира и человека, определяет парадигму лингвистического исследования, её способ теоретизирования, а также методы анализа языковых фактов.

² См.: *Вдовиченко А. В. Расставание с «языком»: Критическая ретроспектива лингвистического знания. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. 510 с.*

³ Базовый метафизический принцип традиционной парадигмы языкознания, принимаемый зачастую за самоочевидный, можно обозначить как чрезмерную *объективацию* продуктов словесной деятельности человека за счёт элиминации его как субъекта этой деятельности. А. В. Вдовиченко в своей докторской диссертации, посвящённой смене традиционной, идущей от античности, лингвистической парадигмы, охарактеризовал основные лингвистические следствия данной объективации. Прежде всего это «предметность» феноменов языка, которые вследствие этого подлежат «логико-количественному» анализу и «систематизации»: «Предметность понимания материала следует из первой очевидности – “язык” представляется интерпретатору в виде написанных и произносимых текстов (или “слов”). Из очевидного и несомненного

Динамично развивающаяся современная лингвистическая теория, представленная такими направлениями, как когнитивистика, прагматика, коммуникативистика, дискурсивная и психолингвистика, признав недостаточной «объективирующую» метафизическую базу, нуждается в субъектоориентированной⁴. Современный антропологический тренд (в языкознании, и шире – в гуманитарных науках) усиливается и обретает глубинные корни в учении о слове (*λόγος*) святителя Григория Нисского (331 г. – после 394 г.). Содержание его трудов даёт все

объекта следует естественная ориентированность процедуры описания на вербальную составляющую текста (предметный элемент “языка”). Здесь *логико-количественный принцип* требует искать и находить именно в словах, их частях и их комбинациях, кванты языкового процесса (или монады элементарного смысла, единицы измерения общей словесной суммы). Поскольку, согласно требованиям этой описательной парадигмы, именно в вербальной предметности содержится воспринимаемый смысл, то данный констатируемый набор единиц не может не представляться исследователю упорядоченной *системой, правильно работающим механизмом смысловыражения, сосюрровским языком*» [Вдовиченко А. В. Грекоязычные библейские тексты в предметной и дискурсивной моделях описания. Дис. ... докт. филол. н. М.: Ин-т языкознания РАН, 2013. С. 3–4]. Современное же лингвистическое знание эволюционирует в «направлении отказа от “объективности” и “самотождественности” выделяемых предметных элементов» в сторону субъекта познавательной-выразительной деятельности [Там же. С. 5].

⁴ Антропологический парадигмальный «переворот» в современной лингвистике и его методологические проблемы наиболее масштабно освещаются в работах В. М. Алпатов [Алпатов В. М. Об антропоцентричном и системоцентричном подходах к языку // Вопросы языкознания. 1993. № 3. С. 15–26], Ю. С. Степанова [Степанов Ю. С. Язык и метод. К современной философии языка. М.: Языки русской культуры, 1998. 784 с.], Е. С. Кубряковой [Кубрякова Е. С. Парадигмы научного знания в лингвистике и ее современный статус // Известия РАН. Серия лит. и языка. 1994. Т. 53. № 2. С. 3–15; Кубрякова Е. С. Эволюция лингвистических идей во второй половине XX века (опыт парадигмального анализа) // Язык и наука конца XX века: Сб. ст. М.: РГГУ, 1995. 432 с. С. 144–238], Н. Д. Арутюновой [Арутюнова Н. Д. Язык и мир человека. М.: Языки русской культуры, 1999. I–XV, 896 с.], Н. В. Уфимцевой [Уфимцева Н. В. Языковое сознание: динамика и вариативность. М.: ИЯз РАН, 2011. 252 с.], Е. Ф. Тарасова [Тарасов Е. Ф. Тенденции развития психолингвистики. М.: Наука, 1987. 168 с.], В. З. Демьянкова [Демьянков В. З. Доминирующие лингвистические теории в конце XX в. // Язык и наука... С. 239–320], А. В. Вдовиченко [Вдовиченко А. В. Указ. соч.] и мн. др.

основания утверждать, что «антропологический поворот» в воззрениях на слово впервые наметился не в XX в., а на семнадцать столетий ранее⁵. Защищая истину Божественного Откровения от ереси арианина Евномия, свт. Григорий Нисский обратился в том числе и к языковому аргументу. Богословская полемика, несмотря на широкий диапазон тем и мнений, возвела языковой вопрос на высочайшую степень ясности и остроты. В ходе полемики Нисский святитель сформировал и представил ясно очерченную модель познания и именованя, в которой слово (*λόγος*) недвусмысленно осознается в антропоцентрической перспективе. Лингвистический антропоцентризм свт. Григория Нисского является внутренним следствием и логическим продолжением его богословской системы.

В монографии излагаются представления Нисского святителя о слове (*λόγος*), которые, как оказывается, очень близки некоторым идеям современной философии языка, или антропоцентрической парадигме в лингвистике. Фундаментальное изучение проблемы слова как в богословско-философском, так и лингвистическом аспектах предполагает также осмысление оригинальности христианской (в версии каппадокийских отцов) теории слова на фоне античной философии языка, прежде всего платоновской, а также в целостном контексте современного догматического богословия и патрологии.

Цель, которую в данной монографии ставит перед собою автор, заключается в том, чтобы дать систематическое изложение богословско-философского учения о слове (*λόγος*) свт. Григория Нисского в единстве его антропологических, гносеологических и лингвистических аспектов. В частности, представляется, что разрешение проблемы слова (*λόγος*), предложенное этим христианским мыслителем, является той соответствующей запросам современного антропоцентричного языкознания метафизической платформой, которая способствует формированию эффективной теоретической модели, отвечающей специфике лингвистических фактов, и конкретизирует методологию и практику их анализа.

Для определения содержания учения свт. Григория Нисского о слове (*λόγος*) в настоящем исследовании решаются следующие задачи, которым соответствуют отдельные главы и параграфы:

⁵ См.: Вдовиченко А. В. «Примышление» и «порождение»: Евномий и каппадокийцы о современных проблемах философии языка // Языковые параметры современной цивилизации. Сборник трудов первой научной конференции памяти академика РАН Ю. С. Степанова. М.: Ин-т языкознания РАН, 2013. С. 314–321.

- 1) обобщить антропологические взгляды свт. Григория Нисского в аспекте словесной организации человека (гл. I);
- 2) проанализировать общие особенности познавательной деятельности человека в богословской системе свт. Григория Нисского (II.1);
- 3) описать возможности познания человеком твари, по представлению свт. Григория (II.2);
- 4) охарактеризовать особенности созерцания человеком Бога, согласно святителю (II.3);
- 5) систематизировать общее представление свт. Григория о словесной деятельности человека (III.1);
- 6) раскрыть взгляд свт. Григория на особенности именованности твари (III.1.1–2);
- 7) определить понимание Нисским святителем специфики имён Божиих (III.2).

Оригинальный текст сочинений свт. Григория Нисского представлен в критическом издании «*Gregorii Nysseni Opera*», под редакцией В. Йегера и Г. Лангербека (Лейден, 1952–1992)⁶, а также доступен в «Патрологии» Ж.-П. Миня⁷. Кроме древнегреческого оригинала, работа опирается на русский перевод творений свт. Григория в восьми частях, изданный в серии «Творения святых отцов Церкви» (1861–1872)⁸.

Учение о слове (λόγος) в целостности его антропологических, гносеологических и языковых характеристик раскрывается свт. Григорием Нисским преимущественно в трактате «Опровержение Евномия» (ок. 380–383⁹ гг.)¹⁰. Дополнительные важные фрагменты о словесной организации человека содержатся в сочинениях «Об устройении человека» (379–380 гг.)¹¹, «О душе и воскресении, разговор с сестрою Макриною»

⁶ *Gregorii Nysseni Opera* / Ed. by W. Jaeger and H. Langerbeck. 10 Vols. Leiden: E. J. Brill, 1952–1996. = **GNO**

⁷ *Migne J.-P. Patrologiæ Cursus Completus. Series Græcæ. Vols. 44–46. Paris, 1857–1866.* = **PG**

⁸ Творения святого Григория Нисского: В 8 ч. (Т. 37–45). М.: Типография В. Готье, 1861–1872. («Творения святых отцов Церкви»). = **ТСО**

⁹ Датировка произведений свт. Григория Нисского следует А. Р. Фокину [Фокин А. Р. Григорий свт., еп. Нисский // Православная энциклопедия. Т. XII: «Гомельская и Жлобинская епархия – Григорий Пакуриан». М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2006. С. 484–490].

¹⁰ Опровержение Евномия (*Contra Eunomium*) // **ТСО**, Т. 41 (Ч. 5), с. 8–500, Т. 43 (Ч. 6), с. 1–510; **PG** 45:248–1121; **GNO**, 1:22–409, 2:3–311.

¹¹ Об устройении человека (*De orificio hominis*) // **ТСО**, Т. 37 (Ч. 1), с. 76–222; **PG** 44:124–256; **GNO**, 4.2.

(ок. 380 г.)¹², «О совершенстве, и о том, каким должно быть христианину. К Олимпию монаху»¹³ и др. Важные аспекты познания человеком Бога и твари раскрыты свт. Григорием преимущественно в поздних трактатах, в которых вероучительная полемика уступает место темам Богосозерцания: «О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели» (ок. 392 г.)¹⁴, «Точное изъяснение Песни песней Соломона» (после 389 г.)¹⁵, «К Авлавию о том, что не “Три Бога”» (ок. 390 г.)¹⁶, «К Армонию, О том, что значит имя и название: христианин» (после 391 г.)¹⁷ и др. Однако некоторые важные фрагменты содержатся и в ранних произведениях святителя: «О блаженствах» (ок. 378 г.)¹⁸, «Точное истолкование Экклесиаста Соломонова» (379 г.)¹⁹, «О Шестодневе, слово защитительное брату Петру» (380–381 гг.)²⁰, «Большое огласительное слово» (ок. 385 г.)²¹, «Похвальное слово святому первомученику Стефану» (386 г.)²², «О младенцах, преждевременно похищаемых смертью»²³ и др.

¹² О душе и воскресении, разговор с сестрою Макриною (*Dialogus de Anima et Resurrectione*) // **ТСО**, Т. 40 (Ч. 4), с. 201–326; **PG** 46:12–160; **GNO**, 3.3.

¹³ О совершенстве, и о том, каким должно быть христианину. К Олимпию монаху (*De Perfectione christiana ad Olympium*) // **ТСО**, Т. 44 (Ч. 7), с. 224–262; **PG** 46:252–285; **GNO**, 8.1:173–214.

¹⁴ О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели (*De Vita Moysis*) // **ТСО**, Т. 37 (Ч. 1), с. 223–379; **PG** 44:297–430; **GNO**, 7.1:1–145.

¹⁵ Точное изъяснение Песни песней Соломона (*In Cantica Canticorum*) // **ТСО**, Т. 39 (Ч. 3), с. 1–408; **PG** 44:756–1120; **GNO**, 6:3–469.

¹⁶ К Авлавию о том, что не «Три Бога» (*Quod non sint tres dii, ad Ablabium*) // **ТСО**, Т. 40 (Ч. 4), с. 111–132; **PG** 45:116–136; **GNO**, 3.1:37–57.

¹⁷ К Армонию, О том, что значит имя и название: христианин (*De Professione Christiana ad Harmonium*) // **ТСО**, Т. 44 (Ч. 7), с. 211–223; **PG** 46:237–249; **GNO**, 8.1:129–142.

¹⁸ О блаженствах (*De Beatitudinibus orationes VIII*) // **ТСО**, Т. 38 (Ч. 2), с. 359–478; **PG** 44:1193–1301; **GNO**, 7.2:77–170.

¹⁹ Точное истолкование Экклесиаста Соломонова (*In Ecclesiasten*) // **ТСО**, Т. 38 (Ч. 2), с. 203–358; **PG** 44:616–753; **GNO**, 5:277–442.

²⁰ О Шестодневе, слово защитительное брату Петру (*Apologia in hexameron*) // **ТСО**, Т. 37 (Ч. 1), с. 1–75; **PG** 44:61–124; **GNO**, 4.1:5–85.

²¹ Большое огласительное слово (*Oratio catechetica magna*) // **ТСО**, Т. 40 (Ч. 4), с. 1–110; **PG** 45:11–105; **GNO**, 3.4:5–106.

²² Похвальное слово святому первомученику Стефану (*In sanctum Stephanum I*) // **ТСО**, Т. 45 (Ч. 8), с. 105–125; **PG** 46:701–722; **GNO**, 10.1:75–94.

²³ О младенцах, преждевременно похищаемых смертью. К Иерии (*De Infantibus qui praemature abripiuntur*) // **ТСО**, Т. 40 (Ч. 4), с. 327–360; **PG** 46:161–192; **GNO**, 3.2:67–97.

Теоретической основой работы послужили труды отечественных и зарубежных исследователей, разрабатывающих проблему слова в богословском и философском направлениях. Среди наиболее значимых следует упомянуть исследования С. В. Троицкого, А. Ф. Лосева, о. Г. Флоровского, Ю. М. Эдельштейна (ныне прот. Георгия), прот. Д. Лескина, Л. Карфиковой, Ю. С. Степанова, А. В. Вдовиченко, П. Б. Михайлова, А. Р. Фокина, Б. Потье, Т. Кобуша, А. Мередита, М. ла Матины, С. Дугласа, А. Вейсвурма, М. Лэйрда, Р. Янга, К. Морескини и др.

В научной литературе представления свт. Григория Нисского о языке получили лишь фрагментарное освещение. В работе «Имя и бытие», вышедшей в 1988 г., немецкий исследователь Тео Кобуш констатировал: «Сегодня значение философии языка Григория Нисского не оценено ни широкой общественностью, ни более узким кругом исследователей-историков. Взгляд на обобщающие изложения учения Григория в словарях и руководствах последних лет показывает, что оно преимущественно видится под онтологическим, гносеологическим или теологическим углом зрения. Философия языка, напротив, представляется недостойной занять собственную рубрику. <...> Учению о языке Григория Нисского до сегодняшнего дня отказано в подобающем изучении»²⁴. Равным образом в классическом труде дореволюционного русского богослова В. И. Несмелова «Догматическая система святого Григория Нисского»²⁵, а также в обзорной статье одного из ведущих современных патрологов А. Р. Фокина в «Православной энциклопедии» (2006)²⁶ ономотологии Нисского святителя не отводится отдельного раздела, а говорится о ней в контексте теории Богопознания.

Осознание этой лакуны научным сообществом стало одной из причин проведения X Международного colloquium по свт. Григорию Нисскому, посвящённого «Философии и богословию языка»

²⁴ *Kobusch Th.* Name und Sein. Zu den sprachphilosophischen Grundlagen in der Schrift «Contra Eunomium» des Gregor von Nyssa // El «Contra Eunomium I» en la produccion literaria de Gregorio de Nisa: VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa / ed. L. F. Mateo-Seco, J. L. Bastero. Pamplona, 1988. S. 247, 251.

²⁵ *Несмелов В. И.* Догматическая система святого Григория Нисского. Казань: Типография Императорского Университета, 1887. С. 122–155.

²⁶ *Фокин А. Р.* Григорий свт., еп. Нисский // Православная энциклопедия. Т. XII: «Гомельская и Жлобинская епархия – Григорий Папуриан». М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2006. С. 495–498.

(15–18 сентября 2004, Оломоуц)²⁷. Однако и в 2010 г. один из авторов «Словаря по Григорию Нисскому» М. ла Матина в статье «Философия языка» продолжает сетовать на недостаток «обстоятельного изучения философии языка Григория Нисского. Различные интересные работы освещают только частные аспекты»²⁸. Напротив, по его убеждению, «Григорий Нисский достоин занять место среди философов языка аналитического направления <...> потому что в его творениях могут быть найдены теоретические утверждения, предвосхищающие позднюю философию»²⁹. Поэтому совершенно несправедливо, что «Григорий едва упоминается большинством аналитических философов или историков того, что обычно называется дофрегианской философией»³⁰. Для этого современного исследователя свт. Григорий в своих лингвистических воззрениях «ещё не Фреге, но уже и не Аристотель»³¹. Очевидно, что М. ла Матина, во-первых, указал на продуктивность неизученной богословско-философской концепции слова (λόγος) свт. Григория Нисского для гуманитарных наук, а во-вторых – на оригинальность его христианской теории языка.

Что касается отдельных исследований в советской науке, то появившаяся в 1985 г. работа Ю. М. Эдельштейна (ныне прот. Георгия) «Проблемы языка в памятниках патристики» была охарактеризована её издателями также как новаторская: «Разработка этой темы в нашей книге является совершенно оригинальной и, по-видимому, первым исследованием о лингвистических идеях патристики, появляющимся в специальном труде по истории языкознания»³². Изучая лингвистические воззрения древних церковных авторов, Ю. М. Эдельштейн прежде всего осознаёт трудность вычленения самого предмета

²⁷ Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II: an English version with supporting studies: proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomouc, September 15–18, 2004) / Ed. by Lenka Karfíková... [et al.]. Leiden; Boston: Brill, 2007. 554 p.

²⁸ *la Matina M.* Philosophy of Language // The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa / Ed. by L. F. Mateo-Seco and G. Maspero; transl. by S. Cherney. Leiden; Boston: Brill, 2010. P. 605.

²⁹ Ibid. P. 604–605.

³⁰ Ibid. P. 605.

³¹ Ibid. P. 610.

³² *Десницкая А.* Предисловие // История лингвистических учений. Средневековая Европа / Отв. ред. А. В. Десницкая, С. Д. Кацнельсон. Л.: Наука, 1985. С. 9.

исследования. Он подчёркивает синтетический характер лингвистической мысли Средневековья, вплетённой в общий мировоззренческий контекст. «Вся теория языка определялась, так сказать, не внутренними, а внешними зависимостями, предмет языкознания не вычленялся, а растворялся в онтологии, гносеологии. Описывать эти учения можно только восстановив, хотя бы в наиболее существенных чертах, систему средневекового миропонимания, составной частью которой были учения о языке»³³. Иными словами, лингвистическое учение святых отцов было органичной частью и закономерным следствием целостного христианского миропонимания. В силу этой целостности средневековые учения о языке отличаются от учений Нового времени. В современном понимании «не были лингвистами и Аврелий Августин, Григорий Нисский, Боэций, Ансельм Кентерберийский, Фома Аквинский, но история науки о языке немыслима без их трактатов, где дан подробный анализ проблем сущности и природы языка, происхождения языка, взаимосвязи языка и мышления, соотношения имени и именуемой реальности, природы языкового знака»³⁴. Ю. М. Эдельштейн предостерегает от сведения воззрений святых отцов на язык к современным научным схемам, ибо «ни блаженный Августин, ни каппадокийцы, ни Иоанн Дамаскин, ни Фома Аквинский не намеревались создать стройную и законченную лингвистическую теорию, не предназначали свои трактаты для лингвистов, были обеспокоены проблемами теологическими, а не лингвистическими, но ведь и иконы писались не для искусствоведов, что не мешает рассматривать их как произведения искусства»³⁵. Таким образом, при современном изучении средневековой теории языка необходимо следовать её внутренней богословской логике. Именно «размышляя о тайне Бога», свт. Григорий «непреднамеренно внёс важный вклад в историю философии языка»³⁶. На наш взгляд, это обусловлено тесной связью слова (*λόγος*) и ума (*νοῦς*) человека, которую Нисский святитель подвергает глубокой рефлексии. Сама история догматических учений показывает, что когда в IV в. возникла острая необходимость определить границы и способ познания человеком Бога, именно тогда христианами мыслителями и был поставлен вопрос о языке.

³³ Эдельштейн Ю. М. Проблемы языка в памятниках патристики // Там же. С. 161.

³⁴ Там же. С. 160–161.

³⁵ Там же. С. 182.

³⁶ *la Matina M.* Op. cit. P. 610.

Ю. М. Эдельштейн отмечает также важность антропологического фактора для феномена речи, на который обратил своё пристальное внимание свт. Григорий Нисский. «В средневековых трактатах сравнительно редко рассматривался вопрос о внешних материальных условиях возникновения человеческой речи. Григорий Нисский был одним из немногих авторов, занимавшихся им достаточно подробно и наметившим путь его решения. В своем основном труде по антропологии “Об устройении человека” он заявил, что строение человеческого рта приспособлено к потребности произношения членораздельных звуков главным образом благодаря человеческой руке»³⁷. В монографии американского исследователя творений святителя А. Вейсвурма язык также охарактеризован как производное от чувственно-разумной природы человека. Автор подчеркивает, что «свт. Григорий Нисский подошёл очень близко к тому, чтобы рассматривать речевую способность как некоторого рода чувство. В самом деле, он придерживался того, что язык является инструментом чувств не менее, чем инструментом разума; единственное отличие состоит в том, что последние являются средством приобретения идей извне, а способность речи служит сообщению идей изнутри»³⁸; «<...> язык позже понятия и является его чувственной манифестацией»³⁹. Тем самым умно-телесная организация природы человека имеет определяющее значение для его словесной способности. Антропологическим аспектам учения о слове (*λόγος*) свт. Григория Нисского уделено внимание в первой главе монографии.

Наиболее обстоятельную и глубокую богословскую характеристику учения свт. Григория Нисского об именах содержит работа до-революционного отечественного богослова С. В. Троицкого «Учение св. Григория Нисского об именах Божиих и имябожники» (1914)⁴⁰, написанная с целью «уврачевания ереси имяславцев». Автор справедливо замечает, что «в истории человеческой мысли, в особенности богословской, раскрытое св. Григорием Нисским учение об именах вообще и именах Божиих в частности знаменует целую эпоху. Создав речь,

³⁷ Эдельштейн Ю. М. Указ. соч. С. 188.

³⁸ *Weiswurm A. Alcuin.* The Nature of Human Knowledge according to Saint Gregory of Nyssa. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1952. P. 110.

³⁹ Ibid. P. 113.

⁴⁰ *Троицкий С. В.* Учение св. Григория Нисского об именах Божиих и имябожники. Краснодар: Библиотека Свято-Ильинского храма, 2002. 312 с.

человечество слишком возгордилось своим созданием и приписало ему и такое значение, которого оно не имело и иметь не могло. Бумажные деньги человечество приняло за чистое золото и стало смотреть на слова не как на условные знаки, символы предметов, а как на какие-то дубликаты предметов, стоящие с ними в таинственной связи. <...> Воззрение это имело вредное влияние на жизнь человечества и на религиозную жизнь в особенности. Оно мешало поступательному движению науки, поскольку научная мысль, упуская из виду, что имена предметов выражают лишь наши понятия о них, а понятия составляются на основании действий предметов на нас, на основании опыта, по большей части пренебрегала опытом, а ограничивалась лишь выяснением взаимоотношения выражающих понятия имён, не заботясь о приобретении путём более широкого и точного опыта более правильных понятий о предметах»⁴¹. Ересь Евномия этот автор квалифицирует как одну из попыток ввести в Церковь языческое учение об именах, вызвавшую «глубокий и обстоятельный разбор этого учения величайшими церковными писателями того времени – Василием Великим, Григорием Богословом, Иоанном Златоустом и особенно Григорием Нисским»⁴². Факт отвержения Нисским архипастырем языческого понимания языка – от эзотерической мысли до философии Платона и неоплатоников – отмечен также М. ла Матиной: «У Григория находим то, что сегодня бы назвали “светским” пониманием языка и его семантических аспектов. Это означает, что он прежде всего отвергает те концепции, которые прямо или косвенно используют эзотерическую или племенную мысль (esoteric or tribal thought) и сущность самого языка трактуют как проявление сущности бытия, такие, которые, например, можно увидеть в некоторых пассажах “Египетских мистерий” Ямвлиха <...>. Эти “теории” – на самом деле более близкие к мантике, чем к семантике – были заинтересованы в символической действенности (symbolic efficacy) имён самих по себе, рассматривавшихся в качестве эпифеноменов божественной и, следовательно, непередаваемой *salva veritate*. Ж. Даниэлу (1956) сравнил лингвистические теории Евномия с принадлежащими неоплатонику Ямвлиху, выявляя общее их основание в магии. <...> Следствием отвержения [святителем Григорием. – Г. Д.] всякого рода магического понимания (of any sort of magical conception) является отказ от какой-либо фоновимболической

⁴¹ Там же. С. 68.

⁴² Там же. С. 69.

или уполномочивающей (empowerment) теории имён. Как хорошо известно, Платон теоретизировал естественное *отношение* (a natural *ratio*), которое привязало звук слов к их значению»⁴³. Помимо критического сопоставления со взглядами языческих философов, лингвистические воззрения свт. Григория Нисского в исследовании С. В. Троицкого помещены в широкий святоотеческий контекст.

В связи с имяславскими спорами нач. XX в. многие русские религиозные философы обращаются к учению об имени свт. Григория Нисского. В ответ на книгу С. В. Троицкого С. Булгаков (впоследствии протоиерей) пишет статью «Смысл учения св. Григория Нисского об именах»⁴⁴. Однако полемический настрой приводит автора к искажению воззрений святого отца. Так, С. Булгаков, хотя и с некоторыми «ограничениями», однако относит свт. Григория к скептическим номиналистам, для которых имена совершенно отделены от вещей, а ниже, противореча сам себе, утверждает, что «для св. Григория Н. слово, несомненно, не является лишь человеческим измышлением, оно находится в некотором положительном, существенном отношении к вещам»⁴⁵. При этом, согласно самому святителю, имя действительно связывается с вещью, но исключительно через посредство «человеческого измышления». На этом основании о. Г. Флоровский совершенно опровергает скептическую интерпретацию богословия свт. Григория: «Вопрос, однако, именно в том, что есть эта общность или связь имени и предмета. Григорий Нисский на том именно и настаивает, что это связь творческая и свободная, создаваемая силою разумения. Имя при-соединяется, при-мышляется к вещам, но не возникает из самой вещи»⁴⁶. Поэтому «неверно также определять взгляд Григория как скептический номинализм и подчёркивать, что он в своей теории имён расходится с основными началами своей религиозной метафизики. В действительности мнимый “номинализм” Григория вполне последовательно вытекает из начал его апофатического миропонимания»⁴⁷. Усматриваемое же С. Булгаковым «некоторое положительное и существенное отношение»

⁴³ *la Matina M.* Op. cit. P. 606.

⁴⁴ *Булгаков С.* Смысл учения св. Григория Нисского об именах // *Троицкий С. В.* Указ. соч. С. 242–248.

⁴⁵ Там же. С. 245.

⁴⁶ *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы IV–VIII веков. Репр. изд-е. СТСЛ, 1999. С. 142.

⁴⁷ Там же. С. 140.

имён к вещам вне «человеческого измышления» составляет само ядро евномиянства и имябожия. Кроме того, С. Булгаков демонстрирует непонимание экзегетической интуиции свт. Григория и последующей святоотеческой традиции о «глаголах Божиих» как о нетварных действиях Божиих, «вложенных» в тварь. Свт. Григорий якобы «усиливается доказать, что в рассказе о сотворении мира слово Божие надо понимать лишь как волю <...> Стремясь углубить пропасть между Словом и словами и старательно подчёркивая всю временность и условность их словесной плоти, свт. Григорий как будто лишает эту плоть слова всякого духа, отделяет внешние слова от внутреннего Слова и решительно не находит никакого соотношения между Словом и словами. Ведь на основании этих мыслей можно прийти к выводу, что в мире, созданном Словом Божиим, нет места Самому Слову»⁴⁸. Действительно, в рассказе о сотворении мира Нисский экзегет толкует слово (λόγος) Божие «лишь как волю» Божию, но как раз поэтому никакой «пропасти» не может быть между волящим Словом (λόγος) Божиим и Его нетварными повелительными словами (λόγοι). Подчёркивая же «всю временность и условность словесной плоти», святитель абсолютно не лишает «плоть» «духа», поскольку, согласно ему, нетварное слово (λόγος) Божие «вложено в естество твари», так что тварная «сущность действует в соответствии» с вложенным в неё нетварным словом (λόγος) Божиим⁴⁹. Раскрытию космологических представлений свт. Григория о «словах Слова» посвящён параграф II.2.2 данного исследования.

Русский мыслитель А. Ф. Лосев в 1923 г. также подготовил доклад «Спор об именах в IV веке и его отношении к имяславью»⁵⁰. Философ проницательно замечает, что «главное отличие теоретическое теперь и в древности (патристика) следующее. а) Античность и патристика: *сущее дано в явлении*; проявление; б) Ново-европейская мысль: *сущее не дано в явлении*, раскол знания и бытия. <...> Поэтому там – разногласия в оценке различных *сторон самого бытия*. У нас еще спорят только о границах знания и часто не доходят до самого бытия. Переходя

⁴⁸ Булгаков С. Указ. соч. С. 246–247.

⁴⁹ О Шестоднев, слово защитительное брату Петру (Apologia in hexaemeron) // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 16; PG 44:73; GNO, 4.1:22.6–14 и 4.1:22.18–20; Там же // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 62–63; PG 44:113В; GNO, 4.1:72.3–6 и др.

⁵⁰ Лосев А. Ф. Спор об именах в IV веке и его отношении к имяславью // Он же. Имя: Избр. работы, переводы, беседы, иссл-ия, архивн. мат-лы / Сост. и общ. ред. А. А. Тахо-Годи. СПб.: Алетейя, 1997. С. 39–45.

к вопросу об имени, мы и тут видим ту же картину: а) Там никто не сомневается, что в познании и имени было само бытие. <...> б) У нас же, когда свирепствует агностицизм или абстрактные формы спиритуализма и материализма, ставится прежде всего вопрос: *объективно или субъективно наше знание*. Поэтому не вопрос, что обозначает имя в объективном бытии, но совсем иное: что такое имя само по себе как некий субъективный процесс? И вот на такой ребром поставленный вопрос – два ответа. *Имя*, несмотря ни на какую субъективность, *есть сам предмет*. И *имя* есть только *имя*, звук и слово. <...> Следовательно, разница лишь в том: какие виды бытия захватывает имя и какова конструкция бытия, захватываемого в имени»⁵¹. Святые отцы потому не сомневались, что «в познании и имени было само бытие», что знали о богоподобии человеческого ума, наделённого даром истинного познания и именованя – даром примышления (ἐπινοια). Отсутствие в работе С. В. Троицкого специального уточнения, что наш богоподобный ум способен отражать вещи так, как они есть, дало повод А. Ф. Лосеву усмотреть у исследователя кантианство⁵². Однако, со своей стороны, А. Ф. Лосев не уточняет, в каком смысле «имя есть сам предмет», допуская имябожническую интерпретацию своей позиции. Имя есть «сам предмет» только через познавательную деятельность нашего ума. Ум (νοῦς), в соответствии с воззрениями свт. Григория Нисского, имеет решающее значение для слова (λόγος), на что указывается практически всеми исследователями его богословия. Например, Т. Кобуш подчёркивает: «Вообще, преимущественно и прежде всего в трактате “Опровержение Евномия” речь идет о положении человеческого разума. Поэтому специальную проблему языковой номинации или отношения между языковыми знаками и вещами также нужно видеть в этом обширном горизонте. Именоване, обозначение или просто разговор существуют только как специальная деятельность разума»⁵³; «<...> у каждой формы внешней речи есть её определяющая причина в соответствующей “мысли” (νόημα) в “сердце” человека»⁵⁴. Таким образом, гносеология Нисского святителя имеет важное значение для его теории слова (λόγος), поэтому вопросам человеческого познания отведена гл. II данного исследования.

⁵¹ Там же. С. 39–40.

⁵² Там же. С. 44.

⁵³ Kobusch Th. Op. cit. S. 254.

⁵⁴ Ibid. S. 256.

В монографии прот. Д. Лескина «Метафизика слова и имени в русской религиозно-философской мысли» (2008) предпринята попытка рассмотреть «общие принципы философии языка в патристической литературе»⁵⁵. Один из выделяемых автором принципов святоотеческой ономатологии состоит в том, что «слово – великий дар человеку. Святые отцы видели в нём несколько основных функций. Слово – это и средство общения в мире, и форма постижения этого мира»⁵⁶. Другой принцип заключается в том, что «имя есть наложение на существующие предметы некоторых знаков посредством звуков и письмен. <...> Имена – не вещи, а их знаки и символы, к тому же эти знаки выражают не сами вещи в их подлинном смысле, а человеческие представления о вещах, образуемые на основании их действий на человека»⁵⁷. Иными словами, в понимании святых отцов, имя представляет собой созданный человеком знак, а не есть сама вещь. Однако углубившись в «энергийно-ономатическую» концепцию языка русских философов кон. XIX – нач. XX вв., согласно которой «слова суть *realia*, а не *signa*»⁵⁸, автор, к сожалению, не пытается применить к ней оценку, высказанную им же самим (заметим, кстати, что со слов свт. Григория). Следуя за С. Булгаковым, сблизившим Нисского святителя со скептицизмом Канта⁵⁹, прот. Д. Лескин в том же ключе некорректно трактует учение святого отца об имени. По его мнению, свт. Григорию свойственен «субъективистский взгляд на природу именования»⁶⁰, «номиналистическое» понимание слова⁶¹. Он пишет: «Однако нельзя забывать, что одновременно в той же полемике с Евномием Григорий Нисский развил самую “номиналистическую” из всех известных в патристической литературе трактовку природы имени: имя – это кратковременное физическое явление, звук, исчезающий вместе с движением воздуха, с которым связана способность примышления, в связи с чем имена становятся знаками и символами предмета»⁶². Однако всецело как рассеяние зву-

⁵⁵ Лескин Д. Ю., прот. Метафизика слова и имени в русской религиозно-философской мысли / Вступ. ст. еп. Венского и Австрийского Илариона (Алфеева). СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. С. 59–67.

⁵⁶ Там же. С. 62–63.

⁵⁷ Там же. С. 85.

⁵⁸ Там же. С. 522–523.

⁵⁹ Булгаков С. Указ. соч. С. 244.

⁶⁰ Лескин Д. Ю., прот. Метафизика слова... С. 82, 85.

⁶¹ Там же. С. 137, 145.

⁶² Там же. С. 528.

ка понимал примышление именно еретик Евномий, тогда как Нисский святитель неустанно свидетельствовал об умной глубине всякого примышления, в том числе словесного, которая не рассеивается после произношения имени, а остаётся в памяти говорящих. В этой связи отметим чрезвычайно высокую степень внимания учёного сообщества к понятию святого Григория о *примышлении* (*ἐπίνοια*) человека⁶³. Причём в трактате «Опровержение Евномия» А. Мередит усматривает сугубо языковое значение понятия *ἐπίνοια*, хотя оно и не сводится к нему: «Стоит, возможно, отметить, что, хотя в этом трактате Григорий, следуя Василию, приписывает выражению *ἐπίνοια* сугубо лингвистический смысл (a precise linguistic sense), это совершенно не тот случай, когда это единственный смысл, который это слово имеет»⁶⁴. Действительно, наиболее ясная и частотная форма примышления – это примышление словесное, хотя, безусловно, к мысли человек может *примыслить* какой угодно чувственный образ (рисунок, телодвижение, мелодию, какой-либо предмет и т. п.), а не только имя. Возвращаясь же к критике номиналистического понимания примышления свт. Григорием Нисским, заметим, что святитель со всей силой свидетельствует как раз об умной глубине словесного примышления, человек для него – это целостное умно-телесное существо. Следовательно, Нисскому святителю свойственен не «субъективистский», как утверждает прот. Д. Лескин, взгляд на происхождение слова (*λόγος*), а антропоцентрический, согласно которому телесное имя через посредство собственно ума человека связано с вещью.

Тот же антропоцентризм во взглядах на происхождение слова (*λόγος*) дал основание современному отечественному филологу А. В. Вдовиченко рассматривать воззрения св. Каппадокийцев как свидетельства «первой когнитивной революции» в лингвистике⁶⁵.

⁶³ Pottier B. Dieu et le Christ selon Grégoire de Nyse. Etude systématique du “Contre Eunome” avec traduction inédite des extraits d’Eunome. Namur: culture et vérité, 1994. P. 167–206; Михайлов П. Б. Анализ философской аргументации в полемике св. Василия Великого с Евномием. Дис. ... к. филол. н. М.: Ин-т философии РАН, 2005. С. 75–110; Dolidze T. The Cognitive Function of *ἐπίνοια* in CE II and its Meaning for Gregory of Nyssa’s Theory of Theological Language // Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II... P. 445–459 и др.

⁶⁴ Meredith A. The Language of God and Human Language // Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II... P. 249.

⁶⁵ Вдовиченко А. В. «Примышление» и «порождение»... С. 314–321.

Согласно этому исследователю, «радикальность предпринятого поворота (“шага в сторону когнитивности”) состоит в том, что в условиях доминирования предметного (платоновского и стоического) взгляда на вербальный процесс и мышление каппадокийцами фактически вводится идея *отсутствия одно-однозначных соответствий между элементами множества значений и множества слов*: одному слову соответствует неопределённое множество значений, одному значению соответствует неопределённое множество слов. В результате система языка (“инструмент передачи значений, или мысли”) в античном понимании де-факто упраздняется. Отметим, что каппадокийский исход из античного (платоновского и стоического) детерминизма в воззрениях на язык был прямо спровоцирован христианским пониманием человеческой свободы и соответствующими христологическими воззрениями»⁶⁶. Источник смыслообразования А. В. Вдовиченко видит не в искусственно сконструированном безличном языке, а в индивидуальном когнитивном процессе. «Каппадокийцы, в частности, указали, что слово как объект лингвистического теоретизирования не может иметь иной этиологии, кроме субъектной, тем самым направляя вектор коррекции платоновского воззрения *в сторону субъекта, подчиняющего себе идеи* (в т. ч. идеи слов). По-видимому, только в настоящее время лингвистическое знание в лице когнитивного (коммуникативного, дискурсивного) направления выходит на уровень, который в состоянии объять и синтезировать *тождество (объективно констатированное Платоном) и очевидную субъектность интеллектуального (и речемыслительного) процесса* – доселе теоретически не согласованные и взаимоисключаемые»⁶⁷. Тем самым лингвистическая мысль возвращается к преодолевшему платонизм святоотеческому наследию, в котором не разъединены, а «объяты и синтезированы» «объективная» и «субъективная» стороны слова.

Взгляды св. отца на происхождение слова (λόγος) реконструируются также в статье Л. Карфиковой «Имена и вещи согласно Евномии Кизическому и Григорию Нисскому»⁶⁸. Чешская исследовательница полагает, что для позиции ересиарха характерны четыре основных посыла:

⁶⁶ Там же. С. 320.

⁶⁷ Вдовиченко А. В. Расставание с «языком»... С. 475.

⁶⁸ Карфикова Л. Имена и вещи согласно Евномии Кизическому и Григорию Нисскому / Пер. с чеш. И. Г. Бея // *Εἰσαί: Проблемы философии и теологии*. 2012. № 1 (001). С. 282–306. URL: einai.ru/2012-01-Karfikova.html (дата обращения: 16.10.2015).

(1) имена даны Богом и относятся к самим вещам, то есть выражают «умопостигаемую структуру», присущую вещам; (2) человек с Божией помощью может выделить эти имена благодаря способности распознавать структуру вещей; (3) имена передаются из поколения в поколение после первоначального Божественного научения; (4) наименование Бога предшествует человеку. Отсюда Л. Карфикова приходит к выводу, что «Евномий различает, собственно, две речи: Божественную номенклатуру, которая выражает саму структуру творения, и человеческую способность выделять эту номенклатуру благодаря зачаткам имен в своей душе и таким образом ориентироваться в вещах. Человеческая речь, которая не выделяет структуру самих вещей, является всего лишь вымыслом поэтов»⁶⁹. Св. Григорий возражает именно против указанных аспектов позиции Евномия. (1) Имена не относятся к самим вещам. (2) Человек получил познавательную-выразительную способность слова (λόγος), а не зародыши имён. (3) Человек имена придумывает, и имена различаются. (4) Богу имена нарекает человек. Собственно лингвистическим проблемам слова (λόγος) в понимании свт. Григория, а именно «умной природе» слова (λόγος) и его звуко-буквенному «подлежащему», посвящена гл. III данного исследования.

Наконец, следует упомянуть об антиковедческом направлении изучения ономатологии свт. Григория Нисского. Много работ посвящено поиску её источников в древнегреческой философии и выявлению её оригинальности. Например, современный итальянский патролог К. Морескини в «Истории патристической философии» помещает особый раздел «Учение о человеческом языке» свт. Григория Нисского⁷⁰. В нём исследователь старается доказать, что св. Григорий со вниманием «ознакомился с лингвистическими теориями античности»⁷¹. По его мнению, в первой книге «Опровержения Евномия» «обнаруживались многочисленные концепции языческой философии»⁷². В целом в качестве философских источников учения свт. Григория Нисского исследователями указываются платонизм (Платон, Плотин), аристотелизм, стоицизм

⁶⁹ Там же. С. 288.

⁷⁰ Морескини К. История патристической философии / Пер. с итал. Л. П. Горбуновой, под ред. иер. Михаила Асмуса и мон. Диодора Ларионова. М.: Изд-во «Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина», 2011. С. 711–719.

⁷¹ Там же. С. 714.

⁷² Там же.

и александрийская религиозная философия (Филон Александрийский, Ориген)⁷³. Но при этом, по мнению дореволюционного патролога А. В. Мартынова, важен тот общий принцип, на котором стоял свт. Григорий Нисский в своих отношениях к упомянутым источникам, среди которых отечественный исследователь также указывает на «общецерковное догматическое учение, христианскую философию в форме оригенизма и языческую философию преимущественно в форме платонизма»⁷⁴. По мнению русского патролога, этот принцип состоит в абсолютном превосходстве для святителя богооткровенного источника истины над естественно-человеческим: «Недоверие к философии, скептическое отношение к добытым ею результатам, в большей или меньшей степени резкости, проглядывают у всех церковных учителей григориевой эпохи. В значительной мере разделял его и Григорий Нисский. <...> В философии нет полной, цельной истины, какая дана в Откровении; в ней есть лишь отдельные проблески, так сказать, – обрывки истины, и при том – неясные, затемненные ложными мнениями, едва узнаваемые. <...> Рассеянные по разным местам, перемешанные с заблуждениями частицы истины, присущие философии, могут быть собраны и выставлены в своем надлежащем виде лишь при свете Божественного Откровения. <...> Языческая наука и философия могут, правда, оказывать слишком большую услугу христианскому знанию, но не содержанием своим, бледный свет которого совершенно ничтожен пред яркими лучами богооткровенной истины, а своею *формой*, своим искусством переводить возвышенные предметы знания на язык естественного разума. Тем исчерпывается весь смысл и вся цель светского образования для христианина. – По силе таких условий, строго определявших характер и направление христианской мысли, в области христианского ведения пресекалось развитие свободно-философского мышления и порывалась существенная

⁷³ См.: *Cherniss H. F.* The Platonism of Gregory of Nyssa. Berkeley: University of California Publications in Classical Philology, 1930. 92 p.; *Daniélou J.* Platonisme et Théologie Mystique: Essai sur la Doctrine Spirituelle de Saint Grégoire de Nysse. Paris: Aubier, 1944. 339 p.; *Pelikan Jaroslav.* Christianity and Classical Culture: The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism. New Haven: Yale University Press, 1993. 384 p.; *Фокин А. Р.* Указ. соч.; *Карфилова Л.* Имена и вещи... и др.

⁷⁴ *Мартынов А. В.* Антропология св. Григория Нисского: (Опыт исследования в области христианской философии IV века) // Прибавления к Творениям св. Отцов 1886. Ч. 37. В 2-х кн. Кн. 1. С. 17.

связь между языческой философией и христианством. Этого было достаточно для того, чтобы чрез малое время утратилась всякая охота и самая способность к пониманию древних философов, что действительно и случилось в ближайшую после золотого века эпоху»⁷⁵. Поэтому все устанавливаемые исследователями философские якобы «заимствования» свт. Григория имеют у него в действительности строго библейское происхождение и общецерковное обоснование, поскольку святитель «не обосновал даже права на подобные заимствования»⁷⁶. Наконец, современный итальянский исследователь К. Морескини замечает, что изложение святителем вопроса о языке богато «тонкими наблюдениями, которые, однако, не составляют органического целого и не являются однородными, а потому с неизбежностью, хотя и несправедливо, пренебрегались в истории лингвистики»⁷⁷. Согласимся, что в богословских трактатах святого отца нет смысла искать систематической разработки лингвистической теории слова (*λόγος*), однако это не означает, что его представление о нём неорганично и нецелостно. Результаты данного исследования свидетельствуют об обратном.

Часто также предпринимается попытка отнести свт. Григория Нисского к последователям какой-либо из античных лингвистических теорий. Однако в этом случае исследователи неизбежно констатируют условность и противоречивость взглядов святителя. Так, А. Вейсвурм рассуждает: «Он (св. Григорий. – Г. Д.) может, следовательно, быть грубо отнесён к защитникам теории имён по соглашению (*θέσει*). Тем не менее он не интересовался напрямую противопоставлением древних *φύσει-θέσει*, хотя действительно утверждал, что понятие первичнее термина и что термин не является причиной понятия, как заявляли и защитники теории установления имён по природе (*φύσει*)»⁷⁸. Подобно А. Вейсвурму, «конвенционалистским» представление о языке Нисского святителя склоняются назвать также А. Вициано⁷⁹ и Л. Карфилова: «И для

⁷⁵ Там же. С. 18, 29, 35.

⁷⁶ Там же. С. 36.

⁷⁷ *Морескини К.* Указ. соч. С. 711.

⁷⁸ *Weiswurm A. Alcuin.* Op. cit. P. 117–118.

⁷⁹ *Viciano A.* Algunas leyes lógicas del lenguaje, según Gregorio de Nisa: A propósito de dos pasajes de Contra Eunomium I // El «Contra Eunomium I» en la producción literaria de Gregorio de Nisa: VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa / Ed. L. F. Mateo-Seco, J. L. Bastero. Pamplona: Ediciones universidad de Navarra, S. A., 1988. P. 322–324.

Григория, несомненно, речь не является естественной функцией, а общественным соглашением»⁸⁰. Упомянутые античные теории происхождения языка наглядно обобщены П. Б. Михайловым, опирающимся на отдельные результаты исследования М. Тройано⁸¹, следующим образом: «<...> 1) мистическая – имена являются продуктом природы (φύσει), так учил Эпикур (“люди уловили некие звуки со стороны предметов”), ему следует и Евномий; 2) научная – имена введены человеком в соответствии с природой обозначаемых предметов (φύσει-θέσει), можно вспомнить Аристотеля, стоиков, неоплатоников и, в особенности, Аммония (имена изобретаются ономатетом, постигнувшим природу вещей и в соответствии с ней приписывающим им имена); 3) скептическая – имена введены человеком по соглашению (θέσει-συνηθήκει), так пишет Секст Эмпирик (“слова имеют значение по установлению, а не по природе”))»⁸². Исходя из данной классификации, свт. Григорий Нисский скорее придерживается второй позиции: «имена введены человеком в соответствии с природой вещей». Однако вся суть воззрений святителя на имена и заключается как раз в том, как он понимает это «в соответствии». А. Мередит также замечает, что, «используя более современную терминологию, для Григория и Василия язык ни всецело конвенционален, ни всецело природен (аномейская позиция), но нечто среднее между ними»⁸³. Действительно, в отношении христианской теории именования свт. Григория Нисского античная дилемма «природа-конвенция» оказывается достаточно условной, потому что оба её члена неверно представляют роль «среднего» звена между сущим и его именем – роль ума человека. К тому же умозрение святителя ведёт своё происхождение не из современных ему философских теорий, а из Божественного Откровения – Священного Писания и Предания Церкви – и укоренено в собственном тайнозрительном опыте. Этот факт верно подчеркнул, например, американский исследователь Р. Янг: «Решающее значение имеет то, что Григорий не позволял философскому хвосту вертеть богословской собакой; то есть он сознавал платоническое влияние

⁸⁰ Карфицова А. Имена и вещи... С. 302.

⁸¹ Troiano M. S. I Cappadoci e la questione dell'origine dei nomi nella polemica contro Eunomio // *Vetera Christianorum*. 17. 1980. P. 341.

⁸² Михайлов П. Б. Анализ философской аргументации в полемике св. Василия Великого с Евномием: Автореф. дис. ... к. филос. н. М.: Ин-т философии РАН, 2005. С. 15.

⁸³ Meredith A. Op. cit. P. 249.

на свою мысль, смело взаимодействуя с ним, но не позволял ему определять своё богословие. Источником учения Григория было Писание и апостольская традиция, а не философия. Что определяло богословие Григория – это традиционные христианские верования, такие как различение Творца / творения, откровение Бога во Втором Лице Троицы и стяжание благодати Святого Духа»⁸⁴. В гл. III нашего исследования показано, что отмечаемая учёными одновременная произвольность (θέσει) и непроизвольность (φύσει) слова (λόγος) – это следствия из развиваемого св. отцом в гносеологии и ономатологии богословия образа. Благодаря ему христианская теория имени свт. Григория Нисского на новых основаниях синтезирует оба члена античной лингвистической дилеммы, что делает его теорию слова (λόγος) оригинальной, или собственно христианской⁸⁵.

⁸⁴ Young R. A. *The Nature of Truth in Gregory of Nyssa: An Ancient Response to a Contemporary Problem: Dissertation. ... of Doctor of Philosophy*; Baylor University. Waco, Texas, 2001. P. 47. Ср. с замечанием J. Quasten'a: «В определении различных факторов тем не менее необходимо иметь в виду, что большая часть платонического или неоплатонического у Григория Нисского к этому времени стала уже общим достоянием всех школ философии. Большая заслуга исследования J. Daniélou отношения свт. Григория к Платону состоит в том, что оно показывает, с одной стороны, литературную зависимость, а с другой – полную христианскую метаморфозу мысли Платона» [*Quasten J. Patrology. Vol. III: The Golden Age of Greek Patristic Literature. Westminster, Maryland, 1986. P. 284–285*].

⁸⁵ Любопытно, что даже в начале IV в. ещё не приходится говорить о собственно христианской теории имени. Так, в своём трактате «Евангельское приготовление (Εὐαγγελικὴ προπαρασκευῆ)» (не позднее 314 г.) еп. Евсевий Кесарийский (263–340), сравнивая с апологетическими целями эллинскую философию с ветхозаветным учением, пишет: «Моисей задолго до того времени, когда у Эллинов появилось само слово “философия”, на протяжении своего труда много раз был занят установлением имен: то он вводит наиболее соответствующую природе имена для всего того, что было в его власти; в других местах предоставляет Богу право решения о переименовании благочестивых людей; или он наставляет нас, что вещам имена даются по природе, а не по произвольному установлению (φύσει τε, ἀλλ' οὐ θέσει τὰ ὀνόματα κατὰ τῶν πραγμάτων κείσθαι). Платон следует за ним и согласуется даже в формулировках <...>» (XI.6.1) [*Евсевий Памфил. Евангельское приготовление (Praeparatio evangelica). Книга XI / Пер. с др.-гр. А. О. Ястребова // Церковь и время. 2002. № 3 (20). С. 117–192. С. 124. PG 21:853*]. Данный фрагмент свидетельствует, во-первых, о том, что церковные мыслители начала IV в. всё ещё

Наряду с изучением общей теории имён свт. Григория в исследовательской традиции анализируется понимание им собственно имён Божиих. Так, в монографии французского автора Б. Потье раздел «Философия языка Григория» посвящён анализу 75 божественных имён, распределяемых по трём колонкам: I. Абсолютные имена (имена Бога Самого по Себе), II. Относительные имена (по отношению к человеку) и III. Абсолютно-относительные имена (имена Бога Троицы)⁸⁶. Автор подчёркивает условный характер всякого имени Божия, поскольку вера, согласно святителю, вообще «не является вопросом слов»⁸⁷. Это в именовании тварных вещей «философия языка Григория – полностью сторонница интеллектуализма, восходящего по линии греческой традиции к Сократу»⁸⁸. Примышление, соприкасаясь с тварными вещами, пытается передать мысль в словах языка⁸⁹. Гносеология свт. Григория динамична, основой когнитивной деятельности выступает *epinoia* – «эвристическое размышление, непрестанно сознающее свои границы, а также свою созидательную свободу»⁹⁰. На основании этих фактов Б. Потье заключает, что философия языка свт. Григория Нисского носит интеллектуальный характер. «Среди античных альтернатив наш автор высказался за интеллектуализм и против эмпиризма и других форм материалистического редукционизма»⁹¹. Однако, бесспорный сторонник интеллектуализма, Григорий противоречит всякому рационализму в своей теологии: «Мысль сохраняет приоритет для языка, а вера превышает мысль»⁹². Отсюда понятно, что вера не может быть выражена «интеллектуальным» языком, а Бог – в каком-либо имени. Указанные тезисы находят своё развёрнутое объяснение в гл. III.2 данного исследования.

оставались в рамках античной лингвистической дилеммы φύσει-θεσει, а во-вторых – что предпочтение отдавалось ими теории установления имён по природе (φύσει). Тогда как в богословии свт. Григория Нисского встречаем уже зрелую собственно христианскую лингвистическую теорию, которая, вбирая в себя языковые воззрения античных философов, преобразует их.

⁸⁶ Pottier B. Op. cit. P. 177–192.

⁸⁷ Ibid. P. 193.

⁸⁸ Ibid. P. 194.

⁸⁹ Ibid. P. 198.

⁹⁰ Ibid. P. 201.

⁹¹ Ibid. P. 207.

⁹² Ibid.

Р. Янг также в разделе «Философия языка Григория» своего докторского сочинения «Природа истины по Григорию Нисскому: древний ответ на современную проблему» (2001) задаётся вопросом, как совместить условность именованья Бога и тот факт, что Святое Писание и догматы веры излагаются человеческим языком⁹³. Американский исследователь выделяет две главные идеи, которые, по его мнению, определяют воззрения Нисского святителя на язык. «Во-первых, Григорий постулирует промежуток или расстояние (διάστημα) между тварным и нетварным бытием. <...> Язык принадлежит тварному бытию и, следовательно, ограничен временем и пространством. <...> Поскольку язык не может представлять Божественную природу, как она в действительности есть, лингвистическое соответствие с бесконечным невозможно. Язык не может преодолеть расстояние (διάστημα) и говорить напрямую о Боге. Он может только исследовать промежуток тьмы между тварным и нетварным бытием в терминах аналогии, метафоры и неясных выражений»⁹⁴. Автор справедливо указывает на метафорический (аналогический) характер имён Божиих.

Заметим, что на ту же метафоричность богословия обращает внимание другой американский автор, С. Дуглас, который ставит перед собой задачу «исследовать, как образы, особенно метафора, на самом деле, с необходимостью метафора, функционируют при изменении статуса языка с не-богословского на богословский. То есть, как функционирует метафора, чтобы подтвердить конструкцию *диастиематического* дискурса, предмет которого лежит абсолютно вне *διάστημα*? Проще сказать, на каком «основании» может тварь говорить изнутри *диастиематической эпистемы* о трансцендентном Творце?»⁹⁵. Отвечая на этот вопрос, исследователь утверждает, что метафора способна «воссоздавать *метадиастиематическое* пространство нетварной реальности Бога», внутри которого «присутствует бесконечное отложение значения»⁹⁶. Этим метафора обеспечивает «базу» для теологии.

⁹³ Young R. A. Op. cit. P. 97–101.

⁹⁴ Ibid. P. 97–98.

⁹⁵ Douglass S. A Critical Analysis of Gregory's Philosophy of Language: The Linguistic Reconstitution of Metadiastemic Intrusions // Gregory of Nyssa: Homilies on the Beatitudes: an English version with commentary and supporting studies; proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa (Paderborn, 14–18 September 1998) / H. R. Drobner; A. Viciano. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2000. P. 449.

⁹⁶ Ibid. P. 465.

Вторую идею, определяющую богословие языка свт. Григория, Р. Янг видит в том, что «слова не могут достигать сущности объектов. Нет большой разницы, физический ли это или метафизический объект. Слова могут только обозначать объект, они не могут представлять объект в его сущности. Это составляет второй вид расстояния или *διάστημα*, в этот раз между обозначающим и обозначаемым <...> Невозможно, чтобы наши идеи соответствовали сущности ни земных, ни небесных реалий, поскольку сущности погружены в тайны Бога»⁹⁷. Однако, согласно свт. Григорию, хотя мы не познаём сущность, но познаём её действия или явление сущности (*φαινόμενον*). И, в отличие от Божественных, о действиях тварных предметов человек способен «говорить напрямую». В этом пункте Р. Янг абсолютно неверно передаёт мысль свт. Григория, приходя к следующему выводу: «Эти два аспекта философии языка Григория подразумевают, что наши утверждения о сущностях объектов, и особенно Божией, интерпретативны. Мы исследуем вещи посредством бесконечного активного интерпретативного взаимодействия метафорического языка, просвещения Духа, примышления (*ἐπίνοια*), благочестия (*εὐσέβεια*) и Божественных действий в этом мире»⁹⁸. Исходя из ложного разрыва между человеком и бытием, доступным ему в действиях и проявлениях, истина определяется Р. Янгом как сугубо «конструкт языка, она интерпретативна и неограниченна, не бывает исчерпывающей и окончательной»⁹⁹. На этом основании автор считает свт. Григория ещё большим постмодернистом, чем сами постмодернисты. «Философия языка Григория, как и Ницше и Витгенштейна, следовательно, стремится к деконструкции современного эпистемологического проекта»¹⁰⁰. Справедливо, однако, возражение П. Б. Михайлова всем «постмодернизирующим» святым отцов: «Главное возражение против сопоставления каппадокийского богословия с постмодернистской философией <...> заключается в том, что первые, констатируя невозможность отражения божественного бытия в доступных понятиях и представлениях (апофатическое богословие), само божественное бытие осознавали совершенно реально, тогда как постмодернисты, сталкиваясь с феноменом плюральности истины (*différence* Жака Деррида),

⁹⁷ Young R. A. Op. cit. P. 99–100.

⁹⁸ Ibid. P. 101.

⁹⁹ Ibid. P. 195.

¹⁰⁰ Ibid.

останавливаются перед пустотой, перед ничто»¹⁰¹. Нечувствие к развиваемому святителем богословию действий (*ἐνέργεια*) Божиих, проявляющих сущность Божию и доступных познанию человека, привело автора к прямо ложной характеристике его воззрений. Специфике познания и именования явления твари посвящены параграфы II.2 и III.1, а созерцанию действий Божиих и примышлению этим действиям имён – параграфы II.3 и III.2 данного исследования.

В приложении к монографии впервые приводится русский перевод окончания трактата «Слово о Святом Духе против Македониан духоборцев (*Adversus Macedonianos*)» (GNO, 3.1:113.9–115.31), которое отсутствует в «Патрологии» Ж.-П. Минья и, соответственно, в русском переводе ТСО, но которое восстановлено по рукописям в критическом издании В. Йегера¹⁰². Значение данного фрагмента для богословской науки в том числе состоит в том, что в нём содержится ясно выраженное учение свт. Григория Нисского о Божественном достоинстве Духа Святого, о статусе человеческих примышлений в деле поклонения Божеству, а также о познаваемости того, что «окрест сущности» (*περὶ τὴν οὐσίαν*) Божией, но непознаваемости её самой. Перевод осуществлён нами под общей редакцией проф. Ю. А. Шичалина, а также иером. Феодора (Юлаева).

По структуре монография включает в себя введение, три главы с параграфами, заключение, библиографию и приложение. Во *введении* представлены все необходимые пункты, характеризующие научный аппарат исследования. В разделении и последовательности глав и параграфов отразилась логика воззрений на слово (*λόγος*) свт. Григория Нисского. Согласно ему, дать адекватное объяснение слову (*λόγος*) оказывается возможным, только выяснив, каково происхождение, состав, деятельность и назначение человеческого существа. Поэтому *первая глава* данного исследования посвящена выявлению антропологических оснований слова (*λόγος*) (1-я задача исследования). При этом в первом параграфе характеризуется ум человека как образ Божий, во втором – описывается

¹⁰¹ Михайлов П. Б. <Рецензия> Douglass, Scot. *Theology of the Gap. Cappadocian Language Theory and the Trinitarian Controversy*. NY: Peter Lang, 2005. (American university studies. Series VII: Theology and Religion; vol. 235). 289 p. // Вестник ПСТГУ. Богословие – Философия. I:17. М., 2007. С. 141–142.

¹⁰² Слово о Святом Духе против Македониан духоборцев (*Adversus Macedonianos*) // ТСО, Т. 44 (Ч. 7), с. 23–58; PG 45:1301–1333; GNO, 3.1:89–115.

тело, имеющее по отношению к уму «орудное» устройство. Наконец, в третьем параграфе концептуализируется примышление (*ἐπίνοια*), в том числе словесное, как умно-телесная деятельность человека.

Поскольку слово (*λόγος*), в представлении Нисского святителя, является одним из видов умно-телесной деятельности человека, во *второй главе* работы анализируется духовно-гносеологическая перспектива слова (*λόγος*), а в *третьей главе* – лингвистическая его сторона. При этом в первом параграфе *второй главы* представлены общие особенности познавательной деятельности человека (2-я задача исследования). Во втором параграфе описываются возможности и специфика познания человеком твари (3-я задача): в первом подпункте устанавливается познаваемость сущего со стороны явления (*φαινόμενον*) и непознаваемость его со стороны сущности (*οὐσία*); во втором подпункте раскрываются представления свт. Григория о твари как о «гласе» слова (*λόγος*) Божия; в третьем подпункте уясняется принадлежность нетварных слов (*λόγοι*) Ипостасному Слову (*Λόγος*) Божью. Третий параграф посвящён анализу созерцания человеком Бога (4-я задача исследования). В первом подпункте выясняется непознаваемость чувствами Бога ни по сущности (*κατ' οὐσίαν*), ни в действиях (*διὰ τῶν ἐνεργειῶν*). Во втором – возможность Его созерцания верой в действиях, которые усматриваются в твари, в добродетельном уме человека и в Святом Писании.

В первом параграфе *третьей главы*, рассматривающей лингвистический аспект слова (*λόγος*) в богословии свт. Григория Нисского, дана общая характеристика словесной деятельности человека (5-я задача). В первом подпункте слово (*λόγος*) описывается со стороны имени, а во втором – со стороны умной природы (6-я задача исследования). Во втором параграфе анализируется слово (*λόγος*) о Боге (7-я задача). В первом подпункте выясняется специфика составляемого на основе созерцания понятия о действии Божиим как Его подобии. Во втором – указывается на созерцаемое действие Божие как на Первообраз слова (*λόγος*) о Боге. Наконец, в третьем подпункте определяется особый статус имён Божиих. В *заключении* представлены основные выводы и результаты исследования. В *приложении* приводится перевод с древнегреческого языка окончания трактата свт. Григория Нисского «Слово о Святом Духе против Македонян духоборцев» (*Adversus Macedonianos*).

ГЛАВА I. АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ СЛОВА (ΛΟΓΟΣ), ИЛИ ЧЕЛОВЕК ПРИМЫШЛЯЮЩИЙ

Ключом к ономотологии, согласно свт. Григорию Нисскому, является антропология. Представление о человеке в целостной его перспективе определяет параметры учения святителя о слове (*λόγος*). Это означает, что, не выяснив, каково происхождение, состав, деятельность и назначение человеческого существа, невозможно дать адекватное объяснение его словесной деятельности.

В данной главе рассматриваются основные антропологические представления свт. Григория Нисского, определяющие словесную организацию человека. Так, словесность оказывается обусловленной присутствием в человеке, с одной стороны, богообразного ума, а с другой – вещественного тела. В целом слово (*λόγος*) у свт. Григория выступает одним из способов проявления ума вовне посредством чувственных органов тела и в этом качестве предстаёт одной из разновидностей *примышления* (*ἐπίνοια*). Итак, сама природа человека обуславливает умно-телесное качество его словесных примышлений.

I.1 Ум как образ Божий

Свт. Григорий Нисский определяет человека как *λογικὸν ζῶον* – словесное существо¹. В определении человека как существа словесного святитель

¹ Об устройении человека (*De officio hominis*) 8 // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 99, 101; PG 44:145, 148; О девстве (*De Virginitate*) 12 // ТСО, Т. 44 (Ч. 7), с. 341; PG 46:369; GNO, 8.1:297.24; О совершенстве, и о том, каким должно быть христианину. К Олимпию монаху (*De Perfectione christiana ad Olympium*) // ТСО, Т. 44 (Ч. 7), с. 229; PG 46:256; GNO, 8.1:178.7; Слово на св. Пасху о воскресении; сказано в великий день воскресный (*In sanctum Pascha*) // ТСО, Т. 45 (Ч. 8), с. 72; PG 46:665–668; GNO, 9:257.27; К эллинам на основании общих понятий (*Ad Graecos ex communibus notionibus*) // ТСО, Т. 40 (Ч. 4), с. 189; PG 45:184; GNO, 3.1:31.6 и др. По поводу перевода *λογικὸν ζῶον* на русский язык как именно *словесного*, например в *De officio hominis* 8 (PG 44:148), прот. Иоанн Бэр справедливо замечает: «Термины *λόγος* и *λογικός* всегда трудны для адекватного перевода, но, учитывая

вкладывает тот смысл, что наша природа включает в себя естество умное и естество телесное: «Ибо всякого вида души срастворены в этом словесном *существове*² – человеке (τὸ λογικὸν τοῦτο ζῶον ὁ ἄνθρωπος). По естественному виду души он питается, с растительной же силою соединена чувствительная, по природе своей занимающая средину между умопредставляемой и вещественною сущностию, в такой мере грубейшая первой, в какой она чище последней. Потом с тем, что есть тонкого и светоносного в естестве чувствующем, совершается некое освоение и срастворение (ἀνάκρασις) умопредставляемой сущности, чтобы человек составлен был из сих трех естеств»³. Со стороны своего телесного естества человек

смыслы, которые св. Григорий выводит здесь, представляется соответствующим передать его описание человека, данное в начале этого параграфа, как λογικὸν ζῶον (148с) в качестве “словесного животного” (“a word-bearing animal”)» [Behr J. The Rational Animal: A Rereading of Gregory of Nyssa’s *De hominis officio* // Journal of Early Christian Studies. 1999. 7:2. P. 231].

² ТСО: *животном*.

³ Об устройении человека (De officio hominis) 8 // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 99; PG 44:145. В этом контексте может возникнуть вопрос о дихотомической или трихотомической антропологической позиции свт. Григория Нисского. Следует заметить, что святитель высказывается как в пользу позиции первой («По простейшему же известному нам делению человека, какое принимают очень многие, мы признаём, что он состоит из разумной души и тела (ἐκ νοεῶς ψυχῆς καὶ σώματος)» [Опровержение мнения Аполлинария (антирритик) (Antirrheticus adversus Apollinarium) 35 // ТСО, Т. 44 (Ч. 7), с. 133; PG 45:1200; GNO, 3.1:185.15–17]; «<...> тот, кто состоит из разумной души и тела, называется человеком (ὁ γὰρ ἐκ ψυχῆς νοεῶς καὶ σώματος συνεστηκὼς ἄνθρωπος λέγεται); а к тому, в ком не разумеются соединенными вместе та и другое, как может быть применено название человека? Ибо говорим: тело человека и душа человека, пока умопредставляем каждую из сих (частей) саму по себе; а соединение сих обоих и есть и называется: человек (ἢ δὲ συνδρομὴ τούτων τῶν δύο ἄνθρωπος καὶ ἔστι καὶ λέγεται)» [Опровержение мнения Аполлинария (антирритик) (Antirrheticus adversus Apollinarium) 2 // ТСО, Т. 44 (Ч. 7), с. 62; PG 45:1128; GNO, 3.1:133.25–30]), так и в пользу позиции второй («<...> да сохранится всесовершенная благодать и тела и души и духа в пришествие Господа (1 Сол 5:23), и питательную (τοῦ θρεπτικοῦ) часть называемая телом (τὸ σῶμα), чувствующее (τὸ αἰσθητικὸν) означая словом: душа (τῆ ψυχῆ), а умопредставляемое (τὸ νοεῶν) словом: дух (τῷ πνεύματι). А также и Господь научает в Евангелии книжника предпочитать всякой заповеди любовь к Богу, свидетельствуемую от всего сердца, от всей души, и всем помышлением (διανοίας) (Лк 10:27). Ибо и здесь, мне кажется,

слово Писания объясняет ту же разность, сердцем называя состояние телесное (τὴν σωματικωτέραν κατάστασιν), душою естество среднее (ψυχὴν δὲ τὴν μέσην), а помышлением высшую умопредставляемую и творческую силу (διανοίαν δὲ τὴν ὑψηλοτέραν φύσιν, τὴν νοεῶν τε καὶ ποιητικὴν δύναμιν)» [Об устройении человека (De officio hominis) 8 // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 100; PG 44:145–148]). При этом для святого отца не было проблемы совмещения двучастного и троичастного описания («умопредставления») человека, представлявшихся ему идентичными, но только в том случае, если в дихотомизме сама душа определяется как разумная, а в трихотомизме – если ум, будучи «способностью» и «движением» души, лишь «считается особенно сам по себе», но не существует «отдельно» от души своей собственной природой. Нисский богослов следующим образом выражает своё обобщающее суждение по этому вопросу: «Следующее же за сим в сочинении (Аполлинария) содержит основанное на многих свидетельствах доказательство того, что человек состоит из трех частей (τοῦ ἐκ τριῶν συνεστάναι τὸν ἄνθρωπον): из плоти, души и ума (ἀπὸ σαρκὸς τε καὶ ψυχῆς καὶ νοῦ), что недалеко и от нашего мнения; ибо одно и то же: сказать ли, что человек состоит из разумной души и тела (ἐκ νοεῶς ψυχῆς καὶ σώματος), или считая ум особенно сам по себе, то, что умопредставляем в человеке, разделять на три части (ἰδιαζόντως τὸν νοῦν ἐφ’ ἑαυτοῦ ἀριθμήσαντα τριχῆ διελείν τὴν περὶ τὸν ἄνθρωπον θεωρίαν), хотя такое деление и дает еретикам много поводов к заблуждению касательно этого (предмета). Ибо если кто способность разумения станет считать отдельною (τὸ νοητικὸν ἐφ’ ἑαυτοῦ τις ἀριθμοίη), тот может сказать, что и способность раздражения, и опять способность вожделения, также отдельные (ἐτέραν τοῦ θυμοειδοῦς ... καὶ τοῦ ἐπιθυμητικοῦ πάλιν ἐτέραν). А может быть кто-нибудь и прочие движения души (τῆς ψυχῆς κινήματα) исчисляя по такому понятию (о них), вместо троичастности (τριμερούς) человека станет доказывать, что он есть некоторое многочастное и многосложное (существо)» [Опровержение мнения Аполлинария (антирритик) (Antirrheticus adversus Apollinarium) 8 // ТСО, Т. 44 (Ч. 7), с. 74; PG 45:1140; GNO, 3.1:142.5–18]. Таким образом, антропология свт. Григория Нисского непротиворечиво синтезирует дихо- и трихотомическую позиции. Ср. также с характеристикою антропологических взглядов свт. Григория А. Р. Фокина: «Несмотря на простоту, душа имеет различные части или силы: разумную, страстную и вожделеющую (De hom. orif. 29), или рассудочную, чувствующую и растительно-питательную (De anima et resurg. // PG 46. Col. 53). На основе этого тройного деления сил души Григорий стремился согласовать философскую дихотомическую антропологию с трихотомической антропологией ап. Павла (ср.: 1 Фес 5:23), который, по его мнению, “питательную часть назвал телом, чувствующую – душой, а разумную – духом” (De hom. orif. 8)» [Фокин А. Р. Григорий свт., еп. Нисский // Православная энциклопедия. Т. XII: «Гомельская и Жлобинская епархия – Григорий

роднится с животными, а со стороны своей умной природы – с Самим Богом. По выражению святителя, человек – это «пограничное» существо из двух естеств (δύο φύσεων οὐσα μεθόριος), «из которых одно бесплотное, духовно и чисто (ἢ μὲν ἀσώματός ἐστι καὶ νοερά καὶ ἀκήρατος), а другое – телесно, вещественно и бессловесно⁴ (ἢ δὲ ἑτέρα σωματικὴ καὶ ὑλώδης καὶ ἄλογος)»⁵. Совмещение в человеке как «средоточии» свойств двух «крайних» естеств свт. Григорий в трактате «Об устройении человека» характеризует следующим образом: «<...> человеческое естество есть среднее между двух неких, одно от другого разделенных и стоящих на самых крайностях, между естеством Божественным и бестелесным, и между жизнью бессловесною и скотскою (μέσον ἐστὶ τὸ ἀνθρώπινον, τῆς τε θείας καὶ ἀσωμάτου φύσεως, καὶ τῆς ἀλόγου καὶ κτηνώδους ζωῆς); потому что в человеческом составе (συγκρίματι) можно усматривать часть (τὴν μοῖραν) того и другого из сказанных естеств, из Божественного – словесность и разумность (τὸ λογικὸν τε καὶ διανοητικὸν), что не допускает разности в мужском и женском поле, и из бессловесного – телесное устройство (τοῦ δὲ ἀλόγου τὴν σωματικὴν κατασκευὴν) и образование, разделяемое на мужеский и женский пол. То и другое из сих естеств непременно есть во всяком причастном человеческой жизни»⁶. Таким образом, человеческое естество совмещает свойства разумности по образу Божества и свойства телесности по образу естества животного. Иметь богоподобный ум и подобное животным тело означает для святителя быть человеком, или словесным существом (λογικὸν ζῶον).

Пакуриан». М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2006. С. 508].
Наиважнейшим следствием из того, что свт. Григорий Нисский согласует оба подхода, является то, что сами ум и чувствующее естество души святитель не трактовал как «по сущности нечто иное» друг от друга, считая таковыми только разумную душу и тело (τὴν ψυχὴν ... ἄλλο τι παρὰ τὸ σῶμα κατὰ τὴν οὐσίαν ὑπάρχουσαν) [О душе и воскресении, разговор с сестрою Макриюю (Dialogus de Anima et Resurrectione) // ТСО, Т. 40 (Ч. 4), с. 251; PG 46:72]. Именно на этом основании душевные чувства, посредничающие между умом и телом, названы свт. Григорием не чем иным, как «умственными деятельностью» (ταῖς νοητικαῖς ἐνεργείαις) [Об устройении человека (De officio hominis) 12 // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 116; PG 44:161.3].

⁴ ТСО: *неразумно*.

⁵ Точное изъяснение Песни песней Соломона (In Cantica Canticatorum) 11 // ТСО, Т. 39 (Ч. 3), с. 288; PG 44:1009; GNO, 6:333.13–15.

⁶ Об устройении человека (De officio hominis) 16 // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 139–140; PG 44:181; О надписании псалмов (In inscriptionem psalmoreum) 2.12 // ТСО, Т. 38 (Ч. 2), с. 139; PG 44:560; GNO, 5:132.6–7.

Слово (λόγος) как сама способность словесной деятельности было даровано человеку Богом: «<...> звуки для объяснения сущего избрела вложенная Богом в нашу природу *словесная*⁷ сила» (ἢ <ἐν> τεθεῖσα παρὰ τοῦ θεοῦ τῇ φύσει ἡμῶν λογικὴ δύναμις)⁸. Само возникновение человеческого существа как такового, по мнению свт. Григория, совпадает с дарованием ему слова (λόγος): Бог дал «жизнь этому *словесному*⁹ созданию (τὸ λογικὸν τοῦτο πλάσμα), одним тем, что ниспослал в природу *слово*¹⁰ (τὸν λόγον)»¹¹. Известно следующее определение Нисским святителем человека: «Ибо если кто *не словесен*¹², то и не человек (εἰ γὰρ οὐ λογικός, οὐδὲ ἄνθρωπος πάντως)»¹³. То есть именно слово (λόγος) отличает человека от животных и поставяет его на более высокую ступень по лестнице твари: «Ибо все совершающееся вне истинного *слова*¹⁴ (ἀληθινοῦ λόγου) есть бессловесие (ἀλογία); а бессловесие (τὸ ἀλογόν) и бессмысленность (ἀνόητον) свойственны скотам»¹⁵. Устроенная Богом в полноте качеств способность слова (λόγος) является общей всем людям: «<...> *словесную* способность¹⁶ (τὸ λογικὸν) можно назвать общим (κοινὸν) достоянием человеческой сущности (τῆς ἀνθρωπίνης οὐσίας) и особенностью (ἴδιον), от начала соприсущую природе (человека) (τῇ φύσει)»¹⁷. Этой принадлежностью слова (λόγος) общей природе человека, несмотря на индивидуальный характер реализации словесной природы в каждой человеческой ипостаси (лице), обусловлена возможность понимания и общения

⁷ ТСО: *разумная*.

⁸ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 420; PG 45:1044; GNO, 1:342.2–3.

⁹ ТСО: *разумному*.

¹⁰ ТСО: *разум*.

¹¹ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 422; PG 45:1044–1045; GNO, 1:343.8–10.

¹² ТСО: *неразумын*.

¹³ Слово о Святом Духе против Македониан духоборцев (Adversus Macedonianos) // ТСО, Т. 44 (Ч. 7), с. 30; PG 45:1309; GNO, 3.1:93.22–23.

¹⁴ ТСО: *разума*.

¹⁵ О надписании псалмов (In inscriptionem psalmoreum) 2.12 // ТСО, Т. 38 (Ч. 2), с. 139; PG 44:560; GNO, 5:132.6–7. См. также: «<...> слово составляет особенность человека (ἴδιον δὲ τοῦ ἀνθρώπου ὁ λόγος)» [Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 329; PG 45:964; GNO, 1:272.23–24].

¹⁶ ТСО: *способность мышления*.

¹⁷ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 480–481; PG 45:1096; GNO, 1:387.23–25.

людей между собой. Слово (λόγος) – не только личное, но и общее достоинство. Создание же Богом словесного существа, то есть человека, заключалось в соединении богоподобного ума и одушевленного тела.

Собственно ум¹⁸ свт. Григорий Нисский определяет как «некое умопредставляемое и бестелесное достоинство» (νοερόν τι χρήμα καὶ

¹⁸ Для выражения понятия *ум* свт. Григорий Нисский использует несколько основных терминов: νοῦς, διάνοια, λόγος. Они употребляются святым отцом как взаимодополняющие синонимы [νοῦς = λόγος: PG 45:941, 1044–1045, 1096; νοῦς = διάνοια: PG 44:145–148, 152, 376–377, 380; 45:941, 969–972, 973, 1041, 1104 и др.]. Однако во многих контекстах значение данных терминов различается. Лексема νοῦς (*ум, дух*) выступает базовым термином, означающим ум преимущественно как высшую и богоподобную силу души человека [PG 44:137–140, 149, 153–156, 161, 164, 176, 177 и др.]. Διάνοια (*ум, разум, мышление*) обозначает ум со стороны его познавательной деятельности и исследовательской активности [PG 44:137, 149, 168; 45:980, 1101; 46:176, 284]. Усматривая данную синонимичность терминов νοῦς и διάνοια у свт. Григория, М. Лэйрд отмечает их взаимозаменяемость даже в поздних творениях. Однако британский исследователь предлагает определить именно διάνοια «как общий термин, который относится к дискурсивному состоянию ума и лучше характеризуется посредством рассудка и рациональной деятельности, чем посредством господства над страстями» [Laird M. Gregory of Nyssa and the Grasp of Faith: Union, Knowledge, and Divine Presence. Oxford University Press, 2004. P. 56]. Отметим, что данное различие между νοῦς и διάνοια встречается у многих святых отцов [см.: Sherrard P. The Christian Understanding of Man // Sophia Perennis. 1976. № 2. P. 38–57]. Еп. Каллист (Уэр) так обобщает данное святоотеческое учение: «Ratio, или διάνοια, пользуется диссекцией и анализом, извлекает информацию об объектах, внеположных себе, и путём абстрагирования от этих объектов формулирует некие общие идеи или концепты. Νοῦς, или духовный интеллект, в свою очередь, знает вещи через познание внутренних λογосов, то есть через участие в Божественных энергиях, которые приводят все вещи к существованию и сообщают им бытие. Таким образом, духовный интеллект действует через непосредственный опыт и интуицию, а не через абстрактные концепты и дискурсивное мышление. Духовный интеллект получает своё знание не из того, что внеположно ему, но через внутреннее единство с самим Божественным Логосом» [Каллист (Уэр), еп. Паламитские споры // Альфа и Омега. 2002. № 4 (34). С. 197]. Наконец, что касается ключевого для данного исследования термина свт. Григория λόγος (*слово, разум*), то он используется святителем для обозначения ума со стороны его выражения в имени [PG 45:941; 46:284]. Итак, νοῦς, διάνοια, λόγος – всё это единый ум человека, выступающий в своих различных деятельных состояниях. Несмотря на разнообразные способности, ум человека остаётся простым.

ἀσώματόν ἐστιν ὁ νοῦς)¹⁹. Как бесплотный и невещественный, ум не имеет вида, протяжения, то есть не объёмляется ни пространством, ни временем. Ум «прост, и в простом не усматривается разнообразия»²⁰. Этой простотой ума обусловлено его бессмертие, ибо несложное не может разлагаться на части. Однако св. отец замечает, что о сущности человеческого ума нельзя сказать много, ибо главное его свойство – непознаваемость: «<...> кто уразуме собственный свой ум? Пусть скажут утверждающие, что разумением своим объяли естество Божие, уразумели ли они себя самих? Познали ли естество собственного своего ума (τοῦ ἰδίου νοῦ τὴν φύσιν)?»²¹ Непознаваемость ума человека свидетельствует о его богоподобии: «Но как не подлежит познанию естество нашего ума, созданного по образу Сотворшего: то имеет он точное сходство с превыше-Сущим, непознаваемостью своею отличая непостижимое свое естество» (Ἐπειδὴ δὲ διαφεύγει τὴν γνώσιν ἢ κατὰ τὸν νοῦν τὸν ἡμέτερον φύσις, ὅς ἐστι κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος, ἀκριβῆ πρὸς τὸ ὑπερκεῖμενον ἔχει τὴν ὁμοιότητα, τῷ καθ' ἑαυτὸν ἀγνώστῳ χαρακτηρίζων τὴν ἀκατάληπτον φύσιν)²². Ум человека имеет «точное сходство» (ἀκριβῆ τὴν ὁμοιότητα)²³ с Богом потому, что представляет собой Его образ (εἰκόν).

В этом пункте антропологии, а именно в представлении о природе ума (νοῦς), намечаются основные тезисы богословия образа свт. Григория, которое имеет решающее значение для всей проблемы слова (λόγος). Так, при объяснении слова (λόγος) святитель исходит из богоподобия человека: «Божество есть ум и слово (Νοῦς καὶ λόγος ἡ θειότης ἐστίν), ибо в начале же слово (ἐν ἀρχῇ τε γὰρ ἦν ὁ Λόγος) (Ин 1:1), и Пророки, по словам Павла, ум Христов (νοῦν Χριστοῦ) имеют (1 Кор 2:16), глаголющий в них (2 Кор 13:3). Недалеко от сего и естество человеческое. Видишь в себе и слово и разум, подобие подлинного Ума и Слова (Ἐορᾶς ἐν σεαυτῷ καὶ τὸν

¹⁹ Об устройении человека (De officio hominis) 9 // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 103; PG 44:149.

²⁰ Об устройении человека (De officio hominis) 11 // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 108; PG 44:153.

²¹ Об устройении человека (De officio hominis) 11 // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 109; PG 44:153–156.

²² Об устройении человека (De officio hominis) 11 // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 110; PG 44:156.

²³ Ср. с переводом В. М. Лурье: *точное подобие* [Григорий Нисский, св. Об устройении человека / Пер., прим. и послесл. В. М. Лурье. СПб.: Аxiома, Мифрил, 1995. С. 31].

λόγον, καὶ διάνοιαν, μίμημα τοῦ ὄντως νοῦ τε καὶ λόγου)»²⁴. Итак, человек наделён умом и словом (λόγος), будучи «подобием» (μίμημα) Бога Ума и Слова (Λόγος). Отношение подобия для святителя является одним из конститутивных принципов образа: «Ибо сказано: *сотворим человека по образу нашему и по подобию* (κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν) (Быт 1:26). Образ (Ἡ γὰρ εἰκὼν), пока не имеет недостатка ни в чем представляемом в первообразе (κατὰ τὸ ἀρχέτυπον νοουμένων), в собственном смысле есть образ (κυρίως ἐστὶν εἰκὼν), но, как скоро лишается в чем-либо подобия с первообразом (τῆς πρὸς τὸ πρῶτότυπον ὁμοιότητος), в этом самом не есть уже образ (κατ' ἐκεῖνο τὸ μέρος εἰκὼν οὐκ ἔστιν). Посему, так как одним из свойств, усматриваемых *окрест* Божия естества (τῶν περὶ τὴν θείαν φύσιν)²⁵, есть непостижимость сущности (τὸ ἀκατάληπτον τῆς οὐσίας): то по всей необходимости и образ в этом имеет сходство с Первообразом (ἀνάγκη πᾶσα καὶ ἐν τούτῳ τὴν εἰκόνα πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ἔχειν τὴν μίμησιν). Если бы естество образа оказалось постижимым, а Первообраз был выше постижения; то сия противоположность усматриваемых свойств (τῶν ἐπιθεωρουμένων) обличила бы погрешительность образа (τὸ διημαρτημένον τῆς εἰκόνοσ)»²⁶. Противоположность свойств не даёт возможности состояться образу, тогда как подобие, или тождество, свойств (τῆς ὁμοιότητος, τὴν μίμησιν) созидает образ.

Второй конституирующий образ принцип состоит в нетождественности (μὴ τὴν αὐτὴν, μὴ ταὐτὸν). В антропологическом преломлении категории образа нетождественность его Первообразу заключается в естестве ума: «Посему какое же различие усматриваем между самым Божеством и уподобляемым (ὁμοιωμένον) Божеству? То, что Божество не создано, а подобие произведено творением»²⁷. О подобии по свойствам и нетождественности по естеству ума человека и Бога свт. Григорий специально рассуждает в трактате «О душе и воскресении»: «Не говори: признать одним и тем же (ταὐτὸν) (ум наш с естеством Божиим. – Г. Д.), потому что речь эта нечестива; но, как научен Божественным словом, скажи: признать одно подобным другому (ὁμοίον

²⁴ Об устройении человека (De officio hominis) 5 // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 90; PG 44:137.

²⁵ ТСО: в *Божием естестве*.

²⁶ Об устройении человека (De officio hominis) 11 // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 110–111; PG 44:156.

²⁷ Об устройении человека (De officio hominis) 16 // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 142; PG 44:184.

εἶπε τοῦτο ἐκεῖνω). Ибо сотворенное по образу, конечно, во всем имеет уподобление первообразу (Τὸ γὰρ κατ' εἰκόνα γενόμενον διὰ πάντων ἔχει πάντως τὴν πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ὁμοιότητα), умственное – умственному и бесплотное – бесплотному, свободно от всякого времени, как и первообраз, подобно ему избегает всякого пространственного измерения (διὰ σημαντικὴν καταμέτρησιν), но по свойству природы есть нечто иное с ним (ἄλλο δὲ τι παρ' ἐκεῖνο κατὰ τὴν τῆς φύσεως ιδιότητα), потому что не было бы образом, если б во всем было одно и то же с первообразом (Οὐκέτι γὰρ ἂν εἶη εἰκὼν, εἰ ἐκεῖνω δι' ἀπάντων εἶη ταὐτὸν); напротив того, какими чертами в несозданном естестве отличается первообраз, с теми же самими созданная природа показывает образ (ἀλλ' ἐν οἷς ἐν τῇ ἀκτίστῳ φύσει καθορᾶται ἐκεῖνο, ἐν τοῖς αὐτοῖς ἢ κτιστῇ φύσιν δεικνυσι τοῦτο); и как часто в малом осколке стекла, когда случится лежать ему под лучом, бывает видим целый круг солнца, показываясь в нем не в собственной своей величине, но в таком объеме круга, в каком вмещает в себе его малость осколка, так и в малости нашей природы сияют образы невыразимых оных свойств Божества (οὕτως ἐν τῇ βραχύτητι τῆς ἡμετέρας φύσεως τῶν ἀφράστων ἐκεῖνων τῆς θεότητος ιδιωμάτων αἱ εἰκόνας ἐκλάμπουσιν), так что руководимый ими разум не уклоняется от представления ума в его сущности (τῆς κατὰ τὴν οὐσίαν τοῦ νοῦ καταλήψεως) при исследовании предмета, очищенного от телесного свойства (σωματικῆς ιδιότητος), и опять не приводит в равенство (εἰς ἴσον) с невидимым и пречистым естеством естества малого и привременного; но хотя признает сущность умною, потому что она образ умной сущности, однако же, образа не называет тождественным с первообразом (ἀλλὰ νοητὴν μὲν οἶεσθαι τὴν οὐσίαν· ἐπειδὴ καὶ νοητῆς οὐσίας ἐστὶν εἰκὼν, μὴ μέντοι τὴν αὐτὴν τῷ ἀρχετύπῳ τὴν εἰκόνα λέγειν)»²⁸. «Целый круг солнца» – это умное естество Божие, а «малый осколок стекла», отражающий богоподобные свойства, – это ум человека. Нетождественные друг другу несозданная и созданная природы показывают тем не менее подобные (умные) «черты». Итак, ум человека нетождественен Богу по естеству, будучи тварен, но тождественен Ему по своим свойствам, или богоподобен.

Подобие свойств образа и Первообраза святитель подчеркивает также через интимизацию образа сотворения человека Богом: «<...> об уме же и мудрости (νοῦ δὲ καὶ φρονήσεως) должно сказать,

²⁸ О душе и воскресении, разговор с сестрою Макриною (Dialogus de Anima et Resurrectione) // ТСО, Т. 40 (Ч. 4), с. 224–225; PG 46:41.

что в собственном смысле не столько их дал (δέδωκεν), сколько сообщил (μετέδωκε)²⁹, обложив образ (ἐπιβαλὼν τῇ εἰκόνι) собственными лепотами Своего естества»³⁰. «Лепоты» Божия естества, которыми «обложен» ум человека, согласно Нисскому святителю, заключаются «в невыразимом блаженстве добродетели»: любви, чистоте, бесстрастии, блаженстве, отчуждении от всего худого³¹. Следовательно, ум человека как образ украшен всеми добродетелями Первообраза³². На этом основании

²⁹ Ср.: μεταδίδομι – уступать долю, уделять, передавать [см.: A Patristic Greek Lexicon / Ed. by G. W. H. Lampe. Oxford: Oxford University Press, 1961. P. 851]. Здесь свт. Григорий Нисский близок свт. Афанасию Александрийскому, который в аналогичном контексте о сотворении человека по образу Божию употребил тот же глагол: «<...> как Благий, сообщает (μεταδίδοσι) им собственный Свой образ (τῆς ἰδίας εἰκόνας), – Господа нашего Иисуса Христа, и творит их по образу и по подобию Своему (καὶ ποιεῖ τοῦτους κατὰ τὴν ἑαυτοῦ εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν)» [Афанасий Великий, свт. Слово о воплощении Бога Слова, и о пришествии Его к нам во плоти // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского. Ч. 1. СТСЛ: Собственная типография, 1902. С. 205; PG 25:116]. Традицию использования глагола *уделять* при экзегезе сотворения человека продолжает прп. Максим Исповедник, учивший, что Слово «сначала уделило [этому естеству] от лучшей [части Своей], а затем по Собственной воле восприняло худшее, дабы спасти образ [Свой] (πρῶτον τοῦ κρείττονος μεταδούς, ὕστερον μετέλαβε θεῶν τοῦ χειρόνος, ἵνα καὶ τὴν εἰκόνα σώσῃ)» [Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию (Quaestiones ad Thalassium) LIV // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. II. Вопросы к Фалассию. Ч. 1. Вопросы I–LV / Пер. с др.-греч. и ком. С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова. М.: «Мартис», 1993. С. 160; PG 90:520].

³⁰ Об устройении человека (De officio hominis) 9 // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 103; PG 44:149.

³¹ Об устройении человека (De officio hominis) 5 // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 89–90; PG 44:137.

³² Образ и подобие, согласно Л. Карфиковой, святитель усматривает «в царском предназначении человека, в неизъяснимом блаженстве, которое дает ему добродетель, в человеческой речи и мышлении (λόγος καὶ διάνοια), отображающих Божии ум и слово, но также и в любви (ἀγάπη), которой является Сам Бог, к которой способен и человек, а также в стремлении человека проникнуть во всё познанием, как проникает Сам Бог» [Карфикова Л. Святитель Григорий Нисский. Бесконечность Бога и бесконечный путь к Нему человека / Пер. с чеш. К.: Дух і літера, 2012. С. 129]. При этом исследовательская традиция единодушна в том, что свт. Григорий не делает в антропологии специального различия между *образом* и *подобием*,

свт. Григорий часто ум человека называет *сердцем* (καρδία)³³ или *духом* (πνεῦμα)³⁴. Для святителя именно добродетельное состояние ума по образу естества Сотворившего, а не подобие тварному миру составляет «естественное величие» человека³⁵. Из всей твари, по его мнению, только человек почтён образом Божиим: «<...> ни одно другое существо не уподобляется (ὁμοίωται) Богу, кроме этой твари – человека»³⁶. Где ум лишён добродетелей, там, согласно св. отцу, искажены все черты образа (ἅπας ὁ χαρακτήρ τῆς εἰκόνας μεταπεποιήται)³⁷. Припомним также выше приведённую мысль свт. Григория, что ум обладает всей полнотой свойств Первообраза (ἐν μηδενὶ λείπηται, διὰ πάντων ἔχει ὁμοίωσιν), иначе как «погрешительный» он не был бы образом. Тем самым Нисский архипастырь понимает ум не только как познавательное, но шире – как духовно-познавательное начало в человеке³⁸. Данной трактовкой ума объ-

а использует оба понятия взаимозаменяемо и равнозначно. Человек изначально сотворён как по образу, так и по подобию Божию [Тихомиров Д. Свт. Григорий Нисский как моралист. Этико-историческое исследование. Могилев на Днепре. 1886. С. 95, прим. 1; Малков П. Ю. Антропологические предпосылки учения об апокатастасисе у восточных отцов Церкви // Он же. По образу Слова: Статьи. М.: Изд-во ПСТГУ, 2007. С. 190–192; Merki H. ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ: Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa. Paulusverlag, Freiburg in der Schweiz, 1952. S. 165–175]. Однако свт. Григорий различает эти понятия в своей теории познания и именования (см. главы II и III соответственно).

³³ См.: Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 2.3 // ТСО, Т. 41 (Ч. 5), с. 271; PG 45:473; GNO, 2:318.13; Слово против Ария и Савеллия (Adversus Arium et Sabellium) 9 // ТСО, Т. 44 (Ч. 7), с. 15; PG 45:1293–1296; GNO, 3.1:80.27–81.2; Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 1.37 // ТСО, Т. 41 (Ч. 5), с. 205; PG 45:417; GNO, 1:182.19–26; Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 1.41 // ТСО, Т. 41 (Ч. 5), с. 247; PG 45:453; GNO, 1:215.6–12 и др.

³⁴ Об устройении человека (De officio hominis) 8 // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 100; PG 44:145–148.

³⁵ Об устройении человека (De officio hominis) 16 // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 136; PG 44:177.

³⁶ Об устройении человека (De officio hominis) // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 78; PG 44:128.

³⁷ Об устройении человека (De officio hominis) 5 // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 90; PG 44:137.

³⁸ Ср.: «<...> выражение νοῦς в сочинениях Григория очень часто употребляется как термин, обозначающий собою всю вообще духовно-разумную природу человека» [Тихомиров Д. Указ. соч. С. 112].

ясняется то решающее значение, которое свт. Григорий придаёт чистоте ума от греховных страстей для не искажённой, а соответствующей его богообразной природе нравственной и познавательной-выразительной, то есть словесной, деятельности (см. гл. II и гл. III).

Наконец, ум, согласно святителю, есть «владычественное (τὸ ἡγεμονικόν)» начало в человеке³⁹. Следовательно, человеческое естество было устроено Богом иерархично управляемым. В совершенном человеке «правит (καθηγείται) ум <...> естество же идет по следам правителя (προκαθηγουμένω)»⁴⁰. Будучи образом Бога, ум не самостоятелен, а управляется от Бога и тогда к богообразию управляет телесное естество: в «человеческом составе ум управляется Богом, а умом – наша вещественная жизнь» (ἐν τῷ ἀνθρωπίνῳ συγκρίματι ὑπὸ Θεοῦ μὲν διοικεῖσθαι τὸν νοῦν, ὑπ' ἐκείνου δὲ τὴν ὑλικὴν ἡμῶν ζωὴν)⁴¹. На этом основании свт. Григорий уподобляет ум зеркалу, а управляемое им телесное естество – «зеркалу зеркала»: «<...> ум украшается подобием первообразной красоте, подобно какому-то зеркалу, которое образует себя в соответствии с чертами Являемого⁴² (τῇ ὁμοιώσει τοῦ πρωτοτύπου κάλλους κατακοσμεῖσθαι τὸν νοῦν, οἷόν τι κάτοπτρον τῷ χαρακτήρι τοῦ ἐμφαινομένου μορφούμενον): то, сообразно с сим, заключаем, что и управляемое умом естество держится его (τὴν οἰκονομουμένην ὑπ' αὐτοῦ φύσιν ἔχασθαι τοῦ νοῦ), и само украшается предстоящею (τῷ παρακειμένῳ) красотой, делаясь как бы зеркалом зеркала (κατόπτρου κάτοπτρον): а им (умом. – Г. Д.) охраняется и поддерживается вещественное той ипостаси, естество которой рассматривается⁴³ (κρατεῖσθαι δὲ ὑπὸ ταύτης καὶ συνέχεσθαι τὸ ὑλικὸν τῆς ὑποστάσεως, περὶ ἣν θεωρεῖται ἡ φύσις). Посему, пока одно другого держится (ἔχεται), во всем соразмерно происходит общение истинной красоты (διὰ πάντων ἀναλόγως ἢ τοῦ ὄντως κάλλους κοινωνία διέξεισι), посредством высшего украшается непосредственно за тем следующее (διὰ τοῦ ὑπερκειμένου τὸ προσεχές καλλωπιζούσα)»⁴⁴. Ум уподобляет-

³⁹ Об устроении человека (De orificio hominis) 12 // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 110; PG 44:156.

⁴⁰ Об устроении человека (De orificio hominis) 14 // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 132; PG 44:176.

⁴¹ Об устроении человека (De orificio hominis) 12 // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 119; PG 44:164.

⁴² ТСО: *делается изображающим черты видимого в нем.*

⁴³ ТСО: *в том составе, естество которого рассматривается.*

⁴⁴ Об устроении человека (De orificio hominis) 12 // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 117–118; PG 44:161.

ся Богу, а тело («вещественное») уподобляется уму, и через него – также Богу. Следовательно, и тело в антропологических построениях Нисского святителя не чуждо образу Божию⁴⁵. Если ум – образ Бога, а тело – образ ума, то тело, согласно свт. Григорию, – это «образ образа» (εἰκὼν εἰκόνας): «Посему, если, по рассмотренному нами, истинное благо одно; и ум потому уже, что создан по образу прекрасного (ὁ δὲ νοῦς τῷ κατ' εἰκόνα τοῦ καλοῦ γεγενῆσθαι), сам имеет возможность быть прекрасным; и естество, поддерживаемое умом, есть как бы некий образ образа (ἢ δὲ φύσις ἢ ὑπὸ τοῦ νοῦ συνεχόμενη, καθάπερ τις εἰκὼν εἰκόνας ἐστί): то доказывается сим, что вещественное образуется в нас, и приводится к своему концу, когда управляет им естество»⁴⁶. То есть вещественное тело также приходит к богообразию, когда им управляет богообразный ум. Применяя богословие образа к уму и телу, можно умозаключать, что они нетождественны между собой по естеству, но тождественны по отображаемым друг в друге свойствам. Две составляющие природы человека связаны отношением «по образу», что означает подобие свойств при различии естеств.

Присутствие ума, согласно святителю, составляет совершенный вид жизни, какой возможен в чувственном теле. Иными словами, словесное существо (λογικὸν ζῶον) есть вершина видимой твари. Свт. Григорий усматривает иерархичность и совершенство человека в самой последовательности творения: «<...> Законодатель любомудрствует о душе нашей

⁴⁵ Привлекая результаты исследования Р. Лейса [Leys R. L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse. Esquisse d'une doctrine. Paris, 1951. 149 p.], А. И. Сидоров так обобщает понимание свт. Григорием образа Божия в проекции на телесное естество: «Указывая на духовное начало в человеке как на преимущественно образ Божий, святитель не ограничивает понятия образа только этим началом, ибо и тело человека не чуждо данному понятию, поскольку, будучи «образом души», оно является тем самым как бы «образом образа»» [Сидоров А. И. Церковное богословие в период от Первого до Второго Вселенского собора: 325–381 годы // Он же. Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 1: Святые отцы в истории Православной Церкви (работы общего характера). М.: Сибирская Благовонница, 2011. С. 112]. В. Н. Лосский также отмечал, что у свт. Григория Нисского «не только душа, но также и человеческое тело, как сотворённое по Его образу, участвует в этой сообразности Богу» [Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Он же. Боговидение / Пер. с фр. В. А. Решиковой; сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко. М.: АСТ, 2006. С. 199].

⁴⁶ Об устроении человека (De orificio hominis) 12 // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 118; PG 44:161.

по необходимой некоей последовательности в порядке, в окончательном усматривая совершенное. Ибо в словесном (τῷ λογικῷ) заключается и прочее, а в чувственном (τῷ αἰσθητικῷ) есть, без сомнения, и естественное (τὸ φυσικὸν), последнее же усматривается только вещественным (τὸ ὑλικὸν). Посему природа естественным образом, как бы по степеням, разумею отличительные свойства жизни, делает восхождение от малого к совершенному»⁴⁷. Здесь следует подчеркнуть ту мысль св. отца, что в силу самого порядка творения наличие чувственного тела необходимо для человеческого ума, который не может существовать и действовать самостоятельно: «<...> не бывает ни чувства (αἴσθησις) без вещественной сущности (ὕλικῆς οὐσίας), ни деятельности умственной силы (τῆς νοεράς δυνάμεως) без чувства»⁴⁸. Каждая более высокая ступень земной жизни включает в себя все низшие. Таким образом, ум не является автономной частью в человеке и тем более не исчерпывает собою всей его природы. Ум человека существенным и принципиальным образом связан с чувственным телом⁴⁹. Это означает, с одной стороны, что тело человека возводится святителем к уму, а с другой – что ум (νοῦς) в силу его связи с телом по самому своему существу выступает словом (λόγος).

Однако специфика λογικόν ζῶον, или умной жизни, заключённой в чувствующем теле, такова, что ум не имеет непосредственного, адекватного своей безвидной природе средства самовыражения и познания

⁴⁷ Об устройении человека (De orificio hominis) 8 // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 101; PG 44:148.

⁴⁸ Об устройении человека (De orificio hominis) 14 // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 133; PG 44:176.

⁴⁹ В ходе христологических споров прп. Максим Исповедник данную природу человека охарактеризует как «сложную». Ж.-К. Ларше следующим образом обобщает учение преподобного о «сложной природе» (σύνθετος φύσις) человека: «Во-первых, в составной природе ее части существуют одновременно друг с другом и с тем, что они составляют; ни одна из них не существует раньше другой. Во-вторых, ее части по необходимости предполагают друг друга. В-третьих, в любой составной природе совокупность ее частей является результатом не свободного выбора, но физической необходимости, связанной с их взаимодополняемостью, и образуется не вследствие восприятия одного из элементов другим, но вследствие их сочленения, связанного с тем или иным родом» [Ларше Ж.-К. Введение // Максим Исповедник, прп. Письма / Пер. с др.-гр. Е. Начинкина, предисл. Ж.-К. Ларше, ком., науч. ред., сост. Г. И. Беневица. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2015. С. 22].

окружающего. Вещество тела заграждает ум, выступая скрывающей его «завесой»: «<...> возникающие в нас мысли (τῶν νοημάτων), по той причине, что природа наша заключена (περιείργεσθαι) в телесной оболочке (τῇ σαρκίνη περιβολῇ), не могут обнаружиться (φανερωθῆναι)»⁵⁰. Между умом и телом человека, учит святитель, пролегает великое расстояние, «так что ни чувственное не имеет признаков умственных, ни умственное чувственных (ὡς μήτε τὴν αἰσθητὴν ἐν τοῖς νοητοῖς εἶναι γνωρίμασι, μήτε ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐκείνην), а напротив того каждое отличается противоположными чертами. Ибо естество умственное есть нечто бесплотное, неосязаемое, не имеющее вида: а чувственное, по самому имени, подлежит наблюдению чувств»⁵¹. Тем не менее ум, «противоположный» по своим свойствам телу, связан с ним теснейшей связью. По справедливому замечанию В. И. Несмелова, «для объяснения этой связи между двумя крайними противоположностями св. Григорий вместе со многими другими отцами церкви обратился к понятию посреднической жизни души»⁵². Согласно свт. Григорию, уму человека дарована способность действовать на тело через опосредование чувственным естеством души. Достигается это «неким освоением и срастворением» (οἰκείωσις τε καὶ ἀνάκρασις) умопредставляемой сущности (τῆς νοεράς οὐσίας) «с тем, что есть тонкого и светоносного в естестве чувствующем», а через него уже – с вещественным телом⁵³.

Зависимость деятельности ума от чувственного естества души настолько существенна, что, как учит Нисский святитель, когда бездействуют чувства, то бездействует и ум: «Ибо, когда душа отрешена сном от чувств, тогда по необходимости приходится ей быть и вне умственной деятельности (τῶν κατὰ νοῦν ἐνεργειῶν): потому что посредством чувств в человеке происходит срастворение ума (ἢ τοῦ νοῦ συνανάκρασις), и потому, когда чувства не действуют, по необходимости бездействена и мысль (τὴν διάνοιαν). Доказательством служит то, что мечтающий во сне часто представляет себе неуместное и невозможное: чего

⁵⁰ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 419; PG 45:1041; GNO, 1:340.24–26.

⁵¹ Большое огласительное слово (Oratio catechetica magna) 6 // ТСО, Т. 40 (Ч. 4), с. 20; PG 45:25; GNO, 3.4:21.10–16.

⁵² Несмелов В. И. Догматическая система святого Григория Нисского. Казань: Типография Императорского Университета, 1887. С. 374.

⁵³ Об устройении человека (De orificio hominis) 8 // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 99; PG 44:145.

не было бы, если бы душа и тогда управлялась рассудком и размышлением (λογισμῶ καὶ διανοίᾳ). Но мне кажется, что в душе покоятся превосходнейшие ее силы, – разумею умственную и чувственную деятельности (ταῖς κατὰ τὸν νοῦν καὶ τὴν αἰσθησιν ἐνεργείαις), действует же во время сна одна только питательная (τὸ θρεπτικόν) ее часть. <...> А как по тому же закону и ум состоит в связи с чувственной способностью души (τοῦ νοῦ πρὸς τὸ αἰσθητικὸν εἶδος τῆς ψυχῆς οἰκείουμένου), то следует сказать, что, когда в движении (κινουμένου) сия способность и он приходит в движение (συγκινεῖσθαι), а когда та в покое (ἡρεμοῦντος), с нею вместе покоится (συγκαταπαύεσθαι)⁵⁴. Святитель тем самым выделяет в душе две стороны – «питательную», управляющую жизнью тела, и «чувственную», связанную с деятельностью ума⁵⁵. Теснейшая связь ума и чувствующего естества души видна также тогда, когда это естество повреждено. В бесчувственном ум безуспешен и бездействен: «<...> ум действуя на целое орудие (ὁ νοῦς δι' ὅλου τοῦ ὀργάνου), и сообразно с умственными деятельностями (καταλλήλως ταῖς νοητικαῖς ἐνεργείαις) прикасаясь, по обычаю, к каждому члену, в тех из них, которые в естественном положении, производит, что ему свойственно (τὸ οἰκεῖον ἐνήργησεν), а в тех, которые отказываются (ἐπὶ δὲ τῶν ἀσθενούντων) принимать художническое

⁵⁴ Об устройении человека (De officio hominis) 13 // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 124–125, 126; PG 44:168–169.

⁵⁵ Ср. с учением о «двойкой силе души» старшего брата и наставника Нисского богослова свт. Василия Великого: «Ибо думаю, что, хотя душа одна и та же, сила ее двойка (Διττὴν γὰρ εἶναι τῆς ψυχῆς ἔγωγε οἶμαι τὴν δύναμιν, μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς ὑπαρχούσης): одна – собственно жизненная сила тела (τὴν μὲν τινα τοῦ σώματος ζωτικὴν), а другая – сила, созерцающая существующее, которую называем также разумом (τὴν δὲ ἑτέραν τῶν ὄντων θεωρητικὴν, ἣν δὲ καὶ λογιστικὴν ὀνομάζομεν). Но душа, поскольку соединена с телом (συγκέκραται τῷ σώματι ἢ ψυχῇ), естественно, вследствие сего соединения (σύγκρασιν), а не произвольно, сообщает телу силу жизненную. Ибо как солнцу, воссияв, невозможно не освещать того, на что простерло лучи, так невозможно душе не оживлять тела (ζωποποιεῖν σῶμα), в котором пребывает. А сила созерцательная приводится в движение по произволению (ἐν προαιρέσει)» [Василий Великий, свт. Подвижнические уставы подвижающимся в общежитии и в отшельничестве (Constitutiones asceticae) II.2 // Он же. Творения: В 2 т. М.: Сибирская Благозвонница, 2009. Т. 2. С. 329–330; PG 31:1340–1341]. Учение о «двойках» силах души приводит также прп. Иоанн Дамаскин [Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры (Expositio Fidei) // Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. Т. 1. СПб, 1913. С. 223; PG 94:941].

его движение, остается безуспешным и бездейственным (ἄπρακτός τε καὶ ἀνεργητός). Ум обыкновенно состоит в каком-то свойстве (οἰκείως) с тем, что в естественном положении, и чужд тому, что выведено из сего положения»⁵⁶. Ум действителен в здоровом и полноценном естестве, позволяющем ему максимально проявить свою силу. Таким образом, действительность чувственного естества приобщает себе действительность ума, или, словами свт. Григория, даёт в себе «место его деятельности» (ἐπὶ τῶν μὴ χωρούντων αὐτοῦ τὴν ἐνεργείαν)⁵⁷.

Несмотря на то что ум в человеке тесно связан с чувствами, свт. Григорий Нисский твёрдо убеждён в его самостоятельном бытии и деятельности, указывая на простоту ума, противоположную многообразию чувств: «Посему что же такое по природе своей ум (κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ὁ νοῦς), который уделает себя чувственным силам (αἰσθητικαῖς δυνάμεσιν), и каждую приобретает сообразное ей познание о существах? Что он есть нечто иное от чувств (ἄλλο τι παρὰ τὰς αἰσθήσεις ἐστίν), в этом, думаю, не сомневается никто из здравомыслящих. Если бы ум был одно и то же с чувством; то, конечно, имел бы сродство с одною из чувственных деятельностей; потому что он прост, и в простом не усматривается разнообразия. Но теперь в сложности всех чувств иное нечто есть осознание, и иное обоняние, также и другие чувства между собою разобщены и не смешиваются, тогда как ум равно присущ каждому чувству; посему непременно надлежит предположить естество ума чем-то отличным от чувства, чтобы к умопредставляемому (τῷ νοητῷ) не примешалось какого-либо разнообразия»⁵⁸. Кроме того, ведь несмотря на многообразие чувств, сила познания у нас только одна – ум: «Ибо в простоте Божества невозможно представлять себе различия и многовидности познавательной деятельности (τῆς ἀντιληπτικῆς ἐνεργείας). И у нас нет каких-либо многих познавательных сил, хотя и многообразно постигаем чувствами (διὰ τῶν αἰσθησεων) то, что живет. Одна у нас сила, это – вложенный в нас ум (αὐτὸς ὁ ἐγκείμενος νοῦς), обнаруживающийся в каждом из чувствительных (τῶν αἰσθητηρίων) и объёмлющий существа. Он посредством

⁵⁶ Об устройении человека (De officio hominis) 12 // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 116–117; PG 44:161.

⁵⁷ Об устройении человека (De officio hominis) 12 // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 120; PG 44:164.

⁵⁸ Об устройении человека (De officio hominis) 11 // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 108–109; PG 44:153.

глаз видит явление (τὸ φαινόμενον), посредством слуха уразумевает сказанное (συνιεί διὰ τῆς ἀκοῆς τὸ λεγόμενον), любит приятное и отвращается того, что не доставляет удовольствия; действует рукою, как ему угодно, берет или отталкивает ею, как признает что для себя полезным, пользуясь для этого содействием сего орудия. Посему, если у человека, хотя и различны орудия, устроенные природою для чувства (τὰ πρὸς αἰσθησιν κατεσκευασμένα παρὰ τῆς φύσεως ὄργανα), но (ум. – Г. Д.) во всех действующий, всем движущий, и пользующийся каждым орудием, сообразно с предложенною целию, один: и он различием в образе действий не изменяет естества»⁵⁹. Итак, если ум наш прост, а присутствует в каждом из множества чувств, значит, он – нечто самостоятельное от них. Такая собственная, превышающая чувства, деятельность ума проявляется непосредственно в созерцании Божества: «А что ни одному бессловесному (ἀλόγων) не дозволяется являться у горы, это, по моему предположению, значит, что в созерцании умопредставляемого (ἐν τῇ τῶν νοητῶν θεωρίᾳ) превышает знание, доставляемое чувством (τὴν ἐξ αἰσθήσεως γινομένην γνῶσιν). <...> Созерцание же Бога совершается не по видимому, и не по слышимому, и никаким из обыкновенных понятий не объемлетя (Ἡ δὲ τοῦ Θεοῦ θεωρία οὔτε κατὰ τὸ φαινόμενον οὔτε κατὰ τὸ ἀκουόμενον ἐνεργεῖται, οὔτε τινὶ τῶν συνήθων νοημάτων καταλαμβάνεται); ибо сего око не виде, и ухо не слыша, и это не есть что-либо из входящего обыкновенно (τῶν συνήθων) на сердце человеку (1 Кор 2:9). Напротив того, намеревающемся приступить к уразумению высокого (τῇ τῶν ὑψηλῶν κατανοήσει), надлежит предпочистить нрав свой от всякого чувственного и бессловесного движения (πάσης αἰσθητικῆς τε καὶ ἀλόγου κινήσεως), омыв ум от всякого мнения, составляемого по какому-либо предположению (καὶ πᾶσαν δόξαν τὴν ἐκ προκαταλήψεως τινος γεγενημένην τῆς διανοίας ἐκπλύναντα), и отлучив себя от привычного собеседования с своею сожительницею, то есть, с чувственностью (она есть как бы супруга и сожительница нашей природы) (τῆς τε συνήθους ὁμιλίας χωρισθέντα τῆς πρὸς τὴν ἰδίαν σύνοικον, τουτέστι τὴν αἰσθησιν)»⁶⁰. Ум, помимо познания чувствами видимой твари, способен к созерцанию невидимого Бога (см. гл. II).

⁵⁹ Об устройении человека (De officio hominis) 6 // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 91; PG 44:137–140.

⁶⁰ О жизни Моисея Законодателя (De vita Moysis) // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 312–313; PG 44:373; GNO, 7.1:84.1–19.

I.2 Тело

Итак, ум в человеке через соответственную ему деятельность чувства «срастворён» телу. Ум тем самым сообщает себя веществу, бестелесное присутствует в телесном. Единство ума и тела человека свт. Григорий Нисский объясняет «законом срастворения» (τὸν τῆς ἀνακράσεως λόγον), который «необъясним», «невыразим», «немыслим» и «чуден»: «Общение же ума с телесным (ἢ δὲ τοῦ νοῦ πρὸς τὸ σωματικὸν κοινωνία) состоит в каком-то невыразимом и непримыслимом соприкосновении (τὴν συνάφειαν); оно и не внутри происходит, потому что бестелесное не удерживается телом (οὔτε γὰρ ἐγκρατεῖται σώματι τὸ ἀσώματον); и не объемлет отвне, потому что бестелесное не окружает собою чего-либо (οὐ γὰρ περιλαμβάνει τι τὰ ἀσώματα). Напротив того чудным и недомыслимым каким-то способом ум, приближаясь к естеству и соприкасаясь с ним, примечается и в нем и около него, но не в нем восседая, и не объемля его собою (ἐγγίζων ὁ νοῦς τῇ φύσει, καὶ προσαπτόμενος, καὶ ἐν αὐτῇ καὶ περὶ αὐτὴν θεωρεῖται, οὔτε ἐγκαθήμενος, οὔτε περιπτυσσόμενος), а так, что сего сказать, или представить умом, невозможно, кроме одного, а именно, что, когда естество, по особой его связности, в добром состоянии, тогда и ум бывает действителен (καὶ ὁ νοῦς ἐνεργὸς γίνεται)»⁶¹. Ум «приближается» и «соприкасается» с телесным естеством, но не «объемлет» его и не заключается в нём. И только «один» есть способ «приметить» ум человека – «в» и «окрест» его тела.

Относительно местонахождения ума в человеке, заключения его в известных органах тела свт. Григорий Нисский замечает, «что ум (τὸν δὲ νοῦν), по необъяснимому закону срастворения (τῆς ἀνακράσεως), без предпочтительности соприкасается (ἐφάπτεσθαι) к каждому члену»⁶². Он «не привязан (ἐνδεδέσθαι) к какой-либо части тела, но равно прикосновен (ἐφάπτεσθαι) ко всему телу, сообразно с природою производя движение в подлежащем его действию члене»⁶³. Ум есть двигатель телесных членов, вещество не имеет движения и жизни в самом себе. Тело человека как управляемое умом приобретает особое умное качество в сравнении с какой-либо другой вещественной природою.

⁶¹ Об устройении человека (De officio hominis) 15 // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 135; PG 44:177.

⁶² Об устройении человека (De officio hominis) 12 // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 115; PG 44:160.

⁶³ Об устройении человека (De officio hominis) 14 // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 131; PG 44:173.

Итак, ум (νοῦς) оставался бы непроявленным вовне посредством тела, то есть не был бы словом (λόγος), если бы в человеке не действовала «закон срастворения» естеств, в силу которого ум «примечается» только «в» и «окрест» тела (ἐν αὐτῇ καὶ περὶ αὐτὴν θεωρεῖται). В силу же «срастворения» ума и тела человек, согласно свт. Григорию, располагает двумя основополагающими способами выражения ума вовне посредством тела – словом (λόγος) и действием (πράξις): «Скажу так: три характеристических принадлежности жизни христианина: действие (πράξις), слово (λόγος), образ мыслей (ἐνθύμιον). <Из них главенствующая роль принадлежит образу мыслей, ибо мысль служит началом всякого слова>; второе же место после образа мыслей занимает слово, выражающее звуком напечатленную в душе мысль; третье же место после ума и слова принадлежит деятельности, которая мыслимое переводит в дело (ἐκ τούτων ἀρχικώτερον τῶν ἄλλων ἐστὶ τὸ ἐνθύμιον. ἀρχὴ γὰρ γίνεται λόγου παντὸς ἢ διάνοια, δεύτερον δὲ μετὰ τὴν ἐνθύμησιν ὁ λόγος ἐστὶ, τὴν ἐντυπωθεῖσαν τῇ ψυχῇ διάνοιαν διὰ τῆς φωνῆς ἐκκαλύπτων, τρίτην δὲ τάξιν ἐπέχει μετὰ τὸν νοῦν καὶ τὸν λόγον ἢ πράξις, τὸ νοηθὲν εἰς ἐνέργειαν ἄγουσα)»⁶⁴. Итак, «главенствующая» роль принадлежит уму (ἐνθύμιον, διάνοια), а слово (λόγος) и действие (πράξις) – два способа явления ума посредством тела. Иными словами, человеку дан дар обнаружения ума в чувственных образах звука и дела.

Отметим также, что, согласно свт. Григорию, слово (λόγος) имеет преимущество перед действием (πράξις) в отношении ясности выражения мыслей. Тем не менее само соположение слова (λόγος) и действия (πράξις) как двух способов проявления ума посредством тела позволяет усмотреть указание святителя на их типологическую близость⁶⁵. Слово (λόγος) человека сродни действию (πράξις), а действие (πράξις) человека подобно слову (λόγος): «А иногда и одним мановением объясняем находящимся вблизи, что нужно сделать, так что и то или другое выражение глаза указывает (ἐνεδείξατο) явившееся в душе намерение (τὴν ἐν τῇ ψυχῇ προαίρεσιν), и известное движение (κίνησις) руки допускает или отвергает что-либо. <...> облеченные телом часто выражают

⁶⁴ О совершенстве, и о том, каким должно быть христианину. К Олимпию монаху (De Perfectione christiana ad Olympium) // ТСО, Т. 44 (Ч. 7), с. 258; PG 46:284; GNO, 8.1:210.4–11. Текст в угловых скобках отсутствует в русском переводе ТСО, сделанном по «Патрологии» Ж.-П. Минья, и восстанавливается нами по критическому изданию В. Йегера.

⁶⁵ Ср. также с современной лингвистической трактовкой слова как действия (перформатива) в теории речевых актов (Дж. Остин, Дж. Р. Серль и др.).

(γυνωρίζουσι) присутствующим сокровенные движения мысли (τὰ κρυπτὰ τῆς διανοίας κινήματα) без помощи звука или *речения*⁶⁶, и без письменного собеседования (καὶ δίχα φωνῆς ἢ ῥήματος ἢ τῆς ἐν γράμμασιν ομιλίας), и при этом молчание не причиняет никакого вреда делу (πράγματι), которое нужно исполнить»⁶⁷. Сама телесная сторона слова (λόγος) может быть не только звуком или буквой, то есть именем, но и жестом, мановением, делом. Речь идет о том, что понятие *слова* (λόγος) может быть в целом распространено на умно-телесную деятельность человека. Поэтому глухонемые, как также являющие свои мысли посредством тела, словесны и не являются исключением из общей словесной природы человека. В таком широком антропологическом понимании слово (λόγος) замещает собою само понятие *человека*, как часто это видим в творениях святых отцов, которые в иерархии сущего усматривают умную тварь, νοηρός (т. е. ангелов), чувственную, αἰσθητικός (т. е. животных) и смешанную из них – тварь **словесную, λογικός** (т. е. человека). Кроме лестницы тварей самого свт. Григория Нисского⁶⁸,

⁶⁶ ТСО: *слова*.

⁶⁷ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 348; PG 45:980; GNO, 1:285.26–286.2.

⁶⁸ «Есть некая сила растительная только и питательная, приемля годное к приращению питаемого, называется она естественною (φυσική), и усматривается в растениях; потому что и в произрастающем можно примечать некую жизненную силу, лишённую чувства. Но кроме сего есть другой вид жизни, которому принадлежит и первый, и к нему присоединена способность управлять собою по чувству (αἰσθησιν): такова жизнь в естестве бессловесных (ἄλογων): они, не питаются только и растут, но имеют чувственную деятельность и чувственное понимание. Совершенная же жизнь в теле усматривается в естестве **словесном (λογική)**, разумею естество человеческое, питаемое, чувствующее, имеющее дар слова (λόγου) и управляемое разумом (νῶ). Пусть же у нас принято будет в слове такое деление: из существ иное есть нечто умопредставляемое (νοητὸν), а иное телесное (σωματικόν), но деление умопредставляемого на собственные ему части отложено в сторону: потому что не о нем у нас речь. А из телесного иное вовсе лишено жизни (ζωῆς), иное причастно жизненной деятельности. Опять из тел живых, иное живет имея чувства (αἰσθήσει), а иное лишено чувства. Потом чувствительное (τὸ αἰσθητικόν) разделяется опять на **словесное и бессловесное (λογικόν τε καὶ ἄλογον)**. Посему законодатель говорит, что после неодушевленного вещества, как бы в некое основание существ одушевленных, прежде всего образована эта естественная жизнь, осуществившаяся в прозябении растений, потом вводит в бытие тварей,

можно указать также на иерархии сущего св. Дионисия Ареопагита, прп. Максима Исповедника и свт. Григория Паламы⁶⁹.

управляемых чувством. И поелику по сей последовательности из приивших жизнь телесную иные могут быть чувствующими себя и без разумного естества (τὰ μὲν αἰσθητικὰ, καὶ δίχα τῆς νοεράς φύσεως), а естество **словесное** (τὸ δὲ λογικὸν) не иначе может быть в теле, как в растворении с чувственным; то по сей причине последним после растений и животных устроен человек, так что природа каким-то путем последовательно восходила к совершенству» [Об устройении человека (De orificio hominis) 8 // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 98–99; PG 44:144–145]. «<...> Законодатель Любомудрствует о душе нашей по необходимой некоей последовательности в порядке, в окончательном усматривая совершенное. Ибо в **словесном** (τῷ λογικῷ) заключается и прочее, а в чувственном (τῷ αἰσθητικῷ) есть, без сомнения, и естественное (τὸ φυσικόν), последнее же усматривается только вещественным (τὸ ὑλικόν). Посему природа естественным образом, как бы по степеням, разумею отличительные свойства жизни, делает восхождение от малого к совершенному» [Об устройении человека (De orificio hominis) 8 // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 101; PG 44:148] и мн. др.

⁶⁹ Св. Дионисий Ареопагит в трактате «О Божественных именах» приводит следующую иерархию сущего: «Однако же кто-нибудь скажет: в силу того, что сущее простирается шире, чем жизнь, а жизнь – шире, чем премудрость, разве живущие не выше сущих (τῶν ὄντα μὲν τὰ ζῶντα), чувствующие – живущих (τὰ αἰσθητικὰ), **словесные** (τὰ λογικὰ) (пер. Прохорова: *осмысленные*) – чувствующих, а умопостигаемые – **словесных** (τῶν λογικῶν οἱ νόες) (пер. Прохорова: *осмысленных*), поскольку существуют около Бога и наиболее близки к Нему? Ведь тем, кто получил от Бога большие дары, подобает и быть лучшими, и превосходить других» (V.3) [Дионисий Ареопагит, св. О божественных именах (De divinis nominibus) // Он же. Сочинения. Толкования Максима Исповедника / Пер. и предисл. Г. М. Прохорова. СПб.: Алетейя, 2002. С. 407–409; PG 3:836].

Данную иерархию сущего усваивает и схолиаст св. Дионисия Ареопагита прп. Максим Исповедник: «Ведь все [творения] за счет своего происхождения из Бога причаствуют Богу соразмерно, – соответственно либо уму (ἢ κατὰ νοῦν), либо **слову-разуму** (ἢ λόγον), либо (чувственному) восприятию (ἢ αἰσθησιν), либо жизненному движению (ἢ κίνησιν ζωτικῆν), либо сущностной и удерживающей [в бытии] годности [к такому причастию] (ἢ οὐσιώδη καὶ ἐκτικὴν ἐπιτηδείότητα), как это мнится великому богоявителю Дионисию Ареопагиту» [Максим Исповедник, прп. О различных трудностях Богослова [Григория], глава 7 (Ambigua VII(II)) // Преп. Максим Исповедник: Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост. Г. И. Беневич. Изд. 2-е, испр. и доп. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2014. С. 283; PG 91:1080B]. См. также в «Главах о любви»: «Все тела по естеству неподвижны. Они приводятся в движение душой: одни [тела] – [душой]

В добавление к этому, если слово (λόγος) человека подобно действию (πράξις), то все его действия (πράξεις) подобны словам (λόγοι). И тогда: как Слово (Λόγος) Бог проявляется в словах (λόγοι) Божиих, так и образ Его слово (λόγος) человека проявляет себя в словах (λόγοι) человеческих. При этом соотношение в человеке слова (λόγος) и слов (λόγοι) определяется соотношением ума (νοῦς) и мыслей (νοήματα, τῆς διανοίας κινήμασιν): слово (λόγος) у человека одно, потому что один ум, но также слов (λόγοι) у человека много, потому что много мыслей, обнаруживаемых вовне. Или: «словом» омонимически называются как его сущность (οὐσία), так и его действия (ἐνέργειαι)⁷⁰. Наконец, со всей очевидно-

разумной (λογικῆς), другие – неразумной (ἄλογου), а третьи – бесчувственной (ἀναισθητοῦ). Из сил души одни – питательные и растительные, другие относятся к способности воображения и желания, третьи – к способности **разумения и мышления** (λογιστικῆ καὶ νοητικῆ). Растения сопричастуют только первым, неразумные животные – [еще] и вторым, а люди – всем трем. Первые две силы тленны, а третья – нетленна и бессмертна» (III.31–32) [Максим Исповедник, прп. Главы о любви (Capita de Charitate) // Он же. Избранные творения. М.: Паломник, 2004. С. 174; PG 90:1028A].

Данную традиционную для святых отцов «лестницу» сущего обобщает и приводит к единству свт. Григорий Палама: «Поскольку же и по неизреченному преизбытку благодати Производитель и Устроитель (παράγωγος καὶ κοσμητὴρ) всего сделал все многообразным, одним [Своим творениям] изволив [даровать] только бытие (τὰ μὲν εἶναι), а другим – вдобавок к бытию получить и жизнь (ζωήν); и одним [из этих последних] быть причастными жизни [раз]умной (νοεράς), а другим – наслаждаться одной лишь чувственной (τῆς κατ' αἰσθησιν). Есть же и такие, которым [позволил Он] обладать и смешанной из того и другого жизнью; а из получивших от Него **словесную и умную жизнь** (λογικὴν καὶ νοηρὰν) – те, кто добровольным склонением к Нему сподобились единения с Ним и того, чтобы таким образом жить божественно и выше-естественно, будучи удостоены Его богосодельвающей благодати и энергии» (16) [Григорий Палама, свт. В скольких значениях [понимается] божественное соединение и разделение, и [также о том] что мы научены [понимать] различие в Боге не по ипостасям только, но и по общим [для них] выступлениям и энергиям, и что мы прияли сообразно каждому соединению и разделению помышлять Его нетварным, хотя бы то и не нравилось Варлааму и Акиндину // Он же. Трактаты / Пер. с греч. и прим. архим. Нектария (Яшунского). Краснодар: Текст, 2007. С. 19–20].

⁷⁰ Имея в виду соотношение в слове (λόγος) сущности и действий, свт. Григорий Нисский замечает, что «речения и имена суть части слова», то есть отдельные его проявления: «Итак если тварь позднее Создателя,

стью свт. Григорием установлен антропологический вектор наших слов (λόγοι) и действий (πράξεις): ум («образ мыслей») человека является их причиной и содержанием, что означает невозможность при интерпретации слов (λόγοι) и действий (πράξεις) вынести ум их автора «за скобки».

а из всей твари последнее создание есть человек; если слово составляет особенность человека (ἰδίον δὲ τοῦ ἀνθρώπου ὁ λόγος): если речения и имена суть части слова (λόγου δὲ μέρη ῥήματα τε καὶ ὀνόματα), и если 'нерождённость' есть имя (ὄνομα δὲ ἡ ἀγεννησία): то как он (Евномий. – Г. Д.) не понимает, что сражается против того самого, что утверждает? <...> мы стали употреблять речения и имена с того времени, как произошли и получили от Творца дар *быть словесными* (ТСО: разум) (ῥήμασι δὲ κεχρησθῆναι φαμεν καὶ ὀνόμασιν, ἀφ' οὗ τε συνέστημεν καὶ τὸ λογικοὶ εἶναι παρὰ τοῦ πεποικηκότος ἐσχήκαμεν), 'нерождённость' же есть имя, являющее свое особое понятие (ἡ δὲ ἀγεννησία ὄνομα ἐστὶν ἐμφαντικὸν τοῦ ἰδίου νοήματος), а всякое имя есть часть человеческого слова (ТСО: речи) (πᾶν δὲ ὄνομα τοῦ ἀνθρώπινου λόγου μέρος ἐστίν)» [Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 329–330; PG 45:964; GNO, 1:272.21–273.6]. То есть отдельные имена, являющие свои особые понятия, суть «части», или отдельные проявления, общей способности слова. В том же ключе сущности и действий представляет соотношение самого ума и мыслей свт. Григорий Палама: «<...> одно и то же – знание (ἐπιστήμη) и ум, хотя [последний], существуя прежде потенциально, затем уже актуализировался и как бы благоприобретенным имеет [свойство] мыслить уверенно и истинно <...>. Итак, ум тождественен знанию. Но существует много знаний по причине многих объектов познания, а занимающийся всеми ими ум – один. И он является причиной каждого из этих знаний, а не они его. <...> [одновременно] одно и не одно – знание и ум» (5) [Григорий Палама, свт. Апология пространнейшая к думающим, будто тем, что святые боготворящий дар Духа, коего Бог по сущности является высшим, называют не только нетварным обожением, но и божественностью, указывается на двух богов, или О божественных энергиях и их причастии // *Он же. Трактаты / Пер. с греч. и прим. архим. Нектария (Яшунского). Краснодар: Текст, 2007. С. 44]. «Если же мы и наш ум (νοῦν) назовем бестелесной сущностью (οὐσίαν), мы не взираем по очереди то на сам ум, то на размышление (τὴν διάνοιαν). Когда же нас просят сказать, что есть ум и что – размышление, мы ум называем сущностью, а мышление – сущностной энергией (οὐσιώδη ἐνέργεια), отделяя в речи то, что неотделимо; ибо если мышление и отличается от ума, то все же не бывает никогда мышления без ума» (26) [Георгий Факрасис. Диспут свт. Григория Паламы с Григорией философом // *Георгий Факрасис. Диспут свт. Григория Паламы с Григорией философом. Философские и богословские аспекты паламитских споров. М., 2009. С. 59].**

Если телесные члены прямо приспособлены к действию, то «и для слова нужно было соответственное устройство орудий, чтобы, согласно с потребностью речений, изглашалось слово, голосными членами образуемое (ἔδει τῷ λόγῳ κατάλληλον εἶναι τὴν τῶν ὀργάνων κατασκευὴν, ὡς ἂν προσφῶς ἐνηχοίη πρὸς τὴν τῶν ῥημάτων χρείαν ὑπὸ τῶν φωνητικῶν μορίων τυπούμενος)»⁷¹. Свт. Григорий полагает, что специально для потребности слова (λόγου) Бог создал такое одушевлённое орудие (ὄργανον) тела, как голос: «<...> Бог не для иного чего в естестве человеческого устроил (ἐνετεκτήνατο) голос (τὴν ἀνθρωπίνην φωνήν), как для того чтобы стать ему орудием слова, изглашающим движения сердца (ὄργανον ἢ τοῦ λόγου διαρθρούσα δι' ἑαυτῆς τὰ τῆς καρδίας κινήματα)»⁷². Свт. Григорий, восхищаясь музыкальной стройностью голосовых членов человека, не раз подробно описывает их устройство и деятельность⁷³. Кроме того, для освобождения органов рта Бог «придал телу руки»: «Поелику ум (τοῦ νοῦ), посредством сего орудного снаряда (т. е. тела. – Г. Д.) (διὰ τῆς ὀργανικῆς ταύτης κατασκευῆς) слагает в нас слово (μουσουργουῦντος τὸν λόγον); то стали мы словесными (λογικοὶ). Но не имели бы как думаю, дара слова (τὴν τοῦ λόγου χάριν), если бы на устах лежала вся тяжесть и трудность служения потребности тела принятием пищи. Теперь же таковое служение приняли на себя руки, а уста (τὸ στόμα) оставили свободными для служения слову (τοῦ λόγου)»⁷⁴. Следовательно, также и руки являются принадлежностью словесного естества, и «преимущественно пред прочими нуждами природа придала их телу ради слова (τοῦ λόγου χάριν)»⁷⁵. Итак, телесная природа человека имеет подчинённое уму «орудное устройство». Назначение тела быть «изглашающим орудием» ума и привело к словесной организации человека.

Для более ясного раскрытия данного антропологического тезиса свт. Григорий сравнивает ум, пользующийся одушевлённым орудием

⁷¹ Об устройении человека (De orificio hominis) 8 // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 101; PG 44:144.

⁷² Точное изъяснение Песни песней Соломона (In Cantica Canticoorum) 7 // ТСО, Т. 39 (Ч. 3), с. 203; PG 44:933; GNO, 6:235.2–5.

⁷³ Об устройении человека (De orificio hominis) 9 // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 104; PG 44:149–152; см. также: Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 345; PG 45:977; GNO, 1:283.13–284.1.

⁷⁴ Об устройении человека (De orificio hominis) 10 // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 105; PG 44:152.

⁷⁵ Об устройении человека (De orificio hominis) 8 // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 102; PG 44:148.

тела, с немой, но искусным музыкантом: «И как искусный какой музыкант (μουσικῆς), не имея по болезни собственного своего голоса (ἐκ πάθους μὴ ἔχει φωνήν), но желая выказать свое знание (ἐπιστήμην), пользуется в пении чужими голосами, свирелями или лирою обнаруживая перед всеми свое искусство; так ум человеческий (ὁ ἀνθρώπινος νοῦς), изобретатель всякого рода мыслей (νοημάτων εὐρητής), по невозможности выказать стремлений мысли (τῆς διανοίας) душе (другого человека. – Г. Д.), понимающей при помощи телесных чувств (διὰ σωματικῶν αἰσθήσεων), как сведущий какой художник, касаясь сих одушевленных орудий, извлекаемым из них звуком делает явными сокровенные мысли (καθάπερ τις ἀριστοῦς ἐντεχνος, τῶν ἐμψύχων τούτων ὀργάνων ἀπτόμενος, διὰ τῆς ἐν τούτοις ἡχῆς φανερὰ ποιεῖ τὰ κεκρυμμένα νοήματα)»⁷⁶. Под «болезнью» немоты ума святитель подразумевает ограниченность человеческого существа, заключённого в теле. Однако ум из чувственных орудий (τῶν ἐμψύχων ὀργάνων) тела извлекает «звук» (ἡχῆς), через который «являет» сокрытые мысли (φανερὰ ποιεῖ τὰ κεκρυμμένα νοήματα). Итак, в понимании святителя, слово (λόγος) представляет собой явление ума посредством тела в звуках (или буквах), или *явление ума в имени*. При этом поскольку даже звук «из одушевленных орудий тела извлекает» сам ум, то ясно, что для свт. Григория Нисского не телесная сторона в слове (λόγος) имеет главенствующее значение. В слове (λόγος) ум довлест и главенствует над именем. Слово (λόγος) человека – по преимуществу умный, а не телесный феномен⁷⁷. Данный факт,

⁷⁶ Об устройении человека (De orificio hominis) 9 // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 103–104; PG 44:149.

⁷⁷ Ср. также с данными современной фонетики: «Поэтому необходимо всячески подчеркнуть, что когда мы говорим о звуках речи, выделяемых в виде сегментов речевого потока, то это не что иное, как отражение членения на языковые единицы-фонемы, производимого на основании языковых критериев. Членимостью речевого потока на звуки речи не задана его физическими характеристиками. Равным образом далеко не просто решается вопрос и о физических коррелятах дифференциальных признаков, которые подобно фонеме имеют лингвистическую (т. е. интеллектуальную. – Г. Д.) природу» [Основы теории речевой деятельности / Отв. ред. д. филол. н. А. А. Леонтьев. М.: Наука, 1974. С. 146]. Ср. также с концепцией языкового знака Ф. де Соссюра, который сводит его к «двусторонней психической сущности», то есть совокупности понятия (означаемого) и его акустического образа (означающего). Акустический образ «является не материальным звучанием, вещью чисто физической, а психическим отпечатком звучания, представлением, получаемым нами о нем посредством наших

в частности, имеет кардинальные следствия для проблемы понимания, которое в силу главенства ума над именем представляет собой не трансляцию самим именем мысли, по безвидной своей природе не могущей заключаться в вещественном имени, а как бы подключение телесного имени к смысловой деятельности своего ума через посредство чувств – зрения, слуха, осязания, представляющих собою также «умственные деятельности»⁷⁸. Приписывать же безвидную мысль видимому имени, то есть значение самому знаку и наделять его самостоятельным существованием, означает впасть в своего рода *языковой материализм*, когда энергии ума или деятельность чувств неправомерно отделяются от человека и приписываются вещественному имени. Очевидно, что избираемая лингвистом методология – смысловая или знаковая – обусловлена его мировоззренческими предпочтениями и духовным состоянием, а именно степенью погружённости в вещественное. Помимо преимущественно умного статуса слова (λόγος) человека в целом, собственно телесная его сторона также минимально вещественна или «плотьяна»⁷⁹. Она сводится лишь

органов чувств; акустический образ имеет чувственную природу, и если нам случается называть его «материальным», то только по этой причине, а также для того, чтобы противопоставить его второму члену ассоциативной пары – понятию, в общем более абстрактному. Психический характер наших акустических образов хорошо обнаруживается при наблюдении над нашей собственной речевой практикой. Не двигая ни губами, ни языком, мы можем говорить сами с собой или мысленно повторять стихотворный отрывок. <...> Языковой знак есть, таким образом, двусторонняя психическая сущность» [де Соссюр Ф. Курс общей лингвистики // Он же. Труды по языкознанию / Пер. с фр. под ред. А. А. Холодовича; ред. М. А. Оборина. М.: Прогресс, 1977. С. 99]. Итак, умный («психический») компонент преобладает в слове, что дало Ф. де Соссюру повод даже совершенно отбросить из состава языкового знака «материальное звучание».

⁷⁸ Об устройении человека (De orificio hominis) 12 // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 116; PG 44:161.3.

⁷⁹ Целесообразно в этом контексте привести наблюдение святого русского антрополога свт. Феофана Затворника: «Совокупность всего этого (органы чувств, органы движения, органы слова, питания и половая функция. – Г. Д.) и есть телесная сторона человеческой жизни. Но не все здесь одинаково телесно, или плотьяно и чувственно. Крепко плотьяно только питательная часть, но и она облагораживается приспособлением ее удовлетворения к потребностям и целям собственно душевным. Органы же движения и чувства служат более нуждам души, чем тела. А один орган, стоящий будто вне системы прочих органов, именно орган слова, исключительно есть орган

к физике звука (или буквы)⁸⁰. Таким образом, в слове (λόγος) вещественно-телесен только самый его «краешек» – акустический или графический элемент имени, всё остальное в нём принадлежит деятельности ума и чувств. Однако, хотя и при неравном значении своих невидимой и видимой сторон, слово (λόγος) тем не менее представляет собой их единство. Проецируя антропологические тезисы свт. Григория на соотношение невидимой и видимой сторон слова (λόγος), можно сказать, что в слове (λόγος) мысль «соприкасается» с именем, но не заключается в нём, а также есть только «один» способ «приметить» мысль – «в» и «окрест» имени. Таким образом, слово (λόγος), будучи по преимуществу умным феноменом, тем не менее не сводится к одной только мысли, а непременно включает в себя и телесное имя – звуковое или буквенное вербальное выражение. Слово (λόγος) представляет собой единство являемого и являющего.

души, назначенный для служения ей одной» [Феофан Затворник, свт. Что есть духовная жизнь и как на неё настроиться? М.: Отчий дом, 2006. С. 18]. Итак, органы движения и чувства служат душе более, чем телу. А «орган слова» назначен на служение вообще только одной душе. О том же говорит и свт. Григорий Нисский, когда называет чувства «умственными деятельностями», а слово (λόγος) и дело (πράξις) – формами явления ума вовне. Называя органы душевными, святитель Феофан указывает на их большую свободу и невещественность по сравнению с телесными: «Из членов телесной нашей жизни одни – животно-душевные, ближайшие орудия душевной деятельности, а другие – чисто животные, орудия животной экономики, питания и рращения. Первые более имеют свободы, менее связаны; последние связнее, плотнее, грубее. К первым относятся: чувства, язык, движение; к последним: питание, сон, половое отправление и разные накожные впечатления – теплоты, холода, мягкости и прочее» [Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению. Краткий очерк аскетике. Начертание христианского нравоучения. М.: Правило веры, 2008. С. 438]. Следственно, органы чувств, речи, движения более свободны и менее вещественны.

⁸⁰ Как физическое явление звук представляет собой упругие волны механических колебаний в газообразной среде. Как любая волна, звук характеризуется амплитудой и частотой. Амплитуда характеризует громкость звука. Частота определяет тон и высоту. Волна звукового колебания воздействует на барабанную перепонку уха, приводит её в движение, которое передаётся далее по внутреннему уху, вызывая слуховые ощущения. Таким образом, на этапе колебаний внутреннего уха физика звука, то есть его телесность, заканчивается, и начинается деятельность чувства слуха. Физика буквы сводится прежде всего к пространственным характеристикам длины и ширины, а также вещества и цвета, а в случае наличия объёма буква может обладать характеристиками высоты, массы и под.

Без имени нет слова (λόγος), а есть только мысль, как и без мысли нет слова (λόγος), а есть только бессмысленный звук (см. также гл. III).

Устройство телесных органов человека подчинено, как специально замечает свт. Григорий Нисский, двойной задаче – выражению мысли вовне и восприятию её извне. «Действование же сим орудием (τὸ ὄργανον) (тела. – Г. Д.) двояко: одно в произведении звука (ἡχητής), другое в восприятии представлений (τῶν νοημάτων), получаемых совне. И одно действование не смешивается с другим, а остается при том, к чему назначено природою, не беспокоя соседа; слух (τῆς ἀκοῆς) не говорит, и голос (τῆς φωνῆς) не слышит»⁸¹. В случае словесной деятельности говорящему необходим голос, а воспринимающему – органы слуха. «Кто даже из младенцев не знает, что слух и слово (ἀκοή τε καὶ λόγος) имеют взаимное соотношение (σχέσιν), и что как слух не обнаруживает деятельности, если не раздаются звуки, так недействительно и слово, не направленное к чьему-либо слуху (οὐδὲ λόγον ἐνεργὸν εἶναι μὴ πρὸς ἀκοὴν εὐθυνόμενον)?»⁸² Не видя ум другого человека, «мы не можем иным способом понять открываемое (μαθεῖν τὸ δηλούμενον), если оно не будет возведено звуками и речениями (μὴ διὰ φωνῶν καὶ ῥημάτων ἐξαγγελλόμενον)»⁸³. Только Богу принадлежит видеть наше незримое, а мы, как люди, лишь «по сказанному догадываемся о смысле (ἐκ τῶν εἰρημένων τῆς διανοίας ἐστοχασάμεθα), не имея никакого понятия (κατάληψιν) о сокровенном в сердце <...> мы судим единственно по тому, что слышим»⁸⁴. Звучащее слово (λόγος)

⁸¹ Об устройении человека (De officio hominis) 10 // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 105; PG 44:152.

⁸² Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 347; PG 45:980; GNO, 1:285.4–8. См. также: «<...> как глухим, посредством знаков и движений рук, означаем, что должно делать, не потому, чтобы сами не имели собственного голоса, когда это делаем, но потому что для неслышавших совершенно бесполезно изъяснение посредством речений (ῥημάτων) (ТСО: слов)» [Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 362; PG 45:992; GNO, 1:297.2–6].

⁸³ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 420; PG 45:1041–1044; GNO, 1:341.14–16.

⁸⁴ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 1.41 // ТСО, Т. 41 (Ч. 5), с. 247; PG 45:453; GNO, 1:215.6–12. См. ту же мысль у свт. Василия Великого: «Если б мы жили, имея душу, ничем не покровенную, то могли бы тотчас понимать (συνεγινόμεθα) друг друга, по одним помышлениям (ἀπὸ τῶν νοημάτων). Но поскольку мысли (τὰς ἐνοίας) производит в нас душа, покрытая завесою, то есть плотию (ὑπὸ παραπέτασματι τῆ σαρκί),

есть область «догадок» потому, что звук по своему естеству нетождествен мысли, то есть передаёт её не напрямую, а опосредованно. Нетождественность мысли и звука по естеству, но подобие их по свойствам, то есть способность звука *являть* мысль, позволяет свт. Григорию Нисскому говорить об имени как об «образе» мысли (εἰς ὀνόματος τύπον τὴν ἔννοιαν παράγοντες)⁸⁵ (подробнее см. гл. III). Наконец, кроме голоса и слуха, слово (λόγος) нуждается и в посредствующей среде, которой для него выступает воздух. «Ибо звук (φωνήν) не иначе может существовать, как составляясь в воздухе (ἐν ἀέρι), и совершенно необходимо допустить какую-либо среду (μέσον τι), находящуюся между говорящим и тем, к кому обращена речь. Если нет (чего-либо) посредствующего (τοῦ μεσιτεύοντος), то как звук (ἢ φωνή) от говорящего перейдет к слушающему? <...> Для тел такая среда, составляющая по своему естеству нечто отличное от сущности человеческих тел, заключается в воздухе»⁸⁶. Таким образом, телесная сторона слова (λόγος) требует наличия известных физиологических и физических условий.

то для обнаружения сокрытого в глубине (πρὸς τὸ δημοσιεύειν τὰ ἐν τῷ βάθει κείμενα) нужны речения (ТСО: слова) и именованя (ῥημάτων δέεται καὶ ὀνομάτων). Поэтому мысль (ἢ ἔννοια) наша, как скоро получит знаменующий ее звук (λάβεται φωνῆς σημαντικῆς), переносится в слове (τῷ λόγῳ), как в ладье, и, переплыв через воздух, от говорящего переходит к слушающему. И если найдет глубокую тишину и безмолвие, то слово (ὁ λόγος) укрывается в слухе поучающихся, как в спокойной и безмятежной пристани. Если же в слушателях, подобно жестокой буре, восстанет смятение, – слово, рассеявшись в воздухе, претерпит кораблекрушение» (1) [Василий Великий, свт. Беседа 3. На слова: *Внемли себе* (Втор 15:9) // *Он же*. Творения: В 2 т. М.: Сибирская Благозвонница, 2008. Т. 1. С. 882; PG 31:197–200]. О прохождении этапа телесного и чувственного восприятия см. ту же мысль у свт. Феофана Затворника, согласно которому благодать Божия, сокрытая в слове, тогда только достигает духа человека, когда пройдет «грубые заставы» тела и души: «Звук, или членосостав слова, поражает слух, мысль занимает душу, а невидимая, сокровенная в нем энергия касается духа, который, если вонмет, после того как слово благополучно пройдет и тело и душу – эти грубые заставы, – возбуждается и, приходя в напряжение, разрывает держащие его узы (греха. – Г. Д.)» [Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению. С. 174].

⁸⁵ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 342; PG 45:973; GNO, 1:281.11–13.

⁸⁶ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 349; PG 45:980; GNO, 1:286.9–18.

Невозможность человеческого ума непосредственно выражать себя уму другого человека, необходимость своего рода «привязки» мысли к звуку свт. Григорий Нисский называет «бедностью нашего естества» (ср. с «болезнью немоты» ума). Мысль выражается «нашим словом (λόγος), сколько возможно выразить при бедности нашего естества, по которой оставались бы в душе неведомыми ее расположения, если бы они не обнаруживались в звуке и слове (ὡς ἂν ἡ δυνατόν ἐξαγγεῖλαι διὰ τὴν τῆς φύσεως ἡμῶν πτωχείαν, ἢ τὰς ἐν τῇ ψυχῇ διαθέσεις ἀδήλους ἔχει μὴ διὰ φωνῆς ἐκκαλυπτομένης καὶ λόγου)»⁸⁷. Требуемая привязка мысли к «образу имени» и видимость только последнего делает выражение мысли неполным и неадекватным («сколько возможно выразить»), однако без этого опосредования мысль вообще оставалась бы неизвестной другим людям. Следовательно, словесная деятельность человека проистекает из телесной ограниченности его природы при потребности общения людей между собой. Ведь «кто даже из людей имеет нужду в речах и разговорах с самим собою? Каждому достаточно одного движения мысли (τῆς διανοίας) для того, чтобы выполнить стремление своей воли (προαιρέσεως)»⁸⁸. Таким образом, ум (νοῦς) человека, выступающий как слово (λόγος), то есть *являющий себя посредством тела в именах*, сущностно коммуникативен⁸⁹. Коммуникативны все мысли (νοήματα) человека, выступающие как слова (λόγοι), ибо сам факт явления их посредством имён обусловлен общением с другим человеком⁹⁰.

⁸⁷ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 328–329; PG 45:964; GNO, 1:272.1–4.

⁸⁸ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 347; PG 45:980; GNO, 1:285.14–16.

⁸⁹ Очевидно, что с данной коммуникативной трактовкой слова (λόγος) человека свт. Григорием Нисским как *ума, являющего себя другому посредством имени*, в современной лингвистике коррелирует понятие *дискурса*, понимаемого как «лично осознанная ситуация коммуникативного действия», по отношению к которой вербальный текст является развернутым предикатом, состоящим из отдельных линейно-временных моментов» [Вдовиченко А. В. Казус «языка» Септуагинты и Нового Завета: Лингвистический метод «за» и «против» авторов. М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. С. 21].

⁹⁰ Свт. Василий Великий даже указывает на «общительность природы» человека: «Создавший нас Бог дал нам употребление слова (τοῦ λόγου), чтобы открывали мы друг другу сердечные совещания (τὰς βουλάς τῶν καρδιῶν ἀλλήλοις ἀποκαλύπτωμεν) и чтобы каждый из нас, по общительности природы (διὰ τὸ κοινωνικὸν τῆς φύσεως), передавал (μεταδιδόμεν) ближнему свои мысли (τὰ βουλευμάτα), как бы из некоторых сокровищниц изнася их из сокровищниц сердца (τῶν κρυπτῶν τῆς καρδίας)» (1) [Василий Великий,

Совсем иначе, например, обстоит дело в бестелесном естестве. Как размышляет святой Григорий, у «невещественного и умного естества (ангелов. – Г. Д.) (τῆς ἀύλου καὶ νοεῖα φύσεως) действие ума и есть слово (ἢ κατὰ τὸν νοῦν ἐνέργεια λόγος ἐστίν), несколько не имеющее при сем нужды в вещественной услуге органов (τῆ ὑλικῆ τῶν ὀργάνων ὑπηρεσίᾳ). Ибо и в человеческой природе несколько не нужно было бы нам употребление *речений*⁹¹ и имен (τῆς τῶν ῥημάτων καὶ ὀνομάτων χρήσεως), если бы возможно было открывать друг другу неприкровенные (γυμνὰ) движения разума (τῆς διανοίας)»⁹². Если бы мы были, как ангелы, «невещественны» и бестелесны, то не имели бы нужды в именах. Имена – следствия телесности⁹³. «Теперь же, так как возникающие в нас мысли (τῶν νοημάτων), по той причине, что природа наша

свт. Беседа 3. На слова: *Внемли себе* (Втор 15:9) // *Он же*. Творения: В 2 т. М.: Сибирская Благозвонница, 2008. Т. 1. С. 882; PG 31:197].

⁹¹ ТСО: *слов*.

⁹² Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 419; PG 45:1041; GNO, 1:340.19–24.

⁹³ Обусловленностью имён наличием у человека тела свт. Григорий опровергает также мнение Евномия, что имена существующему дал бестелесный Бог. Ход аргументации святителя следующий: «Итак если Бог, именуюя и росток, и былие, и дерево, и плод, дает предметам имена, как изъяснил новый толкователь Божественной истории; то Ему совершенно необходимо произносить каждое из этих имен не иначе, как так, как говорят обыкновенно, то есть, при помощи сочетания слогов, из которых одни образуются посредством движения губ, другие посредством языка, и иные при помощи того и другого органа. Итак если имя изрекается не иначе, как с помощью голосовых органов, производящих посредством известного движения слоги и слово: то, конечно, он припишет Богу и эти органы и, ради употребления слова придаст Божеству форму. Ибо всякое устройство органов, производящих голос, непременно имеет форму; а форма есть очертание тела; всякое же тело неизбежно имеет сложность. А где усматривается сложность, там, конечно, разумеется и разложение сложного; разложение же, по своему понятию, есть одно и то же с ислением. Итак, торжество над нами сего сочинителя кончается тем, что ему приходится признать своего Бога, которого он создал при помощи имени: “нерожденность”, говорящим, дабы не остаться ему чуждым изобретению имен, – признать снабженным голосовыми органами, дабы изрекать имена: и даже не лишенным телесного естества, как требует того очертание; ибо никакое очертание само по себе не может быть умопредставляемо, без представления тела» [Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 345–346; PG 45:977; GNO, 1:284.1–24].

заклучена в телесной оболочке (τῆ σαρκίνη περιβολῆ), не могут обнаружиться (φανερωθῆναι), мы по необходимости, наложив на вещи (τοῖς πράγμασι), как бы знаки (σημεῖα), известные имена (τῶν ὀνομάτων), посредством их объясняем (δημοσιεύομεν) друг другу движения ума (τὰς τοῦ νοῦ κινήσεις)»⁹⁴. Свт. Григорий, однако, моделирует и беспрепятственное сугубо умное общение людей: «А если бы как-нибудь иначе возможно было обнаруживать (ἀπογυμνοῦν) движения разума (τῆς διανοίας), то мы, перестав пользоваться периодической услугою имен (τὴν περιοδικὴν τῶν ῥημάτων ὑπηρεσίαν), яснее и чище беседовали бы друг с другом (τῆλαυγέστερον ἂν καὶ καθαρώτερον ἀλλήλοις συνεγινόμεθα), открывая стремлениями разума самую природу вещей, которою занимается ум (αὐτὴν τῶν πραγμάτων τὴν φύσιν περὶ ἣν ὁ νοῦς καταγίνεται ταῖς τῆς διανοίας ὁρμαῖς ἐκκαλύπτοντες)»⁹⁵. Беседа чистыми и ясными «стремлениями разума» о «самой природе вещей», которой занимается ум, требует если не бестелесности устройства человека, который создан был с телом, то хотя бы иного способа обнаружения его ума, чем то позволяет нынешнее состояние нашей природы, а пока оно нам доступно посредством имён. «Теперь же для этого мы одному из существующего (τῶν ὄντων) дали имя (ὄνομα) небо, другому земля, иному иное какое-либо: и отношение какое-либо к чему-либо, или действие, или страдание, все это обозначаем особенными звуками (ἰδιαζούσαις ἐπισημαινόμεθα ταῖς φωναῖς) для того, чтобы движение в нас ума (τοῦ νοῦ) не осталось несообщенным и неизвестным (ἀκοινώνητός τε καὶ ἄγνωστος). А оно премирное и невещественное естество, будучи свободно и отрешено от телесной оболочки (τῆς σωματικῆς περιοχῆς), и в отношении к высшему Естеству не имеет нужды в именах или *речениях*⁹⁶ (ὀνομάτων ἢ ῥημάτων)»⁹⁷. «Словесность» ангелов – деятельность одного ума, их «слово» (λόγος) исчерпывается мыслью; словесность человека – это деятельность ума и тела, наше слово (λόγος) охватывает собою мысль и имя. Поэтому по отношению к ангелам термин «слово» представляет собой метафору. Тело, следовательно, не только скрывает,

⁹⁴ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 419; PG 45:1041; GNO, 1:340.24–28.

⁹⁵ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 419; PG 45:1041; GNO, 1:340.28–341.4.

⁹⁶ ТСО: *словах*.

⁹⁷ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 419–420; PG 45:1041–1044; GNO, 1:341.4–12.

но и открывает ум человека. На этом основании свт. Григорий Нисский называет слово (λογος) даром примышления (ἐπίνοια)⁹⁸.

1.3 Примышление (ἐπίνοια) как умно-телесная деятельность

Явление ума человека в телесных именах и делах свт. Григорий Нисский называет *примышлением* (ἐπίνοια)⁹⁹. В 9-й главе трактата «Об

⁹⁸ Примышление как способность явления ума посредством тела относится святыми отцами к образу Божию в человеке и является одним из его богоподобных свойств потому, что нетварный Бог также являет Себя в твари. Дар умно-телесного примышления делает человека более полным образом Бога по сравнению с ангелами. Например, В. Н. Лосский так обобщает учение об этом свт. Григория Паламы: «<...> сотворённые по образу Божию человеческие и ангельские духи разнятся тем, что в человеке этот образ сложнее, являя не только бытие духа в себе, но и промышленные его о теле, подобное промыслению Бога о мире, тогда как ангелы являют в своем более простом духе только образ совершенства Божия, безотносительный к промыслению о внешнем. Но та же большая простота обуславливает и большую близость ангельских духов к Божественной природе, хотя и промышляющей о внешнем, но не связанной по естеству с миром, как человеческий дух с телом. Отсюда и большая высота ангельской природы, о которой говорит св. Григорий Палама» [Лосский В. Н. Спор о Софии // *Он же*. Боговидение / Пер. с фр. В. А. Рещиковой; сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко. М.: АСТ, 2006. С. 46–47].

⁹⁹ Многими исследователями творений свт. Григория Нисского отмечалась трудность адекватного перевода понятия ἐπίνοια с древнегреческого языка на языки современные, чему специально уделено внимание в диссертации П. Б. Михайлова [Михайлов П. Б. Анализ философской аргументации в полемике св. Василия Великого с Евномием. Дис. ... к. филос. н. М.: Ин-т философии РАН, 2005. С. 99–110]. В латинских колонках «Патрологии» Ж.-П. Миня ἐπίνοια у свт. Григория «даже не транслитерируется» [Эдельштейн Ю. М. Проблемы языка в памятниках патристики // История лингвистических учений. Средневековая Европа. Л.: Наука, 1985. С. 186. Прим. 93]. Вариант перевода ἐπίνοια как *примышления*, предложенный в ТСО, по мнению С. В. Троицкого и многих исследователей после него, «довольно неудачный». В своей монографии он предлагает заменить его *измышлением* [Троицкий С. В. Учение св. Григория Нисского об именах Божиих и имябожники. Краснодар: Библиотека Свято-Ильинского

устроении человека» святитель высказывает следующее основополагающее замечание: «А как ум есть некое умопредставляемое и бестелесное достояние; то дар был бы несообщим и неуделим, если бы движение его не обнаруживалось каким-либо примышлением. Для сего-то потребовалось это орудное устройство, чтобы ум, подобно смычку касаясь голосных членов, каким бы то ни было изображением звуков, истолковывал внутреннее движение» (Ἐπεὶ οὖν νοερόν τι χρέημα καὶ ἀσώματόν ἐστιν ὁ νοῦς, ἀκοινώνητον ἂν ἔσχε τὴν χάριν καὶ ἄμικτον, μὴ διὰ τινος ἐπινοίας φανερούμενης αὐτοῦ τῆς κινήσεως. Τοῦτου χάριν τῆς ὀργανικῆς ταύτης προσεδεήθη κατασκευῆς, ἵνα πλήκτρον δίκην τῶν φωνητικῶν μορίων ἀπτόμενος, διὰ τῆς ποιᾶς τῶν φθόγγων τυπώσεως ἐρμηνεύσῃ τὴν ἔνδοθεν κίνησιν)¹⁰⁰. Итак, примышление «обнаруживает», или *являет* (φανερούμενης), бестелесный ум, для чего необходимо орудное устройство тела (τῆς ὀργανικῆς κατασκευῆς). *Явление ума в именах и действиях посредством орудного устройства тела* свт. Григорий Нисский и обозначает общим понятием примышления (ἐπίνοια)¹⁰¹. Следовательно, всё познанное,

храма, 2002. С. 7]. О тех же трудностях перевода комплексного значения термина свт. Григория, но уже на английский язык, говорит А. Вейсвурм [Weisvurm A. *Alcuin*. The Nature of Human Knowledge according to Saint Gregory of Nyssa. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1952. P. 129]. Однако беспокойство переводчиков, на наш взгляд, может устранить сам святитель, который подчёркивал безразличность именования при правильном понятии о предмете: «А власть – именовать все мыслимое так или иначе, лежит в природе; и захочет ли кто назвать ее примышлением или иным чем-либо, мы не будем прекословить (ἢ δὲ ἐξουσία τοῦ τὰ νοηθέντα πάντα τοῖωσθε ἢ ὡς ἐτέρως κατονομάζειν ἐν τῇ φύσει κείται· ἦν εἴτε τις ἐπίνοιαν εἴτε ἄλλο τι βούλοιοτο λέγειν, οὐ διοισόμεθα)» [Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 421; PG 45:1044; GNO, 1:342.11–12]. Следовательно, нет существенной разницы, какое имя прилагать к «власти именовать все мыслимое так или иначе», главное – хранить истинным указанное святителем понятие о ней.

¹⁰⁰ Об устроении человека (De orificio hominis) 9 // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 103; PG 44:149.

¹⁰¹ Показательно, что А. И. Сидоров, переводя термин ἐπίνοια у прп. Максима Исповедника, передаёт его именно как «проявления»: «Второе затруднение связано с переводом термина ἐπινοίας (букв. “мысли”; у нас “проявления”). Думается, что в данном случае преп. Максим вкладывает в него то значение, которое оно часто имело у Оригена <...>. Для Оригена понятие ἐπίνοιαи подчеркивало множественность проявлений единой сущности» [Творения преподобного Максима Исповедника... Прим. 31 на с. 224]. Здесь очевидна близость понятия *примышление* (ἐπίνοια) понятию *энергий* (ἐνέργειαи).

а затем произнесённое или сделанное человеком как деятельность его умно-телесной природы является примышлением. Примышление тем самым представляет собой общее понятие по отношению к таким его разновидностям, как слово (λόγος) и действие (πράξις).

Согласно свт. Григорию Нисскому, способность примышления лежит в основе всей культурной деятельности человека. Святитель риторически вопрошает: «Откуда же высшие из наук? Откуда геометрия, мудрость счисления, учение о логических и физических положениях, изобретения в механике и чудные наблюдения времени и часов при помощи меди и воды? Откуда и самое любомуудрие о сущем и созерцание умопостигаемого (αὐτὴ δὲ ἡ περὶ τοῦ ὄντος φιλοσοφία καὶ ἡ τῶν νοητῶν θεωρία), и, сказать кратко, всякое занятие души великими и высокими предметами (πάσα ἡ περὶ τὰ μεγάλα τε καὶ ὑψηλὰ τῆς ψυχῆς ἀσχολία)? А земледелие? А мореплавание? А прочее устройство относящегося к нашей жизни? Отчего море стало проходимо для человека? Как живущему на земле стало служить живущее в воздухе? Как дикое делается ручным? Как укрощается свирепое? Как сильнейшее не сбрасывает узду? Не примышлением ли изобретено все это в человеческом быту? (ἄρ' οὐ δι' ἐπινοίας ἐφευρέθη ταῦτα πάντα τῇ ἀνθρωπίνῃ ζωῇ;)»¹⁰². Перечислив только «важнейшие и величайшие» из достижений человеческого примышления, свт. Григорий подчёркивает, что «и все прочее, что время открыло полезного и нужного для жизни человеческой, открыто не иначе, как через примышление (καὶ τὰ ἄλλα πάντα, ὅσα βιωφελῆ τε καὶ χρήσιμα τῇ ζωῇ τῶν ἀνθρώπων ὁ χρόνος ἐφεύρεν, οὐχ ἑτέρως ἀλλὰ διὰ τῆς ἐπινοίας ἐξηύρηται)»¹⁰³. Поэтому примышление признаётся свт. Григорием «драгоценнейшим из всех благ, каким дано действовать в нас в сей жизни, и какие вложены в нашу душу Божественным промыслом»¹⁰⁴. Познавательльно-выразительная творческая способность дана человеку для примышления всего «полезного и нужного».

Со стороны деятельности собственно ума свт. Григорий раскрывает примышление в следующем известном фрагменте из «Опровержения Евномия»: «По моему рассуждению, примышление есть способность открывать неизвестное (ἡ ἐπίνοια ἔφοδος εὐρετικὴ τῶν ἀγνοουμένων),

¹⁰² Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 336–337; PG 45:969; GNO, 1:277.7–20.

¹⁰³ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 337; PG 45:969; GNO, 1:277.29–32.

¹⁰⁴ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 337; PG 45:969; GNO, 1:277.32–278.4.

отыскивающая (ἐξευρίσκουσα) дальнейшее при помощи ближайших выводов из первого познания о том, что составляет предмет занятий. Ибо, составив некоторое понятие об искомом, мы, при помощи вновь найденных понятий, соединяя выводы с тем, что понято в начале, ведем до конца начатое нами исследование»¹⁰⁵. Иными словами, со стороны ума примышление представляет собой деятельность познания сущего («предмета занятий»). Следовательно, умная сторона примышления требует раскрытия представления о сущем, а также об образе его познания человеком. Причём в силу природы ума человека в примышлении проявляется само духовное его состояние (добродетельное или страстное) (см. подробнее II.2.3 и III.1.2).

Тем не менее, только начинаясь в невидимом уме, примышление завершается тем, что «при помощи вещества» приводится в видимость: «Не явно ли доказывается видимым, что в человеке есть какой-то ум – иное нечто с видимым, и он тем, что в собственной его природе невидимо и духовно, предуготовляет в себе это примышлениями, и потом составившуюся таким образом внутри мысль при помощи вещества приводит в видимость?» (Ἄρ' οὐ φανερώς δείκνυται διὰ τῶν φαινομένων, ὅτι ἔστι τις ἐν τῷ ἀνθρώπῳ νοῦς ἄλλο τι παρὰ τὸ φαινόμενον, ὃ τῷ ἀειδεῖ τε καὶ νοεῶν τῆς ἰδίας φύσεως ταῦτα ἐν αὐτῷ προκατασκευάζων ταῖς ἐπινοίαις, εἶθ' οὕτως διὰ

¹⁰⁵ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 337; PG 45:969; GNO, 1:277.20–26. Такую трактовку примышления (ἐπίνοια) человека, как, собственно, и сам труд по опровержению арианина Евномия, свт. Григорий Нисский наследует от своего наставника и старшего брата свт. Василия Великого, который об этом учил следующим образом: «Между тем это имя, “примышление”, прилагать к одним пустым и не имеющим существования вымыслам (ἀνυποστάτων φαντασιῶν) вовсе несправедливо, потому что примышлением также называется подробнейшее и точнейшее обдумывание представленного, которое следует за первым чувственным представлением (μετὰ τὸ πρῶτον ἡμῖν ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως ἐγγινόμενον νόημα τὴν λεπτοτέραν καὶ ἀκριβεστέραν τοῦ νοηθέντος ἐπενθύμησιν ἐπίνοιαν ὀνομάζεσθαι), почему в общем употреблении называется оно разумением (ἐπιλογισμὸν), хотя не собственно. <...> Одним словом, обо всем, что познается чувством (τῇ αἰσθήσει) и в подлежащем (τῷ ὑποκειμένῳ) кажется чем-то простым, но по умозрению (κατὰ τὴν θεωρίαν) принимает различные понятия, говорится, что оно умопредставляется по примышлению (ἐπινοία θεωρητὰ λέγεται)» (I.6) [Василий Великий, свт. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия (Contra Eunomium). Книги I–III // Он же. Творения: В 2 т. М.: Сибирская Благозвонница, 2008. Т. 1. С. 183–184; PG 29:524].

τῆς ὑλικῆς ὑπηρεσίας εἰς τὸ ἐμφανὲς ἄγων τὴν ἔνδον συστᾶσαν διάνοιαν;)¹⁰⁶. Итак, со стороны выражения (ἐμφανὲς) примышление есть видимый вещественный факт. Для словесного примышления таким видимым «веществом» является звуковой (или графический) образ имени. Если примышление представляет собой вещество, являющее ум, то словесное примышление – это *явление ума в имени*¹⁰⁷.

Нисский архипастырь особенно подчёркивает человеческое происхождение примышлений, в отличие от ложного приписывания их авторства Богу арианом Евномием. Бог наделил нашу природу самой способностью примышления, а пользование ею лежит уже в воле людей: «Он дал естеству нашему силу, а уже мы сами делаем дом, скамью, меч, плуг и вообще нужное для жизни; каждое в отдельности из сих произведений есть наше дело (ἔργα ἡμέτερα), но имеет отношение к Виновнику нас самих, создавшему наше естество способным ко всякому знанию» (πάσης

¹⁰⁶ О душе и воскресении, разговор с сестрою Макриною (Dialogus de Anima et Resurrectione) // ТСО, Т. 40 (Ч. 4), с. 221; PG 46:37.

¹⁰⁷ Сам ход умно-телесной деятельности человека, в том числе словесной, подробно описан свт. Феофаном Затворником: «<...> покажем ход всякого нашего действия и, следовательно, всей деятельности. Всякое действие свободное, зарождаясь в сознании и свободе, следовательно в духе, ниспадает в душу и силами ее – рассудком, волею и чувством – готовится к исполнению и потом исполняется силами тела в известном времени, месте и других внешних обстоятельствах. Внешнее дело большею частью проходит бесследно, когда оно не повторено, не замечено и не пережито другими. Когда же бывает это, то оно переходит в постоянное правило, нрав, обычай, словно закон» [Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению. С. 396]. Здесь можно провести параллель со структурой речевого действия, представленной А. А. Леонтьевым и группой отечественных психолингвистов в коллективной монографии «Основы теории речевой деятельности» (1974): «Организация этой совокупности, которую мы и называем здесь речевой деятельностью и которая в типичном частном случае сводится к отдельному речевому действию, как и организация любого действия, входящего как составная часть в деятельностный акт, в некоторых существенных чертах подобна организации деятельностного акта в целом – постольку, поскольку мы под действиями понимаем “относительно самостоятельные процессы, подчиненные сознательной цели”. Во всяком случае речевое действие предполагает постановку цели (хотя и подчиненной общей цели деятельности), планирование и осуществление плана (в данном случае внутренней программы), наконец, сопоставление цели и результата, т. е. является разновидностью интеллектуального акта» [Основы теории речевой деятельности. С. 26].

ἐπιστήμης τὴν φύσιν ἡμῶν δημιουργήσαντα)¹⁰⁸. Поясняя отношение нашего примышления к его Виновнику, свт. Григорий толкует стих из книги Иова (38:36), который гласит, что Бог «Сам научил человека искусствам и даровал жене умение ткать и вышивать узоры. И конечно никто, кроме наклонного к плотскому и грубому разумению, не будет возражать против того, что Бог научил нас таким искусствам не какими-либо действиями, не сидя пред нами Сам за работою, как видим это у научаемых плотским образом. Сказано же, что от Него научены мы этим искусствам (τῶν τοιοῦτων τεχνῶν) потому, что, дав нашему естеству способность примышлять и изобретать желаемое, Он Сам довел нас до искусств (οὐκοῦν ὁ δοὺς τῇ φύσει τὴν ἐπινοητικὴν καὶ εὐρετικὴν τῶν ζητουμένων δύναμιν αὐτὸς ἡμᾶς πρὸς τὰς τέχνας προήγαγε). На сем-то основании все открываемое и совершаемое примышлением относится (нами) к Виновнику этой способности. Так и врачебное искусство открыла жизнь; однако же не погрешит тот, кто скажет, что врачебное искусство есть дар Божий. И все, что изобретено в жизни человеческой (κατὰ τὴν ἀνθρωπίνην ζωὴν ἐξευρημένον) для мира или войны пригодного и полезного к чему-нибудь (τῶν χρησίμων ἐπιτηδείως), не откуда-нибудь отвне появилось у нас, но есть дело ума, все соответственно нам примышляющего и изобретающего (ἀλλὰ τοῦ νοῦ τὰ καθ' ἕκαστον ἡμῖν καταλλήλως νοοῦντος καὶ ἐφευρίσκοντος). А ум есть произведение Божие (νοῦς δὲ ἔργον θεοῦ); следовательно от Бога даровано все то, что дано нам умом» (διὰ τοῦ νοῦ ἡμῖν πεπόρισται)¹⁰⁹. Обожествление примышлений, таким образом, основывается у Евномия на умалении способностей и силы ума человека, то есть на умалении его богоподобия.

Кроме того, Евномий сводит деятельность человеческого примышления, оторванного им от бытия, к несуществующим фантазиям и бессмысленным звукам, чем отрицает доступность уму человека истинного познания и именованя, соответствующего самому существу. Взгляд еретика на примышление свт. Григорий излагает так: «В своих различениях значений слова: *примышление*, он с важностью осмеивает пред нами самое название примышления: “из так называемых примышлений, говорит он, иное существует только на словах, не имея никакого значения; а иное существует только собственно в мысли (τὰ μὲν κατὰ τὴν προφορὰν ἔχειν

¹⁰⁸ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 360; PG 45:989; GNO, 1:295.16–23.

¹⁰⁹ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 337–338; PG 45:969–972; GNO, 1:278.6–26.

μόνην τὴν ὑπαρξίν ὡς τὰ μηδὲν σημαίνοντα, τὰ δὲ κατ' ἰδίαν διάνοιαν); и из сего последнего, – иное только вследствие увеличения, как, например, колоссы; а другое – вследствие уменьшения, например пигмеи; иное – вследствие прибавки, как, например, многоглавные; другое – вследствие сложения, например, полузвери и полулюди”. Видишь, на какую мелкую монету этот мудрец разменял нам “примышление”, не удостоив проследить его смысл далее; примышление, говорит он, ничего не значит, не имеет смысла (ἀσήμαντον εἶναι φησι τὴν ἐπίνοιαν, ἀδιανόητον), выдумывает, чего нет в природе, то сокращает, то расширяет установленную меру природы, или слагает из разнородных предметов, или морочит уродливыми прибавками. При этом, играя названием: “примышление”, он по-своему доказывает, что оно бесполезно и непригодно для жизни (ἄχρηστον αὐτὴν καὶ ἀνόνητον τῷ βίῳ)¹¹⁰. Напротив, Нисский святитель показывает, что примышление даровано человеку Богом для «пригодного и полезного» (τῶν χρησίμων ἐπιτηδείως), оно истинно и достоверно. Как верно передаёт мысль свт. Григория о. Владимир Шмалый, примышление осуществляется «в силу вполне объективного закона, поскольку Богом в человека вложена способность познания и именованя вещей»¹¹¹. По убеждению Нисского святителя, само бесполезное, ложное и бессмысленное, изобретённое нашей примыслительной способностью, не отрицает, а только утверждает её истинное и благое предназначение. «Итак из того, что примышление может создавать (ἢ ἐπίνοια διαπλάσσειν) ложное и заведомо несуществующее (τὰ ψευδῆ καὶ ἀνυπαρκτά), не следует, что оно не может исследовать подлинно сущее и истинно существующее (τὰ ὄντως ὄντα καὶ ἀληθῶς ὑφεστῶτα διερευνᾶσθαι); самая способность к первому служит для здравомыслящих свидетельством способности и ко второму. <...> Ибо нельзя же думать, что Подателем вложен в нас совершенный ум (ἐντελής ἡμῖν ὁ νοῦς) для вымысла не могущих существовать предметов (τὴν τῶν ἀνυπαρκτῶν διάπλασιν), а для изыскания того, что полезно душе (τὴν τῶν ψυχωφελῶν εὔρεσιν), не уделено никакой способности, при помощи которой можно бы достигнуть того, что нам полезно (δύναμιν ποριστικὴν τῶν λυσιτελοῦντων)»¹¹². Устремление примышления к полезному или бес-

¹¹⁰ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 335–336; PG 45:969; GNO, 1:276.20–277.7.

¹¹¹ Шмалый В., свящ. Проблема «воцерковления философии» на примере трудов св. Григория Нисского // Богословие и философия: аспекты диалога. М.: Ин-т ф-фии РАН, 2001. С. 80.

¹¹² Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6),

полезному свт. Григорий сравнивает со свободой воли в человеке: «Но как способность нашей души желать и иметь произволение (ἢ ὀρηκτικὴ καὶ προαιρετικὴ τῆς ψυχῆς ἡμῶν δύναμις) сообщена естеству преимущественно для того, чтобы стремиться к прекрасному и доброму; если же кто-нибудь употребит эту силу не на то, на что должно, то никто не скажет, что случившееся стремление к дурному служит свидетельством того, что воля не склонна ни к чему доброму: так и устремление примышления на предметы пустые и бесполезные (ἢ περὶ τὰ μάταια τε καὶ ἀνόνητα τῆς ἐπινοίας κίνησις) не свидетельствует о его бессилии к полезной деятельности (τῆς πρὸς τὸ χρησίμον ἀδυναμίας), а доказывает, что оно способно производить и полезное для души и необходимое (πρὸς τὰ ψυχωφελῆ τε καὶ ἀναγκαῖα). Ибо как там оно изобрело что служит для удовольствия или для изумления; так и здесь оно не уклонится от того, что ведет к истине (τῶν πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἐφόδων οὐχ ἀμαρτήσεται)»¹¹³. «Полезное для души и необходимое», согласно святому Григорию, есть то, что «ведёт к истине». Примышление же потому способно открывать полезное, исследовать подлинно сущее и вести к истине, что дано Богом. Справедливо поэтому заключает современный богослов П. Ю. Малков: «Ведь возможность “ἐπίνοια”, которая воспринимается многими лишь как некая человеческая способность к пустому “фантазёрству”, на самом деле свидетельствует об обратном: о высоком богообразном достоинстве человека»¹¹⁴. Примышление, являясь свободной деятельностью человека, имеет истинный характер. Проблема истинности познания и его выражения (в том числе посредством имён) решается указанием на богообразие ума человека.

Таким образом, понятие свт. Григория Нисского о слове (λόγος) человека как о примышлении (ἐπίνοια) требует, во-первых, антропологического экскурса об умно-телесном устройении человека (отсюда глава I данного исследования). Во-вторых, собственно умная сторона словесного примышления требует выяснения духовно-познавательной деятельности человека (отсюда глава II). Наконец, телесная сторона слова (λόγος) требует описания «истолкования» мысли в звуко-буквенном

с. 339–340; PG 45:973; GNO, 1:279.23–280.9.

¹¹³ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 340–341; PG 45:973; GNO, 1:280.9–21.

¹¹⁴ Малков П. Ю. Сотериологический аспект православного учения об имени Божиим // Он же. По образу Слова: Статьи. М.: Изд-во ПСТГУ, 2007. С. 131.

имени (отсюда глава III). Сами же антропологический, гносеологический и лингвистический аспекты слова (λόγος) в богословской системе свт. Григория Нисского сходятся в понятии ἐπίνοια.

ВЫВОДЫ К ГЛАВЕ I

1. Человек в целостной его перспективе – исходный пункт теоретизации слова (λόγος) свт. Григорием Нисским. Поскольку человек имеет богоподобный ум и подобное животным тело, постольку он словесен, то есть является «словесным существом» (λογικόν ζῶον). Ум в человеке связан с чувственным телом неизъяснимым «законом срастворения» (συνανάκρασις).

2. Сама возможность явления (φάνερωσις) ума человека посредством «срастворённого» с ним тела обусловлена их связью по образу (εἰκὼν, ὁμοίωμα, μίμημα). Под категорией *образа* свт. Григорий Нисский понимает тождество свойств при нетождественности естеств. Богословие образа лежит в основе понятия святителя о слове (λόγος) человека.

3. Ум человека бесплотен, духовен, невидим, невещественен, прост, бессмертен, непознаваем, наделён добродетелями – любовью, чистотой, бесстрастием, блаженством, отчуждением от всего худого и под. Согласно свт. Григорию, ум представляет собой духовно-познавательное начало в человеке.

4. Как сложное умно-телесное существо человек наделён даром примышления (ἐπίνοια), то есть даром обнаружения ума посредством тела. Свт. Григорий указывает на два способа явления ума посредством тела – слово (λόγος) и действие (πράξις). Примышление выступает общим понятием по отношению к слову (λόγος) и действию (πράξις) как его разновидностям.

5. Соотношение ума (νοῦς) и мыслей (νοήματα, τῆς διανοίας κινήμασιν) определяет соотношение примышления и примышлений человека: примышление (то есть слово (λόγος) и действие (πράξις)) у человека одно, потому что один ум, но также примышлений (то есть слов (λόγοι) и действий (πράξεις)) у человека много, потому что много мыслей, обнаруживаемых вовне.

6. Слово (λόγος) является одним из видов примышления (наряду с действием (πράξις)) и в этом качестве представляет собой проявление ума посредством одушевлённых органов тела (голоса и рук). В случае словесного примышления ум проявляется в звуках или буквах. Слово (λόγος) – это явление ума в имени.

ГЛАВА II. ДУХОВНО-ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ СЛОВА (ΛΟΓΟΣ), ИЛИ ПРИМЫШЛЕНИЕ СО СТОРОНЫ УМА

Примышление человека, в том числе такая его разновидность, как слово (λόγος), со стороны деятельности ума имеет дело с самим бытием, доступным постижению, а также определяется особенностями познания самим человеком этого бытия. В данной главе для характеристики примышления человека со стороны ума рассмотрим в первом параграфе общие свойства его познавательной деятельности, а во втором и третьем – конкретные особенности познания человеком твари и созерцания им Бога. Познание твари и созерцание Бога представляют собой то содержание ума человека, которое затем подлежит явлению в имени.

II.1. Общая характеристика познавательной деятельности человека

Ум человека обладает способностью к познавательной деятельности в силу своего богоподобия. Устами своей святой сестры Макрины свт. Григорий свидетельствует, что «богоподобию души свойственны силы созерцательные и рассудительные (τὸ θεωρητικὸν τε καὶ διακριτικὸν ἰδίον ἐστὶ τοῦ θεοειδοῦς τῆς ψυχῆς)»¹. Как «Божество над всем назирает, все слышит, все испытует», так, умозаключает святитель, и образ Его – человек – имеет «разум, способный делать разыскания и исследования о существах (τὴν ζητητικὴν τε καὶ διερευνητικὴν τῶν ὄντων διάνοιαν)»². Способность к «исследованию сущего» обусловлена устройством ума человека по образу Божию. Богоподобие является основанием истинности и полезности познавательной деятельности человеческого ума (см. гл. I).

¹ О душе и воскресении, разговор с сестрою Макриною (Dialogus de Anima et Resurrectione) // ТСО, Т. 40 (Ч. 4), с. 266; PG 46:89.

² Об устройстве человека (De opificio hominis) 5 // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 90; PG 44:137.

Ум не только богоподобен, но и сущностно человекообразен. Ибо никакая тварь, как поясняет свт. Григорий, не может выйти за пределы собственной природы. «Посему все сущее в твари взирает на то, что сродно с ним по естеству: и нет существа между тварями, которое бы пребывало в бытии, исшедши из себя самого (ὅτι πᾶν τὸ ἐν τῇ κτίσει ὄν πρὸς τὸ συγγενὲς ἐκ φύσεως βλέπει καὶ οὐδὲν τῶν ὄντων ἕξω ἑαυτοῦ γενόμενον ἐν τῷ εἶναι μένει). Нет ни огня в воде, ни в огне воды, ни суши в глубине, ни влажности в суше, ни в воздухе земляного, ни в земле также воздушного: напротив того каждое существо, оставаясь в собственных своих естественных пределах, дотоле и существует, пока пребывает внутри собственных своих пределов. Если же что станет вне самого себя, то оно будет и вне бытия (ἀλλ' ἐν τοῖς ἰδίοις ἕκαστον μένον ὅροις τῆς φύσεως ἕως τότε ἔστιν, ἕως ἂν ἐντὸς τῶν ἰδίων ὄρων μένη. εἰ δὲ ἕξω ἑαυτοῦ γένοιτο, ἐκτὸς καὶ τοῦ εἶναι γενήσεται)»³. Утратив свою человекообразность, ум человека не будет умом человека. Человекообразность не означает замкнутости нашего ума на самого себя, оторванности его от бытия, а является только указанием на невозможность твари не быть самой собой. Чешская исследовательница Л. Карфикова так выразила эту мысль св. отца: «Каждая вещь существует только до тех пор, пока остаётся в своих границах, а значит – в сфере бытия»⁴. В отношении познания это означает, что человек не может помимо природных возможностей своего ума знать сущее и что сами эти природные возможности ума бытийны. Нисский святитель заключает: «<...> так и всякая тварь не может обширностию своего воззрения выйти из самой себя, но всегда в себе пребывает, и на что ни смотрит, видит себя, хотя и думает, будто бы видит нечто высшее себя, однако же не имеет по естеству и способности смотреть вне себя (τὸ ἐκτὸς ἑαυτῆς ἰδεῖν φύσιν οὐκ ἔχει)»⁵. Поэтому сущее для нас таково, каким его видит наш ум.

Тем не менее ум человека сотворён Богом способным к истинному познанию, не навязывающему бытию чуждых ему свойств⁶. Так,

³ Точное истолкование Экклесиаста Соломонова (In Ecclesiasten) 7 // TCO, Т. 38 (Ч. 2), с. 330; PG 44:729; GNO, 5:411.14–21.

⁴ Карфикова Л. Святитель Григорий Нисский. Бесконечность Бога и бесконечный путь к Нему человека / Пер. с чеш. К.: Дух и літера, 2012. С. 115.

⁵ Точное истолкование Экклесиаста Соломонова (In Ecclesiasten) 7 // TCO, Т. 38 (Ч. 2), с. 331; PG 44:729; GNO, 5:412.6–10.

⁶ Ср. с замечанием американского исследователя теории познания свт. Григория Нисского А. Вейсвурма: «Истина – естественная цель ума. Он ищет истину с той же необходимостью, с какой камень притягивается

если святой Григорий, следуя в этом, как заметил современный греческий богослов Николаос К. Дратселла⁷, за св. апостолом Павлом (Кол 1:16), разделяет сущее в зависимости от того, какой вид познания человек избирает для его восприятия, а именно: «Естество же сущестующего разделяется на две части: на постигаемое умом и чувствами (διχῆ δὲ μεμέρισται τῶν ὄντων ἢ φύσις εἰς τε τὸ νοητὸν καὶ τὸ αἰσθητὸν διαιρουμένη)»⁸, – то для святителя данное разделение не только человекообразно, но и в полной мере бытийно. Сказать, как природа постигается, означает охарактеризовать и её саму⁹. Тем самым «субъек-

к центру земли. Благодаря своей бесплотной природе ум всегда подвиген и всегда движается к истине; ибо такова природа, которую он получил от своего Создателя» [Weiswurm A. Alcuin. The Nature of Human Knowledge according to Saint Gregory of Nyssa. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1952. P. 124].

⁷ Николаос К. Дратселла Θεολογου. Η Θεολογία του Α' κατ' Ευνομιου λογου του αγιου Γρηγοριου Νυσσης. Αθηναί, 2002. Σ. 31, 112.

⁸ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // TCO, Т. 43 (Ч. 6), с. 488; PG 45:1101; GNO, 1:393.17–19; см. также: Точное изъяснение Песни песней Соломона (In Cantica Cantorum) 6 // TCO, Т. 39 (Ч. 3), с. 149–151; PG 44:885–888; GNO, 6:173.7–174.20.

⁹ Русский богослов и философ А. Ф. Лосев высказал в отношении святоотеческой гносеологии важное общее замечание. Согласно ему, в античную и патристическую эпохи единодушно считали, что «сущее дано в явлении». «Там никто не сомневается, что в познании и имени было само бытие», а все разногласия касались лишь «оценки различных сторон самого бытия», того, «какие виды бытия захватывает имя и какова конструкция бытия, захватываемого в имени» [Лосев А. Ф. Спор об именах в IV веке и его отношение к имяславью // Он же. Имя: Избр. работы, переводы, беседы, иссл-ия, архивн. мат-лы / Сост. и общ. ред. А. А. Тахо-Годи. СПб.: Алетейя, 1997. С. 39, 40]. То есть и еретик Евномий, и св. Каппадокийцы «одинаково сознают объективность имени. Разница в конструкциях этого самого бытия» [Там же. С. 44]. Если Евномий говорит о «захвате» самой сущности, то святые отцы – о «захвате» только энергии сущности. Но тот и другие признают, что познание (и венчающее его именование), «несмотря ни на какую субъективность, есть сам предмет» [Там же. С. 39]. Болезненный же «раскол знания и бытия», субъекта и объекта, когда «сущее не дано в явлении», когда «явление само по себе, а сущность сама по себе», – достояние философии Нового времени, в которой спорят «только о границах знания и часто не доходят до самого бытия» [Там же. С. 39]. Справедливо на этом основании о. Димитрий Лескин называет объективность познания «основополагающим гносеологическим принципом древности»

тивность» ума человека заключается в «объективном» характере его деятельности¹⁰, ибо человекообразность нашего ума заключается в его богоподобии.

Собственно познание свт. Григорий Нисский определяет как «некое отношение» нашей души к познаваемому: «<...> ведение и неведение показывают, что душа имеет некое отношение к чему-то (ἡ γνώσις καὶ ἡ ἀγνοία τὸ πρὸς τί πῶς ἔχειν τὴν ψυχὴν ἐνδείκνυται)»¹¹. Как «относя-

и подчёркивает, что святые отцы не наделяют познание «чертами чистой субъективности» [Лескин Д. Ю., прот. Спор Великих Каппадокийцев и Евномия о границах богопознания и его рецепция в русской философии XX века // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. № 3. М.: Изд-во РАГС, 2009. С. 96–97]. На наш взгляд, сами термины *объективный* и *субъективный* уже заключают в себе разрыв бытия и познания, поэтому при описании святоотеческого учения о сущем и его познании человеком следует их избегать.

¹⁰ Ср. также с опровержением субъективизма Канта иером. Михаилом (Грибановским) на «психологической почве»: «Собственно субъективного как чего-то *особенного* от объективной действительности, чего-то действующего по *своим особенным* законам, преследующего свои *исключительные* цели – такого субъективного бытия *не* оказывается. Субъект есть то же самое действительное бытие, дошедшее чрез синтез до отношения к самому себе и сделавшееся, поэтому, само для себя прозрачным. Природа, законы, все осталось неизменным. Прибавилось лишь одно *формальное* свойство – отношение к себе и, следовательно, самопрозрачность. – Таким образом, мысль, что мы вечно принуждены познавать мир лишь под окраской своих *особенных, субъективных* законов, оказывается не имеющей прочных оснований, неправильной. Что мы вечно принуждены жить в своем сознании и все созерцать под его освещением – это верно. Но это совсем не полагает непроходимой пропасти между нами и действительным миром, потому что самосознание есть *та же действительность*, и оно не только не мешает нам, но, наоборот, помогает познать *вне нас* существующее бытие в его *отдельности* от нас. – Резкая природная грань между нашим внутренним миром и внешней действительностью должна рушиться, и всюду должны быть одни и те же законы, царящие над всем бытием и дающие нам возможность воспроизводить в своем сознании то, что существует в действительности вне его» [Михаил (Грибановский), иером. Истина бытия Божия. Опыт уяснения основных христианских истин естественной человеческой мыслью. Репр. изд. 1888 г. СПб.: Общество памяти игумении Таисии, 2004. С. 109–110].

¹¹ О младенцах, преждевременно похищаемых смертью. К Иерию (De Infantibus qui praemature abripiuntur) // ТСО, Т. 40 (Ч. 4), с. 341–342; PG 46:176; GNO, 3.2:80.11–14. Согласно указанию иер. О. Давыденкова,

щаеся к» познаваемому ведение есть действие нашего ума, но не сам предмет. Познание имеет смысловую, интеллектуальную, умозрительную природу, нетождественную естеству познаваемого. Кроме того, познание – это «действие ума об относящемся к чему-либо» (περί τι τῆς διανοίας ἐνέργεια), но не о «сущности чего-либо»: «Но ничто умопредставляемое и сказуемое о чем-либо не выражает сущности (οὐδὲν δὲ τῶν πρὸς τι νοουμένων τε καὶ λεγομένων οὐσίαν παρίστησιν). Ибо иное понятие относящегося к чему-либо, и иное сущности чего-либо (ἄλλος γὰρ ὁ τοῦ πρὸς τι καὶ ἕτερος ὁ τῆς οὐσίας λόγος). Посему, если и ведение есть не сущность, но *действие ума об относящемся к чему-либо*¹², то тем паче неведение должно признать далеко отстоящим от того, что в сущности (εἰ οὖν ἡ γνώσις οὐσία οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ περί τι τῆς διανοίας ἐνέργεια, πολὺ μᾶλλον ἢ ἀγνοία πόρρω τοῦ κατ' οὐσίαν εἶναι ὠμολόγηται); а что не в сущности, того вовсе нет. Посему напрасно было бы о том, чего нет, доведываться, откуда оно (τὸ δὲ μὴ κατ' οὐσίαν ὄν οὐδὲ ἔστιν ὄλως. μάταιον τοίουν ἂν εἴη περὶ τοῦ μὴ ὄντος τὸ ὅθεν ἔστι περιεργάζεσθαι)»¹³. Таким образом, несмотря на свою нетождес-

терминологическая единица τὸ πρὸς τί πῶς ἔχειν разработана в стоической философии: «Стоики в определении конкретной вещи различали четыре главных категории признаков: а) ὑποκειμένον (субстрат); б) ποῖα (качество вообще); в) πῶς ἔχονα (определённые изменения); г) πρὸς τι πῶς ἔχονα (относительные изменения). Две первые категории в совокупности образуют конкретную вещь, а две последние определяют предмет со стороны внешних, случайных отношений, не касающихся его сущности. Случайные признаки, характеризующие вещь саму по себе, безотносительно ее отношения к другим предметам, принадлежат категории πῶς ἔχονα, тогда как признаки и состояния вещи, возникающие в результате ее взаимодействия с другими объектами, – к категории πρὸς τι πῶς ἔχονα. Стоики хорошо сознавали существенное различие, наблюдаемое между двумя классами признаков, и выражали его терминологически. Признаки категорий ὑποκειμένον и ποῖα они называли ἔξεις, а признаки категорий πῶς ἔχονα и πρὸς τι πῶς ἔχονα – σχήσεις» [Давыденков О., иер. Понятия «силы» и «энергии» в святоотеческом богословии // *Он же*. Велия благочестия тайна: Бог явися во плоти. М.: Изд-во ПСТГУ, 2002. С. 21]. Таким образом, характеризуя «ведение» (γνώσις) выражением τὸ πρὸς τί πῶς ἔχειν, свт. Григорий мог подчеркнуть, что познание (1) принадлежит душе человека (2) как такой её признак или состояние, (3) который не меняет её сущности, (4) хотя и определяет её со стороны отношения с внешними предметами.

¹² ТСО: *околичное действие мысли*.

¹³ О младенцах, преждевременно похищаемых смертью. К Иерию (De Infantibus qui praemature abripiuntur) // ТСО, Т. 40 (Ч. 4), с. 341–342;

ственность сущему, «действие ума» как действие «об относящемся» к сущему истинно отображает его. И если неведение «далеко отстоит от того, что в сущности», то, значит, ведение подходит «близко» к тому, что в ней. Эта подразумеваемая свт. Григорием «близость» мысли «к тому, что в сущности» означает истинность и достоверность представления человека о познаваемом.

Свт. Григорий Нисский различает два вида бытия, предлежащих познанию человека, – тварное и нетварное. Тварь познаётся умом через чувства, а превышающий их Бог открывается уму через веру, то есть через собственно богоподобные силы нашего ума. Само двойственное устройство человека, «смешение земного и божественного» (τῷ γῆϊνῳ τὸ θεῖον ἐγκатаμίξας), согласно святителю, и было дано человеку, «чтобы ради того и другого иметь ему наслаждение, какое сродно и свойственно (συγγενῶς τε καὶ οἰκείως) тому и другому, наслаждаясь и Богом по естеству божественному, и земными благами по однородному с ними чувству (τοῦ Θεοῦ μὲν διὰ τῆς θειοτέρας φύσεως, τῶν δὲ κατὰ τὴν γῆν ἀγαθῶν διὰ τῆς ὁμογενοῦς αἰσθήσεως)»¹⁴. Как формулирует эту мысль А. Вейсвурм, «первая предпосылка познания, как на чувственном, так и на умопостигаемом (intellectual) уровнях, — это известная пропорциональность между познавательными способностями и соответствующими им объектами»¹⁵. Как видим, антропология у свт. Григория Нисского естественно определяет гносеологию.

Чувственное познание твари и созерцание Бога верой потому адекватны постигаемому каждым из них роду бытия, что подобны самой природе постигаемого. Так, святой Григорий поясняет: «<...> не произойдет приобщения (ἢ μετουσία) между противоположными, если желающее приобщения не будет некоторым образом сродно (τρόπον τινὰ συγγενές) с тем,

PG 46:176; GNO, 3.2:80.14–20.

¹⁴ Об устройении человека (De officio hominis) 2 // TCO, Т. 37 (Ч. 1), с. 85–86; PG 44:133. См. также: «Как глаз, по причине естественно сокрытого в нем луча (διὰ τῆς ἐγκεκλιμένης αὐτῷ φυσικῶς ἀγῆς), бывает в общении со светом (ἐν κοινῳνίᾳ τοῦ φωτὸς γίνεταί), врожденною силою привлекая ему сродное; так необходимо было в естестве человеческом сраствориться чему-то сродному с Божеством (ἐγκραθηναί τι τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει συγγενές πρὸς τὸ θεῖον), чтобы сообразно с сим возделывать ему свойственного» [Большое огласительное слово (Oratio catechetica magna) 5 // TCO, Т. 40 (Ч. 4), с. 15; PG 45:21; GNO, 3.4:17.11–16].

¹⁵ Weiswurm A. Alcuin. Op. cit. P. 67.

чего приобщается. Ибо как глаз услаждается светом, потому что в себе самом имеет естественный свет (φυσικὴν ἀγῆν) для восприятия однородного с ним (πρὸς τὴν τοῦ ὁμογενοῦς ἀντίληψιν), и ни перст, ни другой какой из членов тела не производит зрения, потому что ни в каком другом члене не заготовлено природой света: так, чтобы соделаться причастником Божиим, совершенно необходимо в естестве приобщающегося быть чему-либо сродному с тем, чего оно приобщается (ἐπὶ τῆς τοῦ θεοῦ μετουσίας εἶναι τι συγγενές πρὸς τὸ μετεχόμενον ἐν τῇ φύσει τοῦ ἀπολαύοντος). Посему Писание говорит, что человек сотворен по образу Божию, чтобы, как думаю, подобным взирать на подобное (τῷ ὁμοίῳ βλέπει τὸ ὁμοίον)»¹⁶. Тем самым основной гносеологический принцип свт. Григория Нисского – это познание подобного подобным. С исторической точки зрения, может быть, верно, что в творениях Нисского святителя «происходит христианизация античного принципа познания “подобным подобно”»¹⁷. Однако с богословской точки зрения следует отметить, что учение свт. Григория о познании подобного подобным имеет богооткровенный¹⁸ (в частности, в повествовании о сотворении человека), а не внеш-

¹⁶ О младенцах, преждевременно похищаемых смертью. К Иерию (De Infantibus qui praemature abripiuntur) // TCO, Т. 40 (Ч. 4), с. 341; PG 46:173–176; GNO, 3.2:79.16–24. Ср. также: «<...> Так как всякое естество привлекается свойственным ему, в некоем же свойстве с Богом и человечество (οἰκείον δὲ πῶς τῷ Θεῷ τὸ ἀνθρώπινον), как носящее в себе подобия первообраза (τοῦ ἀρχετύπου μιμήματα), то по всей необходимости к божественному и сродственному (πρὸς τὸ θεῖον τε καὶ συγγενές) влечется душа» [О душе и воскресении, разговор с сестрою Макриною (Dialogus de Anima et Resurrectione) // TCO, Т. 40 (Ч. 4), с. 272; PG 46:97].

¹⁷ Фокин А. Р. Григорий свт., еп. Нисский // Православная энциклопедия. Т. XII: «Гомельская и Жлобинская епархия – Григорий Пакуриан». М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2006. С. 495. Заметим, что «христианизацию» этого античного принципа осуществляет уже Климент Александрийский: «Нам нужно становиться своими Ему (Богу) посредством Божественной любви, чтобы подобное мы созерцали подобным (καὶ χρῆ ἐξοικειοῦσθαι ἡμᾶς αὐτῷ δι' ἀγάπης τῆς θείας, ἵνα δὴ τὸ ὁμοίον τῷ ὁμοίῳ θεωρῶμεν) <...>» [Климент Александрийский. Строматы (Stromata). V.13.2 // PG 9:28].

¹⁸ Согласно свт. Григорию, Св. Писание само «свидетельствует об усмотрении подобного подобным» (ὅτι τῷ ὁμοίῳ καθορᾶσθαι τὰ ὁμοία παρὰ τῆς Γραφῆς μεμαρτύρηται), в том числе и повествованием о зрении в Духе Святом славы Божией св. первомучеником Стефаном [Похвальное слово святому первомученику Стефану (In sanctum Stephanum I) // TCO, Т. 45 (Ч. 8), с. 122; PG 46:717; GNO, 10.1:91.2–3].

ний философский источник; во-вторых же, раскрывается оно св. отцом логически первично в антропологии, из которой затем выводятся собственно гносеологические следствия.

Итак, чувственное познание «подобно» и «сродно» тварным явлениям. Это подобие заключается в том, что видимая тварь занимает определённый временной и пространственный «промежуток» (διάστημα) и тварное мышление человека тоже имеет ограничивающий «диастиематический» характер (τὴν διαστιηματικὴν ἔννοιαν)¹⁹. Поэтому «подпадающие нашему пониманию предметы такого рода, что непременно или умопредставляются (θεωρεῖσται) в некотором протяжении расстояния (ἐν διαστιηματικῇ τινὶ παρατάσει), или дают мысль (ἔννοιαν) о местном помещении (τοπικοῦ χωρήματος), в котором представляются (καταλαμβάνεται) каждый порознь, или для нашего воззрения (ἐπόψεως) являются в ограничении началом и концом (τὴν ἀρχὴν καὶ τὸ τέλος), одинаково ограничиваемыми с той и другой стороны небытием (ибо все, имеющее начало и конец бытия, начинается из несущего и оканчивается несуществованием), или наконец мы понимаем являющееся нам (καταλαμβάνομεν τὸ φαινόμενον) через сочетание телесных качеств, соединяя с ним уничтожение и страдательность и перемену и изменение и тому подобное»²⁰. Временно-пространственная диастема, как обобщает учение святителя А. Карфикова, — «это основное свойство всякой сотворённой вещи и даже творения в целом. Всё, что мышление уловляет в виде понятий, отображается в нём всегда как некая диастема, промежуток с положенными пределами. То, что неограниченно, “бесконечно” или “безгранично”, мыслить нельзя. <...> Неограниченное нельзя помыслить, как невозможно ходить по бездне»²¹. Если бы человек захотел избавиться от диастематичности своего мышления, у него это не получилось бы: «Так например, при обозрении существ усиливается отрешиться от представления пространства (τὴν διαστιηματικὴν ἔννοιαν), но не отрешается. Ибо со всяким вновь обретаемым представлением (τῷ νοήματι) непременно вместе усматривает и пространство (διάστημα), объемлемое существенностью представляемого умом (τῇ ὑποστάσει τοῦ νοουμένου)»²². Сопряжённое со

¹⁹ Точное истолкование Экклесиаста Соломонова (In Ecclesiasten) 7 // ТСО, Т. 38 (Ч. 2), с. 331; PG 44:729; GNO, 5:412.10.

²⁰ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 491; PG 45:1104; GNO, 1:395.3–14.

²¹ Карфикова А. Святитель Григорий Нисский... С. 116, 120.

²² Точное истолкование Экклесиаста Соломонова (In Ecclesiasten) 7 // ТСО,

временем и пространством чувственное познание человека подобно той же диастематической ограниченности творения.

Чувственное познание твари свт. Григорий характеризует как *движение мысли с целью схватить естество* познаваемого. При описании мысли святитель использует соответствующий данной метафоре словарь. Так, наша мысль «следит за естеством искомого (λογισμὸς ἀνιχνεύσαι τοῦ ζητουμένου τὴν φύσιν)»²³. При этом она «двигается» по естественным себе «путям постижения»: «Как может быть **обретено** (εὐρεθείη)», — вопрошает святой, — естество Божие, которое, «обретаюсь всегда вне всякого **пути** к постижению (πάσης καταληπτικῆς ἐφόδου), всячески **избегает уловления** (ἐκφεύγει τὴν λαβὴν) **ищущих**? Посему невеста говорит: **взысках** *Его* изобретательными силами души (διὰ τῶν ἐρευνητικῶν δυνάμεων), в умозаклечениях и понятиях (ἐν λογισμοῖς καὶ νοήμασι); и непременно **оказывался** (Бог. — Г. Д.) **вне их, убегая от приближения** мысли (τὸν προσεγγισμὸν τῆς διανοίας διαδιδράσκων)»²⁴. Мысль «достигает» естества тварного и «схватывает» его, но не «достигает» и не «схватывает» естества Божия, поскольку оно имеет неограниченный характер. Как выражается М. Лэйрд, «мысль, которая по природе ищет схватить, ищет Бога, Который не может быть схвачен»²⁵. Когда диастематическое мышление обращается к Богу, то тут оно «выступает уже из естества» (ἢ ἐκβάσα ἤδη τὴν φύσιν) — своего и познаваемого им «обычно» (τῶν συνηθῶν)²⁶. Словно альпинист над бездной, который не находит «ни опоры ноге, ни поддержки руке», мысль, «когда взыскует естества предвечного и непротяженного (ἀδιαστάτου φύσεως); не находя, за что взяться (περιδράξεται), ни места, ни времени, ни меры, ни чего-либо другого сему подобного, к чему доступ возможен для нашего разума (ὃ δέχεται τῆς διανοίας ἡμῶν τὴν ἐπίβασιν), но повсюду

Т. 38 (Ч. 2), с. 331; PG 44:729; GNO, 5:412.10–14.

²³ О блаженствах (De Beatitudinibus orationes VIII) 3 // ТСО, Т. 38 (Ч. 2), с. 394; PG 44:1225; GNO, 7.2:104.12–13.

²⁴ Точное изъяснение Песни песней Соломона (In Cantica Canticoorum) 12 // ТСО, Т. 39 (Ч. 3), с. 309; PG 44:1028; GNO, 6:357.13–18. См. также: О блаженствах (De Beatitudinibus orationes VIII) 6 // ТСО, Т. 38 (Ч. 2), с. 440; PG 44:1268; GNO, 7.2:140.15–18.

²⁵ Laird M. Gregory of Nyssa and the Grasp of Faith: Union, Knowledge, and Divine Presence. Oxford University Press, 2004. P. 23.

²⁶ Точное изъяснение Песни песней Соломона (In Cantica Canticoorum) 12 // ТСО, Т. 39 (Ч. 3), с. 308; PG 44:1028; GNO, 6:357.6–7.

скользя при соприкосновении с неудержимым (τῶν ἀλήπτων), приходит она в кружение и смущение (ἰλιγγιᾶ τε καὶ ἀμυχανεῖ), и снова обращается к сродному (πρὸς τὸ συγγενές), возлюбив такую только меру познания о Превышшем, при которой можно убедиться, что Оно есть нечто иное с естеством вещей познаваемых (τοσοῦτον μόνον γινῶναι περὶ τοῦ ὑπερκειμένου, ὅσον πεισθῆναι, ὅτι ἄλλο τι παρὰ τὴν τῶν γινωσκομένων φύσιν ἐστὶ)»²⁷. Божество не ограничено ни временем, ни пространством и ничем вообще, то есть имеет адиастематический характер.

В силу данных условий Бог открывается уму не посредством познания чувствами, а посредством созерцания верой²⁸. В этом отноше-

²⁷ Точное истолкование Экклесиаста Соломонова (In Ecclesiasten) 7 // ТСО, Т. 38 (Ч. 2), с. 332; PG 44:729–732; GNO, 5:414.1–9.

²⁸ *Вера* (πίστις) в богословии свт. Григория Нисского помещена в гносеологическую перспективу Богопознания: «<...> ибо Того, *Его же никто же видел есть (εἶδέν) от человек, ниже видети может* (1 Тим 6:16), они (евномииане. – Г. Д.) не только с уверенностью думают видеть (ὄραν), но и измерить: а веры, – того, что одно соразмерно силе нашего разумения, не видят оком души, предпочитая ей познание путем умозаключений (τὴν δὲ πίστιν οὐ βλέπουσι τῷ τῆς ψυχῆς ὀφθαλμῷ, ὅπερ δὴ μόνον σύμμετρόν ἐστι τῇ ἡμετέρᾳ κατανοήσει, τὴν ἐκ τῶν λογισμῶν ἐπίγνωσιν ἐπίπροσθεν ταύτης ποιοῦμενοι)» [Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 10.1 // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 175; PG 45:832; GNO, 2:241.21–25]. «<...> Божеская сила обретается не осязанием, но разумным созерцанием и верою (οὐχὶ διὰ ψηλαφῆσεως εὐρισκομένης τῆς θείας δυνάμεως, ἀλλὰ διὰ νοητῆς θεωρίας καὶ πίστεως)» [Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.1 // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 239; PG 45:885; GNO, 2:290.24–291.1]. «<...> когда пытливым умом (τῇ πολυπραγμοσύνῃ τῆς διανοίας) (Невеста. – Г. Д.) обошла весь оный премирный град, и от духовных и бесплотных существ не узнала Желанного, тогда, оставив все обретаемое, таким образом признала искомое по одной непостижимости того, что оно такое; потому что в сем познаваемом всякий постижимый признак служит для ищущих препятствием к обретению. Посему говорит: *мало егда преидох от них*, оставив всю тварь, и прошедши все умопредставляемое в твари, миновав всякий доступный путь, верою (τῇ πίστει) *обретох* Любимое, и уже не выпущу из объятия веры (τῇ τῆς πίστεως λαβῇ) Обретенного, держась Его, пока не будет внутри *чертога* моего» [Точное изъяснение Песни песней Соломона (In Cantica Canticozum) 6 // ТСО, Т. 39 (Ч. 3), с. 158; PG 44:893; GNO, 6:182.18–183.10]. «Так наше учение, руководясь святым Писанием, выше твари поставяет Единородного и Духа Святого, и, по изречению Спасителя, предполагает созерцать их верою (θεωρεῖν διὰ πίστεως) в блаженном, животворящем и несозданном естестве» [Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 1.24 // ТСО, Т. 41 (Ч. 5), с. 127;

нии, как верно отметил владыка Василий (Кривошеин), чувственное познание (αἴσθησις, γνώσις, κατανόησις, λογισμοί, κατάληψις и под.) даже противопоставляется святителем созерцающей вере (πίστις, θεωρία, εἶδησις, ἀναβλέπειν, ἰδεῖν, ὄραν и др.)²⁹. Соотношение двух познавательных сил ума человека свт. Григорий представляет следующим образом: «Таким образом закон веры становится законом для последующей жизни, историю Авраама научая приступающих к Богу (τοὺς τῷ θεῷ προσιόντας), что нельзя приблизиться к Богу (προσεγγίσει θεῷ) иначе, как если не будет посредствовать вера, и если исследующий ум она не приведет собою в соприкосновение с непостижимым естеством (μὴ πίστεως μεσιτεούσης καὶ συναπτούσης δι' ἐαυτῆς τὸν ἐπιζητοῦντα νοῦν πρὸς τὴν ἀκατάληπτον φύσιν). Ибо оставив любопытство знания (τὴν ἐκ τῆς γνώσεως πολυπραγμοσύνην), *верова*, сказано, *Авраам Богу, и вменися ему в правду* (Быт 15:6); *не писано же бысть за того единого точною*, говорит апостол, *но и за ны* (Рим 4:23–24), что не знание Бог вменяет людям в праведность, но веру (ὅτι τὴν πίστιν, οὐχὶ τὴν γνώσιν ὁ θεὸς εἰς δικαιοσύνην τοῖς ἀνθρώποις λογιζεται). Ибо знание имеет как будто какую торгашескую склонность, вступая в связь с одним познаваемым; а вера христианская не так (ἢ μὲν γὰρ γνώσις ὡσπερ ἐμπειρικὴν τινα τὴν διάθεσιν ἔχει, μόνῳ τῷ γινωσκομένῳ συντιθεμένη, ἢ δὲ τῶν Χριστιανῶν πίστις οὐχ οὕτως). Она служит осуществлением не одного познаваемого, но и ожидаемого (οὐ γὰρ τῶν γινωσκομένων, ἀλλὰ τῶν ἐλπιζομένων ἐστὶν ὑπόστασις) (Евр 11:1); а то, чем уже обладают (τὸ δὲ διακρατούμενον), не бывает предметом надежды. Ибо если кто имеет (ἔχει) что-либо, говорит апостол, *что и упоает* (Рим 8:24)? Недающееся нашему разумению вера делает нашим (τὸ δὲ διαφεύγον τὴν κατανόησιν ἡμῶν ἡμέτερον ἢ πίστις ποιεῖ), собственною твердостью ручаясь за неявишесся еще (διὰ τῆς ἰδίας βεβαιότητος ἐγγυωμένη τὸ μὴ φαινόμενον), ибо о верующем

PG 45:349; GNO, 1:120.17–21]. «Посему Писание говорит, что душа, руководимая такими понятиями к помышлению о непостижимом (πρὸς τὴν τῶν ἀλήπτων περίοιαν), должна одною верою (διὰ μόνης πίστεως) уготовлять себя в обитель Естеству, превосходящему всякий ум (τὴν πάντα νοῦν ὑπερέχουσαν φύσιν). <...> через веру (διὰ πίστεως) соделайся подьяремником и обителем Того, Кто по вселении в тебя намерен восклониться у тебя» [Точное изъяснение Песни песней Соломона (In Cantica Canticozum) 3 // ТСО, Т. 39 (Ч. 3), с. 76–77; PG 44:821; GNO, 6:87.5–16] и др.

²⁹ *Василий (Кривошеин), архиеп.* Простота Божественной природы и различия в Боге по св. Григорию Нисскому // Богословские труды / Сост., автор биогр. вступлений диак. Александр Мусин. Нижний Новгород: Христианская библиотека, 2011. С. 615.

так говорит апостол, что *невидимаго, яко видя терпяше* (Τὸν ἀόρατον ὡς ὄρων ἐκαρτέρησε) (Евр 11:27). Итак суетен тот, кто говорит, что знанием, напрасно надмевающим, возможно познать Божескую сущность (μάταιος οὖν ὁ διὰ γνώσεως τῆς μάτην φυσιοῦσης ἐπιγνῶναι τὴν θεϊαν οὐσίαν δυνατὸν εἶναι λέγων)³⁰. Таким образом, если знание «обладает» явленным, то вера «ручается» и за неявленное (τὸ μὴ φαινόμενον). Этим вера «служит осуществлением», «делает нашим» непознаваемое, то есть способна привести ум в «соприкосновение» (συναπτούσης) с непостижимым естеством Божиим: «<...> так как уразумение высочайшего естества недоступно мысли человеческой, то посему, место мышления заступает вера, достигающая до того, что превышает ум и разумение (ἐπεὶ δὲ ἀνεπίβρατός ἐστι λογισμοῖς ἀνθρωπίνους τῆς ὑπερκειμένης φύσεως ἢ κατάληψις, τούτου χάριν ἢ πίστις ἀντὶ τῶν λογισμῶν γίνεται, τοῖς ὑπὲρ λόγον τε καὶ κατάληψιν ἑαυτὴν ἐπεκτείνουσα)³¹. Отметим в данном фрагменте, что ум не как «слово» (ὑπὲρ λόγον), а как «вера» (πίστις) «достигает» до Бога. Очевидно, что свт. Григорий связывает слово (λόγος) с теми силами нашего ума, которые направлены на познание твари чувствами, но не с теми, которые направлены на созерцание Бога верой. В отношении Бога «единственное возможное познание Григорий называет “обретением верой” (τῇ πίστει εὖρον) или же “объятиями веры” (ἢ τῆς πίστεως λαβή), которое предполагает, что мы избавляемся от всех понятийных представлений)³². В этом «техническом смысле» М. Лэйд усматривает в учении Нисского святытеля принципиальную функцию веры как «моста над пропастью между *intellectus* (умом) и Богом)³³. Если «захват» чувствами твари есть познание, то «захват» Бога верой – это единение (ἀνακραθῆναι): «Но поелику в обетовании видеть (τοῦ ἰδεῖν) Бога заключается двоякий смысл, один познать (τοῦ γνῶναι) естество всё превышающее, и другой – посредством чистоты сердца войти с Ним в единение (τοῦ ἀνακραθῆναι πρὸς αὐτὸν):

³⁰ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 302–303; PG 45:941; GNO, 1:253.23–254.13.

³¹ Слово о жизни святого Григория Чудотворца (De vita B. Gregorii Thaumaturgi) // ТСО, Т. 45 (Ч. 8), с. 136; PG 46:901; GNO, 10.1:10.5–7.

³² Карфикова А. Святитель Григорий Нисский... С. 265. См. также: «*Pistis*, напротив, всё же схватывает; но это не познавательный захват постижения, а захват единения по ту сторону образов и понятий» (*Pistis*, by contrast, can yet grasp; not a cognitive grasp of comprehension but a grasp of union beyond images and concepts) [Laird M. Op. cit. P. 208].

³³ Laird M. Op. cit. P. 104. См. также: P. 131, 153.

то первый род разумения (τὸ μὲν πρότερον τῆς κατανοήσεως εἶδος), по слову святых, признается невозможным, другой же естеству человеческому в настоящем учении обещает Господь, сказав: *блажени чистии сердцем: яко тии Бога узрят* (ὄψονται)³⁴. Зрение Бога чувствами невозможно, а зрение верой единит с Ним.

Чувственное познание по причине общей природы и своей «лёгкости» одинаково у всех людей: «Но знание явлений чувственных, по причине легкости уразумения, одинаково у всех (ἀλλὰ τῶν μὲν κατ' αἴσθησιν φαινομένων διὰ τὸ πρόχειρον τῆς κατανοήσεως κοινὴ πρόκειται πᾶσιν ἢ γνώσις), так как свидетельство чувств не дает никакого повода к недоумению касательно суждения о предметах; отличия цвета и прочих качеств, о которых судим посредством зрения и слуха, или обоняния, или при помощи чувства осязания или вкуса, все мы, имея то же общее естество, согласно познаем и именуем (ὁμοφώνως πάντες οἱ τῆς αὐτῆς κοινωνοῦντες φύσεως γινώσκομέν τε καὶ ὀνομάζομεν), равно как и прочие, кажущиеся наиболее доступными уразумению предметы, встречающиеся в жизни и относящиеся к жизни общественной и нравственной)³⁵. Отметим, что в отношении познания чувствами, «не дающего повода к недоумению касательно суждения о предметах», свт. Григорий даже не ставит проблемы истины. Истина и ложь для св. отца являются категориями сугубо богословскими и онтологическими³⁶.

³⁴ О блаженствах (De Beatitudinibus orationes VIII) 6 // ТСО, Т. 38 (Ч. 2), с. 447; PG 44:1273; GNO, 7.2:145.20–146.2.

³⁵ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 489; PG 45:1101–1104; GNO, 1:393.19–29.

³⁶ Отсюда очевидна некорректность по отношению к воззрениям свт. Григория утверждения А. Вейсвурма, наследуемого из античной философии, о том, что «истина, следовательно, находится в разуме и в сущности есть отношение согласия разума с познаваемым объектом» [Weiswurm A. Alcuin. Op. cit. P. 78]. Истина, согласно свт. Григорию, находится в Боге, но не в человеке и не в твари. Данное онтологическое понимание истины святителем рассматривается Р. Янгом в работе «Природа истины у Григория Нисского». Согласно этому американскому исследователю, истина является «персонализацией» Бога, а также – отличительным и исключительным свойством самой Божественной природы [Young R. A. The Nature of Truth in Gregory of Nyssa: An Ancient Response to a Contemporary Problem: Dissertation. ... of Doctor of Philosophy; Baylor University. Waco, Texas, 2001. 248 p.]. Р. Янг обоснованно замечает, что в богословии свт. Григория «истина в высшем смысле является онтологической категорией, которая принадлежит самому бытию Божию»; истина и бытие «есть одно и то же» [Ibid. P. 67, 68]. К сожалению,

В антропологической же перспективе истина и ложь у свт. Григория выступают характеристиками не чувственного познания как такового, а духовного состояния ума человека в целом (добродетельного или страстного) (см. подробнее II.2.3).

Если чувственное познание одинаково у всех людей, то в созерцании нетварного Естества ум каждого движется индивидуально и имеет дело только с догадками. «В созерцании же умопостигаемого естества, поелику оно превышает чувственное уразумение, разум по догадкам стремится уловить то, что убегает от чувств (ἐν δὲ τῇ θεωρίᾳ τῆς νοεῖας φύσεως διὰ τὸ ὑπερκεῖσθαι αὐτὴν τῆς αἰσθητικῆς καταλήψεως στοχαστικῶς τῆς διανοίας ἐπορευομένης τῶν ἐκφευρόντων τὴν αἴσθησιν); каждый иначе идет к искомому и соответственно рождающемуся у каждого разумению о предмете, сколько то возможно, выражает мысль (ἄλλοι ἄλλως κινούμεθά τε περὶ τὸ ζητούμενον καὶ κατὰ τὴν ἐγγινομένην ἐκάστω περὶ τὸ ὑποκείμενον διάνοιαν, ὅπως ἂν οἶόν τε ἦ, τὸ νοηθὲν ἐξαγγέλλομεν)»³⁷. Понятиям о твари на основе познания чувствами свойственны общность, лёгкость и ясность, тогда как понятиям о Боге на основе созерцания верой – индивидуальность, усилие и предположительность.

Понятия о Боге свт. Григорий поэтому называет загадочными «подобиями» (ὁμοίωμα), а не точными «образами» (εἶδος) искомого, «ибо невозможно в точности (δι' ἀκριβείας) изобразить (παραστῆσαι) превышшее понятия (ὑπὲρ ἔννοιαν) благо»³⁸. «Подобие» святитель определяет как не прямое, а отражённое «в зеркале», то есть опосредованное, представление о Боге: «<...> естество Божие превышает всякое постигающее разумение (καταληπτικῆς διανοίας), понятие же (τὸ δὲ νόημα), какое о Нем составляется (ἐγγινομένον) в нас, есть подобие (ὁμοίωμα) искомого; потому что показывает не тот самый образ (αὐτὸ δείκνυσιν ἐκείνου τὸ εἶδος, εἴθε же никтоже видел есть, ниже видети может (1 Тим 6:16), но как в зеркале и в загадочных чертах оттеняется некоторое представление искомого (δι' ἐσόπτρου καὶ δι' αἰνίγματος ἔμφασίν τινα σκιαγραφεῖ τοῦ ζητουμένου), составленное в душах по каким-то догадкам (ἐκ τίνος εἰκασμοῦ)»³⁹. Тогда

несмотря на отдельные ценные замечания, работа Ричарда Янга носит больше описательный, чем аналитико-систематический характер.

³⁷ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // TCO, Т. 43 (Ч. 6), с. 489; PG 45:1104; GNO, 1:393.29–394.5.

³⁸ Точное изъяснение Песни песней Соломона (In Cantica Cantorum) 3 // TCO, Т. 39 (Ч. 3), с. 75; PG 44:820; GNO, 6:85.16–19.

³⁹ Точное изъяснение Песни песней Соломона (In Cantica Cantorum) 3 //

как понятие о соестественном мышлению тварном предмете способно «показывать тот самый образ» (εἶδος), давать его «точное познание (εἰς ἀκριβῆ κατανόησιν)»⁴⁰. Как видим, «образ» и «подобие» противопоставляются свт. Григорием как прямое и опосредованное, точное и предположительное, определённое и гадательное знание о тварном и нетварном соответственно. Чувственные явления твари в представлениях человеческого ума (διάνοια) получают точные «образы» себя, а нетварный Бог – приблизительные «подобия». Итак, в гносеологическом преломлении категории *образа* (εἶδος) и *подобия* (ὁμοίωμα) у свт. Григория означают нетождественность мысли и познаваемого по естеству, но тождественность их по свойствам, то есть способность мысли *являть* сущее. Однако категория *образа* указывает на то, что тварная мысль человека способна «схватывать» тварное же естество познаваемого. А категория *подобия* указывает на то, что тварная мысль человека передаёт не сами «точные» свойства нетварного естества Божия, а указывает на них «в зеркале» (δι' ἐσόπτρου) твари. Это различие в гносеологической перспективе *образа* (εἶδος) и *подобия* (ὁμοίωμα) имеет, в частности, решающее значение для определения свт. Григорием Нисским специфики имён Божиих, или специфики богословия (см. III.2).

Наконец, свт. Григорий признаёт для ума человека определённую «последовательность постижения». Познание умом твари посредством чувств предваряет созерцание умом Бога посредством веры: «<...> признающий уразумение существующего доступным (ἐφικτῆν) довел к тому свой рассудок (τὴν διάνοιαν), конечно, идя некоторым путем последовательности в познании существующих (предметов), и изошрив ум (τὴν διάνοιαν) через познание того, что удобопонятно и маловажно (εὐλήπτοις τε καὶ μικροτέροις), приложил затем свою постигающую силу воображения (τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν) и к тому, что выше всякого уразумения (τοῖς ἐπέκεινα πάσης ἐννοίας)»⁴¹. Как деятельность ума не существует без деятельности чувств (см. гл. I), так и созерцанию Бога предшествует чувственное познание твари. Сами чувства оказываются проводниками к невидимому: «<...> самую деятельностью нашего чувства (δι' αὐτῆς τῆς κατὰ τὴν αἴσθησιν ἡμῶν ἐνεργείας) путеводимся к уразумению того, что на деле

TCO, Т. 39 (Ч. 3), с. 76; PG 44:820–821; GNO, 6:86.13–18.

⁴⁰ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // TCO, Т. 43 (Ч. 6), с. 291; PG 45:932; GNO, 1:245.20.

⁴¹ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 10.1 // TCO, Т. 43 (Ч. 6), с. 170–171; PG 45:828; GNO, 2:238.14–19.

и по понятию выше чувства (εἰς τὴν τοῦ ὑπὲρ αἰσθησιν πράγματος καὶ νοήματος ἔννοιαν), и глаз делается для нас истолкователем (ἐρμηνεύς) всемогущей премудрости, и созерцаемой (τῆς ἐνθεωρουμένης) во вселенной и указующей собою Того, Кто премудро в руке Своей содержит вселенную»⁴². В этом отношении А. Вейсвурм верно замечает, что «он (свт. Григорий. – Г. Д.) видел ясно, что данные чувств, и только они, закладывают основание человеческого познания и что разум объективно зависим от деятельности способностей чувств. Чувственный объект – это первое в нашем восприятии реальности. Он ведёт разум вперёд и указывает путь к познанию того, что умопостигаемо. Чувственное познание – это первый шаг и необходимое условие всякого рода познания, будь это интеллектуальное или мистическое познание. Ничто не может быть познано, если не станет известно прежде чувствам. И познание души, и познание Бога, и всего сущего, что может быть познано, приходит к человеку путём чувств»⁴³. Как верно отметил о. Владимир Шмалый, у свт. Григория Нисского чувства не «порабощают» ум, а «освобождают его»⁴⁴.

Этот последовательный путь от познания твари чувствами к созерцанию Бога верой, как толкует опыт Моисея Нисский святитель, состоит в том, чтобы посредством внимательного вникновения в видимое углубляться умом «во внутреннее» (πρὸς τὸ ἐνδότερον), пока ум не достигнет пределов познания, то есть пока не погрузится во «мрак»: «Ум же, простираясь далее и посредством всегда большего и совершеннейшего внимания достигая попечения о постижении сущего, чем паче приближается к созерцанию (τῇ θεωρίᾳ), тем более усматривает несозерцаемость Божественного естества (τὸ τῆς θείας φύσεως ἀθεώρητον)⁴⁵. Ибо оставив все видимое,

⁴² О душе и воскресении, разговор с сестрою Макриною (Dialogus de Anima et Resurrectione) // ТСО, Т. 40 (Ч. 4), с. 212; PG 46:28.

⁴³ Weiswurm A. Alcuin. Op. cit. P. 84–85.

⁴⁴ Шмалый В., свящ. Проблема «воцерковления философии» на примере трудов св. Григория Нисского // Богословие и философия: аспекты диалога. М.: Ин-т ф-фии РАН, 2001. С. 73.

⁴⁵ ТСО: Ум же, простираясь далее, с большею и совершеннейшею всегда внимательностью углубляясь в уразумение истинно постижимого... (Προϊὼν δὲ ὁ νοῦς καὶ διὰ μείζονος αἰεὶ καὶ τελειότερας προσοχῆς ἐν περινοίᾳ γινόμενος τῆς τῶν ὄντων κατανοήσεως). Ср. с переводом А. С. Десницкого: «И ум, продвигаясь все дальше, увеличивая и совершенствуя свое внимание, достигает рассуждения о познании сущего, и чем ближе он к его созерцанию, тем лучше видит, что Божественное естество незримо» [Григорий Нисский, свт. О жизни Моисея Законодателя / Пер. с др.-гр., вступ. ст.,

не только, что воспримлет чувство, но и что видит, кажется, разум, не престанно идет к более внутреннему, пока пылкостью разума не проникнет в незримое и непостижимое, и там не увидит Бога (Καταλιπὼν γὰρ πᾶν τὸ φαινόμενον, οὐ μόνον ὅσα καταλαμβάνει ἡ αἰσθησις, ἀλλὰ καὶ ὅσα ἡ διάνοια δοκεῖ βλέπειν, αἰεὶ πρὸς τὸ ἐνδότερον ἵεται, ἕως ἂν διαδύῃ τῇ πολυπραγμοσύνῃ τῆς διανοίας πρὸς τὸ ἀθέατόν τε καὶ ἀκατάληπτον ἀκεῖ τὸν Θεὸν ἴδῃ). Ибо в этом истинное познание искомого; в том и познание наше, что не знаем, потому что искомое выше всякого познания, как бы неким мраком, объятю отсюда непостижимостию (Ἐν τούτῳ γὰρ ἡ ἀληθὴς ἐστὶν εἰδησις τοῦ ζητουμένου καὶ ἐν τούτῳ τὸ ἰδεῖν ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν, ὅτι ὑπέρκειται πάσης εἰδήσεως τὸ ζητούμενον, οἷόν τιμι γνόφῳ τῇ ἀκαταληψίᾳ πανταχόθεν διειλημμένον)⁴⁶. То есть когда ум приближается посредством познания чувствами к созерцанию Бога, он, с одной стороны, познаёт Его непознаваемость («погружается во мрак»), а с другой – начинает «видеть Бога» верой («проникает в незримое и непостижимое»)⁴⁷. Следовательно, предшествующее Богосозерцанию чувственное познание преодолевается и превышает им. Посредством образа «мрака» (γνόφος) свт. Григорий выражает

прим. А. С. Десницкого. Сергиев Посад, 1999. С. 66].

⁴⁶ О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели (De Vita Moysis) // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 315–316; PG 44:376–377; GNO, 7.1:86.20–87.1–9.

⁴⁷ В отношении понимания св. отцами веры как именно видения и познания показательно толкование того же опыта Боговидения Моисея свт. Григорием Паламой, обобщающим предшествующие толкования свт. Григория Нисского и св. Дионисия Ареопагита: «Как видя не видит (Моисей. – Г. Д.)? Так, поясняет он (св. Дионисий Ареопагит. – Г. Д.), что видит выше видения и в собственном смысле познает и видит, не видит же по преизбытку, не каким-либо действием ума и чувства видя, а самим невидением и незнанием, то есть в исступлении из всякого подобного познавательного действия входя в то, что выше видения и знания, – стало быть лучше нас и видя и действуя, потому что стал лучше, чем дано человеку, сделался уже Богом по благодати, единится с Богом и через Бога видит Бога» (II.3.52) [Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих / Пер., послесл. и ком. В. Вениаминова. М.: Канон+, 2005. С. 238]. Вера (то есть не чувства и не знание), согласно библейской и святоотеческой традиции, «в собственном смысле познаёт и видит» Бога, но при всей действительности этого «видения» и «познания» она продолжает оставаться только верой, то есть «видя не видит» и «познавая не познаёт» Бога по причине «преизбытка» нетварного Естества.

мысль об оставлении всего тварного – не только чувственного и умопостижимого, но и самого себя в смирении. Только после познавательного «мрака» начинается Богосозерцание верой.

Бог, соответственно двоякому образу Своего явления человеку, созерцается им верой либо сокровенно, либо в нетварном свете⁴⁸. В обычном порядке настоящей жизни видение света Божия недоступно падшему человеку⁴⁹, поэтому нечистый от греха ум видит верой Бога «не-

⁴⁸ См. систематизацию святоотеческого учения о двух видах Богопознания свт. Григорием Паламой: «Слово “видеть” несет в себе двойное значение: бывает, когда это означает, что кто-то мысленно постигает Бога по мере возможности, а иной раз – то, чтобы иметь Его живущим в себе и по причине смешения с божественной благодатью наслаждаться Им в неизреченном видении и общении (ὁμιλία), а не осмыслять Его, как учат нас богоносцы» (V.3.7) [Григорий Палама, свт. Антирретики против Акиндина / Пер. с др.-греч. и прим. архим. Нектария (Яшунского). Краснодар: Текст, 2010. С. 201]. «Итак, [выражение] “видеть Бога” имеет, как показало наше слово, два значения: когда кто-либо в себе самом стяжал Бога и благодаря воссиянию от Него зрит Его; и то, чтобы прийти в познание и признание Бога не по исключительному образу осияния [являемого] преподобным» [Там же. V.4.12. С. 204]. Итак, «знаем», «осмысляем», «мысленно постигаем» значит созерцаем верой Бога сокровенного. А «приобретаем», «стяжаем», «имеем Бога в себе», «вкушаем» и «причастуем» значит созерцаем верой нетварное «воссияние» Божие.

⁴⁹ Свт. Григорий Нисский так говорит об этом: «Посему порядок требует исследовать, действительное ли нечто есть оный свет, которым темный этот вертеп естества человеческого не озаряется в настоящей жизни? Или, может быть, пожелание стремится к тому, чего нет, и что непостижимо (πρὸς τὸ ἀνῆνυτόν τε καὶ ἀκατάληπτον)? Ибо таков ли наш рассудок, чтобы следить ему за естеством искомого (Τίς γὰρ ἐν ἡμῖν λογισμὸς τοιοῦτος, ὡς ἀνιχνεύσαι τοῦ ζητουμένου τὴν φύσιν)? Таково ли значение имен и речений, чтобы передать нам ими достойное понятие о высшем свете (Τίς ἐξ ὀνομάτων τε καὶ ῥημάτων σημασία τοιαύτη, ὡς ἄξιαν ἡμῖν ἐννοῖαν τοῦ ὑπερκειμένου φωτὸς ἐμποιῆσαι)? Как наименую незримое (τὸ ἀθέατον)? Как представлю невещественное? Как покажу (δείξω) не имеющее вида (τὸ ἀειδέες)? Как постигну (διαλάβω) то, что не имеет ни величины, ни количества, ни качества, ни очертания, не находится ни в месте, ни во времени, вне всякого ограничения (περασμοῦ) и определенного представления (δριστικῆς φαντασίας)? Чье дело – жизнь и самостоятельность всего представляемого благом? <...> Посему, как и при каких помыслах (διὰ ποίων λογισμῶν) возможно, чтобы таковое благо стало доступным взору (ὑπ’ ὄψιν

видимого», то есть недоступного чувствам и рассудку. Видеть же верой нетварный свет Божий, согласно свт. Григорию Нисскому, возможно человеку только Духом Святым по воле Самого Бога: «Каким образом Стефан видел (εἶδε) пренебесную славу? Кто отверз ему небесные врата? Человеческих ли сил то было дело? Или кто из ангелов подъял на оную высоту долу находящуюся человеческую природу? Нет; не то говорит деписание о Стефане, будто бы он видел, что видел (εἶδεν ἃ εἶδεν), вследствие особенной своей силы, или будучи исполнен ангельской помощи. А что говорит? *Стефан же сый исполни Духа Свята, виде (εἶδε) славу Божию* и Единородного Сына Божия (Деян 7:55). Нельзя, как говорит пророк, увидеть свет иначе, как видя его при посредстве света (τὸ φῶς ὁφθῆναι μὴ ἐν φωτὶ καθωρώμενον); ибо *во свете Твоем, говорит, узрим (ὁψόμεθα) свет* (Пс 35:10). Итак, если созерцание света (τὴν τοῦ φωτὸς θεωρίαν) возможно не иначе как при посредстве света же, то каким образом может взирать (ἀπιδεῖν) на солнце тот, кто находится вне лучей солнца? Итак, поелику Единородный Свет созерцается (καθωράται) в Свете Отца, то есть во Святом Духе, от Него исходящем, то посему предосвященный славою Духа уразумевает (ἐν περινοίᾳ ἐγένετο) Славу Отца и Сына»⁵⁰. Не собственной и не ангельской, то есть тварной силой, но нетварной силой Духа Святого человек созерцает Бога, являющегося во свете⁵¹. Таким образом, сокровенное Богосозерцание и свето-

ἐλθεῖν), – было и созерцаемым и не видимым (τὸ θεώμενον καὶ μὴ βλέπομενον)? <...> Но чтобы не утруждал себя напрасно разум (ὁ λόγος), простираясь до пределов беспредельного, прекратим пылкое исследование об естестве превысших благ, так как все подобное сему не может и быть постигнуто (ὑπὸ κατάληψιν ἐλθεῖν)» [О блаженствах (De Beatitudinibus orationes VIII) 3 // ТСО, Т. 38 (Ч. 2), с. 394–395; PG 44:1225; GNO, 7.2:104.8–105.2].

⁵⁰ Похвальное слово святому первомученику Стефану (In sanctum Stephanum I) // ТСО, Т. 45 (Ч. 8), с. 120–121; PG 46:716–717; GNO, 10.1:89.22–90.14.

⁵¹ Святоотеческое учение о созерцании нетварного света Божия силой Духа Святого обобщает тот же свт. Григорий Палама, опираясь в том числе на приведённый фрагмент из свт. Григория Нисского: «Но и видимое очами, если [оно видимо] посредством тварной [зрительной] силы, всяко является чувственным, если же, будучи превыше всякого такого восприятия, оно созерцается силой Духа, согласно сказавшему (прп. Иоанну Дамаскину. – Г. Д.) об этом свете: **“Бога никтоже виде нигдеже, а то, что видел [Илия], он видел в Духе”**. Итак, если это силой Духа видится достойными, то оно не является чувственным

зарное Богосозерцание – это два способа видения человеком Бога верой⁵². Причём свт. Григорий не разделяет, а именно сближает их: со-

в собственном смысле слова и ни в коем случае не тварно. Так ведь и божественный Григорий Нисский отвечает на это кажущееся противоречие, говоря о Стефане, воззревшем на небо и проникнувшем взором в запредельное, и видевшем невидимую славу. И после доказательства он говорит, уже делая вывод: **“Итак, ясно видна нечестность духоборцев, поскольку мы научились от Писания, что подобным видится подобное. Ведь Стефан, не оставаясь в человеческой природе и силе, видит божественное, но, соединившись с благодатью Святого Духа, благодаря Ему возвысился до постижения Бога”**. Постижением же он назвал это не потому, что сие видение поддается уразумению (ибо это он прежде отверг), но потому что оно не поддается и человеческим словам, – равно как и взорам [не поддается] божественная слава и оный свет, – и поэтому иногда называется видением, иногда же разумением, а иногда – [состоящим] из обоих умным чувством. Но лучше и возвышеннее [называть это] откровением, единением, смешением, духовным чувством, так как одновременная взаимозаменяемость и сочетание имен показывает, что оный свет не принадлежит ни душе, ни телу, но вселившемуся и действующему в достойных душах и телесах Духу» [Григорий Палама, свт. Антирретики против Акиндина II.16.76. С. 84. См. также: *Он же*. Триады II.3.27. С. 214–215]. «И что сказать о точном постижении сего света или о способе причастия, когда даже одно лишь то, чтобы видеть [его], как мы научены, не принадлежит тварной силе? Ибо сказано: *Бога никтоже виде нигдеже, “и что видел, то зрится в Духе”*, и это значит видеть духовно» [Он же. Антирретики против Акиндина IV.14.37. С. 183]. «Как же видели очи нетварную славу? Переустроенные силой Духа и приобретшие силу, которой у них прежде не было, и ставшие духом, и в духе видя, созерцали славу Духа» [Он же. Антирретики против Акиндина IV.16.43. С. 186].

⁵² Отсюда не вполне корректной по отношению к учению свт. Григория Нисского о Богопознании представляется школьная классификация его видов на «естественное» и «сверхъестественное»: «В зависимости от различия источников богопознания, его способов и познавательных способностей в богословии св. Григория отчетливо различаются 2 основных вида богопознания: естественное и сверхъестественное; 1-е в свою очередь делится на внешнее, в созерцании природы, и внутреннее, в созерцании собственной души, а 2-е – на опосредованное, через Свящ. Писание, и непосредственное, мистическое» [Фокин А. Р. Указ. соч. С. 495]. Однако в данной классификации неоправданно смешаны источники и предмет Богопознания. Свт. Григорий действительно указывает на три источника Богопознания – природу,

кровенное Богопознание св. отец понимает как особый род познающего видения (θεωρία)⁵³, а видение Бога в нетварном свете трактует только как веру в Бога, но не знание Его⁵⁴. Иными словами, созерцают Бога верой не только пророк Моисей, Апостол Павел, св. первоученик Стефан и подобные им боговидцы, но и мы грешные.

добродетели человека и Св. Писание. Однако так называемое «сверхъестественное, непосредственное, мистическое» Богопознание свяtitель трактует не как источник Богопознания, а как общий «непосредственный» предмет всех трёх указанных его источников. То есть все источники Богопознания, будучи тварными, «естественными», в том числе и Св. Писание, и никакого «сверхъестественного» источника Богопознания нет; как и, напротив, предмет Богопознания всегда только «сверхъестественен», будучи нетварным. Другое дело, что в этих «естественных» источниках «сверхъестественный» Бог может созерцаться прикровенно, а может созерцаться в нетварном свете, но от этого прикровенное Богопознание не становится более «опосредованным» или более «естественным».

⁵³ Комплексность самого понятия созерцания (θεωρία) у свт. Григория Нисского подчёркивает, в частности, Ж. Даниэлу, который выделяет в нём три значения: 1) эпистемологическое; 2) экзегетическое и 3) мистическое [Daniélou J. L'être et le temps chez Grégoire de Nysse. Leiden: Brill, 1970. P. 1–17].

⁵⁴ Свт. Григорий Палама согласно учит, что «божеская слава превосходит всякое постижение, хотя бы то и в причастовании» Его нетварному свету: «Итак, достойными зрится некое исторжение (ἔξαλμα) тамошней светлости, но и в этом зрении остается незримым, ибо ни око его не видит, ни ухо не слышит, и не восходит то на сердце человеческое. Ибо все это [т. е. око, ухо и сердце], приняв от десницы Вышнего – или, иначе говоря, от Духа – изменение, божественно и сверхъестественно видит в Духе то, что принадлежит Духу» [Григорий Палама, свт. Антирретики против Акиндина IV.16.43. С. 187]. «<...> свет сей нетварен и непостижим даже для самих видящих, а для недостойных и невидим. Ибо то, чтобы видеть духовно, далеко отстоит от того, чтобы помышлять; а от того, чтобы видеть – знать, чем именно является то, что таким образом видимо» [Он же. Антирретики против Акиндина IV.19.51. С. 191]. «Ибо хотя он и человеческим очам был виден, и разуму воссиял внутри, – почему и зовется он **умопостигаемой и видимой божественностью**, – но [одновременно] сказано и что он **превосходит всякое постижение и силу**» [Он же. Антирретики против Акиндина IV.14.37. С. 183]. «Свет стало быть будет воспринят и умом и чувством, каждым, конечно, соразмерно самому себе, но – сверх чувства и ума» [Он же. Триады II.3.25. С. 235].

II.2. Познание твари

II.2.1. Познаваемость чувствами явления (φαινόμενον), но не сущности (οὐσία) твари. Тварный мир человек познаёт умом через чувства⁵⁵. Свт. Григорий признаёт, что человеческое чувство ограничено своими пределами: оно «не простирается и до того, что под землю, и не восходит далее неба»⁵⁶. Разнообразие чувственных впечатлений человек приводит к единству синтетической деятельностью своего ума. Ум по отношению к чувствам выступает как «способ срастворять разнородное» (ὁ τῆς τῶν ἑτερογενῶν ἀνακράσεως τρόπος), приводит разнородное к единству и, хотя «рассеивается в чувственной многочастности», пребывает простым и несложным (ἀπλοῦς καὶ ἀσύνθετος)⁵⁷. На этом осно-

⁵⁵ Здесь уместно привести толкование свт. Иоанна Златоуста на Гал 5:17, свидетельствующее о единстве святоотеческой гносеологии: «Если же ты хочешь, чтобы я указал тебе благоденствия, получаемые нами через тело, то представь, что все чувства у него уничтожены, и ты увидишь тогда душу лишенную всякого познания, и не имеющую никакого понятия о том, что она знает теперь. В самом деле, если сила Божия от создания мира видима чрез рассматривание творений (Рим 1:20), то как мы могли бы познать ее без глаз? Если также и вера от слуха (Рим 10:17), то как услышим о ней без ушей? А проповедывать и обходить землю можно только посредством языка и ног. Как в самом деле проповедывать, если не будут посланы (Рим 10:15)? Да и письмо возможно благодаря рукам. Видишь ли, какое множество благ приносит нам служение плоти?» [Иоанн Златоуст, свт. Толкование на Послание к Галатам. Глава 5 // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Т. 1–12. СПб: Санкт-Петербургская Духовная академия, 1895–1906. Т. 10. Кн. 2. С. 804; PG 61:672]. См. также аскетическое приложение данного гносеологического тезиса у прп. Симеона Нового Богослова: «Владенье пятью чувствами будто есть очень простое дело; но я тебе скажу, что кто властвует над пятью чувствами, тот властвует над всею вселенною и над всем, что в ней, ибо у нас все бывает от них и через них. Но кто таков, тот сам властвуем бывает от Бога и всецело покорствуем во всем воле Божией. Так царство Божие водворяется и первоначальный чин восстанавливается, ибо человек вначале определен был царем мира. В сем черта образа Божия и подобия» (Слово 6.3) [Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В 3-х кн. М.: Сибирская благозвонница, 2011. Кн. 1. С. 214].

⁵⁶ О Шестоднев, слово защитительное брату Петру (Apologia in hexaemeron) // TCO, Т. 37 (Ч. 1), с. 12, 20; PG 44:72, 77; GNO, 4.1:18.5–6, 27.3–5.

⁵⁷ Об устройении человека (De officio hominis) 11 // TCO, Т. 37 (Ч. 1), с. 109;

вании святитель уподобляет ум городу (τὴν τοῦ νοῦ πόλιν), «который посредством чувств наполняют разные входы, и ум (ὁ νοῦς), рассматривая и разбирая каждого входящего, размещает по соответственным местам ведения (τοῖς καταλλήλοις τῆς γνώσεως τόποις ἐναποτίθεται)»⁵⁸. Таким образом, ум является определяющим фактором даже в чувственном познании видимого бытия.

В видимом мире именно деятельность чувств выступает для человека гарантией того, что являющееся чувствам существует. «Так рассматривая небо, и некоторым образом входя в соприкосновение (ἐφαπτόμενοι) с красотой небесною при помощи зрительных органов (διὰ τῶν ὀρατικῶν αἰσθητηρίων), мы не сомневаемся, что существует то, что является (εἶναι μὲν τὸ φαινόμενον οὐκ ἀμφιβάλλομεν)»⁵⁹. Святой Григорий тем самым различает «бытие» твари (εἶναι) и её «явление» нам (φαινόμενον). Если явление твари доступно чувственному познанию человека, то относительно бытия твари нам доступно только «не сомневаться» в том, что оно есть, на основании явления твари. Если нечто является, значит, оно существует. Постичь же сущность (τὸν οὐσίας λόγον) или естество (τὴν φύσιν) твари человеку недоступно. Св. отец так продолжает свою мысль: «<...> Мы не сомневаемся, что существует то, что является; а когда нас спросят: что это такое? (τὸ δὲ τί ἐστὶν ἐρωτηθέντες) – мы не можем словами объяснить естество этого, и только дивимся (διερμηνεύσαι τῷ λόγῳ τὴν φύσιν οὐκ ἔχομεν) <...>. Видя это, мы на основании того, что видим, не сомневаемся в бытии явлений; но от разумения *понятия сущности*⁶⁰ каждого из сих предметов мы столько же далеки, как если бы и вовсе не узнали явлений, при помощи ощущения (ταῦτα ὁρῶντες εἶναι μὲν τὰ φαινόμενα δι' ὧν ὁρῶμεν οὐκ ἀμφιβάλλομεν, οὐσίας δὲ λόγον ἐκάστου τῶν ὄντων τοσοῦτον ἀπέχομεν κατανοῆσαι, ὅσον εἰ μὴδὲ τὴν ἀρχὴν τῆ αἰσθήσει τὸ φανὲν ἐγνωρίσαμεν)»⁶¹. Таким образом, явление (φαινόμενον) твари подлежит чувственному постижению, а сущность (οὐσία) твари лежит вне сферы чувственного

PG 44:156.

⁵⁸ Об устройении человека (De officio hominis) 10 // TCO, Т. 37 (Ч. 1), с. 106; PG 44:152.

⁵⁹ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // TCO, Т. 43 (Ч. 6), с. 293; PG 45:933; GNO, 1:247.4–7.

⁶⁰ TCO: *сущности причин*.

⁶¹ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // TCO, Т. 43 (Ч. 6), с. 293–294; PG 45:933; GNO, 1:247.6–248.1.

познания человека.

Вследствие своей непознаваемости чувствами сущность твари, согласно святителю, изъята из области слова (λόγος) человека: «Ибо когда бываем вне чувствилищ (τῶν αἰσθητηρίων), которые названы суетою, и мысль, вторгшись как-то в созерцание невидимого, покусится мыслимое представить словом (εἰς τὴν τῶν ἀοράτων θεωρίαν διαδυεῖσά πως ἢ διὰ νοῖα τῷ λόγῳ παραστήσαι τὸ νοητὸν ἐγγχειρήσει); тогда великий бывает труд для слова (τῷ λόγῳ), потому что истолковательная эта речь не находит никакого средства к уяснению неизглаголанного (τῆς ἐρμηνευτικῆς ταύτης φωνῆς μηδεμίαν μηχανὴν ἐξευρισκούσης περὶ τὴν τῶν ἀνεκφωνήτων σαφήνειαν). Смотрим на небо, приемлем в себя чувством лучи светил, ходим по земле, втягиваем в себя устами воздух, по-видимому, пользуемся для естества водою, и огонь принимаем в общение жизни; но, если пожелаем размыслить о сем несколько, что такое каждая из видимых вещей в отношении к сущности, откуда, или как составила (τί τῶν φαινόμενων ἕκαστον πέφυκε τῷ τῆς οὐσίας λόγῳ ἢ ὅπως τὴν ὑπόστασιν ἔσχεν); то не *возможет муж глаголати*, хотя бы он был и выше других; потому что всякое постижимое познание не в силах выразить непостижимое (πάσης καταληπτικῆς ἐπιστήμης πρὸς τὴν τῶν ἀνεφίκτων ἐξαγόρευσιν ἀτονοούσης)»⁶². Тем самым слово (λόγος) святитель соотносит с «постижимым познанием», то есть с познанием чувствами явления твари.

Ум человека, однако, не довольствуется тем, что доставляют ему чувства, которые не способны проникнуть далее явления: «Зрение не останавливается на том обзоре видимого, какой доставляют душе глаза; напротив того, смотря непрестанно, как бы вовсе не видевшие, остаемся еще в неведении (ἐν ἀγνοίᾳ) о том, что принимаем чувством. Зрение не может проникнуть далее цвета; но мерою своей деятельности имеет то, что представляется ему на поверхности вещей (τὸ κατὰ τὴν ἐπιφάνειαν τῶν ὄντων προφαινόμενον). Посему, говорит Екклесиаст, *не насытится око зрети, ни исполнится ухо слышания*»⁶³. Способность слуха, принимая в себя слово о каждой вещи (δεχομένη τὸν περὶ ἐκάστου λόγον),

⁶² Точное истолкование Екклесиаста Соломонова (In Ecclesiasten) 1 // ТСО, Т. 38 (Ч. 2), с. 219–220; PG 44:632; GNO, 5:293.3–16. Ср. также: «Но вопрос о том, как произошла каждая вещь, совершенно должен быть изъят из слова» (ἐξαιρετέον πάντη τοῦ λόγου) [О душе и воскресении, разговор с сестрою Макриною (Dialogus de Anima et Resurrectione) // ТСО, Т. 40 (Ч. 4), с. 293; PG 46:121].

⁶³ Еккл 1:8.

не может наполниться в естестве своем; потому что не найдется такого слова (λόγος), которое бы в точности обнимало собою искомое. Посему как слуху исполниться слышания об искомом, когда нет наполняющего (τοῦ πληροῦντος οὐκ ὄντος)?»⁶⁴ Слово (λόγος) о вещи, не способное «в точности обнять собою искомое», не «наполнено» её сущностью, поэтому оно, как, собственно, и сами способности чувств, не насыщает ум.

Познание твари в явлении (φαινόμενον) означает доступность человеку «схватить естество познаваемого» в его действиях, свойствах, отношениях, качествах и проявлениях. Непознаваемость чувствами сущности твари, но постижимость явленных нам её качеств свт. Григорий Нисский поясняет на следующем примере: «Если кто-нибудь будет разлагать своим рассудком (τῷ λόγῳ) (словом! – Г. Д.) являющееся нам (τὸ φαινόμενον) на то, из чего оно состоит, и, отвлекая качества (τῶν ποιότητων), будет стараться понять подлежащее в самом себе (ἐφ' ἑαυτοῦ τὸ ὑποκείμενον): то не вижу, что будет постигнуто таким умозрением (καταλειφθήσεται τῇ θεωρίᾳ). Если отнять от тела цвет, фигуру, плотность, тяжесть, количественность, положение места, движение, страдательность и деятельность и отношение к чему-либо, – из чего ничто порознь не есть тело, но все в совокупности принадлежит телу (περὶ δὲ τὸ σῶμα τὰ πάντα): то что останется для того, что собственно называется телом? Этого мы не можем понять сами собою; этому не научило нас и Писание»⁶⁵. Наше слово (λόγος), связанное с чувственным познанием, «разлагает» (διαλύση) познаваемое на отдельные признаки, но не познаёт «подлежащее в самом себе». Учение о непознаваемости человеком сущности свт. Григорий выводит из Св. Писания: «Посему исследователь всех богодухновенных изречений не найдет в них учения о Божеском естестве и ни о чем ином, что касается до бытия по сущности (τῶν κατ' οὐσίαν ὑφ' ἐστῆκότων). Относительно сего мы, люди, живем в неведении о всем, не зная, прежде всего, себя самих, а потом и всего прочего»⁶⁶. Отсюда святитель выводит урок смирения для человека в деле даже чувственного познания.

Данный урок смирения заключается в том, что человеческое

⁶⁴ Точное истолкование Екклесиаста Соломонова (In Ecclesiasten) 1 // ТСО, Т. 38 (Ч. 2), с. 220–221; PG 44:632; GNO, 5:294.5–17.

⁶⁵ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 311; PG 45:949; GNO, 1:259.28–260.6.

⁶⁶ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 308; PG 45:945; GNO, 1:257.26–258.1.

познание самого явления (φαινόμενον) твари, то есть её свойств и действий, также не полно, потому что доступно нам не ради знания самого по себе. Согласно Нисскому архипастырю, оно определяется степенью полезности для нашей жизни. «Потому-то мы познаем своими чувствами (τῇ μὲν αἰσθησίῃ γινώσκομεν) и стихии мира лишь настолько, насколько полезно (χρήσιμον) для нашей жизни получать знание о каждой из них. А какое понятие их сущности (τὸν δὲ τῆς οὐσίας αὐτῶν λόγον), сему мы не научены, и незнание (τὸ μὴ εἰδέναι) сего не приносит нам вреда»⁶⁷. Знание относительно сущности излишне для человека: «Писание не вдается в рассуждения о сущности созданного как о предмете излишнем и бесполезном. <...> *Яже*, говорит (евангелист Иоанн. – Г. Д.), *аще бы по единому писана быша*, то есть, что и как, и откуда, и сколько (τὸ τί καὶ ὅπως καὶ ὅθεν καὶ πόσον), – то обилие учения о мире превысило бы вместимость мира»⁶⁸. По причине сотериологической бесполезности чувствам недоступно исчерпать даже явление твари, не говоря уже о её сущности. Если же мы не знаем, как должно, тварь, то тем более не можем «объяснить» Бога: «<...> если тварь не познала (οἶδε) сама себя; то как объяснить то, что выше её? Посему время молчать об этом: потому что молчание о сем лучше. Время же говорить о том, чем жизнь наша возрастает в добродетели, о Христе Иисусе, Господе нашем. Ему слава и держава во веки веков! Аминь»⁶⁹. Иными словами, труды в стяжании добродетели, а не муки чувственного познания твари и Бога составляют задачу человека в жизненном деле спасения от греха.

II.2.2. Тварь как «глас» слова (λόγος) Божия. Явление сущности твари имеет нетварную основу. Согласно свт. Григорию, сущность твари действует «в соответствии со словом (λόγος) Божиим, вложенным в неё». Об этом читаем в толковании Нисского святителя на Шестоднев: «<...> Однако же то слово, по которому действовала в этом сущность огня (ὃ δὲ λόγῳ ταῦτα ἐνεργεῖ τοῦ πυρὸς ἢ οὐσίας), принадлежало изречь (εἰπεῖν) единому Богу, в естество вложившему светоносное слово (τοῦ ἐναποθεμένου τὸν φωτιστικὸν λόγον τῇ φύσει)»⁷⁰. «Вложенное» в тварь слово (λόγος) пото-

му «светоносно», что принадлежит естеству Божию: «<...> слово было прежде, чем последовало создание (πρὸ γὰρ τοῦ συστήναι τὴν κτίσιν ὁ λόγος ἐγένετο); а не созданного, кроме естества Божеского, нет ничего (ἄκτιστον δὲ πλὴν τῆς θείας φύσεώς ἐστὶν οὐδέν). <...> ничего созданного еще не было (κτίσις οὐκ ἦν), а слово, упоминаемое при сотворении мира, было старше (всякого) творения (ὁ δὲ μνημονευθεὶς ἐν τῇ κοσμογενείᾳ λόγος τῆς κτίσεως πρεσβύτερος ἦν)»⁷¹. Слово (λόγος) Божие нетварно. Нетварное слово (λόγος), «изрекаемое» Богом и «вкладываемое» в тварь, свт. Григорий отождествляет с действием («делом») Божиим: «<...> потому что у Бога, и по нашему понятию, дело есть слово (Ἐπὶ γὰρ τοῦ Θεοῦ... τὸ ἔργον λόγος ἐστί); почему все, приводимое Им в бытие, приводится словом (Διότι πᾶν τὸ γινόμενον, λόγῳ γίνεταί)»⁷². Называя действие Божие, приводящее всё в бытие, словом (λόγος), Нисский святитель подчёркивает его премудрость и художество: «<...> И что от Бога, в том невозможно и представить чего-либо неразумного, как ни есть составившегося и самослучайного (καὶ ἄλογόν τι καὶ συντυχικὸν καὶ αὐτόματον). А напротив того надлежит верить, что в каждое из существ вложено некое премудрое и художническое слово (λόγον τινὰ σοφόν τε καὶ τεχνικὸν ἐγκείσθαι), хотя оно и недоступно нашему зрению (ὄψεως)»⁷³. Мы не видим чувственным зрением, но верим, что в существа вложены премудрые слова (λόγοι), или действия, Божии. Таким образом, сущность твари действует в соответствии с нетварным действием Божиим, «вложенным» в неё.

Понятие о «вложенных» в тварь нетварных словах (λόγοι) Божиих позволяет свт. Григорию объяснять постоянное деятельное присутствие Бога в ней. Так, посредством Своих слов (λόγοι), «вложенных в естество существ», Бог «правит вселенной»: «Некою же связию и скрепою сотворенного в естество существ вложены божественное художество и божественная сила (ἡ θεία τέχνη καὶ δύναμις τῇ φύσει τῶν ὄντων ἐναπετέθη), сею двоякою действительностию правящие вселенной (διπλαῖς ἐνεργείαις ἡνιοχοῦσα τὰ πάντα)»⁷⁴. Своими могущественными словами (λόγοι) Бог

⁶⁷ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 311–312; PG 45:945; GNO, 1:260.10–13.

⁶⁸ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 312–313; PG 45:949–952; GNO, 1:260.26–261.22.

⁶⁹ Точное истолкование Экклесиаста Соломонова (In Ecclesiasten) 7 // ТСО, Т. 38 (Ч. 2), с. 334; PG 44:732; GNO, 5:416.5–10.

⁷⁰ О Шестодневе, слово защитительное брату Петру (Apologia in hexaemeron) //

ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 16; PG 44:73; GNO, 4.1:22.18–20.

⁷¹ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 350; PG 45:981; GNO, 1:287.12–15.

⁷² О Шестодневе, слово защитительное брату Петру (Apologia in hexaemeron) // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 14–15; PG 44:73; GNO, 4.1:21.1–3.

⁷³ О Шестодневе, слово защитительное брату Петру (Apologia in hexaemeron) // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 15; PG 44:73; GNO, 4.1:21.3–6.

⁷⁴ Об устройении человека (De officio hominis) 1 // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 79–80;

содержит всю тварь в бытии: «<<...> будучи нечто совершенно иное с сущностью чувственной и вещественной, (Божественное естество. – Г. Д.) проникает (διήκειν) однако же Собою каждое из существ, и растворением силы Своей во вселенной содержит существа в бытии (τῇ πρὸς τὸ πᾶν ἀνακράσει συνέχειν ἐν τῷ εἶναι τὰ ὄντα)»⁷⁵. В силу премудрости слов (λόγοι) Божиих столь многообразная тварь стройна, связна, упорядочена и согласна. Святитель уподобляет устройство вселенной музыкальному ладу: «<<...> входящее в состав вселенной, при разнообразии существ, отдельно усматриваемых в мире, по какому-то навсегда установленному и ненарушимому ладу, само себя касаясь, и производя согласие частей с целым, оглашает вселенную этим всестройным сладкопением, слышателем которого бывает ум (ἡς ἀκροατῆς ὁ νοῦς γίνεταί)»⁷⁶. Производящий согласие частей с целым вечный «лад», слышимый человеческим умом (νοῦς), есть нетварная глубина твари. Слова (λόγοι) Божии связывают и скрепляют сотворённое. Несмотря на то что слово (λόγος) Божие недоступно чувственному познанию, ум человека может «слышать» его, то есть способен верой созерцать в твари действие Божие.

Раскрывая далее понятие о слове (λόγος) Божиим, «вложенном» в тварь, святой Григорий указывает также на волевой момент в «изречении» его Богом: «<<...> чудом сим управляло Божие слово (λόγον Θεοῦ), издавшее повелительное некое изречение (προστακτικὴν τινα ῥῆσιν διεξοδεύοντα); а как я о сем рассуждаю, этим повелительным изречением указывает Моисей на слово, вложенное в естество твари (τὸν ἐγκείμενον τῇ φύσει τῆς κτίσεως λόγον)»⁷⁷. Слово (λόγος) Бога имеет повелительный характер по отношению к естеству, которое осуществляется им: «<<...> Устремление Божественного произволения (ἡ ὁρμὴ τῆς θείας προαιρέσεως), когда пожелает, бывает делом (πράγμα) и хотение осуществляется (οὐσιοῦται τὸ βούλευμα), немедленно обращаясь в естество (ἡ φύσις) по власти Всемогущего, которая чего только премудро

PG 44:128C.

⁷⁵ О душе и воскресении, разговор с сестрою Макриною (Dialogus de Anima et Resurrectione) // ТСО, Т. 40 (Ч. 4), с. 251; PG 46:72D–73A.

⁷⁶ О надписании псалмов (In Psalmos inscriptiones) 1.3 // ТСО, Т. 38 (Ч. 2), с. 10; PG 44:440; GNO, 5:30.27–31.10. См. также: О душе и воскресении, разговор с сестрою Макриною (Dialogus de Anima et Resurrectione) // ТСО, Т. 40 (Ч. 4), с. 211–212; PG 46:26B–28A.

⁷⁷ О Шестоднев, слово защитительное брату Петру (Apologia in hexameron) // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 32; PG 44:88; GNO, 4.1:40.5–7.

и художнически пожелает, не оставляет изволения не приведенным в действие (μὴ ἀνυπόστατον ποιούσης τὸ θέλημα). Приведение же изволения в действие есть сущность ('Н δὲ τοῦ θελήματος ὑπαρξίς οὐσία ἐστὶ)»⁷⁸. Под выражением бытописателя Моисея «рече» Нисский экзегет понимает изволение Божие, а под «быша» – естество твари: «Повеление (τὸ πρόσταγμα) должно означать изволение (τὴν βούλησιν); а наименования созданного должны означать сущность (αὐτὴν τὴν ὑπόστασιν) сотворенного. Таким образом слова научают двум истинам: той, что Бог сотворил все по Своей воле (βούληθείς), и той, что Божеское изволение без усилий и труда стало естеством (τὸ θεῖον βούλημα φύσις ἐγένετο)»⁷⁹. Таким образом, свт. Григорий Нисский отождествляет также слово (λόγος) Божие и волю Божию⁸⁰.

⁷⁸ О душе и воскресении, разговор с сестрою Макриною (Dialogus de Anima et Resurrectione) // ТСО, Т. 40 (Ч. 4), с. 295; PG 46:124B. Ср. с экзегезой Евр 1:3 *всяческая носит глаголом силы Своея* свт. Григорием Паламой: «Сказав “глагол”, Павел указал на моментальное и беспрепятственное событие божественной воли» [Григорий Палама, свт. Антирретики против Акиндина VI.16.59. С. 306].

⁷⁹ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 358; PG 45:988; GNO, 1:293.25–30.

⁸⁰ Понимание мыслей, воли и действий Божиих как Его слов (λόγοι) характерно также для богословия св. Дионисия Ареопагита («Первообразами (Παραδείγματα) же мы называем предсуществующие в Боге в единстве творящие сущность логосы сущих (τοὺς ἐν θεῷ τῶν ὄντων οὐσιοποιούς καὶ ἐνιαίως προῦφεστῶτας λόγους), каковые богословие называет предначертаниями (προορισμοὺς) и божественными и благими пожеланиями (θεῖα καὶ ἀγαθὰ θελήματα), разделяющими и творящими сущее, в соответствии с которыми Сверхсущественный все сущее и предопределил и осуществил» [Дионисий Ареопагит, св. О божественных именах (De divinis nominibus) V.8 // Он же. Сочинения. Толкования Максима Исповедника / Пер. и предисл. Г. М. Прохорова. СПб.: Алетейя, 2002. С. 431–433; PG 3:824]); для прп. Максима Исповедника («Логосы сущих (Οἱ τῶν ὄντων λόγοι), прежде веков предуготовленные в Боге, как ведают [только] Он Сам, обычно именуются у божественных мужей также благими произволениями (ἀγαθὰ θελήματα) Божиими; и они, хотя и невидимы (ἀόρατοι ὄντες), мысленно созерцаются [нами через рассматривание] творений (ἀπὸ τῶν ποιημάτων νοούμενοι καθορῶνται). Ибо все творения Божии, с должным искусством умозрительно созерцаемые нами сообразно естеству, сокровенно возвещают нам те логосы, в соответствии с которыми они получили бытие (Πάντα γὰρ τὰ ποιήματα τοῦ θεοῦ κατὰ φύσιν μετὰ τῆς δεούσης ἐπιστήμης γνωστικῶς ὑφ' ἡμῶν θεωρούμενα τοὺς καθ' οὓς γεγένηται λόγους κρυφίως ἡμῖν ἀπαγγέλλουσι), и вместе с собой обнаруживают в каждом творении цель

В повелительном Божием слове (λόγος) все свойства Его естества присутствуют «совокупно», поскольку Божия «воля же есть премудрость (τὸ δὲ θέλημα σοφία ἐστίν); и премудрости свойственно не не знать, как может произойти каждая вещь. А с ведением неразрывно и могущество (Τῆ δὲ γνώσει συμπέφυκε καὶ ἡ δύναμις); почему совокупно с тем, как познал Бог, чему должно произойти, воздействовала и творящая существа сила, приводя в действие умопредставленное (συνέδραμεν ἢ ἐξερραστική τῶν ὄντων ἰσχύς, τὸ νοηθὲν εἰς ἐνέργειαν ἄγουσα), и вследствие ведения ни в чем не обманываясь, так что согласно и нераздельно

Божественного [Промысла] (καὶ τὸ ἐφ' ἐκάστῳ ποιήματι θεῖον σκοπὸν ἑαυτοῖς συνεκφαίνουσιν)» [Максим Исповедник, *прп.* Вопросы к Фалассию (Questions ad Thalassium) XIII // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. II. Вопросы к Фалассию. Ч. 1. Вопросы I–LV / Пер. с др.-греч. и ком. С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова. М.: «Мартис», 1993. С. 47; PG 90:293–296]), а также для свт. Григория Паламы («<...> все такие начала – не что иное как смыслы (логосы) сущего (οἱ λόγοι τῶν ὄντων) и прообразы (парадигмы) приобщаемые для сущего, но из сущего изъяты как пребывающие и предсуществующие в уме Творца; по ним все возникло» [Григорий Палама, *свт.* Триады III.2.24. С. 325]). В этой связи не согласимся с утверждением современного исследователя И. А. Кокина, что «в области онтологии святые отцы не проявили особой оригинальности, они заимствовали у эллинских философов концепцию иерархии логосов. Понятие “логос” (буквально “слово”) было введено в философию ещё Гераклитом, позднее у Платона и Аристотеля оно утратило своё фундаментальное онтологическое содержание и вновь обрело его лишь в учении стоиков. Для последних логос был тонко-материальной (эфирно-огненной) душой космоса, благодаря его воздействию на грубую материю порождалось всё множество вещей. Неоплатонизм – вершина эллинской философии – также использовал данное понятие, но у неоплатоников логосы лишились своей материальной природы и стали эманациями умопостигаемого мира» [Кокин И. А. Категории «логос» и «мировая душа» в библейско-патристической традиции // Вестник славянских культур. 2011. № 19. Т. 1. С. 23]. Если св. отцы и заимствовали какой-либо термин из эллинской философии, то они всегда преобразовывали его по христианским началам, вследствие чего он совершенно менял своё содержание и уже не мог не быть оригинальным. Так и термин «логос» – слово (λόγος) – получает в богословии св. отцов не «тонко-материальную» и не «умозрительную», то есть тварную, трактовку, а становится обозначением нетварного действия Божия, «вложенного» в тварь. На этом преобразовании термина слово (λόγος) св. отцы, в частности свт. Григорий Нисский, строят основательную и последовательную христианскую космологию.

с решением воли оказалось и дело (ἀλλὰ συνημμένως καὶ ἀδιαστάτως συναναδείκνυται τῆ βουλῆ καὶ τὸ ἔργον)⁸¹. Итак, в слове (λόγος) Божием в совокупности заключены Его действительность, воля, премудрость, ведение, могущество и сила. А тварь («дело») неразрывно связана с Божественным словом (λόγος) («решением воли») о ней.

Своей премудрой и всемогущей волей Бог кладёт основание самому веществу твари: «Всемогущий же по премудрой и могущественной воле к совершению существ положил основание в совокупности всему тому, из чего составляется вещество (Πάντα δὲ δυνάμενος, ὁμοῦ τὰ πάντα δι' ὧν ἡ ὕλη συνίσταται τῷ σοφῷ τε καὶ δυνατῷ θελήματι κατεβάλετο πρὸς τὴν ἀπερρασίαν τῶν ὄντων): легкость, тяжесть, плотность, скважность, мягкость, твердость, влажность, сухость, холодность, теплоту, цветность, образ, очертание, протяжение. Все сии свойства сами по себе – понятия и голые умопредставления (ἔννοιαι ἐστί καὶ ψιλὰ νοήματα). Ибо ни одно из них само по себе не есть вещество, но сходясь (συνδραμόντα) между собою, делают-ся они веществом (ὕλη γίνεται)⁸². Вещество твари тем самым производно от невещественных начал, что позволило В. И. Несмелову заключить: «Таким образом, св. Григорий уничтожил понятие вещества, и превратил весь материальный мир в процессы нематериальных по своей природе сил⁸³. Аргументация святителя состоит в том, что свойства тела являются отличными от самого тела и могут быть умопредставляемы отдельно от него, но именно их схождение производит тело: «Посему, если умопредставляем (νοητὸν) цвет, умопредставляемы также упорность, количественность и прочие подобные сим свойства (ιδιωμάτων), если с отъятием каждого из сих у подлежащего уничтожается всякое понятие о теле: то следует предположить, что в отсутствии чего находим причину уничтожения тела, совокупное стечение (τὴν συνδρομὴν) того производит невещественное естество (τὴν ὕλικήν φύσιν). Как не тело то, в чем нет цвета, наружного вида, упорства, протяжения, тяжести и прочих свойств, да и каждое из сих свойств также не тело, а напротив того взятое отдельно есть

⁸¹ О Шестодневе, слово защитительное брату Петру (Apologia in hexaameron) // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 9; PG 44:69; GNO, 4.1:14.18–15.8.

⁸² О Шестодневе, слово защитительное брату Петру (Apologia in hexaameron) // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 11; PG 44:69; GNO, 4.1:16.4–11; О душе и воскресении, разговор с сестрою Макриною (Dialogus de Anima et Resurrectione) // ТСО, Т. 40 (Ч. 4), с. 296; PG 46:124.

⁸³ Несмелов В. И. Догматическая система святого Григория Нисского. Казань: Типография Императорского Университета, 1887. С. 341.

нечто отличное от тела: так и наоборот, где стеклись вместе сказанные свойства, там производится телесное существо (ὅπου δ' ἂν συνδράμη τὰ εἰρημένα, τὴν σωματικὴν ὑπόστασιν ἀπεργάζεται)»⁸⁴. Поскольку же свойства тел умопредставляемы, а умопредставляем также Бог, постольку святитель не видит «никакой несообразности» в том, что эти «умопредставляемые начала» тел положены бестелесным естеством Бога: «Но если представление сих свойств принадлежит уму (Ἀλλὰ μὴν εἰ νοητὴ τῶν ἰδιωμάτων τούτων ἢ κατανόησις), а умопредставляемо также и Божество по естеству (νοητὸν δὲ τῇ φύσει τὸ Θεῖον), то нет никакой несообразности в том, что бестелесным естеством *положены в основании*⁸⁵ сии умопредставляемые начала бытию тел (ἐκ τῆς ἀσωμάτου φύσεως τὰς νοεράς ταύτας ἀφορμὰς πρὸς τὴν τῶν σωμάτων γένεσιν ὑποστήναι), потому что умопредставляемое естество производит умопредставляемые силы, а взаимное соединение сих последних приводит в бытие естество вещественное (τῆς μὲν νοητῆς φύσεως τὰς νοητὰς ὑφίστάσης δυνάμεις, τῆς δὲ τούτων πρὸς ἄλληλα συνδρομῆς τὴν ὑλώδη φύσιν παραγούσης εἰς γένεσιν)»⁸⁶. «Умопредставляемое естество», то есть нетварное действие Божие, «производит умопредставляемые силы» у же тварного характера, приводящие затем в бытие вещественную тварь⁸⁷. Очевидно также в данном фрагменте указание

⁸⁴ Об устройении человека (De orificio hominis) 24 // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 174–175; PG 44:213В.

⁸⁵ ТСО: *произведены*.

⁸⁶ Об устройении человека (De orificio hominis) 24 // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 175; PG 44:213В.

⁸⁷ Со ссылкой на этот же фрагмент из свт. Григория Нисского в таком же ключе «постепенного одевания» логоса Божия характеризует онтологию и прп. Максима Исповедника киевский дореволюционный патролог С. Л. Епифанович: «Все бытие по существу идеально. Оно есть не что иное, как совокупность логосов, исшедших из Логоса и разнообразно переплетающихся друг с другом. Все качественные различия бытия зависят от разных комбинаций этих логосов. Уплотнение их образует грубую чувственно постигаемую тварь. Весь мир, таким образом, представляет собой в большей или меньшей степени “одевание” или воплощение Логоса, таинственно скрывающегося в λόγοι под оболочкой тварного бытия и во всех действиях Своих обнаруживающего Свои λόγοι промысла и суда. Задача онтологии – созерцать эти λόγοι, их взаимное переплетение и постепенное одевание и через обобщение их восходить к всеиновному Логосу» [Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. СТСЛ, 2011. Репр. изд. (Киев, 1915). С. 51–52; см. также с. 49, прим. 1].

свт. Григория Нисского на доступность Бога для гносеологического опыта человека. Умопредставляя «силы» и свойства твари, мы можем восходить к созерцанию производящего их нетварного «естества Божия». Как видим, тварь для свт. Григория Нисского – также по преимуществу умный, а не вещественный феномен, чем типологически оказывается подобной слову (λόγος) человека (см. I.2).

Называя вслед за бытописателем Моисеем действия Божии словами (λόγοι), Нисский экзегет тем не менее настойчиво устраняет человекообразное понятие о них. «Боголепным» свт. Григорию представляется понимать Божьи «речения» не как «членораздельные звуки», а как «вложенное в тварь слово (λόγος)», то есть как волю Божию: «Посему, что сказал Бог? Поелику таковое вещание (ἢ τοιαύτη φωνή) есть повелительное слово (λόγου παραστατική), то боголепно, думаю, уразумеем это, относя изречение сие к вложенному в тварь слову (τὸν ἐγκείμενον τῆς κτίσεως λόγον)»⁸⁸. В своей экзегезе на Шестоднев святитель сравнивает «звучащее» слово (λόγος) человека и «повелительное» слово (λόγος) Бога. Для толкователя слово (λόγος) Бога представляет собой художественную и премудрую силу Божию: «<...> повеление не есть Божий глас, изрекший *речения*⁸⁹ (διὰ ῥημάτων γινόμενον τὴν θεῖαν φωνήν); но та художественная и премудрая сила каждого из творимых существ, по которой совершаются в них сии чудеса (ἀλλὰ τὴν τεχνικὴν τε καὶ σοφὴν δύναμιν ἐκάστου τῶν γινόμενων, καθ' ἣν ἐνεργεῖται τὰ ἐν τοῖς οὐσι θαύματα), есть Божие слово⁹⁰ (τοῦτο λόγον Θεοῦ καὶ εἶναι καὶ λέγεσθαι) и им называется»⁹¹. Как выражает данную мысль свт. Григория В. И. Несмелов, «при творении мира Бог совсем не произносил никаких слов, а просто только одним мановением Своей всемогущей воли извел из небытия в бытие сущности всего сотворенного. Равным образом, нелепо думать, будто Бог выражает чистые идеи Своего разума в трубных человеческих именах. Он не может нуждаться ни в каких словах, потому что все точно знает и все мыслит в самих сущностях»⁹². Поэтому свт. Григорий

⁸⁸ О Шестодневе, слово защитительное брату Петру (Apologia in hexaemeron) // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 15; PG 44:73; GNO, 4.1:21.7–9.

⁸⁹ ТСО: *слова*.

⁹⁰ ТСО: *Слово*.

⁹¹ О Шестодневе, слово защитительное брату Петру (Apologia in hexaemeron) // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 62–63; PG 44:113В; GNO, 4.1:72.3–6.

⁹² Несмелов В. И. Указ. соч. С. 141. Ср. также с толкованием свт. Феофана Затворника на Рим 1:20 *Невидимая бо Его от создания мира твореньми*

Нисский утверждает, что откровения великого Моисея «основательнее будет рассматривать по закону возведения смысла к высшему взгляду (εὐλογώτερόν τι τῷ τῆς ἀναγωγῆς νόμῳ θεωρηθήσεται)»⁹³. Такое «возвышенное» толкование Моисея Нисский экзегет обосновывает ссылкой на псалмопевца Давида: «Так и великий Давид протолковал нам подобные вещания (τὰς τοιαύτας φωνὰς), сказав: *вся премудростию сотворил еси* (Πάντα ἐν σοφίᾳ ἐποίησας) (Пс 103:24). Те повелительные глаголы (τὰ προστακτικὰ ῥήματα) при творении существ, которые Моисей писал с Божия гласа (ἐκ τῆς θείας φωνῆς), Давид наименовал премудростию, созерцаемую в вещах сотворенных (τὴν ἐνθεωρουμένην τοῖς γεγονόσι σοφίαν)»⁹⁴. Итак, слова (λόγοι) («вещания», «речения», «глас», «глаголы») Божии суть Его «премудрость», созерцаемая в твари. Так с помощью Давида свт. Григорий Нисский переходит к интерпретации слов (λόγοι) Бога как Его действий.

Энергичное толкование слова (λόγος) Божия свт. Григорий усиливает и распространяет второй библейской параллелью «Моисей – Давид»: «И еще, поелику Моисей говорит, что были ему некие Божии вещания (τοῦ Θεοῦ φωνὰς), изглаголанные в чудесах совершенных в Египте: то Псалмопевец истолковал их возвышеннее, нежели как понимают многие, сказав: *положи в них словеса знамений* (τοὺς λόγους τῶν σημείων) *Своих, и чудес Своих в земли Хамове* (Пс 104:27). Ибо Псалмопевец, сказав, что действенная сила каждого из сотворенных

помышляема видима суть, и присносущная сила Его и Божество: «В Боге все невидимо – и Божеское естество Его, и Божественные свойства Его, как они есть, не для нас только, но и для высших духов. – Самые действия Божии невидимы. Если бы был ты в минуту творения мира и смотрел, как все происходит, то видел бы только, что тварь за тварию являються на сцену бытия, образа же появления сего не мог бы видеть. Пророк говорит: *рече и быша*. Но это *рече* – не слышно для слуха чьего-либо, это – внутреннее определение воли Божией всемогущей о бытии твари; тварь и являлась. Явление сие видел бы ты, а самое определение Божие не видел бы и не слышал. И теперь Бог, создавший мир, держит его силою Своею, и он стоит. Что стоит, видим, а вседержительная сила Божия невидима для глаза» [Феофан Затворник, свт. Толкование Послания апостола Павла к Римлянам (главы 1–8). М.: Правило веры, 2006. С. 123].

⁹³ О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели (De Vita Moysis) // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 343; PG 44:400; GNO, 7.1:112.5–6.

⁹⁴ О Шестодневе, слово защитительное брату Петру (Apologia in hexaemeron) // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 15; PG 44:73; GNO, 4.1:21.9–14.

существ приводится в деятельность неким словом (Τῷ γὰρ λόγῳ τινὶ τὴν ἀπεργαστικὴν ἐκάστου τῶν γινομένων δυνάμιν εἰς ἐνέργειαν ἀγεσθαι), сим изречением ясно дал разуметь, что наименовал так не слово действительно изрекаемое, но являемую в чудесах силу (οὐκ ἐν ῥήμασιν ὄντος τοῦ λόγου, ἀλλὰ τῆς εἰς τὰ σημεῖα δυνάμεως)»⁹⁵. Там, где Моисей слышит «гласы» Божии (τὰς φωνὰς), Давид в твари созерцает Его премудрость и силу. Слово (λόγος) Бога – это премудрость, сила, воля или действие Божие, «являемые в чудесах». Вот так, следуя указанному закону «анагогии», свт. Григорий более «возвышенно» толкует Моисея в свете Давида. Тогда как, согласно Нисскому экзегету, человекообразно предполагать звучащую речь Бога нечестиво⁹⁶, а речь тварного мира – грубо и неправильно: «Ибо сказав: *небеса поведают, и возвещает твердь*, Давид исправляет сим тех, которые грубее понимают сказанное, и думают, может быть, услышать и звуки вещания (φωνῆς ἤχον) и членораздельные слова (λόγον ἑναρθρον) в поведении небес; почему говорит: *не суть речи* (λαλιὰ), *ниже словеса* (λόγοι), *ихже не слышатся гласи* (αἱ φωναὶ) *их* (4); и тем показывает, что созерцаемая в твари премудрость есть слово, впрочем не членораздельное (ἵνα δείξῃ ὅτι ἢ ἐν τῇ κτίσει θεωρουμένη σοφία, λόγος ἐστὶ, καὶ μὴ ἑναρθρος ἦ)»⁹⁷. Истолковав «звучащие глаголы» Божии как «созерцаемую в твари премудрость», свт. Григорий тем самым отвергает в словесности (логосности) действия Божия звуковое его явление: «Или же лучше, истинное слово пророческое (т. е. Давида. – Г. Д.) не научает ли сими словами тому, что поведание небес и глаголы, возвещаемые днем, не суть членораздельные звуки (φωνῆ μὲν ἑναρθρος οὐκ ἔστιν οὔτε λαλιὰ διὰ στόματος), но что учение о Божеском могуществе сообщается умеющим слышать и безмолвный глас (διδασκαλία δὲ τῆς θείας δυνάμεως γίνεται τοῖς ἐπαίειν ἐπισταμένοις σιωπῶσης φωνῆς)»⁹⁸ «Небеса» и «день»

⁹⁵ О Шестодневе, слово защитительное брату Петру (Apologia in hexaemeron) // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 16; PG 44:73; GNO, 4.1:22.6–14.

⁹⁶ См.: Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 345–346; PG 45:977; GNO, 1:284.1–24.

⁹⁷ О Шестодневе, слово защитительное брату Петру (Apologia in hexaemeron) // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 15–16; PG 44:73; GNO, 4.1:21.701–22.6.

⁹⁸ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 353; PG 45:984; GNO, 1:289.24–290.2. Подобно и свт. Василий Великий в своём толковании на «Шестоднев» указывает, что творения не непосредственно хвалят Творца, ибо они не имеют «словесной природы» (λογικὴν φύσιν), а хвалит Его «имеющий ум» человек (τῶν νοῦν ἔχόντων), созерцаая «влаженный в них логос» (ὁ ἐν τοῦτοις λόγος): «Хотя к славословию общего

представляют собой «безмолвный глас» слова (λόγος) Божия, то есть умосозерцаемое действие Божие является, но не в звуке. Следуя за пророком Моисеем, Нисский экзегет также метафорически уподобляет действия Божии слову (λόγος) человека, однако подчёркивает, что не звуки выступают являющим его «гласом».

«Гласом» слова (λόγος) Божия (ср. с именем в слове (λόγος) человека) выступает сама тварь: «<...> все, в некоей стройной связи и премудро созидаемое Богом, подлинно есть некий глас (τις ἄντικρύς ἐστὶ φωνή)»⁹⁹. Слово (λόγος) Божие «изглашается» самой тварью: «Ибо действительно все совершаемое премудростию есть Божие слово (Θεοῦ λόγος ἐστὶν), не какими-либо орудиями членораздельно изглашаемое (οὐκ

всех Владыки приобщаются иногда и воды, *яже превыше небес*, однако же на сем основании не признаем их разумной природой (λογικὴν φύσιν). Ибо *небеса* неодушевлены, когда *поведают славу Божию*, и *твердь* – не животное, одаренное чувством, когда *возвещает творение руку Его* (Пс 18:2). Если кто скажет, что небо означает силы созерцательные и твердь – силы деятельные, приводящие в исполнение, что прилично, то принимаем сие как остроумное слово, но не согласимся вполне, чтобы оно было истинно. Иначе и *роса*, и *слана*, и *студ*, и *зной*, которым у Даниила (Дан 3:64–72) повелевается хвалить Зиждителя всяческих, будут природы умные и невидимые. Но *вложенный в них логос, созерцательно постигаемый имеющими ум, восполняет славословие Творца* (ТСО: Напротив того, и в сих творениях людьми, имеющими ум, созерцательно постигнутый закон служит восполнением к славословию Творца) (Ἀλλ' ὁ ἐν τούτοις λόγος παρὰ τῶν νοῦν ἐχόντων τεθεωρημένως ἐκλαμβανόμενος, συμπληρωτικός ἐστὶ τῆς δοξολογίας τοῦ κτίσαντος); ибо не только вода, которая выше небес, как удостоенная преимущественной чести по превосходству своих совершенств, приносит хвалу Богу, но сказано: *хвалите Его, и яже от земли, змиеве и вся бездны* (Пс 148:7). Посему и бездна, которую иносказательно толкующие причислили к худшей части, и она у Псалмопевца не признана достойной отвержения, но включена в общее ликостояние твари, и она в *соответствии с вложенными в нее логосами гармонично составляет песнопение Творцу* (ТСО: по вложенным в нее законам, стройно возносит песнопение Творцу) (ἀλλὰ καὶ αὐτὴ κατὰ τοὺς ἐνυπάρχοντα αὐτῇ λόγους ἁρμονίως συμπληροῖ τὴν ὑμνωδίαν τῷ ποιητῇ)» [Василий Великий, свт. Беседы на Шестоднев (Homiliae in hexaemeron) 3.9 // *Василий Великий, свт., архиеп. Кесарии Каппадокийской*. Творения: В 2 т. М.: Сибирская Благозвонница, 2008. Т. 1: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. С. 361–362; PG 29:76].

⁹⁹ О Шестодневе, слово защитительное брату Петру (Apologia in hexaemeron) // ТСО, Т. 37 (Ч.1), с.13; PG 44:72; GNO, 4.1:19.11–12.

ὀργάνοις τισὶ φωνητικοῖς διαρθρούμενος), но изрекаемое самими чудесами явлений (δι' αὐτῶν ἐκφωνούμενος τῶν ἐν τοῖς φαινομένοις θαυμάτων)»¹⁰⁰. Будучи «гласом», тварь «говорит» уму человека, а ум «слышит» в ней слово (λόγος) Божие. Иными словами, «гласовая» организация твари позволяет уму человека заключать от действий твари о действиях её Творца. «Вложенное» в тварь слово (λόγος) Божие, недоступное чувственному познанию, доступно созерцанию верой. Таким образом, познание твари, представляющей собой только «глас» слова (λόγος) Божия, не может исчерпываться чувствами¹⁰¹. Свт. Григорий Нисский

¹⁰⁰ О Шестодневе, слово защитительное брату Петру (Apologia in hexaemeron) // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 32; PG 44:88; GNO, 4.1:39.15–18.

¹⁰¹ Ср. с системным антропологическим развитием данного тезиса свт. Феофаном Затворником: «Заметить должно, что иное знание рассудок (чувственное познание. – Г. Д.) достает сам по себе, а иное он должен доставать в связи с разумом (созерцанием верой. – Г. Д.). Есть познания, которые разум иногда может постигнуть один, но которых рассудок один, отдельно от разума, постигнуть никак не может. Чтоб видеть, что это, представим себе, что есть каждая тварная вещь – исключительный предмет рассудка. – Кроме фактического, есть еще в каждой вещи мыслимое, разумеемое только и созерцаемое, внутреннейшее ее существо, отпечатленное и выраженное фактической ее стороною. Каждая тварь есть состав сил и стихий, стройно сочетанных между собою, по известному образцу или мысли, которую они и должны отпечатлеть на себе. Сия мысль не есть, впрочем, в вещи как видимая часть, стоящая в ряду других частей, а есть нечто невидимое, сокрытое под видимым, его проникающее и одушевляющее, – потому более мыслимое и созерцаемое, нежели осязаемое. При всем том, однако ж, оно не есть что-нибудь мечтаемое, а есть действительно там присущая мысль. Подобно тому, как в картине видимый очерк, сочетание частей, разнообразие поз, красок и оттенков воодушевляются какою-нибудь мыслию, которую картина выражает и кою проникается, мыслию, которая присуща в картине, однако ж не составляет в ряду с другими отдельную часть, так и во всякой вещи есть своя сокровенная мысль, – животворная ее сущность; ибо мир, как во всем своем составе, так и в малейших частях, есть бесконечно мудрое, художественное произведение Божие. Мысль Божия о мире и частях его (мир идеальный), от вечности содержащаяся в уме Божиим, при переходе во время, или при осуществлении волею Божиею бесконечною, была облечена силами и стихиями, чрез кои и явилась в действительности, как равно и теперь сокровенные планы Божественного мироправления осуществляются многообразным сочетанием различных явлений природы и человечества. Итак, в мире мы всегда видим видимую, являемую сторону, под нею силы и стихии, а под ними еще должны усмотреть и кроющуюся

утверждает необходимость познания явлений не самих по себе, а в свете нетварных слов (λόγοι) Божиих.

II.2.3. Содержащее слова (λόγοι) Божии Слово (Λόγος) Божие. Непознаваемость чувствами слов (λόγοι) Божиих, «вложенных» в тварь, не означает невозможности их созерцания верой. На основании таинственного опыта Моисея свт. Григорий Нисский учит о возможности созерцания «нерукотворенной скинии» слов (λόγοι), или действий, Божиих. Путь Моисея к созерцанию «нерукотворенной скинии», согласно свт. Григорию, заключался в восхождении ума

там мысль Божию. Сия мысль – цель наших усилий; постижение ее и есть собственно знание, а прочее все – подготовительные сведения. Как рассматривающий картину, когда расскажет краски, перечислит члены, опишет их положение и сочетание, еще ничего не скажет о картине, потому что не объясняет главного, – того, что выражает картина; так и тот, кто, рассматривая твари, явления и происшествия в мире, когда узнает, как все есть, а именно: в вещах – состав сил и стихий, в происшествиях – сочетание причин и производство их со следствиями, еще не знает ни вещей, ни явлений, пока не скажет, какая мысль Божия кроется в тех и других, что они выражают собою, какое их вечное значение. Как вещь и происшествие являются в действительности, об этом дают нам знать чувства; сокрытые под являемым силы и стихии узнает рассудок посредством обобщения и наведения; спрашивается, как узнать мысль, которую они выражают? Ответ простой: как узнается мысль художника? – Посредством эстетического чувства, – способности, одинаковой со способностью, участвовавшей в производстве картины. То же и в отношении к вещам тварным: познать их сокровенное, положенное в них от ума Божественного, можно только посредством силы Божественного свойства. Сия сила в нас есть дух, и в духе разум. Итак, когда рассудок своим трудом дошел до конца, то есть до узла сил и стихий, разузнал все фактическое, он должен взять как бы за руку разум и сказать ему: поди, посмотри, что тут такое есть еще. Но очевидно, что разум сей должен быть разум здравый, зрящий, а не слепой и испорченный, как и чувство только здоровое познает идеи художнических произведений. Разум же здравый, зрящий, как мы видели, есть только у тех, кои, обратясь от греха к Богу, прияли благодать, а у работающих греху и благодати не имеющих он извращен и удален от истины. Следовательно, и познание сокровенного в вещах возможно только для первого, оставаясь недостижимым для второго. <...> ибо та область есть собственно область Божественного ума, где лежат умственные сокровища Бога-Царя. Да не надеется кто-нибудь вторгнуться туда насильем или самовольно. Истинная философия есть Богом даруемая мудрость» [Феофан Затворник, свт. Начертание христианского нравоучения. М.: Правило веры, 2010. С. 317–322].

или непрестанном превышении Пророком самого себя в самоотвержении: «После сего Моисей вводится в нерукотворенную скинию (ἐν τῇ ἀχειροποίητῳ σκηνῇ γίνεται). Кто же последует за ним, когда входит он в таковые тайны и столько возвышается умом (τῷ ὑψουμένῳ τὸν νοῦν)? Тот, кто, как бы ступая с вершины на вершину, восхождением на высоты непрестанно становится выше и выше себя самого (ἐαυτοῦ γίνεται ὑψηλότερος). Так Моисей, сперва оставляет предгорие, отделившись от всех оказавшихся немощными к восхождению. Потом приемлет слухом гласы труб, возносясь на высоту восхождения. При сем проникает в невидимое святилище боговедения (εἰς τὸ ἀόρατον τῆς θεογνωσίας ἄδυτον παραδύεται), и даже в нем не останавливается; но переходит в нерукотворенную скинию (ἐπὶ τὴν ἀχειροποίητον σκηνήν): ибо в этом встречается действительно предел (τὸ πέρας) и сам возвысившийся таковыми восхождениями»¹⁰². Созерцание нерукотворенной скинии слов (λόγοι) Божиих является пределом возвышений человеческого ума по лестнице Богопознания.

Однако «небесная труба» (ἡ οὐρανία σάλπιγξ), согласно Нисскому экзегету, это не только Ангелы, возвещающие Бога, но и земная природа. К созерцанию Бога ведёт также «обозрение существ» (ἐκ τῆς θεωρίας τῶν ὄντων). Этот способ Богопознания основан на рассмотренной выше «гласовой» организации твари, видимое явление которой («небеса») «трубит» о вложенной в неё невидимой славе и премудрости Божией: «Мне кажется, что и в другом смысле небесная труба (ἡ οὐρανία σάλπιγξ) делается учителем (νοῦν διδάσκαλος) для восходящего к нерукотворенному входу (τῆς ἐπὶ τὸ ἀχειροποίητον παρόδου). Ибо устройство небесных чудес, взывающее о являемой в существах премудрости и проповедующее в видимом великую славу Божию (τὴν ἐκφαινομένην τοῖς οὐσι σοφίαν διαβοῶσα καὶ τὴν μεγάλην τοῦ Θεοῦ δόξαν διὰ τῶν φαινομένων διηγουμένη), по сказанному: *небеса поведуют славу Божию* (Пс 18:2), по ясности и доброзвучности наставления (τῷ τρανῶ τε καὶ εὐήχῳ τῆς διδασκαλίας) само делается велегласною трубою, как говорит один из Пророков: *вострубил Бог свыше* (ἐσάλπισεν ὁ οὐρανὸς ἄνωθεν)»¹⁰³. Тварь возводит к созерцанию «вложенного» в неё невидимого слова (λόγος) Божия. Всю совокупность

¹⁰² О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели (De Vita Moysis) // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 317–318; PG 44:377; GNO, 7.1:88.13–24.

¹⁰³ О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели (De Vita Moysis) // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 318; PG 44:377–380; GNO, 7.1:88.24–89.6.

слов (λόγοι) Божиих свт. Григорий Нисский и называет «нерукотворенной скинией». Таким образом, один «венец» как у сокровенного, так и у светозарного Богоявления – это созерцание нерукотворенной скинии слов (λόγοι), или действий, Божиих.

В данном фрагменте отметим дважды упоминаемую святителем «дидактическую» функцию явления твари, которое «ясно и доброзвучно» возводит ум человека к нетварному слову (λόγος) Божию¹⁰⁴. Это «умное созерцание творений», как полагает Д. С. Курдыбайло, у свт. Григория Нисского «ещё не имеет терминологического оформления, тогда как у Евагрия Понтийского оно станет учением о “естественном созерцании”, которое будет впоследствии развито Максимом Исповедником. Однако центральный момент этого учения – понятие о логосах отдельных сущностей (не тождественных Логосу Божественному), умозрительно постигаемых человеком, – у Григория

¹⁰⁴ Ср. также с излагаемым буквально в тех же образах учением о Богопознании посредством твари у прп. Максима Исповедника: «Или, быть может, “невидимое Бога” есть ничто иное, как вечная сила Его и Божество, имеющие своими громкими глшатаями величественные великолепия тварного мира. <...> исходя из сущих [вещей], мы веруем в то, что есть подлинно сущий Бог <...> Поэтому прокляты те, которые не научились (οἱ μὴ συνδιδαχθέντες) постигать из созерцания сущих Причину их и природные свойства этой Причины, то есть Силу и Божество. Ибо тварь взывает (βοᾷ) своими делами и как бы возвещает тем, кто обладает духовным слухом (καὶ οἷον ἀπαγγέλλει τοῖς νοερώς δυναμένοις ἀκούειν), собственную Причину, троично воспеваемую, то есть Бога и Отца, и неизреченную Его Силу и Божество, то есть Единородное Слово и Духа Святого. Это и есть “невидимое Бога”, мысленно созерцаемое от создания мира» [Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию (Quaestiones ad Thalassium) XIII // Указ. соч. С. 47; PG 90:296]; а также у свт. Феофана Затворника: «В силу сей всеобъемлющей общегодности к пробуждению грешников, слово Божие на земле ходит и до слуха нашего доходит многообразно. Оно неумолчно слышится в храмах, на всяком богослужении, и вне храмов, во всяком чине церковном; оно в пениях и песнях церковных; оно в проповедях отеческих и во всякой душеполезной книге; оно в душеспасительных беседах и ходячих изречениях назидательных; оно в школах, картинах и всяком видимом предмете, представляющем духовные истины. Судя по сему, мы объаты словом Божиим, оглашаемся им со всех сторон. Отовсюду идут к нам гласы трубные на разорение твердынь греха, как стен иерихонских» [Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению. Краткий очерк аскетике. Начертание христианского нравоучения. М.: Правило веры, 2008. С. 178].

Нисского просматривается вполне отчетливо»¹⁰⁵. О той же дидактической функции, но уже не явлений, а имён по отношению к мысли, говорит свт. Григорий при анализе слова (λόγος) человека (см. гл. III.1.1). Не случайно поэтому сравнение св. отцом явления твари («устроения небесных чудес») со звуком («велегласной трубой»). Можно сказать, что в богословской системе свт. Григория Нисского происходит метафорический обмен признаков между антропологическим и космологическим словами (λόγοι).

Богосозерцание неотделимо от аскезы и смирения. Современная переводчица аскетических трактатов святителя Т. А. Александрова верно замечает, что «аскетика св. Григория Нисского неразрывно связана с его мистикой. Аскеза – это средство для достижения конечной цели – единения с Богом»¹⁰⁶. Так как, согласно св. отцу, подобное познаётся подобным, то ум человека, чтобы созерцать слова (λόγοι) Бога, «вложенные» в естество твари, должен очиститься от греховных страстей, то есть вернуть чистоту своего образа. Поэтому, несмотря на то что откровение твари о словах (λόγοι) Божиих уподобляется свт. Григорием ясной и доброзвучной трубе, но даже столь громкий звук слышит лишь чистый сердцем: «А кто очистил себя и изострил слух сердца, тот, приняв сей звук (τὴν ἡχὴν), разумею производимый обозрением существ (ἐκ τῆς θεωρίας τῶν ὄντων), путеводится им к ведению Божией силы, так что проникает разумом (διαδύναι τῇ διανοίᾳ) туда, где Сам Бог. Сие-то в Писании именуется мраком (γνόφος), который по толкованию, как сказали мы, означает неведомое и незримое. В нем-то быв Моисей, видит нерукотворенную оную скинию (ἐν ᾧ γενόμενος τὴν ἀχειροποίητον ἐκείνην σκηνὴν βλέπει), которую показывает дольным в вещественном подобии»¹⁰⁷. Чистый ум человека, восходя через видимое явление твари к «вложенному» в неё Божию слову (λόγος), сначала погружается во мрак чувственно-познавательного невидения и неведения. И только погрузившись в этот мрак, Моисей начинает верой «видеть» (βλέπει) нерукотворенную скинию слов (λόγοι) Божиих.

¹⁰⁵ Курдыбайло Д. С. К реконструкции учения о языке Григория Нисского в контексте евномийской полемики // Философский журнал. 2017. Т. 10. № 2. С. 29.

¹⁰⁶ Александрова Т. А. Предисловие // Григорий Нисский, свт. Аскетические сочинения и письма / Изд-е подготовлено Т. А. Александровой под общ. науч. ред. А. Г. Дунаева. М.: Изд-кий Совет РПЦ, 2007. С. 30.

¹⁰⁷ О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели (De Vita Moysis) // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 318; PG 44:380; GNO, 7.1:89.6–14.

Свт. Григорий Нисский, хотя и в скупых указаниях и беглых набросках, однако даёт глубокое и целостное толкование слов (λόγοι) Божиих через библейский образ скинии. Согласно ему, ветхозаветная вещественная скиния призвана выступить образом, возводящим ум к невещественному Первообразу: «Посему, какая же это нерукотворенная скиния (ἡ ἀχειροποίητος ἐκείνη σκηνή), показуемая Моисею на горе? Та, на которую повелевается ему взирать, как на первообраз (ἀρχέτυπον), чтобы рукотворенным устройством ее показать нерукотворенное чудо. Ибо сказано: *виждь, да сотвориши все по образу (κατὰ τὸν τύπον), показанному тебе на горе (Исх 25:40)*»¹⁰⁸. От скинии рукотворенной св. Нисский экзегет умозаключает о скинии нерукотворенной, имеющей для него первостепенное значение.

Свт. Григорий раскрывает «тайну скинии, показанной Моисею на горе», найдя опору в богословии св. Апостола Павла. Согласно Нисскому толкователю, «Моисей в образе (ἐν τύπῳ) научен был тайне скинии, объемлющей собою вселенную (τῆς σκηνῆς τῆς τὸ πᾶν περιεχούσης). Скиния же сия да будет Христос, Божия Сила и Божия Премудрость (Χριστός, ἡ Θεοῦ δύναμις καὶ Θεοῦ σοφία); она нерукотворенна по собственному своему естеству (τὴν φύσιν)»¹⁰⁹. Итак, для свт. Григория тайна «скинии, объемлющей собою вселенную», есть Христос, именуемый св. Апостолом в 1 Кор 1:24 Божией Силой и Божией Премудростью. Именование Христа Божией Силой и Божией Премудростью и позволило святителю увидеть в Нем «общий покров вселенной»: «Ибо всеобъемлющая существа сила (ἡ περιεκτικὴ τῶν ὄντων δύναμις), в которой обитает вся полнота Божества, этот общий покров вселенной (ἡ κοινὴ τοῦ παντός σκέπη), Тот, Кто все в Себе содержит (ὁ ἐν αὐτῷ τὸ πᾶν περιέχων), в собственном смысле именуется скиниею»¹¹⁰. Таким образом выясня-

¹⁰⁸ О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели (De Vita Moysis) // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 318–319; PG 44:380; GNO, 7.1:89.15–19.

¹⁰⁹ О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели (De Vita Moysis) // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 321; PG 44:381; GNO, 7.1:91.13–16.

¹¹⁰ О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели (De Vita Moysis) // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 322; PG 44:381; GNO, 7.1:92.18–20. Данную экзегезу скинии как Христа свт. Григория Нисского повторяет свт. Григорий Палама: «Скиния та была, по слову святых, Христос, сила Божия и Божия ипостасная премудрость (1 Кор 1:24), невещественная и несотворенная по своей природе, но прообразовательно через Моисееву скинию обозначившая, что примет некогда устроенное и придет к образу и сущности сверхсущее и невообразимое Слово,

ется принадлежность «вложенных» в тварь могущественных и премудрых слов (λόγοι) Божиих Второму Лицу Пресвятой Троицы – Слово (Λόγος) Божью¹¹¹. Нерукотворенная скиния слов (λόγοι) Божиих имеет Свой Ипостасный Источник в Слово (Λόγος) Божиим, содержащем слова (λόγοι) всей твари: «А Слово Божие есть Бог (ὁ δὲ ἐκ τοῦ θεοῦ λόγος θεός ἐστι), Слово сущее в начале (λόγος ἐν ἀρχῇ ὦν) и вечно пребывающее; Им (δι' οὗ) все существует и стоит; Оно над всем владычествует и имеет всякую власть над небесным и земным; Оно – жизнь и истина (ζωὴ καὶ ἀλήθεια), правда и свет (καὶ δικαιοσύνη καὶ φῶς), и всякое благо, и сохраняет бытие всего»¹¹². Следовательно, введённый в скинию пророк Моисей в нетварном свете слов (λόγοι) Божиих созерцал содержащее их (περιέχων) Ипостасное Слово (Λόγος) Божие. Справедливо замечание прот. Г. Флоровского: «Характерно, что по мнению св. Григория на высотах созерцания открывается “совершившееся для нас Богоявление во плоти”, Христос, Воплощенное Слово. И в ветхом Завете именно его пророчески видели великие тайнозрители»¹¹³. В образе скинии Моисей был научен Христу – Воплощённому Слово (Λόγος) Божью, содержащему слова (λόγοι) всей твари.

Продолжая извлекать «боголепный» смысл из уподобления Христа скинии, свт. Григорий Нисский развивает космологическое понимание Ипостасного Слова (Λόγος) Божия. Прежде всего, если скиния есть Богочеловек Христос, то она не только божественна, но и водружена среди людей. «Скиния же сия да будет Христос, Божия Сила и Божия Премудрость; она нерукотворенна по собственному своему естеству (ἀχειροποίητος οὖσα κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν), допускает же устроение, когда

всепревосходящая, всеопережающая и всеобъемлющая скиния, в коей сотворено и воздвигнуто все видимое и невидимое, и, облачившись в тело, принесет его в жертву за нас, – предвечный первосвященник (Евр 2:17 сл.), в последние времена Сам Себя сделавший святым приношением за нас» [Григорий Палама, свт. Триады II.3.55. С. 242].

¹¹¹ Ср. у прп. Симеона Нового Богослова: «Ибо как Слово Бога и Отца есть Бог, то справедливо осияния и откровения Бога Слова именуется глаголами. Слово есть Бог, и глаголы Его суть лучи и блистания Божества, кои воссиявают от Бога, как молния, и наияснейше нам открываются» (Слово 52.1) [Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Кн. 2. С. 172].

¹¹² Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 360; PG 45:989; GNO, 1:295.7–13.

¹¹³ Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV–VIII веков. Репр. изд-е. СТСЛ, 1999. С. 133.

должно стало скинии сей быть водруженною (παγήναι) в нас; так что некоторым образом она есть и несозданная и созданная (ἀκατάσκευον καὶ κατασκευασμένην); как предсуществующая, она не сотворена, а как приявшая сей вещественный состав (ὕλικήν σύστασιν), стала сотворенною»¹¹⁴. Принимая на Себя «вещественный состав» человеческой плоти, в дольнем мире Христова скиния имеет «завесу» (Евр 10:20). Однако, как специально отмечает свт. Григорий, плоть Христа по своему составу идентична веществу всякой твари, ибо также состоит из четырёх стихий. Таким образом св. экзегет, распространяя часть на целое, то есть уподобляя плоть всему космосу, достигает «целостного взгляда на скинию»: весь вещественный покров вселенной он понимает как завесу Скинии Христа, Который «содержит в Себе всё». Вот толкование свт. Григория: «<...> Тот, Кто все в Себе содержит (ὁ ἐν αὐτῷ τὸ πᾶν περιέχων), в собственном смысле именуется скининою. Необходимо же, чтобы ведение было соответственно имени, и каждая часть видимого (ἐκάστου τῶν ὀφθέντων) руководила к какому-либо взгляду (πρὸς τινὰ θεωρίαν χειραγωγούντος), открывающему боголепное представление (θεοπρεπούς ὑπολήψεως). Итак, поелику великий Апостол говорит, что завесою в дольней скинии (καταπέτασμα τῆς κάτω σκηνῆς) есть плоть (τὴν σάρκα) (Евр 10:20), говорит же, думаю, потому, что состав ее из различных четырех стихий, и вероятно, самому Апостолу, когда было ему видение скинии (Апостол Павел, как и Моисей, видел скинию! – Г. Д.), и восхищен он был в пренебесные святилища, открыты были духом тайны рая: то хорошо будет обратить внимание на сие частное истолкование, приноровить к части и целый наш взгляд на скинию»¹¹⁵. Целый взгляд на скинию заключается в том, что вещество «из различных четырёх стихий» является завесой не только Ипостасного Слова (Λόγος) в воплощении, но и принадлежащих Ему слов (λόγοι), «вложенных» в тварей¹¹⁶. Воплощённое Слово (Λόγος) Христос – тайна космологии.

¹¹⁴ О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели (De Vita Moysis) // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 321; PG 44:381; GNO, 7.1:91.14–20.

¹¹⁵ О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели (De Vita Moysis) // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 322–323; PG 44:381–384; GNO, 7.1:92.20–93.4.

¹¹⁶ Ср. также с экзегезой Ин 19:23 прп. Максимом Исповедником: «Верхняя же одежда (Христова, которую на четыре части разделили распявшие Его воины. – Г. Д.) есть чувственный мир, разделяемый четырьмя стихиями (κόσμος, στοιχεῖοις τέσσαρσι διαιρούμενος); его, как четыре одежды,

Свт. Григорий Нисский называет дольней скинией (ἡ κάτω σκηνή) не только воплощённого Христа и вещественную вселенную, покрывающую нетварную скинию слов (λόγοι) Божиих, но и Церковь (ἡ τῆς Ἐκκλησίας σκηνή)¹¹⁷: «Итак, сие-то (видение Божественного. – Г. Д.) усматривает в этом Пророк, когда возводит взор к горней скинии (τὴν ἄνω σκηνήν). Если же кто обратит взгляд на дольную скинию (τὴν κάτω σκηνήν); то, поелику у Павла нередко Церковь именуется Христом (ἐπειδὴ πολλὰ Χριστὸς ἡ Ἐκκλησία παρὰ τοῦ Παύλου κατονομάζεται) <...>»¹¹⁸. В силу указанного св. Апостолом тождества Христа и Церкви вещественная вселенная как «завеса» слов (λόγοι) Слова (Λόγος) представляется святителю тождественной Церкви. Действительно, только в Церкви, понимаемой космологически, Святым святых может являться «истина сущих»: «Если же внутренность скинии, называемая: святое святых (τὸ ἔνδον, ὅπερ Ἁγιὸν ἁγίων λέγεται), для многих недоступна: то и сего не почитаем противоречащим последовательности наших разумений. Ибо истина сущих (ἡ τῶν ὄντων ἀλήθεια) действительно есть нечто святое, даже святое святых, и для многих – неприкосновенное и неприступное. Поелику она пребывает в сокровенной и неизглаголанной глубине таинственной скинии (τῆς τοῦ μυστηρίου σκηνῆς), то познанию о превышающих понятие сущих (τῶν ὑπὲρ κατάληψιν ὄντων) надлежит быть не пытливым. Должно веровать (πιστεύοντας), что искомое есть, однако

делают распинающие духовно (νοητῶς) в нас Господа. Итак, бесы делают себе по частям видимую тварь (τὴν φαινόμενην κτίσιν), [состоящую из] четырех стихий, приуготовляя нас зреть [ее только] чувством для возбуждения страсти, не ведая содержащихся в ней божественных логосов (πρὸς πάθος ὁρᾶν κατ' αἴσθησιν ἡμᾶς παρασκευάζοντες τοὺς ἐν αὐτῇ θεοὺς ἀγνοήσαντας λόγους)» [Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию (Quaestiones ad Thalassium) IV // Указ. соч. С. 33; PG 90:276–277]. Не созерцая в твари «духовно», то есть верой, слова («логосы») Божии, мы «распинаем» Христа Бога и «раздираем» страстями чувственный мир на стихии.

¹¹⁷ Образ Церкви как скинии в богословии свт. Григория Нисского рассматривается в статье Л. Сиасоса, в которой, в частности, дары иноплемennых для ветхой скинии понимаются как прообраз непрерывного обновления и украшения «новой истинной скинии Церкви»: «Новая скиния свидения и истины есть мать наша Церковь, есть дом Бога и помилованных детей Его» [Λάμπρου Σιάσου. Κεῖμηλια ἀλλοφύλων εἰς τὴν νέα σκηνήν τοῦ Μαρτυρίου // ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΙΝ' ΤΕΟΛΟΓΙΚΟῦ ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ ΜΕ ΘΕΜΑ «Ο ΑΓΙΟΣ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΝΥΣΣΗΝΣ». Θεσσαλονίκη, 1998. Σ. 235].

¹¹⁸ О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели (De Vita Moysis) // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 325; PG 44:385; GNO, 7.1:95.10–13.

же не подлежит взорам всех (τοῖς ὀφθαλμοῖς προκεῖσθαι), а пребывает неизглаголанным в сокровенных глубинах мысли (ἐν τοῖς ἀδύτοις τῆς διανοίας μένειν ἀπόρητον)¹¹⁹. Святое святых дольней скинии Церкви – истина сущих – пребывает в таинственной горней скинии нетварных слов (λόγοι) Божиих. Истины существ содержатся во «вложенных» в них Богом нетварных словах (λόγοι).

Так на основании словесной (логосной) христологии экклезиология, а также учение об истине свт. Григория Нисского приобретают космологический характер. Доведём до конца умозрение святителя, обратив и в обратную сторону указанное им тождество вселенной-Христа и Церкви. Если вселенная есть Церковь, поскольку содержит святые «истины сущих», тогда истина также, во-первых, космологична, а во-вторых, церковна. Именно в Церкви – «столпе и утверждении истины» (1 Тим 3:15) – доступно ведение истины сущего. Кроме того, очевидно, что вне Христа невозможно созерцать слова (λόγοι) сущих. К тому же выводу приходит и греческий богослов Ксионес Р. Николаос: «Познание само совершается, согласно св. Григорию, только через Церковь и в лице Иисуса Христа»¹²⁰. Тем самым учение об истине, основанное на словесной (логосной) христологии, получает экклезиологическое преломление. Следовательно, рукотворная скиния Моисея прообразовала собою, во-первых, вселенскую скинию слов (λόγοι) Божиих под завесой вещества, во-вторых, скинию воплощённого Христа Слова (Λόγος) Божия и, в-третьих, скинию Церкви, в существах хранящую истину. В образе Скинии Христа сходятся космология, христология и экклезиология свт. Григория Нисского.

Вселенная потому является Церковью, что в истинах существ содержит в себе Бога. Будучи Святым святых, истина, согласно Нисскому богослову, имеет нетварную природу. Она как «пребывающая в сокровенной и неизглаголанной глубине таинственной скинии» заключена в словах (λόγοι) Божиих¹²¹. Истина «не подлежит взорам всех» потому, что недоступна чувственному познанию, ибо «превышает» его. Поэтому познание истины не должно быть «пытливым». Истину

¹¹⁹ О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели (De Vita Moysis) // TCO, Т. 37 (Ч. 1), с. 327; PG 44:388; GNO, 7.1:97.12–21.

¹²⁰ *Ξιωνης Ρ. Νικολαος*. Ουσια και ενεργειες του Θεου κατα τον αγιο Γρηγοριο Νυσσης. Αθηνα, 1999. Σ. 282.

¹²¹ О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели (De Vita Moysis) // TCO, Т. 37 (Ч. 1), с. 327; PG 44:388; GNO, 7.1:97.16–17.

нельзя знать, а «должно верить», что она есть. И только чистый ум избранных Божиих созерцает верой истину во «святилище» своего ума (ἐν τοῖς ἀδύτοις τῆς διανοίας). Ум человека в «познании о превышающих понятие сущих» выступает «святилищем», в котором в светоносных истинах существ созерцается Сам Бог Истина.

Пророк Моисей, видя Бога в нетварном свете купины, согласно свт. Григорию, видел не что иное, как истину: «Истина же, являющаяся тогда Моисею в неизреченном оном световодстве, есть Бог (Θεός δέ ἐστίν ἡ ἀλήθεια ἢ ἐμφανισθεῖσα τότε διὰ τῆς ἀρήτου ἐκείνης φωταγωγίας τῷ Μωϋσεῖ). <...> терновым неким кустом воспламеняется тот свет, которым просвещается душа Пророка (θάμνου τινός ἀκανθώδους τὸ φέγγος ἐξάπτεται, ᾧ ἡ ψυχὴ τοῦ προφήτου καταφωτίζεται)»¹²². Тварный куст таит в себе «вложенное» в него истинное и светоносное нетварное слово (λόγος) Божие. Истина же и свет, согласно Нисскому экзегету, усваиваются Писанием Христу: «<...> Истина есть Бог, а также истина есть свет (φῶς), – и оба сии высокие и божественные именованья евангельское слово присвоит явившемуся нам во плоти Богу (Ин 14:6)»¹²³. Тем самым в истинах существ сияет Своим нетварным светом Сама Ипостасная Истина. Истина, таким образом, не находится в человеке, а принадлежит нетварным словам (λόγοι) Слова (Λόγος) Божия.

Тот факт, что свет Божества «воссиявает от земного куста», значит, что превышающий тварь Бог созерцается в твари. Как показывает также опыт Моисея, нетварный свет Божий доступен человеку и во плоти, но при условии добродетельного жития: «<...> Добродетельное житие

¹²² О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели (De Vita Moysis) // TCO, Т. 37 (Ч. 1), с. 264–265; PG 44:332; GNO, 7.1:39.3–7.

¹²³ О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели (De Vita Moysis) // TCO, Т. 37 (Ч. 1), с. 265; PG 44:332; GNO, 7.1:39.8–11. Об отождествлении свт. Григорием **Христа с Истиной** см.: К Армонию, О том, что значит имя и название: христианин (De Professione Christiana ad Harmonium) // TCO, Т. 44 (Ч. 7), с. 216, 217; PG 46:241, 244; GNO, 8.1:134.18, 136.3; **со Светом**: Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.1.2 // TCO, Т. 43 (Ч. 6), с. 249; PG 45:896; GNO, 2:298.30–299.1; **с Истиной и Светом**: Точное истолкование Экклезиаста Соломонова (In Ecclesiasten) 2 // TCO, Т. 38 (Ч. 2), с. 224–225; PG 44:636; GNO, 5:298.12; Точное изъяснение Песни песней Соломона (In Cantica Canticorum) 15 // TCO, Т. 39 (Ч. 3), с. 382; PG 44:1096; GNO, 6:441.4; Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 10.4 // TCO, Т. 43 (Ч. 6), с. 197; PG 45:849; GNO, 2:260.13–14 и др.

(τῆς ἀρετῆς ἀγωγή) возводит нас к ведению онога света, который нисходит даже до естества человеческого, воссиявая не от какого-либо звездного светила, почему не можно было бы признать его сиянием дальнего вещества (τῆς ὑποκειμένης ὕλης), но от земного куста (ἀπὸ γῆϊνης θάμνου), и превосходя светлостью лучей небесные светила. А сим научаемся и таинству явленному в Деве (τὸ κατὰ τὴν Παρθένον μυστήριον), от которой в рождении воссиявший человеческой жизни свет Божества (τὸ τῆς θεότητος φῶς) сохранил воспламененную купину нескораемой (ἀδιάφθορον), так что и по рождении не увял стебель девства»¹²⁴. От нетварного света не сгорает терновая купина, не сгорает «воспламенённая» светом Божества купина-Дева, не сгорает сама плоть Христа, сокрывшая от нас нетварный свет Ипостасной Истины.

Свт. Григорий Нисский рассуждает о том, как возможно нам не познать, но «стать в лучах света истины» (ἐν τὸς τῶν ἀκτίνων τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς στηρόμεθα). Свет истины, согласно св. отцу, усматривается на нетварной «высоте», а ведь мы имеем связанные грехом «ноги». Поэтому для созерцания Бога, или истины, как толкует свт. Григорий опыт Моисея, душе («душевыми стопами») нужно разрешиться от «земной кожаны оболочке» (γῆϊνη τῶν δερμάτων περιβολή): «Оным светом научаемся и тому, что нам делать, чтобы стать в лучах истины, а именно, что невозможно связанными ногами взойти на ту высоту, где усматривается свет истины (τὸ φῶς τῆς ἀληθείας ὁράται), если не будет разрешена (περιλυθείη) на душевных стопах эта мертвенная и земная кожана оболочка (ἢ νεκρά τε καὶ γῆϊνη τῶν δερμάτων περιβολή), возложенная на естество вначале, когда обнажило нас преслушание Божией воли. И таким образом, как скоро совершится сие с нами, последует за тем ведение истины (ἢ τῆς ἀληθείας γνῶσις)»¹²⁵. Свт. Григорий учит здесь не о разрешении от тела, ибо в теле Моисей видел нетварный свет Божий. Святой Нисский толкователь учит о «земной кожаны оболочке, возложенной на естество», а значит, на душу и тело в совокупности. Поэтому «земная оболочка на душевных стопах» – это искажение всего человеческого естества грехом, которое низвело человека в мир видимых явлений и закрыло от него светозарные истины сущего. Эта греховная «нечистота

¹²⁴ О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели (De Vita Moysis) // TCO, Т. 37 (Ч. 1), с. 265; PG 44:332; GNO, 7.1:39.11–20.

¹²⁵ О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели (De Vita Moysis) // TCO, Т. 37 (Ч. 1), с. 265; PG 44:332–333; GNO, 7.1:39.21–40.2.

душевных стоп», согласно толкованию святителем Песни Песней (5:3), омывается в Крещении, которым отверзается «плотская завеса» сердца и совлекаются «кожаные ризы» естества¹²⁶. «Разрешением» от «кожаны оболочке» души становится прозрение ума в невидимое. И тогда «в душу вселяется истина»¹²⁷. Созерцание сущего в единстве невидимого слова (λόγος) Божия и видимого явления свт. Григорий и определяет как истинное понятие о сущем.

Ум, остающийся покрытым «земной кожаны оболочкой», герметично замыкает видимый мир явлений в самом себе. Явление твари, познаваемое чувствами, выступает для такого ума «земляной стеной», загораживающей созерцание её «умных» первоначал: «Ибо все чувственное, что только усматривается во вселенной, подлинно есть какая-то земляная стена (γῆϊνοί τινές εἰσι τοῖχοι), которая людям несильного ума преграждает собою путь к воззрению на умственное (πρὸς τὴν τῶν νοητῶν θεωρίαν). Таковий видит только землю, воду, воздух и огонь; а откуда каждая из сих стихий, или в чем она состоит, или чем содержится в своем месте (ὑπὸ τίνοος περικρατεῖται), не может этого усмотреть по низости ума»¹²⁸. Такой оземляневший ум живёт ложным предположением о якобы бытии несуществующего. Но «как скоро совершится сие с нами (разрешение на душевных стопах мертвенной и земной кожаны оболочке, т. е. Крещение. – Г. Д.), последует за тем ведение истины, которое служит очищением от предположения о несуществующем (τῆς περὶ τὸ μὴ ὄν ὑπολήψεως), то есть, по моему понятию, определением истины не составлять себе ложного понятия о сущем (τὸ μὴ διαψευσθῆναι τῆς τοῦ ὄντος κατανοήσεως). (Ибо ложь есть какое-то рождающееся в уме представление о несущем, будто бы существует то, чего нет (Ψεῦδος γάρ ἐστι φαντασία τις περὶ τὸ μὴ ὄν ἐγγινομένη τῇ διανοίᾳ, ὡς ὑφεστῶτος τοῦ μὴ ὑπάρχοντος); а истина есть несомненное понятие о сущем (ἀλήθεια δὲ ἢ τοῦ ὄντος ὄντος ἀσφαλῆς κατανοήσις)»¹²⁹. Представлять самодостаточным «земное», то есть чувственный мир явлений, который есть ничто (τὸ μὴ ὄν), – это ложное

¹²⁶ Точное изъяснение Песни песней Соломона (In Cantica Cantorum) 11 // TCO, Т. 39 (Ч. 3), с. 283; PG 44:1004; GNO, 6:327.8–18.

¹²⁷ Точное изъяснение Песни песней Соломона (In Cantica Cantorum) 11 // TCO, Т. 39 (Ч. 3), с. 283; PG 44:1004; GNO, 6:327.13.

¹²⁸ О душе и воскресении, разговор с сестрою Макриною (Dialogus de Anima et Resurrectione) // TCO, Т. 40 (Ч. 4), с. 208; PG 46:21C–24A.

¹²⁹ О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели (De Vita Moysis) // TCO, Т. 37 (Ч. 1), с. 265–266; PG 44:333; GNO, 7.1:40.1–8.

понятие о сущем¹³⁰. Ум в «земной оболочке» произвольно и слепо надеяется бытием «то, чего нет», ибо явление твари – ничто и не может существовать само по себе без Божия слова (λόγος). Когда же ум посредством Крещения верой прозреет в невидимое, тогда он составит истинное понятие о сущем, то есть увидит его в единстве невидимого слова (λόγος) Божия и видимого явления. «Ведение истины», то есть Богосозерцание, очищает ум от лжи самобытия видимых явлений.

Свт. Григорий Нисский учит о недоступности естественным познавательным способностям «философа» света истины. «И таким образом даже тот, кто в продолжение долгого времени среди безмолвия (δι' ἡσυχίας) любуясь предметами возвышенными (ταῖς ὑψηλαῖς ἐμφιλοσοφήσας μελέταις), едва составит понятие о том, что такое в действительности сущее (τί μὲν ἐστὶν ὡς ἀληθῶς τὸ ὄν), по естеству своему имеющее бытие (ὁ τῆ ἐαυτοῦ φύσει τὸ εἶναι ἔχει), и что такое не сущее (τί δὲ τὸ μὴ ὄν), по видимости только имеющее бытие (ὁ ἐν τῷ δοκεῖν μόνον ἐστὶν εἶναι), тогда как естество само по себе не осуществимо (ἀνυπόστατον ἔχον ἐφ' ἑαυτοῦ τὴν φύσιν)»¹³¹. «Не сущее» (τὸ μὴ ὄν), которое лишь «по видимости» имеет бытие, или «естество», которое «само по себе не осуществимо», – это тварь. И не усилиями собственного ума безмолвствующий любуясь достигает видения по самому «своему естеству» сущей и сущностной истины, но соблаговольющим откровением Самого Бога Истины. Ведение истины – удел избранных Божиих.

Разрешённому от «земной оболочки» уму открывается истинная онтология: что есть сущее, а что – несущее, что – бытие, а что – небытие, что есть, а чего нет. «И сие-то, кажется мне, познал тогда великий Моисей, наученный богоявлением (ἐν τῇ θεοφανείᾳ), а именно, что из всего объемлемого чувством (τῇ αἰσθήσει καταλαμβάνεται) и созерцаемого умом (κατὰ

¹³⁰ Человек, который видит сущее ложно только как явление, называется в святоотеческом богословии страстным. Страстное ложное видение сущего характеризуется неоправданной приятностью, приподнятостью и прелестью, т. е. оболещением: «Человек страстный все видит в радужном цвете, то есть вещи представляются им не в их истинном виде, не так, как они есть, а как приспособляются и соответствуют нашим чувствам и нашим страстям. Затем, обратно, ими и питаются страсти. Человек-мечтатель живет как в какой атмосфере страстной, составленной из внутренних образов и внешнего призрачного вида вещей» [Феофан Затворник, свт. Начертание христианского нравоучения. С. 348–349].

¹³¹ О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели (De Vita Moysis) // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 266; PG 44:333; GNO, 7.1:40.8–12.

τὴν διάνοιαν θεωρεῖται), ничто не есть сущее в подлинном смысле (οὐδὲν τῷ ὄντι ὑφέστηκε), кроме превысшей всего сущности, которая всему причина, и от которой все зависит»¹³². Тварь зависима и несамодостаточна, поэтому она не существует в подлинном смысле. «Ибо если мысль (ἡ διάνοια) и другое что усматривает в числе существ (ἐν τοῖς οὐσίῳ), то ни в одном из сих существ не видит ум (ἐνθεωρεῖ ὁ λόγος) такого, которое бы не имело нужды в другом (ἀπροσδεῆς τοῦ ἐτέρου), и которому было бы возможно прийти в бытие без причастия истинно сущего (δίχα τῆς μετουσίας τοῦ ὄντος)»¹³³. Тварь существует по причастию Сущему, имея в Нем свою причину, истину, сущность и бытие. Отношение твари к Творцу, сущности к действию Божию святитель описывает как отношение причастия (ἡ μετουσία). Только Бог Сущий Сам в Себе имеет всё: «Всегда одно и то же не увеличиваемое и не умаляемое, ко всякой перемене, в лучшее ли то или худшее, равно неподвижное, потому что худшее ему чуждо, а лучшего нет; во всем другом не имеющее нужды, единое всем вождедеваемое, единое, чего все причастно (παρὰ παντὸς μετεχόμενον), единое причастием причащающихся (ἐν τῇ μετουσίᾳ τῶν μετεχόντων) не уменьшаемое, – вот действительно в подлинном смысле сущее (ἀληθῶς τὸ ὄντως ὄν), и понятие (κατανόησις) о сем сущем есть ведение истины (ἡ τῆς ἀληθείας γνῶσις)»¹³⁴. Таким образом, Сущий как «действительно в подлинном смысле сущее» и есть истинная онтология. Доступное избранному рабу ведение истины – это не познание чувственной и умной твари, а «понятие» (κατανόησις) о Сущем Боге Истине, содержащем нетварные истины, или слова (λόγοι), существ.

Видение нетварного света слова (λόγος) Божия стало недоступно человеку после грехопадения. Деятельность падшего ума, согласно свт. Григорию, лежит в «уклонении от истинно сущего» (τὸ ἐξω τοῦ ὄντος γενόμενον)¹³⁵. Нисский святитель учит о «безжизненности» чув-

¹³² О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели (De Vita Moysis) // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 266; PG 44:333; GNO, 7.1:40.13–17.

¹³³ О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели (De Vita Moysis) // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 266; PG 44:333; GNO, 7.1:40.17–20.

¹³⁴ О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели (De Vita Moysis) // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 266–267; PG 44:333; GNO, 7.1:20–41.2.

¹³⁵ О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели (De Vita Moysis) // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 321; PG 44:381; GNO, 7.1:92.2–3. Ср. с «заболеванием неведением Бога» у прп. Максима Исповедника: «Пренебрегши движением естественных сил к Цели, первый человек захворал неведением (ἄγνοια) собственной Причины, признав по совету змия богом то, что слово божественной заповеди повелело считать

ственного познания, которое не простирается на подлинно сущие слова (λόγοι) Божии¹³⁶. Он следующим образом толкует откровение Бога Моисею: «Бог говорит: *не сможешь увидеть* (ιδεῖν) *лица Моего, не бо узрит человек лице Мое, и жив будет* (ζήσεται) (Исх 33:20). И сие слово показывает не то, будто бы зрение лица Божия для взирающих делается виною смерти (как возможно лицу жизни стать когда-либо виною смерти для приближающихся?); но, поскольку, хотя Божество по естеству животворяще, однако же собственно отличительным признаком Божественного естества (ἴδιον δὲ γνώρισμα τῆς θείας φύσεως) служит то, что Оно выше всего отличающегося по признакам; то полагающий, что Бог есть нечто познаваемое, уклонившись от сущего (παράτραπεις ἀπὸ τοῦ ὄντως ὄντος) к тому, что признано существующим в способном вместить сие представление (πρὸς τὸ τῆ καταληπτικῆ φαντασίᾳ νομισθὲν εἶναι), не имеет в себе жизни»¹³⁷. Если полагать, что Бог «познаваем», то есть «отличаем по признакам», означает «уклоняться» от подлинно сущего,

запретным. И став таким образом преступником и не ведая Бога, он накрепко связал всю [свою] мыслящую силу со всем чувством (πρὸς ὅλην τὴν αἰσθησιν ὅλην ἀπρίξ ἀναμίξας τὴν νοερὰν δύναμιν) и ввел сложное и пагубное, возбуждающее к страсти, ведение чувственных [вещей] (τῶν αἰσθητῶν γινώσιν) и *приложился скотом несмысленным и уподобился им* (Пс 48:13) <...> Насколько человек радел о познании видимых [вещей] одним только чувством (κατὰ μόνην τὴν αἰσθησιν τῆς τῶν ὁρωμένων γνώσεως), настолько он укреплял в себе неведение Бога. <...> Это неведение, калеча ум человеческий и явственно отвержая чувство (τὸν μὲν νοῦν πηρώσασα τὸν ἀνθρώπινον, τὴν αἰσθησιν δὲ τρανῶς διανοίξασα), сделало его совершенно чуждым божественного ведения (τῆς μὲν θείας γνώσεως παντελῶς αὐτὸν ἀπεξένωσεν) и, [напротив], наполнило страстным познанием чувственных [вещей] (τῆς δὲ τῶν αἰσθητῶν ἐμπαθοῦς ἐπλήρωσε γνώσεως)» [Максим Исповедник, *прп.* Максима монаха к Фалассию, благочестивейшему пресвитеру и игумену о различных затруднительных местах Священного Писания // Указ. соч. С. 23–24; PG 90:253, 257].

¹³⁶ Безжизненность познания обусловлена новым для человека состоянием смертности. Поясняя выражение свт. Григория «жизнь в смерти», П. Неллас пишет: «Человек больше не имеет в себе жизни как внутренне присущего качества, которым он обладал прежде. В естественно бурлящей в нём теперь жизни больше нет благодати. Жизнь продолжается до тех пор, пока откладывается смерть» [Неллас П. Обожение: Основы и перспективы православной антропологии / Пер. с англ. Н. Б. Ларионова. М.: Никея, 2011. С. 55].

¹³⁷ О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели (De Vita Moysis) // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 346; PG 44:404; GNO, 7.1:114.23–115.8.

то свойственное нам чувственное познание несущественно. Чувственное познание «способно вместить» не то, что подлинно существует, а только то, что «признано» существующим. Следовательно, если Сущий есть Жизнь, то несущественное познание мёртво. Полагающий, что Бог познаваем, низводит Сущего в несущее и «не имеет в себе жизни». Не Бог это и не жизнь, если человек Его познал («узрел»). «Ибо подлинно сущее есть истинная жизнь; а сие недоступно ведению (εἰς ἐπίγνωσιν ἀνέφικτον). Посему, если животворящее естество превышает ведение (ὑπερβαίνει τὴν γνώσιν), то постигаемое (τὸ καταλαμβάνομενον), без сомнения, не есть жизнь: а что не жизнь, то не имеет свойства сделаться сообщающим жизнь (παρεκτικὸν ζωῆς). Посему не исполняется желаемое Моисеем в том, в чем вождение пребывает невыполнимым»¹³⁸. Не может Моисей одновременно и познать и быть животворим Богом. Напротив, в животворящем созерцании Моисей видит Бога, но не знает Его. Таким образом, уклоняясь от истинно Сущего, подлежащее чувственному познанию мёртво, мы сами мертвы и рождаем мёртвое, не достигающее животворящего слова (λόγος) Божия, знание.

Свт. Григорий Нисский раскрывает образ «кож» не только по рассмотренным нами тематическим линиям «земляности», «мертвенности», но и по линии «одежды». «Мертвенная и земная кожаная оболочка», препятствующая видеть в явлениях светоносную скинию слов (λόγοι) Божиих, была возложена, как «покрывало», на наше естество по грехопадению прародителей, «когда обнажило нас (ἐγυμνώθημεν) преслушание Божией воли»¹³⁹. Преслушание, как поясняет Нисский экзе-

¹³⁸ О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели (De Vita Moysis) // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 346; PG 44:404; GNO, 7.1:115.8–14.

¹³⁹ О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели (De Vita Moysis) // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 265; PG 44:333; GNO, 7.1:39.24–40.1. См. ту же экзегетическую интуицию у свт. Григория Паламы: «Поэтому после того, как человек ослушался Бога и услышал от Него: *земля еси, и в землю отыдеши*, заперто небо для него. И написано, что не только от ангелов отделен Адам, бывший прежде единым в образе жизни с ними, но и обнажен от одежд нетленного света, согласно златоязычному Иоанну, в котрые на Фаворе снова облачились Моисей и Илия, когда Господь их осиял. Разве из-за того, что после преслушания более плотным или твердым стало тело неба, мы разлучены от ангельского света и от самих ангелов? Отнюдь. Но поскольку человек уже не может вместить тамошнего, и таким образом отстоит от ангелов, как бы от находящихся в состоянии войны с ним, то написано, что заперто небо. Поэтому опять же, когда из-за неподражаемой

жет в трактате «О молитве», «обнажило» человека от «вечных и светлых риз (τῶν αἰδίων τε καὶ λαμπρῶν ἐνδυμάτων)», от «Божественных одежд (ἀντὶ τῶν θείων περιβολαίων)»¹⁴⁰. В раю человек, облаченный в светлые «Божественные одежды» и не препятствуемый «завесой мёртвых кож» (τῆς τῶν νεκρῶν δερμάτων ἐπιβολῆς), «общался с Ангелами»¹⁴¹ и «дерзновенно взирал на лице Божие (ἐν παρρησίᾳ δὲ τὸ τοῦ θεοῦ πρόσωπον βλέπων)»¹⁴², то есть созерцал нетварный свет благодати Божией. Человек взирал на Бога «чистым и обнаженным от всякого покрывала разумением» (γυμνῆ τε καὶ καθαρᾷ παντὸς προκαλύμματος τῆ διανοίᾳ)¹⁴³. Грех стал «покрывалом» для ума и поставил человека «вне сущего»: он перестал видеть тварь в нетварном свете слов (λόγοι) Божиих и начал видеть её только как явление¹⁴⁴. «Кожаные одежды» становятся сообразными новому греховному состоянию человека, который не видит Бога.

бездны человеколюбия Сын Высшего Отца стал единокровным Сыном Человеческим, и возвел свое создание к горнему достоинству, Он говорит: *отседе узрите небо отверсто и ангелы Божия восходящия и низходящия над Сына Человеческаго*. <...> Таким же образом небо, сплошь повсюду натянутое, преграждало и прерывало светолитие свыше – не потому, чтобы ему было не пройти через него, но потому что чувственные не вмещают оно не изреченное сияние, и не способны видеть благодаря ему чувственной силой [зрения]. <...> Но ни небесная оболочка не рассекается и не раскрывается когда бы то ни было, ни плотностью ее [идушая] свыше слава и светолитие не преграждается. Но с помощью таковых [образов] Писание демонстрирует, что для нестяжавших силу Духа Святого, но зрящих тварной и природной силой, и тем более – чувственно (*κατ' αἰσθησιν*), божественное совершенно не вмещимо и несозерцаемо. Для тех же, кто боговидной силой зрит таковые божественные видения (θεοπτίας), незаметным делается все, что кажется заслоняющим [вид], не распадаясь или отходя в небытие, но побеждаясь невыразимым явлением (ἐπιφανείας) оногo света» [Григорий Палама, *свт.* Антирретики против Акиндина VI.10.28–30. С. 287–289].

¹⁴⁰ О молитве (De Oratione dominica orationes V) 5 // TCO, Т. 37 (Ч. 1), с. 458, PG 44:1184В; GNO, 7.2:65.5–6,8.

¹⁴¹ О надписании псалмов (In Psalmos inscriptiones) 2.6 // TCO, Т. 38 (Ч. 2), с. 83; PG 44:508; GNO, 5:86.22.

¹⁴² О девстве (De Virginitate) 12 // TCO, Т. 44 (Ч. 7), с. 346; PG 46:373; GNO, 8.1:302.9–11.

¹⁴³ О блаженствах (De Beatitudinibus orationes VIII) 3 // TCO, Т. 38 (Ч. 2), с. 395; PG 44:1225–1228; GNO, 7.2:105.18–19.

¹⁴⁴ Ср.: «Склонность к чувственности и видимости – одна из первых черт и действий повреждения» [Феофан Затворник, *свт.* Начертание христианского нравоучения. С. 341].

Однако Бог не оставил людей и «водрузил в нас свою скинию». «Ибо единое из всего и что было прежде веков, и что произошло напоследок веков, что не имело нужды во временном происхождении (как иметь нужду во временном рождении тому, кто прежде времен и веков?) и ради нас, по безрассудству растливших бытие свое (ἐξ ἀβουλίας τοῦ εἶναι παραφθαρέντας), допустило то, что пришло в бытие, подобно нам, чтобы ставшее вне сущего (τὸ ἔξω τοῦ ὄντος γενόμενον) снова возвести в сущее (εἰς τὸ ὄν ἐπαναγάγη). А это есть Единородный Бог (ὁ Μονογενὴς Θεός), в Себе все объёмлющий, но и в нас водрузивший Свою скинию»¹⁴⁵. Христос вновь «возводит нас в сущее», совлекая «кожаную ризу» и одевая нас в Себя как в «световидную и невещественную» одежду (τὸ φωτοειδές τε καὶ ἄυλον ἐνδυμα). Это «облечение во Христа» совершается в Крещении, согласно экзегезе святителем Песн 5:3: «Но посмотрим, как невеста послушна Слову, как отверзает вход Жениху. *Совлекохся ризы моя*, говорит она, *како облечуся в ню? Умых нозе мои, како оскверню их?* Прекрасно послушала она Повелевшего ей соделаться сестрою, ближнею, голубицею и совершенною, чтобы вследствие сего вселилась в душе истина (εἰσοικισθῆ τῆ ψυχῆ ἢ ἀλήθεια). Ибо сделала то, что слышала, совлекшись кожаной одежды (ἐκδυσασμένη τὸν δερμάτινον ἐκείνον χιτῶνα), в которую облеклась после греха, и смыв с ног земную нечистоту, которою была покрыта, когда, из райского жития возвратившись на землю, услышала: *яко земля еси, и в землю отыдеши* (Быт 3:19). Посему отверзла Слову вход к душе, открыв завесу сердца, то есть плоть, а говоря о плоти, разумею ветхого человека, которого совлечь и сложить с себя божественный Апостол повелевает готовящимся в купели слова омыть нечистоту душевных стоп (τῶν βάσεων τῆς ψυχῆς). Итак, совлекшись ветхого человека, и отъяв покрывало сердца, душа отверзла вход Слову, и когда Оно вошло (ἐντὸς γενόμενον), делает Его своею одеждою (ἐνδυμα ποιείται), по руководству Апостола, который повелевает совлекшему с себя плотское одеяние ветхого человека облечься в ризу (περιβολῆν ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν χιτῶνα), созданную *по Богу в преподобии и в правде* (Еф 4:24). Одеждою же называет Иисуса (Ἰησοῦν δὲ λέγει εἶναι τὸ ἐνδυμα)»¹⁴⁶. В Иисусе воз-

¹⁴⁵ О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели (De Vita Moysis) // TCO, Т. 37 (Ч. 1), с. 321; PG 44:381; GNO, 7.1:91.22–92.5.

¹⁴⁶ Точное изъяснение Песни песней Соломона (In Cantica Canticozum) 11 // TCO, Т. 39 (Ч. 3), с. 283; PG 44:1004–1005; GNO, 6:327.8–328.11.

вращается человеку световидная одежда, то есть Крещением в человека вселяется нетварная благодать Божия. Эта «солнцезрачная риза Господня» (τὸν ἡλιοειδῆ τοῦ κυρίου χιτῶνα) была показана Им на горе во время Преображения (οἶον ἐπὶ τῆς <ἐπὶ> τοῦ ὄρους μεταμορφώσεως ἔδειξεν)¹⁴⁷. Светозарное одяние человека, принимаемое в качестве залога в Крещении, затем в продолжение всей земной жизни «ткётся», то есть сохраняется и приумножается, подвигами добродетели, ибо «возлагается за чистоту и нерастление» (τὸν διὰ καθαρότητος καὶ ἀφθαρσίας ἱστουρηθέντα) (букв. исткано чистотой и нерастлением. – Г. Д.)¹⁴⁸. Тем самым человеку во Христе посредством вселения благодати возвращается возможность и способность созерцать Бога. И наконец теперь само созерцание райской скинии может стать для избранника действительностью в Божественном «восхищении»: «И если позволено будет сказать дерзновенно, может быть, таким образом (держась заповеди Божией и наслаждаясь одним благом. – Г. Д.) кто-либо будет восхищен (ἀρπαγείη) от сего мира, который во зле лежит, в рай, где восхищенный Павел слышал и видел неизреченное и незримое, о чем *нелеть есть человеку глаголати* (2 Кор 12:4)»¹⁴⁹. Будучи «восхищен в рай», избранный раб Божий услышит и увидит светозарные слова (λόγοι) Божии.

Подводя общий итог рассмотрению учения свт. Григория Нисского о познании твари, заметим, что «удобопонятным и маловажным»¹⁵⁰ оно может быть исключительно со стороны чувственного явления твари. Постигание же твари со стороны «вложенного» в неё слова (λόγος) Божия является уже Богосозерцанием. Реконструкция представления свт. Григория Нисского о словах (λόγοι) Божиих как о Его нетварных действиях показывает, что оно является необходимым звеном в опытной традиции Богосозерцания от пророка Моисея и Апостола Павла до св. Дионисия Ареопагита, прп. Максима Исповедника, прп. Симеона Нового Богослова и исихастов во главе со свт. Григорием Паламой.

¹⁴⁷ Точное изъяснение Песни песней Соломона (In Cantica Canticozum) 11 // TCO, T. 39 (Ч. 3), с. 284; PG 44:1005; GNO, 6:329.10–12.

¹⁴⁸ Точное изъяснение Песни песней Соломона (In Cantica Canticozum) 11 // TCO, T. 39 (Ч. 3), с. 284; PG 44:1005; GNO, 6:329.10–11.

¹⁴⁹ О девстве (De Virginitate) 12 // TCO, T. 44 (Ч. 7), с. 348–349; PG 46:376; GNO, 8.1:304.10–14.

¹⁵⁰ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 10 // TCO, T. 43 (Ч. 6), с. 170; PG 45:828; GNO, 2:238.17.

I.3. Созерцание Бога

Приложение постигающей силы непосредственно к Божеству проявляет истинное достоинство и предназначение ума человека как образа Божия. Оставаясь совершенно непознаваемой чувствами, Божественная Троица открывает Себя верующему уму человека. В богословии свт. Григория Нисского находится ясное и подробно разработанное учение об абсолютной непознаваемости Бога чувственным способом ни по сущности (κατ' οὐσίαν), ни в действиях (διὰ τῶν ἐνεργειῶν) и о созерцаемости Бога верой не по сущности, а в действиях. Как совершенно верно обобщает архиеп. Василий (Кривошеин), «это различие между непознаваемой природой или сущностью Бога и энергиями, которыми нам подается некоторое познание Бога и приобщение к Нему, – принципиальная черта богословия св. Григория Нисского»¹⁵¹.

II.3.1. Непознаваемость Бога чувствами ни по сущности (κατ' οὐσίαν), ни в действиях (διὰ τῶν ἐνεργειῶν). В согласии со всей церковной традицией свт. Григорий Нисский учит о радикальной иноприродности естества Божия естеству тварному: «Потому тварь, так как не имеет одного и того же значения (τὸν αὐτὸν λόγον) с несозданным, не входит в сравнение и общение с Сотворшим (τῆς συγκρίσεώς τε καὶ κοινωνίας χωρίζεται) по этому самому, то есть, по разности сущностей (τῆ κατὰ τὴν οὐσίαν διαφορᾷ), и потому что в себе самой заимствует собственный свой представительный вид естества (τὸν παραστατικὸν τῆς φύσεως ἐπιδέχεσθαι λόγον), не имеющий ничего общего с тем, от чего произошла (τῷ ἐξ οὗ γέγονεν)»¹⁵². Онтологическим «промежутком» (διάστημα) между тварным и нетварным естеством обусловлена абсолютная невозможность чувственного познания Бога не только по сущности, которая и в твари человеку недоступна, но и в явлении сущности, или в действиях. Свт. Григорий ссылается при этом на общую мысль Св. Писания: «Ибо Писание в представлениях о Боге (ἐν ταῖς περὶ τὸ θεῖον ὑπολήψεσι) повелевает не иметь в виду ничего умопостигаемого (τῶν καταλαμβάνομένων), и Естества всего превышающего (τῆν τοῦ παντὸς ὑπερκειμένην φύσιν) не уподоблять чему-либо познаваемому рассудком (τῶν ἐκ καταλήψεως γινωσκομένων), но веровать, что Оно есть (τὸ εἶναι πιστεύοντα), – а что Оно такое, или сколь велико, или откуда,

¹⁵¹ Василий (Кривошеин), архиеп. Указ. соч. С. 643.

¹⁵² Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 1 // TCO, T. 41 (Ч. 5), с. 147; PG 45:368; GNO, 1:137.8–13.

или каким образом, оставляя без изыскания, как непостижимое (τὸ οἶον ἢ ὅσον ἢ ὅθεν ἢ ὅπως ἐστὶν ἀζήτητον ἐὰν ὡς ἀνέφικτον)»¹⁵³. «Естество Божие», под которым святитель в данном и следующем гносеологически направленных контекстах¹⁵⁴ подразумевает действия Божии, нельзя познать

¹⁵³ О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели (De Vita Moysis) // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 247; PG 44:317; GNO, 7.1:22.18–23.

¹⁵⁴ Что касается терминов *сущности* (οὐσία) и *природы*, или *естества* (φύσις), то следует отметить, что свт. Григорий Нисский употребляет их недифференцированно: как в значении непостижимой сущности Божией, так и в значении созерцаемых верой действий Божиих. На фактор контекста для установления значения данных терминов у Нисского святителя обращает внимание уже Фессалоникийский богослов свт. Григорий Палама, который, исправляя неверное понимание Акиндином выражения святого отца «природа Бога» в смысле непознаваемой сущности, а не познаваемого действия, поясняет: «Ведь богословам обычно называть природой и сущностью не только оную безымянную и сверхименную сверхсущность (т. е. непознаваемую сущность в современной богословской терминологии. – Г. Д.), но и сущностнотворную силу (т. е. познаваемое действие, энергию. – Г. Д.), и всё по природе присущее Богу (т. е. действия. – Г. Д.) удостоивают наименования природы и сущности, и даже скорее их: ибо это от них (от действий. – Г. Д.) имя переносится на нее (на сущность. – Г. Д.) как на превышающую всё, что только можно обозначить речью. Доказательством же того, что Нисский говорит здесь не об оной абсолютно неизреченной и непостижимой природе, служит то, что, оканчивая речь [о ней], он говорит, что она **разделяется соответственно всякой потребности оной жизни**; ведь божественная она и безымянная природа неделима. <...> Нисского богоглагольника ты найдешь во многих других местах [его сочинений] ясно богословствующим таким же образом» [Григорий Палама, свт. Антирретики против Акиндина II.14.63. С. 77–78]. То есть всякий раз значение терминов οὐσία и φύσις – то ли как ‘непознаваемой сущности Божией’, то ли как ‘познаваемого действия Божия’, которое вкладывает свт. Григорий Нисский, – следует определять прямо из контекста. Это наблюдение Фессалоникийского святителя объясняет в том числе и противоречивость научного анализа терминологии свт. Григория Нисского. Так, В. И. Несмелов в контексте божественной онтологии свт. Григория полагает, что следует обратить «особенное внимание на различие терминов – οὐσία и φύσις. Первый употребляется св. Григорием для обозначения основы бытия вещи, а второй – для обозначения энергии, с какою вещь проявляется и действует в ряду отношений» [Несмелов В. И. Указ. соч. С. 160]. Проф. А. Спасский, напротив, утверждает, что св. Григорий Нисский «отдаёт предпочтение слову: οὐσία пред: φύσις, но теоретического различия между ними не устанавливает, на практике

же скорее склоняется к последнему, чем к первому» [Спасский А. История догматических движений в эпоху Вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). Тринитарный вопрос (История учения о св. Троице). 2-е изд. Сергиев Посад, 1914. С. 497]. Владыка Василий (Кривошеин) также усматривает взаимозаменяемость данных терминов у Нисского святителя при том, «что термин *природа* (φύσις) встречается у св. Григория гораздо чаще, чем термин *сущность* (οὐσία). <...> Термину *природа* (естество), который, как мы уже заметили, встречается у Григория чаще, он как будто придаёт оттенок онтологический, тогда как *сущность* употребляется им скорее в сфере познания. Они, однако, взаимозаменяемы» [Василий (Кривошеин), архиеп. Указ. соч. С. 614, 620]. Наконец, современный патролог А. Р. Фокин замечает, что, «как правило, Григорий отождествляет в Боге сущность и природу» [Фокин А. Р. Указ. соч. С. 499]. Данное отождествление свт. Григорием Нисским в одном термине *сущность* и «дискурса причастности» и «дискурса непричастности» Богу Д. С. Бирюков объясняет господствовавшими в IV в. двумя парадигмами причастности: *платонической* (согласно которой святые причастны сущности Бога, а остальная тварь – нет) и *аристотелевской* (причастовать сущности значит обладать ею, быть ею), тогда как после *неоплатонического* синтеза платоновской и аристотелевской парадигм св. Дионисием Ареопагитом (непричастуемость по сущности и причастуемость по энергиям) «ставится под запрет дискурс причастности святых (как и вообще каких-либо тварных сущих) к Божественной сущности, имевший место в предшествующей патристической литературе, и в частности у Григория Нисского (поскольку в рамках этой новой парадигмы причастность святых к Божественной сущности означала бы, что они становятся Богом по сущности)» [Бирюков Д. Иерархии сущего в патристической мысли. Григорий Нисский и Дионисий Ареопагит // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. № 3 (32). С. 307–310]. Д. С. Бирюков замечает, что в сочинениях свт. Григория Паламы получает окончательную разработку как раз «парадигма причастности», заданная св. Дионисием Ареопагитом и развитая в сочинениях прп. Максима Исповедника. Вероятно, именно поэтому Фессалоникийский богослов и смог ясно зафиксировать ставшую для него столь очевидной недифференцированность у свт. Григория Нисского терминов *сущность* и *природа* в отношении значений ‘непознаваемой сущности’ или ‘познаваемых действий’ Божиих.

Равно как, добавим, из контекста также следует выяснять, какой способ познания имеет в виду свт. Григорий, когда говорит о познаваемости или о непознаваемости «сущности Божией», – рассудочно-чувственный или созерцание верой. Этой контекстуальной ситуативностью и терминологической нестрогостью в отношении четырёх гносеологических параметров (различения в Боге сущности и действий, а также двух способов познания) обусловлена трудность реконструкции гносеологии святителя.

«постигающим мышлением», то есть рассудочно-чувственным способом: «Естество Божие, само в себе, по своей сущности (Ἡ θεία φύσις αὐτὴ καθ' αὐτὴν ὅ τι ποτὲ κατ' οὐσίαν ἐστὶ), выше всякого постигающего мышления (πάσης ὑπέρεκειται καταληπτικῆς ἐπινοίας), как недоступное примышлениям гадательным (ταῖς στοχαστικαῖς ἐπινοίαις) и не сближаемое с ними; и в людях не открыто еще никакой силы (δύναμις) к постижению непостижимого (τὴν τῶν ἐκλήπτων κατανόησιν), и не придумано никакого средства уразуметь неизъяснимое (τις ἔφοδος καταληπτικῆ τῶν ἀμηχάνων ἐπενοήθη). Посему великий Апостол пути Божии именует неисследованными (ἀνεξιχνίαστους) (Рим 11:33), означая сим словом, что на оный путь, который ведет к познанию Божией сущности (πρὸς τὴν γνῶσιν τῆς θείας οὐσίας), не могут и восходить человеческие помыслы (τὸ ἀνεπίβητον εἶναι λογισμοῖς), так что на нем почти никем из прешедших жизнь сию прежде нас не оставлено никакого следа постигающим примышлением (ἴχνος τι καταληπτικῆς ἐπινοίας), который бы означался ведением того, что выше ведения (σημαινομένου τῇ γνώσει τοῦ ὑπὲρ γνῶσιν πράγματος)»¹⁵⁵. Бог в «путях Своих», как учит свт. Григорий, недоступен, несближаем, непостижим, неисследим, непознаваем, незрим, неизъясним, неизглаголан и неизреченен для чувственно-рассудочного познания человека.

Непознаваемость природы Бога обусловлена неадекватностью ей познавательных сил человека. Наш диастематический разум (τὴν διαστηματικὴν ἔννοιαν) устроен для поиска «начал», которые «схватываются» в качестве отдельных признаков в тварном естестве. Божество же адиастематично, Оно «есть та самая сущность (ἡ οὐσία), в которой, как говорит Апостол, *всяческая состоятся* (Кол 1:17), и мы, каждый особо причащаясь бытия, *живем и движемся и есмы* (Деян 17:28); Она выше всякого начала, не представляет признаков собственного своего естества (σημεῖα δὲ τῆς ἰδίας φύσεως οὐ παρεχομένη), познается же единственно из того, что не может быть постигнуто (ἐν μόνῳ τῷ μὴ δύνασθαι καταληφθῆναι γινωσκομένη)»¹⁵⁶. Наше познание может знать только то, что Бог непознаваем. Мысль не «схватывает» ничего «сродного»

Гносеологическая система свт. Григория как целое выстраивается на учёте комбинаций всех четырёх указанных параметров, что и отражено в названиях подпунктов данного третьего параграфа второй главы (II.3).

¹⁵⁵ О блаженствах (De Beatitudinibus orationes VIII) 6 // TCO, Т. 38 (Ч. 2), с. 440–441; PG 44:1268; GNO, 7.2:140.15–26.

¹⁵⁶ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 1 // TCO, Т. 41 (Ч. 5), с. 146–147; PG 45:368; GNO, 1:137.1–6.

себе в естестве Божиим: «ни вида, ни цвета, ни очертания, ни количества, ни места, ни наружности, ни повода к догадке, ни подобия, ни сходства, но (Оно. – Г. Д.), обретаясь всегда вне всякого пути к постижению (καταληπτικῆς ἐφόδου), всячески избегает уловления ищущих (ἐκφεύγει λαβῆν)»¹⁵⁷. Диастематическое мышление человека, разделяющее соестественную себе тварь на отдельные свойства и признаки, не может разделить на таковые Естество нетварное. Отсутствие признаков становится единственным «признаком», добытым нашим умом о Боге. Поэтому мысль (νόημα), усиливающаяся взойти к началу Божественной жизни, неизбежно «заключается в себе самой, превышает всякую меру пытливости и любознательности (ἐντὸς ἑαυτῆς κατακλείουσα καὶ πάσης περιεργίας καὶ φιλοπραγμοσύνης ὑπερεκπίπτουσα)»¹⁵⁸. Не «достигая» Божества, мысль человека упирается сама в себя. Поэтому единственное знание человека о Боге – это знание своего незнания. Однако Нисский святитель утешительно напоминает, что чувственное познание Бога бесполезно для спасения души: «Посему, если бы можно было человеческому естеству познать сущность Божию (οὐκοῦν εἰ δυνατόν ἦν τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει οὐσίαν διδαχθῆναι θεοῦ); то, *Иже всем человеком хочет спастися, и в разум истинны приити* (1 Тим 2:4), не умолчал бы о ведении сего (οὐκ ἂν τὴν περὶ τοῦτου γνῶσιν ἀπεσιώπησε). Теперь же тем самым, что не сказал ничего о сущности (περὶ τῆς οὐσίας), показывает, что ведение оной невозможно (ἐκείνης μὲν ἢ γνῶσις ἀμήχανος); но дознав, что вместимо для нас, не имеем нужды в невместимом, достаточною для спасения своего имея веру (τῇν πίστιν) в преданное учение»¹⁵⁹. Для спасения достаточно веры, что Бог есть, и излишне знание, что Он есть.

Чувственное невидение и незнание Бога человеком свт. Григорий Нисский уподобляет погружению «во тьму», «ночь» и «мрак», в котором только и становится возможным «созерцание невидимого (τῶν ἀοράτων τὴν θεωρίαν), подобно тому, как созерцал Моисей, быв во мраке (ἐν τῷ γνόφῳ), *идеже бже Бог* (Исх 20:21), как говорит Пророк, *положивый тму закров Свой, окрест Его* (σκότος ἀποκρυφῆν αὐτοῦ κύκλῳ αὐτοῦ)

¹⁵⁷ Точное изъяснение Песни песней Соломона (In Cantica Cantorum) 12 // TCO, Т. 39 (Ч. 3), с. 308–309; PG 44:1028; GNO, 6:357.11–15.

¹⁵⁸ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 1 // TCO, Т. 41 (Ч. 5), с. 145; PG 45:365; GNO, 1:135.19–23.

¹⁵⁹ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 2 // TCO, Т. 41 (Ч. 5), с. 272; PG 45:473; GNO, 2:319.3–10.

(Пс 17:12)»¹⁶⁰. Согласно св. экзегету, познавательный «мрак», то есть тот факт, что Возлюбленный не упокоивается «на ложе» нашего разума, учит человека прежде всего смирению (экзегеза Песн 3:1–2): «В сию-то тьму (σκότος) поставленная душа научается тогда, что от достижения совершенства она столько же далека, как и не приступавшие еще к началу; ибо говорит: как сподобившаяся совершенства, уже как бы на ложе каком упокоиваясь в постижении познанного (ἐπὶ κοίτης τινὸς τῆς τῶν ἐγνωσμένων καταλήψεως), когда, оставив чувствилища, пребывала я внутри невидимого (τῶν ἀοράτων ἐντὸς ἐγεγόμενῃ καταλιπούσα τὰ αἰσθητήρια), когда объята была божественною ношью (περὶεσχέθην τῇ θείᾳ νυκτί), ища Сокровенного во мраке (ἐν τῷ γνόφῳ κεκρυμμένον), тогда, хотя имела я любовь к Возлюбленному, но это Любимое мною улетало из объятия помыслов (διέπτη τῶν λογισμῶν τὴν λαβὴν). Искала я Его на ложи моем в нощех, чтобы познать, какая Его сущность, откуда ведет начало, чем оканчивается, в чем Его бытие (γινῶναι τίς ἡ οὐσία, πόθεν ἄρχεται, εἰς τί καταλήγει, ἐν τίνι τὸ εἶναι ἔχει), но не обретох Его»¹⁶¹. Итак, Невеста любит Бога, но при этом не знает Его. Любимый покрыт «мраком», то есть пребывает за пределами чувственного познания любящей.

Водворяющиеся в нас при попытке чувственного познания Бога «тьма», «мрак» и «ночь» для свт. Григория выступают свидетельством «величия естества Божия» (τὸ μέγεθος τῆς θείας φύσεως). Величие Божества «познается (γνωρίζεται) не из того, что о Нем постигается (οὐκ ἐν τῷ καταλαμβάνεσθαι), но из того, что Оно превосходит всякое представление и всю силу постижения (ἐν τῷ παριέναι πᾶσαν καταληπτικὴν φαντασίαν καὶ δύναμιν)»¹⁶². Ибо человек по своей природе, поясняет св. отец, не настолько велик, что может равнять с Богом свою познавательную силу, и не так мало искомое, чтобы быть ему объятим человеческим ничтожеством. «Ибо сколько звезды выше прикосновения к ним пальцами, столько же или, лучше, много раз более Естество, превосходящее всякий ум (ἢ πάντα οὖν ὑπερέχουσα φύσις), выше земных умствований (τῶν λογισμῶν τῶν γῆινων ὑπερανέστηκεν)»¹⁶³.

¹⁶⁰ Точное изъяснение Песни песней Соломона (In Cantica Canticorum) 6 // TCO, Т. 39 (Ч. 3), с. 157; PG 44:892; GNO, 6:181.5–8.

¹⁶¹ Точное изъяснение Песни песней Соломона (In Cantica Canticorum) 6 // TCO, Т. 39 (Ч. 3), с. 157; PG 44:892; GNO, 6:181.8–19.

¹⁶² Точное изъяснение Песни песней Соломона (In Cantica Canticorum) 12 // TCO, Т. 39 (Ч. 3), с. 308; PG 44:1028; GNO, 6:357.4–6.

¹⁶³ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // TCO, Т. 43 (Ч. 6), с. 303–304; PG 45: 941; GNO, 1: 254.13–17, 23–25.

Согласно свт. Григорию, Божество выше не только «земного» ума людей, но и «премирного» (ὑπερκοσμίου) ума ангелов. «Ибо простота догматов истины, уча тому, что такое Бог, предполагает, что не может Он быть объемлем (περιληφθῆναι) ни наименованием (ὀνόματι), ни помышлением (διανοήματι), ни иною какою постигающею силою ума (καταληπτικῆ ἐπινοίᾳ); пребывает выше не только человеческого, но и ангельского и всякого премирного, постижения (ἀγγελικῆς καὶ πάσης ὑπερκοσμίου καταλήψεως)»¹⁶⁴. Нетварный Бог недоступен никакому тварному «постижению», даже умная «бестелесная тварь ниже того (τὴν ἀσώματον κτίσιν ἐλάττονα), чтобы вместить и объять ведением Бесконечное Естество (χωρῆσαι καὶ περιλαβεῖν τῇ γνώσει τὴν ἀόριστον φύσιν)»¹⁶⁵. В познании Бога ангельская сила недалеко отстоит от нашего ничтожества¹⁶⁶. Сам факт сокрытости от нас нетварного света Божия свидетельствует о нашей греховности и необходимости для нас покаяния: «<...> по самой невозможности увидеть (κατιδεῖν) искомое, отпечатлется (ἀνατυπώσασθαι) в нас некое понятие о величии (ἐννοιᾶν τινα τοῦ μεγέθους) искомого. Но в какой мере, по нашему верованию, благо по естеству своему (τῇ φύσει) выше нашего ведения (τῆς γνώσεως), в такой паче и паче усиливаем в себе плач о благе, с которым мы разлучены (διεζευγμένοι), и которое так высоко и велико, что даже ведение о нем не может быть вместимо (χωρεῖν)»¹⁶⁷. Поэтому, согласно Нисскому архи-

¹⁶⁴ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 1 // TCO, Т. 41 (Ч. 5), с. 256–257; PG 45:461; GNO, 1:222.18–27.

¹⁶⁵ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // TCO, Т. 43 (Ч. 6), с. 291; PG 45:932; GNO, 1:245.22–24. Ср. с рассуждением свт. Григория Паламы: «Оттого и Григорий великий богослов назвал благих ангелов не просто “созерцателями вечной славы”, но – “в вечности”, тем показав, что ангелы созерцают вечную Божию славу не тварной, природной и умной силой, но вечной, духовной и божественной <...> Видишь, что вечное созерцание вечной славы у них не от природы, но, благодетельствуемые вечной божественной природой, они принимают и силу ту и созерцание подобно святым? <...> Впрочем, что вышний свет и видящая его сила присущи надмирным ангелам не от природы, тому можно, пожалуй, получить достовернейшее свидетельство и от их злейшего врага: в самом деле, отпавший от них бесовский род ничего природного не лишен, а света и его силы лишен; значит, ни свет оный, ни видение его не природны» [Григорий Палама, свт. Триады III.2.15–16. С. 318–319].

¹⁶⁶ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // TCO, Т. 43 (Ч. 6), с. 292; PG 45:933; GNO, 1:246.12–13.

¹⁶⁷ О блаженствах (De Beatitudinibus orationes VIII) 3 // TCO, Т. 38 (Ч. 2), с. 395; PG 44:1225; GNO, 7.2:105.3–9.

пастырю, не в «познании» Бога, а в усвоении себе представления о незнании естества Божия состоит наше благочестие¹⁶⁸.

В Бога, Которого нельзя знать, видеть и осязать, можно, однако, веровать и пребывать с Ним в единении (συνεῖναι). Единение с Богом достигается верой при упразднении чувственного познания: «<...> намеревающемся быть в единении с Богом (συνεῖναι τῷ Θεῷ), должно выйти из всего видимого (τὸ φαίνόμενον), напрягая разумение свое (τὴν ἑαυτοῦ διάνοια) к Незримому и Непостижимому, как бы к какой вершине горы, уверовать (πιστεύειν), что Божество (τὸ θεῖον) – там, куда не восходит понятие (ἐν ᾧ οὐκ ἐφικνέται ἢ κατανόησις)»¹⁶⁹. Восхождение к созерцанию верой нетварного Бога является «исступлением» (ἔκστασις) за пределы чувственной и рассудочной деятельности. Для описания состояния «экстаза» свт. Григорий использует образы «трезвеного опьянения» (ἢ νηφάλιος μέθη), означающего выход за пределы познания, и «бодрственного сна» (ὁ τε ὕπνος καὶ ἡ ἐγρήγορσις), означающего выход за пределы чувств. Под «трезвеным опьянением» святитель разумет «то опьянение»¹⁷⁰, в котором человек от вещественного восторгается к божественному (ἐκ τῶν ὑλικῶν πρὸς τὸ θεϊότερον ἢ ἔκστασις γίνεται)¹⁷¹. Нисский экзегет раскрывает эти образы в «Точном изъяснении Песни Песней Соломона» (Песн 5:1–2): «<...> всякое опьянение»¹⁷² (μέθη) производит обыкновенно исступление ума (ἔκστασιν τῆς διανοίας) в тех, кем овладело вино¹⁷³ <...> вместе с снадиею и питием приемлется внутрь преложение от худшего к лучшему и исступление (μεταβολῆς καὶ ἐκστάσεως)¹⁷⁴. Так, согласно святителю, был «опьянен» (ἐμεθύσθη) Давид, «когда, вышедши из себя самого и быв в исступлении (ἐκβὰς αὐτὸς ἑαυτοῦ καὶ ἐν ἐκστάσει γενόμενος), видел незримую красоту и возгласил это пресловутое слово: *всяк человек ложь* (Пс 115:2)»; был

«опьянен» (ἐμεθύσθη) Павел, когда пришёл в исступление (ἐν ἐκστάσει ἐγένετο) для Бога (2 Кор 5:13); на Петра при виде плащаницы со снадиею (Деян 10:10–16) пришло то же «божественное и трезвенное опьянение»¹⁷⁵ (ἢ θεία τε καὶ νηφάλιος μέθη), от которого выходит сам из себя (δι' ἧς ἐξίσταται αὐτὸς ἑαυτοῦ)¹⁷⁶. Таково бывает «опьянение от вина» (ἐκ τοῦ οἴνου μέθης), «предлагаемого Господом сопиршественикам, от которого происходит душевное исступление в Божественное (πρὸς τὰ θεϊότερα τῆ ψυχῆ ἢ ἐκστασις γίνεται)¹⁷⁷. «Вино» Божие – это нетварная благодать энергий Божиих, «предлагаемая» боговидцам, от которой в них «происходит душевное исступление» из естественной деятельности чувств и разума. За опьянением «по порядку» следует сон (διαδέχεται τὴν μέθην ὁ ὕπνος). «Но сон этот какой-то странный и неследующий естественному обычаю, потому что в обыкновенном сне и спящий не бодрствует, и бодрствующий не спит, но то и другое одно другим прекращается <...> Посему из сказанного дознаем, что выше себя самой стала та, которая величается сим и говорит: *аз сплю, а сердце мое бдит*. Ибо действительно, когда ум живет один сам собою (μόνος ὁ νοῦς ἐφ' ἑαυτοῦ βιοτεύει), не смущаемый ни одним из чувствилищ, тогда природа тела бывает приведена в бездействие (δι' ἀπραξίας) <...> Посему душа, когда услаждается одним созерцанием Сущего (μόνη τῆ θεωρίας τοῦ ὄντος), не бывает бодрственна ни для чего такого, что приводит в удовольствие посредством чувства, но, усыпив всякое телесное движение ничем неприкровенною и чистою мыслию (γυμνῆ τε καὶ καθαρᾷ τῆ διανοίᾳ), в Божественном бодрствовании (διὰ τῆς θείας ἐγρηγόρσεως) приемлет богоявление (δέχεται τοῦ θεοῦ τὴν ἐμφάνειαν)¹⁷⁸. В бездействии рассудка и чувств избранники Божии сподобляются созерцать верой явление (τὴν ἐμφάνειαν) Бога. Образы «опьянения» и «бдения во сне» позволяют свт. Григорию, с одной стороны, выйти за границы нашего ума и в то же время остаться в них, то есть произвести смену двух познавательных сил – рассудочно-чувственных и веросозерцательных – единого и простого ума человека.

¹⁶⁸ О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели (De Vita Moysis) // TCO, Т. 37 (Ч. 1), с. 246–247; PG 44:317; GNO, 7.1:22.14–18.

¹⁶⁹ О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели (De Vita Moysis) // TCO, Т. 37 (Ч. 1), с. 246; PG 44:317; GNO, 7.1:22.9–13.

¹⁷⁰ TCO: *упоение*.

¹⁷¹ Точное изъяснение Песни песней Соломона (In Cantica Canticatorum) 5 // TCO, Т. 39 (Ч. 3), с. 135; PG 44:873; GNO, 6:156.17–20.

¹⁷² TCO: *упоение*.

¹⁷³ TCO: *ума, преобладаемого вином*.

¹⁷⁴ Точное изъяснение Песни песней Соломона (In Cantica Canticatorum) 10 // TCO, Т. 39 (Ч. 3), с. 267; PG 44:989; GNO, 6:308.17–309.2.

¹⁷⁵ TCO: *упоение*.

¹⁷⁶ Точное изъяснение Песни песней Соломона (In Cantica Canticatorum) 10 // TCO, Т. 39 (Ч. 3), с. 267–268; PG 44:989–992; GNO, 6:309.5–310.13.

¹⁷⁷ Точное изъяснение Песни песней Соломона (In Cantica Canticatorum) 10 // TCO, Т. 39 (Ч. 3), с. 268; PG 44:992; GNO, 6:310.18–20.

¹⁷⁸ Точное изъяснение Песни песней Соломона (In Cantica Canticatorum) 10 // TCO, Т. 39 (Ч. 3), с. 269–272; PG 44:992–993; GNO, 6:311.8–314.7.

Состояние познавательного мрака тем самым для свт. Григория Нисского никак не окончательное в познании Бога. Это всего лишь прекращение «земного» способа познания в отношении тайны, ибо «действительно, тайно (κρύφιον) то, что недомыслимо (ἀκατανόητόν), невидимо (ἀόρατον), превыше всякого доступного разумению примышления (πάσης ὑπερκείμενον καταληπτικῆς ἐπινοίας), и к чему приблизившийся верою (ᾧπερ ὁ προσεγγίσας διὰ τῆς πίστεως) достигает конца победы»¹⁷⁹. Для чувственного познания Бог остаётся «тайной», но вера «приближается» и «достигает» Его. Во мраке чувственного познания вера видит Бога: «Посему Моисей, когда стал выше ведением, тогда исповедует, что видит Бога во мраке (ὁμολογεῖ τὸν Θεὸν ἐν γνόφῳ ἰδεῖν)»¹⁸⁰. Мрак познания, таким образом, венчается светом созерцания. Душа входит «во святилище боговедения (τῆς θεογνωσίας), отовсюду будучи объята божественным мраком (τῷ θείῳ γνόφῳ πανταχόθεν διαληφθεῖσα), в котором, поелику все видимое и постигаемое (τοῦ φαινομένου τε καὶ καταλαμβανομένου) оставлено вне, обозрению (τῇ θεωρίᾳ) души остается только невидимое и непостижимое, и в сем-то мраке – Бог»¹⁸¹. Итак, невидимое оставлено не чему иному, как «обозрению» души, душа «во мраке» созерцает. Свт. Григорий поэтому называет мрак «светозарным»: «Ибо в этом истинное познание (ἡ ἀληθῆς εἰδησις) искомого; в том и познание наше, что не знаем (ἐν τούτῳ τὸ ἰδεῖν ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν), потому что искомое выше всякого познания (ὑπέρκειται πάσης εἰδήσεως), как бы неким мраком, объято (τινὶ γνόφῳ διελημμένον) отовсюду непостижимостию (τῇ ἀκαταληψίᾳ). Посему, и возвышенный Иоанн, бывший в сем светозарном мраке (ὁ ἐν τῷ λαμπρῷ γνόφῳ τούτῳ γενόμενος)¹⁸², говорит: *Бога никтоже виде нигдеже*

¹⁷⁹ О надписании псалмов (In Psalmos inscriptiones) 2.5 // TCO, T. 38 (Ч. 2), с. 78; PG 44:504; GNO, 5:82.25–83.2.

¹⁸⁰ О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели (De Vita Moysis) // TCO, T. 37 (Ч. 1), с. 316; PG 44:377; GNO, 7.1:87.14–15.

¹⁸¹ Точное изъяснение Песни песней Соломона (In Cantica Canticum) 11 // TCO, T. 39 (Ч. 3), с. 279; PG 44:1000–1001; GNO, 6:323.2–7.

¹⁸² Ср. с «сиянием Божественной тьмы» (τὴν τοῦ θεοῦ σκότους ἀκτίνα), «пре-светлым мраком» (ὑπέρφωτος γνόφος) св. Дионисия Ареопагита [Дионисий Ареопагит, св. О мистическом богословии (De mystica theologia) I.1, II.1 // Он же. Сочинения... С. 738–739, 746–747; PG 3:1000, 1025], а также с учением свт. Григория Паламы: «И оный свет именуется и божественным мраком как появляющийся [в душе] в результате не только отъятия, но и прекращения всего чувственного и всех рассуждений, и всех мыслей» [Григорий Палама, свт. Антиретики против Акиндина VII.6.14. С. 338]. По верному

(Ин 1:18), решительно утверждая (διορίζόμενος) сими словами (τῇ ἀποφάσει ταύτῃ), что не людям только, но и всякому разумному естеству (πάσῃ νοητῇ φύσει), недоступно ведение Божией сущности (τῆς θείας οὐσίας τὴν γνῶσιν ἀνέφικτον εἶναι)¹⁸³. Непостижимый Бог объят мраком чувственного познания, но в созерцании верой нам сияют Его действия.

Отсюда очевидна проблематичность утверждения В. Н. Лосского, что мрак в тайнозрении святителя «превышает созерцание света», а также что, «развивая своё учение о духовных чувствах, которое, как он считает, намечено было ещё Оригеном, святой Григорий Нисский придаёт наименьшее значение зрению»¹⁸⁴. Напротив, М. Лэйрд справедливо полагает, что «мистическое богословие Григория не менее есть богословие света, чем богословие мрака»¹⁸⁵. Британский исследователь утверждает, что поскольку тема божественного мрака поднимается свт. Григорием относительно нечасто, и то только в комментариях на известные библейские тексты, а намного чаще он говорит об обожении во свете, то трактовка Богопознания как движения во мраке, заданная работами А.-Ш. Пюэша¹⁸⁶, Ж. Даниэлу¹⁸⁷, Г. Крузеля¹⁸⁸ и многих других, нуждается

замечанию Т. Толлефсена, учение свт. Григория Паламы о сущности и действиях Божиих, опыт которых защитником исихастов описан как опыт света, не отличается существенно от учения свт. Григория Нисского: «Паламистская доктрина нетварного света, динамическая идея энергии Божией (divine activity) как преображающей силы нетварной благодати в верующем, много обязана его прочтению Григория Нисского» [Tollefsen T. Gregory of Palamas // The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa / Ed. by L.-F. Mateo-Seco, J. Maspero; translated by Seth Cherney. Leiden; Boston: Brill, 2010. P. 382].

¹⁸³ О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели (De Vita Moysis) // TCO, T. 37 (Ч. 1), с. 316; PG 44:377; GNO, 7.1:87.6–13.

¹⁸⁴ Лосский В. Н. Боговидение // Он же. Боговидение / Пер. с фр. В. А. Рещиковой; сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко. М.: АСТ, 2006. С. 382–383; см. также: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Там же. С. 134.

¹⁸⁵ Laird M. Op. cit. P. 26–27, 176, 203. См. также P. 174–204.

¹⁸⁶ Puech H.-C. La Ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique // En quête de la Gnose: 2 vols. Vol. I: La Gnose et le temps. Paris, 1978. P. 119–141.

¹⁸⁷ Daniélou J. Platonisme et Théologie Mystique: Essai sur la Doctrine Spirituelle de Saint Grégoire de Nysse. Paris: Aubier, 1944. 339 p.

¹⁸⁸ Crouzel H. Grégoire de Nysse est-il le fondateur de la théologie mystique? Une controverse récente // Revue d'ascétique et de mystique. 1957. Vol. 33. P. 189–202.

в исправлении. В другом месте В. Н. Лосский уже более корректно замечает, что понятие мрака является скорее «метафорой, выражающей догматический факт абсолютной трансцендентности Божественной природы», а не «выражением конкретного опыта, постигнутого за пределами светозарной зоны»¹⁸⁹. Если мрак – эпистемологическая метафора, то свет – реальный опыт Боговидения. И нетварный свет подлежит восприятию именно зрением ума – верующему созерцанию «очаи души» (τῆς ψυχῆς ὀμμάτων)¹⁹⁰ или «оком сердца» (τὸ τῆς διανοίας / καρδίας ὄμμα)¹⁹¹.

III.3.2. Созерцаемость Бога верой не по сущности (κατ' οὐσίαν), а в действиях (διὰ τῶν ἐνεργειῶν). Бог, непознаваемый одним способом умной деятельности человека, «разумевается» другим. Божество «остается недоступным (ἀνεπαφόν), недомыслимым (ἀκατανόητον), превышающим всякое разумение (ἀντιλήψεως), получаемое посредством умозаключений (ἐκ τῶν λογισμῶν). Человеческий же многозаботливый и испытующий разум (ἡ διάνοια πολυπραγμονοῦσα καὶ διερευνωμένη) при помощи возможных для него умозаключений, стремится (ἐπορεύεται) к недоступному и верховному естеству и касается его (θιγγάνει τῆς ἀπροσπέλαστου καὶ ὑψηλῆς φύσεως)»¹⁹². Ум, согласно свт. Григорию, не совершенно «отлучён» от Бога, но «касается» Его верой. Верующий ум «не настолько пронизателен (δξύωπούσα), чтобы ясно видеть невидимое (ἐναργῶς ἰδεῖν τὸ ἀόρατον), и в то же время не вовсе отлучен от всякого приближения (ἀπεσχοινισμένη τῆς προσεγγίσεως), так чтобы не мог получить никакого гадания о искомом (λαβεῖν εἰκασίαν); об ином в искомом он догадывается ощупью умозаключений (διὰ τῆς τῶν λογισμῶν ἐπαφῆς), а иное усматривает некоторым образом из самой невозможности усмотрения, получая ясное познание (γνώσιν ἐναργῆ) о том, что искомое выше всякого познания»¹⁹³. Бог, даруя уму человека веру, или «гадание об искомом», открывает тем ему возможность «приближения» к Себе.

¹⁸⁹ Лосский В. Н. «Мрак» и «свет» в познании Бога // *Он же*. Боговидение... С. 575–576.

¹⁹⁰ О блаженствах (De Beatitudinibus orationes VIII) 6 // ТСО, Т. 38 (Ч. 2), с. 445; PG 44:1272; GNO, 7.2:144.8–9.

¹⁹¹ О девстве (De Virginitate) 10.1 // ТСО, Т. 44 (Ч. 7), 331; PG 46:373; GNO, 8.1:288.22–23.

¹⁹² Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 319; PG 45:956; GNO, 1:265.27–31.

¹⁹³ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 319–320; PG 45:956; GNO, 1:265.31–266.6.

За разъяснением образа «касания» умом непознаваемого Бога свт. Григорий Нисский вновь обращается к опыту Боговидения св. Апостола Павла, которого именует «поистине богодухновенным и Богом наученным»¹⁹⁴. Св. Апостол Павел, по мнению святителя, «уразумев (о Боге) (κατανοήσας) все, сколько может вместить (χωρεῖ) человеческая сила, говорит, что понятие (τὸν λόγον) о превысшей Сущности (τῆς ὑπερκειμένης οὐσίας) недоступно и непостижимо (ἀνέφικτόν τε καὶ ἀνεπίληπτον) для человеческой мысли (λογισμοῖς ἀνθρωπίνοις)»¹⁹⁵. Однако ведь самому св. Апостолу «были от Бога озарения относительно уразумения недоступного испытанию и исследованию (θεόθεν ἐλλάμψεως περὶ τῆς τῶν ἀνεξερευνητῶν τε καὶ ἀνεξιχνιάστων κατανοήσεως)»¹⁹⁶. Свт. Григорий примиряет кажущееся противоречие о видимом и невидимом Боге следующим образом. «<...> Не лжет Павел, собственными своими словами утверждая, что никто не видел, и не может видеть Бога; ибо Невидимый по естеству (Ὁ γὰρ τῆ φύσει ἀόρατος) делается видимым в действиях (δρατὸς ταῖς ἐνεργείαις γίνεται), усматриваемый в чем-либо из того, что окрест Его (ἐν τισι τοῖς περὶ αὐτὸν καθορώμενος)»¹⁹⁷. То есть св. Апостол Павел видел Бога не «по естеству», а в «действиях», или в том, что «окрест сущности» (περὶ τὴν οὐσίαν)¹⁹⁸. Как справедливо замечает исследователь термина ἐνεργεῖα

¹⁹⁴ О совершенстве, и о том, каким должно быть христианину. К Олимпию монаху (De Perfectione christiana ad Olympium) // ТСО, Т. 44 (Ч. 7), с. 238; PG 46:264; GNO, 8.1:187.15–16.

¹⁹⁵ О совершенстве, и о том, каким должно быть христианину. К Олимпию монаху (De Perfectione christiana ad Olympium) // ТСО, Т. 44 (Ч. 7), с. 238; PG 46:264; GNO, 8.1:188.2–5.

¹⁹⁶ О совершенстве, и о том, каким должно быть христианину. К Олимпию монаху (De Perfectione christiana ad Olympium) // ТСО, Т. 44 (Ч. 7), с. 238; PG 46:264; GNO, 8.1:187.18–20.

¹⁹⁷ О блаженствах (De Beatitudinibus orationes VIII) 6 // ТСО, Т. 38 (Ч. 2), с. 442; PG 44:1269; GNO, 7.2:141.23–27.

¹⁹⁸ См. также: «Итак, дознав от великой апостольской души, заключаем из сказанного, что, если суды не могут быть испытываемы, и пути не исследываются, и обетование благ превосходит всякое гадательное представление (τῆς ἀπὸ στοχασμῶν εἰκασίας): то в какой паче сего мере по неизглаголанности и недоступности само Божество превосходнее и выше всего умопредставляемого окрест Его (αὐτὸ τὸ θεῖον τῶν περὶ αὐτὸ νοουμένων), о чем никакого нет ведения (γνώσιν), как утверждает наученный Богом Павел?» [Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 3 // ТСО, Т. 41 (Ч. 5), с. 417; PG 45:604; GNO, 2:40.9–16]; «Ибо не должно было оставаться и свету Его незримым, и славе незасвидетельствованною, и благодати неизведанною, и всему прочему,

свт. Григория Нисского Дж. Масперо, данный фрагмент из 6-й беседы святителя на «Блаженства» «станет основой различения между сущностью (essence) и энергиями (energies), (различения) подхваченного позже свт. Григорием Паламой, но присутствующего уже у св. Григория»¹⁹⁹.

что усматривается *окрест естества Божиия* (ТСО: в естестве Божиим) (τὰ ἄλλα πάντα, ὅσα περὶ τὴν θεῖαν καθοράται φύσιν), праздным, если бы не было наслаждающегося этим причастника» [Большое огласительное слово (Oratio catechetica magna) 5 // ТСО, Т. 40 (Ч. 4), с. 15; PG 45:21; GNO, 3.4:17.4-7]; «Но хотя сущность сама по себе остается тем, что она есть по естеству, будучи тем, чем есть (ἀλλ' ἡ μὲν οὐσία καθ' ἑαυτὴν ὅ τι ποτὲ κατὰ τὴν φύσιν ἐστὶ διαμένει, ἐκείνου οὐσα ὅπερ ἐστὶ), однако же всякий кто имеет смысл, скажет, что сии свойства принадлежат к числу мыслимых и усматриваемых *окрест нее* (ТСО: при ней) (ταῦτα δὲ τῶν περὶ αὐτὴν νοουμένων τε καὶ θεωρουμένων εἶναι)» [Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.1 // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 260-261; PG 45:905; GNO, 2:308.15-23]; «Так и все иное, что постигал он (Авраам. – Г. Д.) идя вперед по пути размышления, силу ли, благость ли, безначальность ли, или беспредельность, или если открывалось иное какое-нибудь подобное понятие *окрест* (ТСО: относительно) Божеского естества (νόημα περὶ τὴν θεῖαν φύσιν), – все делал он пособиями и основаниями для дальнейшего пути к горнему, всегда твердо держась найденного и простираясь вперед (καὶ τοῖς ἐμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος)» [Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 301; PG 45:940-941; GNO, 1:253.1-7]; «Ведь пусть даже она (человеческая природа. – Г. Д.) решила высказать удивление, пусть даже некими похвалами решила превознести величие Божественной силы, она не природу (τὴν φύσιν) восхвалила, – ибо как она восхвалит непознаваемое? – но прославила нечто созерцаемое *окрест нее* (τι τῶν περὶ αὐτὴν θεωρουμένων). Ибо *род* и *род восхвалят*, говорит, *дела Твоя* (Пс 144:4), и *силу страшных Твоих* (Пс 144:6), и *великолепие славы святых Твоих*, и *чудеса Твоя* (Пс 144:5), и *память множества благости Твоей* (Пс 144:7), и *величие Твое* в таковых *поведят* (Пс 144:6). Видишь, как посредством того, что созерцается вне *окрест* Божественного естества (ἔξωθεν περὶ τὴν θεῖαν φύσιν θεωρουμένων) выражается пророком удивление? Сама же она, какая есть, Божественная и блаженная сила недоступна и незрима для помыслов, и любознательность ума, и силу слова (λόγου), и движение сердца, и стремление мысли – всё это оставляя ниже себя в намного большей степени, чем то, насколько наши тела отстоят от возможности осязать звёзды» [Слово о Святом Духе против Македонян духоборцев (Adversus Macedonianos) // GNO, 3.1:114.21-115.4. Перевод авт. См. приложение] и мн. др.

¹⁹⁹ Maspero G. Energy (ἐνεργεῖα) // The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa / Ed. by L.-F. Mateo-Seco, J. Maspero; translated by Seth Cherney. Leiden; Boston: Brill, 2010. P. 259. См. также: Torrance A. Precedents for Palamas Essence-Energies Theology in the Cappadocian Fathers // Vigiliae Christianae. 63. 2009. P. 47–70.

Действительно, поздневизантийский систематизатор святоотеческого учения о Богопознании свт. Григорий Палама, толкуя того же св. Апостола Павла, учит о непознаваемости Бога по сущности и познаваемости Его в действиях, которые «окрест сущности»: «А что есть *еже возможно разумети о Боге*, ты узнаешь следующим образом. Богоносные отцы, объясняя это, говорят, что у Бога одно является непознаваемым, то есть Его сущность, а другое – познаваемым, то есть всё, что окрест сущности (περὶ τὴν οὐσίαν), то есть благость, премудрость, сила, божественность, сиречь величество, которые Павел и называет невидимыми, а уразумеваемыми через творения»²⁰⁰. Богословская формула «окрест сущности» (περὶ τὴν οὐσίαν) для обозначения действий Божиих, как указывают комментаторы «Диспута свт. Григория Паламы с Григорией философом», это «формула, восходящая к Филону и Плотину, воспринятая свт. Афанасием и Каппадокийскими отцами, и через них святоотеческой традицией в целом»²⁰¹. Обобщая эту традицию, свт. Григорий Палама объясняет, что действия потому называются «окрест сущности», что сущность «выше» их и они не могут существовать независимо от неё: «Но, однако, по сущности Бог выше всех этих энергий, потому что, с одной стороны, по ней Он пребывает сверхименным, а по ним – именуемым, а с другой, потому что по ней Он неприсутствуем, а по этим – причастуемый. К тому же еще и потому что по ней Он абсолютно не может быть помышлен, а по этим – некоторым образом мыслится <...>, а еще и потому, что сущность есть причина этих энергий, и поэтому превосходит их причинностью. <...> Если же и там, хотя Сын и является самоипостасным и единосущным, но, как Причина, Отец – *болій*, то тем паче сущность превосходит энергии, не являющиеся ни единосущными, ни иносущными, так как они [только] принадлежат самоипостасным,

²⁰⁰ Григорий Палама, свт. В скольких значениях [понимается] божественное соединение и разделение, и [также о том] что мы научены [понимать] различие в Боге не по ипостасям только, но и по общим [для них] выступлениям и энергиям, и что мы прияли сообразно каждому соединению и разделению помышлять Его нетварным, хотя бы то и не нравилось Варлааму и Акиндину 8 // *Он же*. Трактаты / Пер. с греч. и прим. архим. Нектария (Яшунского). Краснодар: Текст, 2007. С. 13–14.

²⁰¹ Георгий Факрасис. Диспут свт. Григория Паламы с Григорией философом. Философские и богословские аспекты паламитских споров / Пер. с др.-гр. Д. И. Поспелова; отв. ред. Д. И. Бирюков. Святая гора Афон: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря; М., 2009. С. 90.

но ни одна энергия не самоипостасна. Поэтому святые и говорят, что они по природе извечно суть окрест Бога»²⁰². Действительно, свт. Григорий Нисский характеризует действия Божии по отношению к Его сущности прилагательным *συμφυής* как *прирожденные, природные, врожденные, сросшиеся, сплошные, сопряженные* с сущностью: «<...> сродные сущностям достоинства (τὰ συμφυῆ ταῖς οὐσίαις ἀξιώματα) служат к познанию подлежащих (γνωριστικὰ τῶν ὑποκειμένων ἐστὶ)»²⁰³. По действиям, утверждает Нисский святитель, мы умозаклучаем о самой действующей сущности: «<...> исследование действующего необходимо потому, что путеводимся им к познанию производящей его сущности (ἀναγκαία ἢ τῆς ἐνεργείας ἐξέτασις, ὡς ἂν διὰ ταύτης πρὸς τὴν σύνεσιν τῆς ἐνεργούσης αὐτῆν οὐσίας ὀδηγηθῆμεν)»²⁰⁴. Проявляющие сущность Бога Его действия, будучи «природными» ей, не отделяются от сущности, а пребывают «окрест» неё.

Как сущие «извечно окрест Бога», действия Божии нетварны. Свт. Григорий Нисский ясно учит о нетварности действий Божиих, пребывающих «окрест сущности»: «Итак, мы думаем, что согласно с истиною должно признавать Божеством (θεῖον) только то одно, что понимается присносущим и по бытию беспредельным; таково же и все, что созерцается *окрест Него*²⁰⁵ (πᾶν τὸ περὶ αὐτὸ θεωρούμενον)»²⁰⁶. Ещё: «Ибо все, что ни *помышляем окрест Бога* (πᾶν γὰρ ὅτιπέρ ἐστι περὶ τὸν θεὸν νοοῦμενον)²⁰⁷, все это было прежде создания мира; но, говорим мы, это постигаемое получило наименования после происхождения того, кто именуется»²⁰⁸. Как нетварные по природе, действия Божии доступ-

²⁰² Григорий Палама, свт. Апология пространнейшая к думающим, будто тем, что святые боготворящий дар Духа, коего Бог по сущности является высшим, называют не только нетварным обожением, но и божественностью, указывается на двух богов, или О божественных энергиях и их причастии 19 // *Он же*. Тракаты. С. 57.

²⁰³ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 1.33 // ТСО, Т. 41 (Ч. 5), с. 180; PG 45:396; GNO, 1:163.7–8.

²⁰⁴ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 1.29 // ТСО, Т. 41 (Ч. 5), с. 166; PG 45:384; GNO, 1:152.10–12.

²⁰⁵ ТСО: в Нем.

²⁰⁶ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 1 // ТСО, Т. 41 (Ч. 6), с. 102; PG 45:768–769; GNO, 2:186.12–15.

²⁰⁷ ТСО: ни постигаем мыслью в Боге.

²⁰⁸ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 331; PG 45:965; GNO, 1:273.17–20.

ны верующему созерцанию, но не чувственному познанию. По учению свт. Григория Нисского, «присносущные и беспредельные» действия Божии созерцаются верой многими способами: «Способов же такого уразумения много. Ибо, и по видимой во вселенной премудрости можно гадательно видеть Сотворшего все в премудрости (Ἔστι γὰρ καὶ διὰ τῆς ἐμφαινομένης τῷ παντὶ σοφίας, τὸν ἐν σοφίᾳ πάντα πεποιηκότα στοχαστικῶς ἰδεῖν). <...> мы, взирая на красоту в творении, напечатлеваем в себе понятие не сущности, но премудрости премудро все Сотворившего (Οὕτω καὶ πρὸς τὸν ἐν τῇ κτίσει βλέποντες κόσμον, ἐννοίαν οὐ τῆς οὐσίας, ἀλλὰ τῆς σοφίας τοῦ κατὰ πάντα σοφῶς πεποιηκότος ἀνατυπούμεθα). Если рассуждаем о причине нашей жизни, именно же, что не по необходимости, но по благому произволению, приступил Бог к сотворению человека, опять говорим, что и сим способом узрели мы Бога, постигнув благодать, а не сущность (τῆς ἀγαθότητος οὐ τῆς οὐσίας ἐν περινοίᾳ γενόμενοι)»²⁰⁹. Итак, видеть Бога верой в действиях значит созерцать Его премудрость, силу, славу, благодать и прочие свойства.

Со стороны Своих нетварных действий Бог, согласно свт. Григорию, является именно «видимым» (ὄρατός) нами и «постижимым»: «Но таковым будучи по естеству Тот, Кто выше всякого естества (ὁ ὑπὲρ πᾶσαν φύσιν), Сей невидимый и неописуемый, в другом отношении (т. е. в действиях. – Г. Д.) бывает видим и постигается (ἄλλῳ λόγῳ καὶ ὄραται καὶ καταλαμβάνεται)»²¹⁰. Хотя посредством чувств мы «не знаем, что такое Божия сущность, однако же, представив в уме (ἐν νῷ λαβόντες) Божию Премудрость и Божие могущество, уверяем себя, что постигли Бога умом (τὸν Θεὸν ἀνεληφέναι τῇ διανοίᾳ πιστεύομεν)»²¹¹. То есть «представляя в уме» Божии действия верой, человек Бога «постигает».

Наконец, свт. Григорий учит, что действие Божие принадлежит не одному из Лиц Святой Троицы, а всем Трём Лицам, так как единая сущность Божия, которая Своим единым действием проявляется вовне. В послании «К Авлавию о том, что не “Три Бога”» свт. Григорий

²⁰⁹ О блаженствах (De Beatitudinibus orationes VIII) 6 // ТСО, Т. 38 (Ч. 2), с. 441; PG 44:1268; GNO, 7.2:141.1–15.

²¹⁰ О блаженствах (De Beatitudinibus orationes VIII) 6 // ТСО, Т. 38 (Ч. 2), с. 441; PG 44:1268; GNO, 7.2:140.26–141.1. См. также: Точное изъяснение Песни песней Соломона (In Cantica Canticoorum) 3 // ТСО, Т. 39 (Ч. 3), с. 79; PG 44:824; GNO, 6:90.6–16.

²¹¹ О Шестодневе, слово защитительное брату Петру (Apologia in hexaemeron) // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 13; PG 44:72; GNO, 4.1:19.12–15.

разъясняет: «<...> всякое действовање, от Божества простирающееся на тварь (πάσα ἐνέργεια ἢ θεόθεν ἐπὶ τὴν κτίσιν διήκουσα) и именуемое по многоразличным о Нем понятиям (καὶ κατὰ τὰς πολυτρόπους ἐννοίας ὀνομαζομένη), от Отца исходит, чрез Сына простирается и совершается Духом Святым (ἐκ πατρὸς ἀφορμᾶται καὶ διὰ τοῦ υἱοῦ πρόεισι καὶ ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ τελειοῦται). Посему имя действованиа не делится на множество действующих, так как нет усвоенного каждому и особенного попечения о чем-либо. Но что ни происходит, касающееся или промышления о нас, или домостроительства и состава вселенной – все производится Тремя, впрочем произведений не три (διὰ τῶν τριῶν μὲν γίνεταί, οὐ μὴν τρία ἐστὶ τὰ γινόμενα). <...> всякую деятельность святая Троица не приводит в действие раздельно по числу Ипостасей (πᾶσαν ἐνέργειαν οὐ διηρημένως ἐνεργεῖ κατὰ τὸν τῶν ὑποστάσεων ἀριθμὸν ἢ ἁγία τριάς); напротив того происходит одно какое-либо движение и распоряжение доброй воли, переходящее от Отца чрез Сына к Духу (ἀλλὰ μία τις γίνεταί τοῦ ἀγαθοῦ θελήματος κίνησις τε καὶ διάδοσις, ἐκ τοῦ πατρὸς διὰ τοῦ υἱοῦ πρὸς τὸ πνεῦμα διεξαγομένη)»²¹². Итак, «одно» действие Божества «производится Тремя». Следовательно, «вкладываемое» в тварь нетварное слово (λόγος) Божие «вкладывается» Тремя, а значит, действие Божие троично²¹³. Созерцающий нетварное слово (λόγος) Божие созерцает Пресвятую

²¹² К Авлавию о том, что не «Три Бога» (Quod non sint tres dii, ad Ablabium) // ТСО, Т. 40 (Ч. 4), с. 122–123; PG 45:125; GNO, 3.1:47.24–48.8, 20–49.1.

²¹³ Ср. с подробным объяснением троичности энергии Божией свт. Григорием Паламой: «Но воистину, для таковых вещей, как некто из отцов сказал, требуется слух благосклонный, верный и основательный. Ведь поскольку Божество различается и по ипостасям, и по энергиям, то по каждому различению видится инаковость, так как они друг с другом пересекаются. Ибо собственные имена божественных ипостасей суть общие энергиям (вот указание на троичность энергии. – Г. Д.), а общие ипостасям суть собственные имена божественных энергий. Жизнь – общее имя Отца, Сына и Духа (троичность энергии. – Г. Д.), но не зовется предведение жизнью, или простота, или непреложность, или иное что из таковых. Таким образом, и каждое из перечисленного есть общее имя Отца, Сына и Духа (троичность энергии. – Г. Д.), но одной энергии, а не всех, ибо каждое указывает на одно значение. А одной ипостаси собственное имя “Отец”, но оно охватывает все их: не одну только истинную жизнь, но и непреложность, и милость, и божественную простоту, и все тому подобное. Так и “Сын”, так и “Дух Святой”, ибо *вся Моя Твоя суть, и Твоя Моя*, – сказала Своему Отцу богоначальное Слово. И обратно, то, что принадлежит Отцу и Ему, относится обще и соединенно

Троицу²¹⁴. Тем самым Ипостасное Слово (λόγος) созерцается в словах (λόγοι) Божиих не Само по Себе, а в единстве с Отцом и Духом.

Свт. Григорий Нисский выделяет следующие основные источники созерцания человеком верой действий Божиих (как сокровенно, так и в нетварном свете): 1) в твари; 2) в добродетельном уме человека; 3) в таком явлении добродетельного ума человека посредством букв, как Святое Писание.

II.3.2.1. В твари. Представление святителя о твари как о «глазе», «изглашающем» нетварное слово (λόγος) Божие, было раскрыто в II.2.2. Следует дополнить это представление о ней в аспекте собственно Богопознания. Утверждая возможность познания Бога посредством

и к богоначальному Духу (троичность энергии. – Г. Д.). И таким образом Бог разделяется по ипостасям, будучи соединен по энергиям: ибо одни и те же энергии у Отца и Сына и Святого Духа. И разделяется по энергиям, будучи соединен по ипостасям: ибо каждая из энергий есть Отец, Сын и Дух Святой (троичность энергии. – Г. Д.). Поэтому-то богословы то к энергиям, то к ипостасям прилагают слово “всё”. Но когда по ипостасному различению говорится “всё”, то [это “всё”] не объемлет собой и другие ипостаси, но без них [объемлет] все божественные энергии вместе с божественной природой. Ведь таким образом и то, что по ипостасям, сохраняется без смешения, поскольку весь Бог воплотился, и таким образом всему мне непреложно весь соединился, соделывая мне спасение страданием плоти, то есть божественная природа и вся сила и энергия в одной из божественных ипостасей. Когда же по различению энергий “всё” говорится богословами применительно к одной из них, то не объемлет собой и другие энергии, которые опять же сохраняют то, что по ним, без смешения, но без них [объемлет собой] все ипостаси (троичность энергии. – Г. Д.). И таким образом посредством каждой [из этих энергий] весь Бог причастуется и благодаря каждой весь именуется. Кто весь? Отец, и Сын, и Дух Святой, но не всякая энергия через одну энергию именуется и причастуется» [Григорий Палама, свт. Антирретики против Акиндина V.27.113–114. С. 263–264].

²¹⁴ Ср. с рассуждением иер. О. Давыденкова: «Поскольку “причиной” действований является Божественная сущность, общая трем Ипостасям, то Бог-Троица обладает единой энергией, свойственной единосущным Лицам. Божественные действованиа являются таким образом личными энергиями, в том смысле, что они суть не проявления ad extra безличной сущности, а откровения личного Бога, каждая энергия являет нам Троицу» [Давыденков О., иер. Спор о границах богопознания в XIV веке // Он же. Велия благочестия тайна: Бог явился во плоти. М.: Изд-во ПСТГУ, 2002. С. 57].

твари, свт. Григорий Нисский опирается, во-первых, на новозаветное учение св. Апостола Павла: «<...> разумное Божие, по слову Павлову, от создания мира помышляемо видимо есть (τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθοράται) (Рим 1:19–20)»²¹⁵. Во-вторых, важнейшим для святителя ветхозаветным текстом в отношении познания Творца посредством твари становится Прем 13:5: *От величества бо красоты созданий сравнительно рододелатель их познавается* (ἐκ γὰρ μεγέθους καλλονῆς κτισμάτων ἀναλόγως ὁ γενεσιουργὸς αὐτῶν θεωρεῖται). Толкуя эту премудрость Соломонову, свт. Григорий прежде всего замечает, что само наличие видимой твари и чувственного естества в человеке имеет подчинённое Богосозерцающей деятельности ума значение. Видимое дано нам для «познания невидимого»: «Ибо обученный Божественным тайнам, без сомнения, не знает, что людям свойственна и естественна (οἰκεία μὲν καὶ κατὰ φύσιν) жизнь, уподобляющаяся Божественному естеству (ἡ ζωὴ ἢ πρὸς τὴν θείαν φύσιν ὁμοιωμένη), а жизнь чувственная, провождаемая в деятельности чувствилищ (ἡ δὲ αἰσθητικὴ ζωὴ ἢ διὰ τῆς τῶν αἰσθητηρίων ἐνεργείας διεξαγομένη), дана естеству для того, чтобы знание видимого сделалось для души путеводителем к познанию невидимого (τὴν τῶν φαινομένων γνῶσιν ὁδηγὸν γενέσθαι τῆς ψυχῆς πρὸς τὴν τῶν ἀοράτων ἐπίγνωσιν), как говорит Премудрость: *от величества красоты созданий сравнительно (ἀναλόγως) Рододелатель всего познавается* (Прем 13:5). Но человеческое недоразумие возросло не на то, что достойно удивления, по причине видимого (οὐ τὸ διὰ τῶν φαινομένων θαυμάζομενον εἶδεν), но тому и удивилось, что видело (ἀλλ' ὁ εἶδεν ἐθαύμασεν)»²¹⁶. Итак, человеку «естественно» именно Богосозерцание, а чувственное познание является путеводителем к нему. И сама тварь, как было показано выше, согласно свт. Григорию, должна быть познаваема в единстве видимой и невидимой своих сторон²¹⁷.

²¹⁵ Точное изъяснение Песни песней Соломона (In Cantica Canticozum) 11 // ТСО, Т. 39 (Ч. 3), с. 293; PG 44:1013; GNO, 6:339.14–16.

²¹⁶ Точное истолкование Экклесиаста Соломонова (In Ecclesiasten) 1 // ТСО, Т. 38 (Ч. 2), с. 211; PG 44:624; GNO, 5:284.18–285.5.

²¹⁷ Ср. также с учением о созерцании твари в единстве «природной силы» и «духовных логосов» у прп. Максима Исповедника: «Так как видимая тварь обладает и духовными логосами (λόγους πνευματικούς), питающими ум (νοῦν διατρέφοντας), и природной силой (δύναμιν φυσικήν), услаждающей чувство, а ум извращающей (τὴν μὲν αἰσθησιν τέρπουσαν, τὸν δὲ νοῦν διαστρέφουσαν), то она и названа деревом познания добра и зла, когда

Посредством твари, как специально подчёркивает свт. Григорий Нисский, доступно созерцание только действий Божиих, но не Его сущности. В «Опровержении Евномия» св. экзегет следующим образом изъясняет ту же Прем 13:5: Божие «бытие тем, что Он есть, по сущности (τὸ εἶναι ὁ τι ποτὲ κατ' οὐσίαν), недоступно никакому способу постижения и любопытству (πᾶσαν ἐκφεύγει καταληπτικὴν ἔφοδον καὶ πολυπραγμοσύνην). Нас же, как говорит слово премудрости (Прем 13:5), приводит к познанию сего бытия величие и красота созданий по некоторой аналогии²¹⁸ с познаваемым, то есть, даруя только веру (в сие бытие) через указание его действия, а не знание (ἐκ μεγέθους καὶ καλλονῆς κτισμάτων κατὰ τινὰ τῶν γινωσκομένων ἀναλογίαν εἰς γνῶσιν ἔρχεται τοῦ εἶναι, μόνον τὴν πίστιν διὰ τῶν ἐνεργειῶν, οὐ τὴν γνῶσιν τοῦ τί ἐστὶ χαριζόμενος)»²¹⁹. Познаваемые в тварях величие и красота приводят к вере в «аналогичные» нетварные действия Творца. Из «чудес видимого» мы созерцаем не что иное, как «действенность Божию»: «<...> Взирая и на все другое, в чем обнаруживается Божия действенность (ἡ ἐνέργεια τοῦ θεοῦ διαδείκνυται), душа по чудесам видимого (διὰ τοῦ θαύματος τῶν φαινομένων) *аналогизирует*²²⁰ разумом (ἀναλογίζεται τῇ διανοίᾳ), что есть уразумываемый по сим делам (τὸν διὰ τῶν ἔργων νοούμενον ὁ τι ἔστιν)»²²¹. Итак, действия твари ведут к созерцанию действий Творца: «<...> из действительности видимого разумеется нами превысшее» (διὰ τῆς τῶν φαινομένων ἐνεργείας τὸ

созерцается духовно (θεωρουμένη πνευματικῶς), и ведением зла, когда воспринимается телесно (λαμβανομένη σωματικῶς). Ибо она становится учительницей страстей для воспринимающих ее телесно, навлекая на них забвение [вещей] божественных» [Максим Исповедник, прп. Максима монаха к Фалассию... // Указ. соч. С. 25; PG 90:257]. Напротив, чувственная тварь должна возводить к божественным логосам: «А чувство (τὴν αἰσθησιν) [ты явил] (αὐθα Φαλασσίη. – Г. Д.) символически начертывающим на образах видимого бытия логосы бытия умопостигаемого (τὴν δὲ τοῖς τῶν ὁραμένων σχήμασι τοὺς λόγους τῶν νοητῶν συμβολικῶς ἐγχαράττουσαν) и возводящим через них ум, при полном отрешении его от всякого разнобразия и сложности видимого бытия, к простоте мысленных созерцаний» [Там же. С. 18; PG 90:245].

²¹⁸ ТСО: *сходству*. О понятии свт. Григория Нисского *аналогия* (ἀναλογία) см. III.2.1.

²¹⁹ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 271; PG 45:913–916; GNO, 1:230.24–30.

²²⁰ ТСО: *заключает*.

²²¹ Точное изъяснение Песни песней Соломона (In Cantica Canticozum) 11 // ТСО, Т. 39 (Ч. 3), с. 289–290; PG 44:1009; GNO, 6:335.13–336.1.

ὑπερκείμενον νοηθήσεται)²²². Таким образом, тварь, будучи нетождественна Богу по естеству, оказывается тождественной Ему по свойствам, то есть способной являть их. Следовательно, тварь также выступает образом Бога, возводящим к своему Первообразу²²³. Данная возможность для человека созерцать действия Божии в твари обусловлена *соответствием* Богу и твари и человека: сущность твари действует в соответствии с нетварным словом (λόγος) Божиим, «вложенным» в неё (см. II.2.2), а ум человека богоподобен (см. I.1). Поэтому богоподобный ум зрит в твари её нетварную глубину.

Тем не менее созерцание Бога посредством твари, а не непосредственно для свт. Григория Нисского обусловлено падшим состоянием человека и видимой твари в нынешний век. В будущем же веке мы будем созерцать действия Божии («естество Благого») уже не через посредство видимого, то есть не сокровенно, а непосредственно лицом к Лицу (1 Кор 13:12). Толкуя Песню Песней (5:4), святитель свидетельствует: «В будущий же век, когда прейдет все видимое, по слову

²²² Точное изъяснение Песни песней Соломона (In Cantica Canticozum) 11 // ТСО, Т. 39 (Ч. 3), с. 290; PG 44:1012; GNO, 6:336.6–7.

²²³ О твари как об образе (εἰκὼν) (иконе, зеркале) Творца учили многие св. отцы Церкви. Обобщая святоотеческое учение об образах Божиих, прп. Иоанн Дамаскин называет тварь вторым образом Бога и определяет её как осуществившуюся мысль Божию: «Всякий образ есть откровение и показание скрытого (Πᾶσα εἰκὼν ἐκφαντορικὴ τοῦ κρυφίου ἐστὶ καὶ δεκτικὴ). <...> 1) Первый естественный и неизменный образ невидимого Бога есть Сын Отца, показывающий в Себе Отца»; 2) «Второй вид образа есть мысль в Боге о том, что Он создаст, т. е. предвечный Его совет»; 3) «Третий вид образа есть созданный Богом по подражанию, т. е. человек»; 4) «Четвертый вид образа бывает тогда, когда на картине представлены виды и формы, и очертания невидимого и бестелесного, изображенные телесно ради слабости нашего понимания как Бога, так и ангелов, так как мы не можем созерцать бестелесное без соответствующих нам образов»; 5) «Пятым видом образа считается предызображающий и предначертывающий будущее»; и наконец, 6) «Шестой вид образа – тот, который служит для воспоминания о прошедшем <...>. Изображение же это бывает двоякое: чрез слово, написанное в книгах <...> и чрез чувственное созерцание» (икону) (III.17–23) [Иоанн Дамаскин, преп. Три защитительных слова против отвергающих святые иконы (Orationes pro sacris imaginibus) // Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. Т. 1. СПб: Изд-е Императорской С.-Петербургской Духовной Академии, 1913. С. 400–402. PG 94:1337–1341].

Господа, Который сказал: *небо и земля мимоидет, словеса (λόγοι) же Моя не мимоидут* (Мф 24:35), и мы перейдем в ту жизнь, которая выше и зрения, и слуха, и мысли (διάνοιαν), тогда может быть, не от части уже, не из дел только познаем естество Благого (οὐκέτι ἐκ μέρους διὰ τῶν ἔργων ἐπιγνώσόμεθα τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν), как теперь, и не из действительности видимого уразумеемся нами превысшее (οὐδὲ διὰ τῆς τῶν φαινομένων ἐνεργείας τὸ ὑπερκείμενον νοηθήσεται), но, без сомнения, иначе будет постигнут (καταληφθήσεται) род неизглаголанного блаженства, и откроется иной способ наслаждения, которому ныне несвойственно взойти и на сердце человеку. А пока ныне пределом в ведении неизглаголанного душе (ὄρος τῆ ψυχῆ τῆς τοῦ ἀφράστου γνώσεως) служит проявляющаяся в существах действительность (ἢ ἐμφαινόμενη τοῖς οὖσιν ἐνέργεια), которая, по нашему разумению, иносказательно называется *рукою*²²⁴. Ныне через «завесу» твари, то есть «от части», «из дел», познаём мы действия, или слова (λόγοι), Божии («руку»). В будущем веке уповаем уже «иным способом», то есть непосредственно, «наслаждаться» Христом Словом (Λόγος) Божиим, содержащим словеса (λόγοι) Божии. Ныне же душа, «ожидавшая, что примет Самого Жениха, всецело вошедшего в дом (προσδοκήσασα αὐτὸν ὑποδέξασθαι τὸν νυμφίον ὅλον ἐν τῷ οἴκῳ γενόμενον), возлюбила пока увидеть только в скважине руку (ἠγάπησε μόνην τέως τὴν χεῖρα θεασαμένη), под именем которой разумеется действительная сила Его (δι' ἧς ἐρμηνεύεται ἡ ἐνεργητικὴ αὐτοῦ δύναμις). *Брат мой*, говорит она, *посла руку Свою сквозе скважню* (διὰ τῆς ὀπῆς), потому что сила человеческая не имеет такой вместимости (οὐ γὰρ χωρεῖ ἡ ἀνθρωπίνη πηνία), чтобы принять в себя естество неопределимое и непостижимое (τὴν ἀόριστόν τε καὶ ἀπερίληπτον φύσιν ἐν αὐτῇ δέξασθαι)²²⁵. «Рука» Слова (Λόγος) Божия ныне видна сквозь «скважину» твари. В будущем же веке будет виден Сам Жених, действительная сила Которого будет видна без посредства твари. Но для человека и тогда останутся вместимыми только действия, но не сущность Божия («естество неопределимое и непостижимое»). Созерцание Бога в действиях, или единение с Ним во Христе по благодати, – предел постижения человеком Бога как в нынешнем, так и в будущем его состоянии.

²²⁴ Точное изъяснение Песни песней Соломона (In Cantica Canticozum) 11 // ТСО, Т. 39 (Ч. 3), с. 290; PG 44:1009–1012; GNO, 6:336.1–12.

²²⁵ Точное изъяснение Песни песней Соломона (In Cantica Canticozum) 11 // ТСО, Т. 39 (Ч. 3), с. 290–291; PG 44:1012; GNO, 6:336.16–337.2.

II.3.2.2. В добродетельном уме человека. Созерцать Бога в действиях человек может не только посредством твари, но и в самом себе. Согласно свт. Григорию, вся доступная «мера постижения Бога» (τῆς τοῦ Θεοῦ κατανοήσεως μέτρον) находится в самом человеке²²⁶. Поэтому, толкуя заповедь *Блаженни чистии сердцем: яко тии Бога узрят* (Мф 5:8), Нисский архипастырь утешает нас относительно доступности каждому созерцания Бога: «<...> все вы, о человеки, в ком только есть какое-либо вожделение воззреть на истинно благое (τῆς τοῦ ὄντως ἀγαθοῦ θεωρίας), когда слышите, что Божие велелепие превыше небес и слава Божия неизъяснима (ἀνερμήνευτον), и лепота неизглаголанна (ἄφραστον), и естество невместимо (τὴν φύσιν ἀχώρητον), не впадайте в безнадежность, будто бы невозможно увидеть (τοῦ καταθεῖν) желаемое. Ибо в тебе вместимая для тебя мера постижения Бога (Τὸ γὰρ σοι χωρητὸν, τῆς τοῦ Θεοῦ κατανοήσεως μέτρον ἐν σοὶ ἐστίν), Который так тебя создал, немедленно осуществив в естестве таковое благо (τὸ τοιοῦτον ἀγαθὸν εὐθύς τῇ φύσει κατουσίωσαντος)»²²⁷. «Благо», которое даёт нам возможность самим в себе созерцать действия Божии, – это действия и свойства нашего ума, созданного по образу и подобию Бога: «<...> потому что в составе твоём отпечатлел подобия благ собственного Своего естества (Τῶν γὰρ τῆς ἰδίας φύσεως ἀγαθῶν ὁ Θεὸς ἐνετύπωσε τῇ σῆ κατασκευῇ τὰ μιμήματα), как будто на каком воску напечатлел резные изображения (οἷόν τινα κηρὸν σχήματι γλυφῆς προτυπώσας)»²²⁸. В своих «подобиях благ Естества Божия» человек может созерцать сами «блага Естества Божия». Не только тварь, но и человек является образом (εἰκὼν), возводящим к своему Первообразу (см. I.1).

Однако по преслушании грех закрыл наше «благо гнусными покровами»: «Но порок, смыв боговидные черты (τῶ θεοειδεῖ χαρακτήρι), бесполезным соделал благо, закрытое гнусными покровами (τοῖς

²²⁶ Ср. с замечанием прп. Иустина (Поповича), что «кратчайший путь между собой и Богом человек носит в богообразной природе своей души. Это и есть кратчайшее расстояние между человеком и Богом» [*Иустин (Попович), преп.* Гносеология святого Исаака Сирина / Пер. с серб. и ком. И. А. Чароты. Мн.: Свято-Елисаветинский монастырь, 2003. С. 39].

²²⁷ О блаженствах (De Beatitudinibus orationes VIII) 6 // ТСО, Т. 38 (Ч. 2), с. 443; PG 44:1269–1272; GNO, 7.2:142.24–143.6.

²²⁸ О блаженствах (De Beatitudinibus orationes VIII) 6 // ТСО, Т. 38 (Ч. 2), с. 443–444; PG 44:1272; GNO, 7.2:143.6–9.

προκαλύμμασιν)»²²⁹. «Благо» стало «бесполезно» по падении, поскольку образ перестал быть образом, ибо «смыты боговидные черты» – нарушено подобие свойств образа и Первообраза. Искажённый грехом, ум человека не отображает уже в себе свойств Божества. Чтобы восстановить первоначальное богоподобие, человек должен теперь очистить своё сердце от греха: «Посему, если рачительную жизнью опять смоешь нечистоту, налегшую на твоём сердце (τὸν ἐπιπλασθέντα τῇ καρδίᾳ σου ῥύπον), то воссияет в тебе боговидная лепота (ἀναλάμψει σοι τὸ θεοειδὲς κάλλος)»²³⁰. Как лаконично выражает эту мысль свт. Григория русский патролог и мученик И. В. Попов, нам доступно «созерцание собственной богоподобной души после предварительного очищения её от пороков»²³¹. Итак, созерцание Бога человеком как в твари, так и в самом себе зависит от чистоты его ума.

Понятие «очищения» предполагает, что в тварном образе лишь восстанавливаются богоподобные свойства, вложенные в него изначально. По очищении же от «страстных расположений» в человеке проявляются «черты превысшего естества»: «Ибо конец доблестной жизни – уподобление Божеству (ἢ πρὸς τὸ θεῖόν ὁμοίωσις), а поэтому доблестные со всею тщательностию стараются преуспевать чистотою души (τῆς ψυχῆς καθαρότης), устранением себя от всякого страстного расположения, чтобы при улучшенной жизни и в них образовались некоторые черты превысшего естества (ὥστε τινὰ χαρακτήρα τῆς ὑπερκειμένης φύσεως ἐν αὐτοῖς γενέσθαι)»²³². Естество человека оживает в своей первоначальной богоподобной доброте, или добродетели. Вернувшиеся образу красота и мудрость тогда уже позволят умозаключать о Красоте и Премудрости Первообраза.

Добродетели человека по их способности делать видимым Бога свт. Григорий Нисский называет «сеннописанием» Божества. При экзегезе Пс 56:2 святитель подробно описывает этот способ созерцания

²²⁹ О блаженствах (De Beatitudinibus orationes VIII) 6 // ТСО, Т. 38 (Ч. 2), с. 444; PG 44:1272; GNO, 7.2:143.9–11.

²³⁰ О блаженствах (De Beatitudinibus orationes VIII) 6 // ТСО, Т. 38 (Ч. 2), с. 444; PG 44:1272; GNO, 7.2:143.11–13.

²³¹ *Попов И. В.* Григорий Нисский // *Он же.* Труды по патрологии. Т. 1: Святые отцы II–IV вв. / Под общ. ред. А. И. Сидорова. Сергиев Посад: СТСА, 2005. С. 214.

²³² Точное изъяснение Песни песней Соломона (In Cantica Canticorum) 9 // ТСО, Т. 39 (Ч. 3), с. 234; PG 44:960–961; GNO, 6:271.11–16.

Бога по «тени» наших добродетелей: «Ибо само Божество, каково Оно в естестве Своем (τὸ θεῖον ὃ τί ποτε τῆ φύσει ἐστίν), пребывает недоступным и непостижимым естеству человеческому (τῆ ἀνθρωπίνῃ φύσει), по неизреченности Своей паря горе превышает человеческого рассудка (τοῦ λογισμοῦ). Но в сеннописании добродетелей взирающим на оно открываются некоторые существенные черты неизреченного Естества (χαρακτήρ δέ τις τῆς ἀφράστου φύσεως διὰ τῆς τῶν ἀρετῶν σκιαγραφίας τοῖς πρὸς αὐτὴν ὁρῶσιν ἐγγίνεται), так что всякая мудрость, благоразумие, ведение и всякий способ постигающего что-либо мышления (τῆς καταληπτικῆς ἐπινοίας) суть не самые крила Божии, но сень Божиих крыл (τῆν τῶν θείων πτερύγων σκιάν). Но великое для нас благодеяние и сень»²³³. В добродетелях человека (мудрости, благоразумии, ведении, чистоте, нерастлении, благости и др.) открываются «существенные черты» (χαρακτήρ) Естества Божия. Называя наши добродетели «тенью существенных черт» Бога, свт. Григорий подчёркивает этим, с одной стороны, их тварную природу, то есть *нетождественность* Богу по естеству. Добродетели человека – это не сами Божии действия в нас («крила Божии»), а «тень» действий Божиих («сень Божиих крыл»), то есть действия нашего ума. Как верно в отношении этого замечает А. Р. Фокин, «Григорий полагал, что познание Бога в душе происходит не по (Его. – Г. Д.) природе, но по природным свойствам или действиям»²³⁴. С другой стороны, святитель указывает, что добродетели человека представляют собой тварное подобие нетварных «черт» Божества. Как тень отображает само тело, так и добродетели человека суть «писание», действительно открывающее созерцающим «черты» Божества. Таким образом, добродетели человека выступают *образом* «черт» Божиих: они нетождественны по естеству, но подобны (тождественны) по свойствам (см. I.1).

С помощью двух аналогий из Песн 1:11 Нисский святитель разъясняет тождественность и нетождественность добродетелей человека и свойств Божества. Момент подобия раскрывается св. экзегетом посредством аналогии с благоухающим миром. Так, «по благоуханию» своего мира, то есть по чистоте добродетелей, Невеста ощутила собственное «благовоние» Жениха: «<...> хотя составляющее самую

²³³ О надписании псалмов (In inscriptionem psalmodum) 2.14 // TCO, Т. 38 (Ч. 2), с. 169; PG 44:585; GNO, 5:155.25–156.5.

²³⁴ Фокин А. Р. Указ. соч. С. 496.

сущность (ὃ τί ποτε κατ' οὐσίαν ἐστί) – то, что выше произведения существ и управления ими, неприступно, неприкосновенно и непостижимо; однако же заменяется это для нас тем благовонием, которое, подобно миру, приуготовляется в нас чистотою добродетелей (ἢ δὲ ἐν ἡμῖν διὰ τῆς τῶν ἀρετῶν καθαρότητος μυρεψομένη εὐωδία), и уподобляется (ἀντ' ἐκείνου ἡμῖν γίνεται μιμουμένη) чистотою своею – чистейшему по естеству, благостию – благому, нерастлением – нетленному, неизменною – неизменяемому, и всеми добродетельными в нас преуспеваниями (πάσι τοῖς κατ' ἀρετὴν ἐν ἡμῖν κατορθουμένοις) – истинной добродетели, о которой говорит Пророк Аввакум, что занимает все небеса (Авв 3:3)²³⁵. Итак, тварные добродетели человека «подобны» (μιμουμένη) нетварным добродетелям Бога.

Момент нетождественности по естеству добродетелей человека и Бога раскрывается свт. Григорием посредством аналогии с солнцем, к которой св. экзегет переходит сразу после аналогии с миром: «<...> Хотя по природе (φύσιν) (добродетельный человек. – Г. Д.) не может возводить неуклонного взора (ἀτενῶς ἰδεῖν) к самому Богу Слову (πρὸς αὐτὸν μὲν τὸν θεὸν λόγον), как и смотреть на солнечный круг (ὡς πρὸς ἡλίου κύκλον); однако же в себе самом, как в зеркале, видит солнце (ἐν ἑαυτῷ δὲ καθάπερ ἐν κατοπτρῷ βλέπει τὸν ἥλιον); потому что лучи оной истинной и Божественной добродетели (αἱ γὰρ τῆς ἀληθινῆς ἐκείνης καὶ θείας ἀρετῆς ἀκτίνες), истекающим от них бесстрастием просиявающие (ἐλλάμπουσαι) в жизни, достигшей чистоты, делают для нас видимым невидимое (ὁρατὸν ποιοῦσιν ἡμῖν τὸ ἀόρατον) и постижимым недоступное (καὶ ληπτὸν τὸ ἀπρόσιτον), в нашем зеркале живописуя (ἐνζωγραφοῦσαι) солнце»²³⁶. В насыщенном богословскими различиями толковании свт. Григория

²³⁵ Точное изъяснение Песни песней Соломона (In Cantica Canticozum) 3 // TCO, Т. 39 (Ч. 3), с. 78–79; PG 44:824; GNO, 6:89.15–90.3.

²³⁶ Точное изъяснение Песни песней Соломона (In Cantica Canticozum) 3 // TCO, Т. 39 (Ч. 3), с. 79; PG 44:824; GNO, 6:90.6–16. Иными словами, благодать Божия, в свою очередь, не видна без добродетелей человека. См. также у прп. Симеона Нового Богослова: «Божество, то есть Божественная благодать сама по себе, одна, не бывает явною, если не низойдет в разумную душу. Как чувственный огонь не является в чувственном, если не найдет горячего вещества, так и умный огонь не является в умном, если не найдет вещества заповедей Божиих. Господь и говорит: *любяй Мя заповеди моя соблюдет, и Аз возлюблю его и явлюся ему Сам* (Ин 14:21)» (Слово 3) [Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Кн. 1. С. 169].

следует выделить следующие. Природа Бога – как солнечный круг, а наша – как зеркало с малым, но целостным в нём отражением Солнца. Вот нетождественность естеств и подобие свойств Бога и человека. Отражение Солнца «живописуют» Его лучи. Вот различие в Боге сущности и действий. «Лучи Божественной добродетели» «делают для нас видимым невидимое и постижимым недоступное». Вот указание на доступность созерцанию человека действий Божиих. Наконец, «лучи Божественной добродетели» «просиявают» в чистой жизни. Это также указание на подобие добродетелей человека «лучам Божественной добродетели», то есть действиям Бога. Заметим при этом, что экзегетическая мысль свт. Григория движется именно по логике категории *образа* – от подобия по свойствам экзегет переходит к нетождественности по естеству и, наконец, завершает своё толкование синтезом обоих моментов, указывая, что наши добродетели суть образ первообразной Красоты (διὰ τινος εἰκόνοσ τὸ ἀρχέτυπον κάλλος ἀναλογίσασθαι): «А что касается до заключающегося в сем понятия, одно и то же, назвать ли сие лучами солнца, или истечениями добродетели, или ароматными благоуханиями; ибо, что ни приложим из этого к цели слова, из всего составляется одна мысль (νόημα), что добродетелями приобретаем мы ведение о благе, превосходящем всякий ум (τὸ διὰ τῶν ἀρετῶν ἡμῖν τοῦ πάντα νοῦν ὑπερέχοντος ἀγαθοῦ τὴν γνῶσιν ἐγγίνεσθαι), как бы по некоторому образу делаем заключение о первообразной Красоте (διὰ τινος εἰκόνοσ τὸ ἀρχέτυπον κάλλος ἀναλογίσασθαι)»²³⁷. Отметим, что, как выше в отношении видимой твари, так и теперь в отношении человека, свт. Григорий указывает на операцию *аналогии* (ἀναλογίσασθαι) для восхождения от тварного к нетварному, которая в обоих случаях совершается от действий к Действиям.

II.3.2.3. В Святом Писании. Не только на основании красоты видимой твари и добродетелей человека, но и поучаясь в Святом Писании, мы можем верить, что Сущий есть: «А ученик евангельский и пророческий тому, что Сущий есть (ὅτι μὲν ἔστιν ὁ ὢν), верует на основании того, что слышит в священных книгах (ἐξ ὧν ἀκήκοέ τε τῶν ἀγίων), на основании гармонии в видимой природе и дел промысла (καὶ διὰ τῆσ τῶν φαινομένων εὐαρμωστίας καὶ τῶν τῆσ προνοίας ἔργων)»²³⁸. Если тварь – это

²³⁷ Точное изъяснение Песни песней Соломона (In Cantica Canticoꝝ) 3 // TCO, T. 39 (Ч. 3), с. 79–80; PG 44:824; GNO, 6:90.16–91.4.

²³⁸ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // TCO, T. 43 (Ч. 6), с. 304–305; PG 45:944; GNO, 1:255.9–11.

«глас» нетварного слова (λόγος) Бога, то Святое Писание – «глас» добродетельного и облагодатствованного Богом слова (λόγος) человека, так что «богословские понятия у богоносных мужей изложены нам Самим Святым Духом» (αἰ τῆσ ἀγίας Γραφῆσ θεολογίαι, αἰ παρὰ τῶν τῶ ἀγίῳ Πνεύματι θεοφορουμένων ἡμῖν ἐκτεθεῖσαι)²³⁹. Иными словами, Св. Писание представляет собой явление в именах (буквах) добродетельного ума святых писателей, в Духе Святом созерцавших Бога.

Опираясь на свидетельство св. Апостола Павла, свт. Григорий Нисский характеризует образ явления Бога в писаниях святых. Согласно экзегету, в Пророках и Апостолах «глаголет» Бог потому, что они соделались «сосудом» и «домом» Бога, то есть носителями нетварных действий Божиих – благодати. Так, «Павел, однажды соделавшись избранным сосудом Владыке, и на себе и в себе имел Господа (ἐφ' ἑαυτοῦ καὶ ἐν ἑαυτῷ εἶχε τὸν κύριον), быв и конем, как пронесший *имя Его пред языки и цари* (Деян 9:15), и домом, вмещающим Невместимое естество (οἶκος περιλήπτικὸс τῆσ ἀπερίληπτου γενόμενος φύσεωσ); потому что не сам уже жил, но показывал в нем Живущего (Гал 2:20), и представлял опыты, как в нем глаголет Христос (2 Кор 13:3) (δοκιμὴν διδόναι τοῦ ἐν αὐτῷ λαλοῦντοс Χριστοῦ)»²⁴⁰. И так, в святых говорит (действует) Слово (Λόγος) Христос, поскольку они «вмещают Невместимое естество», то есть действия Божии²⁴¹. На этом основании М. Лэйрд развивает концепцию *лого-*

²³⁹ О блаженствах (De Beatitudinibus orationes VIII) 7 // TCO, T. 38 (Ч. 2), с. 453; PG 44:1280; GNO, 7.2:150.16–18. О богодухновенности Св. Писания см. подборку цитат из свт. Григория в: Фокин А. Р. Указ. соч. С. 491–492.

²⁴⁰ Точное изъяснение Песни песней Соломона (In Cantica Canticoꝝ) 3 // TCO, T. 39 (Ч. 3), с. 77; PG 44:821; GNO, 6:88.1–6.

²⁴¹ См. об этом у свт. Феофана Затворника: «И вот, наконец, богообщение и боговселение – последняя цель искания духа человеческого, когда он бывает в Боге, и Бог в нем. Исполняется, наконец, благоволение Господа и молитва Его, чтобы как Он в Отце и Отец в Нем, так и всякий верующий едино был с Ним (см.: Ин 17:21). Исполняется утешительное уверение Его: кто слово Его соблюдет, того возлюбит Отец Его, и Они к тому придут и обитель у него сотворят (см.: Ин 14:23). Исполняется апостольское определение умерших бесстрастием, что живот их сокровен есть со Христом в Боге (см.: Кол 3:3). Таковые суть храм Божий (см.: 1 Кор 3:16), и Дух Божий живет в них (см.: Рим 8:9). Достигшие сего суть таинники Божии, и состояние их есть то же, что состояние Апостолов, потому что и они во всем познают волю Божию, слыша как бы некий глас (Лествица. Слово 29, п. 11), и они, совершенно

φазиса, то есть самовыражения Слова (Λόγος) (true expression of the Word) в словах и поступках святых, преображённых соединением с благодатью Божией: «В логофатической речи (In logophatic speech), какой она явлена Павлом, Невестой, Петром, евангелистами и святыми, всякое такое утверждение укоренено в опыте апофатического союза, и те слова (или дела), сказанные ради преображения других, обнаруживают силу Слова (manifest the power of the Word); *logophasis* – это человеческая речь обоженная (*logophasis is human discourse divinized*)»²⁴². Тем самым исследователь справедливо указывает на энергийный, а не ипостасный или сущностный характер союза Слова (Λόγος) и святых, вследствие которого в их словах (λόγοι) присутствует Сам Бог в Своих действиях. *Христос глаголет* в Апостоле Павле не Сам напрямую, глаголет облагодатствованный хриstopодобный ум самого св. Апостола²⁴³. Так будучи опосредованным облагодатствованным добродетельным словом (λόγος) человека, под завесой букв Писания скрывается Само Слово (Λόγος) Божие.

Подобно видимой твари, свидетельствующей только о действиях, а не о сущности Бога, лик святых писателей возвещал всегда только дела Божии. Учение о созерцаемости Бога в действиях святителей подтверждает самим способом представления Бога во Св. Писании. Так, Патриархи и Пророки, «которым многократно и многообразно возвещалось слово истины», а потом Апостолы, «бывшие самовидцами и служителями Слова», «свидетельствованные Самим Духом», делали ведомого доселе Бога «известным и ведомым для людей как из чудес (ἐκ τε τῶν θαυμάτων), которые являются в делах Его (τοῖς παρ' αὐτοῦ γεγενημένοις ἐμφαίνεταί), так и из имен, посредством которых уразумевается

соединив чувства с Богом, тайно научаются от Него словам Его (Там же. Слово 30, п. 21)» [Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению. С. 552–553].

²⁴² Laird M. Op. cit. P. 172.

²⁴³ Об опосредованности Бога словом (λόγος) человека в Св. Писании свидетельствует также подвижник нашего времени архим. Эмилиан (Вафидис): «Бог истощается, раскрываясь внутри текста, в строках, буквах и смыслах, в духе священного писателя, который оставил себя, свой закон, мысль, дыхание, присутствие в своих сочинениях. Можно сказать, что он оставил как бы некий запас Самого Святого Духа, и таким образом я, читая книгу, сокрытой в ней благодатью писателя и действием Святого Духа приближаюсь к Богу и всему Божественному» [Эмилиан (Вафидис), архим. Толкование на подвижнические слова Аввы Исаии. М.: Зачатьевский ставропигиальный женский монастырь; Екатеринбург: Изд-во Александрo-Невского Ново-Тихвинского женского монастыря, 2015. С. 47].

многовидность Божеского могущества (τὸ ποικίλον τῆς θείας δυνάμεως), руководят к разумению Божеского естества (τῆς θείας φύσεως), делая для людей известным одно (только) величие усматриваемого *окрест Бога*²⁴⁴ (τῶν περὶ τὸν θεὸν θεωρουμένων); а понятие сущности (τὸν δὲ τῆς οὐσίας λόγον), как такое, которое невозможно вместить, и не приносит пользы для пытливых, они оставили неизреченным и неисследимым»²⁴⁵. Поэтому из Св. Писания, заключает свт. Григорий, мы узнаём «или могущество, или непричастность несовершенства, или безвиновность, или неописанность, или то, что над всем Он имеет власть, или вообще что-нибудь *из того, что окрест Него*²⁴⁶ (τι τῶν περὶ αὐτὸν). Самую же сущность (αὐτὴν δὲ τὴν οὐσίαν), как невместимую ни для какой мысли и невыразимую словом (οὐτε διανοίᾳ τινὶ χωρητὴν οὐτε λόγῳ φραστῆν), Писание оставило неисследованной, узаконив чтить оную молчанием, когда запретило исследование глубочайшего, и изрекло, что не должно *износить слово (ῥήμα) пред лицом Божиим* (Еккл 5:1)»²⁴⁷. В толковании «Блаженств» свт. Григорий поясняет, что святые писатели, будучи носителями человеческой природы, непроходимо отстоят от Божества силой «земных помыслов» и лишь по «некоторым догадкам» созерцают и описывают не Само Божество, а только Его деятельность: «Пророческое слово в таких высоких выражениях показало только часть Божественной деятельности (μέρος γάρ τοι τῆς θείας ἐνεργείας). О самой же силе, от которой деятельность (αὐτὴν δὲ τὴν δύναμιν ἀφ' ἧς ἡ ἐνεργεία), не говорю уже об естестве, от которого сила (τὴν φύσιν, ἀφ' ἧς ἡ δύναμις), не сказано, и не имело в виду говорить»²⁴⁸. Итак, святым боговидам доступна только «Божественная деятельность», и то не вся, а лишь «часть» еѣ²⁴⁹.

²⁴⁴ ТСО: в *Боге*.

²⁴⁵ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 306; PG 45:944–945; GNO, 1:256.17–25.

²⁴⁶ ТСО: о *Нем*.

²⁴⁷ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 307–308; PG 45:945; GNO, 1:257.17–25.

²⁴⁸ О блаженствах (De Beatitudinibus orationes VIII) 7 // ТСО, Т. 38 (Ч. 2), с. 453; PG 44:1280; GNO, 7.2:150.24–27.

²⁴⁹ Эту общую для св. отцов мысль о причастии лишь «части» энергии Божией подробно раскрывает свт. Григорий Палама: «А общая для триипостасной природы божественная сила и энергия является создающей для того, что вовне, и делится на тысячи, ибо Божество всесильно. Поэтому-то и многие через нее соединяются с Богом, многими и различными способами причащаясь Его. И часть энергии снова делится,

Поэтому и нам, назидает Нисский архипастырь, следует возвещать о делах Божиих и молчать о Его сущности. «Итак, если речь о Боге, то, когда вопрос о сущности (περί τῆς οὐσίας), время молчать: а когда о каком-либо благом действии (περί τινος ἀγαθῆς ἐνεργείας), ведение о котором нисходит и до нас, тогда время возглаголовать силы (λαλεῖν τὰς δυναστείας), возвестить чудеса (ἐξαγγέλλειν τὰ θαύματα), поведать дела (διηγείσθαι τὰ ἔργα), и до сих пределов пользоваться словом (μέχρις τούτου κεχρησθαι τῷ λόγῳ); а в рассуждении того, что вне оных, не позволять твари выступать из своих пределов, довольствоваться же, если познаёт сама себя»²⁵⁰. Повествование святых писателей о действиях Божиих закономерно отражает доступную меру созерцания человеком Бога.

Подводя общий итог учению свт. Григория Нисского о созерцании Бога, отметим, что, согласно святому отцу, неверно думать, будто бы созерцающий Бога в действиях – не только сокровенно, но и в нетварном свете – «постигает» (περίληψίς) Его и теряет интерес к познанию. «Бог не показал бы (ἔδειξε) Себя своему служителю, если бы видимое (τὸ ὁρώμενον) было таково, что могло бы успокоить вожделение взирающего (στῆσαι τὴν ἐπιθυμίαν τοῦ βλέποντος). В том и состоит истинное видение Бога (ἀληθῶς ἰδεῖν τὸν Θεόν), что у взирающего на Него никогда не прекращается это вожделение (μὴ λήξαι ποτε τῆς ἐπιθυμίας τὸν πρὸς αὐτὸν ἀναβλέποντα)»²⁵¹. Боговидец всегда не удовлетворён созерцанием, поскольку «в рассуждении силы, превышающей всякий ум

согласно Златоустому отцу и согласно великому Василию [сказавшему]: **“Святой Дух не в равной мере сообщает бывает достойным, но в соответствии с верой распределяет энергию, будучи прост существом, многообразен же силами”**. <...> И причащающееся, о дивный Феотим, имеет часть причащаемого. Ведь если оно причащается не части, но целого, то нужно было бы в собственном смысле говорить об обладании (ἔχειν) этим, а не о причастии (μετέχειν) этому. Стало быть, причащаемое делимо, поскольку причащающееся по необходимости причащается части» (20–21) [Григорий Палама, свт. Собеседование православного Феофана с возвратившимся от варлаамитов Феотимом, или О божественности и о том, что в ней причаствуемо, а что непричаствуемо // *Он же*. Трактааты. С. 214–215].

²⁵⁰ Точное истолкование Экклесиаста Соломонова (In Ecclesiasten) 7 // ТСО, Т. 38 (Ч. 2), с. 334; PG 44:732; GNO, 5:415.17–416.1.

²⁵¹ О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели (De Vita Moysis) // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 345–346; PG 44:404; GNO, 7.1:114.19–23.

(πάντα νοῦν ὑπερεχοῦσης), один есть способ постижения (καταλήψεως τρόπος), ни на чем постигнутом не останавливаться (οὐ τὸ στῆναι περὶ τὸ κατελημμένον), но, ища всегда большего, нежели что постигнуто, ничем не удовлетворяться (μὴ ἴστασθαι)»²⁵². Не может быть какого-либо «успокоения и пресыщения» в желании созерцать Пресвятую Троицу. «И сие-то значит в подлинном смысле видеть Бога (ὄντως τὸ ἰδεῖν τὸν Θεόν), никогда не находить сытости своему вожделению (τὸ μηδέποτε τῆς ἐπιθυμίας κόρον εὑρεῖν). Но кто видит (βλέποντα), как только можно ему видеть (ὄραν), тому надлежит непрестанно возгораться вожделением увидеть еще больше (τοῦ πλεόν ἰδεῖν). И таким образом никакой предел (ὄρος) не пресечет приращения в восхождении к Богу (τῆς πρὸς τὸν Θεὸν ἀνόδου τὴν αὔξησιν), потому что и прекрасному не отыскивается никакого предела (πέρας), и никаким пресыщением не пресекается усиливающееся вожделение прекрасного»²⁵³. Таким образом, для свт. Григория созерцание (θεωρία) Бога не имеет границ.

Путь Богопознания поэтому – это непрестанное «устремление вперед», или «эпектасис» (διὰ τῆς τῶν ἔμπροσθεν ἐπεκτάσεως)²⁵⁴. Согласно толкованию святителем Песни Песней (3:1–8), «эпектасис» означает, что в отношении Бога «никакая мера ведения (γνώσεως μέτρον) не служит таким пределом в уразумении искомого (ὄρον τῆς κατανοήσεως), за которым надлежало бы любителю высокого остановиться в стремлении в *предняя* (τῆς ἐπὶ τὸ πρόσω φῶρας); а напротив того ум (τὸν νοῦν), высшим разумением (τῆς τῶν ὑπερκειμένων κατανοήσεως) восходящий к горнему, находится в таком состоянии, что всякое совершение ведения (γνώσεως), достижимое естеству человеческому, делается началом пожеланию высших ведений (τῆς τῶν ὑψηλοτέρων)»²⁵⁵.

²⁵² Точное изъяснение Песни песней Соломона (In Cantica Canticozum) 12 // ТСО, Т. 39 (Ч. 3), с. 304; PG 44:1024; GNO, 6:352.15–17.

²⁵³ О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели (De Vita Moysis) // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 348; PG 44:404–405; GNO, 7.1:116.17–23.

²⁵⁴ Точное изъяснение Песни песней Соломона (In Cantica Canticozum) 6 // ТСО, Т. 39 (Ч. 3), с. 151; PG 44:888; GNO, 6:174.14–15.

²⁵⁵ Точное изъяснение Песни песней Соломона (In Cantica Canticozum) 6 // ТСО, Т. 39 (Ч. 3), с. 156; PG 44:892; GNO, 6:180.2–7. Учение о беспредельности Бога и бесконечности приближения к Нему, как замечает А. М. Шуфрин, впервые разработал Климент Александрийский. Современный патролог ссылается также на исследование Б. Отиса, который указал на прямую зависимость свт. Григория Богослова

Светозарная Троица не полагает «границы» (ὄρον) созерцанию Себя в Своих действиях. Несмотря на то что выражение ἐπέκτασις в форме существительного у свт. Григория встречается, по наблюдению Л. Карфиковой, лишь единожды²⁵⁶, как характерную черту учения о Богопознании свт. Григория Нисского «эпектасис» (стремление вперёд) рассматривают многие исследователи (например, Ж. Даниэлу, Э. Мюленберг, Л. Карфикова и др.²⁵⁷). Однако работы неправославных учёных зачастую просматривают учение свт. Григория о доступных созерцанию действиях Божиих²⁵⁸. Так, для Л. Карфиковой различие

и свт. Григория Нисского от Строматевса при опровержении ими тезиса ариан о наличии исчерпывающего знания о Боге у умных тварей [Преп. Максим Исповедник: Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост. Г. И. Беневич. Изд. 2-е, испр. и доп. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2014. С. 318–319]. Учение Каппадокийцев о бесконечности Богопознания наследует также прп. Максим Исповедник: «Ведь как может быть (подкрепим немного сказанное рассуждениями), чтобы те, кто, существуя, однажды [уже] пришли в бытие в Боге, восприняли оскорбительное, с точки зрения влечения, насыщение? Ведь всякое насыщение, соответственно своему понятию (логосу) и определению, гасительно для стремления и наступает двумя путями (тропосами): стремление либо гасится, определяя [свои] предметы как малозначащие, либо, оценивая [их] как позорные и безобразные, испытывает отвращение; от этих [предметов], естественно, возникает пресыщение. Для Бога же, как по природе беспредельного и бесценного, естественно, наоборот, растягивать до безграничного стремление наслаждающихся Им через причастие» [Максим Исповедник, прп. О различных трудностях Богослова [Григория] (Ambigua) 7 (II) // Там же. С. 299; PG 91:1089B].

²⁵⁶ См. в: Точное изъяснение Песни песней Соломона (In Cantica Santicorum) 6 // ТСО, Т. 39 (Ч. 3), с. 151; PG 44:888; GNO, 6:174.14–15 [Карфикова Л. Святитель Григорий Нисский... С. 27, прим. 1].

²⁵⁷ Daniélou J. Platonisme et théologie... P. 209, 309–326; Mühlberg E. Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966. 215 s.; Карфикова Л. Святитель Григорий Нисский...

²⁵⁸ Ср. со свидетельством Ж. -К. Ларше в изложении П. Б. Михайлова: «Устойчивое мнение, которое разделяется большинством католических богословов (в пример Ларше приводит Б. Сесбуйэ, Б. Потье, Ш. Журне), заключается в отрицании реального существования божественных энергий и признании лишь их логического статуса, против чего в великом множестве говорят святоотеческие тексты первого тысячелетия, которые и представлены в основном содержании настоящего исследования. Внутренние мотивы католических богословов и патрологов Ларше сводит к томистскому учению о тварной благодати» [Михайлов П. Б.

в Боге сущности и энергий является схоластически безжизненным и искусственным: «Григорий разрешает это недоумение (о познании Непознаваемого. – Г. Д.) (практически по методу средневековых схоластов), обращаясь к различению разных способов видения или познания чего-либо»²⁵⁹. Иными словами, различие непознаваемой сущности Бога и доступных созерцанию Его действий является для исследовательницы пустой игрой ума святителя, а не следствием подлинного опыта Боговидения. Пропуская Григориево учение о действиях Божиих, Л. Карфикова поэтому делает акцент только на «непрестанном стремлении вперёд», утверждая, что «это, по мнению Григория, – единственный способ познания непостижимого Бога»²⁶⁰. Однако это путь человека в одиночку, без Божиих даров света, истины и причастия²⁶¹. Напротив, как было показано, по свт. Григорию, действительно бесконечный путь Богопознания имеет свой особый «предел» (τὸ πέρας), заключающийся в созерцании действий Божественной Троицы, или слов (λόγοι) Слова (Λόγος).

Созерцание Бога бесконечно, но в каждом его событии боговидец «обладает» всем Богом: «<...> видеть, по обычному в Писании словоупотреблению, значит то же, что иметь (Τὸ γὰρ ἰδεῖν ταῦτόν σημαίνει τῷ σχεῖν ἐν τῇ τῆς Γραφῆς συνηθείᾳ)»²⁶²; кто «при помощи преходящего уразумел естество постоянное, постиг то, что всегда одинаково, тот узрел действительно

<Рецензия> Larchet J.-C. La théologie des énergies divines. Des origines à saint Jean Damascène. P.: Cerf, 2010. 479 p. // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2010. № 3 (31). С. 136].

²⁵⁹ Карфикова Л. Святитель Григорий Нисский... С. 82.

²⁶⁰ Там же. С. 267.

²⁶¹ Ср. с мыслью свт. Феофана Затворника: «Но не в этом одном устремлении всех желаний к Богу – наше благо. Жажда без утоления, алчба без насыщения, потребность без удовлетворения есть скорбь, болезнь, мучение. Ища Бога, мы хотим обрести Его, хотим обладать Им и быть обладаемыми от Него, приискренно приобщиться Его, быть в Нем и Его иметь в себе. В этом-то живом, внутреннем, непосредственном общении Бога с человеком и человека с Богом и есть его последняя цель» [Феофан Затворник, свт. Начертание христианского нравоучения. С. 51–52]. На достижение в бесконечном стремлении души к Богу определённой «стабильности», «завершённости» и «покоя» у свт. Григория указывает также А. Р. Фокин [Фокин А. Р. Указ. соч. С. 498].

²⁶² О блаженствах (De Beatitudinibus orationes VIII) 6 // ТСО, Т. 38 (Ч. 2), с. 437; PG 44:1265; GNO, 7.2:138.12–14.

сущее благо, и что узрел, тем овладел, потому что зрение сего блага есть обладание (ὁ εἶδεν ἐκτήσατο· κτήσις γὰρ ἐστὶ τοῦ ἀγαθοῦ τούτου ἢ εἶδησις)²⁶³. Именно в силу тождества с обладанием видение Бога составляет блаженство человека (ἢ δὲ μακαριότης εἰς τὸ ἰδεῖν τὸν Θεόν ἐστίν)²⁶⁴. Зреть Верховное Благо – значит иметь Его в себе и быть блаженным: «Посему, кто зрит Бога (ὁ τὸν Θεὸν ἰδὼν), тот в сем зрении имеет (διὰ τοῦ ἰδεῖν ἔσχε) уже все, что состоит в списке благ, некончаемую жизнь, вечное нетление, бессмертное блаженство, некончаемое царство, непрекращающееся веселие, истинный свет (τὸ ἀληθινὸν φῶς), духовную и сладостную пищу (τὴν πνευματικὴν καὶ γλυκεῖαν φωνήν), неприступную славу, непрестанное радование и всякое благо»²⁶⁵. Таким образом, в созерцании действий Пресвятой Троицы осуществляется само обожение человеческого естества.

Итак, в данной главе представлено учение свт. Григория Нисского о познании человеком твари и созерцании им Бога, что составляет умную сторону человеческого примышления. В следующей главе анализируется выражение данного содержания ума человека в имени, то есть такая разновидность примышления, как слово (λόγος).

ВЫВОДЫ К ГЛАВЕ II

1. Со стороны ума примышление в целом и слово (λόγος) как его разновидность определяются бытием и особенностями его познания человеком. Свт. Григорий Нисский различает два вида бытия, подлежащих познанию человека, – тварное и нетварное. Тварь познаётся умом посредством чувств, а Бога ум созерцает посредством веры. Бог созерцается верой как прикровенно, так и в нетварном свете. На основе чувственного познания ум составляет точные «образы» (εἶδος) твари, а на основе созерцания Бога верой – Его опосредованные «подобия» (ὁμοίωμα).

2. В гносеологическом преломлении категории *образ* (εἶδος) и *подобие* (ὁμοίωμα) у свт. Григория Нисского означают нетождественность

²⁶³ Точное истолкование Экклесиаста Соломонова (In Ecclesiasten) 1 // ТСО, Т. 38 (Ч. 2), с. 211–212; PG 44:624; GNO, 5:285.9–12.

²⁶⁴ О блаженствах (De Beatitudinibus orationes VIII) 6 // ТСО, Т. 38 (Ч. 2), с. 440; PG 44:1268; GNO, 7.2:140.5–6.

²⁶⁵ О блаженствах (De Beatitudinibus orationes VIII) 6 // ТСО, Т. 38 (Ч. 2), с. 438; PG 44:1265; GNO, 7.2:138.17–22.

мысли и познаваемого по естеству, но тождественность их по свойствам. Однако категория *образа* обозначает то, что тварная мысль человека способна «схватывать» тварные свойства познаваемого. А категория *подобия* – что тварная мысль человека передаёт не сами «точные» свойства нетварного естества Божия, а указывает на них косвенно, по аналогии (*ἀναλογία*), посредством твари.

3. Чувственное познание простирается на явление (φαινόμενον) твари, но не на её сущность (οὐσία). Явление твари к тому же несамодостаточно, поскольку тварная сущность действует (является) «в соответствии» с нетварным словом (λόγος) Божиим, «вложенным» в неё. Под словом (λόγος) Божиим святитель понимает Его действие, волю, премудрость, ведение, могущество, силу и под. Тварь призвана выступить «гласом» нетварного слова (λόγος) Божия. В силу данной «гласовой» организации твари её познание требует не только чувств, но и веры. Созерцание твари в единстве невидимого слова (λόγος) Божия и видимого явления свт. Григорий Нисский называет ведением истины, а ложью называет представление видимого явления самодостаточным.

4. Все слова (λόγοι) Божии, «вложенные» в тварь, содержит (περιέχων) Ипостасное Слово (Λόγος) Божие, Второе Лицо Пресвятой Троицы. Следовательно, в нетварном свете слов (λόγοι) Божиих созерцается Сам Бог Слово (Λόγος). «Вложенные» в тварь слова (λόγοι) Божии получают у свт. Григория глубокое и целостное истолкование через библейский образ скинии (Исх 24:40). Согласно Нисскому экзегету, тайна нерукотворной Скинии, объемлющей собою вселенную, заключается во Христе, Божией Силе и Божией Премудрости (1 Кор 1:24). Рукотворная скиния Моисея прообразовала собою, во-первых, вселенскую скинию слов (λόγοι) Божиих под «завесой» вещества, во-вторых, скинию воплощённого Христа Слова (Λόγος) Божия и, в-третьих, скинию Церкви, в существах хранящую истину. В образе Скинии Христа сходятся космология, христология и экклезиология свт. Григория Нисского.

5. Оставаясь недоступным чувственному познанию человека ни по сущности (κατ' οὐσίαν), ни в действиях (διὰ τῶν ἐνεργειῶν), Бог открывает Себя верующему уму человека, но не по сущности, а в действиях. Познавать Бога в действиях значит созерцать верой Его премудрость, силу, славу, благость и прочие свойства. Поскольку действие Божие едино и обще принадлежит Трём Лицам Божества, постольку

слово (λόγος) Божие, «вложенное» в тварь, троично. Ипостасное Слово (Λόγος) созерцается в словах (λόγοι) Божиих не Само по Себе, а в единстве с Ипостасями Отца и Святого Духа.

6. Основными источниками созерцания верой действий Божиих, согласно свт. Григорию, являются: 1) тварь; 2) добродетельный ум человека; 3) такое явление добродетельного ума человека посредством букв, как Святое Писание. Действия твари и добродетели человека способны являть действия Божии постольку, поскольку выступают Его образами (εἰκῶν): сущность твари действует в соответствии с нетварным словом (λόγος) Божиим, «вложенным» в неё, а ум человека богоподобен. Красота и премудрость образов позволяет поэтому созерцать Красоту и Премудрость Первообраза. Св. Писание представляет собой явление в именах добродетельного ума святых писателей, созерцавшего в Духе Святом действия Божии.

ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ СЛОВА (ΛΟΓΟΣ), ИЛИ ПРИМЫШЛЕНИЕ СО СТОРОНЫ ИМЕНИ

Примышление человека (ἐπίνοια), начавшись в невидимом уме, завершается, согласно свт. Григорию Нисскому, в видимом «веществе» (διὰ τῆς ὑλικῆς ὑπερσίας)¹. Осуществляемое умом познание твари и созерцание Бога человек выражает телесно в формах слова (λόγος) и действия (πράξις). В случае словесного примышления, то есть *явления ума в имени*, мысль выражается с помощью голосовых органов и рук в звуках или буквах. В данной главе рассмотрим, во-первых, общие особенности именования человеком твари, а во-вторых, специфику именования человеком Бога.

III.1. Общая характеристика словесной деятельности человека

Наличие слова (λόγος) в человеке для свт. Григория Нисского обусловлено наличием Слова (Λόγος) в Боге. Человек имеет ум (νοῦς) и слово (λόγος) в силу того, что является «подобием подлинного Ума и Слова (μίμημα τοῦ ὄντως νοῦ τε καὶ λόγου)»². Святитель раскрывает своё понимание слова (λόγος) человека, когда проводит аналогию от соотношения ума и слова в человеке к соотношению Ума и Слова в Боге. Единство и различие наших ума и слова используется св. отцом для уяснения единства и различия в Боге Отца и Сына: «Как о своем слове (τὸν λόγον) говорим, что оно от ума (ἐκ τοῦ νοῦ), не совершенно одно и то же с умом (οὔτε δι' ὅλου τὸν αὐτὸν ὄντα τῷ νῷ) и не вовсе иное с ним (οὔτε παντάπασιν ἕτερον); поелику оно от ума (τῷ μὲν γὰρ ἐξ ἐκείνου εἶναι), – то есть нечто иное, а не ум (ἄλλο τι καὶ οὐκ ἐκείνo ἐστὶ); а поелику приводит в обнаружение самый ум (τῷ δὲ αὐτὸν τὸν νοῦν εἰς τὸ ἐμφανὲς ἄγειν), то не может быть представляемо инаковым от ума (ἕτερόν τι παρ' ἐκείνον), напротив того, будучи

¹ О душе и воскресении, разговор с сестрою Макриною (Dialogus de Anima et Resurrectione) // ТСО, Т. 40 (Ч. 4), с. 221; PG 46:37.

² Об устройении человека (De opificio hominis) 5 // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 90; PG 44:137.

одно с ним по естеству (κατὰ τὴν φύσιν), инаково в подлежащем (ἕτερον τῷ ὑποκειμένῳ): так и Слово Божие по самостоятельности Своей отличается от Того, от Кого имеет ипостась (οὕτως καὶ ὁ τοῦ θεοῦ λόγος τῷ μὲν ὑφ' ἑστέαναι καθ' ἑαυτὸν διήρηται πρὸς ἐκεῖνον, παρ' οὗ τὴν ὑπόστασιν ἔχει); а поскольку показывает в Себе то же, что усматривается *окрест Бога*³, то по естеству есть одно и то же с Ним, находимым по тем же самым признакам (τῷ δὲ ταῦτα δεικνύειν ἐν ἑαυτῷ, ἃ περὶ τὸν θεὸν καθορᾶται, ὁ αὐτός ἐστι κατὰ τὴν φύσιν ἐκεῖνῳ τῷ διὰ τῶν αὐτῶν γνωρισμάτων εὐρισκομένῳ)⁴. Итак, как едины по природе ум и слово (λόγος) человека, так едины по природе Ум и Слово (Λόγος) Бога; как различны «в подлежащем» ум и слово (λόγος) человека, так различны по ипостасям Ум и Слово (Λόγος) Бога. Проводя данную антропологическую аналогию к бытию Св. Троицы, свт. Григорий продумывает до оснований слово (λόγος) человека. Исходя из этого, крайне важно указание святителя на единство ума и слова (λόγος) человека «по естеству» (κατὰ τὴν φύσιν) и на различие их «в подлежащем» (τῷ ὑποκειμένῳ). Так, слово (λόγος) происходит «от ума», оно «не вовсе иное с ним», «не может быть представляемо инаковым от ума», есть «одно с ним по естеству». С другой стороны, слово (λόγος) «инаково в подлежащем», «не совершенно одно и то же с умом», «нечто иное, а не ум». Данное единство и различие ума и слова (λόγος) в человеке обусловлено фактом «обнаружения» (τὸ ἐμφανὲς ἄγειν) словом ума, то есть тем, что *λόγος являет* νοῦς. Как видим, и в троичной, и в антропологической (см. I.2–3) перспективах слово (λόγος) определяется свт. Григорием одинаково – как *явление ума*. В свою очередь, логика троичного догмата, выраженного в категориях единства и различия, всецело определяет собой взгляд Нисского святителя на слово (λόγος) человека. Отсюда очевидна вся сложность экспликации понятия слова средствами одной лингвистики.

³ ТСО: в *Боге*.

⁴ Большое огласительное слово (Oratio catechetica magna) 1 // ТСО, Т. 40 (Ч. 4), с. 8–9; PG 45:16; GNO, 3.4:11.12–22. Согласно замечанию А. И. Сидорова, «обозначение Отца как “Ума” (соответственно обозначению Сына как “Логоса” – то есть и Слова, и Разума) было широко распространено в святоотеческом богословии (особенно александрийского направления), начиная с Климента Александрийского. Примеры см.: Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1978. P. 926» [Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. II. Вопросы к Фалассию. Ч. 1. Вопросы I–LV / Пер. с др.-греч. и ком. С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова. М.: «Мартис», 1993. Прим. 13 на с. 202].

На основании единства νοῦς'а и λόγος'а по естеству свт. Григорий характеризует происхождение слова (λόγος) от ума как «рождение». В свою очередь, из «рождения» человеческого слова (λόγος) от ума святитель по аналогии умозаключает о равнобожественности Слова (Λόγος) и Отца. «Сын именуется также и Словом (λόγος), во свидетельство того, что Он рожден (γεννητός), и дабы не признавали Его сотворенным (μὴ κτιστός). Ибо рождается, а не творится слово (λόγος γὰρ τίκεται ἀλλ' οὐ κτίζεται), произносимое устами (διὰ στόματος μὲν προφερόμενος), но приводимое в движение сердцем (ἐκ καρδίας δὲ κινούμενος). Свидетель мне Отец, который говорит: *отрыгну сердце мое слово благо* (Ἐξηρεύξατο ἡ καρδία μου λόγον) (Пс 44:2). Свидетельствует вместе и Сын: *Аз из уст* (ἐκ στόματος) *Вышнего изыдох* (Сир 24:3)⁵. Итак, признак «соестественного рождения», согласно свт. Григорию, лежит в основе самого именования Сына Божия Словом (Λόγος)⁶. Слово (λόγος) человека «рождается», а не творится потому, что «изрыгается» из самого естества ума. Произнесение – лишь завершение в звуке его рождения от ума. Ум и слово (λόγος) как в человеке, так и в Боге единосущны⁷.

⁵ Слово против Ария и Савеллия (Adversus Arium et Sabellium) 9 // ТСО, Т. 44 (Ч. 7), с. 15; PG 45:1293–1296; GNO, 3.1:80.27–81.2.

⁶ Поэтому В. И. Несмелов замечает, что аналогией со словом (λόγος) человека святителю удалось отчасти прояснить акт рождения Сына от Отца: «Разъяснением понятия Логоса св. Григорию отчасти удалось приблизить к человеческому пониманию, насколько это возможно, непостижимый акт рождения Сына Божия от Бога Отца. <...> Человеческое слово несомненно производится мыслию, так что не будь мысли, не будет и слова; по аналогии с этим отношением человеческого слова к человеческой мысли, Св. Писание определяет и непостижимое отношение Сына Божия к Богу Отцу, как божественного Логоса к личному божественному Разуму: Сын имеет бытие от Отца и без Отца, немисл. Но как слово, произведенное мыслию, есть не иное что, как эта самая мысль, которая его производит, – так, по аналогии с этим взаимоотношением слова и мысли, и Сын Божий, хотя имеет особенное личное бытие от Отца, однако обладает не иным существом (οὐσία), а тем же самым, каким обладает и Отец, который Его производит» [Несмелов В. И. Догматическая система святого Григория Нисского. Казань: Типография Императорского Университета, 1887. С. 242]. Единосущие Лиц в Боге у Нисского святителя следует из единосущия ума и слова (λόγος) в человеке.

⁷ См. также применение логики троичного догмата к описанию слова человека прп. Симеоном Новым Богословом: «Бог Слово от Бога и соведен Отцу и Духу. Таким же образом и душа моя является по образу Его.

Учение святителя о «рождении» слова (λόγος) от ума содержит в себе указание не только на их единство по естеству, но и на различие. Уясняя различие наших ума и слова (λόγος), свт. Григорий останавливается на «тщательнейшем исследовании» того, что «означается речением “рождение” (τῆς γεννήσεως)»: «Хотя всякому явно, что имя сие (τὸ ὄνομα) означает бытие от какой-либо причины, и нет, думаю, надобности спорить об этом; однако же, поелику разные бывают отношения состоявшегося от причины, то надлежит, полагаю, уяснить это в слове неким искусственным разбором»⁸. В происшедшем от какой-либо причины св. отец примечает следующие различия: иное происходит от вещества и от искусства, иное – от вещества и природы, иное – от вещественного истечения. Наконец, «есть и другой кроме сих вид рождения (εἶδος γεννήσεως), которого причина невещественна и нетелесна (ἢ μὲν αἰτία αἰὸλος ἐστὶ καὶ ἀσώματος), хотя самое рождение ощутительно и совершается с помощью тела (ἢ δὲ γέννησις αἰσθητὴ τε καὶ διὰ σώματος), – разумею слово, рождающееся от ума (τὸν ἐκ τοῦ νοῦ γεννώμενον λόγον); ибо ум, будучи сам в себе нетелесен, посредством чувственных орудий рождает слово (ὁ νοῦς διὰ τῶν αἰσθητῶν ὀργάνων τίκτει τὸν λόγον)»⁹. Итак, нетелесный ум (νοῦς) – это причина рождения слова (λόγος), а одушевленное тело – средство его рождения. Слово (λόγος) по природе своей нетелесно, будучи единственно уму, а в инаковом ему «подлежащем» (τῷ ὑποκειμένῳ) рождено телом. Таким образом, слово (λόγος) и ум совпадают в том, что в рождении слова нетелесно, и различаются тем,

Ибо, обладая умом и словом, она имеет их по существу нераздельными и неслиянными, равно и единственными. Эти три суть одно в соединении, но вместе и в разделении, будучи всегда и соединены и разделены (ибо они соединяются неслиянно и разделяются нераздельно). <...> И опять подобно тому, как ум мой всегда рождает слово, произносится и испускается (его) и делая известным для всех, однако не отделяется от него, но и рождает слово и внутри его содержит, так, разумей, и Отец родил Слово, потому что Он вечно рождает» (Гимн 34) [Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В 3-х кн. М.: Сибирская благозвонница, 2011. Кн. 3. С. 511–512].

⁸ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 2.9 // ТСО, Т. 41 (Ч. 5), с. 307–308; PG 45:505; GNO, 2:348.16–21.

⁹ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 2.9 // ТСО, Т. 41 (Ч. 5), с. 308–309; PG 45:505; GNO, 2:349.11–15; см. также: Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 8.3 // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 114; PG 45:780; GNO, 2:196.18–23.

что в рождении слова телесно. Слово (λόγος) – это единство невидимого ума (мысли) и видимого (звуко-буквенного) имени, или единство являемого и являющего (см. также антропологические взгляды свт. Григория Нисского в I.2)¹⁰.

III.1.1. Слово (λόγος) со стороны имени. «Подлежащим» слова (λόγος), которым оно отличается от ума, являются звуки речи или буквы письма. В «Опровержении Евномия» святитель поясняет: «Для явления¹¹ мысли (εἰς φανέρωσιν διανοίας) звук есть то же, что письмо (ταῦτὸν ὁ φθόγγος ἐστὶ τῷ γράμματι); ибо одинаково посредством того и другого мы выражаем мыслимое (τὸ νοηθὲν ἐξαγγέλλομεν)»¹²; «*равносильное употреблению голоса через примышление письмен изобретено обнаружение (мыслей)*¹³ (ισοδυναμοῦσα τῇ χρήσει τῆς φωνῆς ἢ δι' ἐπινοίας τῶν γραμμάτων ἐξεύρηται δῆλωσις), ибо одинаково выражаем мысль, говорим ли, или пишем» (ἐπίσης γὰρ φθεγγόμενοι τε καὶ γράφοντες τὸ νοηθὲν ἐξαγγέλλομεν)¹⁴. Обозначая слово (λόγος) со стороны его звуко-буквенного «подлежащего», свт. Григорий использует такие термины,

¹⁰ На невозможность рождения слова (λόγος) без телесного звука (φωνή), но в то же время на несводимость слова к нему указывает также свт. Фотий Константинопольский: «<...> ибо из одних человеческих уст изливаются и слово (λόγος) и звук (φωνή), и почти теми же самыми органами образуются и выводятся. Ибо ведь, имея остальное общим, первое рождается (ἀποτίκτεται) на кончике языка, а второй – скорее на язычке. Но важнее и удивительнее то, что слово без звука даже не может произойти (οὐδ' ἂν προέλθοι λόγος ἄνευ φωνῆς), но и в самом образовании звук даёт опору и поддерживает форму слова (τὴν τοῦ λόγου μορφήν), сосуществуя [с нею] и выводя [ее]. Но при таковом-то соприкосновении и срастворении (συναφείας, καὶ συνανακράσεως) даже способных понимать лишь посредственное не беспокоит никогда, однако, никакое сомнение, что звук не есть слово (μῆτε λόγος ἢ φωνή)» [Фотий Константинопольский, свт. Амфилохий. Вопрос 28 (Ad Amphilochem Quæstio XXVIII) // PG 101:209. Рус. пер. с уточнениями дан по: Святитель Фотий Патриарх Константинопольский. Антिलाгические сочинения. М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия, 2015. С. 211].

¹¹ ТСО: *обозначения*.

¹² Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 283; PG 45:925; GNO, 1:239.23–25.

¹³ ТСО: *посему и изобретено равносильное с употреблением голоса выражение (мыслей) посредством письмен*.

¹⁴ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 348; PG 45:980; GNO, 1:285.19–22.

как «имя» (ὄνομα), «наименование» (προσηγορία), «речение» (φωνή, διὰ τοῦ φθόγγου ῥήσις, ῥήμα), «речь» (λέξις), «говоримое» (λεγόμενα), «сказанное» (ῥηθέν, εἰρημένα), «произносимое» (διὰ τῆς φωνῆς / ἤχου προφερόμενα, λελεγμένα ταῖς φωναῖς) и под. По определению св. отца, имя – это собственно «произношение слогов» (τὴν ἐν ταῖς συλλαβαῖς προφοράν): «<...> одно наименование: Нерожденный, то есть произношение слогов (τὴν προσηγορίαν μόνην τοῦ ἀγεννήτου, τοῦτ' ἔστι τὴν ἐν ταῖς συλλαβαῖς προφοράν), как дурно выбранное и притом неупотребительное в Писании, (свт. Василий Великий. – Г. Д.) советует безопасно умалчивать, а об означаемом им говорит, что оно всего более согласно с нашими понятиями (τὸ δὲ σημαίνόμενον καὶ μάλιστα ταῖς ἐννοιαῖς ἡμῶν συμβαίνειν φησίν)»¹⁵. Как верно выражает учение свт. Григория Нисского борец с ересью имяславия XX в. С. В. Троицкий, для имени «совершенно необходимы и голосовые органы, и материальная среда, в коей эти органы производят звуки. Имя без звука уже не будет именем <...>»¹⁶. Таким образом, в рождаемом телом имени заключается «подлежащее» слова (λόγος), отличное от его умной природы. Именем, то есть звуко-буквенным «подлежащим», слово (λόγος) отличается от ума (νοῦς).

¹⁵ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 1.38 // ТСО, Т. 41 (Ч. 5), с. 229–230; PG 45:437; GNO, 1:201.13–18. Свт. Григорий упоминает следующее рассуждение свт. Василия Великого: «А я бы сказал, что по справедливости достойно умолчания и самое наименование “нерождённый” (τὴν τοῦ ἀγεννήτου προσηγορίαν) (которое хотя весьма близко к нашим понятиям (ταῖς ἐννοιαῖς), однако же нигде в Писании не употребляется и служит первым основанием их хулы), потому что слово “Отец” (τῆς Πατρὸς φωνῆς) и равнозначно слову “нерождённый” и, сверх того, через указание отношения совокупно с собой привносит понятие и о Сыне (τὴν περὶ τοῦ Υἱοῦ ἐννοίαν). Ибо истинный и единый Отец ни от кого иного не происходит. А ни от кого не происшедший то же значит, что и нерождённый. Посему не столько должно называть Его нерождённым, сколько Отцом, если не хотим стать мудрее наставлений Господа, Который сказал: *шедше, крестите во имя Отца* (ср. Мф 28:19), а не “во имя нерождённого”. И о сем довольно» (1.5) [Василий Великий, свт. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия (Contra Eunomium). Книги I–III // Он же. Творения: В 2 т. М.: Сибирская Благозвонница, 2008. Т. 1. С. 180; PG 29:516–517].

¹⁶ Троицкий С. В. Учение св. Григория Нисского об именах Божиих и имябожники / Сост. А. Ковтун, К. Шахбазян. Краснодар: Библиотека Свято-Ильинского храма, 2002. С. 99.

Имя по своей нетождественности умной природе слова (λόγος), согласно свт. Григорию Нисскому, выступает для неё «образом» (τύπος, τύπωσις). Святой отец указывает, что «мысль (τὴν ἐννοίαν) *переводится*¹⁷ (παράγοντες) в *образ*¹⁸ имени (εἰς ὀνόματος τύπον)»¹⁹, что «умопредставляемое *переходит*²⁰ в образ имени» (τῆς ἐνθεωρουμένης εἰς ὀνόματος τύπον μεταβαίνουσής)²¹. Очевидно, что «образами» для мысли выступают все чувственные формы примышления, и имя – лишь одна из них²². Поэтому свт. Григорий сравнивает разные «образы» мысли между собой. Он утверждает, что, в отличие от таких «образов», как глина или кирпич, «образ имени» (ὀνόματος τύπος) недолговечен: «Но что из того, что говорим (τῶν λεγομένων), не разрушается (διλύεται) вместе с тем, как оно сказано? Ибо произносимое в звуке (слово) (τὰ διὰ τῆς φωνῆς προφερόμενα) мы не можем сохранить неразрушимым (ἀδιάλυτα) в *образе*²³ слова (τοῦ λόγου τύπωσις), однажды образовавшимся в устах (γενομένην ἐν τῷ στόματι), как сохраняется выработанное

¹⁷ ТСО: *облекается*.

¹⁸ ТСО: *форму*.

¹⁹ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 342; PG 45:973; GNO, 1:281.11–13.

²⁰ ТСО: *передаётся (нам) в образе*.

²¹ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 384; PG 45:1012; GNO, 1:314.17–18.

²² Ср. с «шестым видом образа», то есть словом и иконой, по классификации прп. Иоанна Дамаскина (III.23) [Иоанн Дамаскин, преп. Три защитительных слова против отвергающих святые иконы (Orationes pro sacris imaginibus) // Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. Т. 1. СПб: Изд-е Императорской С.-Петербургской Духовной Академии, 1913. С. 400–402; PG 94:1341–1344]. На этом основании С. В. Троицкий, анализируя учение Церкви о священных символах, верно замечает: «Между именами Божиими и иконами нет различия ни по происхождению, ни по существу. Источник происхождения их один – ἐπίνοια человека, человеческое искусство, почему св. Григорий Нисский сравнивает искусство изобретать имена с искусством живописи. И по существу и имя Божие, и икона Божия есть одно и то же, так как то и другое есть изображение Бога, почему имя можно назвать иконой. <...> Различие между именем и иконой состоит лишь в том, что наше искусство при создании и восприятии этих двух видов изображения пользуется различными органами: в первом случае – органами голоса и слуха, во втором – органами движения и зрения» [Троицкий С. В. Указ. соч. С. 134].

²³ ТСО: *форме*.

из глины или кирпичей; но вместе с тем, как в звуке произнесено слово (προενήνεκται διὰ τοῦ φθόγγου ὁ λόγος), сказанного уже нет (τὸ ῥηθὲν οὐκ ἔστι), потому что, по разлианию снова в воздухе дыхания звука (τοῦ τῆς φωνῆς πνεύματος)²⁴ в том месте, в котором последовало излияние звука (τῆς φωνῆς ἢ ἀνάχυσις), уже не отпечатлевается (ἐνετυπώθη) никакого следа того, что сказано (τῶν εἰρημένων)²⁵. Итак, в слове (λόγος) имя и ум связаны отношением «по образу». Святитель этим показывает, что ум и имя нетождественны по естеству (ум имеет нетелесную природу, а «образ имени» – природу не-умную), но тождественны по свойствам, то есть имя способно *являть* мысль.

Кроме того, в анализируемом фрагменте содержится ещё один важный тезис учения о слове (λόγος) свт. Григория Нисского. Так, согласно святому отцу, «образ имени» не остаётся неразрушимым и твёрдым (ἀδιάλυτον καὶ παγίαν), то есть «ни от какого слова не остаётся ничего существенного после произнесения» (μηδεμιᾶς ὑποστάσεως ἐν οὐδενὶ λόγῳ μετὰ τὴν προφορὰν διαμενουσῆς)²⁶. Здесь важно указание, что никакой «ипостаси» (μηδεμιᾶς ὑποστάσεως), то есть самостоятельного бытия, не остаётся после произнесения слова (λόγος) человеком. Святитель

²⁴ Наличие дыхания при слове (λόγος) человека позволяет свт. Григорию Нисскому провести также аналогию к Духу Слова (Λόγος) Божия: «Но как Слово (τὸν λόγον) в превысшем Естестве познаем по сходству с нашим словом; таким же образом будем приведены и к понятию о Духе (τοῦ πνεύματος), в своем естестве усматривая некоторые тени и подобия неизреченного могущества. Но наше дыхание (τὸ πνεῦμα) есть привлечение воздуха, вещества чуждого нам, по необходимости втягиваемого и вливаемого в состав нашего тела, и оно-то во время произношения нами слова делается голосом (ἄπερ ἐν τῷ καιρῷ τῆς ἐκφωνήσεως τοῦ λόγου φωνὴ γίνεται), который обнаруживает собою силу слова (τὴν τοῦ λόγου δύναμιν ἐν ἑαυτῇ φανερῶσα). Благочестиво же думать, что в естестве Божиим есть Божий Дух (πνεῦμα θεοῦ), так как признано, что есть Божие Слово (λόγον θεοῦ); потому что Слово Божие (τὸν τοῦ θεοῦ εἶναι λόγον) не должно быть недостаточнее нашего слова (τοῦ ἡμετέρου λόγου); что и последовало бы, если бы, когда наше слово представляется нам вместе с духом (μετὰ πνεύματος), Божие Слово, по верованию нашему, представлялось без Духа (δίχα πνεύματος)» [Большое огласительное слово (Oratio catechetica magna) 2 // ТСО, Т. 40 (Ч. 4), с. 9–10; PG 45:17; GNO, 3.4:12.4–17].

²⁵ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 281–282; PG 45:924; GNO, 1:238.29–239.8.

²⁶ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 282; PG 45:924–925; GNO, 1:239.11–14.

учит, что слово (λόγος) человека неипостасно (ср. также с несамодостаточностью твари без «вложенного» в неё нетварного действия Божия в II.2.3). Именно поэтому свт. Григорий в приведённом в начале данной главы фрагменте из «Большого огласительного слова» о Слове (Λόγος) Божиим говорит, что Оно отличается от Ума по «ипостаси» (τῷ μὲν ὑφεστάναι καθ' ἑαυτὸν διήρηται πρὸς ἐκεῖνον, παρ' οὗ τὴν ὑπόστασιν ἔχει), а о слове (λόγος) человека употребляет другой термин – инаково от ума «в подлежащем» (ἕτερον τῷ ὑποκειμένῳ ἐστίν).

Неипостасность нашего слова (λόγος) – тот пункт, который не входит в его аналогию Слову (Λόγος) Божью²⁷. Для свт. Григория «не иметь ипостаси» слову (λόγος) означает существовать лишь в «уме и письмени». Поэтому от противного строит Нисский святитель своё доказательство ипостасности Слова (Λόγος) Божия в «Слове против Ария и Савеллия»: «Слово же означает единосущную с Отцом ипостась (τὸ δὲ ὁ λόγος τὴν ὁμοούσιον ὑπόστασιν πρὸς τὸν πατέρα δείκνυσιν). А дабы мы не думали, что Сын некогда был не являемым, сокрываясь в Отце (ἀφανῆς ἦν ἐν τῷ πατρὶ κρυπτόμενος), и дабы не представляли себе Слово не произнесенным и внутренним (μὴ προφορικὸν λόγον καὶ ἐνδιάθετον ὑπολαμβάνωμεν) (ибо такого рода Слову, не имеющему в Себе ипостаси, в каком уме или в каком письмени надлежало иметь свое бытие? (τὸν γὰρ τοιοῦτον λόγον ἐν τινὶ εἶναι χρὴ ἐννοίᾳ ἢ ἐν γράμματι καθ' ἑαυτὸν ὑπόστασιν οὐκ ἔχοντα)): то Иоанн сказал: *и Слово бе* не в Боге, но *у Бога*, означая сим особую ипостась, сущую у Слова от существа Отчего (ιδίαν ὑπόστασιν ἐπιγράφων τῷ λόγῳ ἐκ πατρικῆς οὐσίας ὑφεστῶσαν)²⁸. То есть если бы Слово (Λόγος) Божие было неипостасно, то Оно должно было бы существовать «в уме или письмени», а раз Его существование в Боге не таково, то Оно ипостасно. Кроме того, свт. Григорий

²⁷ Согласно свт. Василию Великому, неипостасность слова (λόγος) человека – это тот «вред», который данная аналогия может нанести учению о Троице: «*И Слово бе у Бога*. Подивись точности каждого речения; не сказал: “в Боге” было Слово, но *у Бога*, чтобы изобразить отличительное свойство Ипостаси (τὸ ἰδιάζον τῆς ὑποστάσεως). Не сказал: “в Боге”, чтобы не подать повода к слиянию Ипостаси. <...> Речением “слово”, воспользовавшись для того, чтобы показать бесстрастие в рождении, вскоре потом устранил и вред, какой могли бы извлечь и из самого речения *Слово*» [Василий Великий, свт. Беседа 16. На слова: *В начале бе Слово* (Ин 1:1) 4 // *Он же*. Творения. Т. 1. С. 1016; PG 31:480].

²⁸ Слово против Ария и Савеллия (Adversus Arium et Sabellium) 10 // ТСО, Т. 44 (Ч. 7), с. 15–16; PG 45:1296; GNO, 3.1:81.10–18.

отвергает привнесённое в христианское богословие антропологическое учение стоиков о «слове внутреннем» (λόγος ἐνδιάθετος) и «слове произнесённом» (λόγος προφορικὸς)²⁹. Этот полученный в богословии

²⁹ Согласно В. И. Несмелову, «св. Григорий счел необходимым изгнать из богословия древнее учение о – λόγος προφορικὸς и λόγος ἐνδιάθετος, потому что эти понятия, по его мнению, не столько разясняют дело, сколько запутывают его, – да притом же еще и противоречат ясному учению евангелиста Иоанна. <...> По мысли св. Григория, божественного Логоса нельзя признавать внутренним Словом Отца, потому что такое Слово имеет одно лишь потенциальное бытие в мысли, – нельзя признавать и произнесенным Словом Отца, потому что такое слово имеет реальное бытие только в грамоте; между тем как божественный Логос существует не в Боге, подобно слову, существующему в мысли и имеющему только возможность сделаться действительным словом, а у Бога, т. е. в качестве самостоятельного Божеского Лица, и в то же время не вне Бога, подобно слову, написанному на бумаге и существующему вне человека, а нераздельно с Богом, как имеющий единую и неделимую отеческую сущность» [Несмелов В. И. Указ. соч. С. 243–244]. Хотя эту пару стоических терминов вслед за Филоном Александрийским активно использовали апологеты, однако очень осторожно с нею обращались уже Ириней, Тертуллиан, Климент и Ориген [Robertson D. Word and Meaning in Ancient Alexandria: Theories of Language from Philo to Plotinus. Aldershot: Ashgate, 2008. PP. 30, 46]. Евсевий Кесарийский, например, критикует Маркелла Анкирского за понимание Сына Божия как «слова внутреннего» и «произнесённого». Вслед за ним свт. Василий Великий в гомилии «Против савеллиан, Ария и аномеев» называет данное учение иудейством как отрицающее самостоятельное бытие Сына Божия: «<...> а другие, отрицая Бога от Бога и признавая Сына по имени, на самом же деле и по истине отвергая существование Его, опять возобновляют иудейство. Когда исповедуют Его Словом, уподобляют слову внутреннему (ἐνδιάθετος) и, называя Премудростью, утверждают, что она подобна навыку, какой составляется в душе обученных; и поэтому говорят, что лицо Отца и Сына одно, как и о человеке говорится, что он один, а не разделен с тем словом, с тою мудростью, которые в нем. Впрочем, евангелист прямо вначале восклицает: *и Бог бе Слово* (Ин 1:1), усвая Сыну собственное существование (ἰδία ὑπαρξις). Ибо если в сердце было Слово, то как считать Его Богом? И как *Слово было у Бога?* Слово в человеке – не человек, и говорится, что оно не у (πρὸς) человека, но в (ἐν) человеке; потому что оно не живое существо, не что-либо самостоятельное (ὑφεστὸς). Но Слово Божие есть жизнь и истина (Ин 14:6). Наше слово едва сказано, как уже его и нет: о Слове же Божиим что говорит псалом? *Вовек, Господи, Слово Твое пребывает на небеси* (Пс 118:89)» (1) [Василий Великий, свт. Беседа 24. Против савеллиан, Ария и аномеев (Contra Sabellianos, et Arium, et Anomaeos) //

вывод святитель применяет к слову (λόγος) человека: между нетождественными по естеству умом и именем, связанными «по образу», также не может быть смешанных или переходных ступеней. Верно замечает Л. Карфилова: «И даже человеческое мышление Григорий не называет некоей внутренней “речью”, но только “движением мысли”»³⁰.

Он же. Творения. Т. 1. С. 1075; PG 31:601]. Таким образом, свт. Григорий Нисский в отвержении разделения Слова (λόγος) на «Слово внутреннее» и «Слово произнесённое» примыкает уже к сложившейся богословской традиции.

³⁰ Карфилова Л. Имена и вещи согласно Евномию Кизическому и Григорию Нисскому / Пер. с чеш. И. Г. Бея // Εἶναι: Проблемы философии и теологии. 2012. № 1 (001). URL: einai.ru/2012-01-Karfikova.html. С. 291. И если в антропологическом контексте у св. отцов после свт. Григория Нисского продолжает встречаться стоическая пара «слово внутреннее» и «слово произнесённое», тем не менее «слово внутреннее» указывает на мышление, но не на «внутреннюю речь». Так, у прп. Иоанна Дамаскина читаем: «Разумная часть души (τὸ λογικὸν τῆς ψυχῆς), в свою очередь, разделяется на слово внутреннее (ἐνδιάθετον λόγον) и слово внешнее (προφορικόν). Внутреннее слово есть движение души (κίνημα ψυχῆς), происходящее в уме без какого-либо выражения в речи (ἐν τῷ διαλογιστικῷ γινόμενον ἄνευ τινὸς ἐκφωνήσεως). <...> Внешнее же слово (Ὁ δὲ προφορικὸς λόγος) имеет действительное существование в речи и в разных языках (ἐν τῇ φωνῇ καὶ ταῖς διαλέκτοις τῆν ἐνέργειαν ἔχει); иначе сказать: это – слово, произносимое устами и языком (ὁ διὰ γλώσσης καὶ στόματος προφερόμενος λόγος); отсюда оно и называется произносимым, или внешним» (21) [Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры (Expositio Fidei) // Указ. соч. С. 222; PG 94:940]. В максимально детализированное описание слова человека вовлекает данные стоические категории свт. Григорий Палама: «А поскольку пресовершенная и всесовершенная Благодать есть Ум (νοῦς), то что же другое могло бы происходить из Нее, как из Источника, если не Слово (λόγος)? Причем Оно не подобно нашему произнесённому слову (προφορικὸν λόγον), ибо это наше слово не есть [действие только] ума, но и действие тела, приводимого в движение умом. Не подобно Оно и нашему внутреннему слову (ἐνδιάθετον λόγον), которое как бы [обладает присущим ему] расположением к образам звуков (φθόγγων τύποις διατιθέμενος). Также нельзя сравнить Его и с нашим мысленным словом (ἐνδιανοίῳ λόγον), хотя оно и беззвучно осуществляется совершенно бестелесными движениями; однако оно нуждается в интервалах и немалых промежутках времени для того, чтобы, постепенно исходя [из ума], стать совершенным умозаключением, будучи изначально [чем-то] несовершенным. Скорее [это Слово можно] сравнить с врожденно присущим нашему уму словом (τὸν ἐμφύτως ... ἐναποκειμένον τῷ νῷ λόγον), или ведением, всегда

Архипастырь отвергал всякие промежуточные образования между умом и именем, поскольку в лице ариан видел тот вред, какой они наносят учению о Слове (Λόγος) как явлению Отца.

В «Большом огласительном слове» свт. Григорий Нисский подробнее раскрывает несоответствие слова (λόγος) человека Слову (Λόγος) Божию по ипостасности его бытия: «Посему о Слове Божиим будет признано, что, хотя называется Оно Словом, однако же не имеет сходства с нашим словом, преходящим в нечто неосуществившееся, и не в одном порыве произносимого вся Его ипостась (οὐκοῦν κἀν λόγος θεοῦ λέγεται, οὐκ ἐν τῇ ὁρμῇ τοῦ φθεγγομένου καὶ τὴν ὑπόστασιν ἔχει νομισθῆσεται, καθ' ὁμοιότητα τοῦ ἡμετέρου μεταχωρῶν εἰς ἀνύπαρκτον). Напротив того, как наше естество, будучи скоротечным, имеет скоротечное и слово (ἐπίκηρον τὸν λόγον); так Естество нетленное и всегда сущее имеет вечное и самостоятельное Слово (ὑφεστῶτα τὸν λόγον)»³¹.

сосуществующим с умом (τὴν αἰεὶ συνυπάρχουσαν αὐτῷ γνώσιν), благодаря чему [и следует думать, что] мы были приведены в бытие Сотворившим нас по Своему образу. Преимущественно же это Ведение присуще Высочайшему Уму всесовершенной и сверхсовершенной Благости, у Которой нет ничего несовершенного, ибо за исключением только того, что Ведение исходит из Нее, все [относящееся к нему] есть такая же неизменная Благость, как и Она Сама. Потому и Сын есть и называется нами Высочайшим Словом, чтобы мы познали Его как Совершенного в собственной и совершенной Ипостаси; ведь это Слово [рождено] из Отца и ни в чем не уступает Отеческой сущности, но полностью тождественно с Отцом, за исключением [только Своего бытия] по Ипостаси, которая показывает, что Слово боголепно рождается от Отца» (35) [Григорий Палама, свт. Сто пятьдесят глав. Краснодар: Текст, 2006. С. 64–66]. Итак, свт. Григорий Палама различает в самом слове (λόγος) человека четыре модуса: «слово произнесённое», «слово внутреннее», «слово мысленное» и «слово, врождённо присущее уму», или ведение. Оказывается, сам факт «ведения» уже делает наш ум (νοῦς) словом (λόγος). Гармонизация учений свт. Григория Нисского и свт. Григория Паламы достигается процессуальным, а не разделяющим слово (λόγος) на четыре разных вида пониманием мысли Фессалоникийского богослова: ведение (или мысль) является началом рождения слова (λόγος), «слово мысленное» – развитием беззвучной мысли, «слово внутреннее» – актуализацией мыслью «присущего ей расположения к образам звуков», или приведением умом в движение тела, и, наконец, телесное произнесение – концом и полнотой рождения слова (λόγος).

³¹ Большое огласительное слово (Oratio catechetica magna) 1 // ТСО, Т. 40 (Ч. 4), с. 5–6; PG 45:13; GNO, 3.4:9.5–11. Ср. с опровержением Евномия

Скоротечное слово (λόγος) человека переходит «в неосуществившееся» (μεταχωρῶν εἰς ἀνύπαρκτον), и всё его существование «в одном порыве произносимого» (ἐν τῇ ὁρμῇ τοῦ φθεγγομένου). В «Опровержении Евномия» говорится, что явление нашего ума в имени есть «ничто» (οὐδέν), оно не имеет «собственной ипостаси» (ἰδίαν ὑπόστασιν): «<...> наше слово (ὁ λόγος), в сравнении с Словом истинно сущим (πρὸς τὸν ὄντως ὄντα λόγον), есть ничто (οὐδέν). Наше слово в начале не существовало, но создано вместе с нашим естеством; его нельзя понимать как имеющее собственную сущность (οὔτε κατ' ἰδίαν θεωρεῖται ὑπόστασιν), но оно, как говорит где-то наставник наш (свт. Василий Великий. – Г. Д.), исчезает вместе с звуком языка (τῷ ψόφῳ τῆς γλώσσης συναφανίζεται); нельзя также представить наше слово делом (ἔργον), но оно имеет свое существование в одном голосе и письме (ἐν μόνῃ φωνῇ καὶ γράμματι τὴν ὑπόστασιν ἔχει)»³². Тем самым слово (λόγος) человека не имеет самостоятельного бытия, «существование» его, то есть вся самостоятельность слова (λόγος), сводится к скоротечному имени³³. Слово (λόγος) человека не имеет также осуществляющей силы: может ли произойти от наших

свт. Кириллом Александрийским: «Или не знаешь, что Божество называется обычными для нас именами (τοῖς καθ' ἡμᾶς ὀνόμασι τὸ Θεῖον ἀποκαλεῖται), но по всему есть иное, нежели мы? Ведь не то чтобы, раз человеческое слово безыпостасно и есть колебание языка, посылаемое в воздух (ὁ μὲν ἀνθρώπου λόγος ἀνυπόστατος καὶ γλώττης ἐξήχημα πρὸς ἀέρα πεμπόμενον), то и с Божественным Словом (ὁ θεῖος ... λόγος) дело будет обстоять так же, но Оно – живое от живого, и ипостасно существующее от ипостасно существующего [Отца] (ὑφεστηκῶς ἐξ ὑφεστηκότος)» (19) [Кирилл Александрийский, свт. Книга сокровищ о Святой и Единосущной Троице / Пер. с греч. и ком. Р. В. Яшунского, вступ. ст. Г. И. Беневича. СПб.: Изд-во Олега Абышко; Краснодар: Изд-во «Текст», 2014. С. 191; PG 75:324].

³² Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 360; PG 45:989; GNO, 1:295.1–7.

³³ См. ту же мысль у свт. Григория Паламы: «Поскольку безыпостасным называют не только не-сущее, не только видимость, но и быстро разрушающееся и текучее, поддающееся тлению и тотчас исчезающее, какова природа молнии и грома, но также наши слово (λόγος) и мысль (νόημα), святые назвали свет Преображения воипостасным справедливо, показывая тем его постоянство и устойчивость как ддящегося и не мелькающего перед наблюдателем наподобие молнии, слова (λόγου) или мысли (νοήματος)» (III.1.18) [Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих / Пер., послесл. и ком. В. Вениаминова. М.: Канон+, 2005. С. 282–283].

«речений и от дуновения (ἀπὸ ρημάτων καὶ ἄσθματος) такая сила, достаточная к составлению небес и сил небесных? Ибо, если Божие Слово (ὁ τοῦ θεοῦ λόγος) подобно (ὁμοίος) нашему речению (ῥήματι), и Дух Божий подобен нашему духу (τὸ πνεῦμα τῷ πνεύματι); то у подобных, без сомнения, и сила подобна; и Божие Слово имеет столько же силы, сколько и наше. Но не действительны и не ипостасны дыхания, исходящие вместе с речениями (ἀλλὰ μὴν ἀνενέρρηγά τε καὶ ἀνυπόστατα τὰ παρ' ἡμῖν ῥήματα καὶ τὸ τοῖς ῥήμασι συνδιεξερχόμενον πνεῦμα)»³⁴. Итак, несущественно, несамостоятельно и недействительно, то есть *неипостасно*, рождённое голосом или письмом явление ума человека.

Учение свт. Григория Нисского о неипостасности слова (λόγος) человека имеет важнейшие следствия для теоретизирования лингвистикой собственного предмета исследования. Если слово (λόγος) не имеет самостоятельного существования, то его нельзя наделять автономностью от ума (νοῦς) человека. Ипостасен отдельный человек, а слова (λόγοι) – его воипостасные умно-телесные действия. Тогда как лингвистической науке зачастую свойственно гипостазировать слово, отделяя его от человека и рассматривая как автономный объект, имеющий собственное бытие, то есть отдельную от ума сущность. Если Нисский святитель, утверждая, что слово (λόγος) есть «ничто», приходит к выводу о его неипостасности, то языкознание со времён античности³⁵, напротив, принимая слово за «нечто», гипостазировало его, то есть наделяет слово самостоятельным существованием, отдельной от человеческого ума сущностью, обретая такой операцией собственный «предмет» исследования. Однако подлинный лингвистический предмет – это не 'имя'; и не 'в имени ум', который не отсекается от человека и не переходит в имя в качестве «значения»; а непосредственно сам 'ум, который являет себя в имени'. То есть слово существует и может изучаться только как живой, актуальный личностный процесс, как деятельность – умно-телесная деятельность человека. Вне примышляющего человека нет никакого слова (λόγος). Звуки или графические символы, не осуществившись в уме, не будучи им *воипостазированы*, не являются словом (λόγος).

³⁴ Большое огласительное слово (Oratio catechetica magna) 4 // ТСО, Т. 40 (Ч. 4), с. 13; PG 45:20; GNO, 3.4:15.3–9.

³⁵ См. историко-критический анализ лингвистического знания в монографии А. В. Вдовиченко [Вдовиченко А. В. Расставание с «языком»: Критическая ретроспектива лингвистического знания. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. 510 с.].

Итак, ум (νοῦς), с одной стороны, обуславливает неипостасность слова (λόγος), а с другой – именно он придаёт словесному примышлению человека существенный характер. Пусть звуковое «подлежащее» слова (λόγος), то есть имя, исчезает после явления, но с рассеянием звука не исчезает мысль, явленная в нём. Слово (λόγος) не сводится только к «образу имени». Этот тезис Нисский святитель раскрывает в полемике с арианом Евномием, который определял словесное примышление всецело как одно «разрешение звука» (τῆ διαλύσει τῆς φωνῆς)³⁶. Согласно ересиарху, вместе с самими звуками рассеивается (συνδιαλύεσθαι) «сказанное по примышлению» (τὰ κατ' ἐπίνοιαν λελεγμένα) и «не остаётся словом» (μὴ μένειν λόγον), то есть не остаётся совершенно ничего существенного или «твёрдого», поэтому, делает он вывод, не следует человеку использовать слова «по примышлению»³⁷. Свт. Григорий возражал, что абсолютно всё сказанное человеком рассеивается, нет слов (λόγοι) не «по примышлению», всякое наше слово (λόγος) является «примышлением» и Евномий «не в состоянии будет доказать, что и самая нерожденность, которую он исключает из области примышления (τὴν ἀγεννησίαν, ἣν ἐξαίρει τῆς ἐπίνοιας), остается неразрушимой и твердой (ἀδιάλυτον καὶ παγίαν) после произнесения, так как речение, посредством звука (τῆς διὰ τοῦ φθόγγου ῥήσεως) вышедшее из уст, не остается в воздухе»³⁸. На основании рассеяния чувственного образа слова (λόγος) Евномий признаёт тот же характер и за самой мыслью. Естественно, что при такой ничтожной трактовке примышления разумнее молчать. Исследуя и эту возможность, свт. Григорий рассматривает беззвучный образ слова (λόγος) – письмо, но и с этой стороны показывает несостоятельность воззрений Евномия. «Но можно таким еще образом доказать несостоятельность его слов: хотя бы и молча мы стали изображать на письме мысли души (τὰς τῆς ψυχῆς ἐννοίας ἀπογραφώμεθα), но нельзя сделать, чтобы твердое в понятиях (τὰ ὑφ' ἑστώτα τῶν νοημάτων) получило обозначение в письменах, а нетвердое (τὸ δὲ ἀσύστατον)

³⁶ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 283; PG 45:925; GNO, 1:240.3.

³⁷ *Евномий*. Апология 8 // Антология восточно-христианской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: В 2-х т. Т. 1 / Под науч. ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневич. М., СПб.: «Никея»-РХГА, 2009. С. 252.

³⁸ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 282; PG 45:924–925; GNO, 1:239.12–16.

осталось без обозначения посредством письмен; ибо все, что ни приходит на ум, будет ли оно верно по разумению или нет, можно по произволу предать письму (ἔξεστι γὰρ πᾶν, ὅτι περ ἂν ἐπὶ νοῦν ἔλθῃ, καὶ ὑφ' ἐσθήκη κατὰ τὴν σύνεσιν καὶ ὡς ἐτέρως ἔχη, κατ' ἐξουσίαν ἐναποθέσθαι τῷ γράμματι) <...> Потому не могу понять, что имея в виду, он вместе с чистым звуком разрушает и мысль (μόνη συνδιαλύει τῇ φωνῇ τὴν ἐπίνοιαν)³⁹. Евномий от разрушимости звука умозаключал о несостоятельности мысли (ἀσύστατον) и, значит, всего примышления человека; но ведь в «неразрушимом» письме, возражает святитель, могут быть обозначены также и несостоятельные мысли, а не только существенные. Следовательно, разрушимость имени не свидетельствует о «разрушимости», то есть несущественности, мысли и всего примышления в целом, как и неразрушимость имени не свидетельствует о «твёрдости» мысли. Пусть «нетвёрд» в произносимом звук, но «твёрдой», то есть существенной, остаётся мысль (вне зависимости от её истинности), она не разрушается со звуком, а остаётся в уме посредством памяти: «Ибо при всяком слове, произносимом при помощи какого бы то ни было звука (λόγου τοῦ διὰ τινος ἤχου προφερομένου), бывает переход дыхания, передающего звук в то, что ему сродно, а смысл *речений*⁴⁰ (ὁ δὲ τῶν ῥηθέντων νοῦς) напечатлевается (ἐγχαράσσεται) посредством слуха в памяти (τῷ νημονικῷ), в душе слушающего, будет ли то смысл истинный, или неверный (εἶτε ἀληθὴς εἶτε διεσφαλμένος)⁴¹. Иными словами, словесное примышление рассеивается только скоротечным звуком, а ум («смысл») (νοῦς) напечатлевается в памяти⁴². Для естества ума не-

³⁹ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 282–283; PG 45:925; GNO, 1:239.16–26.

⁴⁰ ТСО: *слов.*

⁴¹ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 283; PG 45:925; GNO, 1:239.26–240.1.

⁴² См. также у свт. Василия Великого: «Желал бы, впрочем, спросить у него (Евномия. – Г. Д.), что значит это самое слово “примышление” (ἐπίνοια). Ужели это имя совершенно ничего не означает и есть один звук, напрасну срывающийся с языка? Но подобное сему лучше было бы назвать не примышлением (ἐπίνοια), а бредом (παράνοια) и пустословием. Если же он согласится, что примышление означает нечто, но только совершенно ложное и несуществующее (ψευδὲς καὶ ἀνύπαρκτον), как, например, в баснословии измышление каких-нибудь кентавров и химеры, то как же означаемая ложь исчезает вместе с гортанным звуком? Хотя *звук* (τῆς φωνῆς) (ТСО: слово) совершенно разливается в воздухе (εἰς ἀέρα), однако же ложные понятия (τῶν ψευδῶν νοημάτων) остаются в мысли (τῇ διανοίᾳ).

действительны временно-пространственные ограничения природы телесной, и рассеяние звука не означает рассеяния мысли. Поэтому, заключает святитель, «пошло» такое толкование примышления (ψυχρὰν τῆς ἐπινοίας τὴν ἐρμηγείαν), не усматривающее «существенности» слова (λόγος) ни в звуке, ни в мысли, которое проводит этот «сочинитель» (ὁ λογογράφος). А «разумный послушатель (ὁ συνετὸς ἀκροατῆς) (Ис 3:3)» отвергнет это без-*умное* учение о примышлении (τὴν ἀδιανόητον αὐτῆς τῆς ἐπινοίας φυσιολογίαν), поистине разрушимое и несущественное (ὄντως διαλυτὴν αὐτῆς καὶ ἀνυπόστατον), и обратится к «силе, заключающейся в речении (τῆς ἐγκειμένης τῇ λέξει δυνάμεως)⁴³. Таким образом, «сила», или сущность слова (λόγος), заключается в уме (νοῦς). Слово (λόγος), будучи единственно уму, а значит, не имея другой сущности, чем сущность ума, является, с одной стороны, непостасным (не существующим самим по себе отдельно от ума), а с другой – существенным (существующим в уме). Сами по себе звуки или графические символы без восприятия их умом, то есть без воипостазирования их человеком, не составляют слова (λόγος). Несмотря на «нерассеиваемость» письменного имени, оно также есть «ничто» и непостасно. Только *осуществившись* в уме, то есть будучи подключены к смысловой деятельности человека, графические символы становятся словом (λόγος).

Итак, для свт. Григория Нисского примышление – это не одно имя, а выражение *ума* (νοῦς) в имени: «<...> а усвоение имени (ἢ δὲ τοῦ ὀνόματος θέσις), которым выражается *ум*⁴⁴ (καθ' ἣν ὁ νοῦς ἐξαγγέλλεται), названо нами изобретенным по примышлению (δι' ἐπινοίας ἐξευρήσθαι)⁴⁵. Тогда как име-

Когда душа, наполнившись совершенно ложными и пустыми представлениями (ἀναπλασμών), в сонных ли то мечтаниях (καθ' ὕπνον φαντασίαις) или в суетных движениях ума (ματαίους τοῦ νοῦ κινήμασιν), удержит их в памяти и потом решится выразить посредством голоса, вместе с произнесением слова (τῷ προνεχθέντι λόγῳ) не уничтожаются и представления (τὰ φαντάσματα). Ибо весьма справедливо было бы говорить ложь, если бы самая природа лжи истреблялась тем, что ложь выговорена. Но сего не бывает на деле» [*Василий Великий, свт. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия (Contra Eunomium) I.6 // Он же. Творения. Т. 1. С. 182; PG 29:521].*

⁴³ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 283; PG 45:925; GNO, 1:240.4–10.

⁴⁴ ТСО: *мысль ума.*

⁴⁵ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 332; PG 45:965; GNO, 1:274.14–16.

ющее бытие только в одном «речевом произношении» святой называет «суетным», толкуя знаменитую «суету сует» Екклесиаста (Еккл 1:2). «Под словом: суетное разумеется, что неосуществимо (τὸ ἀνυπόστατον), имеет бытие в одном *речевом*⁴⁶ произношении (ἐν μόνῃ τῇ τοῦ ῥήματος προφορᾷ), вместе же с означением имени не появляется состоявшаяся вещь (πρᾶγμα δὲ ὑφεστὸς τῇ τοῦ ὀνόματος σημασία οὐ συνεμφαίνεται), но бывает какой-то праздный, ничего не содержащий в себе звук (ψόφος ἀργὸς καὶ διάκενος), в виде какого-либо речения (ἐν σχήματι λέξεώς), случайно произносимый по слогам (διὰ συλλαβῶν προφερόμενος), без значения (σημασίας) поражающий слух, как например иные в шутку сочиняют имена, для которых нет и означаемого (τὸ σημαίνόμενον). <...> суета есть, или не имеющее мысли *речение*⁴⁷ (ῥῆμα ἀδιανόητον), или бесполезная вещь (πρᾶγμα ἀνόητον), или неосуществимый замысел (βουλή ἀνυπόστατος), или не ведущее к концу тщание, или вообще что-либо не служащее ни к чему полезному (τὸ ἐπὶ παντὶ λυσιτελοῦντι ἀνύπαρκτον)»⁴⁸. Итак, суета есть речь без мысли (ῥῆμα ἀδιανόητον). Напротив, мысль – это наполнение звука существенным «значением». Истинное примышление, таким образом, содержит в себе не только являющееся, то есть звук, но и являемое – мысленный образ «состоявшейся вещи».

Укажем также на тот момент в вышеприведённых фрагментах из свт. Григория, что, чувственно являя мысль, имя само изобретается мыслительной деятельностью. Оно именно «примышляется» для обозначения мысли: например, «имя нерожденности примышлено для означения безначального существования Божия (ἐπινοησθαι τὸ τῆς ἀγεννησίας ὄνομα πρὸς ἐνδειξιν τοῦ ἀνάρχου τὸν θεὸν ὑφεστάναι)»⁴⁹. Святитель говорит, что звуки изобретает само слово (λόγος), то есть умная его сторона: «<...> звуки, служащие для распознавания существующих вещей (τὰς δὲ γνωριστικὰς τῶν ὄντων φωνάς), посредством которых *слово*⁵⁰ означает (ἐπισημιοῦται ὁ λόγος) каждую порознь, чтобы дать точ-

⁴⁶ ТСО: *словесном*.

⁴⁷ ТСО: *слово*.

⁴⁸ Точное истолкование Екклесиаста Соломонова (In Ecclesiasten) 1 // ТСО, Т. 38 (Ч. 2), с. 207, 208; PG 44:620, 621; GNO, 5:281.4–11, 282.6–9.

⁴⁹ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 332; PG 45:965; GNO, 1:274.6–7.

⁵⁰ ТСО: *разум*. Передача переводчиками в антропологических контекстах греческого термина свт. Григория Нисского λόγος (и производных от него) по отдельности то как *разум*, то как *речь* вызвано вполне

ное и неслитное познание (διδασκαλία) о ней, суть дело и изобретение способности слова (τῆς λογικῆς δυνάμεως ἔργα τε καὶ εὐρήματα), самая же сия способность слова (τὴν λογικὴν δυνάμιν) и естество (наше) есть дело Божие. <...> дар слова (τὸ λογικόν) находится у всех людей»⁵¹. Итак, слово (λόγος) обозначает мысленные представления о вещах звуками, изобретёнными его же словесной (λογικὴν) силой. «<...> Изобретение речений (τὰς δὲ τῶν ῥημάτων εὐρέσεις) относим к силе *слова*⁵² (εἰς τὴν λογικὴν

понятным стремлением к упрощению его значения. Однако, на наш взгляд, такой перевод не соответствует целостному представлению о λόγος'е самого святителя, который в антропологических контекстах под λόγος'ом подразумевает нераздельное единство являемого ума и являющего его имени. В отношении термина святителя λόγος всегда необходимо выдерживать логику «троичного догмата», неизменно выдерживаемую самим свт. Григорием Нисским: λόγος – одно и то же с умом, но включает в себя ещё и «подлежащее» имени. Подразумевая во всех контекстных употреблениях данное целостное определение свт. Григорием λόγος'а, мы единообразно переводим его как *слово*, избегая тем чуждой святителю категориальной нестрогости и непоследовательности. Отсюда очевидна также некорректность разделения исследователями «разума» и «языка» в представлениях о слове (λόγος) свт. Григория Нисского, как, например, следующее: «Если кто теперь обратится к подходу Григория к понятийному слову (conceptual word), он сможет обнаружить, что понятийная мысль (conceptual thought) и слово (word) в действительности идентичны у Григория и потому имеют одни особенности. Наиболее значительная общая черта разума (reason) и языка (language) вытекает из их диастематической природы; оба они разделяют и классифицируют свой объект и представляют его во многообразии» [Dolidze T. The Cognitive Function of ἐπίνοια in CE II and its Meaning for Gregory of Nyssa's Theory of Theological Language // Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II: an English version with supporting studies: proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomouc, September 15–18, 2004) / Ed. by Lenka Karfíková... [et al.]. Leiden; Boston: Brill, 2007. P. 451]. Верно отмечая диастематический характер слова (λόγος) человека, связанного с чувственным познанием, исследовательница тем не менее неверно удваивает реальности «разума» и «языка», которые якобы «оба разделяют и классифицируют свой объект». Так проявляется гипостазирование «языка», надделение «слова» собственной, отдельной от ума сущностью вопреки своим же заявлениям об их «идентичности» у святого отца.

⁵¹ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 364; PG 45:993; GNO, 1:298.13–18.

⁵² ТСО: *разума*.

δύναμιν), данной Богом естеству человеческому»⁵³. Примышление звука для свт. Григория, или именованье, – это один из «способов словесной деятельности» (μέθοδον λογικῆς ἐνεργείας) наряду с познанием⁵⁴. Итак, если само имя изобретается и производится посредством приведения в движение тела умом, то слово (λόγος) действительно по преимуществу умный, а не вещественный феномен (см. также I.2). Тем самым, утверждая нетождественность имени и ума по естеству, святитель тем не менее возводит имя к уму (ср. также с тварью, возводимой к нетварному действию Божию в II.2.2), то есть в слове (λόγος) признаёт главенство ума над именем. Ключом же к соотношению ума и имени (или так наз. проблеме «внутренней речи») должно являться антропологическое соотношение ума и тела в человеке. Тело, с одной стороны, не тождественно уму по естеству, а значит, имена не участвуют в мышлении, как и значения не заключаются в телесных именах. С другой же стороны, тело является чувственным орудием самого ума, и, следовательно, имя производится умом посредством чувств и имеет свой чувственный (акустический или графический) психический образ. Тем не менее чувственные образы имён хоть и «внутренни», но не составляют «речи», поскольку бестелесны, равно как не есть они и само мышление, поскольку телесны по своему происхождению.

На основании дарованной человеку способности явления ума посредством тела Нисский архипастырь твёрдо опровергает также представление Евномия о том, что, вложив в человека слово (λόγος), Бог якобы не сообщил ему силы именованья и Сам, «сидя пред первозаданными, как бы какой детоводитель или грамматик (παιδαγωγὸν ἢ γραμματιστὴν), преподаёт учение о *речениях*⁵⁵ и именах (ῥημάτων τε καὶ ὀνομάτων ὑφηγεῖσθαι διδασκαλίαν)», будто бы первые люди, «если бы не были научены, как каждая из вещей нарицается и именуется (λέγεται τε καὶ ὀνομάζεται), жили бы вместе безгласно и бессловесно (ἄλογα καὶ ἄφωνα), и ничего, полезного для жизни не совершили бы, так как мысль (τῆς διανοίας) каждого была бы неизвестна по причине недостатка знаков (σημαινόντων), то есть, *речений*⁵⁶ и имен (ῥημάτων δηλα-

⁵³ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 344; PG 45:976; GNO, 1:282.22–24.

⁵⁴ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 422; PG 45:1044; GNO, 1:343.1–2.

⁵⁵ ТСО: *словах*.

⁵⁶ ТСО: *слов*.

δὴ καὶ ὀνομάτων)»⁵⁷. Свт. Григорий считает безумием думать, что в слове (λόγος) человека недостаточно «силы для всякого способа *словесной*⁵⁸ деятельности (δύναμιν πρὸς πᾶσαν μέθοδον λογικῆς ἐνεργείας)»: «А мы говорим, что Сотворивший все премудростью и Давший жизнь этому *словесному*⁵⁹ созданию (τὸ λογικὸν τοῦτο πλάσμα) одним тем, что ниспослал в природу *слово*⁶⁰ (τὸν λόγον), вложил всю *словесную*⁶¹ силу (πᾶσαν τὴν δύναμιν τὴν λογικὴν)»⁶². Иными словами, наречение имён принадлежит уму как слову (λόγος), то есть *уму, являющему себя*, не меньше, чем познание. По характеристике свт. Григория, единое действие познавательно-выразительного слова (λόγος) человека, или способности примышления, или являющего себя ума, состоит в следующем: «<...> разумная сила души (τὴν διανοητικὴν τῆς ψυχῆς δύναμιν), происшедши таковою от Бога, затем сама собою движется и взирает на вещи (κινεῖσθαι καὶ πρὸς τὰ πράγματα βλέπειν), а для того, чтобы знание (ἡ γνῶσις) не потерпело никакой слитности, налагает (ἐπιβάλλειν) на каждую из вещей (τῶν πραγμάτων), как бы какие клейма (σήμαντρά), обозначения посредством звуков (τὰς διὰ τῶν φωνῶν ἐπισημειώσεις)»⁶³. Ум «взирает на вещи» и на это «знание» вещей налагает звуки. В познавательном и именуемом движении перед нами ум, являющий себя посредством тела, то есть слово (λόγος)⁶⁴. Познание и именованье совместно определя-

⁵⁷ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 421; PG 45:1044; GNO, 1:342.19–29.

⁵⁸ ТСО: *разумной*.

⁵⁹ ТСО: *разумному*.

⁶⁰ ТСО: *разум*.

⁶¹ ТСО: *разумную*.

⁶² Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 422; PG 45:1044–1045; GNO, 1:343.7–10.

⁶³ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 422–423; PG 45:1045; GNO, 1:343.20–25.

⁶⁴ Отметим не только содержательное, но и терминологическое единство двух святых братьев, Григория и Василия, в описании умно-телесного процесса рождения слова (λόγος), а также в понимании действия и изволения Божия как уже Его слова (λόγος): «<...> спрашиваем: как говорит (διαλέγεται) Бог? Так же ли, как и мы, то есть сперва в мысли рождается образ предметов (πρότερον μὲν ὁ ἀπὸ τῶν πραγμάτων τύπος ἐγγίνεται τῇ νοήσει), потом, по представлении их (ἔπειτα μετὰ τὸ φαντασθῆναι), избрав значения, свойственные и соответственные каждому предмету, Он излагает (ἀπὸ τῶν ὑποκειμένων τὰς οἰκείας καὶ προσφευῖς ἐκάστου σημασίας ἐκλεγόμενος ἐξαγγέλλει), а потом, передав мыслимое на производство *голосовых органов*,

ют достаточность и полноту ума человека как слова (λόγος). Начатое умом именование завершается телом, поэтому слово не исчерпывается одним умом – λόγος не тождественен νοῦς'у.

Само использование имён, как утверждает свт. Григорий Нисский, является свидетельством немощи нашего ума. Имена «научают» человека о предметах (διδασκαλίαν τῶν πραγμάτων), а научения требует только неведающий (μόνον δὲ τὸ ἀγνοοῦν ἐπιδεές ἐστι τοῦ διδάσκοντος)⁶⁵. Человеку в силу его ограниченности временной и пространственной протяжённостью (διάστημα) невозможно ведать всё сущее в совокупности, поэтому ему дана память, чтобы сохранять познанное: «Поелику нам невозможно иметь всегда перед глазами все существующее, то нечто из того, что всегда пред нами, мы познаем (γινώσκουμεν), а другое напечатлеваем в памяти (τὸ δὲ τῆ μνήμῃ ἐναπογράφουμεν)»⁶⁶. Отсюда следует, что в отношении сущего, которое «перед глазами», ум проявляет себя как познание, а в отношении сущего, которое не видят глаза, ум проявляет себя как память. Согласно же святителю, память неслитна тогда, когда хранит представления о сущем, «обозначенные именами»: «Но сохраниться

таковым образом через впечатление в воздухе в соответствии с членораздельным движением голоса (εἶτα τῆ ὑπηρεσία τῶν φωνητικῶν ὀργάνων παραδοῦς τὰ νοηθέντα, οὕτω διὰ τῆς τοῦ ἀέρος τυπώσεως, κατὰ τὴν ἐναρθρον τῆς φωνῆς κίνησιν) (ТСО: словесных органов, таким уже образом, чрез сотрясение воздуха, нужное к членораздельному движению голоса), делает ясной тайную Свою мысль (ἐν τῷ κρυπτῷ νόημα σαφηνίζει)? И не походит ли на басню утверждать, что Богу нужно столько околичностей (τῆς τοιαύτης περιόδου) для обнаружения Своей мысли (πρὸς τὴν τῶν νοηθέντων δῆλωσιν)? Или благочестивее будет сказать, что Божие хотение и первое устремление мысленного движения есть уже Божие слово (τὸ θεῖον βούλημα καὶ ἡ πρώτη ὁρμὴ τοῦ νοεροῦ κινήματος, τοῦτο Λόγος ἐστὶ τοῦ Θεοῦ)?» (III.2) [Василий Великий, свт. Беседы на Шестоднев (Homiliae in hexaemeron) // Он же. Творения. Т. 1. С. 350; PG 29:53–56].

⁶⁵ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 331; PG 45:965; GNO, 1:273.20–23.

⁶⁶ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 377; PG 45:1005; GNO, 1:309.16–18. Ср. также с отнесением слова к такому виду образа, который нужен «для воспоминания о прошедшем» прп. Иоанном Дамаскиным (III.23) [Иоанн Дамаскин, преп. Три защитительных слова против отвергающих святые иконы (Orationes pro sacris imaginibus) // Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. Т. 1. СПб.: Изд-е Императорской С.-Петербургской Духовной Академии, 1913. С. 402; PG 94:1341].

раздельное памятование (ἀσύγχυτον τὴν μνήμην) в нас иначе не может, если обозначение именами заключающихся в нашем разуме предметов не даст нам средства отличать их один от другого (μὴ τῆς τῶν ὀνομάτων σημασίας διαστελλούσης ἀπ' ἀλλήλων τὰ ἐναποκείμενα τῆ διανοίᾳ πράγματα). Богу все присуще, и Ему не нужно что-либо помнить, поелику Он все обдержит и созерцает Своею всепроницающею силою (πάντων τῆ διορατικῆ δυνάμει περικρατουμένων τε καὶ θεωρουμένων). Итак, какая Ему нужда в речении или имени, когда самая находящаяся в Нем мудрость и сила неслитно и раздельно объемлет естество сущего (τίς οὖν ἐπ' αὐτοῦ χρεία ῥήματος ἢ ὀνόματος, αὐτῆς τῆς ἐν αὐτῷ σοφίας τε καὶ δυνάμεως ἀσύγχυτόν τε καὶ διακεκριμένην τὴν τῶν ὄντων φύσιν περιεχοῦσης)? Итак, все сущее и существующее – от Бога, а для нашего руководства к тому, что существует, прилагаются имена, означающие предметы (τῆς δὲ ἡμετέρας ἔνεκεν ὁδηγίας ἔπεστι τοῖς οὐσι τὰ σημειωτικὰ τῶν πραγμάτων ὀνόματα)⁶⁷. Хранение познанных предметов с сопряжёнными с ними именами проявляет видение свт. Григорием назначения имён, или статус языка как их номенклатуры. Трактовка свт. Григорием имени как средства хранить и отличать познанные предметы свидетельствует не о самоценности имён, а об относительной и вспомогательной – дидактической (διδασκαλίαν) и мнемонической (ἀσύγχυτον τὴν μνήμην) – их ценности по отношению к познавательной деятельности ума. Иными словами, язык в понимании св. отца не самодостаточен, то есть не имеет онтологического статуса, а выполняет служебное по отношению к познанию назначение. Это дидактико-мнемотехническое назначение имён святитель подразумевает, когда говорит: имена прилагаются «для нашего руководства к тому, что существует» (ἔνεκεν ὁδηγίας ἔπεστι τοῖς οὐσι)⁶⁸; в выражении мы получаем «руководство», что должно мыслить о подлежащем (διὰ τῆς ἀπεμφάσεως... τί χρὴ περὶ τὸ ὑποκείμενον νοεῖν ὠδηγήθῃμεν)⁶⁹; слово (λόγος) налагает звуко-буквенные образы с тем, чтобы «иметь некоторое понятие о мыслимом» (τῶν νοουμένων κατάληψιν σχοίημεν); имена «примышлены для обнаружения сущего» (τὰ ὀνόματα πρὸς δῆλωσιν τοῦ ὄντος

⁶⁷ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 377–378; PG 45:1005; GNO, 1:309.18–29.

⁶⁸ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 378; PG 45:1005; GNO, 1:309.27–28.

⁶⁹ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 7.5 // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 94; PG 45:761; GNO, 2:181.24–26.

ἐπινενόηται)⁷⁰ и под. Дидактико-мнемотехническое назначение языка является свидетельством «немощи» нашего ума, состоящей в том, что мы нуждаемся в телесных подпорках имён, чтобы взойти к мысленному образу вещи (εἶδος) (см. II.1).

Итак, не в имени самом по себе, но в его служебной дидактико-мнемотехнической способности «руководствовать» к уму через актуализацию «умственных деятельностей» органов чувств заключается его существенное значение. Поэтому не следует недооценивать и пренебрегать телесной стороной слова (λόγος) – образом имени (ὀνόματος τύπος), единственно которым мы располагаем, чтобы взойти к невидимой мысли. Не владея сколь-нибудь развёрнутым рассуждением об этом самого свт. Григория Нисского, при выяснении этого аспекта святоотеческого учения о слове (λόγος) обратимся к его наставнику и единомышленнику свт. Василию Великому, который во введении к трактату «О Святом Духе» говорит о возводящей функции звуко-буквенного имени следующее: «Ибо не мимоходом выслушивать богословские звуки⁷¹ (τῶν θεολογικῶν φωνῶν), но прилагать старание в каждом речении и в каждом слоге открывать сокровенный смысл (τὸν ἐν ἐκάστη λέξει καὶ ἐν ἐκάστη συλλαβῇ κεκρυμμένον νοῦν ἐξιχνεύειν) есть дело не нерадивых в благочестии, но знающих цель нашего призвания, потому что мы обязаны уподобляться Богу (ὁμοιωθῆναι Θεῷ), насколько это возможно для естества (φύσει) человеческого; уподобление же (ὁμοίωσις) невозможно без ведения (γνώσεως), и ведение приобретается не без наставлений (ἢ δὲ γνώσις, ἐκ διδασμάτων); начало же учения – слово (Λόγος δὲ, διδασκαλίας ἀρχή) и части слова – слоги и выражения (λόγου δὲ μέρη, συλλαβαὶ καὶ λέξεις), а поэтому исследование и самих слогов (τῶν συλλαβῶν) не находится вне [нашей] цели»⁷². Итак, открытие через «слоги» и «речения» «сокрытой мысли» (κεκρυμμένον νοῦν) ведёт к «учению», которое приводит к «ведению», а последнее – к богоуподоблению. Следовательно, имена имеют важное значение в деле самого спасения: «И если вопросы, как показалось бы иному, маловажны, то они поэтому не достойны еще презрения, напротив того, поскольку истина уловляется с трудом (δυσθήρατος

⁷⁰ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 331; PG 45:965; GNO, I:273.25–26, 31.

⁷¹ ТСО: слова.

⁷² Василий Великий, свт. О Святом Духе к святому Амфилохию, епископу Иконийскому (De Spiritu Sancto) 1.2 // Он же. Творения. Т. 1. С. 94; PG 32:69.

ἢ ἀλήθεια), повсюду мы должны следить за ней (πανταχόθεν ἡμῖν ἐξιχνεύετα). Ибо ежели как искусства, так и уразумение благочестия усовершаются через постепенные приращения (ἢ τῆς εὐσεβείας ἀνάληψις ταῖς κατὰ μικρὸν προσθήκαις αὐξεται), то вводимым в познание [истины] (εἰς τὴν γνῶσιν εἰσαγομένοις) ничем не следует пренебрегать»⁷³. Следует восходить к истине через внимание и к малой йоте. «А кто проходит без внимания первые начатки как нечто маловажное (τῶν πρώτων στοιχείων ὡς σμικρῶν ὑπερίδοι), тот никогда не достигнет мудрости совершенных (τῶν τελείων τῆς σοφίας ἐφάψεται). <...> А если это справедливо, то какое же богословское выражение так маловажно (τί τῶν θεολογικῶν ῥημάτων οὕτω μικρόν), что оно, будет ли хорошо или нет, в обоих случаях не составит большого веса? Если от закона иота одна, или одна черта не преидет (ср. Мф 5:18), то безопасно ли будет для нас преступить и в малости (τὰ σμικρότατα)?»⁷⁴ Качество «богословских выражений» немаловажно, ибо имена возводят к мысли. Кто же пренебрегает «первоэлементами», тот не достигнет «завершений» мудрости. Имя мало лишь «по краткости произносимого», но велико «по силе означаемого»: «А то, о чем требовал ты нашего рассуждения, одновременно и мало, и велико – мало по краткости произносимого (τῷ μὲν συντόμῳ τῆς προφορᾶς βραχέα) (почему оно, может быть, и легко оставляется без внимания), но велико по силе означаемого (τῇ δὲ δυνάμει τῶν σημαينوμένων μεγάλα), наподобие горчичного семени, которое менее всякого другого семени, произрастающего кустарник, но, когда приложено о нем надлежащее попечение, с развитием сокрытой в нем силы возрастает до значительной высоты (см. Мф 13:31; Мк 4:31; Лк 13:19). Если же кто, видя наше (употребляю выражение Псалмопевца, Пс 118:85) глумление⁷⁵ о слогах (τὰς συλλαβὰς), посмеется сему, то, пожав плод своего смеха, сам пусть узнает его бесполезность. Но мы не оставим исследования, уступая людским укоризнам и признав себя побежденными насмешкой. Я не только не стыжусь таких предметов как маловажных (μικροῖς), но если хотя в малой мере приближусь к их достоинству, то сам себя почту счастливым,

⁷³ Василий Великий, свт. О Святом Духе к святому Амфилохию, епископу Иконийскому (De Spiritu Sancto) 1.2 // Он же. Творения. Т. 1. С. 94; PG 32:69.

⁷⁴ Василий Великий, свт. О Святом Духе к святому Амфилохию, епископу Иконийскому (De Spiritu Sancto) 1.2 // Он же. Творения. Т. 1. С. 94–95; PG 32:69.

⁷⁵ Глумление – (церк.-сл.) размышление.

как удостоившийся великого (μεγάλων), да и о потрудившемся со мной в исследовании брате скажу, что для него в этом немалое (οὐ μικρὸν) приобретение»⁷⁶. Достоинство имени тем самым заключается в его силе выступать видимым *образом* (τύπος), который способен возводить к невидимому *первообразу* – мысленному образу предмета («означаемому»). В этом отношении определение свт. Григорием Нисским имени как τύπος'a («образа») обретает дополнительный смысл. Дело в том, что в святоотеческой традиции экзегезы сам термин τύπος понимается как «прообраз», «тип», который исполняется и находит собственное осуществление в «истине»⁷⁷, и в случае имени τύπος находит осуществление в мысленном образе вещи (εἶδος).

Явление твари (φαινόμενον) предстаёт в нашем уме в «движениях мысли» (τῆς διανοίας κινήμασιν), «различениях понятий» (τὰς τῶν νοημάτων διαφορὰς), представляющих собой по отношению к самой твари точные её мысленные «образы» (εἶδος). Имена запечатлевают именно эти отдельные «движения мысли» (τῆς διανοίας κινήμασιν), или понятия: «<...> мы, при помощи некоторых *речений*⁷⁸ и слогов, *отобразили*⁷⁹ различения понятий (ῥήμασι τισι καὶ συλλαβαῖς τὰς τῶν νοημάτων διαφορὰς ἐτυπώσαμεν), *посредством слова образами*⁸⁰ как бы начертывая некоторые знаки и приметы на различных движениях мысли (οἷόν τινα σήμαντρα καὶ χαρακτῆρας τὰς διὰ τοῦ λόγου τυπώσεις τοῖς τῆς διανοίας κινήμασιν ἐπιγράφαντες), так чтобы при помощи звуков, приспособленных к (известным) понятиям, ясно и раздельно выразить происходящие в душе движения

⁷⁶ *Василий Великий, свт.* О Святом Духе к святому Амфилохию, епископу Иконийскому (De Spiritu Sancto) 1.2 // *Он же.* Творения. Т. 1. С. 95; PG 32:69–71.

⁷⁷ «Прообразование есть выражение (проявление) ожидаемого через подражание, которым назnamenательно предуказывается будущее («Ἔστι γὰρ ὁ τύπος προσδοκωμένων δήλωσις διὰ μιμήσεως, ἐνδεικτικῶς τὸ μέλλον προῦποφαίνων») [*Василий Великий, свт.* О Святом Духе к святому Амфилохию, епископу Иконийскому (De Spiritu Sancto) 14.31 // *Он же.* Творения. Т. 1. С. 121; PG 32:121; в переводе А. И. Сидорова (Там же. С. 53)]. Важно также отметить в словах свт. Василия Великого, что «образ» (τύπος) являет невидимое «через подражание» (διὰ μιμήσεως). Свт. Григорий Нисский говорит в этом случае об «истолковании» (ἐρμηνεία) именем мысли (см. ниже).

⁷⁸ ТСО: *слов.*

⁷⁹ ТСО: *образовали.*

⁸⁰ ТСО: *сочетаниями слов.*

(ὥστε τῶν ἐγγινομένων τῇ ψυχῇ κινήματων τρανήν καὶ ἀσύγχυτον ποιῆσθαι τὴν δήλωσιν διὰ τῶν ἐφηρμοσμένων τοῖς νοήμασι φθόγγων)»⁸¹. Итак, «движения мысли» с целью быть выраженными запечатлеваются словом (διὰ τοῦ λόγου) в образах (τυπώσεις), то есть именах, выступающих «знаками» (σήμαντρα), «приметами» (χαρακτῆρας) мыслей⁸². Диастематичность, или способность схватывать отдельные признаки, оказывается общей как познанию, так и именованию, то есть свойственна в целом слову (λόγος) человека. Вот почему свт. Григорий называет слово «разделяющим» (ὁ διαίρων λόγος): «разделяющее слово» усматривает в сущем отдельные свойства и именует каждое из них. Святой отец иллюстрирует данную мысль примером: «Но поелику большая часть вещей, усматриваемых в творении, имеют не простое естество (τὰ πολλὰ τῶν ἐν τῇ κτίσει θεωρουμένων οὐχ ἀπλῆν ἔχει τὴν φύσιν), так чтоб предмет мог быть вполне выражен *речением*⁸³ (ὡς ἐνὶ ῥήματι δυνατῶς ἔχειν ἐμπεριληφθῆναι τὸ ὑποκείμενον) (так, в огне: иное здесь предмет, по своей природе подлежащий названию (ἄλλο μὲν ἐστὶ τῇ φύσει τὸ ὑποκείμενον πρᾶγμα), и иное – название, обозначающее предмет (ἕτερον δὲ τὸ σημαντικὸν τοῦ πράγματος ὄνομα); первый есть нечто светящее, жгущее и истребляющее то вещество, которое охватит, а название (τὸ δὲ ὄνομα) есть некий короткий звук (φωνή τις βραχεῖα), выражаемый одним слогом: πῦρ); то посему слово, разделяя (ὁ διαίρων λόγος) усматриваемые в огне силы и качества (τὰς ἐν τῷ πυρὶ θεωρουμένας δυνάμεις τε καὶ ποιότητας), каждое именует особенно (ἐκάστην ἰδίως κατονομάζει), и, как мы прежде сказали, никто не скажет, что дано только одно имя (ὄνομα μόνον ἐπιβεβλήσθαι) огню, когда поименовывает или светлость или истребительность или другое какое из замечаемых в нем качеств (τῶν περὶ αὐτὸ θεωρουμένων); потому что эти

⁸¹ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 331–332; PG 45:965; GNO, 1:273.31–274.5. Ср. также: «<...> имя являет свое особое понятие» (ὄνομα ἐστὶν ἐμφαντικὸν τοῦ ἰδίου νοήματος) [Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 330; PG 45:965; GNO, 1:273.5–6].

⁸² См. также: имена «изобретаются предметам для различения одного от другого (ἐφευρήσθαι τοῖς οὐσι τὰ γνωριστικὰ τῶν ὄντων ὄνοματα)» [Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 330; PG 45:964; GNO, 1:272.26–27], чтобы знание «не потерпело никакой слитности (μηδεμίαν σύγχυσιν ἢ γνώσιν πάθει)» [Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 422; PG 45:1045; GNO, 1:343.23].

⁸³ ТСО: *словом.*

названия служат для обозначения (σημαντικαί εἰσιν αἱ τοιαῦται φωναί) естественно принадлежащих ему свойств (τῶν γὰρ ἐν αὐτῷ φυσικῶς ἐγκειμένων δυνάμεων)⁸⁴. Итак, сущее имеет «не простое естество», которое могло бы быть охвачено словом (λόγος) в одном имени. Естество сущего разделяется словом (λόγος) на отдельные силы и качества, понятия о которых выражаются отдельными именами. Как «разделяющее», слово (λόγος) связано собственно с познающими тварь, а не с созерцающими Бога силами ума человека (см. II).

Сущее выступает данностью, детерминирующей слово (λόγος) человека, в том смысле, что «движение мысли» представляет собою подлинный образ (εἶδος) сущего (см. II.1). Однако слово (λόγος) также есть результат свободы примышляющего человека. Слово (λόγος) свободно

⁸⁴ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 373–374; PG 45:1002; GNO, 1:305.26–306.12. Подобное объяснение деятельности человеческого слова (λόγος) находим и у свт. Василия Великого: «Видим, что когда при внезапном устремлении ума (ταῖς ἀθρόαις ἐπιβολαῖς τοῦ νοῦ) представляющееся простым и единичным (ἀπλῆ καὶ μοναχῆ) при подробнейшем исследовании оказывается разнообразным (ταῖς δὲ κατὰ λεπτὸν ἐξετάσει ποικίλα φαινόμενα), тогда о сем множественном, удоборазделяемом мыслью (τῷ νῷ διαιρούμενα), по общему словупотреблению говорится, что оно удоборазделимо одним “примышлением” (ἐπινοίᾳ μόνῃ διαιρετῆ); например, с первого взгляда кажется тело простым (τὸ σῶμα ἀπλοῦν μὲν εἶναι φησιν ἡ πρώτη ἐντευξις), но приходит на помощь слово (ὁ λόγος) (ТСО: разум) и показывает, что оно многообразно, примышлением (ТСО: своим) разлагая его на входящие в состав его (τῆ ἐπινοίᾳ αὐτὸ εἰς τὰ ἐξ ὧν σύγκειται διαλύων) цвет, очертание (σχῆμα), упругость (ἀντιτυπίαν), величину и прочее. <...> Например, у всякого есть простое представление (νόημα) о хлебном зерне, по которому, увидев, узнаем его. Но при тщательном исследовании сего зерна входит в рассмотрение многое (ἐν δὲ τῇ ἀκριβεῖ περὶ αὐτοῦ ἐξετάσει, θεωρία τε πλειόνων προσέρχεται), и даются зерну различные именованья, обозначающие представляемое (προσηγορίαι διάφοροι τῶν νοηθέντων σημαντικαί). Ибо одно и то же зерно называем то плодом, то семенем, то еще пищу: плодом – как цель предшествующего земледелия, семенем – как начало будущего, пищу – как нечто пригодное к приращению тела у вкушающего. Каждое из сих сказуемых и по примышлению умопредставляется (κατ’ ἐπινοίαν θεωρεῖται), и не исчезает вместе с гортанным звуком, но представления сии укореняются в душе помыслившего (ἀλλὰ τῆ ψυχῆ τοῦ νενοηκότος ἐνίδρυνται τὰ νοήματα) [Василий Великий, свт. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия (Contra Eunomium) I.6 // Он же. Творения. Т. 1. С. 182–183; PG 29:521–524].

в самом «разделении» сущего на свойства, то есть в характере познания⁸⁵. Данной свободой «разделения» словом (λόγος) сущего на свойства обусловлена возможность разнообразия слов (λόγοι) при единообразии самого представления о сущем (νοῦν): «С изменением формы речения кажутся различными между собою, но смысл выражений остается один и тот же (ὥστε τὰ μὲν ῥήματα δοκεῖν τῆ τοῦ σχήματος ἐξαλλαγῆ διαφόρων ἔχειν πρὸς ἄλληλα, τὸν δὲ νοῦν τοῖς λεγομένοις ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν διαμένειν)⁸⁶. Один и тот же смысл (νοῦν) может быть разделён на различные «движения мысли» и их именованья: «Так и прочие имена, при известном изменении значения, пригодны для выражения того же смысла (οὕτω καὶ τὰ λοιπὰ τῶν ὀνομάτων τῆ ποιᾶ μεταλήψει τῆς σημασίας πρὸς ἑκατέραν τὴν ἔμφασιν ἐπιτηδεῖως ἔχειν φάμεν) <...> так что при изменении внешнего вида наименований благочестивая мысль о подлежащем (наименованию) остается неизменною (ὥστε τοῦ σχήματος τῶν ὀνομάτων ὑπαλλασσομένου τὴν εὐσεβῆ περὶ τὸ ὑποκείμενον διάνοιαν μένειν ἀκίνητον). Одно и то же – наименовать Бога непричастным злу и назвать Его благим; исповедать

⁸⁵ В лингвистике данная свобода слова (λόγος) «разделять» сущее на признаки осмыслена как «предикация» или «дектический синтаксис»: «Несмотря на причастность предметной области, реальная предикация (актуальное “говорение”) в стадии создания *свободно*, поскольку сознание свободно в выборе возможностей предикцирования. Эти возможности реализуются в назначении подлежащих высказыванию объектов и их связей, в комбинировании мыслимых обстоятельств, установлении актуальных целей речевого действия, определении собственной роли в данном коммуникативном пространстве, использовании тех или иных вербальных клише, в вовлечении невербальных средств в коммуникативный процесс, и др.» [Вдовиченко А. В. Грекоязычные библейские тексты... С. 483]; «Так, если самые общие фреймвые знания свойственны громадному большинству людей и, соответственно, в каком-то смысле “гуманитарно объективны” (так, любой человек, независимо от культурной традиции, видит, слышит, ходит, дышит, думает и т. д., формируя соответствующие концепты в сознании), то преломление этих знаний и конкретная предиктивная фокусировка содержания фрейма в реальной речевой ситуации всегда полагаются в индивидуальной сфере дектики» [Там же. С. 492]. Всегда индивидуальная «дектика», то есть свобода «разделяющего слова» (διαίρων λόγος) каждого человека, не исключает взаимопонимания благодаря общим всем людям, во-первых, действительности, а во-вторых – самой природы слова (λόγος) («мыслимой коммуникативной типологии»).

⁸⁶ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 318; PG 45:956; GNO, 1:265.4–6.

Его бессмертным и назвать Его живущим вовеки. Ибо в этих выражениях, по их смыслу, мы не представляем никакого различия, но каждым из них означаем одно и то же (οὐδεμίαν γὰρ ἐν τούτοις κατὰ τὸ σημαίνονμενον διαφορὰν ἐννοοῦμεν, ἀλλ' ἐν δι' ἐκατέρων τῶν λόγων ἀποσημαίνονμεν)⁸⁷. Святитель не видит «никакого вреда, если мы для обозначения того же подлежащего⁸⁸ (ἐν τῇ σημασίᾳ τοῦ ὑποκειμένου) употребим другое равнозначное выражение (ἐξ ἑτέρας φωνῆς τὸ ἴσον γνωρίζομεν)⁸⁹. Даже изменив «значения», то есть «движения мысли» и соответствующие им имена, на противоположные (ὑπαλλάξαντα τὰς σημασίας κατὰ τὸ ἐμπαλιν), можно «правильно» (προσφῶς) и «прилично» (προσφόρως) прилагать их к предмету (ἐφαρμόσαι τὰ ὀνόματα)⁹⁰. То есть свобода «разделяющего слова» (διαϊρῶν λόγος) не нарушает соответствия сущему его различного познания и именованя. Поэтому слово (λόγος), изменяемое по отношению к единообразному восприятию сущего, свт. Григорий Нисский называет «формой» (σχῆμα), а само это изменение – «преобразованием формы» (μετασχηματισμοῦ): «Ибо, как сказано, возможно при помощи изменения значений изменять смысл наименований в противоположный (διὰ τῆς τῶν σημαίνοντων ὑπαλλαγῆς μεταλλάξαι πρὸς τὸ ἐναντίον τὰς τῶν ὀνομάτων ἐμφάσεις), и посредством некоторого преобразования⁹¹ формы (διὰ τινος μετασχηματισμοῦ) означать присущее Богу даже таким именем, которое дотоле было несоответственно Ему; а другим можно означать другое»⁹². Таким образом, одно и то же представление о сущем может быть разделено на разные «движения», которым соответствуют свои имена. В данном соотношении ума (νοῦς) и слова (λόγος) как его «формы» заключается решение Нисским святителем не только проблемы свободы примышляющего человека, но и проблемы понимания. Собеседники потому понимают друг друга, что погружены умом в одно и то же сущее, хотя и различаются каждый своим «разделением» его

⁸⁷ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 317; PG 45:953; GNO, 1:264.11–22.

⁸⁸ ТСО: *понятия*.

⁸⁹ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 7.4 // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 91; PG 45:760; GNO, 2:179.17–18.

⁹⁰ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 316–317; PG 45:953; GNO, 1:264.2–8.

⁹¹ ТСО: *изменения*.

⁹² Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 318; PG 45:956; GNO, 1:264.29–265.1.

на признаки посредством своего слова (λόγος). Но специфику «разделения» чего-либо можно понять только тогда, когда это что-либо единообразно предстоит каждому. Слово (λόγος) не порождает чего-либо не бывшего, а, будучи «формой», ложится на то, что уже есть, – на восприятие сущего, разделяя его адресату на авторские признаки. Но без знания в той или иной степени сущего слово (λόγος) о нём не будет понято⁹³. Поэтому понимаем мы не потому, что звуко-буквенные имена содержат в себе значения, складывая для нас из этих значений смысл, а потому, что сам смысл, то есть представление о сущем, уже стоит у нас за воспринимаемыми / порождаемыми именами и имена сами получают значения из него. То есть понимаем мы не значения имён, но всякий раз сам ум человека вносит значения в имена как в «форму» разделения сущего на признаки.

Отношение, связывающее образ имени с «движением мысли», называется свт. Григорием «семантическим» (σημαντική), то есть отношением обозначения. Звук «обозначает» (σημαίνει) «движение мысли»: «Всякое слово (λόγος), то есть истинное слово (ἀληθῶς λόγος), есть

⁹³ См. яркую иллюстрацию значения сущего для создания текста: «Так, создавая текст короткой записки “Греч. яз. в 1061”, автор адресует его тем, кто собирается прийти на занятие греческим языком. Он осознает, что его объявление должно быть вывешено в том месте, где пришедшие на занятие непременно окажутся в известное время. Кроме того, вопрос самого времени, факта самого занятия, номера группы, имени преподавателя и пр. заранее известны адресатам – и это известно автору объявления, порождающего данный текст. Кроме того, автор избирает наиболее лаконичный способ выражения и русскоязычные модели для реализации необходимой ему предикации, поскольку это естественно для русскоязычного преподавателя и русскоязычной группы в данных условиях. Все эти (и многие другие) осознаваемые обстоятельства определили в той или иной степени характер текста, который является лишь частью более общей ситуации и вне указанных обстоятельств теряет смысл: такая записка в каком-то ином месте, где нет указанных мыслимых реципиентами условий, – на другом факультете, в другом учебном корпусе, в другое время, на территории другой языковой общности и т. д. – не имела бы никакого смысла. При этом попытки интерпретации действия вне соответствующего коммуникативного контекста сводились бы к поиску адекватных обстоятельств его осуществления, т. е. параметров вербального коммуникативного действия, представленного в графической форме (кто написал, когда, зачем, кому адресовал и пр.)» [Вдовиченко А. В. Грекоязычные библейские тексты... С. 471–472].

звук, обозначающий (σημαντική τίς ἐστὶ φωνή) какое-либо движение мысли (τῶν κατ' ἔννοιαν κινήματων)»⁹⁴. Заметим, что «истинным словом» для святителя является звук, обозначающий мысль, в отличие от звука самого по себе. Обозначение – это связь, устанавливаемая словом (λόγος) между мыслью и именем. В силу данной связи с произнесением звуков является мысль, «запечатлённая» в них (τὸ εἶδος ἐνετυπώσατο): «<...> все, существующее в твари, постигается по значению имен (διὰ τῆς τῶν ὀνομάτων σημασίας περιλαμβάνεται). Кто скажет: небо, тот разумные слышащего приводит (τὴν διάνοιαν τοῦ ἀκούοντος ἤγαγε) к твари, сим именем являемой»⁹⁵ (ἐπὶ τὸ δηλούμενον ὑπὸ τοῦ ὀνόματος κτίσμα); и о человеке или каком-либо живом существе упомянувший по имени (μνησθεὶς ἐπ' ὀνόματος), немедленно в слышащем отпечатлевает образ существа (τὸ εἶδος ἐνετυπώσατο); а также и все прочее приданным вещи именем (διὰ τῶν ἐπικειμένων ὀνομάτων) живописуется (ἐνζωγραφεῖται) в сердце того, кто посредством слуха принял в себя название (τὴν προσηγορίαν), какое имеет вещь (τὴν ἐπικειμένην τῷ πράγματι)»⁹⁶. Итак, образ имени (τύπος) «обозначает», «отпечатлевает», «живописует», то есть являет в уме («сердце») слушающего образ вещи (εἶδος) (см. II.1). Сила имени, являющегося образом, и заключается в том, что оно обладает потенцией через обращение к органам чувств («в слышащем», «посредством слуха») провоцировать примышление умом адресата нужное автору движение мысли, а не останавливает на себе самом⁹⁷. Следует заметить также, что имя оказывается образом образа – чувственным образом мысленного образа сущего. Ономастология свт. Григория Нисского параллельна антропологии: как телесное естество есть «образ образа», то есть образ ума, который есть образ Божий⁹⁸, так и имя есть «образ образа», то есть образ мысли, которая есть образ сущего. Если связь между сущим и его

⁹⁴ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 488; PG 45:1101; GNO, 1:393.14–15.

⁹⁵ ТСО: *означаемой*.

⁹⁶ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 2.3 // ТСО, Т. 41 (Ч. 5), с. 271; PG 45:473; GNO, 2:318.7–15.

⁹⁷ Ср.: «Императив поиска значений для фонетически приемлемого в языке звукового комплекса, коль скоро он реально употреблен, действует довольно сильно» [Основы теории речевой деятельности / Отв. ред. д. филол. н. А. А. Леонтьев. М.: Наука, 1974. С. 198].

⁹⁸ Об устройении человека (De officio hominis) 12 // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 118; PG 44:161.

мысленным образом – это познание, то связь между мысленным образом и образом имени – это обозначение. Поскольку сущее, мысль и имя последовательно связаны между собой отношением «по образу», постольку познание и обозначение – это две разновидности одной связи явления (φανέρωσις). Итак, благодаря обозначению – явлению мысленного прообраза посредством чувственного образа имени – после рассеяния звуко-буквенного имени слово (λόγος) по своей умной природе остаётся в уме говорящих. Наконец, трактовка значения слова (λόγος) как связи явления показывает, что значения нет по отдельности ни в имени, ни в уме. Значение возникает только при явлении ума в имени, то есть при установлении словом (λόγος) связи между ними. Как в уме, не являющем себя, нет значений, так нет их и в именах, не являющих «движения мысли».

Явление (φανέρωσις) мысли в образе имени характеризует свт. Григорием как её «истолкование» (ἐρμηνεία) и «возвещение» (ἀγγελία). Так, согласно святителю, имя имеет истолковательную по отношению к мысли силу (ὄνομα... τῶν... νοουμένων ἐρμηνευτικὸν εἶναι)⁹⁹. В звуки вложено толкование значения (τῆς ἐγκειμένης ταῖς φωναῖς σημασίας ἐρμηνείαν)¹⁰⁰. Примышление понятиям имён представляет собой их «истолкование, описание и изложение (ἐρμηνείαν τινὰ καὶ ὑπογραφὴν καὶ ἐξήγησιν)»¹⁰¹. Слово (λόγος) «возвещает» движения души: «Создатель разумного естества (ὁ τῆς λογικῆς φύσεως δημιουργὸς) даровал нам слово (τὸν λόγον), соответственное мере естества, чтобы мы могли, при помощи его, возвещать (ἐξαγγέλλειν) движения души (τῆς ψυχῆς τὰ κινήματα)»¹⁰². Примышлением звука «возвещаем» понятие (ἐπινοῖα τινὲ τὴν νόησιν ταύτην διὰ τῆς... φωνῆς ἐξαγγέλλομεν)¹⁰³. Истолковательный характер рождения нашего слова (λόγος) от ума свт. Григорий также вводит в аналогию его Слову (Λόγος) Божию. «Но как наше слово бывает

⁹⁹ К Авлавию о том, что не «Три Бога» (Quod non sint tres dii, ad Ablabium) // ТСО, Т. 40 (Ч. 4), с. 117; PG 45:121; GNO, 3.1:43.1.

¹⁰⁰ К Авлавию о том, что не «Три Бога» (Quod non sint tres dii, ad Ablabium) // ТСО, Т. 40 (Ч. 4), с. 118; PG 45:121; GNO, 3.1:44.3–5.

¹⁰¹ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 3.5 // ТСО, Т. 41 (Ч. 5), с. 415; PG 45:601; GNO, 2:38.17–18.

¹⁰² Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 359; PG 45:989; GNO, 1:294.18–20.

¹⁰³ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 342; PG 45:964; GNO, 1:272.5–6

предъявителем и вестником движений умственных (ἀλλ' ὡσπερ ὁ ἡμέτερος λόγος τῶν τοῦ νοῦ κινήματων μηνυτής τε καὶ ἄγγελος γίνεται): так и о сущем в начале, истинном Слове, говорим, что оно, как возвещающее волю Своего Отца, именуемое по деятельности вестника, называется Ангелом (οὕτω φαμέν καὶ τὸν ἀληθινὸν λόγον τὸν ἐν ἀρχῇ ὄντα διαγγέλλοντα τοῦ ἰδίου πατρὸς τὴν βουλὴν τῇ ἐνεργείᾳ τῆς ἀγγελίας ἐπονομαζόμενον ἄγγελον λέγεσθαι). <...> ибо, называя Ангелом, Писание учит о Слове – истолкователе Отчей воли (διὰ μὲν τοῦ ἀγγέλου τὸν ἐρμηνεῖα τοῦ πατρικοῦ βουλήματος λόγον τῆς γραφῆς διδασκούσης)»¹⁰⁴. Тем самым имя – не внешняя безразличная

¹⁰⁴ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 11.3 // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 222–223; PG 45:872; GNO, 2:278.8–20. Понимание слова (λόγος) человека как вестника ума (νοῦς) традиционно для александрийского богословия и встречается уже у Оригена: «Ибо как наше слово есть вестник созерцаемого умом (ὁ παρ ἡμῖν λόγος ἄγγελός ἐστι τῶν ὑπὸ τοῦ νοῦ ὀρωμένων), так Слово Божие (ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος), поскольку познало Отца и никто из сотворённых не может прийти к Нему без проводника, открывает Отца, Которого познало» (I.42) [Ориген. Комментарии на Евангелие от Иоанна (Commentaria in Evangelium Joannis) // PG 14:100]; у свт. Афанасия Великого: «<...> представляя умом Божие Слово (Λόγον), необходимо нам представлять и Отца Его Бога, от Которого исходя, справедливо именуется Слово истолкователем и Ангелом (ἐρμηνεὺς καὶ ἄγγελος) Отца Своего. Это можно нам видеть и на себе самих. Когда у человека исходит слово (λόγου προϊόντος): заключаем, что источник слова есть мысль (νοῦν) и, вникая в оно, усматриваем означаемую словом мысль (καὶ τῷ λόγῳ ἐπιβάλλοντες, τὸν νοῦν σημαίνόμενον ὀρώμεν τῷ λογισμῷ); тем паче в высших представлениях и в несравненном превосходстве усматривая силу Слова, составляем себе понятие и о благом Его Отце, как говорит сам Спаситель: *видевый Мене, виде Отца Моего* (Ин 14:9)» (45) [Афанасий Великий, свт. Слово на язычников (Oratio contra gentes) // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского. Ч. 1. СТСА: Собственная типография, 1902. С. 186; PG 25:89]; у прп. Максима Исповедника: «Подобно тому, как наше слово, происходя естественным образом из ума, является вестником сокрытых движений его (Ὡσπερ ὁ παρ ἡμῖν λόγος, ἐκ τοῦ νοῦ κατὰ φύσιν προερχόμενος ἄγγελός τῶν κρυπτομένων τοῦ νοῦ κινήματων ἐστίν), так и Слово Божие (ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος) по существу познало Отца, как Слово [познаёт] породивший [Его] Ум. И без Слова ни одна из тварей не может воспринять Отца, ибо, будучи Словом по природе, Оно открывает того Отца, Которого познало, почему и нарекает это Слово *Великого Совета Ангелом* (Ис 9:6)» (II.22) [Максим Исповедник, прп. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия (Capita Theologiae et Semonia) // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. I. Богословские и аскетические трактаты / Пер. с др.-греч., вступ. ст. и ком. А. И. Сидорова. М.: «Мартис», 1993. С. 238; PG 90:1133–1136].

форма для мысли (как и одушевлённое тело – для ума), а содержимо ею как внутренне связанный с самой мыслью её образ. Именно поэтому «изображение речений», согласно святителю, «приближает» нас к самой «силе мыслимого»: «<...> соответственно рождающемуся у каждого разумению о предмете, сколько то возможно (κατὰ τὴν περὶ τὸ ὑποκείμενον διάνοιαν, ὅπως ἂν οἶόν τε ᾖ), возвещаем мыслимое, приближаясь, сколь возможно более, посредством изображения речений к силе мыслимого (ἐγγίζοντες ὡς ἐνὶ μάλιστα τῇ δυνάμει τῶν νοηθέντων διὰ τῆς τῶν ῥημάτων ἐμφάσεως)»¹⁰⁵. Как перефразирует этот тезис свт. Григория об истолковании мысли именем французский исследователь Б. Потье, «именно сила объекта, о котором думают, придаёт словам их собственную динамику»¹⁰⁶. В истолковании, или явлении, проявляется не что иное, как *соответствие* («подражание» у свт. Василия Великого)¹⁰⁷ образа имени своему прообразу – мысли¹⁰⁸. Истолкование и можно определить как установление словом (λόγος) соответствия между мыслью и именем, закрепление в памяти связи определённого имени с определённой мыслью. Таким образом, всякая часть истолковательного образа имени (фонема, морфема, лексема, словосочетание, предложение, текст) изобретается впервые умом или актуализируется из памяти для явления мысли

¹⁰⁵ ТСО: *выражает мысль, сближая, сколько возможно более, значение речений с сущностью понимаемого* [Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 489; PG 45:1104; GNO, 1:393.29–394.5].

¹⁰⁶ Pottier B. Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse. Etude systématique du “Contre Eunome” avec traduction inédite des extraits d’Eunome. Namur: culture et vérité, 1994. P. 199.

¹⁰⁷ См. прим. прим. 77 данной главы.

¹⁰⁸ Этим «истолкованием» мысли в имени обусловлено, в частности, такое явление, как мотивированность наименования: «В процессе наименования действует стремление к мотивировке выбора того или иного звукового комплекса (звучания) для обозначения того или иного явления действительности. Однако мотивировка эта не может иметь абсолютного характера, так как она по ряду аспектов случайна, а потому не всегда может сохраняться в памяти носителей языка. Утрачивая мотивированный характер, звучание становится произвольным по отношению к означаемому. Даже если сохраняется такая мотивировка, как, например, в слове *застольный*, это слово все равно произвольно по отношению к самому явлению действительности, поскольку мотивировка слов *стол* и *за*, которыми мотивируется образование *застольный*, утрачена» [Основы теории речевой деятельности. С. 194–195]. Иными словами, имя произвольно по отношению к сущему, но «мотивировано» понятием о нём.

не как внешняя и чуждая по отношению к этой мысли, а как поставленная во внутреннее ей соответствие и связь.

III.1.2. Слово (λόγος) со стороны ума. Углубляться в умную перспективу слова (λόγος) человека, как она открывается в богословии свт. Григория Нисского, следует начинать с анализа его утверждения истинности слова (λόγος) и с выяснения необходимых для этого условий. Поскольку слово (λόγος) человека, с одной стороны, связано с истинным или ложным постижением сущего, а с другой – с именем, которое долженствует быть для мысли подлинным образом, постольку свт. Григорий выделяет два условия, при которых «выправляется слово» (εὐθύνεται λόγος), то есть является правильным и истинным. Это, во-первых, истинный мысленный образ сущего, «когда и разум не погрешает (τῆς τε διανοίας οὐχ ἀμαρτούσης) относительно искомого», а во-вторых, истинный, «соответственный» (προσφυούς), образ имени, когда «звук (слова) метко выражает мыслимое посредством соответственного изъяснения (τῆς φωνῆς εὐθυβόλως τὸ νοηθὲν διὰ τῆς προσφυοῦς ἑρμηνείας ἐξαγγελούσης)»¹⁰⁹. Подчёркивая для слова (λόγος) важность двух условий – как истинной мысли, так и соответственного ей имени, – свт. Григорий тем не менее решающей в слове (λόγος) считает мысль, а не её выражение: «Итак поелику от двух условий зависит правильное направление слова (εὐθύνεται λόγος), от достоверности по мысли (τῆς τε κατὰ τὸν νοῦν ἀσφαλείας) и от произношения в речениях (τῆς ἐν ῥήμασι προφορᾶς), то лучше было бы, если бы оно имело достоинство того и другого. Но не менее хорошо не ошибаться относительно должного понимания (предмета) (μὴ διαμαρτεῖν ὑπολήψεως), хотя бы слову и случилось быть ниже разумеваемого (ὁ λόγος ἐλάττων τῆς διανοίας τύχη)»¹¹⁰. В слове (λόγος) мы прежде всего ищем мысль (τὴν διάνοιαν), всегда преодолевая и оставляя позади чувственный образ имён: «<...> мы, оставляя без внимания звук речений (ἐν τοῖς ῥήμασιν ἦχον), так или иначе *возвещаемый*»¹¹¹ (ἐξαγγελόμενον) по мере способности говорящих, обращаем внимание на один смысл, который открывается в *речениях*»¹¹² (μόνην ἐξετάζομεν τὴν διάνοιαν τὴν ἐμφαινομένην τοῖς ῥήμασιν), здрав (ὕγιως)

¹⁰⁹ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 489; PG 45:1104; GNO, 1:394.6–9.

¹¹⁰ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 489–490; PG 45:1104; GNO, 1:394.12–17.

¹¹¹ ТСО: *произносимый*.

¹¹² ТСО: *словах*.

ли он или нет, предоставив искусству грамматиков эти тонкости употребления речений или имен (τὰς ῥηματικὰς ταύτας ἢ ὀνοματικὰς ἀκριβολογίας γραμματιστῶν τέχναϊς παραχωρήσαντες)»¹¹³. Истинность мысли (τὸν νοῦν) тем самым свт. Григорий считает решающей для истинности слова (λόγος).

Истинность мысли о сущем, как было показано в гл. II, определяется св. отцом не в перспективе чувственного познания явлений, а в перспективе Богосозерцания. Так, согласно свт. Григорию, «расположение ума к истине и благу» заключается в созерцании («душевном видении») Бога. Именно это направление ума к Истине предпочтительнее благолепия речений: «<...> хотя сходятся между собою оба сии действия (ἀμφότερα συμβαίνη), и помыслить правильно и истолковать (καὶ νοεῖν δεξιῶς καὶ ἑρμηνεύειν), человек же совершен при том и другом. Но если недостает второго, человеку необразованному в слове (τῷ ἰδιώτῃ κατὰ τὸν λόγον) небольшой от сего вред, как скоро душевное его видение направлено ко благу (τῆς κατὰ ψυχὴν γνώσεως πρὸς τὸ ἀγαθὸν κατηρτισμένης). Сказано: *людие сии устнами чтут Мя: сердце же их далеке отстоит от Мене* (Мф 15:8). Что же означает сие? То, что пред Богом Судиею, Который слышит неизрекаемые воздыхания, расположение души к истине (ἢ τῆς ψυχῆς πρὸς τὴν ἀλήθειαν σχέσις) предпочтительнее словесного благолепия в речах (τῆς ἐν ῥήμασιν εὐπρεπείας τοῦ λόγου). Ибо они могут быть употребляемы и для противоположной цели, так как язык, по власти говорящего, удобно служит чему угодно; а душевное расположение (ἢ δὲ τῆς ψυχῆς διάθεσις), каково оно на самом деле, таким и видит его прозирающий сокровенное»¹¹⁴. Безвредно, по мнению Нисского святителя, если человек имеет слабую способность к истолкованию, то есть к выражению мысли в имени, но вредно, если человек мыслит ложно, то есть если его ум *далеке отстоит* от Бога¹¹⁵. Следовательно, «расположение

¹¹³ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 490; PG 45:1104; GNO, 1:394.22–27.

¹¹⁴ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 1.37 // ТСО, Т. 41 (Ч. 5), с. 206; PG 45:417; GNO, 1:183.3–15.

¹¹⁵ Ср.: «Вера колеблется не от речений и произношения (ἐν ῥήμασι καὶ προφορᾷ), а от неточности в смысле (τῆς δὲ κατὰ τὴν διάνοιαν ἀκριβείας)» [Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 1.37 // ТСО, Т. 41 (Ч. 5), с. 205; PG 45:417; GNO, 1:182.17–19]. «Благочестие заключается в мысли (τῇ διανοίᾳ), а не в слогах и звуках (ταῖς δὲ συλλαβαῖς καὶ τοῖς φθόγγοις)» [Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6),

души к благу и истине», которая, согласно св. отцу, заключается в словах (λόγοι) Божиих, «вложенных» в естество твари, означает постижение сущего в единстве нетварной и тварной его сторон. Только этим обеспечивается «здоровье» (ὕγιως), «достоверность» (τῆς ἀσφαλείας), «правильность» (νοεῖν δεξιῶς) и «непогрешимость» (μὴ διαμαρτεῖν), то есть истинность мысли о сущем.

Не только истина, но и красота слова (λόγος) заключается в мысли, а не в звуках. То есть прекрасным для Нисского святителя является умное, невидимое, начало слова (λόγος), а не видимый его образ сам по себе. «Истинностное» отношение к слову (λόγος) свт. Григорий воспринял из апостольско-святоотеческого Предания: «<...> истинный слуга Слова *Василий*¹¹⁶ (ὁ γνήσιος ὑπὲρ τῆς τοῦ λόγου Βασιλείου), украшаясь одною истиною (μόνη τῇ ἀληθείᾳ κοσμούμενος), как сам почитал постыдным прикрашивать слово (τὸν λόγον) такими пестротами (ποικιλίαις), так и нас обучил иметь в виду одну только истину (τὴν ἀλήθειαν), прекрасно и надлежащим образом узаконяя сие»¹¹⁷. Тем самым «узаконенное» Церковью христианское отношение к слову (λόγος) заключается в том, чтобы иметь в виду «одну только истину». Красота истинной мысли затмевает «изысканность» речений, которая, напротив, совершенно необходима «красоте поддельной», то есть ложной мысли. «И кто украшен лепотою истины (τῷ κόσμῳ τῆς ἀληθείας), тому какая надобность в изысканности прикрас к довершению красоты поддельной и ухищренной (εἰς τὴν τοῦ νόθου καὶ σεσοφισμένου κάλλους)? В ком нет истины (ἢ ἀλήθεια), тем, может быть, полезно подцвечивать ложь (ὑποφαρμάττειν τὸ ψεῦδος) приятностию речений (διὰ τῆς τῶν ῥημάτων ἡδονῆς), вместо какой-то краски употребляя такую изысканность в слове сочинения (τῷ χαρακτῆρι τοῦ λόγου). В таком случае вероятным и достойным одобрения для слушающих сделается обман (ἢ ἀπάτη) расцвеченный и неузнаваемый под такими прикрасами слова (τοιαύταις τοῦ λόγου κομψείαις). Когда же ищет кто истины (ἢ ἀλήθεια) чистой без примеси всякого обманчивого покрова (καθαρὰ καὶ ἀμιγῆς παντὸς δολεροῦ προκαλύμματος); тогда сама собою просияет в словах красота (ἐπαστράπτει τοῖς λεγομένοις τὸ κάλλος)»¹¹⁸. Ложь

с. 319; PG 45:956; GNO, 1:265.22–23].

¹¹⁶ ТСО: слова Павел.

¹¹⁷ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 1.4 // ТСО, Т. 41 (Ч. 5), с. 19; PG 45:253; GNO, 1:27.23–28.3.

¹¹⁸ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 1.4 // ТСО, Т. 41 (Ч. 5), с. 19–20; PG 45:253; GNO, 1:28.3–13.

мысли нуждается в прикрасах речений, а истина облагодоброобразит и сам речевой покров. Таким образом, красота истинного слова (λόγος) человека – прежде всего в неложном постижении сущего в единстве его видимого явления и невидимого слова (λόγος) Божия.

Ложность хотя бы одного из двух условий истинности слова (λόγος) порождает обман (ἀπάτη), или слово (λόγος) ложное. Свт. Григорий исчерпывающе раскрывает данный механизм ложности человеческого слова (λόγος): «А иногда случается неудача и в том и в другом, или в одном чем-либо, когда прилагается не так как должно, или постигающий рассудок (τῆς καταληπτικῆς διανοίας), или способность изъяснения (τῆς ἐρμηνευτικῆς δυνάμεως)»¹¹⁹. «Не так, как должно» прилагается ум, когда обманывается в постижении сущего, а способность изъяснения – когда, во-первых, «неметко», то есть не совсем точно, истолковывает мысль именем, а во-вторых, когда неточность истолкования искажает и даже меняет саму мысль. «Неметкое» истолкование мысли в образе имени не умаляет истинности слова (λόγος), поскольку не совсем точное имя не противоречит являемой им мысли. Однако степень неточности имени (намеренная или нет) может быть превышена настолько, что оно совершенно перестает соответствовать истине познанного. Тем самым ложное слово (λόγος) порождается не только ложным представлением о сущем, но даже при правильном видении сущего – ложным его именованьем, когда не выполняется требование о соответствии имени самой мысли. «Разделяющее слово» (διαίρων λόγος) свободно как на этапе разделения сущего на свойства, так и на этапе их именованья.

«Псевдонимом» (ψευδώνυμος φωνή)¹²⁰, то есть *лжеименем*, называет Нисский святитель имя, значение которого не «сосвидетельствует естеству», то есть когда именование противоречит (τοῦναντίον) понятию о естестве: «Если кто прославляемого за великую добродетель назовет развращенным, или наоборот, обвиняемого во всяком зле, добрым и благонравным, то будет ли имеющими ум сочтен таковой здравомыслящим (σωφρονεῖν) или сколько-нибудь внимательным к истине (τῆς ἀληθείας ἔχειν φροντίδα), когда изменяет в противную сторону названия (ἐπηλλαγμένας

¹¹⁹ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 489; PG 45:1104; GNO, 1:394.9–12.

¹²⁰ О совершенстве, и о том, каким должно быть христианину. К Олимпию монаху (De Perfectione christiana ad Olympium) // ТСО, Т. 44 (Ч. 7), с. 228; PG 46:256; GNO, 8.1:177.12.

πρὸς τοῦναντίον τὰς προσηγορίας ποιούμενος), при несоответствии значения имен естеству? (μὴ συμμαρτυρούσης τῆ σημασία τῶν ὀνομάτων τῆς φύσεως)»¹²¹. Если «прославляемый за великую добродетель» – это истинный мысленный образ естества, то именование «развращённый», являющее в уме другой мысленный образ, выступает по отношению к первому мысленному образу лжеименем, или псевдонимом. Такое несоответствие имени мысли, а через неё несоответствие имени естеству представляет собой «невнимание к истине», или обман. Говорит ложь тот, кто «изменяет» мысленный образ вещи несоответственными ему именами: «Но как истинен тот, который ложно представляет вещи, и изменяет истину в значениях имен? (πῶς οὖν ἀληθινὸς ὁ τῶν πραγμάτων καταψευδόμενος καὶ ὑπαλλάσσει ἐν ταῖς τῶν ὀνομάτων ἐμφάσει τὴν ἀλήθειαν;)»¹²². Ложь говорит тот, кто именует вещи «несоответственно с означаемым», то есть с понятием о естестве: «Ибо в обыкновенной нашей жизни одним обезумевшим от пьянства или бешенства свойственно ошибаться в рассуждении имен (τὸ διαπλανᾶσθαι πρὸς τὰ ὀνόματα) и употреблять о предметах звуки несоответственно с означаемым»¹²³ (μὴ κατὰ τὸ σημαίνόμενον ταῖς ἐπὶ τῶν πραγμάτων κεχρησθαι φωναῖς), но собакой, например, называть человека¹²⁴, а наоборот к собаке прилагать название человека»¹²⁵. Итак, слово (λόγος) становится ложным не только при ложности самой мысли, но и по причине лжеименования.

Если существует лжеимя, то есть ложное именование мысли, то тем более существует *имя истинное*, то есть соответствующее мысли её именование. Истинное имя не разногласит (οὐκ ἐναντίως), а «свойственно» (οἰκείαις προσηγορίαις) мысленному образу естества: «Каковы естество и истина существ» (ὡς ἔχει φύσεως τε καὶ ἀληθείας), так следует и называть их, «давая названия не вопреки их существованию (οὐκ ἐναντίως τοῖς οὐσίς), но с тем, дабы означаемое (τὰ σημαίνόμενα) было вполне ясно, быв

¹²¹ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 390–391; PG 45:1017; GNO, 1:319.6–11.

¹²² Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 393; PG 45:1020; GNO, 1:321.8–9.

¹²³ ТСО: слова не согласно с их значением.

¹²⁴ ТСО: собаку... человеком. Здесь в ТСО ошибка перевода, так как в оригинале: ἀλλὰ κύνα μὲν λέγειν, ἂν οὕτω τύχη, τὸν ἄνθρωπον, κυνὶ δὲ πάλιν ἐφάρμοζεν ἄνθρώπου προσηγορίαν.

¹²⁵ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 391; PG 45:1017; GNO, 1:319.14–19.

выражено в свойственных ему названиях (ταῖς οἰκείαις προσηγορίαις ἐξαγγελλόμενα)»¹²⁶. Таким образом, истинность слова (λόγος) зависит также от двух условий – истинности познания и истинности именованья. Следовательно, от духовного состояния «разделяющего слова» (διαίρων λόγος) человека зависит, будет ли имя псевдонимом или подлинным для мысли образом. При познании и именовании сущего проявляется собственно духовное состояние ума человека – его добродетельность или греховность.

Ложный характер деятельности «разделяющего слова» (διαίρων λόγος) человека обусловлен повреждением ума греховными страстями. Согласно свт. Григорию Нисскому, именно «чистота сердца от лукавых мыслей» предворяет истинное слово (λόγος): «Или не предварительною ли чистотою сердца от лукавых мыслей приуготовляется слово истины (ἢ οὐχὶ προηγουμένως τῆ καρδίᾳ καθαρεύειν ἀπὸ τῶν πονηρῶν ἐννοημάτων ὁ τῆς ἀληθείας παρακελεύεται λόγος)»¹²⁷. Следовательно, греховная нечистота ума приуготовляет слово (λόγος) ложное. В *истинном слове* (τῆς ἀληθείας λόγος) чистый от греха ум, во-первых, видит сущее в единстве невидимого слова (λόγος) Божия и видимого явления, то есть получает истинный мысленный образ сущего, а во-вторых, именуется эту истинную мысль соответственным ей именем. В *слове* (λόγος) *ложном* (ψεῦδος) искажённый грехом ум, во-первых, видит сущее исключительно или в той или иной степени как явление, то есть получает ложный мысленный образ сущего. (Хотя далее может именовать его соответственно, тогда это заблуждение, но не обман.) Во-вторых, нечистый ум способен именовать мысль (даже достоверную) несоответственным ей именем. Если говорить языком зрелой православной аскетики, то магистральными искажающими образ сущего направлениями нечистого ума являются страсти гордыни, тщеславия, уныния, печали, гнева, сребролюбия, блуда и чревоугодия¹²⁸. Напротив, чистый ум «разделяет» и именуется сущее в соответствии с добродетельными

¹²⁶ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 392; PG 45:1020; GNO, 1:320.19–22.

¹²⁷ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 1.37 // ТСО, Т. 41 (Ч. 5), с. 205; PG 45:417; GNO, 1:182.19–21.

¹²⁸ *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Восемь главных страстей с их подразделениями и отраслями. О добродетелях, противоположных восьми главным греховным страстям // *Он же.* Аскетические опыты: В 2 т. Т. I. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. С. 144–156.

направлениями любви, смирения, трезвения, сокрушения, кротости, нестяжания, целомудрия и воздержания. Итак, после грехопадения и слова (λόγοι) сущего померкли, и слово (λόγος) человека повредилось пороком. Таким образом, богословское учение свт. Григория Нисского о слове (λόγος) человека предоставляет прочный фундамент одному из ключевых тезисов современной лингвистики о том, что ум «имеет *нелингвистические* перспективы философского, богословского, психологического осмысления, оставаясь при этом главной необходимой причиной вербального – *лингвистического* – материала»¹²⁹. Эти «нелингвистические перспективы лингвистического материала» состоят в том, что истинное слово (λόγος) представляет собой явление в имени чистого ума, или *добродетелей*, а ложное – явление в имени лукавого ума, или *страстей*.

О явлении добродетели в имени Нисский архипастырь говорит в толковании Екклесиаста (Еккл 1:8). Так, «старцем» называет свт. Григорий того, кто очистил сердце от «непостоянных помыслов», вышел из «неупорядоченного возраста» и жизнь ведёт «в порядке»: «Пресвитером, по обычаю, называется, кто вышел из неупорядоченного (ἄτακτον) возраста, и находится в престарелом (γηραιᾶ) состоянии; так что, если кто непостоянен помыслом (ἀστατοίη τῷ λογισμῷ) и жизнь ведет не в порядке (ἐν ἀταξίᾳ τὸν βίον ἔχει), то таковой, хотя бы показывались у него и седины, не пресвитер (πρεσβύτερος), но еще муж (ἀνὴρ)»¹³⁰. Слова (λόγοι), рождаемые чистым сердцем «старца», «трудны», а «муж», не очистивший сердце, их «не возмоет глаголати». «Посему *словеса* (οἱ λόγοι), *словеса* в подлинном смысле (οἱ γε ἀληθῶς λόγοι) душе полезные, служащие ко благу людей, суть *словеса*, требующие пота и трудов, и они, чтобы стать *словесами*, приводят ко многим усилиям. Ибо *трудожающему делателю прежде подобает от плода вкусити* (2 Тим 2:6), говорит художник таковых словес, так что под словом разуметь должно не речение, но добродетель (μὴ ῥῆμα νοεῖσθαι τὸν λόγον, ἀλλὰ τὴν ἐν τοῖς ἔργοις ἀρετὴν), предлагаемую видящим в делах, чтобы вместо слова (ἀντὶ λόγου) сделали они для поучаемых уроком жизни (εἰς διδασκαλίαν βίου). Посему трудны все таковые *словеса* (οἱ λόγοι) тех наставников добродетели (τῶν τὴν ἀρετὴν ὑφηγουμένων), которые сперва сами преуспевают

¹²⁹ Вдовиченко А. В. Грекоязычные библейские тексты... С. 487.

¹³⁰ Точное истолкование Екклесиаста Соломонова (In Ecclesiasten) 1 // ТСО, Т. 38 (Ч. 2), с. 218–219; PG 44:629; GNO, 5:292.9–14.

(κατορθούντων) в том, чему учат»¹³¹. Итак, слово (λόγος) «старца», то есть рождённое чистым умом, – «не речение», но явление «добродетели» (τὴν ἀρετὴν). Трудно стяжать добродетель, а потому «трудны» подлинны слова (λόγοι), становящиеся «уроком жизни».

В слове (λόγος) как *явлению добродетели* проявляется прежде всего любовь. Такие слова (λόγοι) чутко «приспособлены к силам приемлющих». Так, у св. Апостола Павла и Невесты из «Песни Песней» (Песн 4:11) готово «слово (ὁ λόγος), не одного рода пользу оказывающее слушателям, но приспособленное (ἄρμοζόμενος) к силам приемлющих, так что пригодно (οἰκείως) оно и более совершенным, и младенчеству, для совершенных служа медом, а для младенчеству – млеком. Таков был Павел; он более нежными словами питает новорожденных, а совершенным глаголет премудрость в тайне сокровенную от веков, и которой не вмещают век сей и князи его (1 Кор 2:6–7). Итак, Жених скажет, что такое уготовление меда и млека лежит *под языком* у невесты (τὴν οὖν τοιαύτην παρασκευὴν τοῦ μέλιτός τε καὶ τοῦ γάλακτος ὑποκείσθαι τῇ γλώσσῃ), указывая таковым изречением на *распорядительное*¹³² и благовременное употребление словес (τὴν τεταμιευμένην τε καὶ εὐκαιρον τῶν λόγων χρῆσιν). Ибо кто знает, как должно отвечать каждому, тот, имея под языком эту многообразную силу слова (τὴν ποικίλην ταύτην τοῦ λόγου δύναμιν), каждому из слушающих, сообразно с временем, предлагает благопотребное (ἄρμοδίως ἐκάστῳ τῶν ἀκούοντων τὸ πρὸς τὴν χρείαν ἐπὶ καιροῦ προχειρίζεται)»¹³³. Слово (λόγος) человека выражает не только мысль о сущем (гносеологический аспект слова), но и проявляет саму «распорядительность» пользующегося им (духовный аспект слова). Слово (λόγος) чистого ума «соответствует» (οἰκείως) уму приемлющего. Следовательно, «многообразная сила слова», выступающего то «млеком», то «медом», определяется не чем иным, как любовью к приемлющему слово (λόγος). Добродетельное устройство «разделяющего слова» (διαίρων λόγος) учитывает в том числе состояние ума слушающего.

Кроме добродетели любви, в слове (λόγος), которое рождено чистым умом, проявляется также добродетель воздержания.

¹³¹ Точное истолкование Екклесиаста Соломонова (In Ecclesiasten) 1 // ТСО, Т. 38 (Ч. 2), с. 219; PG 44:629–632; GNO, 5:292.14–23.

¹³² ТСО: *сокровенное*.

¹³³ Точное изъяснение Песни песней Соломона (In Cantica Canticorum) 9 // ТСО, Т. 39 (Ч. 3), с. 233; PG 44:960; GNO, 6:270.13–271.6.

По свт. Григорию, чистое сердце рождает «слово в меру» (τοῦ μέτρου ὁ λόγος), то есть благовременное и соразмерное. Согласно его толкованию Песни Песней (6:4–6), мера слова (λόγος) – это положенная на уста «вервь» или «ўже»: «Вервь же, положенная на устах, загадочно дает разуметь мерное служение слову (τὴν μεμετρημένην τοῦ λόγου διακονίαν), что Пророк назвал хранением и дверью ограждения (Пс 140:3), когда уста во время (ἐν καιρῷ) отверзаются и во время (κατὰ καιρὸν) заключаются для слова (τῷ λόγῳ). А что вервь – наименование меры (μέτρου), дознали мы сие из пророчества Захарии. *Глаголяй* в нем *Ангел* имел в руках *уже землемерно* (Зах 2:13). Слово же тогда наипаче бывает в меру (τότε δὲ μάλιστα τυγχάνει τοῦ μέτρου ὁ λόγος), когда прикрашено стыдливым румянцем, что служит загадочным знаком крови Искупившего нас. Если кто, подобно Павлу, имеет *глаголющаго* в себе *Христа* (2 Кор 13:3), Своею кровию искупившего нас, то он имеет *уже землемерно* на устах, украшенное тем, что оно кровавого цвета. Следующее за сим слово есть истолкование прежней загадки. Ибо *красною беседою* именуется Слово *червленую вервь*, чем опять означает благовременность и соразмерность (τὸ κάθωρον καὶ ἔμμετρον)¹³⁴. «Уже на устах», которое «кровавого цвета», означает, что воздержание приобретает подвигом борьбы против греховных страстей. Кто имеет *глаголющаго* в себе *Христа*, тот имеет на устах *червленую вервь* воздержания и поэтому ведёт *красную беседу*, благовременную и соразмерную¹³⁵. Таким образом, согласно Нисскому архипастырю, любовь, воздержание, мудрость, распорядительность, благовременность, соразмерность¹³⁶ и прочие добродетели *являются в образе имени* в том смысле, что определяют собой само «разделение» словом (λόγος) сущего на «движения» и последующее их именование. Такова духовная перспектива слова (λόγος) человека.

¹³⁴ Точное изъяснение Песни песней Соломона (In Cantica Canticorum) 15 // TCO, Т. 39 (Ч. 3), с. 394–395; PG 44:1105–1108; GNO, 6:454.13–455.8.

¹³⁵ См. также экзегезу свт. Григорием Нисским Еккл 3:7 *время молчати и время глаголати* [Точное истолкование Экклесиаста Соломонова (In Ecclesiasten) 7 // TCO, Т. 38 (Ч. 2), с. 328–329; PG 44:728; GNO, 5:409.8–410.13].

¹³⁶ Ср. также с принципом кооперации и максимами П. Грайса, а также принципом вежливости Дж. Лича в коммуникативной лингвистике [Grice P. Logic and Conversation // Syntax and Semantics / Ed. by P. Cole and J. Morgan. Vol. 3: Speech Acts. New York: Academic Press, 1975. P. 41–58; Leech G. N. Principles of pragmatics. London and New York: Longman, 1983. 250 p.].

Что касается собственно гносеологической перспективы, а именно связи сущего и имени, то здесь взгляды свт. Григория Нисского не менее глубоки и важны. Ложное имя, по мнению св. отца, вступает в противоречие с самим естеством. Так, святитель полагает, что «естество отзывается на имена» (ἀντιφθεγομένης ταῖς προσηγορίαις τῆς φύσεως)¹³⁷. Поэтому дать ложное имя – значит «оболгать» вещь (ὁ τῶν πραγμάτων καταψευδόμενος)¹³⁸. Придающий предметам лжеимена «издевается над вещами» (κατειρωνευομένου τῶν πραγμάτων ταῖς ψευδωνύμοις φωναῖς), «оскорбляет» достойные предметы общими именами с худыми (τὰ τίμια καθυβρίζοντος τῇ πρὸς τὰ φαῦλα τῶν ὄντων ὁμωνυμία)¹³⁹. Ложное смешение имён «сливает предметы»: «И если не намерены мы переменою имен произвести какой-либо слитности в предметах, непременно должно при каждом относительном речении сохранять собственное его значение (τὸ οἰκείως συσσημαινόμενον)¹⁴⁰. Следовательно, свт. Григорий Нисский утверждает тесную связь самого сущего и его имени. Он заявляет: «Итак, признаем, что примышление слов (ῥημάτων ἐπίνοια) или усвоение имен (ὀνομάτων θέσις) имеет нечто общее (τί κοινὸν ἔχει) с самими предметами (πρὸς αὐτὰ τὰ πράγματα), которые обозначаем известным звуком имен и речений¹⁴¹ (ἃ διὰ τῆς ποιᾶς τῶν ὀνομάτων τε καὶ ῥημάτων φωνῆς σημειούμεθα)¹⁴². «Нечто общее» для сущего и его имени – это, согласно свт. Григорию, мысль. Имя и естество «совпадают» (σύνδρομός ἐστι) в понятии. Так, святитель утверждает, что наименование «совпадает с сущностью по понятию» (σύνδρομός ἐστι κατὰ τὴν ἐννοιαν): «Открывшееся последовательно, говорит Евномий, состоит в связи не с сущностью, но с наименованием (οὐ πρὸς τὴν οὐσίαν, ἀλλὰ πρὸς τὴν προσηγορίαν οἰκείως ἔχει). А что такое наименование (ἢ δὲ προσηγορία), премудрый? Разногласит ли с сущностью, или *совпадает*¹⁴³ с нею по понятию (πότερον ἀπάδει τῆς

¹³⁷ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // TCO, Т. 43 (Ч. 6), с. 393; PG 45:1020; GNO, 1:320.29–30.

¹³⁸ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // TCO, Т. 43 (Ч. 6), с. 393; PG 45:1020; GNO, 1:321.8.

¹³⁹ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // TCO, Т. 43 (Ч. 6), с. 392–393; PG 45:1020; GNO, 1:320.27–321.1.

¹⁴⁰ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 4.5 // TCO, Т. 41 (Ч. 5), с. 478; PG 45:657; GNO, 2:88.12–15.

¹⁴¹ TCO: *слов*.

¹⁴² Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // TCO, Т. 43 (Ч. 6), с. 328; PG 45:964; GNO, 1:271.22–25.

¹⁴³ TCO: *сходится*.

οὐσίας ἢ σύνδρομός ἐστι κατὰ τὴν ἔννοιαν)? Если имя не в связи с сущностью (εἰ μὲν γὰρ ἀνοικεῖως ἔχει πρὸς τὴν οὐσίαν τὸ ὄνομα), то как сущность характеризуется наименованием: *Нерожденный*¹⁴⁴ (πῶς ὑπὸ τῆς τοῦ ἀγεννήτου προσηγορίας ἢ οὐσία χαρακτηρίζεται)? Если же, как сам именуешь, сущность соответственно выражается наименованием: *Нерожденность*¹⁴⁵ (εἰ δὲ προσφῶς ὑπὸ τῆς ἀγεννησίας ἢ οὐσία περιλαμβάνεται), то почему отделяется здесь (πῶς ἐνταῦθα καταμερίζεται)?¹⁴⁶ Итак, имя не «разногласит» и не «отделяется», а состоит «в связи» (οἰκείως) с сущностью, то есть «совпадает» (σύνδρομός) с нею в понятии (κατὰ τὴν ἔννοιαν). Если бы имя было не «в связи» с сущностью, то не «характеризовало» бы её. Тогда как сам Евномий признаёт, что сущность именованием «выражается соответственно» (προσφῶς περιλαμβάνεται). Таким образом, свт. Григорий Нисский учит о *соответствии* имени самому именуемому им сущему через опосредование умом человека.

Имя и естество не связаны между собой напрямую без участия человека, их связь опосредована нашим умом. Свт. Григорий отрицает, что имя происходит из самого естества или что сущность непосредственно открывает себя в имени. Напротив, евномиане утверждали, что имя порождается самой сущностью вещи. Святитель свидетельствует: «Евномиане говорят, что Бог нерожден: и мы согласны с этим; но что нерожденность есть и сущность (τὴν ἀγεννησίαν οὐσίαν εἶναι), этому противоречим; ибо, говорим мы, это имя означает (ἐνδεικτικόν), что Бог существует нерожденно, а не то, что нерожденность есть Бог»¹⁴⁷. Имя не содержится естеством, а «усвоено» (ἐφαρμόζειν), «приспособлено», «прилагается» (ἐπιλέγεται) к нему нашей познавательной-выразительной силой. Так, «имя *нерожденность* (τὸ τῆς ἀγεννησίας ὄνομα) не означает естества (μὴ τὴν φύσιν ἐνδείκνυσθαι), но усвоено естеству вследствие примышления (ἐξ ἐπινοίας ἐφαρμόζειν τῇ φύσει), которым означает (δι' ἧς σημαίνεται) существование Его без причины. А они (евномиане. – Г. Д.) доказывали, что этот звук¹⁴⁸ выражает самую сущ-

¹⁴⁴ ТСО: *какие отличительные черты сущности означаются наименованием: Нерожденный.*

¹⁴⁵ ТСО: *естественно соединена с нерожденностью.*

¹⁴⁶ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 1.41 // ТСО, Т. 41 (Ч. 5), с. 249–250; PG 45:456; GNO, 1:216.27–217.8.

¹⁴⁷ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 335; PG 45:968; GNO, 1:276.7–11.

¹⁴⁸ ТСО: *слово.*

ность (αὐτῆς εἶναι τῆς οὐσίας ἐνδεικτικὴν τὴν φωνήν)»¹⁴⁹. Имя выражает не само «естество», но понятие нашего ума о естестве («существование Его без причины»), поскольку имя является продуктом нашего примышления. Если бы в имени, рассуждает святитель, заключалась сама сущность, то, меняя название предмета, мы бы меняли сам предмет. Тогда как «перелагая в образ имени возникающее у нас о подлежащем понятие»¹⁵⁰ (τὸ γὰρ ἐγγενόμενον ἡμῖν περὶ τὸ ὑποκείμενον νόημα εἰς ὄνοματος τύπον μεταλαμβάνοντες), мы выражаем мыслимое различными *речениями*¹⁵¹ (ἄλλοτε ἄλλοις ῥήμασι τὸ νοηθὲν ἐξαγγέλλομεν), изменяя не самый предмет (τὸ πρᾶγμα), но только *названия* (δι' ὧν ὀνομάζομεν)¹⁵², которыми именуем оный. Потому что предметы остаются сами по себе такими, какими они суть по естеству; рассудок (ἢ δὲ διάνοια) касаясь существующего, какими может, *речениями*¹⁵³ раскрывает свои понятия (ῥημάτων ἐκκαλύπτει τὸ νόημα). И как с переменою имени не изменилась сущность (ἢ οὐσία) Петра, так и ничто другое из усматриваемого нами не изменяется с переменою имени (ἐν τῇ τῶν ὀνομάτων ἐπαλλαγῇ)»¹⁵⁴. Перемена имени потому не изменяет сущность, что имя выражает не её, а мыслимое о ней. Согласно святителю, имя есть «одно и то же» с предметом не само по себе, а «по понятию». Евномий же утверждал, что «имя есть одно и то же с (именуемым) предметом (ταυτὸν εἶναι τῷ ὑποκειμένῳ τὸ ὄνομα), так как, по его определению, нерожденность составляет сущность (οὐσίαν γὰρ εἶναι τὴν ἀγεννησίαν ὀρίζεται)»¹⁵⁵. Свт. Григорий совершенно не допускал, что имена являются некоей номенклатурой существующих сущностей (τὰς σημαντικὰς τῶν οὐσιῶν προσηγορίας), и тогда

¹⁴⁹ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 334; PG 45:968; GNO, 1:275.19–23.

¹⁵⁰ ТСО: *Ибо принимая находящееся в уме понятие о каком-либо предмете, как образец имени.*

¹⁵¹ ТСО: *словами.*

¹⁵² ТСО: *слова.*

¹⁵³ ТСО: *словами.*

¹⁵⁴ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 7.4 // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 91; PG 45:760; GNO, 2:179.5–15. См. также у свт. Василия Великого [*Василий Великий, свт.* Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия (Contra Eunomium) II.4 // *Он же.* Творения. Т. 1. С. 215–216; PG 29:577–580].

¹⁵⁵ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 335; PG 45:968; GNO, 1:276.14–16.

на основании различия имен (τῶν ὀνομάτων) пусть разделяет предметы (τὸ ὑποκείμενον)¹⁵⁶. На основании различия имён разделяются не предметы, а наши понятия о них. Еретики отрицали обозначение именем только понятия о сущем потому, что исключали «середицу» в слове (λόγος) – ум человека¹⁵⁷.

Собственно ум человека, согласно свт. Григорию, и обеспечивает соответствие имени сущему. Благодаря богоподобию нашего ума, способного к истинному познанию и истолкованию, имена хотя и не «означают» естества, но «собственны» (κύριος), «соответственны» или «природны» (προσφυῶς) естеству. «Итак должен сказать, что (сии имена) не означают (естества) (φύσιν μὲν οὐ σημαίνουσιν). Но никто не осмелится сказать, что наречение имен (τὴν κλήσιν τῶν ὀνομάτων) не имеет собственного смысла и значения (ἄκυρον καὶ ἀσήμαντον). Итак если они сказуются, но не о естестве (οὐ κατὰ φύσιν)», а всё сказуемое, «конечно, имеет собственный смысл и прилагается (к предмету) соответственно (κύριον πάντως ἐστὶ καὶ προσφυῶς ἐπιλέγεται), то какое иное остается основание приличного применения таковых выражений (τὰς φωνὰς) <...> кроме того, что они приписываются» естеству по примышлению (πλὴν τοῦ κατ' ἐπίνοιαν τρόπου):¹⁵⁸ Итак, един-

¹⁵⁶ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 7.4 // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 92; PG 45:760; GNO, 2:179.27–180.1.

¹⁵⁷ Ср. с концептуализацией Д. С. Бирюковым результатов исследования С. Дугласа «Богословие промежутка: Каппадокийская теория языка и тринитарные споры» (2005): «Доступ к сущности, согласно Евномию, считает Дуглас, открывается посредством лексической идентификации этой сущности; мышление, знание и речь отождествляются в Евномиевой системе языка, и промежуток (διάστημα) между ними “схлопывается”. В целом С. Дуглас считает понятие διάστημα фундаментальным для понимания природы споров неоариан и Каппадокийских отцов о сущности языка: если Евномий не признает этого промежутка между речью, денотатом и объектом, что свидетельствует о его системе как о находящейся “в горизонте сущности”, то позиция Каппадокийских отцов как раз подразумевает этот промежуток» [Бирюков Д. С. Представления о природе языка в арианских спорах и их историко-философский бэкграунд: Евномий и свт. Василий Кесарийский // Вестник РХГА. 2007. № 2. Т. 8. С. 95].

¹⁵⁸ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 385–386; PG 45:1015; GNO, 1:315.17–23. Ср. также с опровержением данного силлогизма Евномия о не-собственности (κυρίως) имён естеству свт. Кириллом Александрийским: «Возражение как бы от лица Евномия. И кто, говорит он, столь невежественен, чтобы утверждать, будто имена,

ственное «приличное основание» «собственности» имён естеству заключается в «действии нашего ума к уразумению существующего (ἢ τοῦ νοῦ ἡμῶν πρὸς τὴν κατανόησιν τῶν γινομένων συνεργία), которое мы называем примышлением (ἐπίνοιαν)»¹⁵⁹. Происхождение имён, таким образом, заключается в свободном примышлении человека. Следовательно, имена не являются «естествословием» самих предметов: «Ибо все

положенные предметам (τὰ ὀνόματα κατὰ πραγμάτων κείμενα), суть не иное по сравнению с ними? Ибо вот, скажем, небо есть вещь видимая, а положенное ему имя не подвластно зрению, но является лишь слышимым. Стало быть, из того, что Сын зовется (λέγεσθαι) Словом (Λόγος), не обязательно следует то, что Он является тем, чем Он мыслится (νοοῦσι) некими; но зовется Он Словом, а является чем-то иным по природе (ἀλλὰ καλεῖται μὲν Λόγος, ἔστι δὲ ἕτερόν τι κατὰ φύσιν). Опровержение на это. Следовало бы промолчать и ничего не отвечать на столь бессмысленное логическое построение. Однако же стоит спросить тех, кто так говорит, не обозначают ли имена, положенные вещам, их сущности (εἰ μὴ τὰ ὀνόματα κυρίως κατὰ πραγμάτων κείμενα, τὰς οὐσίας αὐτῶν σημαίνει), хотя и являются иными по сравнению с ними? И в самом деле, имя “человек” обозначает природу человека (σημαίνει μὲν τοῦ ἀνθρώπου τὴν φύσιν) (вот указание святителя Кирилла на собственность, или *соответствие*, имени и его понятия сущему. – Г. Д.), но есть нечто иное по сравнению с ним (вот указание на *неотождественность* по естеству имени и сущего. – Г. Д.). Ибо человек – предмет видимый, а его имя – лишь слышимое. Следовательно, если кто наименует человека, то, – поскольку он всяко не есть то, что означает это имя (δ σημαίνει τοῦνομα), согласно их силлогизму (вот указание на отсутствие у еретиков связи между значением имени и сущим. – Г. Д.), – он должен будет помыслить (νοεῖτω) нечто иное, а вовсе не то, что означает это имя. Если же это преисполнено безумия, то не должно ни отбрасывать буквальный смысл имен (τὰς τῶν ὀνομάτων κυριολογίας) (то есть их звуко-буквенный характер. – Г. Д.), ни мыслить (νοητέον) их чем-то иным по сравнению с обозначаемым (τὸ σημαίνόμενον) ими (то есть отрицать соответствие имён сущему. – Г. Д.); ибо таким образом будет прекращено безумие еретиков. Пусть же покажет нам искусный в логике, что “Слово” – не собственное (κύριον) имя для Сына Божия, и пусть он противостоит божественным Писаниям и блаженному евангелисту Иоанну, познавшему самое подобающее и собственнейшее (πρεπωδέστατην καὶ κυριατάτην) наименование Сына, назвав Его Словом (Λόγον). Ведь он говорит: “В начале бе Слово (Λόγος)” (19) [Кирилл Александрийский, свт. Книга сокровищ о Святой и Единосущной Троице 19. С. 190–191; PG 75:321].

¹⁵⁹ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 386; PG 45:1015; GNO, 1:315.26–28.

прочие имена, придаваемые твари (ἐπὶ τῆς κτίσεως κείται), и без какого-либо «естествословия»¹⁶⁰ (δίχα τινὸς ἐτυμολογίας) может иной найти случайно приспособленными к предметам (κατὰ τὸ συμβᾶν ἐφηρμοσμένα τοῖς ὑποκειμένοις): потому что любим *так или иначе*¹⁶¹ (ὁπωσοῦν) обозначать вещи их именем (τὰ πράγματα διὰ τῆς ἐπ' αὐτῶν φωνῆς σημειώσασθαι), чтобы знание означаемого (τῶν σεσημειωμένων τὴν γνῶσιν) соделалось у нас неслитным»¹⁶². «Случайность» и «любовь» приспособлять «так или иначе» имена указывают на то, что имя не порождается вещью, а изобретается свободным примышлением человека.

Евномий, исключавший в слове основополагающую роль человека, отрицал обусловленность имени нашим умом и учил, что имена «по закону природы» зависят не от нашей свободы (τῆ προαιρέσει), а от самих предметов. Свт. Григорий на это возражал, что если бы сами предметы порождали имена, то не было бы тогда среди народов разных языков. «Итак, если бы закон природы (ὁ νόμος τῆς φύσεως) повелевал рождаться для нас именам из самих предметов (ἐκ τῶν πραγμάτων ἡμῖν ἀναφύεσθαι τὰς προσηγορίας), как из семян или корней (рождаются) растения, и не предоставил наименования (τὰς σημαντικὰς τῶν ὑποκειμένων ἐπωνυμίας), служащие к обозначению предметов, произволу (τῆ προαιρέσει) рассматривающих эти последние, то все бы мы люди имели один и тот же язык (ὁμόγλωσσοι); ибо если бы не различались одни от других данные предметам имена, то и мы не *разногласили бы друг с другом по образу слова*¹⁶³ (οὐκ ἂν πρὸς ἀλλήλους κατὰ τὸ εἶδος διεφωνοῦμεν τοῦ λόγου)»¹⁶⁴. Но как раз «закон природы» человека и предоставил наименования свободе его «разделяющего слова» (διαίρων λόγος). Важно также подчеркнуть в словах свт. Григория, что люди разногласят друг с другом «по образу слова» (κατὰ τὸ εἶδος τοῦ λόγου), но не самим словом (λόγος). Мы не разногласим в «знании» (τὴν γνῶσιν), а различаемся «образом имени» (τὸν τῶν ὀνομάτων τύπον). После Вавилонского столпотворения, «не разноглася относительно знания предметов (πρὸς μὲν τὴν τῶν πραγμάτων οὐ διαφωνοῦντες γνῶσιν), люди стали различаться образом именования (их) (πρὸς δὲ τὸν

¹⁶⁰ ТСО: *словопроизводства*.

¹⁶¹ ТСО: *как ни есть*.

¹⁶² К Авлавию о том, что не «Три Бога» (Quod non sint tres dii, ad Ablabium) // ТСО, Т. 40 (Ч. 4), с. 117; PG 45:121; GNO, 3.1:43.4–9.

¹⁶³ ТСО: *отличались друг от друга особыми языками*.

¹⁶⁴ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 478; PG 45:1093; GNO, 1:385.28–386.5.

τῶν ὀνομάτων τύπον διαφερόμενοι). Ибо не иное что кажется (δοκεῖ) камнем или деревом (одним и не иное) другим, а имена (τὰ ὀνόματα) (сих) веществ у каждого (народа) различны, так что остается твердым наше слово (ὁ λόγος), что человеческие звуки (τὰς ἀνθρωπίνους φωνὰς) суть изобретения нашего рассудка (τῆς ἡμετέρας διανοίας εὐρήματα). <...> Бог, восхотев, чтобы люди были разноязычны, предоставил им идти естественным путем и каждому (народу) как угодно (κατὰ τὸ ἀρέσκον) образовать звук (τὸν ἦχον) для объяснения имен (πρὸς τὴν τῶν ὀνομάτων σαφήνειαν)»¹⁶⁵. Свобода

¹⁶⁵ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 366–367; PG 45:996; GNO, 1:300.13–26. Очевидна в этой связи проблематичность таких современных лингвистических понятий, как «языковая концептуализация мира», «русская языковая личность» и под., которые звуко-буквенным именам, или языку, неоправданно приписывают не принадлежащую им силу и активность ума человека: «Каждый естественный язык отражает определенный способ восприятия и устройства мира, или *языковую картину мира*. Совокупность представлений о мире, заключенных в значении разных слов и выражений данного языка, складывается в некую единую систему взглядов и предписаний, которая навязывается в качестве обязательной всем носителям языка. Почему это так – почему говорящий на данном языке должен обязательно разделять эти взгляды? Потому что представления, формирующие картину мира, входят в значения слов в *неявном виде*, так что человек принимает их на веру, не задумываясь» [Зализняк Анна А., Левонтина И. Б., Шмелев А. Д. Константы и переменные русской языковой картины мира. М.: Языки славянских культур, 2012. С. 11]. Так проявляется детерминизм значений, который становится следствием из гипостазирования языка: «<...> подчеркнём, что главным действующим лицом этой книги («Константы и переменные русской языковой картины мира». – Г. Д.) является *русский язык*. Наша задача – обнаружить те представления о мире, стереотипы поведения и психических реакций, которые русский язык навязывает говорящему на нем, т. е. заставляет видеть мир, думать и чувствовать именно так, а не иначе» [Там же. С. 14]. Однако имена могут «навязывать» лишь свой звуко-буквенный образ, но не «представления» о мире, носителями которых они не являются и которые назначаются именам свободно «разделяющим словом (λόγος)» человека. Всякий раз *человек примышляющий* не может не «задумываться», какое значение выразить тем или иным именем, а не имя думает за него. Другое дело, что человек может осмыслять сущее, то есть «разделять» его на признаки, стереотипно и однообразно, то есть использовать кем-то ранее уже помысленные смыслы. Но от этого осмысление не перестаёт принадлежать личной деятельности ума человека, а не становится присущим «в *неявном виде*» самим именам. Таким образом, «концептуальное» различие языков задают не имена, а представители народа,

истолкования, или именованья, заключается в том, что звук для имён изобретается «как угодно людям, сообразно их привычкам» (κατὰ τὸ ἀρέσκον ταῖς τῶν ἀνθρώπων συνηθείαις): «Иначе именует (ὀνομάζει) небо еврей и иначе хананей; но тот и другой понимают (νοεῖ) одно и то же, от различия звуков (τῆ διαφορᾷ τῶν φθόγγων) нисколько не ошибаясь в разумении предмета (περὶ τὴν κατανόησιν τοῦ ὑποκειμένου)»¹⁶⁶. Таким образом, чело-вечество едино по умной стороне слова (λόγος), а различается – по сторо-не имени. Существование разных образов имён («языков») обусловле-но свободой ума изобретать звуки. Очевидно, что учение свт. Григория Нисского о свободе именованья является ключом к проблеме перевода. При переводе с языка на язык «движение мысли» остаётся тем же, а ме-няется образ имени. Неполная же эквивалентность языков и, следова-тельно, невозможность буквального перевода объясняется тем, что раз-ные народы изначально «разделили» и продолжают «разделять» сущее, познаваемое всеми людьми единообразно, на разные признаки, но раз-личная форма слова (λόγος) не меняет общего представления о сущем.

Устраняя человека от изобретения имён, Евномий осмелился при-писать это действие Самому Богу. Ажеучитель провозглашал, «что не только в делах обнаруживается величие Божие, но и в именах оказы-вается премудрость Бога, свойственно и естественно (οἰκείως καὶ προσφυ-ῶς) приспособившего названия (τὰς προσηγορίας ἀριόσαντος) к каждому сотворенному (предмету)»¹⁶⁷. Верно признавая, что имена «естественны и соответственны» предметам, основание этого соответствия Евномий ошибочно полагал в происхождении имён от Бога, а не от человека. Его высоко парящему разуму казалось «сообразным с законом Промысла и праведным», «чтобы имена предметам даны были свыше», и «нече-стивым и нелепым, чтобы наименования предметов были составляемы находящимися долу существами»¹⁶⁸. Бог якобы Сам дал имена предме-

примыслившие однажды именно такие способы «разделения» сущего на признаки и задавшие тем самым образец «разделения» другим.

¹⁶⁶ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 378; PG 45:1005–1008; GNO, 1:310.2–5; см.: Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 373; PG 45:1002; GNO, 1:305.23–26.

¹⁶⁷ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 423; PG 45:1045; GNO, 1:344.8–13.

¹⁶⁸ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 479; PG 45:1093; GNO, 1:386.14–17.

там, а потом «насадил их в наших душах», поэтому через рождающиеся из предметов имена мы имеем доступ к самому их естеству.

Нисский архиепископ обличает прежде всего внешний церковно-му Преданию источник данного учения о божественном происхожде-нии имён – языческую философию. Евномий «говорит это, вероятно, или сам прочитав Кратила, разговор Платонов, или услышав от кого-ни-будь из читавших; по великой, думаю, скудости мыслей сшивает с сво-им празднословием тамошнюю болтовню. Он делает нечто подобное со-бирающим себе пищу нищенством; ибо, как они, получая нечто малое от каждого из подающих, из различных и разнообразных веществ со-ставляют себе пищу: так и речь Евномия, по скудости истинного хлеба (τοῦ ἀληθινοῦ ἄρτου), отовсюду собирает собственным трудом крохи рече-ний и мыслей. Поэтому, оглушенный благозвучием Платоновой речи, он считает приличным сделать догматом церкви его философию»¹⁶⁹. В писаниях Платона, по утверждению святого Григория, содержится хоть и «благозвучная», но «болтовня», то есть под красивым речевым покровом ложное постижение сущего, которое не может быть боговдох-новенным догматом Церкви, то есть «истинным хлебом». В «Кратиле» Платон предпринимает поиск «правильных» имён, которые не мо-гут расходиться с сущностью предметов потому, что даны им Богом¹⁷⁰. Выступая против платоновского учения Евномия о божественном про-исхождении имён, церковные богословы отвергали детерминизм в зна-чениях имён и отстаивали в них свободу ума человека. Поэтому «жест-кая критика лингвобогословской концепции Евномия, предпринятая каппадокийцами, осознанно осуществляется как радикальный отказ от платоновской традиции в её филологической части. Каппадокийцы выступают против общего платоновско-стоического тренда как в об-ласти школьной грамматической, так и философской доктрины»¹⁷¹. Помимо Платона, Евномий, как указывает свт. Григорий, следует своему

¹⁶⁹ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 423–424; PG 45:1045; GNO, 1:344.13–25.

¹⁷⁰ «Пожалуй, наиболее правильными мы сочтем имена, установленные для того, что существует вечно, для исконного. Ведь как раз здесь уста-навливать имена следует особенно тщательно. И некоторые из них уста-новлены, возможно, даже более высокой силой, нежели человеческая, – божественной» (397с) [Платон. Кратил // Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 1 / Общ. ред. А. Ф. Loseva. М.: Мысль, 1990. С. 630].

¹⁷¹ Вдовиченко А. В. «Примышление» и «порождение»... С. 319.

«вождю и соратнику в догматах» Аристотелю («искусному в извращении истины» (ἡ Ἀριστοτέλους κακοτεχνία)¹⁷² и считает вслед за ним человеческие примышления лежащими вне божественного промысла¹⁷³. Наконец, еретик придерживается «физиологии Эпикура» (τὴν Ἐπικούρειον φυσιολογίαν), опираясь на которую считает словесное примышление подобным атомам этого философа, то есть пустым, неделимым и случайным: «Но я пройду мимо и это, и следующее дальше эпикурейское естествослово их, о котором говорит, что оно равносильно примышлению, утверждая, что пустота и атомы и случайное происхождение сущего сродны с теми, что означает примышлением (πρὸς τὸ διὰ τῆς ἐπινοίας δηλούμενον). <О, как знает он Эпикура! Если обозначающие вещи звуки налагаем словесной силой нашей природы (τῆ λογικῆ δυνάμει τῆς φύσεως ἡμῶν), посему, перечисляя, согласно Эпикуру, неделимые тела, и взаимосплетения, и столкновения, и отталкивания атомов и тому подобное, мы уличены>¹⁷⁴». Как бессмысленно, согласно Эпикуру, составление сущего, так бессмысленно и словесное примышление человека. Таким образом, эклектичный философско-рационалистический дискурс Евномия поставил перед христианскими богословами «сложную и труднорешаемую задачу», поскольку в своей существенной части он принадлежал «узусу классической эллинской учености»¹⁷⁵. В этих условиях, однако, церковные мыслители, выступая против «эллинской учености» и отбрасывая такие заимствования

¹⁷² Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 1.6 // ТСО, Т. 41 (Ч. 5), с. 33; PG 45:265; GNO, 1:41.4–5. См. также ссылку свт. Григория Паламы на эту характеристику языческого философа Нисским богословом: «Философской учености лучше всех достигла душа Аристотеля, которого богословы называли лукавым» [Григорий Палама, свт. Триады II.1.7. С. 121].

¹⁷³ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 425; PG 45:1048; GNO, 1:346.4–9.

¹⁷⁴ Лакуна в переводе ТСО, восстанавливаемая по критическому изданию В. Йегера: εἰ τὰς σημαντικὰς τῶν πραγμάτων φωνὰς τῆ λογικῆ δυνάμει τῆς φύσεως ἡμῶν ἀνατίθεμεν, διὰ τοῦτο τὰ ἀμερῆ σώματα καὶ τὰς τῶν ἀτόμων ἀντεμπλοκάς καὶ συγκρούσεις καὶ ἀποπάσεις καὶ τὰ τοιαῦτα κατ' Ἐπίκουρον λέγοντες ἐλεγχόμεθα [Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 425; PG 45:1048; GNO, 1:345.25–346.4].

¹⁷⁵ Бирюков Д. С. Представления о природе языка в арианских спорах и их историко-философский бэкграунд: Евномий и свт. Василий Кесарийский // Вестник РХГА. 2007. № 2. Т. 8. С. 95.

из неё, как божественное происхождение имён, прирождённость имён предметам, обозначение именем сущности предмета и т. п., сделали «шаг в сторону когниции», чем указали новую альтернативу в философском представлении языка.

«Тщательную и обдуманную философию» Евномия свт. Григорий Нисский опровергает, опираясь на библейский текст: «<...> учит нас противному Писание, что ни Адам не сотворил животных, ни Бог не наименовал, но от Бога происхождение (ἡ γένεσις), а от человека название (ἡ κλήσις) происшедшего, как повествует Моисей»¹⁷⁶. В лице Адама Бог людям даровал «власть *имятворчества*¹⁷⁷» (τὴν ἐξουσίαν τῆς ὀνοματοποιίας)¹⁷⁸. Святой отец показывает, что, возвышая имена до божественного происхождения, Евномий унижает Бога. Под философской гордыней евномиянок сокрылось не что иное, как буквоедское иудейство: «Но сотворил ли Бог сии названия (ποίησας τὰς προσηγορίας) и наименования, и установил ли изначала, чтобы так было и называлось, приказал ли, чтобы такое-то семя называть пшеницей, сотрени же его именовать мукою <...>? Болтовня и суетность иудейская, совершенно чуждая возвышенности образа мыслей христиан, думать, что великий и вышний и превысший всякого имени и мысли Бог (ὑπὲρ πᾶν ὄνομα τε καὶ νόημα θεόν), единою силой изволения все обдержажий и изводящий в бытие и в бытии сохраняющий, – сей (Бог), как бы некоторый грамматик, сидит занимаясь тонкостями такого установления имен (ὡς τινα γραμματιστὴν τὰς τοιαύδε τῶν ὀνομάτων θέσει διαλεπτοῦργούντα καθῆσθαι)»¹⁷⁹. Величие Божие состоит в творении сущего, а не имён.

Домыслы Евномия о божественном происхождении имён в корне опровергаются тем же разнообразием языков: «<...> имена, если бы были установлены и согласованы с вещами Самим Богом, у всех были бы одни и те же. Но теперь, естество вещей, как водруженное Богом, пребывает недвижимым, а звуки, служащие для обозначения их (αἱ δὲ σημαντικαὶ τούτων φωναί), разделились на столько различий языков (γλωσσῶν),

¹⁷⁶ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 426; PG 45:1048; GNO, 1:346.16–20.

¹⁷⁷ ТСО: *словотворчества*.

¹⁷⁸ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 479; PG 45:1093; GNO, 1:386.13.

¹⁷⁹ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 361–362; PG 45:992; GNO, 1:296.15–297.2.

что даже и исчислить (их) по множеству нелегко»¹⁸⁰. И если Евномий «утверждает, что Петр и Павел потому переименованы, что имена даны (τὰς προσηγορίας τεθείσθαι) им людьми, то, конечно, будет иметь силу и наше слово, на подобном же основании утверждающее, что все вещи наименовываються нами (παρ' ἡμῶν κατωνομάσθαι), потому что названия (τὰς προσηγορίας) их по различию народов изменяются»¹⁸¹. Различие языков свт. Григорий считает главным доказательством того, что вещи именуются людьми.

Кроме того, Нисский святитель обличает несостоятельность ереси Евномия о слове (λόγος) человека следующими парадоксами: среди имён из разных языков, обозначающих один и тот же предмет, какое является «естественным» ему (τὸ προσφυές ὄνομα)¹⁸²? Наречие какого народа сподобилось избрания от Бога ещё до сотворения самого мира¹⁸³? Также свт. Григорий указывает на несоблюдение лжеучителем необходимых условий для слова (λόγος), если Бог говорил прежде создания твари, а именно: слушающих, воздуха и «образа наречия» (οὐδὲ διαλέκτου τρόπος τετύπωτο)¹⁸⁴. Напротив, он показывает, например, что всё необходимое было соблюдено Богом в «гласе» о Сыне: «И при Иордане после (снишествия) силы Духа, и опять в слух (ἐν ἀκοαίς) иудеев (Ин 12:29), и во время преображения, был глас (φωνή) свыше, научающий людей, чтобы они Являющегося им не почитали только каким-то призраком, но веровали, что Он есть истинно возлюбленный Сын Божий; таковой глас (ἡ φωνή) для вразумления слушающих был образован (διετυπώθη) Богом в воздушной стихии (ἐν τῷ ἀερίῳ σώματι), соответственно преобладающей привычке говорящих (κατὰ τὴν ἐπικρατοῦσαν τότε τῶν φθεγγομένων συνήθειαν). Так Бог, *всем* хотящий *спасти*ся, и *в разум истины прийти* (1 Тим 2:4), сочленил в воздухе слово (ἐν τῷ ἀέρι τὸν λόγον ἀρθρώσαντος), имея целью спасение слушающих, как и Господь говорит

¹⁸⁰ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 366; PG 45:996; GNO, 1:299.26–300.1.

¹⁸¹ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 7.4 // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 90–91; PG 45:760; GNO, 2:178.26–179.3.

¹⁸² Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 424; PG 45:1048; GNO, 1:345.3–4.

¹⁸³ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 364; PG 45:993; 1:298.19–24.

¹⁸⁴ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 365; PG 45:996; GNO, 1:299.15.

иудеям, думавшим, что *гром бысть* потому, что звук составилась в воздухе (ἐν ἀέρι συστήναι τὸν ἦχον), что *не Мене ради глас* (ἡ φωνή) *сей бысть, но вас ради* (δι' ὑμᾶς) (Ин 12:29–30)»¹⁸⁵. Слову (λόγος) людей нужны материя воздуха для образования звука, «преобладающая привычка говорящих», или форма имён, и слушающие, ради спасения которых Бог и «образовал глас» (ἡ φωνή διετυπώθη)¹⁸⁶. В силу данных антропологических условий слово (λόγος) никак не может предшествовать человеку. «Употребление же *речений*¹⁸⁷ и имен (τῶν ῥημάτων τε καὶ ὀνομάτων) придумано после сотворения людей, которых Бог удостоил дара слова (τῆ λογικῆ δυνάμει). <...> мы стали употреблять *речения*¹⁸⁸ и имена (ῥήμασι δὲ καὶ ὀνόμασιν) с того времени, как произошли и получили от Творца *слово*¹⁸⁹

¹⁸⁵ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 364–365; PG 45:993; GNO, 1:298.24–299.8.

¹⁸⁶ Ср. с опровержением Евномия свт. Кириллом Александрийским, который также подчёркивает человекообразность составленного тогда Богом в воздухе слова: «Никак ты не перестанешь клеветать на бестелесную сущность, полагая, что из нее возникает такое же слово, каким является и человеческое, звучащее посредством губ и языка и воздействующее на слух находящегося поблизости, дабы стало очевидным воление говорящего. Ибо если бы хотел сохранить за бестелесной природой приличествующее ей слово, то не мыслил бы глас Отца таким, какой телесным образом достигает слуха. Ведь не только Сын слышал Отца, говорящего: “*И прославих, и паки прославлю*”, но и бывшие [тогда] вместе с Ним. Христос же явно учит, что в собственном смысле слова и по природе это не был голос Отца, но некий грохот (κτύπος), похожий на голос, возвестил изволение Отца о Сыне. И [показывая], что Он высоко ценим Им, [Сын] говорит слушающим: “*Не Мене ради глас сей бысть, но вас ради*”. Заметь хорошенько, что Он не сказал: “*Не Мене ради возглагола Отец или возопи*”, или иное что от таковых, но: “*Не Мене ради глас бысть, но вас ради*”. Итак, если от некоего Божественного действия возник глас – не ради Христа, как Он Сам говорит, но ради бывших с Ним, ибо им, как человекам, невозможно было иначе узнать изволение Отца, если бы не человеческий голос был к ним, – то что же ты совершенное домостроительно и по-человечески устрояемое ради нас снова безрассудно относишь к бестелесной сущности, приличествующее сотворенной природе бесстрашно прилагая и к несотворенной?» [Кирилл Александрийский, свт. Книга сокровищ о Святой и Единосущной Троице 19. С. 188].

¹⁸⁷ ТСО: *слов*.

¹⁸⁸ ТСО: *слова*.

¹⁸⁹ ТСО: *разум*.

(τὸ λογικοὶ εἶναι)¹⁹⁰. Звуки слов (λόγοι) поэтому не могут быть «древнее говорящих» (πρεσβυτέρας τῶν λαλούντων), ибо являются произведением словесной силы человека (τῆς λογικῆς δυνάμεως)¹⁹¹. Бог является Творцом не имён, а вещей и нашей словесной, то есть умно-телесной, природы.

Святые Каппадокийцы в споре с Евномием отстаивали прежде всего силу человеческого слова (λόγος), созданного по образу Слова (Λόγος) Божия. Евномий «обвиняет нас (свт. Василия Великого и свт. Григория Нисского. – Г. Д.) в неправде за то, что мы не отрицаем, что человек создан от Бога *словесным*¹⁹² (τὸ μὲν λογικὸν γεγενῆσθαι παρὰ τοῦ θεοῦ τὸν ἄνθρωπον), но изобретение речений (τὰς δὲ τῶν ῥημάτων εὐρέσεις) относим к силе *слова*¹⁹³ (εἰς τὴν λογικὴν δύναμιν), данной Богом естеству человеческому»¹⁹⁴. От Бога мы получили умно-телесную природу и дар словесного примышления, то есть способность выражения ума посредством тела в звуках и буквах. Движения же и действия словесной человеческой природы, или словá (λόγοι) слова (λόγος), принадлежат уже каждому из нас: «Как Бог, дав животному (τῷ ζῴῳ) силу движения, уже не управляет и каждым порознь его шагом, потому что естество (его) однажды получив начало от Творца, само себя движет и направляет, совершая какое куда угодно движение <...> так и получив от Бога возможность говорить и произносить звуки и голосом возвещать желаемое (τὸ δύνασθαι λαλεῖν τε καὶ φθέγγεσθαι καὶ τὸ διὰ φωνῆς ἐξαγγέλλειν τὸ βούλημα), естество (наше) действует само собою, налагая на существующие (предметы) некоторые знаки (σημεῖά τινα), посредством известного различия звуков (διὰ τῆς τῶν φθόγγων διαφορᾶς). Таковы произносимые нами речения и имена (ῥήματά τε καὶ ὀνόματα), которыми мы означаем свойства предметов (τὴν δύναμιν τῶν πραγμάτων διασημαίνομεν)¹⁹⁵. Получив природу от Бога, люди, таким образом, имеют «об-

¹⁹⁰ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 329–330; PG 45:964–965; GNO, 1:272.19–273.5.

¹⁹¹ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 481; PG 45:1096; GNO, 1:388.10–11.

¹⁹² ТСО: *разумным*.

¹⁹³ ТСО: *разума*.

¹⁹⁴ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 344; PG 45:976; GNO, 1:282.20–24.

¹⁹⁵ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 363; PG 45:992–993; GNO, 1:297.15–26.

щее слово» (τοῦ ὀνομάζειν κατὰ τὸν κοινὸν λόγον)¹⁹⁶, то есть ум, выражающий себя посредством телесных органов, «а изобретать существующим предметам служащие к их обозначению *наименования*¹⁹⁷ (σημαντικὰς ἐφευρίσκειν προσηγορίας) принадлежит получившим от Бога *словесную силу*¹⁹⁸ (τὴν λογικὴν δύναμιν) людям, которые всегда по своему произволу (κατὰ τὸ ἀρέσκον), для яснейшего представления предметов, изобретают известные речения (λέξεις), указывающие их свойства (τῶν πραγμάτων ἐμφαντικὰς)¹⁹⁹. В «природу» (ἐν τῇ φύσει κεῖται) человеческого слова (λόγος) вложена «власть именовать все мыслимое так или иначе (ἢ δὲ ἐξουσία τοῦ τὰ νοηθέντα πάντα τοιῶσδε ἢ ὡς ἑτέρως κατονομάζειν)», то есть свобода разногласить в именах. Таким образом, причину именования человеком сущего свт. Григорий Нисский полагает в Боге, даровавшем ему слово (λόγος), а власть именовать – в словесной силе человека.

Обобщая вышесказанное, отметим, что слово (λόγος) человека, в представлении свт. Григория Нисского, охватывает три элемента: сущее или Сущего, мысль и имя. В зависимости от предмета познания – сущего или Сущего – можно различать *слово* (λόγος) *о твари* и *слово* (λόγος) *о Боге*. В слове (λόγος) о твари связь между всеми тремя его элементами заключается в последовательном отношении «по образу». Именно *соответствием* третьего элемента второму, а второго – первому обусловлено то, что третий элемент соответствует первому, то есть имя – сущему. Если истинность мысли заключается в её соответствии («схватывании») сущему, а истинность имени заключается в его соответствии («истолковании») мысли, то через своё соответствие мысли имя истинно соответствует самому сущему. Поэтому свт. Григорий и утверждает, что имя и естество вместе «свидетельствуют» истину (συμμαρτυροῦσης τῇ σημασίᾳ τῶν ὀνομάτων τῆς φύσεως)²⁰⁰. Соответствие мысли сущему, а имени – мысли определяет структуру слова (λόγος) о твари.

Тем самым слово (λόγος), в представлении святителя,

¹⁹⁶ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 421; PG 45:1044; GNO, 1:342.9.

¹⁹⁷ ТСО: *слова и наименования*.

¹⁹⁸ ТСО: *способность мышления*.

¹⁹⁹ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 480–481; PG 45:1096; GNO, 1:387.23–388.2.

²⁰⁰ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 391; PG 45:1017; GNO, 1:319.10–11.

не представляет собой автономное бинарное образование по типу «означаемое / означающее»²⁰¹, элиминирующее сущее, так же как и не представляет собой «треугольник»²⁰², у которого по определению нет ни начала, ни конца, ни направления движения. Если прибегать к геометрическим аналогиям, то слово (λόγος), по свт. Григорию, скорее представляет собой вектор – вектор умственно-телесной деятельности человека. Так, началом слова (λόγος) о твари становится первообраз-сущее, серединой – мысленный его образ в уме человека, а концом – образ имени. Направление в слове (λόγος) задано бытием: от сущего происходит имя, а не от имени – сущее. Святитель указывает на эту очевидность: «Ибо не от названия что-либо получает бытие (οὐ γὰρ ἐκ τοῦ καλεῖσθαι τι τὸ εἶναι γίνεταί), но подлежащее естество, каким оно есть, таким и признается посредством обозначения соответственным именем (ἀλλ' ἡ ὑποκειμένη φύσις, οἷα δ' ἂν οὐσα τύχη, διὰ τῆς προσφυοῦς τοῦ ὀνόματος σημασίας γνωρίζεται). Например, если кто дереву или камню придаст название: человек; станет ли от этого названия дерево или камень человеком? Не будет им; нужно прежде быть (εἶναι) человеком, а затем уже называться именем, принадлежащим сему естеству (ὀνομασθῆναι τῇ προσηγορίᾳ τῆς φύσεως)»²⁰³. Имена, подчёркивает Нисский святитель, существуют после предметов и не ранее познания таковых человеком: «Если же сущность предшествует действиям (εἰ δὲ προῦφέστηκε τῶν ἐνεργειῶν ἢ οὐσία), а действия мы постигаем (νοοῦμεν) на основании того, что чувствуем

²⁰¹ См. теорию языкового знака Ф. де Соссюра, неслучайно являющуюся основополагающим текстом лингвистического структурализма: «<...> единица языка есть нечто двойственное, образованное из соединения двух компонентов. <...> Языковой знак связывает не вещь и ее название, а понятие и акустический образ. <...> Языковой знак есть, таким образом, двусторонняя психическая сущность <...> Мы предлагаем сохранить слово *знак* для обозначения целого и заменить термины *понятие* и *акустический образ* соответственно терминами *означаемое* и *означающее*» [де Соссюр Ф. Курс общей лингвистики // *Он же. Труды по языкознанию* / Пер. с фр. под ред. А. А. Холодовича; ред. М. А. Оборина. М.: Прогресс, 1977. С. 99–100].

²⁰² См. теорию знака Г. Фреге [Фреге Г. *Логика и логическая семантика: Сборник трудов* / Пер. с нем. Б. В. Бирюкова; ред. З. А. Кузичевой. М.: Аспект Пресс, 2000. С. 489].

²⁰³ О совершенстве, и о том, каким должно быть христианину. К Олимпию монаху (De Perfectione christiana ad Olympium) // ТСО, Т. 44 (Ч. 7), с. 228; PG 46:256; GNO, 8.1:177.14–20.

(αἰσθανόμεθα), и по мере возможности выражаем (ἐξαγγέλλομεν) сие *речениями*²⁰⁴ (ῥήμασι); то какое же еще остается место для опасения называть имена недавними сравнительно с предметами (νεώτερα τῶν πραγμάτων τὰ ὀνόματα λέγειν)?»²⁰⁵ Заданное бытием направление слова (λόγος) продолжается познанием этого бытия человеком. Наша мысль есть причина имени, а не наоборот: «Ибо сказанное так, или иначе, не делается причиной составившейся в нас мысли (αἴτιον τῆς ἐν ἡμῖν διανοίας) <...> И истолкователем помышленного делаем мы слово (καὶ τῶν νοηθέντων ἐρμηνέα τὸν λόγον ποιούμεθα), а не наоборот из того, что говорим, собираем мысли (τὴν διάνοιαν ἀφ' ὧν λέγομεν συναγείρομεν)»²⁰⁶. В слове (λόγος), таким образом, 1) бытие 2) через наше познание венчается 3) именем. Поэтому, согласно свт. Григорию, именам никак нельзя отдавать предпочтение перед предметами (δωρούμεθα τοῖς ὀνόμασι τὴν κατὰ τῶν πραγμάτων προνομίαν), ибо «для всех ясно, что никакое имя само по себе не имеет существенной самостоятельности (οὐδὲν τῶν ὀνομάτων οὐσιώδη

²⁰⁴ ТСО: *словами*.

²⁰⁵ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 324; PG 45:960; GNO, 1:269.2–6.

²⁰⁶ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 1.37 // ТСО, Т. 41 (Ч. 5), с. 205–206; PG 45:417; GNO, 1:182.24–183.3. Ср. с рассуждением свт. Григория Паламы: «<...> не именами, – о, человек! – переустраиваются вещи, но вещами значение высказываний перетягивается и перерасполагается: ибо вещи суть причины имен, а не имена – вещей» (V.17.68) [Григорий Палама, свт. Антирретики против Акиндина. Краснодар: Текст, 2010. С. 236]. Речь о том, что вектор смыслообразования, как и смысловосприятия, направлен от мысли к именам, а не от имён к мыслям. Так, имена «согласованы с мысленным планом действия говорящего и только поэтому могут быть затем поняты интерпретатором. Поэтому на аргумент: “Попробуйте вместо одних слов сказать другие – пусть они приобретут мыслимое значение”, – можно ответить следующим: “Вы заставляете меня бессмысленно, несознательно, бездумно реализовывать какую-то другую ситуацию, производить *другое* действие (т. е. употреблять по отношению к этой мысли-“действию” ажеимена. – Г. Д.). Я никогда так не делаю – не говорю бездумно. Слова никогда *сами по себе* не говорятся. И *сами по себе* ничего не значат. Слова осознаются не в последовательности “слово – смысл”, а в последовательности “смысл – слова – смысл”. Тот, кто воспринимает слово, сказанное ради эксперимента, и видит его бессмысленность, в действительности видит абсурдность *действия в данной ситуации, а не слова*” (т. е. видит, что имя не соответствует, то есть не является образом, истолковывающим данный мысленный образ сущего. – Г. Д.)» [Вдовиченко А. В. Грекоязычные библейские тексты... С. 387].

καθ' ἑαυτὸ τὴν ὑπόστασιν ἔχει), но всякое имя есть некоторый признак и знак какой-либо сущности и мысли (γνώρισμά τι καὶ σημεῖον οὐσίας τινὸς καὶ διανοίας γίνεται πᾶν ὄνομα), сам по себе и несуществующий, и немислимый (αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ μήτε ὑπάρχον μήτε νοούμενον)», поэтому нельзя «отдавать предпочтение тому, что не существует (τῷ δὲ μὴ ὑφ' ἑστῆκότι)»²⁰⁷. Имя не значит ничего само по себе без познания нами сущего. Признавать у имён самих по себе значения значит собирать мысли из имён.

Важно также обратить внимание на ту мысль свт. Григория, что человеческому познанию и именованию доступна не сущность сущего, а его действия (см. II.2.1). С особенной силой св. отец указывает на доступность именованию действий, а не сущности, когда поясняет специфику имён Божиих (см. III.2). Однако всякое имя, согласно Нисскому святителю, отлично от значения сущности и имеет значение действий: «Ибо если говоримое (τῶν λεγομένων) о Боге мы изъясняем (ἐρμηνεύομεν) не прежде, чем мысленно представим (νοήσωμεν); а представляем на основании знания, даваемого действиями (νοούμεν δὲ δι' ὧν ἐκ τῶν ἐνεργειῶν διδασκόμεθα); действиям же предшествует сила (ἡ δύναμις), а сила зависит от Божеского хотения, а хотение (τὸ δὲ βούλημα) лежит во власти Божеского естества (τῆς φύσεως): то не ясно ли научаемся, что наименования, означающие происходящее (αἱ σημαντικαὶ τῶν γινόμενων προσηγορίαι), по происхождению позже самих предметов (ἐπιγίνονται τοῖς πράγμασιν), и имена²⁰⁸ суть как бы тени предметов (ὡσπερ σκιαὶ τῶν πραγμάτων εἰσὶν αἱ φωναί), образуемые соответственно движениям существующего (πρὸς τὰς κινήσεις τῶν ὑφ' ἑστῶτων σχηματιζόμεναι);»²⁰⁹ Итак, имя, соответственное мысли, через неё соответственно «движениям существующего». Через соответствие мысленному образу образ имени соответствует сущему-первообразу. Имя – «тень»²¹⁰ сущего в том смысле, что является образом образа первообраза. Называя имя «тенью» сущего, свт. Григорий

²⁰⁷ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 495; PG 45:1109; GNO, 1:398.15–19.

²⁰⁸ ТСО: слова.

²⁰⁹ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 324–325; PG 45:960; GNO, 1:269.6–14.

²¹⁰ «Тенью (сенью)» свт. Григорий называет также добродетели человека по образу добродетелей Божества (см. II.3.2.3) [О надписании псалмов (In inscriptionem psalmorum) 2.14 // ТСО, Т. 38 (Ч. 2), с. 169; PG 44:585; GNO, 5:156.4–5]. «Тень» – это метафорическое обозначение категории образа в богословии свт. Григория Нисского.

Нисский утверждает соответствие имени сущему, опосредованное нашим мышлением. Благодаря этому соответствию мы истинно познаём свойства сущего из имён.

Богословие образа, развиваемое свт. Григорием Нисским, позволяет не только прийти к динамической и разомкнутой модели слова (λόγος) как вектора, но и начало слова (λόγος) о твари поместить в Самом Боге. Тогда истинное имя есть «тень» не только сущего, но и Самого Сущего. Так, Слово (Λόγος) Божие есть Истина и содержимые Им нетварные слова (λόγοι) – это истины существ (см. гл. II.2.3). Сущность твари действует, то есть является, «в соответствии» с вложенным в неё словом (λόγος) Божиим²¹¹. Следовательно, явление твари *соответствует* осуществляющему её действию Божию. Это первое опосредование Истины – опосредование нетварного тварным. В свою очередь, соответственное слову (λόγος) Истины явление твари получает *соответственный* себе образ в добродетельном уме человека. Это второе опосредование Истины – уже словом (λόγος) по образу Слова (Λόγος). Наконец, мысленный образ, соответственный явлению твари, которое соответственно слову (λόγος) Истины, истолковывается в *соответственном* себе образе имени. Это третье опосредование Истины – именем. Таким образом, перед нами три разноприродные среды (тварь, мысль, имя), отделяющие от нас Бога Истину, но в то же время проницаемые для Него. Бог Истина проходит сквозь все нетождественные Себе естества, *являясь* в них «по образу». Разве что на этапе страстного слова (λόγος) человека две последние среды (мысль и имя) становятся непроницаемыми средостениями, препятствующими явлению в них Истины. Слово (λόγος) же добродетельного человека – «тень» Самого Слова (Λόγος) Божия, то есть «тень» Истины. Созерцающий Истину истинный ум рождает истинное слово (λόγος). Так в добродетельном человеке *глаголет Христос* (2 Кор 13:3) (см. II.3.2.3)²¹². Таким образом, отдалённейшим началом слова (λόγος) человека о твари является Сам Бог.

Если имя через мысль соответствует самому сущему, то лжеимя

²¹¹ О Шестодневе, слово защитительное брату Петру (Apologia in hexaemeron) // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 16; PG 44:73; GNO, 4.1:22.6–14 и 4.1:22.18–20; Там же // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 62–63; PG 44:113B; GNO, 4.1:72.3–6 и др.

²¹² При взаимодействии благодати Божией и свободы человека ни человек не лишается произволения соглашаться с благодатью, ни благодать не является пассивным началом, а учит человека, на что обращает отдельное внимание прп. Макарий Египетский: «Пока в нём (Адаме. – Г. Д.)

через несоответствие мысли о сущем не соответствует и сущему. Имена провозглашаются «простыми названиями», не обязанными соответствовать представлению о естестве и самому естеству: «Слабейшее, говорит (Евномий. – Г. Д.), удостаивается простого почетного названия (ψιλλῆς προσηγορίας), не будучи по естеству (τὴν φύσιν) таковым, как называется»²¹³. Лжеимена даются «всуе» (μάτην), чем открывают путь обману: «Ибо обману свойственно называть слабые вещи не по естеству и достоинству (μὴ ὡς ἔχει φύσεώς τε καὶ ἀξίας), но всуе (μάτην) давать им названия, заимствуемые от превосходных (предметов), не соглашая силы именуемого с именем (μὴ συμμετατιθέντα τῇ κλήσει τῶν κατονομαζομένων τὴν δύναμιν)»²¹⁴. Учением о произвольности имени без обязательного его соответствия естеству и представлению о нём Евномий обосновывал свою арианскую ересь. Он почитал Сына Богом только на словах, а подразумеваемое именами Божественное достоинство Его естества отвергал. «Ибо в сказанном им, что почетнейшие имена прилагаются (ἐπιλέγεσθαι) и к слабейшим (предметам), хотя по естеству они и не имеют соответствующего именам достоинства, заключается у него некоторое подготовление, скрытно полагающее путь к хульному выводу, дабы ученики его узнали от него, что хотя Единородный и называется Богом, светом и истиною, Судиею и Царем, Богом над всеми и великим Богом, Князем мира и Отцом будущего века, и всем подобным сему, – но Ему принадлежит только честь имени (μέχρις ὀνόματος μόνον ἐστὶν ἡ τιμὴ); самому же достоинству, на которое указывает значение имен, Он не причастен (οὐ γὰρ συμμετέχει καὶ τῆς ἀξίας ἣν ἐμφαίνει

пребывали Слово Божие и заповедь, имел он всё. Ибо само Слово было его наследием, Оно было одеждой и покрывающей его славой, Оно было учением. Адаму внушено было, как дать имена всему: “То нареки небом, то солнцем, то луною, то землею, то птицею, то зверем, то деревом”. Как был научаем, так и нарекал имена. <...> Как в пророках действовал Дух, и научал их, и внутри их был, и являлся им сонне, так и в Адаме Дух, когда хотел, пребывал с ним, учил и внушал: “Так скажи и нареки”. Ибо всем было для него Слово, и Адам, пока держался заповеди, был другом Божиим» [Макарий Египетский, *прп.* Беседа 12.6–8 // *Он же.* Духовные беседы. Минск: Белорусская Православная Церковь, 2015. С. 110–111].

²¹³ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 390; PG 45:1017; GNO, 1:318.28–29.

²¹⁴ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 393–394; PG 45:1020; GNO, 1:321.18–22.

τῶν ὀνομάτων ἢ δύναμις)»²¹⁵. Лжеимя не соответствует имеющемуся представлению о сущем и самому сущему. (Хотя в случае Евномия парадокс состоит в том, что ложное по отношению к его мысли о Сыне имя «Бог» выступает истинным по отношению к Самому Сыну.) Итак, ум, повреждённый пороком, разрывает в слове (λόγος) цепочку соответствий «по образу», которая восходит к Самой Истине Первообразу. В частности, из значения лжеимени становится невозможным умозаключать о свойствах сущего. Иными словами, страстным словом (λόγος) разрушается его собственно гносеологический план.

Ложное слово (λόγος), однако, можно сделать истинным. Для этого нужно соответственно «значению» лжеимени, то есть соответственно являемому им мысленному образу, «изменить естество» (συμμετατιθεμένης τῇ κλήσει τῆς φύσεως)²¹⁶. Таким способом пророк Даниил в вавилонском плену «исправил заблуждения вавилонян» о Боге: «<...> мудрый Даниил совершил у вавилонян, исправляя их заблуждения в рассуждении идолов, дабы не поклонялись меди или змию, почитая имя Божие (τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ αἰδοῦμενοι), которое сими суетными людьми было придаваемо этим (предметам) (ἐπιπεφημισμένον αὐτοῖς), и своим действием ясно показал, что высокое имя Божества не приличествует (οὐ συμβαίνει) ни пресмыкающемуся животному, ни тому образу, который дан меди»²¹⁷. «Высокое имя Божества» приличествует Богу Израилеву, а не таким естествам, как пресмыкающееся животное или медь. Пророк исправил «обман» вавилонян, заменив эти «естества» «естеством» Бога Истинного. Изменением естества под значение лжеимени восстанавливается истина слова (λόγος).

Соблюдение истины в слове (λόγος) через соответственное мысли именование, как напоминает Нисский архипастырь, является одной из заповедей Божиих. Сам Бог запрещает ложное «смешение» (τῇ συγχύσει) имён словами пророка Исаяи, который «горе, говорит, глаголющему *тьму свет, и свет тьму, полагающему горькое сладкое, и сладкое горькое* (Ис 5:20)»²¹⁸. Как Бога Слово (Λόγος) следует почитать «взира-

²¹⁵ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 394–395; PG 45:1020–1021; GNO, 1:322.11–23.

²¹⁶ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 390; PG 45:1017; GNO, 1:319.3–4.

²¹⁷ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 395; PG 45:1021; GNO, 1:322.23–29.

²¹⁸ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 391; PG 45:1017; GNO, 1:319.22–24.

ющим на истину предметов (πρὸς τὴν ἀλήθειαν τῶν ὑποκειμένων ὄρων), свидетельствующим о каждом по достоинству (κατ' ἀξίαν ἐκάστῳ προσμαρτυρεῖν) и дающим название по делам (ἐκ τῶν πραγμάτων κατονομάζειν)²¹⁹, так и образ Его, слово (λόγος) человека, должно взирать на истину предметов, свидетельствовать о них по достоинству и именовать их по делам, то есть соблюдать соответствие имени мысли, а через неё – соответствие имени предмету. «Разделяющее слово» (διαϊρων λόγος) человека обязывается достичь добродетельного состояния.

Связь имени и обозначаемого им естества, заключающаяся в соответствии «по образу», по мнению свт. Григория Нисского, настолько сильна, что принятие на себя какого-либо названия, или «общение имени» (κοινωνία), обязывает естество встать в полное соответствие со значением имени. Так, если Христос – «первое из имён, величайшее и самое божественное» и в значении его заключены все свойства Христа, то, чтобы не лжеимённо называться христианами, «в нас должны усматриваться» все свойства, которые изъясняются именем «Христос». «Итак поелику благим Владыкою дано нам быть общниками величайшего, самого божественного и первого из имен, так что будучи почтены именем Христа, мы называемся христианами: то необходимо, чтобы усматривались в нас и все прочие, изъясняющие это речение, имена (πάντα τὰ ἐρμηνευτικὰ τῆς τοιαύτης φωνῆς ὀνόματα), чтобы это название не было у нас лжеименным (μὴ ψευδώνυμον ἐφ' ἡμῶν εἶναι τὴν κλήσιν), но свидетельствовалося жизнью (ἐκ τοῦ βίου τὴν μαρτυρίαν ἔχειν)²²⁰. Одно лишь приложение к нам названия не изменит нашего естества, а без нашего соответствия название будет лжеименным. «Итак тем, кои именуют себя именем Христовым, прежде необходимо быть тем, чего требует имя (ὅπερ τὸ ὄνομα βούλεται), а за сим уже усваивать себе сие название (ἐφαρμόσαι τὴν κλήσιν)²²¹. Истина слова (λόγος), таким образом, обязывает к соответствию все три его элемента, и начальным звеном, обуславливающим соответствия в слове (λόγος) человека, выступает естество.

²¹⁹ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 394; PG 45:1020; GNO, 1:321.28–322.1.

²²⁰ О совершенстве, и о том, каким должно быть христианину. К Олимпию монаху (De Perfectione christiana ad Olympium) // ТСО, Т. 44 (Ч. 7), с. 227–228; PG 46:256; GNO, 8.1:177.7–14.

²²¹ О совершенстве, и о том, каким должно быть христианину. К Олимпию монаху (De Perfectione christiana ad Olympium) // ТСО, Т. 44 (Ч. 7), с. 228; PG 46:256; GNO, 8.1:178.2–4.

В этом контексте свт. Григорий Нисский делает также важное уточнение. Согласно ему, для имени определяющими являются отличительные свойства какого-либо естества. Имя, по мнению свт. Григория, «принадлежит» именно «естеству» (τῇ προσηγορίᾳ τῆς φύσεως), то есть характеризует существенные свойства какой-либо вещи. На основании данной «принадлежности естеству» св. отец различает употребление имени в «собственном» (κυρίως) и «несобственном» его значениях (аналог прямого и переносного значений в лингвистике). Так, если имя описывает естество в его отличительных свойствах, то оно употребляется в своём «собственном и истинном» значении. «Если что-либо именуется нами в собственном и истинном смысле (κυρίως καὶ ἀψευδῶς ὀνομάζεσθαι), то конечно самое естество (предмета) должно показать истину названия (ἀληθῆ δείξει πάντως τὴν προσηγορίαν ἢ φύσιν)²²². Если же имя употребляется в «несобственном» значении, тогда оно не описывает естества в его особенности, а указывает лишь на сходство с ним в чём-либо. «Потому что и при уподоблениях, названия не имеют собственного значения (οὐδὲ γὰρ ἐπὶ τῶν ὁμοιωμάτων αἱ κλήσεις τὸ κύριον ἔχουσι), если, например, кто статую (τὸν ἀνδριάντα) называет человеком, или лошадью изображение её (τὸ μίμημα)²²³. «Уподобление» статуи имеет только сходство с человеком по виду, и для обозначения этого сходства к ней прилагается имя «человек». Однако чтобы назвать «собственным именем» сами уподобления, нужно также определить их естество: «<...> а служащее для подражательных изображений (τὴν μίμησιν) вещество, чем есть по природе (ὅπερ ἂν οὖσα τύχη), тем и именуется, – медью, камнем и тому подобным, чему искусство придало вид (ἐπέβαλεν ἢ τέχνη τὸ εἶδος), изобразив что ему угодно (πρὸς τὸ δοκοῦν σχηματίσασα)²²⁴. Таким образом, в «собственном и неложном» значении имя усваивается существенным и отличительным свойствам естества.

²²² О совершенстве, и о том, каким должно быть христианину. К Олимпию монаху (De Perfectione christiana ad Olympium) // ТСО, Т. 44 (Ч. 7), с. 228; PG 46:256; GNO, 8.1:177.23–24.

²²³ О совершенстве, и о том, каким должно быть христианину. К Олимпию монаху (De Perfectione christiana ad Olympium) // ТСО, Т. 44 (Ч. 7), с. 228; PG 46:256; GNO, 8.1:177.21–23.

²²⁴ О совершенстве, и о том, каким должно быть христианину. К Олимпию монаху (De Perfectione christiana ad Olympium) // ТСО, Т. 44 (Ч. 7), с. 228; PG 46:256; GNO, 8.1:177.24–178.1.

Сделав это уточнение, святитель Григорий теперь утверждает, что употребление имён в собственном значении (κυρίως) позволяет различать между подлинным естеством и лишь кажущимся таковым: «И как, если бы кто захотел различить действительного человека (τοῦ ὄντως ἀνθρώπου), от называемого также человеком изображения его (τὸν ὁμωνύμως ἐπὶ τῆς εἰκότος λεγόμενον), тот сделал бы различие на основании свойства того и другого (ἐκ τῶν ἰδιωμάτων); ибо первым назовет живое существо, одаренное *словом*²²⁵ и умом (τὸ μὲν γὰρ ζῶον λογικὸν διανοητικὸν ὀνομάσει), а вторым – вещество бездушное, принявшее вид человека при помощи подражания (διὰ μιμήσεως ὑπελθοῦσαν τὸ εἶδος)»²²⁶. К первому на основании отличительных признаков естества прилагается имя «человек», а ко второму на основании сходства только по виду усваивается имя «изображение». Таким же образом, умозаключает святой архипастырь, из отличительных особенностей естества распознаём, является ли человек истинным или лжеимённым христианином: «<...> так и христианина, истинного (τόν τε ὄντως ὄντα) и кажущегося (καὶ τὸν δοκοῦντα), распознаем из открывающихся в каждом характеристических свойств (διὰ τῶν ἐπιφαινομένων τοῖς χαρακτηῖσιν ἰδιωμάτων ἐπιγνωσόμεθα). Свойства подлинного христианина все те, какие мы нашли во Христе (ἅσα περὶ τὸν Χριστὸν ἐνόησαμεν); из них доступным для нас подражаем, а те, подражание коим недоступно нашему естеству, чтим и поклоняемся им. Итак, если *Божий человек* должен быть *совершен*, по слову апостола (2 Тим 3:17), без всякого искажения совершенства со стороны зла, то нужно, чтобы в жизни христианской одни чрез подражание, другие чрез поклонение просиявали все имена, изъясняющие значение имени: Христос (πάντα τὰ ἐρμηνευτικὰ τῆς τοῦ Χριστοῦ σημασίας ὀνόματα)»²²⁷. Истинным именем различаем естества, как и естеством распознаём истинность имён.

Сходство не по существенным признакам или лишь по малой части существенных признаков уже не позволяет, согласно свт. Григорию, употреблять имя «в собственном и неложном» его значении. Св. отец

²²⁵ ТСО: *рассудком*.

²²⁶ О совершенстве, и о том, каким должно быть христианину. К Олимпию монаху (De Perfectione christiana ad Olympium) // ТСО, Т. 44 (Ч. 7), с. 228–229; PG 46:256; GNO, 8.1:178.4–8.

²²⁷ О совершенстве, и о том, каким должно быть христианину. К Олимпию монаху (De Perfectione christiana ad Olympium) // ТСО, Т. 44 (Ч. 7), с. 229; PG 46:256; GNO, 8.1:178.9–19.

раскрывает эту мысль на примере нас, христиан, часто не соответствующих своему имени: «И как создающие словесным или живописным искусством (διὰ τῶν λόγων ἢ διὰ τῆς γραφικῆς τέχνης) мифические чудовища, например, людей с бычачьими или лошадиными или драконовыми ногами, или составляя иное что подобное из различных животных, подражают не какому-либо образцу в природе (οὐ πρὸς τὸ τῆς φύσεως ἀρχέτυπον τὴν μίμησιν ἄγουσιν), но посредством такого чудовищного вымысла искажая природу (διὰ τῆς παραλόγου ταύτης ἐπινοίας τὴν φύσιν ἐκβαίνοντες), создают нечто иное, а не человека, изображая по своему произволу несуществующее (σχηματίζοντες πρὸς τὸ δοκοῦν τὸ ἀνύπαρκτον); и как никто не назовет человеком изображение, составленное так чудовищно, хотя бы часть его и была подобна какой-либо части человеческого тела: так не может быть назван и христианином в точном смысле слова (Χριστιανὸς ἀκριβῶς ὀνομασθεῖν) ни тот, кто имеет *бессловесную главу* (ἄλογον)²²⁸, то есть не имеющий в вере главы всего, которая есть Слово (ὁ Λόγος), ни тот, кто имея главу веры не являет соответственного ей тела, – образа жизни, когда или при гневливости свойственной драконам, по зверству подобится этим пресмыкающимся, или к свойствам человеческим присоединяет женонеистовство коней и становится каким-то иппокентавром, составленным из двух природ: *словесной и бессловесной*²²⁹ (ἐκ λογικοῦ τε καὶ ἀλόγου). <...> Итак, чтобы христианина узнавать, как другого узнаем по телу, нужно, чтобы верующий в своей жизни являл черты (ἐνσημαίνεισθαι τῷ βίῳ τοὺς χαρακτηῖρας) всех совершенств, разумеемых во Христе (πάντων τῶν κατὰ τὸν Χριστὸν νοουμένων ἀγαθῶν). Ибо в одном быть тем, чего требует это имя (τὸ ὄνομα βούλεται), а в другом склоняться к противоположному, значит не что иное, как враждебно разделять самого себя, и возбуждая внутреннюю брань между добродетелью и пороком, производить в своей жизни разделение и несогласие с самим собою»²³⁰. В одном чём-либо соответствовать имени Христа, а в другом не соответствовать – значит иметь ложь в отношении к имени в самом своём естестве, то есть в существенных своих свойствах. Сила соответствия имени обозначаемому естеству такова, что обязывает нас встать в полное соответствие его значению.

²²⁸ ТСО: *главу без разума*.

²²⁹ ТСО: *разумной и неразумной*.

²³⁰ О совершенстве, и о том, каким должно быть христианину. К Олимпию монаху (De Perfectione christiana ad Olympium) // ТСО, Т. 44 (Ч. 7), с. 229–231; PG 46:256–257; GNO, 8.1:178.20–180.7.

III.2. Слова (λόγοι) о Боге, или «богословские имена» (τὰ θεολογικὰ ὀνόματα)

Слово (λόγος) о Боге представляет собой принципиально особый вид слова. Если начало слову (λόγος) полагают действия сущего, продолжает слово (λόγος) чувственное познание нами этих действий, а завершает его – обозначение познанного именем, то в случае слова (λόγος) о Боге оказываются специфичными все три его элемента. Во-первых, нетварные действия Божии безобразны, то есть не подлежат чувственному познанию. Вследствие этого связанное с чувственным познанием «разделяющее слово» (διαίρων λόγος) человека не способно составить точный мысленный «образ» действия Божия, то есть схватить «движением мысли» характерные отличительные его признаки. Пользуясь своим чувственно-познавательным опытом, слово (λόγος) может составить лишь такое понятие, которое является гадательным «подобием» нетварного действия Божия (см. II.1). Наконец, отсутствие соответствующего действию Божию мысленного образа обуславливает и невозможность соответственного Его истолкования в образе имени. Итак, с точки зрения требуемых диастематическим словом (λόγος) человека соответствий образа имени мысленному образу, а через него – Самому Первообразу, о Боге можно только молчать.

III.2.1. Мысленное подобие (ὁμοίωμα). Принципиальное молчание слова (λόγος) человека о Боге свт. Григорий Нисский объясняет беспредельностью нетварного Естества: «<...> беспредельное по естеству (τὸ ἀόριστον κατὰ τὴν φύσιν) не может быть обнято каким-либо примышлением речений (ἐπινοίᾳ τινὶ ῥημάτων διαληφθῆναι). А что Божие величие не имеет предела, о сем ясно гласит пророческое слово, проповедаю, что великолепию, славе, святине Его несть конца (Пс 144:3, 5). Если же свойства окрест²³¹ Его бесконечны (εἰ δὲ τὰ περὶ αὐτὸν ἀπεράττωτα); то гораздо паче Сам Он по сущности во всем, что Он есть (κατ' οὐσίαν ὃ τι ποτὲ καὶ ἔστιν), не объемлется никаким пределом и ни в какой части. Посему если истолкование посредством имен и речений (ἢ διὰ τῶν ὀνομάτων τε καὶ ῥημάτων ἐρμηνεία) значением своим объемлет сколько-нибудь подлежащее (διαλαμβάνει πως τῇ σημασίᾳ τὸ ὑποκείμενον); беспредельное же объять не может: то несправедливо стал бы кто обвинять нас в невежестве, когда не отваживаемся, на что и отваживаться не должно. Ибо каким

²³¹ ТСО: свойства Его.

именем объять мне необъятное (τίνι γὰρ ὀνόματι διαλάβω τὸ ἀπερίληπτον)? Каким речением высказать неизглаголанное (διὰ ποίας φωνῆς ἐξαγγείλω τὸ ἀνεκφώνητον)? Итак, поелику Божество превосходнее и выше всякого означения именами (τῆς ὀνομαστικῆς σημασίας): то научились мы молчанием чувствовать превышающее и слово и разумение (τὰ ὑπὲρ λόγον τε καὶ διάνοιαν)²³². Нетварное действие Божие, превышающее чувственное познание, изъято, соответственно, из области слова (λόγος) человека. Если понятие и имя «объемлет (διαλαμβάνει) сколько-нибудь подлежащее», то беспредельный (ἀπερίληπτον) Бог не может быть объят словом (λόγος), то есть мысль и имя не способны выступить «схватывающими образами» нетварного действия Божия. Данный недостаток точного соответствия «по образу» мысли и имени действию Божию (ὀνόματος προσφουὸς ἀποροῦμεν), согласно святителю, никоим образом не служит к ущербу Божеской славы, а только обличает естественную нашу скудость, чем ещё более доказывает славу Божию²³³.

«Разделяющее слово» (διαίρων λόγος) человека способно объять познанием и именованьем не беспредельное Естество, а естество ограниченное и потому разложимое на отдельные признаки. Имя тогда «естественно приличествует означаемому» (ὄνομα προσφωῶς ἐφημέροσθαι τῷ δηλουμένῳ)²³⁴, когда «разделяющее слово» (διαίρων λόγος) схватывает отличительный признак естества. А Божественное Естество не только чуждо всех свойств, усматриваемых собственными твари (τῶν ἰδιαζόντων ἐπιθεωρουμένων τῇ κτίσει σημείων)²³⁵, но человек не может выделить отличительные свойства и Самого Божества: «Ибо наисобственнейший признак (ἰδιαίτατον γνώρισμα) ее (сущности Божией. – Г. Д.) тот, что естество (τὴν φύσιν) ее выше всякого представления об отличительных свойствах (παντὸς χαρακτηριστικῆς νοήματος ὑψηλοτέρων)²³⁶. Невозможность «разделить» созерцаемое верой действие Божие на отдельные

²³² Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 3.5 // ТСО, Т. 41 (Ч. 5), с. 415–416; PG 45:601; GNO, 2:38.20–39.6.

²³³ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 494; PG 45:1108; GNO, 1:397.21–26.

²³⁴ К Авлавию о том, что не «Три Бога» (Quod non sint tres dii, ad Ablabium) // ТСО, Т. 40 (Ч. 4), с. 117; PG 45:121; GNO, 3.1:42.17–18.

²³⁵ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 1.26 // ТСО, Т. 41 (Ч. 5), с. 147; PG 45:368; GNO, 1:137.13–14.

²³⁶ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 1.26 // ТСО, Т. 41 (Ч. 5), с. 147; PG 45:368; GNO, 1:137.6–8.

признаки для «разделяющего слова» (διαϊρων λόγος) человека означают ситуацию незнания и, следовательно, молчания.

Слово (λόγος) о Боге, невозможное в точных и соответственных «образах» (сначала мысли – εἶδος, а затем имени – τύπος), становится, однако, возможным в опосредовании «подобиями» (ὁμοιώματα). Свт. Григорий Нисский характеризует деятельность богословствующего слова (λόγος), составляющего подобия, в толковании на Песню Песней (1:10). Нисский экзегет начинается с утверждения, что, хотя и созерцаемый, Бог непознаваем и невыразим, ибо «хотя будет кто и Павлом, посвященным в тайны рая, хотя услышит несказанные глаголы (τῶν ἀλαλήτων ῥημάτων), но понятия о Боге пребудут невыразимыми (ἀνέκφραστα μένει περὶ θεοῦ τὰ νοήματα); потому что, по сказанному Апостолом, глаголы (τὰ ῥήματα) о сих понятиях неизреченны (2 Кор 12:4)»²³⁷. Поэтому все «движения мысли», то есть понятия, прилагаемые «разделяющим словом» (διαϊρων λόγος) человека к созерцаемому действию Божию, по отношению к Нему будут являться *мысленными подобиями*: «Но и следующее стоит того, чтобы не проходить сего мимо, не обратив внимания на то, почему в украшения берутся не самое золото, а *подобия злата* (τοῦ χρυσοῦ τὰ ὁμοιώματα), и не самое серебро, но из этого вещества на подобии злата выбитые *пестроты*? Наше о сем предположение таково: всякое учение о неизреченном Естестве (περὶ τῆς ἀρρήτου φύσεως), хотя оно, по видимому, представляет всего более боголепную и высокую мысль (δοκῆ θεοπρεπῆ τινα καὶ ὑψηλὴν ἐμφαίνειν διάνοιαν), есть подобие (ὁμοιώματα) злата, а не самое золото; ибо невозможно в точности изобразить превышшее понятия благо (παραστῆσαι δι' ἀκριβείας τὸ ὑπὲρ ἔννοιαν ἀγαθόν). <...> Посему сообщающие нам добрые некие умозаключения (λογισμούς τινας ἡμῖν ἀγαθοὺς ἐντιθέντες) о разумении таин (περὶ τῆς τῶν μυστηρίων κατανοήσεως) не в состоянии сказать, в чем состоит самое естество (αὐτὸ μὲν εἰπεῖν ὅπως ἔχει φύσεως ἀδυνατοῦσι); называют же *сиянием славы, образом ипостаси* (Евр 1:3), *образом Божиим* (Кол 1:15), *Словом в начале, Богом Словом* (Ин 1:1); все же это нам, которые не видим этого сокровища (ἡμῖν μὲν τοῖς ἀθεάτοις ἐκείνου τοῦ θησαυροῦ), кажется златом, а для тех, которые в состоянии взирать на действительное (τοῖς δὲ δυναμένοις ἀναβλέπειν πρὸς τὴν ἀλήθειαν), есть не золото, но подобие злата (ὁμοιώματά ἐστι χρυσοῦ καὶ οὐ χρυσοῦς), представляющееся в тонких пестротах серебра. Серебро же есть

²³⁷ Точное изъяснение Песни песней Соломона (In Cantica Canticatorum) 3 // TCO, T. 39 (Ч. 3), с. 75; PG 44:820; GNO, 6:85.20–86.2.

означение *именами*²³⁸ (ἡ ῥηματικὴ σημασία), как говорит Писание, – *серебро разженное язык праведнаго* (Притч 10:20). Посему такова выраженная сим мысль: естество Божие превышает всякое постигающее разумение (ἡ θεία φύσις πάσης ὑπέρκειται καταληπτικῆς διανοίας), понятие же, какое о Нем составляется в нас (τὸ δὲ περὶ αὐτῆς ἡμῖν ἐγγινόμενον νόημα), есть подобие искомого (ὁμοίωμα ἐστὶ τοῦ ζητουμένου)²³⁹. Созерцаемый Бог в Своих действиях («разумение таин») – это самое «золото», а «постигающее разумение», «добрые некие умозаключения», то есть понятия, составляемые о Нем словом (λόγος) человека, это «подобия злата». Тем самым свт. Григорий Нисский различает Богосозерцание от богословия²⁴⁰. Богословское понятие потому является «подобием» (ὁμοίωμα) нетварного действия Божия, что «не в состоянии сказать», в чем состоит сама «истина» (τὴν ἀλήθειαν) и «самое естество» (αὐτὸ ὅπως ἔχει φύσεως), то есть не в состоянии «схватить» никаких чувственных признаков созерцаемого верой нетварного действия Божия.

²³⁸ TCO: *словами*.

²³⁹ Точное изъяснение Песни песней Соломона (In Cantica Canticatorum) 3 // TCO, T. 39 (Ч. 3), с. 75–76; PG 44:820; GNO, 6:85.10–86.15.

²⁴⁰ Ср. с тем же различением у свт. Григория Паламы: «Что же такое единение (т. е. боговидение. – Г. Д.), не являющееся ничем из сущего по превосхождению? Может быть, это апофатическое богословие? Но ведь единение есть единение, а не отрицание. Кроме того, для такого богословия даже мы не нуждаемся в исступлении из себя, а в том единении исступают из себя даже ангелы; и еще: кто не богословствует путем отъятия, тот и не благочестив, а единение улучают лишь боговидные среди благочестивых. Затем, апофатическое богословие мы можем и помыслить и выразить, а единение великий Дионисий назвал неизреченным и недомыслимым для самих созерцателей. Наконец, свет богословия есть некое знание и некий смысл, а свет созерцания созерцается ипостасно (т. е. как самостоятельно существующий. – Г. Д.), умно действует и неизреченно духовно собеседует с обожяемым. И, конечно, в отрицательном богословии ум размышляет о несвойственном Богу, то есть действует расчленяюще, а там – единение; вдобавок ум помимо всего изымает из Высшего и сам себя, а там – единение ума с Богом и то, о чем сказали Отцы: “Цель молитвы – восхищение к Господу» [Григорий Палама, свт. Триады II.3.35. С. 221–222]; «<...> богословствование так же уступает этому видению Бога в свете и так же далеко от общения с Богом, как знание отличается от обладания. Говорить о Боге и встретиться с Богом – не одно и то же» [Там же I.3.42. С. 104–105]. Таким образом, созерцание Бога превышает и превосходит слово (λόγος) о Боге. Богосозерцание первично и обеспечивает саму достоверность основывающегося на нем богословия.

Свт. Григорий Нисский подробно раскрывает сложный гносеологический план слова (λόγος) о Боге. Опираясь на Св. Писание (Прем 13:5), святитель указывает, что мысленные подобия прилагаются словом (λόγος) человека к созерцаемому действию Божию «по какой-то аналогии» (ἐκ τινος ἀναλογίας): «<...> Вся сила понятий (νοημάτων δύναμις), вся выразительность речений и именовании (ῥημάτων τε καὶ ὀνομάτων ἔμφασις), хотя бы, по-видимому, заключали они в себе что великое и боголепное, не касаются естества в Сущем (αὐτοῦ τοῦ ὄντος ἐφάψασθαι φύσιν οὐκ ἔχει), но слово наше²⁴¹ (ὁ λόγος), как бы по следам только и озарениям каким, гадает (καταστοχάζεται) о неизвестном (τοῦ ἀδήλου)²⁴², с помощью постигнутого по какой-то аналогии²⁴³ представляя себе (εἰκάζων – уподобляя. – Г. Д.) и непостижимое (διὰ τῶν καταλαμβανομένων εἰκάζων ἐκ τινος ἀναλογίας τὸ ἀκατάληπτον)²⁴⁴. Понятия и именовании не «касаются естества в Сущем», то есть не «схватывают» Его. Действия Божии, созерцаемые верой, остаются для слова (λόγος) «неизвестными». «По следам и озарениям», то есть на основе созерцания действия Божия верой, слово (λόγος) только проводит «аналогию» к Непостижимому посредством постигнутого. *От величества и красоты созданий их Рододелатель познаётся сравнительно (ἀναλόγως), или по аналогии.* Тем самым гносеологический план слова (λόγος) человека о Боге является сложным: он включает в себя переход от нетварного к тварному, или операцию *аналогии* (ἀναλογία).

Богословская аналогия проводится от познанных чувствами действий твари к непознаваемым чувствами действиям Божиим. «Разделяющее слово» (διαίρων λόγος) человека способно непосредственно «схватывать» действия естества тварного, а о действиях естества Божия «гадать», то есть «анализировать» посредством твари: «Ибо размышляя, что ничто из существующего, как (чувственно) являющегося, так и умом постигаемого не составилось самопроизвольно и случайно,

²⁴¹ ТСО: *разум наш.*

²⁴² ТСО: *о Слове.*

²⁴³ ТСО: *сходству.*

²⁴⁴ Точное изъяснение Песни песней Соломона (In Cantica Canticozum) 1 // ТСО, Т. 39 (Ч. 3), с. 32; PG 44:781; GNO, 6:36.18–37.3. См. также: «<...> ибо, как говорит премудрость, *от величества и красоты созданий сравнительно (ἀναλόγως) рододелатель* всяческих познается (θεωρεῖσθαι) (Прем 13:5)» [Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 326; PG 45:961; GNO, 1:270.8–9].

но все, что ни заключается в понятии сущего, зависит от Естества превысшего всех существ и в нем имеет причину существования, усматривая красоту и величие чудес в творении; из всего этого и подобного, получая другого рода понятия о Божестве (ἄλλα νοήματα περὶ τὸ θεῖον λαμβάνοντες), каждое из рождающихся в нас понятий изъясняем особенными именами (ἰδίους ὀνόμασιν ἕκαστον τῶν ἐγγινομένων ἡμῖν νοημάτων διερμηνεύομεν), следуя совету Премудрости, которая говорит, что от величества и красоты созданий должно *по аналогии*²⁴⁵ Рододелателя их познавать (ἐκ μεγέθους καὶ καλλονῆς κτισμάτων ἀναλόγως δεῖν τὸν τῶν πάντων γενεσιουργὸν θεωρεῖσθαι) (Прем 13:5). Называем Зиждителем творца смертных, мощным имеющего власть над таким творением <...> и говоря вообще, все рождающиеся у нас понятия о Божеском естестве мы *перелагаем в образ*²⁴⁶ имен (τὰ περὶ τῆς θείας φύσεως ἐγγινομένα ἡμῖν νοήματα εἰς ὀνομάτων τύπον μεταλαμβάνομεν), так что никакое название не прилагается к Божескому естеству без какого-либо особенного понятия (ὡς μηδεμίαν κλήσιν δίχα τινὸς ἰδιαζούσης ἐννοίας ἐπὶ τῆς θείας λέγεσθαι φύσεως)²⁴⁷. Из понятий о действиях твари составляются «другого рода понятия о Божестве», то есть мысленные подобия нетварных действий Бога²⁴⁸. Слово (λόγος) человека, таким образом, показывает действие Божие не непосредственно, а в «зеркале» (δι' ἐσόπτρου) твари²⁴⁹.

²⁴⁵ ТСО: *сравнительно.*

²⁴⁶ ТСО: *выражаем в форме.*

²⁴⁷ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 493–494; PG 45:1105–1108; GNO, 1:396.16–397.8.

²⁴⁸ См. о том же у свт. Григория Паламы: «Итак, мысли о божественном богоприлично, но не думай, что и оно подчинено нашей природной последовательности. Ибо, не отказываясь от возможного для нас богопознания и богословия, мы пользуемся именами, положенными тварным вещам, и применительно к вещам нетварным. Ибо мы отнюдь не считаем, что божественное располагается по-нашему, и, выражая это человеческими глаголами, поскольку не можем по-другому, мы про себя знаем, что это настолько выше человеческих состояний (παθῶν), что нельзя и сказать» [Григорий Палама, свт. Антирретики против Акиндина II.21.100. С. 98–99].

²⁴⁹ Точное изъяснение Песни песней Соломона (In Cantica Canticozum) 3 // ТСО, Т. 39 (Ч. 3), с. 76; PG 44:821; GNO, 6:86.17. Ср.: «В этом смысле верно, что человек в своей попытке знать Бога “видит себя”. Человек выражает свои понятия о Боге в тех же терминах, в которых он знает мир и себя. Мы взираем на Бога нашим собственным человеческим способом и думаем о Нём и именуем Его совершенства, как мы постигаем и именуем

Согласно экзегезе свт. Григорием Нисским Песн 1:2, «чудеса вселенной», то есть видимые явления твари, доставляют «вещество» (τὴν ὕλην) словам (λόγοι) о неведущих действиях Божиих: «Сие-то именно познаем мы из сказанного: самое миро Божества, каково оно в сущности (ὅ τί ποτε κατ' οὐσίαν ἐστίν), выше всякого имени и понятия (ὑπὲρ πᾶν ἐστὶν ὄνομα τε καὶ νόημα); усматриваемые же во вселенной чудеса (τὰ ἐνθεωρούμενα θαύματα) доставляют содержание (τὴν ὕλην) богословским именованиям (τῶν θεολογικῶν ὀνομάτων), по которым Божество именуем премудрым, всемогущим, благим, святым, блаженным, вечным, также Судиею, Спасителем и подобным сему, что все показывает некоторое, впрочем не главное, качество (ποιότητά τινα βραχεῖαν) божественного мира, какое вся тварь, наподобие какого-либо мироварного сосуда, отпечатлела (ἀπεμάξατο) в себе усматриваемыми в ней чудесами (διὰ τῶν ἐνθεωρουμένων θαυμάτων)»²⁵⁰. Тварь – «мироварный сосуд», содержащий в себе «миро Божества», то есть «вложенное» в неё нетварное слово (λόγος) Божие. Она «отпечатлела» своими «чудесами» Бога потому, что действует «в соответствии» с действием Божиим. Поэтому имена, собственные естеству твари, способны указывать на «некоторое не главное качество» Божества, то есть способны служить аналогией действий Божиих. Отличительные (ἰδιαζούσης) свойства твари, запечатлённые в «особенных» (ἰδίους), *соответственных* ей, понятиях и именах, богословствующим словом (λόγος) человека лишь *по аналогии* прилагаются к действию Божию. Если мысленный образ *соответствует* (προσφυῆς) естеству тварному, то мысленное подобие *аналогично* Естеству нетварному. Вот почему, согласно святителю, о Самом Боге ничего не говорится в собственном (προσφυῆς) смысле²⁵¹.

Результатом богословской аналогии от действий твари к действиям Творца становятся два вида понятий о Боге (*мысленных подобий*) – катафатические и апофатические. Аналогизируя тварь Творцу, человек

совершенства, которые мы испытываем в нашей собственной жизни. Таким образом, наше знание Бога и обусловлено и окрашено ограничениями и особенностями нашей природы» [Weiswurm A. *Alcuin. The Nature of Human Knowledge according to Saint Gregory of Nyssa*. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1952. P. 182].

²⁵⁰ Точное изъяснение Песни песней Соломона (In Cantica Canticatorum) 1 // TCO, Т. 39 (Ч. 3), с. 33; PG 44:784; GNO, 6:37.12–38.2.

²⁵¹ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // TCO, Т. 43 (Ч. 6), с. 490; PG 45:1104; GNO, 1:394.31–32.

понимает, во-первых, что «присуще» (τῶν προσόντων), а во-вторых, что «неприсуще» (τε καὶ μὴ προσόντων) Богу²⁵². На этом основании слово (λόγος) составляет положительные (θέσεώς τινός ἐστὶν ἐνδεικτικῆ) и отрицательные (στερητικὰ ἢ ἀφαιρετικὰ) понятия о Нем. Отрицательные понятия отстраняют от Бога «несвойственное» Его Естеству: «Посему, дабы видимо было, что высочайшее естество не имеет никакого родства (οἰκειότητα) с дольными предметами (πρὸς τὰ κάτω πράγματα), мы о Божеском естестве употребляем понятия и речения, показывающие отличие от таковых (предметов) (τοῖς ἀποχωριστικοῖς νοήμασι). Мы называем (естество) превысшее веков – предвечным, не имеющее начала безначальным, нескончаемое бесконечным, существующее без тела бесплотным, неподлежащее тлению – нетленным, недоступное перемене или страданию или изменению бесстрастным, непременимым и неизменяемым»²⁵³. Положительные понятия указывают на то, что «благочестиво представляется» о Боге²⁵⁴. «Так и все прочее, что приводит нас к понятию лучшего и более возвышенного, подобно сему называем уразумением Бога (Θεοῦ κατανόησιν), потому что каждая возвышенная мысль зрению нашему представляет Бога (ἐκάστου τῶν ὑψηλῶν νοημάτων τὸν Θεὸν ἡμῖν εἰς ὄψιν ἄγοντος). Ибо и могущество, и чистота, и неизменяемость, и несоединяемость с противоположным, и все сему подобное напечатлеват в душах представление некоего божественного и возвышенного понятия (θείας τινός καὶ ὑψηλῆς ἐννοίας ἐντυποῖ ταῖς ψυχαῖς τὴν φαντασίαν)»²⁵⁵. В выделении «положительных» и «отрицательных» понятий о Боге проявляются конститутивные для категории *аналогии* моменты подобия и нетождественности. Всё «лучшее и более возвышенное» (τὸ κρείττον τε καὶ ὑψηλότερον) в твари подобно Творцу, а всё «дольнее» (τὰ κάτω πράγματα) – неподобно, хотя то и то нетождественно Ему. Тем самым категории *аналогии* (ἀναλογία), *образа* (εἰκῶν, εἶδος, τύπος) и *подобия* (ὁμοίωμα, μίμημα) в богословии свт. Григория Нисского выступают в одном концептуальном ряду. Однако особенностью термина

²⁵² Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // TCO, Т. 43 (Ч. 6), с. 320; PG 45:956; GNO, 1:266.10.

²⁵³ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // TCO, Т. 43 (Ч. 6), с. 491; PG 45:1104–1105; GNO, 1:395.14–23.

²⁵⁴ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // TCO, Т. 43 (Ч. 6), с. 493; PG 45:1105; GNO, 1:396.15–16.

²⁵⁵ О блаженствах (De Beatitudinibus orationes VIII) 6 // TCO, Т. 38 (Ч. 2), с. 441–442; PG 44:1268–1269; GNO, 7.2:141.15–21.

аналогия является то, что святитель обозначает им гносеологическую операцию уподобления нетварного тварному, или нечувственного чувственному, совершаемую «разделяющим словом» (διαιρῶν λόγος) человека. Наконец, свт. Григорий особенно подчёркивает, что как отрицательные, так и положительные понятия представляют не сущность Божию, а «одно то, что доступно для усмотрения (ὁ μόνον ὁφθῆναι δυνατὸν ἐστὶν), именно, что Оно пребывает в удалении от всякого зла, и мыслится (νοούμενον) пребывающим во всяком благе; и однако же, будучи таковым, как я говорю, Оно (Естество. – Г. Д.) неизреченно и недоступно для умозаключений (λογισμοῖς ἀνεπίβατον)»²⁵⁶. Как апофатическое, так и катафатическое богословие описывает по аналогии не сущность Божию, а «доступные для усмотрения» действия Божии.

Итак, между действием твари и его мысленным образом слово (λόγος) человека устанавливает связь *соответствия*, а между нетварным действием Божиим и Его мысленным подобием – связь *аналогии*. Следовательно, в слове (λόγος) о твари имя через соответствие понятию соответствует самому естеству, а в слове (λόγος) о Боге при отсутствии соответственного Естеству понятия отсутствует и соответственное Ему имя. Такое отсутствие понятия и имени, соответственных действию Божию, по мнению свт. Григория, вынуждает нас давать Неведомому множество имён: «<...> не находя никакого соответственного названия (προσφουὸς προσηγορίας), которое бы удовлетворительно представило предмет, принуждены бываем многими и различными именами (ὀνόμασιν), сколько то возможно, раскрывать находящееся в нас понятие о Божестве (τὴν ἐγγενομένην ἡμῖν περὶ τοῦ θεοῦ ὑπόνοιαν)»²⁵⁷. Нисский святитель ссылается при этом на богодухновенную церковную традицию многоимённости Божией. «Но поелику, как говорит Писание, Божество неизреченно и непостижимо и превыше всякого уразумения мыслию (καταληπτικῆς ἐπινοίας), то движимые Святым Духом пророки и апостолы по необходимости руководят нас к уразумению нетленного Естества многими именами и понятиями (ὀνόμασί τε καὶ νοήμασιν)»²⁵⁸. Как спра-

²⁵⁶ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 320; PG 45:956–957; GNO, 1:266.11–14.

²⁵⁷ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 490–491; PG 45:1104; GNO, 1:394.31–395.3.

²⁵⁸ К Армонию, О том, что значит имя и название: христианин (De Professione Christiana ad Harmonium) // ТСО, Т. 44 (Ч. 7), с. 215; PG 46:241; GNO, 8.1:134.6–11.

ведливо отмечает С. В. Троицкий, «по святоотеческому учению, многоимённость Божия не есть что-то случайное, а есть необходимое следствие отношения имени к Богу. <...> Бог многоимёнен (πολυώνυμος) потому, что Он безымёнен (ἀνώνυμος)»²⁵⁹. Многоимённость (πολυώνυμος) Божия является на самом деле молчанием о Нём.

Составление словом (λόγος) человека аналогии требует усилия «приложения понятия» к непонятному Богу. Иными словами, составление мысленного подобия действия Божия требует труда добродетели, поэтому легкомысленных слов (λόγοι) о Боге быть не может, ибо, согласно Нисскому богослову, относительно высокого и незримого Божеского Естества «дерзко (τολμηρὸν) и мыслить что-нибудь по поверхностному разумению (προχειρῶς), а еще более дерзко каким ни попало выражениям (φωναίς) доверять изъяснение находящейся в нас мысли (τὴν τῆς ἐγγινομένης ἡμῖν ὑπολήψεως ἐρμηνείαν)»²⁶⁰. Богослову необходимо благочестиво размыслить, какое понятие подобно нетварному действию Божию, а какое нет. Он должен исследовать «смысл (τὸν νοῦν) – согласен ли он с благочестивым и достойным Бога пониманием (εἰ τῆς εὐσεβοῦς τε καὶ θεοπρεποῦς ὑπολήψεως ἐντός ἐστιν) или чужд его»²⁶¹, то есть согласно ли понятие с «предположением» веры о Боге (ὑπολήψεως). Свт. Григорий предостерегает от «внесения каких-нибудь нелепых мыслей (τῶν ἀτόπων τινὶ νοημάτων) в представления о Боге (ἐν ταῖς περὶ θεοῦ δόξαις)»²⁶². Каждому имени мы «приписываем особое значение (ιδιάζουσαν ἔμφασιν), какое прилично представить в уме и высказать о Божием естестве (πρέπουσαν περὶ τῆς θείας φύσεως νοεῖσθαι καὶ λέγεσθαι)»²⁶³. Иными словами, составляющий аналогию богослов должен помыслить, что из тварного подлинно подобно Нетварному. Нисский богослов требует от нашего слова (λόγος) исключительно «высокой», «приличной», «доброй», «достойной» и «благочестивой» аналогии. К нетварному действию Божию «прилагается

²⁵⁹ Троицкий С. В. Указ. соч. С. 85.

²⁶⁰ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 490; PG 45:1104; GNO, 1:394.19–22.

²⁶¹ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 492; PG 45:1105; GNO, 1:395.28–29.

²⁶² Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 322; PG 45:957; GNO, 1:267.18–19.

²⁶³ К Авлавию о том, что не «Три Бога» (Quod non sint tres dii, ad Ablabium) // ТСО, Т. 40 (Ч. 4), с. 117–118; PG 45:121; GNO, 3.1:43.17–19.

мыслию всякое высокое понятие и именованье (περὶ δὲ πᾶν ὑψηλὸν νόημα τε καὶ ὄνομα θεωρεῖται): Божество, царство, сила, присносущие, нетление, радость, радование, и все высоко мыслимое и сказуемое (ἐν ὑψει νοούμενόν τε καὶ λεγόμενον)²⁶⁴; «Бог, по различным примышлениям (κατὰ διαφόρους ἐπινοίας), именуется всем, что представляем себе добром (τῶν κατὰ τὸ ἀγαθὸν νοουμένων), светом, жизнью, нетлением, и что только есть подобного сему рода»²⁶⁵; «<...> все, что ни разумеется высоко через обозначение таковыми именами, все это и есть Христос и иррекается о Нем»²⁶⁶. Истинное подобие должно «хранить подобающее предположению о Боге», то есть понятие должно хранить подобие созерцаемому: «В словах о Боге»²⁶⁷ (ἐν τοῖς περὶ θεοῦ λόγοις), не о том должно стараться (τὸ γὰρ σπουδαζόμενον), чтобы придумать благозвучный и приятный для слуха подбор *речений*²⁶⁸ (οὐχὶ ῥημάτων εὐφωνίαν εὐκροτόν τε καὶ ἐναρμόνιον ἐπινοῆσαι), а нужно отыскивать благочестивую мысль (εὐσεβῆ διάνοιαν), которая бы хранила соответствующее *предположению*²⁶⁹ о Боге (ἀλλ' εὐσεβῆ διάνοιαν ἐξευρεῖν δι' ἧς τὸ πρέπον τῇ ὑπολήψει τῇ περὶ θεοῦ φυλαχθήσεται)²⁷⁰. Таким образом, согласно святителю Нисскому, богословствовать способно только благочестиво аналогизирующее слово (λόγος) человека.

В категорию *подобия* свт. Григорий Нисский вкладывает двойной смысл – не только отрицательный, но и положительный. Отрицательный смысл *подобия* заключается в указании на отсутствие точного соответствия «по образу» нашей мысли нетварному действию Божию. Положительная же сторона *подобия* состоит в том, что мысленное подобие истинно подобно действию Божию. Если ум человека созерцает Бога в Его нетварных действиях действительно и истинно, то и подобие в силу своей «аналогичности» созерцаемому

²⁶⁴ О блаженствах (De Beatitudinibus orationes VIII) 3 // ТСО, Т. 38 (Ч. 2), с. 394; PG 44:1225; GNO, 7.2:104.20–23.

²⁶⁵ О блаженствах (De Beatitudinibus orationes VIII) 6 // ТСО, Т. 38 (Ч. 2), с. 450; PG 44:1276; GNO, 7.2:148.8–11.

²⁶⁶ К Армонию, О том, что значит имя и название: христианин (De Professione Christiana ad Harmonium) // ТСО, Т. 44 (Ч. 7), с. 216; PG 46:244; GNO, 8.1:134.6–135.1.

²⁶⁷ ТСО: *Говоря о Боге.*

²⁶⁸ ТСО: *слов.*

²⁶⁹ ТСО: *понятию.*

²⁷⁰ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 318; PG 45:956; GNO, 1:265.9–10.

хранит истину «предположения» о Нем. Имена Божии, как утверждает свт. Григорий, дают подлинные понятия «о естественном достоинстве (τὴν φυσικὴν ἀξίαν) сущего над всеми», то есть из значения имён Бога можно умозаключать о Его свойствах. «Если же с каждым из сказанных речений познается особая некая и приличная представлению о Боге мысль (ιδιάζουσα τις ἐννοια καὶ πρέπουσα τῇ περὶ τοῦ θεοῦ ὑπολήψει γινώριζεται); то, очевидно, по числу наименований усматривается и число сродных Божиих достоинств (αἱ συμφυεῖς ἀξίαι)²⁷¹. «Приличная» и «благочестивая» мысль о действии Божиим, хотя и является его подобием посредством твари, тем не менее истинно показывает его. В отношении истинности подобия святитель даже говорит, что оно употребляется о Боге «в собственном смысле» (κυρίως): «Если бы Бога или не было прежде, или когда-либо не будет, то Он не назывался бы ни бесконечным ни безначальным в собственном смысле (κυρίως) <...>»²⁷². Многочисленные имена Божии тем самым дают истинное представление о действии Божиим хотя и не «означают» его самое: «<...> сказуются подобные имена о Господе и никто из изучавших богдохновенные писания не будет говорить напротив, что они не сказуются. Что же? Полагает ли Евномий, что эти выражения означают самое естество (αὐτῆς τῆς φύσεως σημαντικὰς τὰς φωνὰς διορίζεται)? И так он допускает, что божеское естество (τὴν φύσιν) как-то многовидно и обнаруживает многосложную разность по различию (понятий) обозначаемых именами (τῶν ἐν τοῖς ὀνόμασι σημαινομένων). Ибо не одно и то же значение (ἢ σημασία) хлеба и льва, двери и юницы, секиры и воды, но каждому (из сих) имен можно дать особенное (ἴδιον) определение, не имеющее ничего общего с другими. И так должен сказать, что (сии имена) не означают (естества) (φύσιν μὲν οὐ σημαίνουσι)²⁷³. Имена, хотя и не «означают» действия Божия, то есть не *соответствуют* ему, однако «сказуются» о действии Божиим, или *аналогичны* Ему. Пусть и обходным путём, но мы познаём и именуем Самого Бога. Истинность мысленных подобий или аналогий, прилагаемых словом (λόγος) человека к созерцаемому действию Божию, обеспечивается соответствием «по образу» самих

²⁷¹ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 1.33 // ТСО, Т. 41 (Ч. 5), с. 180; PG 45:396; GNO, 1:163.2–6.

²⁷² Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 492; PG 45:1105; GNO, 1:395.30–32.

²⁷³ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 385–386; PG 45:1012–1015; GNO, 1:315.7–17.

твари и человека Богу (см. II.3.2.1)²⁷⁴. Истинность подобий зависит в том числе и от добродетельного состояния аналогизирующего слова (λόγος) человека: «Но нам предоставлена власть, сколько достанет сил у нашего благочестно подвигнутого разумения (ἢ διάνοια εὐσεβῶς κινουμένη) найти какое-либо имя, указующее на превысшее естество (εὐρεῖν τι ὄνομα τῆς ὑπερκειμένης φύσεως ἐνδεικτικόν), и одинаково приложить (ὁμοίως ἐφαρμόζειν) оно к Отцу и Сыну и Святому Духу, будет ли сим именем благий, или нетленный, что только признает каждый достойным того, чтобы взять оно для указания пречистого естества (ἄξιον εἶναι πρὸς ἐνδειξίν τῆς ἀκηράτου παραλαμβάνεσθαι φύσεως)»²⁷⁵. Слова (λόγοι) о Боге, таким образом, не произвольны по отношению к действию Божию и не разногласят с ним, а сродны и согласны с именуемым. Мысленные подобия, прилагаемые добродетельным словом (λόγος) человека к созерцаемому действию Божию, истинно подобны Первообразу.

III.2.2. Созерцаемое действие Божие как Первообраз слова (λόγος) о Боге. Как самому Богосозерцанию, так и аналогизирующему слову (λόγος) человека о Боге, то есть богословию, доступны только действия Божии, но не Его сущность: «<...> призывающими же Его именуется не само то, что Он есть (οὐκ αὐτὸ ὃ ἐστίν) (ибо естество Сущего неизглаголанно) (ἄφραστος γὰρ ἡ φύσις τοῦ ὄντος); но Он получает наименования от действий (ἐξ ὧν ἐνεργεῖν τι), которые, как мы верим, касаются нашей жизни»²⁷⁶; «Посему после происхождения человека получили начало

²⁷⁴ Автор статьи «Аналогия» в «Словаре по Григорию Нисскому» Г. Р. Дробнер также указывает, что «тип аналогической интерпретации основывается на фундаментальной предпосылке онтологической взаимосвязи между человеком-материальным миром (human-material world) и нематериально-божественным миром (immaterial-divine world), то есть между видимым и невидимым. Эта взаимосвязь может быть выражена на языке Платона посредством понятий первообраза (prototype) и образа (image)» [Drobner R. *Hubertus. Analogy* // The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa... P. 34]. То есть возможность проведения аналогии от видимого к Невидимому обусловлена онтологическим и антропологическим соответствием по образу твари и человека Богу. Заметим, однако, что ко времени свт. Григория Нисского понятия *образа* и *первообраза* были уже не «языком Платона», а традиционным «языком» святоотеческого богословия.

²⁷⁵ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 2.3 // TCO, Т. 41 (Ч. 5), с. 271; PG 45:473; GNO, 2:318.20–25.

²⁷⁶ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // TCO, Т. 43 (Ч. 6), с. 324; PG 45:960; GNO, 1:268.27–29.

и действие милосердия и имя милости (ἢ τοῦ ἐλεεῖν ἐνέργεια καὶ τοῦ ἐλέου τὸ ὄνομα). Итак, что же? Мудрствующий паче пророков не осудит ли и Давида за то, что наименовал Бога по тем (действиям), по которым познал Его (δι' ὧν ἐνόησε τὸν θεόν, διὰ τούτων ὀνόμασεν)? <...> Божеское естество славно само в себе, и прежде происхождения мыслящих существ; но ум человеческий говорит о сей славе потолику, поколику вмещает, научаемый действиями Божескими (ὁ δὲ ἀνθρώπινος νοῦς, ὅσον χωρεῖ διὰ τῶν ἐνεργειῶν διδασκόμενος, τοσοῦτον φθέγγεται)»²⁷⁷. Мы познаём и именуем не иное что в Боге, как только действия (ἐνέργεια), которые пребывают «окрест сущности» (περὶ τὴν οὐσίαν): «<...> каким бы то ни было именем, не означает самое Божественное естество (μὴ αὐτὴν τὴν θείαν φύσιν ὑπὸ τίνος τῶν ὀνομάτων σεσημειῶσθαι), а напротив того сим сказуемым показывается нечто из того, что окрест естества»²⁷⁸ (ἀλλὰ τι τῶν περὶ αὐτὴν διὰ τῶν λεγομένων γνωρίζεσθαι)»²⁷⁹; «<...> если же что и говорится о Нем, по человеческому ли обычаю, или в святом Писании, то принадлежит сие к означаемому *нечто окрест*²⁸⁰ Божества (τῶν τι περὶ αὐτὴν ἀποσημανθέντων ἐστίν): самое же естество Божие пребывает неизреченным и неизглаголаным (αὐτὴ δὲ ἡ θεία φύσις ἀφραστός τε καὶ ἀνεκφώνητος μένει), превышающим всякое словесное обозначение (ὑπερβαίνουσα πᾶσαν τὴν διὰ φωνῆς σημασίαν)»²⁸¹. Само

²⁷⁷ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // TCO, Т. 43 (Ч. 6), с. 325–326; PG 45:961; GNO, 1:269.27–270.7.

²⁷⁸ TCO: *относящегося к естеству*.

²⁷⁹ К Авлавию о том, что не «Три Бога» (Quod non sint tres dii, ad Ablabium) // TCO, Т. 40 (Ч. 4), с. 117; PG 45:121; GNO, 3.1:43.13–15. См. также: «Но мы, следуя внушениям Писания, дознали, что естество Божие именуемо и неизреченно, и утверждаем, что всякое имя (ὄνομα), познано (ἐξηύρηται) ли оно по человеческой сущности, или предано Писанием, есть истолкование чего-либо разумеваемого *окрест Божия естества* (TCO: о Божием естестве), но не заключаем в себе значения самого естества (τῶν περὶ τὴν θείαν φύσιν νοουμένων ἐρημητικῶν εἶναι λέγομεν, οὐκ αὐτῆς τῆς φύσεως περιέχειν τὴν σημασίαν)» [Там же. GNO, 3.1:42.20–43.2].

²⁸⁰ TCO: *несущественные свойства*.

²⁸¹ Слово о Божестве Сына и Духа и похвала праведному Аврааму (De deitate Filii et Spiritus sancti ad Euagrium) // TCO, Т. 40 (Ч. 4), с. 396; PG 46:573; GNO, 10.2:142.12–17. См. также: «Но и прочие имена, значение которых указывает на нечто положительное и существующее, заключают указание не на самое естество Божеское (οὐκ αὐτῆς τῆς θείας φύσεως), но на то, что благочестиво умопредставляется *окрест Него* (TCO: о Нем) (ἀλλὰ τῶν περὶ αὐτὴν εὐσεβῶς θεωρουμένων)» [Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // TCO, Т. 43 (Ч. 6), с. 492–493; PG 45:1105; GNO, 1:396.14–16];

именование «Бог», согласно свт. Григорию Нисскому, обозначает назирательную деятельность Божию: «<...> Бог (θεός) именуется так от того, что Он зрит (θεᾶσθαι) <...> познав отсюда некоторое частное действие Божеского естества (μερικὴν τινα τῆς θείας φύσεως ἐνέργειαν), мы при помощи этого *речения*²⁸² (διὰ τῆς φωνῆς) не достигли уразумения самой сущности (τῆς οὐσίας αὐτῆς ἐν περινοίᾳ... οὐκ ἐγενόμεθα)»²⁸³. Богословские поня-

«<...> посредством благочестиво примышленных речений и имен (διὰ τῶν εὐσεβῶς ἐπινοουμένων ῥημάτων τε καὶ ὀνομάτων) стараемся дать некоторые понятия *о том, что окрест* (ТСО: о свойствах) сего естества (γνωρίσαι δέ τι τῶν περὶ αὐτὴν)» [Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 327; PG 45:961; GNO, 1:270.29–31]; «Ибо сказавший *во свете живый непреступнем* выражением обитания указал не на Него, но *на то, что окрест Него* (ТСО: на свойственное Ему) (οὐκ αὐτὸν ἀλλὰ τὸ περὶ αὐτὸν)» [Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.1 // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 249; PG 45:896; GNO, 2:299.15–16]; «Сказано нами (ибо слова наставника я признаю своими), что при помощи умозаключений (διὰ τῶν λογισμῶν) мы получаем неясное и весьма малое понятие о Божеском естестве (τῆς θείας φύσεως), и что однако из наименований, благочестиво усвояемых *тому, что окрест сего естества* (ТСО: сему естеству) (διὰ τῶν ὀνομάτων τῶν περὶ αὐτὴν λεγομένων εὐσεβῶς), мы приобретаем ведение (τὴν γνώσιν) достаточное для наших слабых сил» [Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 316; PG 45:953; GNO, 1:263.22–26]; «<...> мы не знаем имени, которое обозначало бы Божеское естество (ὄνομα τῆς θείας φύσεως σημαντικὸν οὐκ ἐμάθομεν). О бытии (εἶναι) сего естества мы знаем, но что касается до наименования, которым бы во всей силе обнималось неизреченное и беспредельное естество (δύναμιν δὲ προσηγορίας τοιαύτης, δι' ἧς ἐμπεριλαμβάναται ἡ ἀφραστός τε καὶ ἀόριστος φύσις), то мы говорим, что его или совершенно нет, или оно нам вполне неизвестно» [Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 7.4 // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 91–92; PG 45:760; GNO, 2:179.23–27] и мн. др.

282

ТСО: слова.

283

Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 494; PG 45:1108; GNO, 1:397.15–21. Ср. со ссылкой свт. Григория Паламы на данное утверждение Нисского богослова: «Но и чуть выше мы приводили великого Дионисия и божественного Григория Нисского, говорящих, что сущность неизменна, как **сверхименная и превосходящая всякий [выражаемый] посредством речи смысл**, тогда как все говоримое о Боге **обозначает нечто из того, что окрест нее**, и что само **именование “божественность” выражает собой не природу, а собственно зрительную силу Божию**» (19) [Григорий Палама, свт. Собеседование православного с варлаамитом // *Он же*. Трактаты / Пер. с греч. и прим. архим. Нектария (Яшунского). Краснодар: Текст, 2007. С. 141–142].

тия и имена суть понятия и имена не сущности Божией, а Его действий.

Раскрывая учение о познании и именовании Бога словом (λόγος) человека по Его действиям, свт. Григорий прибегает в том числе и к грамматической аналогии: «<...> При всяком имени, которое употребляется в нашей речи для означения *чего-либо окрест* Божеского естества²⁸⁴ (παντὶ ὀνόματι τῷ περὶ τὴν θείαν λεγομένῳ φύσιν), например, праведный, нетленный, бессмертный и нерожденный, и других, непременно подразумевается слово: *есть*, (τὸ ἐστὶ πάντως συνυπακούεται), хотя бы это речение (τὸ ῥῆμα) и не сопровождалось звуком слова (τῆ φωνῆ). Но разум (ἡ διάνοια) говорящего или слушающего непременно приурочивает эти имена к слову *есть*, так что если бы не прибавлялось этого слова, то название относилось бы ни к чему. <...> И как мы, сказав, что Бог *есть* судия, при слове *суд* разумеем какое-нибудь действие *окрест Него*²⁸⁵, а при слове *есть* обращаем мысль на самое подлежащее (ὅτι κριτῆς ἐστὶ διὰ μὲν τῆς κρίσεως ἐνέργειάν τινα περὶ αὐτὸν ἐνόησαμεν, διὰ δὲ τοῦ ἐστὶ τῷ ὑποκειμένῳ τὸν νοῦν ἐπεβάλομεν), и тем ясно научаемся, что не должно почитать одним и тем же понятий действия и бытия (μὴ τὸν αὐτὸν νομίζειν τῆ ἐνέργειᾳ τὸν τοῦ εἶναι λόγον)»²⁸⁶. Грамматическая связка «есть» указывает на «бытие», или сущность, Бога, а все имена – на «образ Его бытия», или действия «окрест сущности» Бога: «<...> иное понятие бытия и иное – образа бытия (ἄλλος δὲ τοῦ εἶναι καὶ ἄλλος τοῦ πως εἶναι ὁ λόγος); первое даже доныне неизреченно и не изъяснено тем, что сказано (ὁ μέχρι τοῦ νῦν ἀρρητόν τε καὶ ἀνερμήνευτον ἐκ τῶν εἰρημένων ἐστίν)»²⁸⁷, а второе получает от нашего слова (λόγος) своё понятие и именование. Созерцаемое действие Божие становится Первообразом слова (λόγος) о Боге.

При всей многоимённости действия Божия свт. Григорий Нисский подчёркивает его простоту. «Подлежащее» (ὑποκειμένου) многообразному именованию только «одно» (ἓν): «Но пожелает ли кто наименовать Его Словом (τὸν λόγον), или премудростию, или силою, или Богом, или иным чем высоким и досточтимым, не будем об этом беспокоиться. Ибо какое бы ни было найдено речение или имя, указующее на подлежащее (δεικτικὸν τοῦ ὑποκειμένου ῥῆμα ἢ ὄνομα), – означаемое сими звуками

284 ТСО: для означения Божеского естества.

285 ТСО: в Нем.

286 Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 7.5 // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 93–94; PG 45:761; GNO, 2:180.25–181.17.

287 Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 7.5 // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 94–95; PG 45:764; GNO, 2:182.4–14.

есть одно (ἐν ἑστὶ τὸ διὰ τῶν φωνῶν σημαίνον) – вечная Божия сила (ἡ δύναμις), творящая существа, изобретающая дотоле неосуществленное, содержащая приведенное в бытие, предусматривающая будущее»²⁸⁸. Созерцается, а затем подлежит познанию и именованию нашим словом (λόγος) только сила Божия (действие). Каждое из имён «в известном значении (κατὰ τι σημαίνον) благочестиво употребляется в показание Божией силы (πρὸς ἐνδειξιν τῆς θείας δυνάμεως); – таковы, например, имена: врач, пастырь, покровитель, хлеб, ангел, виноградная лоза, путь, дверь, обитель, вода, камень, источник и все иное, что говорится о Боге»²⁸⁹.

²⁸⁸ Большое огласительное слово (Oratio catechetica magna) 5 // ТСО, Т. 40 (Ч. 4), с. 14–15; PG 45:21; GNO, 3.4:16.16–22; Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 447–451; PG 45:1068–1072; GNO, 1:363.13–366.8. Ср. с учением о простоте многообразной энергии Божией, получившим своё завершение у свт. Григория Паламы: «И когда мы говорим об одной единственной энергии у Бога, то подразумеваем ее объемлющей собой все их вместе. Ибо, согласно отцам, как солнце своим лучом и освещает, и согревает, и пробуждает, и возвращает, и оживотворяет, так и Бог посредством единой энергии совершает (ἐνεργεῖ) все. Так что, как насчет солнца, если и собирательно назовешь действующим луч, то скажешь [тем самым] обо всех [его действиях], и если назовешь все их, то с другой стороны скажешь об одном, так и применительно к Богу» (7) [Григорий Палама, свт. Апология пространнейшая к думающим, будто тем, что святые боготворящий дар Духа, коего Бог по сущности является высшим, называют не только нетварным обожением, но и божественностью, указывается на двух богов, или О божественных энергиях и их причастии // *Он же*. Трактаты / Пер. с греч. и прим. архим. Нектария (Яшунского). Краснодар: Текст, 2007. С. 45–46]; «Ведь Божество разделяется неделимо и не подобно телам, и не является некоей частью его благодать, другой частью – мудрость, еще другой – величество или промысл. Но весь Он – Благодать; весь – Мудрость; и весь – Величество. Ибо, будучи един, Он не разделяется на каждое из этих [свойств], но в каждом из них – Он весь, и посредством каждого познается всюду единовидно, просто и нераздельно пребывающим и действующим» [Григорий Палама, свт. Собеседование православного с варлаамитом 45. С. 173]. Как обобщает учение Фессалоникийского святителя архим. Киприан (Керн), «в Боге, кроме Его сущности и Ипостасей, надо отличать и общую божественную энергию, одну числом, но многообразную в своих проявлениях» [Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996. С. 289].

²⁸⁹ О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели (De Vita Moysis) // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 322; PG 44:381; GNO, 7.1:92.12–16.

Как отмечает В. Н. Лосский, в Своих энергиях «Бог сообщается, оставаясь неприступным по Своей сущности; различается, оставаясь “простым”; умножается, не отступая от Своего единства»²⁹⁰. Таким образом, доступная созерцанию сила или деятельность Божия является тем единым и единственным Первообразом, который полагает начало словам (λόγοι) человека о Боге.

III.2.3. Подобие имени. Если понятие, составляемое диастематическим словом (λόγος) человека, по отношению к нетварному действию Божиию является *подобием*, то имя, обозначающее данное понятие, по отношению к Нему является *подобием подобия*. Продолжая толкование Песни Песней (1:10), Нисский экзегет указывает на данную «неясность» слова (οὐ τηλαυγεί τῷ λόγῳ) о Боге со стороны имени. Друзья приносят в дар Невесте «не самое беспримесное золото Божества, но подобия (ὁμοιώματα) золота, в понятиях для нас востимых (διὰ τῶν χωρητῶν ἡμῖν νοημάτων), а не в ясных словах, открывая, что надлежит знать о Боге (οὐ τηλαυγεί τῷ λόγῳ τὰ κατ’ αὐτὸν ἐκκαλύπτοντες), мелкими пестротами словесного серебра (τῶν τοῦ λογικοῦ ἀργυρίου στιγμάτων) представляя некоторые образы (ἐμφάσεις τινὰς) искомого»²⁹¹. Слова (λόγοι) о Боге, эти «серебряные пестроты» «подобий золота», манят блеском «истолкования» нетварного действия Божия, но не способны «в точности» явить Его: «Ибо такова сила сих серебрянных словес (τῶν λόγων), что речения (τὰ ῥήματα) кажутся какими-то искрометными воспламенениями (ἐναύσματα τινα σπινθηροειδῆ), которые не могут сделать в точности видимым заключаемого в них смысла (δι’ ἀκριβείας ἐμφῆναι τὸ ἐγκείμενον νόημα)»²⁹². «Подобие имени» не обладает истолковательной силой «точности» по отношению к Первообразу. В отношении созерцаемого Бога «препобеждается всякая выразительная сила слова (φραστικὴ λόγου δύναμις) и оказывается малою пред истиною (τῆς ἀληθείας)»²⁹³. Свт. Григорий подчёркивает, что никакое «из имен недостойно естества, означаемого им (ἄξιον τῆς φύσεως τοῦ σημαίνοντος), но все одинаково

²⁹⁰ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // *Он же*. Боговидение / Пер. с фр. В. А. Решиковой; сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко. М.: АСТ, 2006. С. 165.

²⁹¹ Точное изъяснение Песни песней Соломона (In Cantica Canticozum) 3 // ТСО, Т. 39 (Ч. 3), с. 78; PG 44:821; GNO, 6:88.18–89.5.

²⁹² Точное изъяснение Песни песней Соломона (In Cantica Canticozum) 3 // ТСО, Т. 39 (Ч. 3), с. 76–77; PG 44:821; GNO, 6:87.11–14.

²⁹³ Точное изъяснение Песни песней Соломона (In Cantica Canticozum) 12 // ТСО, Т. 39 (Ч. 3), с. 309; PG 44:1028; GNO, 6:358.2–3.

ниже точного значения (τῆς ἀκριβοῦς σημασίας), как признаваемые малыми, так и те, в которых предположительно усматривается некое величие понятий»²⁹⁴. Поэтому имя Божие свт. Григорий уподобляет «неделимой точке», нерасширимой до созерцаемого действия Божия. «Всякое же слово, означающее таковые понятия (πᾶς δὲ λόγος τῶν τοιούτων νοημάτων σημαντικός), имеет силу какой-то неделимой точки (στιγμῆς τινος ἀμεροῦς δύναμιν ἔχει), которая не может объяснить, чего требует мысль (μὴ δυνάμενος ἐμφῆναι ὅπερ ἡ διάνοια βούλεται), потому что всякая мысль (т. е. мысленное подобие. – Г. Д.) ниже постижения Божества»²⁹⁵ (ὡς εἶναι πᾶσαν μὲν διάνοιαν κατωτέραν τῆς θείας κατανοήσεως), а всякое истолковательное слово (πάντα δὲ λόγον ἐρμηνευτικὸν) кажется неприметною точкою (στιγμὴν βραχεῖαν), которая не может расширяться до всей широты смысла (μὴ δυνάμενον τῷ πλάτει τῆς διανοίας συνεπεκτείνεσθαι)»²⁹⁶. От имени «требуется объяснить» Именуемое, но само понятие упирается в тварь и «ниже постижения Божества». Имя становится «точкой», нерасширимой до истолкования созерцаемого действия Божия, при отсутствии соответствия «по образу» нашей мысли Первообразу.

На этом основании ни одно имя не употребляется о Боге в «собственном» (κυρίως) и «естественном» (προσφῶς) значении, то есть не «схватывает» само действие Божие. Даже имя «Божество» не употребляется о действии Божиим «собственно» (ιδιᾶζόντως κατὰ τῆς φύσεως), то есть характеризуя («схватывая») отличительный Его признак: «Многим кажется, что *имя*²⁹⁷: Божество употребляется собственно об естестве (ιδιᾶζόντως κατὰ τῆς φύσεως ἢ φωνῆ τῆς θεότητος κείσθαι), и как или небо, или солнце, или какая-либо другая из стихий мира обозначается особыми именами (ιδίαις φωναῖς διασημαίνεται ταῖς τῶν ὑποκειμένων σημαντικαῖς), отличающими именуемое; так, говорят, и в рассуждении высочайшего и Божественного естества; *имя*²⁹⁸: Божество, как некое в собственном смысле прилагаемое имя, естественно приличествует означаемому (ὡσπερ τὸ κύριον ὄνομα προσφῶς ἐφηρμόσθαι τῷ

²⁹⁴ О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели (De Vita Moysis) // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 321–322; PG 44:381; GNO, 7.1:92.8–12.

²⁹⁵ ТСО: так что всякое разумение ниже мысли божественной.

²⁹⁶ Точное изъяснение Песни песней Соломона (In Cantica Canticatorum) 3 // ТСО, Т. 39 (Ч. 3), с. 76; PG 44:821; GNO, 6:86.19–87.5.

²⁹⁷ ТСО: слово.

²⁹⁸ ТСО: слово.

δηλουμένῳ τῇ φωνῇ τῆς θεότητος)»²⁹⁹. Однако имя «Божество» прилагается к нетварному действию Божию не в «собственном» смысле и не «естественно» приличествует означаемому, а является его именем-подобием. В отношении действия Божия имя представляет собой «подобие подобия».

Несмотря на то что в отношении Первообраза имя является «подобием подобия», в отношении самого понятия имя выступает как точный истолковательный его «образ», то есть является именем истинным. Мысленное подобие перелagается в «соответственный» образ имени: «<...> многими именами (πολλοῖς ὀνόμασι), соответственно различным понятиям (κατὰ διαφόρους ἐπιβολὰς), выражая то или другое особенное представление (ιδιᾶζουσάν τῇ ἐννοίαν) о Нем, именуем Его»³⁰⁰; «<...> именуется Он и невещественным и безгневным, неизменяемым и бесплотным, невидимым и не имеющим образа, истинным и праведным, и тысячи есть других понятий (νοήματα) относительно Божеской жизни, из которых каждое само по себе обозначается особым именем³⁰¹ (ταῖς σημαντικαῖς φωναῖς ἐξαγγέλλεται), соответственно особой, выражаемой им, мысли (κατὰ τινὰ ιδιᾶζουσάν ἐννοίαν)»³⁰². Богословские имена соответственно и истинно обозначают свои понятия.

Таким образом, если связь между тремя элементами слова (λόγος) о твари – сущим, мыслью и именем – может быть представлена как «соответствие-соответствие» в силу тварности всех трёх элементов данного слова, то связь между элементами слова (λόγος) о Боге – Сущим, мыслью и именем – как «аналогия-соответствие» для обозначения нетварности первого элемента данного слова (действия Божия) и необходимости уподобления (ἀναλογία) нетварного тварному во втором его элементе (в мысли человека). Богословие, невозможное как соответствие образов, доступно нам как аналогия подобий.

²⁹⁹ К Авлавию о том, что не «Три Бога» (Quod non sint tres dii, ad Ablabium) // ТСО, Т. 40 (Ч. 4), с. 116–117; PG 45:121; GNO, 3.1:42.13–19.

³⁰⁰ Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 322; PG 45:957; GNO, 1:267.24–26.

³⁰¹ ТСО: словом.

³⁰² Опровержение Евномия (Contra Eunomium) 12.2 (13) // ТСО, Т. 43 (Ч. 6), с. 465; PG 45:1084; GNO, 1:377.3–8.

ВЫВОДЫ К ГЛАВЕ III

1. Слово (λόγος) человека по своей природе единственно уму (νοῦς), а в инаковом уму «подлежащем» рождено телом. «Подлежащим» слова (λόγος) человека, которым оно отличается от ума, является имя (ὄνομα) (звуки или буквы). Имя по отношению к мысли выступает её «образом» (τύπος). Следовательно, ум и имя нетождественны по естеству (ум имеет нетелесную природу, а имя – природу не-умную), но тождественны по свойствам, то есть имя способно *являть* мысль.

2. Явление нашего ума в имени, согласно свт. Григорию, есть «ничто» (οὐδέν), оно не имеет «собственной ипостаси» (ἰδίαν ὑπόστασιν), то есть самостоятельного бытия. Вне примышляющего человека нет никакого слова (λόγος). Звуки или графические символы, не *осуществившись* в уме, то есть не будучи им *воипостазированы* в смысловую деятельность человека, не являются словом (λόγος). Слово (λόγος) – по преимуществу умный феномен, поскольку даже имя изобретается и производится умом.

3. Слово (λόγος) человека детерминировано сущим в том смысле, что «движение мысли» представляет собой подлинный «образ» (εἶδος) сущего. Однако слово (λόγος) человека свободно, во-первых, в «разделении» сущего на свойства, то есть в характере познания, а во-вторых – в именовании этих свойств. Собеседники потому понимают друг друга, что погружены умом в одно и то же сущее, хотя и отличаются различным «разделением» его на признаки. Человечество едино по умной стороне слова (λόγος), а различается – по стороне имени. Свободой ума изобретать звуки обусловлено различие языков. Неэквивалентность языков обусловлена различным «разделением словом (λόγος)» сущего на признаки.

4. При познании и именовании сущего проявляется духовное состояние ума человека. В *истинном слове* (τῆς ἀληθείας λόγος) чистый ум, во-первых, видит сущее в единстве невидимого слова (λόγος) Божия и видимого явления, то есть получает истинный мысленный образ сущего, а во-вторых, именуется эту истинную мысль соответственным ей, то есть истинным, именем. В *слове ложном* (ψεῦδος) грешный ум, во-первых, видит сущее исключительно или в той или иной степени как явление, то есть получает ложный мысленный образ сущего. Во-вторых, нечистый ум способен также именовать мысль (даже верную) несоответственным ей именем, то есть «лжеименем» (ψευδώνυμος φωνή).

Истинное слово (λόγος) представляет собой явление в имени чистого ума, или *добродетелей*, а ложное слово (λόγος) – явление в имени лукавого ума, или *страстей*.

5. По своей структуре слово (λόγος) представляет собой вектор и охватывает три элемента – сущее или Сущего, мысль и имя. В зависимости от предмета познания – сущего или Сущего – можно различать *слово (λόγος) о твари* и *слово (λόγος) о Боге*. В слове (λόγος) о твари связь между всеми тремя его элементами заключается в последовательном отношении «по образу». Началом слова (λόγος) о твари выступает первообраз-сущее, серединой – мысленный его образ (εἶδος), а концом – звуко-буквенный образ имени (τύπος). Через соответствие мысленному образу образ имени соответствует сущему-первообразу. Благодаря этому соответствию мы истинно познаём свойства сущего из имён.

6. Богословие образа, развиваемое свт. Григорием Нисским, позволяет не только прийти к динамической и разомкнутой модели слова (λόγος) человека как вектора, но также начало слова (λόγος) о твари поместить в Самом Боге. Три разноприродных среды (тварь, мысль, имя) отделяют от нас Бога Истину, но проницаемы для Него: тварь является *в соответствии* с нетварным словом (λόγος) Слова (Λόγος) Божия; затем она получает *соответственный* себе образ в добродетельном уме человека, который, наконец, истолковывается в *соответственном* образе имени. Тем самым Бог Истина проходит сквозь все нетождественные Себе естества, *являясь* в них «по образу». Только на этапе страстного слова (λόγος) человека две последние среды (мысль и имя) становятся непроницаемыми средостениями, препятствующими явлению в них Истины.

7. В силу онтологического промежутка (διάστημα) между тварным познанием человека и нетварным действием Божиим слово (λόγος) о Боге невозможно в точных и соответственных «образах» (начала мысли – εἶδος, а затем имени – τύπος). С точки зрения требуемых словом (λόγος) соответствий образа имени мысленному образу, а через него – Самому Первообразу, о Боге можно только молчать. Слово (λόγος) о Боге, однако, становится возможным в опосредовании «подобиями» (ὁμοιώματα) (экзегеза Песн 1:10). Понятие, составленное словом (λόγος) человека о действии Божиим, является Его «подобием» потому, что не в состоянии «схватить» никаких чувственных Его признаков, а составляется на основе аналогии (ἀναλογία) от действий твари. Если понятие, составленное «разделяющим словом» (διαίρων λόγος)

человека, по отношению к нетварному действию Божию является *подобием*, то имя, обозначающее данное понятие, по отношению к Нему является *подобием подобия*. «Подобие имени» не обладает истолковательной (ἐρμηνευτικὸν) силой по отношению к Первообразу. Однако в отношении самого понятия имя выступает как точный истолковательный его образ, то есть является именем истинным.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Обобщая антропологические взгляды свт. Григория Нисского в аспекте словесной организации человека, по результатам исследования, нужно отметить главное.

Исходным пунктом теоретизации слова (λόγος) свт. Григорием Нисским является человек в целостной его перспективе. Богословская система святителя показывает, что дать адекватное объяснение слову (λόγος) оказывается возможным, только выяснив, каково происхождение, состав, деятельность и назначение человеческого существа. В соответствии с воззрениями свт. Григория, словесность человека обусловлена присутствием в нём не только богообразного ума, но и вещественного тела. Специфика человека как «словесного существа» (λογικὸν ζῶον), или умной жизни в «телесной оболочке» (τῇ σαρκίνη περιβολῇ), такова, что ум (νοῦς) не имеет непосредственного, адекватного своей безвидной и духовной природе средства выражения и познания. Однако в силу «закона срастворения» (τὸν τῆς ἀνακράσεως λόγον) с телесным естеством ум человека способен действовать опосредованно: он являет себя через соответствующие органы тела. Чувственное тело по отношению к уму имеет «орудное» устройство (τῆς ὀργανικῆς κατασκευῆς), подчинённое выражению мысли вовне и восприятию её извне. В «законе срастворения» ума и тела заключена тайна словесной деятельности человека.

Ум человека в силу подобия Богу по своим свойствам выступает Его образом (εἰκὼν). Свт. Григорий понимает ум не только как познавательное, но шире – как духовно-познавательное начало в человеке, поэтому называет ум также *сердцем* (καρδία) и *духом* (πνεῦμα). На этом основании к полноте богоподобных свойств человеческого ума св. отец относит добродетели – любовь, чистоту, бесстрастие, блаженство, отчуждение от всего худого и под. Тело человека по отношению к его уму является «образом образа» (εἰκὼν εἰκόνοσ). Понятие образа у свт. Григория означает *тождество свойств при нетождественности естеств*.

Двумя способами выражения ума (ἐνθύμιον, διάνοια) посредством тела выступают слово (λόγος) и действие (πρᾶξις). Однако слово (λόγος) имеет перед действием (πρᾶξις) преимущество в отношении ясности выражения мысли. Тем не менее не только наше слово (λόγος) можно уподобить действию (πρᾶξις), но и все наши действия (πράξεις) можно уподобить словам (λόγοι). Как Бог Слово (Λόγος) проявляется в словах (λόγοι)

Божиих, так и образ Его, слово (λόγος) человека, проявляет себя в словах (λόγοι) человеческих. Исходя из этого выявлен принцип соотношения слова (λόγος) и слов (λόγοι): слово (λόγος) у человека одно, потому что один ум (νοῦς), но слов (λόγοι) у человека много, потому что много мыслей (νοήματα), обнаруживаемых вовне. Словом (λόγος) называется как природная способность (сущность), так и её отдельные проявления (действия). Из воззрений святителя также очевидны, во-первых, коммуникативная природа ума человека как слова (λόγος), поскольку без явления вовне наши мысли оставались бы неизвестными другим людям; а во-вторых – умная этиология слов (λόγοι) и действий человека, что означает невозможность при интерпретации чьих-либо слов (λόγοι) и действий вынести ум их автора «за скобки», то есть невозможность их деантропологизации.

Явление (φανέρωσις) ума посредством орудного устройства тела свт. Григорий называет *примышлением* (ἐπίνοια). Примышление даровано человеку Богом, поэтому оно способно «исследовать подлинно сущее» и «вести к истине», а также изобретать «полезное и нужное для жизни». Примышление в богословии Нисского святителя выступает общим понятием по отношению к слову (λόγος) и действию (πράξις) как его разновидности. Слово (λόγος) как разновидность примышления представляет собой явление ума посредством таких органов тела, как голос и руки. В словесном примышлении ум проявляет себя в звуках и буквах, то есть в имени. Таким образом, антропологический контекст позволяет определить слово (λόγος) как *явление ума в имени*.

Раскрывая примышление человека со стороны ума, то есть со стороны духовно-познавательной, свт. Григорий разрабатывает целостную христианскую гносеологию. Исходный её пункт заключается в том, что способностью к познавательной деятельности ум человека обладает, будучи образом всеведущего Бога. Богообразный ум человека в то же время принципиально человекообразен, то есть сущее для нас таково, каким его видит наш ум. Это, однако, не означает оторванности ума человека от сущего и замкнутости ума в себе самом, а указывает на антропный характер всякого нашего представления о сущем. Однако человеческое познание не навязывает сущему чуждых ему свойств, а «ведёт к истине», поскольку человекообразность нашего ума заключается в его богоподобии.

Познавательную деятельность ума свт. Григорий Нисский определяет как «отношение к» познаваемому (τὸ πρὸς τί πως ἔχειν). При этом познаваемым является нечто «относящееся к чему-либо» (ἢ γνώσις οὐσία οὐκ ἔστιν,

ἀλλὰ περὶ τι τῆς διανοίας ἐνέργεια), но не сущность чего-либо. Представление ума имеет смысловую, или интеллектуальную, природу, нетождественную естеству познаваемого. На этом основании святитель называет мысль «образом» (εἶδος) или «подобием» (ὁμοίωμα) познаваемого. В гносеологической перспективе категории *образа* и *подобия* означают нетождественность мысли и познаваемого по естеству, но тождественность их по свойствам, то есть способность мысли *являть* познаваемое.

По критерию предмета и способа познания свт. Григорий Нисский различает два вида познавательной деятельности ума человека: тварь познаётся умом через чувства (αἴσθησις, γνώσις, κατανόησις, λογισμοί, κατάληψις и под.), а превышающий чувства Бог открывается уму через веру (πίστις, θεωρία, εἶδησις, ἀναβλέπειν, ἰδεῖν, ὁρᾶν и др.). Основной гносеологический принцип свт. Григория Нисского состоит в «познании подобного подобным» (τῷ ὁμοίῳ βλέπει τὸ ὅμοιον). Как тварь занимает определённый временной и пространственный «промежуток» (διάστημα), так и наша мысль имеет подобный ей ограничивающий, диастематический, характер (τὴν διαστηματικὴν ἔννοιαν). Чувственное познание твари свт. Григорий характеризует как *движение мысли с целью схватить естество* познаваемого. Мысль «достигает» естества тварного и «схватывает» его, тогда как естества Божия не «достигает» и не «схватывает», поскольку Божество имеет неограниченный, или адиастематический, характер. Ум не как слово (λόγος), которое связано, по святителю, с чувственным познанием, а как вера (πίστις) «досязает до» Бога. Соответственно Своему двоякому образу явления Бог созерцается человеком верой либо сокровенно, либо в нетварном свете. Созерцать Бога, являющегося в нетварном свете, возможно человеку только Духом Святым по воле Самого Бога. Причём свт. Григорий сближает эти два способа видения Бога верой: сокровенное Богосозерцание св. отец понимает как особый род видения (θεωρία), а созерцание Бога в нетварном свете трактует только как веру в Бога, но не знание Его. На основе чувственного познания твари ум составляет точные её «образы» (εἶδος), а на основе созерцания Бога верой – Его опосредованные «подобия» (ὁμοίωμα). «Познавательный образ» и «верующее подобие» противопоставляются свт. Григорием как прямое и опосредованное, точное и предположительное, определённое и гадательное знание о тварном и нетварном соответственно. Опосредованность подобия состоит в том, что наша мысль являет не Само Естество, а указывает на Него «в зеркале» (δι' ἐσόπτρου) твари. Указанные особенности познания твари и созерцания Бога определяют собой умную сторону

примышления человека, которая затем подлежит телесному выражению, в том числе посредством звуко-буквенных имён.

Тварь доступна чувственному познанию человека в явлении (*φαινόμενον*), то есть со стороны своих действий, качеств и отношений, со стороны же бытия, то есть сущности (*οὐσία*), тварь не подлежит познанию. Однако само явление (*φαινόμενον*) несамодостаточно, поскольку тварная сущность действует (является) «в соответствии» с нетварным словом (*λόγος*) Божиим, «вложенным» в неё. На основе экзегетического анализа показано, что под словом (*λόγος*) Бога свт. Григорий понимает действие, волю, премудрость, ведение, могущество, силу и пр. свойства Божии. Тварь выступает «гласом» нетварного слова (*λόγος*) Божия, «вложенного» в неё. Тем самым космология Нисского святителя обнаруживает недостаточность для познания твари одних чувств, воспринимающих явление (*φαινόμενον*), но необходимость также веры для созерцания её в свете нетварного слова (*λόγος*) Божия. Реконструкция учения свт. Григория Нисского о словах (*λόγοι*) Божиих как Его нетварных действиях показывает, что оно выступает неотъемлемой частью опытной традиции Богосозерцания и её богословского выражения от пророка Моисея и апостола Павла, св. Дионисия Ареопагита, прп. Максима Исповедника до прп. Симеона Нового Богослова и исихастов во главе со свт. Григорием Паламой.

В результате анализа толкования свт. Григорием Нисским библейского образа скинии (Исх 24:40) выяснено, что, в его понимании, тайна нерукотворенной Скинии, объемлющей собою вселенную, заключается во Христе, Божией Силе и Божией Премудрости (1 Кор 1:24). Такое именование Христа св. Апостолом Павлом приводит свт. Григория к уразумению Ипостасного Источника премудрых и могущественных слов (*λόγοι*) Божиих, а именно: Бога Слова (*Λόγος*), содержащего (*περιέχω*) слова (*λόγοι*) всей твари. Введённый в нерукотворенную скинию, боговидец в нетварном свете слов (*λόγοι*) Божиих созерцает содержащего их Бога Слова (*Λόγος*). На основе уподобления Христа скинии свт. Григорий развивает космологическое понимание Слова (*Λόγος*) Божия. Христос есть центр не только горней нерукотворенной скинии, но и дольней, в которой Он обретает «завесу плоти» (Евр 10:20). Нисский экзегет через это апостольское указание достигает целостного взгляда на скинию, трактуя вещество как покров («завесу») не только Ипостасного Слова (*Λόγος*) в воплощении, но и принадлежащих Ему слов (*λόγοι*) существ. Церковь также является дольней скинией Слова (*Λόγος*) Божия

и в силу тождества Христу равна содержимой Им посредством слов (*λόγοι*) вселенной. К «святому святых» Церкви-вселенной относится «истина сущих» (*ἡ τῶν ὄντων ἀλήθεια*), то есть сокрытая веществом горняя скиния слов (*λόγοι*) Божиих. Вселенная, в понимании святителя, является Церковью потому, что в истинах существ содержит в себе Бога. Так на основании словесной (логосной) христологии экклезиология, а также учение об истине свт. Григория Нисского приобретают космологический характер. И обратно: космология и учение об истине получают экклезиологическую трактовку. Таким образом, рукотворная скиния Моисея прообразовала собою, во-первых, вселенскую скинию слов (*λόγοι*) Божиих под завесой вещества, во-вторых, скинию воплощённого Христа Слова (*Λόγος*) Божия и, в-третьих, скинию Церкви, в существах хранящую истину. В образе Скинии Христа сходятся космология, христология и экклезиология свт. Григория Нисского.

Истина является для святителя богословской и онтологической категорией. Истина (*ἀλήθεια*) принадлежит Богу Истине и заключается в светоносных словах (*λόγοι*) сущего. Чистый от греха ум избранных Божиих созерцает истину в нетварном свете слова (*λόγος*) Божия, озаряющем явление твари. В истинах существ нетварным светом сияет Сама Ипостасная Истина. Истина не находится в человеке, а находится в нетварных словах (*λόγοι*) Бога Слова (*Λόγος*), «вложенных» в тварей. Она – принадлежность не человеческого познания, а Божественного бытия. Как превышающая чувства, истина непознаваема, но созерцаема верой. Мы можем не познать, а только «стать в лучах света истины». «Световодство» истины требует разрешиться от «земной кожаной оболочки», то есть от греха, в Крещении, начать видеть невидимое верой и проводить добродетельное житие. Тогда по воле Божией тварь «воспламеняется» нетварным светом слова (*λόγος*) Божия. Это созерцание сущего в единстве невидимого слова (*λόγος*) и видимого явления свт. Григорий Нисский называет ведением истины. Ложь же определяется им как представление чувственного мира явлений самодостаточным. Покрытый «земной оболочкой» ум некрещёного и не верующего в Бога человека слепо замыкает чувственный мир явлений в самом себе, а не восходит через него к созерцанию Бога в Его словах (*λόγοι*).

Согласно модели Богопознания свт. Григория Нисского, Бог недоступен чувственному познанию человека ни по сущности (*κατ' οὐσίαν*), ни в действиях (*διὰ τῶν ἐνεργειῶν*), но доступен созерцанию в действиях, но не по сущности посредством веры. В силу нетварности естества

Божия чувственное Его познание человеком абсолютно невозможно и характеризуется святителем посредством библейских образов «мрака» (Исх 20:21), «ночи» (Песн 3:1) и «тьмы» (Пс 17:12). Однако состояние познавательного мрака – никак не окончательное для человека в «единении» (*ἀνακραθῆναι, συνεῖναι*) с Богом. Бог объят мраком познания, но в созерцании верой нам сияют Его действия, поэтому свт. Григорий называет мрак «светозарным» (*λαμπρῶ γνόφῳ*). Познавать Бога не по сущности, а в действиях значит созерцать верой (как сокровенно, так и в нетварном свете) Его премудрость, силу, славу, благость и прочие свойства и проявления.

В силу единства и общности действия для Трёх Лиц Божества нетварное слово (*λόγος*) Божие, «вложенное» в тварь, троично. Следовательно, Ипостасное Слово (*Λόγος*) Божие созерцается в словах (*λόγοι*) Божиих не Само по Себе, а в единстве с Отцом и Духом. Бесконечный для человека путь Богопознания (*διὰ τῆς τῶν ἔμπροσθεν ἐπεκτάσεως*) имеет свой «предел» (*τὸ πέρας*), заключающийся в созерцании троичного действия, или слова (*λόγοι*), Божия.

Основными источниками созерцания верой (как сокровенного, так и в нетварном свете) человеком Бога в Его действиях являются: 1) тварь; 2) добродетельный ум человека; 3) такое явление добродетельного ума человека посредством букв, как Святое Писание. Сама возможность человеку созерцать действия Божии в твари обусловлена соответствием их обоим Богу «по образу»: сущность твари действует «в соответствии» с нетварным словом (*λόγος*) Божиим, «вложенным» в неё, а ум человека богоподобен. Поэтому чистота, красота и мудрость этих двух образов позволяют умозаключать о Чистоте, Красоте и Премудрости Первообраза. Святое же Писание свт. Григорий понимает как явление в именах (буквах) добродетельного и облагодатствованного ума Пророков и Апостолов, в Духе Святом созерцавших действия Божии. Через опосредование словом (*λόγος*) святых писателей в Писании *глаголет* Само Слово (*Λόγος*) Божие Христос Своими нетварными словами (*λόγοι*) (2 Кор 13:3).

Для выяснения специфики нашего слова (*λόγος*) фундаментальное значение имеет аналогия свт. Григория Нисского от слова (*λόγος*) человека к Слову (*Λόγος*) Божью. Проводя данную антропологическую аналогию к бытию Пресвятой Троицы, свт. Григорий указывает на единство наших ума (*νοῦς*) и слова (*λόγος*) «по естеству» (*κατὰ τὴν φύσιν*) и на различие их «в подлежащем» (*τῷ ὑποκειμένῳ*). На этой

основе св. отец характеризует также происхождение слова (*λόγος*) от ума как «рождение». Ум и слово (*λόγος*) как в человеке, так и в Боге единосущны. Слово (*λόγος*) человека по природе своей нетелесно, будучи единосущно уму, а в инаковом ему «подлежащем» (*τῷ ὑποκειμένῳ*) рождено телом. Единство и различие ума и слова (*λόγος*) обусловлены фактом «обнаружения» (*εἰς τὸ ἐμφανῆς ἄγειν*) словом ума, то есть тем, что *λόγος* *являет* *νοῦς*. Как в антропологической, так и в троичной перспективах слово (*λόγος*) предстаёт *явлением ума*. В свою очередь, логика троичного догмата, выраженного в категориях единства и различия, всецело определяет собой взгляд свт. Григория Нисского на слово (*λόγος*) человека. Следовательно, чтобы иметь правильное представление о слове, лингвистическая рефлексия должна быть богословски отточена.

«Подлежащим» слова (*λόγος*) человека, которым оно отличается от ума, согласно свт. Григорию, являются рождаемые телом звуки речи или буквы письма. Для обозначения «подлежащего» в слове (*λόγος*) святитель использует такие термины, как «имя» (*τὸ ὄνομα*), «наименование» (*προσηγορία*), «речение» (*φωνή, διὰ τοῦ φθόγγου ῥῆσις, ῥῆμα*) и под. По его определению, имя – это собственно «произношение слогов» (*τὴν ἐν ταῖς συλλαβαῖς προφοράν*). Важнейший тезис ономатологии святителя состоит в том, что имя в силу своей нетождественности умной природе слова (*λόγος*) выступает для неё «образом» (*τύπος, τύπωσις*). Свт. Григорий полагает, что «мысль переводится в образ имени» (*εἰς ὀνόματος τύπον τὴν ἔννοιαν παράγοντες; τῆς ἐνθεωρουμένης εἰς ὀνόματος τύπον μεταβαίνουσας*). «Образами» для мысли выступают все чувственные формы примышления, и имя – лишь одна из них. Указывая, что в слове (*λόγος*) имя и ум связаны отношением «по образу», свт. Григорий стремится подчеркнуть, что ум и имя нетождественны по естеству (ум имеет нетелесную природу, а имя – природу не-умную), но тождественны по свойствам, то есть имя способно *являть* мысль. Между нетождественными по естеству умом и именем в силу связи «по образу» не может быть смешанных, переходных ступеней. На этом основании как в богословии, так и в ономалогии свт. Григорий Нисский отвергает учение о «слове внутреннем» (*λόγος ἐνδιάθετος*) и «слове произнесённом» (*λόγος προφορικός*), а также звучащее внутри нас никогда не называет «внутренней речью», а только мыслью.

Ключом к соотношению мысли и имени (или так наз. проблеме «внутренней речи») является соотношение ума и тела в человеке. Тело, с одной стороны, не тождественно уму по естеству, а значит, имена, телесные

по происхождению, не участвуют в мышлении, как и значения не заключаются в именах. С другой же стороны, тело является чувственным орудием самого ума, и, следовательно, имя производится умом посредством чувств и имеет свой чувственный (акустический или графический) образ. Тем не менее чувственные образы имён хоть и «внутренни», но не составляют «речи», поскольку бестелесны, равно как не есть они и само мышление, поскольку телесны по своему происхождению.

Слово (λόγος) представляет собой по преимуществу умный, а не вещественный феномен, поскольку само имя изобретается мыслительной деятельностью. Однако начатое умом именование завершается телом, поэтому слово не исчерпывается умом – λόγος не тождественен νοῦς'у. Тем не менее звуко-буквенную сторону слова (λόγος) не следует недооценивать, поскольку имя, по святителю, выступает истолковательным «образом» (τύπος), обладающим потенцией через обращение к чувствам возводить к своему первообразу – мысли. В этой дидактико-мнемотехнической функции имени заключается его существенное значение.

Из богословского тезиса свт. Григория Нисского о неипостасности слова (λόγος) человека происходят важные лингвистические следствия. Явление нашего ума в имени есть «ничто» (οὐδέν), оно не имеет самостоятельного бытия. От слова (λόγος) после рассеяния звукового образа не остаётся «никакой ипостаси» (μηδεμίᾱς ὑποστάσεως ἐν οὐδενὶ λόγῳ μετὰ τὴν προφορὰν διαμενούσης). Следовательно, слово (λόγος) нельзя наделять автономностью от человека примышляющего, то есть нельзя гипостазировать слово (λόγος), рассматривая его как объект, имеющий собственное бытие или отдельную от ума сущность. Подлинным лингвистическим предметом выступает не 'имя'; и не 'в имени ум', который не отсекается от человека и не переходит в имя в качестве «значения», а непосредственно сам 'ум, который являет себя в имени'. Вне примышляющего человека нет никакого слова (λόγος). Звуки или графические символы, не осуществившись в уме и не будучи воипостазированы в смысловую деятельность человека, не являются словом (λόγος). Таким образом, ум, с одной стороны, обуславливает неипостасность слова (λόγος), а с другой – придаёт словесному примышлению существенный характер. Хотя звуковое «подлежащее» слова (λόγος) исчезает после явления, но с рассеянием звука не исчезает мысль (νοῦς), явленная в имени.

Явление (φαινόμενον) твари предстаёт в нашем уме в «движениях мысли» (τῆς διανοίας κινήμασιν), в «различениях понятий» (τὰς τῶν νοημάτων διαφορὰς), представляющих собой по отношению к самой твари

точные мысленные «образы» (εἶδος) сё действий и свойств. Имя запечатлевает именно эти отдельные «движения мысли» (τῆς διανοίας κινήμασιν), или понятия. Диастематичность, то есть способность схватывать отдельные признаки, оказывается общей как познанию, так и именованию, что свидетельствует о диастематичности в целом слова (λόγος) человека. Исходя из этого, свт. Григорий называет слово «разделяющим». «Разделяющее слово» (διαίρων λόγος) усматривает в сущем отдельные свойства и именуется каждое из них. Будучи «разделяющим», слово (λόγος) связано собственно с познающими тварь, а не с созерцающими Бога силами ума человека. Поэтому Бог не только непознаваем, но и именуем.

Сущее выступает данностью, детерминирующей слово (λόγος) человека в том смысле, что «движение мысли», являемое именем, представляет собой подлинный образ (εἶδος) сущего. Однако слово (λόγος) также есть результат свободы примышляющего человека. Слово (λόγος) свободно, во-первых, в «разделении» сущего на свойства, то есть в характере познания, а во-вторых – в именовании этих свойств. Данной свободой «разделения» словом (λόγος) сущего на свойства обусловлена возможность разнообразия слов (λόγοι) при единообразии самого представления о сущем (νοῦν). Слово (λόγος), изменяемое по отношению к единообразному восприятию сущего, свт. Григорий Нисский называет «формой» (σχῆμα), а само это изменение – «преобразованием формы» (μετασχηματισμοῦ). В данном соотношении ума (νοῦς) и слова (λόγος) как его «формы» заключается решение Нисским святителем не только проблемы свободы примышляющего человека, но и проблемы понимания. Собеседники потому понимают друг друга, что погружены умом в одно и то же сущее, хотя и отличаются различным «разделением» его на признаки своим словом (λόγος). При том, что человечество едино по умной стороне слова (λόγος), неэквивалентность языков обусловлена различным «разделением словом (λόγος)» сущего на признаки, которое вошло в общую практику. Различие языков обусловлено свободой ума изобретать звуки.

Отношение, связывающее образ имени с «движением мысли», называется свт. Григорием «семантическим» (σημαντική), или отношением обозначения. Обозначение состоит в том, что образ имени (τύπος) «отпечатлевает», «живописует», то есть *являет* в уме слушающего образ сущего (εἶδος). Отсюда следует, что имя есть *образ образа* – чувственный образ мысленного образа сущего. Сила имени, являющегося *образом*, и заключается

в том, что оно возводит к движению мысли, а не останавливает на себе самом. Ономотология свт. Григория Нисского параллельна антропологии: как душевно-телесное естество есть «образ образа», то есть образ ума, который есть образ Божий, так и имя есть «образ образа», то есть образ мысли, которая есть образ сущего. Если связь между сущим и его мысленным образом – это познание, то связь между мысленным образом и образом имени – это обозначение. Поскольку сущее, мысль и имя последовательно связаны между собой отношением «по образу», постольку познание и обозначение – это две разновидности одной связи *явления* (φανέρωσις). Трактовка *значения слова* (λόγος) как связи явления показывает, что значения слова (λόγος) по отдельности нет ни в имени, ни в уме. Значение слова (λόγος) возникает только при *явлении ума в имени*, то есть при установлении словом (λόγος) связи между ними. Как в уме, не являющем себя, нет значений, так нет их и в именах, не являющих «движения мысли». В свою очередь, явление мысли в образе имени характеризуется свт. Григорием как её «истолкование» (ἐρμηνεία). Имя, закрепляемое в памяти за определённой мыслью, имеет истолковательную (ἐρμηνευτικὸν) по отношению к ней силу. Тем самым имя – не внешняя безразличная форма для мысли, а внутренне обусловленный самой мыслью и связанный с нею её образ. Истолкование можно определить как установление словом (λόγος) соответствия между мыслью и именем.

Слово (λόγος) выражает не только мысль о сущем (гносеологический аспект слова), но и проявляет саму «распорядительность» пользующегося им (духовная перспектива слова). При познании и именовании сущего проявляется добродетельное или греховное состояние ума человека. В *истинном слове* (τῆς ἀληθείας λόγος) чистый от греха ум, во-первых, видит сущее в единстве невидимого слова (λόγος) Божия и видимого явления, то есть получает истинный мысленный образ сущего, а во-вторых, именуется эту истинную мысль соответственным ей, то есть истинным, именем. В *слове ложном* (ψεῦδος) грешный ум, во-первых, видит сущее исключительно или в той или иной степени как явление, то есть получает ложный мысленный образ сущего. Во-вторых, нечистый ум способен также именовать мысль (даже достоверную) несоответственным ей именем, то есть «лжеименем» (ψευδώνυμος φωνή). Истинное слово (λόγος) представляет собой явление в имени чистого ума, или *добродетелей*, а ложное слово (λόγος) – явление в имени лукавого ума, или *страстей*. Любовь, воздержание, мудрость, распорядительность, благовременность, соразмерность и прочие добродетели

являются в образе имени в том смысле, что определяют собой само «разделение» словом (διαίρων λόγος) сущего на «движения мысли», а также последующее их именование.

Утверждаемая святителем связь сущего и его имени не является прямой, а опосредована умом человека. «Нечто общее» для сущего и имени, согласно свт. Григорию, это мысль. Имя и сущее «совпадают по понятию» (σύνδρομός ἐστι κατὰ τὴν ἔννοιαν). Хотя имя не порождается самим естеством предмета (тезис Евномия), но оно тем не менее «собственно» (κύριος), «соответственно» или «природно» (προσφυῶς) естеству благодаря богообразности ума человека, способного к истинному познанию и истолкованию.

Человеческому познанию и именованию доступна не сущность сущего, а его действия. Всякое имя, согласно св. отцу, отлично от значения сущности и имеет значение действий. Имя, соответствующее мысли, через неё соответственно «движениям существующего». Благодаря этому соответствию мы истинно познаём свойства сущего из имён. Ум, повреждённый пороком, разрывает в слове (λόγος) цепочку соответствий «по образу». В частности, из значения лжеимени становится невозможным умозаключать о свойствах сущего. Страстным словом (λόγος) разрушается его собственно гносеологический план.

Модель слова (λόγος) человека в представлении свт. Григория Нисского охватывает три элемента – сущее или Сущего, мысль и имя. В зависимости от предмета познания – сущего или Сущего – можно различать *слово* (λόγος) *о твари* и *слово* (λόγος) *о Боге*. Богословская система свт. Григория позволяет сформулировать принцип слова (λόγος) о твари как слова-образа, поскольку связь между всеми тремя элементами данного слова заключается в последовательном отношении «по образу». *Соответствие* мысли сущему, а имени – мысли определяет структуру слова (λόγος) о твари. Именно соответствием третьего элемента второму, а второго – первому обусловлено то, что третий элемент соответствует первому, то есть имя – сущему. Если истинность мысли заключается в её соответствии сущему, а истинность имени заключается в его соответствии мысли, то через своё соответствие мысли имя истинно соответствует самому сущему. Тем самым по структуре слово (λόγος) представляет собой вектор. Началом слова (λόγος) о твари является первообраз-сущее, серединой – мысленный его образ, а концом – образ имени. Направление в слове (λόγος) задано бытием: от сущего происходит имя, а не от имени – сущее. Заданное бытием направление слова (λόγος)

продолжается познанием его человеком. Наша мысль есть причина имени, а не наоборот. В слове (λόγος), таким образом, 1) бытие 2) через наше познание венчается 3) именем.

Развиваемое свт. Григорием Нисским богословие образа позволяет не только прийти к динамической и разомкнутой модели слова (λόγος) человека как вектора, но и начало слова (λόγος) о твари поместить в Самом Боге. Тогда истинное имя есть «ть» не только сущего, но и Самого Сущего. Так, Слово (Λόγος) Божие есть Истина и содержащее Им слова (λόγοι) – это истины существ. Сущность твари действует, то есть является, «в соответствии» с вложенным в неё нетварным словом (λόγος) Божиим. Следовательно, явление твари *соответствует* осуществляемому её действию Божию. Это первое опосредование Истины – опосредование нетварного тварным. В свою очередь, соответствующее нетварному слову (λόγος) Истины явление твари получает *соответственный* себе образ в добродетельном уме человека. Это второе опосредование Истины – уже словом (λόγος) по образу Слова (Λόγος). Наконец, мысленный образ, соответствующий явлению твари, которое соответственно нетварному слову (λόγος) Истины, истолковывается в *соответственном* себе образе имени. Это третье опосредование Истины – именем. Таким образом, перед нами три разноприродные среды (тварь, мысль, имя), отделяющие от нас Бога Истину, но в то же время проницаемые для Него. Бог Истина проходит сквозь все нетождественные Себе естества, *являясь* в них «по образу». Разве что на этапе страстного слова (λόγος) человека две последние среды (мысль и имя) становятся непроницаемыми средостениями, препятствующими явлению в них Истины. Слово (λόγος) же добродетельного человека – «ть» Самого Слова (Λόγος) Божия, то есть «ть» Истины. Созерцающий Истину истинным умом рождает истинное слово (λόγος). Таким образом, отдалённейшим началом слова (λόγος) человека о твари является Сам Бог.

Слово (λόγος) о Боге представляет собой принципиально особый вид слова. Если начало слову (λόγος) полагают действия сущего, продолжает слово чувственное познание нами этих действий, а завершает его – обозначение познанного именем, то в случае слова (λόγος) о Боге оказываются специфичными все три его элемента. Во-первых, нетварные действия Божии безобразны, то есть не подлежат чувственному познанию. Вследствие этого «разделяющее слово» (διαίρων λόγος) человека не способно составить точный мысленный «образ» действия Божия, то есть схватить «движением мысли» характерные отличительные его

признаки. Пользуясь своим чувственно-познавательным опытом, слово (λόγος) может составить лишь такое понятие, которое является гадательным «подобием» нетварного действия Божия. Наконец, отсутствие соответствующего действию Божию мысленного образа обуславливает и невозможность соответственного Его истолкования в образе имени. Поэтому с точки зрения требуемых диастематическим словом (λόγος) человека соответствий образа имени мысленному образу, а через него – Самому Первообразу, о Боге можно только молчать.

Слово (λόγος) о Боге, невозможное в точных и соответственных «образах» (сначала мысли – εἶδος, а затем имени – τύπος), становится возможным в опосредовании «подобиями» (ὁμοιώματα) (экзегеза Песн 1:10). Понятия, прилагаемые «разделяющим словом» (διαίρων λόγος) человека к созерцаемому действию Божию, представляют собой Его *мысленные подобия*. Отрицательный смысл категории *подобия* заключается в том, что понятие не в состоянии «схватить» никаких чувственных признаков действия Божия и составляется на основе аналогии (ἀναλογία) от действий твари. Под *аналогией* святитель понимает гносеологическую операцию уподобления нетварного тварному, совершаемую «разделяющим словом» (διαίρων λόγος) человека. Тем самым гносеологический план слова (λόγος) о Боге, включающий в себя опосредование нетварного тварным, или переход от Богосозерцания к богословию, является сложным. Положительный же смысл категории *подобия* заключается в том, что, несмотря на отсутствие точного соответствия нашей мысли нетварному действию Божию, «гадательные» понятия о Боге истинно подобны (или аналогичны) Ему. Хотя и обходным путём, но мы познаём и именуем Самого Бога.

Как сначала Богосозерцанию, так затем и богословию доступны только действия Божии, но не Его сущность. Созерцаемое верой действие Божие является Первообразом слова (λόγος) человека о Боге. Не «бытие» (εἶναι), а «образ бытия» (πως εἶναι) Бога получает от слова (λόγος) человека своё понятие и именование. При всей многоимённости действия Божия подлежащее именованию только «одно» – сила Божия, являющаяся в совокупности все свойства Божества.

Составление богословской аналогии требует усилия «приложения понятия» к непонятному действию Божию: богослов должен подумать, что из тварного действительно подобно Нетварному, а что неподобно Ему. Свт. Григорий требует от богослова исключительно «высокой», «приличной», «доброй», «достойной» и «благочестивой» аналогии. Результатом

аналогизирования от действий твари к действиям Творца становятся два вида понятий о Боге, или два вида *мысленных подобий* – «положительные» (катафатические) и «отрицательные» (апофатические).

Если понятие, составляемое диастематическим словом (λόγος) человека, по отношению к нетварному действию Божию является *подобием*, то имя, обозначающее данное понятие, по отношению к Нему является *подобием подобия*. Такое «подобие имени» не обладает истолковательной (ἐρμηνευτικὸν) силой в отношении Первообраза. Ни одно понятие и имя не употребляются о Боге в «собственном» (κυρίως) и «естественном» (προσφῶς) значении, потому что они не «схватывают» недоступное чувственному познанию действие Божие. Однако, хотя в отношении Первообраза имя является «подобием подобия», в отношении самого понятия имя выступает как точный истолковательный его «образ», то есть является именем истинным. Богословские имена соответственно и истинно обозначают свои понятия. Если связь между тремя элементами слова (λόγος) о твари может быть представлена как «соответствие-соответствие» в силу тварности всех трёх элементов данного слова, то связь между элементами слова (λόγος) о Боге – как «аналогия-соответствие» для обозначения нетварности первого элемента данного слова (действия Божия) и необходимости уподобления (ἀναλογία) нетварного тварному во втором его элементе (в мысли человека). Богословие, невозможное как соответствие образов, доступно нам как аналогия подобий.

В целом исследование показало, что свт. Григорий Нисский – авторстройной богословской системы, значение которой заключается в том числе в целостном и категориально непротиворечивом раскрытии христианских онтологии, гносеологии и оноματοлогии в их тесной взаимосвязи. Богословский синтез Великого Каппадокийца, раскрываемый со стороны слова (λόγος) человека, свидетельствует о фундаментальности представлений святителя о нём. Пусть свт. Григорий Нисский не дал суммы христианской онтологии, гносеологии и оноματοлогии, но у него есть все необходимые элементы для её построения. В силу этого богословский синтез свт. Григория Нисского может служить методологическим фундаментом не только современного антропоцентричного языкознания, но и других наук гуманитарного цикла.

Источники

Собрания творений свт. Григория Нисского

1. Gregorii Nysseni Opera / Ed. by W. Jaeger and H. Langerbeck. 10 Vols. Leiden: E. J. Brill, 1952–1996. = **GNO**
2. Migne J.-P. Patrologiæ Cursus Completus. Series Græcæ. Vols. 44–46. Paris, 1857–1866. = **PG**
3. Творения святого Григория Нисского: В 8 ч. (Т. 37–45). М.: Типография В. Готье, 1861–1872. («Творения святых отцов Церкви»). = **ТСО**

Отдельные творения свт. Григория Нисского

4. Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово (Oratio catechetica magna) // ТСО, Т. 40 (Ч. 4), с. 1–110; PG 45:11–105; GNO, 3.4:5–106.
5. Григорий Нисский, свт. К Авлавию о том, что не «Три Бога» (Quod non sint tres dii, ad Ablabium) // ТСО, Т. 40 (Ч. 4), с. 111–132; PG 45:116–136; GNO, 3.1:37–57.
6. Григорий Нисский, свт. К Армонию, О том, что значит имя и название: христианин (De Professione Christiana ad Harmonium) // ТСО, Т. 44 (Ч. 7), с. 211–223; PG 46:237–249; GNO, 8.1:129–142.
7. Григорий Нисский, свт. К элинам на основании общих понятий (Ad Graecos ex communibus notionibus) // ТСО, Т. 40 (Ч. 4), с. 178–191; PG 45:175–186; GNO, 3.1:19–33.
8. Григорий Нисский, свт. О блаженствах (De Beatitudinibus orationes VIII) // ТСО, Т. 38 (Ч. 2), с. 359–478; PG 44:1193–1301; GNO, 7.2:77–170.
9. Григорий Нисский, свт. Об устройении человека (De officio hominis) // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 76–222; PG 44:124–256; GNO, 4.2.
10. Григорий Нисский, свт. О девстве (De Virginitate) // ТСО, Т. 44 (Ч. 7), с. 341; PG 46:317–416; GNO, 8.1:173–214.
11. Григорий Нисский, свт. О душе и воскресении, разговор с сестрою Макриною (Dialogus de Anima et Resurrectione) // ТСО, Т. 40 (Ч. 4), с. 201–326; PG 46:12–160; GNO, 3.3.
12. Григорий Нисский, свт. О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели (De Vita Moysis) // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 223–379; PG 44:297–430; GNO, 7.1:1–145.
13. Григорий Нисский, свт. О младенцах, преждевременно похищаемых смертью. К Иерию (De Infantibus qui praemature abripiuntur) // ТСО, Т. 40 (Ч. 4), с. 327–360; PG 46:161–192; GNO, 3.2:67–97.

14. Григорий Нисский, свт. О молитве (De Oratione dominica orationes V) // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 380–469; PG 44:1120–1193; GNO, 7.2:5–74.
15. Григорий Нисский, свт. О надписании псалмов (In inscriptionem psalmodum) // ТСО, Т. 38 (Ч. 2), с. 1–193; PG 44:432–608; GNO, 5:24–175.
16. Григорий Нисский, свт. Опровержение Евномия (Contra Eunomium) // ТСО, Т. 41 (Ч. 5), с. 8–500, Т. 43 (Ч. 6), с. 1–510; PG 45:248–1121; GNO, 1:22–409, 2:3–311.
17. Григорий Нисский, свт. Опровержение мнения Аполлинария (антирритик) (Antirrheticus adversus Apollinarium) // ТСО, Т. 44 (Ч. 7), с. 59–201; PG 45:1124–1269; GNO, 3.1:129–233.
18. Григорий Нисский, свт. О совершенстве, и о том, каким должно быть христианину. К Олимпию монаху (De Perfectione christiana ad Olympium) // ТСО, Т. 44 (Ч. 7), с. 224–262; PG 46:252–285; GNO, 8.1:173–214.
19. Григорий Нисский, свт. О Шестодневе, слово защитительное брату Петру (Apologia in hexaemeron) // ТСО, Т. 37 (Ч. 1), с. 1–75; PG 44:61–124; GNO, 4.1:5–85.
20. Григорий Нисский, свт. Похвальное слово святому первомученику Стефану (In sanctum Stephanum I) // ТСО, Т. 45 (Ч. 8), с. 105–125; PG 46:701–722; GNO, 10.1:75–94.
21. Слово на св. Пасху о воскресении; сказано в великий день воскресный (In sanctum Pascha) // ТСО, Т. 45 (Ч. 8), с. 56–87; PG 46:652–681; GNO, 9:243–270.
22. Григорий Нисский, свт. Слово о Божестве Сына и Духа и похвала праведному Аврааму (De deitate Filii et Spiritus sancti ad Euagrium) // ТСО, Т. 40 (Ч. 4), с. 373–398; PG 46:553–576; GNO, 10.2:117–144.
23. Григорий Нисский, свт. Слово о жизни святого Григория Чудотворца (De vita B. Gregorii Thaumaturgi) // ТСО, Т. 45 (Ч. 8), с. 126–197; PG 46:893–957; GNO, 10.1:3–57.
24. Григорий Нисский, свт. Слово о Святом Духе против Македонян духоборцев (Adversus Macedonianos) // ТСО, Т. 44 (Ч. 7), с. 23–58; PG 45:1301–1333; GNO, 3.1:89–115.
25. Григорий Нисский, свт. Слово против Ария и Савеллия (Adversus Arium et Sabellium) // ТСО, Т. 44 (Ч. 7), с. 1–22; PG 45:1281–1301; GNO, 3.1:71–85.
26. Григорий Нисский, свт. Точное изъяснение Песни песней Соломона (In Cantica Santicorum) // ТСО, Т. 39 (Ч. 3), с. 1–408; PG 44:756–1120; GNO, 6:3–469.
27. Григорий Нисский, свт. Точное истолкование Экклесиаста Соломонова (In Ecclesiasten) // ТСО, Т. 38 (Ч. 2), с. 203–358; PG 44:616–753; GNO, 5:277–442.

*Переводы отдельных творений
свт. Григория Нисского*

28. Александрова Т. А. Предисловие // Григорий Нисский, свт. Аскетические сочинения и письма / Изд-е подготовлено Т. А. Александровой под общ. науч. ред. А. Г. Дунаева. М.: Изд-кий Совет РПЦ, 2007. 336 с. (Серия «Творения святых отцов и учителей Церкви»). С. 5–57.
29. Григорий Нисский. Об устройении человека / Пер., прим. и послесл. В. М. Лурье. СПб.: Аxioma, Мифрил, 1995. 176 с.
30. Григорий Нисский, свт. О жизни Моисея Законодателя / Пер. с др.-гр., вступ. ст., прим. А. С. Десницкого. Сергиев Посад: Изд-во храма св. бесребреников и чудотворцев Космы и Дамиана на Маросейке, 1999. 109 с.

*Творения других святых отцов
и церковных писателей*

31. Афанасий Великий, свт. Слово на язычников (Oratio contra gentes) // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского. Ч. 1. СТСЛ: Собственная типография, 1902. 472 с. С. 125–191; PG 25:1–95.
32. Афанасий Великий, свт. Слово о воплощении Бога-Слова, и о пришествии Его к нам во плоти (De incarnatione verbi) // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского. Ч. 1. СТСЛ: Собственная типография, 1902. 472 с. С. 191–264; PG 25:95–198.
33. Василий Великий, свт. Беседа 3. На слова: *Внемли себе* (Втор 15:9) // Василий Великий, свт., архиеп. Кесарии Каппадокийской. Творения: В 2 т. М.: Сибирская Благовонница, 2008. Т. 1: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. 1136 с. (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 3). С. 882–891; PG 31:197–218.
34. Василий Великий, свт. Беседа 16. На слова: *В начале бе Слово* (Ин 1:1) // Василий Великий, свт., архиеп. Кесарии Каппадокийской. Творения: В 2 т. М.: Сибирская Благовонница, 2008. Т. 1: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. 1136 с. (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 3). С. 1012–1017; PG 31:471–482.
35. Василий Великий, свт. Беседа 24. Против савеллиан, Ария и аномеев (Contra Sabellianos, et Arium, et Anomeos) // Василий Великий, свт., архиеп. Кесарии Каппадокийской. Творения: В 2 т. М.: Сибирская Благовонница, 2008. Т. 1: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. 1136 с. (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 3). С. 1074–1083; PG 31:600–618.

36. Василий Великий, свт. Беседы на Шестоднев (Homiliae in hexaemeron) // Василий Великий, свт., архиеп. Кесарии Каппадокийской. Творения: В 2 т. М.: Сибирская Благозвонница, 2008. Т. 1: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. 1136 с. (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 3). С. 319–429; PG 29:3–208.
37. Василий Великий, свт. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия (Contra Eunomium). Книги I–III // Василий Великий, свт., архиеп. Кесарии Каппадокийской. Творения: В 2 т. М.: Сибирская Благозвонница, 2008. Т. 1: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. 1136 с. (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 3). С. 169–266; PG 29:498–670.
38. Василий Великий, свт. О Святом Духе к святому Амфилохию, епископу Иконийскому (De Spiritu Sancto) // Василий Великий, свт., архиеп. Кесарии Каппадокийской. Творения: В 2 т. М.: Сибирская Благозвонница, 2008. Т. 1: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. 1136 с. (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 3). С. 93–168; PG 32:67–218.
39. Василий Великий, свт. Подвижнические уставы подвижающимся в общезжитии и в отшельничестве (Constitutiones asceticae) // Василий Великий, свт., архиеп. Кесарии Каппадокийской. Творения: В 2 т. М.: Сибирская Благозвонница, 2009. Т. 2: Аскетические творения. Письма. 1232 с. (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 4). С. 320–376; PG 31:1321–1428.
40. Георгий Факрасис. Диспут свт. Григория Паламы с Григорией философом. Философские и богословские аспекты паламитских споров / Пер. с др.-гр. Д. И. Поспелова; отв. ред. Д. И. Бирюков. Святая гора Афон: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря; М., 2009. 200 с. (Smaragdus Philocalias).
41. Григорий Палама, свт. Антирретики против Акиндина / Пер. с др.-греч. и прим. архим. Нектария (Яшунского). Краснодар: Текст, 2010. 368 с.
42. Григорий Палама, свт. Апология пространнейшая к думающим, будто тем, что святые боготворящий дар Духа, коего Бог по сущности является высшим, называют не только нетварным обожением, но и божественностью, указывается на двух богов, или О божественных энергиях и их причастии // Григорий Палама, свт. Трактаты / Пер. с греч. и прим. архим. Нектария (Яшунского). Краснодар: Текст, 2007. 256 с. С. 39–89.
43. Григорий Палама, свт. В скольких значениях [понимается] божественное соединение и разделение, и [также о том] что мы научены [понимать] различие в Боге не по ипостасям только, но и по общим [для них] выступлениям и энергиям, и что мы прияли сообразно каждому соединению и разделению помышлять Его нетварным, хотя бы то и не нравилось Варлааму и

- Акиндину // Григорий Палама, свт. Трактаты / Пер. с греч. и прим. архим. Нектария (Яшунского). Краснодар: Текст, 2007. 256 с. С. 6–38.
44. Григорий Палама, свт. Собеседование православного с варлаамитом // Григорий Палама, свт. Трактаты / Пер. с греч. и прим. архим. Нектария (Яшунского). Краснодар: Текст, 2007. 256 с. С. 121–182.
45. Григорий Палама, свт. Собеседование православного Феофана с возвратившимся от варлаамитов Феотимом, или О божественности и о том, что в ней причастуемо, а что непричастуемо // Григорий Палама, свт. Трактаты / Пер. с греч. и прим. архим. Нектария (Яшунского). Краснодар: Текст, 2007. 256 с. С. 183–233.
46. Григорий Палама, свт. Сто пятьдесят глав. Краснодар: Текст, 2006. 224 с.
47. Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих / Пер., послесл. и ком. В. Вениаминова. М.: Канон+, 2005. 384 с. (История христианской мысли в памятниках).
48. Дионисий Ареопагит, св. О божественных именах (De divinis nominibus) // Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника / Пер. и пред. Г. М. Прохорова. СПб.: Алетейя, 2002. 854 с. (Византийская библиотека. Источники). С. 206–565; PG 3:585–996.
49. Дионисий Ареопагит, св. О мистическом богословии (De mystica theologia) // Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника / Пер. и пред. Г. М. Прохорова. СПб.: Алетейя, 2002. 854 с. (Византийская библиотека. Источники). С. 736–763; PG 3:997–1064.
50. Евсевий Памфил. Евангельское приготовление (Praeparatio evangelica). Книга XI / Пер. с др.-гр. А. О. Ястребова // Церковь и время. 2002. № 3 (20). С. 117–192; PG 21:841–948.
51. Игнатий (Брянчанинов), свт. Аскетические опыты: В 2 т. Т. I. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. 816 с. (Серия «Духовная сокровищница»). С. 144–156.
52. Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры (Expositio Fidei) // Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. Т. 1. СПб.: Изд-е Императорской С.-Петербургской Духовной Академии, 1913. 441 с. (Приложение к журналам «Церковный вестник» и «Христианское чтение»). С. 157–345; PG 94:789–1228.
53. Иоанн Дамаскин, преп. Три защитительных слова против отвергающих святые иконы (Orationes pro sacris imaginibus) // Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. Т. 1. СПб.: Изд-е Императорской С.-Петербургской Духовной Академии, 1913. 441 с. (Приложение к журналам «Церковный вестник» и «Христианское чтение»). С. 347–441; PG 94:1227–1420.
54. Иоанн Златоуст, свт. Толкование на Послание к Галатам // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Т. 1–12. СПб.: Санкт-Петербургская Духовная академия, 1895–1906. Т. 10. Кн 2. С. 729–816; PG 61:611–682.

55. Кирилл Александрийский, свт. Книга сокровищ о Святой и Единосущной Троице / Пер. с греч. и ком. Р. В. Яшунского, вступ. ст. Г. И. Беневича. СПб.: Изд-во Олега Абышко; Краснодар: Изд-во «Текст», 2014. 384 с. (Серия «Библиотека христианской мысли. Источники»); PG 75:9–656.
56. Климент Александрийский. Строматы (Stromata) // PG 8:685–1382; 9:9–602.
57. Макарий Египетский, прп. Духовные беседы. Минск: Белорусская Православная Церковь, 2015. 367 с.
58. Максим Исповедник, прп. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия (Capita Theologiae et Eeonomiae) // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. I. Богословские и аскетические трактаты / Пер. с др.-греч., вступ. ст. и ком. А. И. Сидорова. М.: «Мартис», 1993. 353 с. (Православный Свято-Тихоновский Богословский институт. Святоотеческое наследие, т. 1). С. 215–256; PG 90:1083–1462.
59. Максим Исповедник, прп. Главы о любви (Capita de Charitate) // Избранные творения прп. Максима Исповедника / Пер. с др.-гр. А. И. Сидорова. М.: Паломник, 2004. 497 с. (Серия «Библиотека отцов и учителей Церкви», т. XIV). С. 136–200; PG 90:959–1082.
60. Ориген. Комментарии на Евангелие от Иоанна (Commentaria in Evangelium Joannis) // PG 14:21–830.
61. Святитель Фотий Патриарх Константинопольский. Антилатинские сочинения. М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия, 2015. 248 с.
62. Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. II. Вопросыответы к Фалассию. Ч. I. Вопросы I–LV / Пер. с др.-греч. и ком. С. Л. Елифановича, А. И. Сидорова. М.: «Мартис», 1993. 286 с. (Православный Свято-Тихоновский Богословский институт. Святоотеческое наследие, т. 2); PG 90:244–786.
63. Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В 3-х кн. М.: Сибирская благовонница, 2011. Кн. 1: 670 с. Кн. 2: 719 с. Кн. 3: 759 с.
64. Феофан Затворник, свт. Начертание христианского нравоучения. М.: Правило веры, 2010. 687 с.
65. Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению. Краткий очерк аскетике. Начертание христианского нравоучения. М.: Правило веры, 2008. 608 с.
66. Феофан Затворник, свт. Толкование Послания апостола Павла к Римлянам (главы 1–8). М.: Правило веры, 2006. 744 с.
67. Феофан Затворник, свт. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? М.: Отчий дом, 2006. 302 с.
68. Фотий Константинопольский, свт. Амфилохии. Вопрос 28 (Ad Amphilochium Quaestio XXVIII) // PG 101:205–210.

Другие древние авторы

69. Евномий. Апология // Антология восточно-христианской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: В 2-х т. Т. 1 / Под науч. ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневич. М.; СПб.: «Никея»-РХГА, 2009. 672 с. (Smaragdus Philocalias; Византийская философия: т. 4). С. 248–266.
70. Платон. Кратил // Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 1 / Общ. ред. А. Ф. Лосева. М.: Мысль, 1990. 860 с. С. 613–681.

Литература

На русском языке

71. Алпатов В. М. Об антропоцентричном и системоцентричном подходах к языку // Вопросы языкознания. 1993. № 3. С. 15–26.
72. Арутюнова Н. Д. Язык и мир человека. М.: Языки русской культуры, 1999. I–XV, 896 с.
73. Бирюков Д. Иерархии сущего в патристической мысли. Григорий Нисский и Дионисий Ареопагит // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. № 3 (32). С. 302–324.
74. Бирюков Д. С. Представления о природе языка в арианских спорах и их историко-философский бэкграунд: Евномий и свт. Василий Кесарийский // Вестник РХГА. 2007. № 2. Т. 8. С. 92–106.
75. Булгаков С. Смысл учения св. Григория Нисского об именах // Троицкий С. В. Учение св. Григория Нисского об именах Божиих и имябожники / Сост. А. Ковтун, К. Шахбазян. Краснодар: Библиотека Свято-Ильинского храма, 2002. 312 с. С. 242–248.
76. Василий (Кривошеин), архиеп. Простота Божественной природы и различия в Боге по св. Григорию Нисскому // Богословские труды / Сост., автор биогр. вступлений диак. Александр Мусин. Нижний Новгород: Христианская библиотека, 2011. 752 с. С. 614–643.
77. Вдовиченко А. В. Грекоязычные библейские тексты в предметной и дискурсивной моделях описания. Дис. ... докт. филол. н. М.: Ин-т языкознания РАН, 2013. 636 с.
78. Вдовиченко А. В. Казус «языка» Септуагинты и Нового Завета: Лингвистический метод «за» и «против» авторов. М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. 288 с.
79. Вдовиченко А. В. «Примышление» и «порождение»: Евномий и каппадокийцы о современных проблемах философии языка // Языковые параметры современной цивилизации. Сборник трудов первой научной конференции памяти академика РАН Ю. С. Степанова / Под ред. В. З. Демьянкова,

- Н. М. Азаровой, В. В. Фещенко, С. Ю. Бочавер. М.: Ин-т языкознания РАН, 2013. 560 с. С. 314–321.
80. Вдовиченко А. В. Расставание с «языком»: Критическая ретроспектива лингвистического знания. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. 510 с.
81. Давыденков О., иер. Понятия «силы» и «энергии» в святоотеческом богословии // Давыденков О., иер. Велия благочестия тайна: Бог явился во плоти. М.: Изд-во ПСТГУ, 2002. 182 с. С. 5–31.
82. Давыденков О., иер. Спор о границах богопознания в XIV веке // Давыденков О., иер. Велия благочестия тайна: Бог явился во плоти. М.: Изд-во ПСТГУ, 2002. 182 с. С. 53–72.
83. Демьянков В. З. Доминирующие лингвистические теории в конце XX в. // Язык и наука конца XX века: Сб. ст. М.: РГГУ, 1995. 432 с. С. 239–320.
84. Десницкая А. Предисловие // История лингвистических учений. Средневековая Европа / Отв. ред. А. В. Десницкая, С. Д. Кацнельсон. Л.: Наука, 1985. 288 с. С. 3–10.
85. Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. СТСЛ, 2011. Репр. изд. (Киев, 1915). 144 с.
86. Зализняк Анна А., Левонтина И. Б., Шмелев А. Д. Константы и переменные русской языковой картины мира. М.: Языки славянских культур, 2012. 696 с. (Язык. Семиотка. Культура).
87. Иустин (Попович), преп. Гносеология святого Исаака Сирина / Пер. с серб. и ком. И. А. Чароты. Мн.: Свято-Елисаветинский монастырь, 2003. 64 с. (Сер. «Сербское богословие XX века»).
88. Каллист (Уэр), еп. Паламитские споры / Пер. с англ. К. Б. Михайлова // Альфа и Омега. 2002. № 4 (34). С. 190–212.
89. Карфилова Л. Имена и вещи согласно Евномию Кизическому и Григорию Нисскому / Пер. с чеш. И. Г. Бея // *Εἶναι*: Проблемы философии и теологии. 2012. № 1 (001). С. 282–306. ULR: eina1.ru/2012-01-Karfikova.html
90. Карфилова Л. Святитель Григорий Нисский. Бесконечность Бога и бесконечный путь к Нему человека / Пер. с чеш. К.: Дух и літера, 2012. 336 с.
91. Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996. 450 с.
92. Кокин И. А. Категории «логос» и «мировая душа» в библейско-патристической традиции // Вестник славянских культур. 2011. № 19. Т. 1. С. 23–30.
93. Кубрякова Е. С. Парадигмы научного знания в лингвистике и ее современный статус // Известия РАН. Серия лит. и языка. 1994. Т. 53. № 2. С. 3–15.
94. Кубрякова Е. С. Эволюция лингвистических идей во второй половине XX века (опыт парадигмального анализа) // Язык и наука конца XX века: Сб. ст. М.: РГГУ, 1995. 432 с. С. 144–238.
95. Курдыбайло Д. С. К реконструкции учения о языке Григория Нисского в контексте евномийской полемики // Философский журнал. 2017. Т. 10. № 2. С. 21–37.

96. Ларше Ж.-К. Введение // Максим Исповедник, прп. Письма / Пер. с др.-гр. Е. Начинкина, предисл. Ж.-К. Ларше, ком., науч. ред., сост. Г. И. Беневица. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2015. 352 с. (Библиотека христианской мысли; Византийская философия. Т. 17; ΣΜΑΡΑΓΔΟΣ ΦΙΛΟΚΑΛΙΑΣ). С. 11–58.
97. Лескин Д., прот. Метафизика слова и имени в русской религиозно-философской мысли / Вступ. ст. еп. Венского и Австрийского Илариона (Алфеева). СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. 576 с. (Серия «Библиотека христианской мысли. Исследования»).
98. Лескин Д. Ю., прот. Спор Великих Каппадокийцев и Евномия о границах богопознания и его рецепция в русской философии XX века // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. № 3. М.: Изд-во РАГС, 2009. 292 с. С. 87–98.
99. Лосев А. Ф. Спор об именах в IV веке и его отношение к имяславью // Лосев А. Ф. Имя: Избр. работы, переводы, беседы, иссл-ия, архивн. мат-лы / Сост. и общ. ред. А. А. Тахо-Годи. СПб.: Алетейя, 1997. 617 с. (Памятники рел.-филос. мысли Нового времени). С. 39–45.
100. Лосский В. Н. Боговидение // Лосский В. Н. Боговидение / Пер. с фр. В. А. Рещиковой; сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко. М.: АСТ, 2006. 759 с. (Philosophy). С. 310–452.
101. Лосский В. Н. «Мрак» и «свет» в познании Бога // Лосский В. Н. Боговидение / Пер. с фр. В. А. Рещиковой; сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко. М.: АСТ, 2006. 759 с. (Philosophy). С. 570–581.
102. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Лосский В. Н. Боговидение / Пер. с фр. В. А. Рещиковой; сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко. М.: АСТ, 2006. 759 с. (Philosophy). С. 109–308.
103. Лосский В. Н. Спор о Софии // Лосский В. Н. Боговидение / Пер. с фр. В. А. Рещиковой; сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко. М.: АСТ, 2006. 759 с. (Philosophy). С. 10–108.
104. Малков П. Ю. Антропологические предпосылки учения об апокатастисе у восточных отцов Церкви // Малков П. Ю. По образу Слова: Статьи. М.: Изд-во ПСТГУ, 2007. 227 с. С. 186–212.
105. Малков П. Ю. Сотериологический аспект православного учения об имени Божию // Малков П. Ю. По образу Слова: Статьи. М.: Изд-во ПСТГУ, 2007. 227 с. С. 120–135.
106. Мартынов А. В. Антропология св. Григория Нисского: (Опыт исследования в области христианской философии IV века) // Прибавления к Творениям св. Отцов. 1886. Ч. 37. Кн. 1. С. 3–154; Кн. 2. С. 505–629.
107. Михаил (Грибановский), иером. Истина бытия Божия. Опыт уяснения основных христианских истин естественной человеческой мыслью. Репр. изд. 1888 г. СПб.: Общество памяти игумении Таисии, 2004. 176 с.
108. Михайлов П. Б. Анализ философской аргументации в полемике св. Василия Великого с Евномием: Автореф. дис. ... к. филос. н. М.: Ин-т философии РАН, 2005. 17 с.

109. Михайлов П. Б. Анализ философской аргументации в полемике св. Василия Великого с Евномием. Дис. ... к. филос. н. М.: Ин-т философии РАН, 2005. 174 с.
110. Михайлов П. Б. <Рецензия> Douglass, Scot. *Theology of the Gap. Cappadocian Language Theory and the Trinitarian Controversy*. NY: Peter Lang, 2005. (American university studies. Series VII: Theology and Religion; vol. 235). 289 p. // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие – Философия. 2007. Вып. 1(17). С. 136–142.
111. Михайлов П. Б. <Рецензия> Larchet J.-C. *La théologie des énergies divines. Des origines à saint Jean Damascène*. P.: Cerf, 2010. 479 p. // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2010. № 3 (31). С. 135–141.
112. Морескини К. История патристической философии / Пер. с итал. А. П. Горбуновой, под ред. иер. Михаила Асмуса и мон. Диодора Ларионова. М.: Изд-во «Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина», 2011. 864 с.
113. Неллас П. Обожение: Основы и перспективы православной антропологии / Пер. с англ. Н. Б. Ларионова. М.: Никея, 2011. 304 с.
114. Несмелов В. И. Догматическая система святого Григория Нисского. Казань: Типография Императорского Университета, 1887. 652 с.
115. Основы теории речевой деятельности / Отв. ред. д. филос. н. А. А. Леонтьев. М.: Наука, 1974. 368 с.
116. Попов И. В. Григорий Нисский // Попов И. В. Труды по патрологии. Т. 1: Святые отцы II–IV вв. / Под общ. ред. А. И. Сидорова. Сергиев Посад: СТСЛ, 2005. 744 с. С. 211–218.
117. Преп. Максим Исповедник: Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост. Г. И. Беневиц. Изд-е 2-е, испр. и доп. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2014. 672 с. (Серии: Библиотека христианской мысли; Византийская философия. Т. 16; ΣΜΑΡΑΓΔΟΣ ΦΙΛΟΚΑΛΙΑΣ).
118. Сидоров А. И. Церковное богословие в период от Первого до Второго Вселенского собора: 325–381 годы // Сидоров А. И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 1: Святые отцы в истории Православной Церкви (работы общего характера). М.: Сибирская Благовонница, 2011. 432 с. С. 32–139.
119. де Соссюр Ф. Курс общей лингвистики // де Соссюр Ф. Труды по языкознанию / Пер. с фр. под ред. А. А. Холодовича; ред. М. А. Оборина. М.: Прогресс, 1977. 695 с. С. 31–273.
120. Спасский А. История догматических движений в эпоху Вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). Тринитарный вопрос (История учения о св. Троице). 2-е изд. Сергиев Посад, 1914. 648 с.
121. Степанов Ю. С. Метод в языкознании // Языкознание. Большой энциклопедический словарь / Под ред. В. Н. Ярцевой и др.; Ин-т языкознания АН СССР. М.: Большая Рос. Энцикл., 1998. 685 с. С. 298–299.

122. Степанов Ю. С. Язык и метод. К современной философии языка. М.: Языки русской культуры, 1998. 784 с.
123. Тарасов Е. Ф. Тенденции развития психолингвистики. М.: Наука, 1987. 168 с.
124. Тихомиров Д. Св. Григорий Нисский как моралист. Этико-историческое исследование. Могилев на Днепре: Скоропечатня и Литография Ш. Фри-дланда, 1886. 384 с.
125. Троицкий С. В. Учение св. Григория Нисского об именах Божиих и имя-божники / Сост. А. Ковтун, К. Шахбазян. Краснодар: Библиотека Свято-Ильинского храма, 2002. 312 с.
126. Уфимцева Н. В. Языковое сознание: динамика и вариативность. М.: ИЯз РАН, 2011. 252 с.
127. Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV–VIII веков. Репр. изд-е. СТСЛ, 1999. 544 с.
128. Фокин А. Р. Григорий свт., еп. Нисский // Православная энциклопедия. Т. XII: «Гомельская и Жлобинская епархия – Григорий Пакуриан». М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2006. 752 с. С. 480–522.
129. Фреге Г. Логика и логическая семантика: Сборник трудов / Пер. с нем. Б. В. Бирюкова; ред. З. А. Кузичевой. М.: Аспект Пресс, 2000. 512 с.
130. Шмалый В., свящ. Проблема «воцерковления философии» на примере трудов св. Григория Нисского // Богословие и философия: аспекты диалога. Сборник докладов конференции «IX Рождественские Образовательные Чтения», 25 янв. 2001 г. М.: Ин-т ф-фии РАН, 2001. 220 с. С. 59–87.
131. Эдельштейн Ю. М. Проблемы языка в памятниках патристики // История лингвистических учений. Средневековая Европа / Отв. ред. А. В. Десницкая, С. Д. Кацнельсон. Л.: Наука, 1985. 288 с. С. 157–207.
132. Эмилиан (Вафидис), архим. Толкование на подвижнические слова Аввы Исаии. 2-е изд. М.: Зачатьевский ставропигиальный женский монастырь; Екатеринбург: Изд-во Александрo-Невского Ново-Тихвинского женского монастыря, 2015. 576 с.

На иностранных языках

133. Behr J. The Rational Animal: A Rereading of Gregory of Nyssa's *De hominis officio* // Journal of Early Christian Studies. 1999. 7:2. P. 219–247.
134. Cherniss H. F. The Platonism of Gregory of Nyssa. Berkeley: University of California Publications in Classical Philology, 1930. 92 p.
135. Crouzel H. Grégoire de Nyssa est-il le fondateur de la théologie mystique? Une controverse récente // Revue d'ascétique et de mystique. 1957. Vol. 33. P. 189–202.
136. Daniélou J. L'être et le temps chez Grégoire de Nyssa. Leiden: Brill, 1970. 232 p.

137. Daniélou J. Platonisme et Théologie Mystique: Essai sur la Doctrine Spirituelle de Saint Grégoire de Nysse. Paris: Aubier, 1944. 339 p.
138. Dolidze T. The Cognitive Function of *ἐπίνοιαι* in CE II and its Meaning for Gregory of Nyssa's Theory of Theological Language // Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II: an English version with supporting studies: proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomouc, September 15–18, 2004) / Ed. by Lenka Karfíková... [et al.]. Leiden; Boston: Brill, 2007. 554 p. P. 445–459.
139. Douglass S. A Critical Analysis of Gregory's Philosophy of Language: The Linguistic Reconstitution of Metadiastemic Intrusions // Gregory of Nyssa: Homilies on the Beatitudes: an English version with commentary and supporting studies; proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa (Paderborn, 14–18 September 1998) / H. R. Drobner; A. Viciano. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2000. 683 p. (Supplements to Vigiliae Christianae; Vol. 52). P. 447–465.
140. Drobner R. Hubertus. Analogy // The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa / Ed. by L. F. Mateo-Seco and G. Maspero; transl. by S. Cherney. Leiden; Boston: Brill, 2010. 811 p. P. 30–36.
141. Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II: an English version with supporting studies: proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomouc, September 15–18, 2004) / Ed. by Lenka Karfíková... [et al.]. Leiden; Boston: Brill, 2007. 554 p.
142. Grice P. Logic and Conversation // Syntax and Semantics / Ed. by P. Cole and J. Morgan. Vol. 3: Speech Acts. New York: Academic Press, 1975. P. 41–58.
143. Kobusch Th. Name und Sein. Zu den sprachphilosophischen Grundlagen in der Schrift «Contra Eunomium» des Gregor von Nyssa // El «Contra Eunomium I» en la producción literaria de Gregorio de Nisa: VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa / Ed. L. F. Mateo-Seco, J. L. Bastero. Pamplona: Ediciones universidad de Navarra, S. A., 1988. 480 s. S. 247–268.
144. Laird M. Gregory of Nyssa and the Grasp of Faith: Union, Knowledge, and Divine Presence. Oxford University Press, 2004. 240 p.
145. Λάμπρου Σιάσου. Κεμήλια ἀλλοφύλων εἰς τὴν νέα σκηνή τοῦ Μαρτυρίου // ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΙΗ' ΤΕΟΛΟΓΙΚΟΥ ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ ΜΕ ΘΕΜΑ «Ο ΑΓΙΟΣ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΝΥΣΣΗΣ». Θεσσαλονίκη, 1998. 299 σ. Σ. 234–244.
146. Leech G. N. Principles of pragmatics. London and New York: Longman, 1983. 250 p.
147. Leys R. L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse. Esquisse d'une doctrine. Paris: Desclée De Brouwer, 1951. 149 p.
148. Maspero G. Energy (*ἐνεργεία*) // The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa / Ed. by L.-F. Mateo-Seco, J. Maspero; translated by Seth Cherney. Leiden; Boston: Brill, 2010. 811 p. (Supplements to Vigiliae Christianae; v. 99). P. 258–262.
149. la Matina M. Philosophy of Language // The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa / Ed. by L. F. Mateo-Seco and G. Maspero; transl. by S. Cherney. Leiden; Boston: Brill, 2010. 811 p. P. 604–611.

150. Meredith A. The Language of God and Human Language // Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II: an English version with supporting studies: proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomouc, September 15–18, 2004) / Ed. by Lenka Karfíková... [et al.]. Leiden; Boston: Brill, 2007. 554 p. P. 247–256.
151. Merki H. ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ: Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa. Paulusverlag, Freiburg in der Schweiz, 1952. 188 s. (Paradosis, VII).
152. Mühlenberg E. Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966. 215 s.
153. Νικολαου Κ. Δρατσελλα Θεολογου. Η Θεολογια του Α' κατ' Ευνομιου λογου του αγιου Γρηγοριου Νυσσης. Αθηναι, 2002. 118 σ.
154. Pelikan Jaroslav. Christianity and Classical Culture: The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism. New Haven: Yale University Press, 1993. 384 p.
155. Pottier B. Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse. Etude systématique du «Contre Eunome» avec traduction inédite des extraits d'Eunome. Namur: culture et vérité, 1994. 523 p.
156. Puech H.-C. La Ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique // En quête de la Gnose: 2 vols. Vol. I: La Gnose et le temps. Paris, 1978. P. 119–141.
157. Quasten J. Patrology. Vol. III: The Golden Age of Greek Patristic Literature. Westminster, Maryland, 1986. 605 p.
158. Robertson D. Word and Meaning in Ancient Alexandria: Theories of Language from Philo to Plotinus. Aldershot: Ashgate, 2008. 117 p.
159. Sherrard P. The Christian Understanding of Man // Sophia Perennis. 1976. № 2. P. 38–57.
160. Tollefsen T. Gregory of Palamas // The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa / Ed. by L.-F. Mateo-Seco, J. Maspero; translated by Seth Cherney. Leiden; Boston: Brill, 2010. 811 p. (Supplements to Vigiliae Christianae; v. 99). P. 381–382.
161. Torrance A. Precedents for Palamas Essence-Energies Theology in the Cappadocian Fathers // Vigiliae Christianae. 2009. 63. P. 47–70.
162. Troiano M. S. I Cappadoci e la questione dell'origine dei nomi nella polemica contro Eunomio // Vetera Christianorum. 1980. 17. P. 313–346.
163. Viciano A. Algunas leyes lógicas del lenguaje, según Gregorio de Nisa: A propósito de dos pasajes de Contra Eunomium I // El «Contra Eunomium I» en la producción literaria de Gregorio de Nisa: VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa / Ed. L. F. Mateo-Seco, J. L. Bastero. Pamplona: Ediciones universidad de Navarra, S. A., 1988. 480 p. P. 321–327.
164. Weiswurm A. Alcuin. The Nature of Human Knowledge according to Saint Gregory of Nyssa. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1952. 250 p.

165. Young R. A. *The Nature of Truth in Gregory of Nyssa: An Ancient Response to a Contemporary Problem: Dissertation ... of Doctor of Philosophy*; Baylor University, Waco, Texas, 2001. 248 p.
166. Ξιωνης Ρ. Νικολαος. *Ουσια και ενεργειες του Θεου κατα τον αγιο Γρεγοριο Νυσσης*. Αθηνα, 1999. 320 ζ.

Словари и справочные издания

167. *A Patristic Greek Lexicon* / Ed. by G. W. H. Lampe. Oxford: Oxford University Press, 1961. v–xlix. 1557 p.

Александрийское богословие 182, 214
 аналогия 41, 163, 168–170, 179, 254–262, 269, 271, 278, 285–286
 грамматическая 265
 от дыхания человека к Духу Божию 188
 от слова (λόγος) человека к бытию Св. Троицы 181–183, 189, 213
 античная философия 12, 19, 30, 34–40, 37–38, 89, 93, 99, 194
 античные концепции языка 35, 37–38
 «антропологический поворот» 21, 34
 антропоцентрическая тенденция гуманитарных наук 8, 21, 286
 апофатическое богословие 29, 42, 253, 256, 258, 286

Благодать Божия 39, 46, 67, 74, 103–104, 106, 124, 138, 140, 142, 151, 153, 165, 169, 171–172, 243, 278, 316–317

богообразность тела 57
 богообразность ума 45, 53, 56, 85, 87, 166, 273–274, 283

Богопознание 96–97, 104, 106–107, 125, 153, 157, 162, 175–177, 255, 277–278
 ангелов 149
 естественное 106
 мистическое 7, 102, 107, 153
 сверхъестественное 106
 светозарное 104, 106, 126, 152–154, 174, 278
 сокровенное 104, 107, 126, 161, 164, 174, 275, 278

богословие как наука 7, 8, 11, 14–16, 18–19, 39, 41, 101, 222, 252–256, 260, 269, 276, 285–286

богословие образа 51, 57, 86, 243, 271, 284
 богословие языка 42
 божественное происхождение имён 232–233, 235

буква 13, 35, 65, 70, 72, 82, 85–86, 161, 171–172, 180–181, 185–186, 203–204, 211, 213, 229–231, 238, 270–271, 274, 276, 278–280

Векторная модель слова 243, 271, 283–284

вера как способ Богопознания 92, 96–98, 100–107, 114, 123, 127, 131, 133, 143–147, 150–154, 159, 161, 163, 178–179, 251–254, 275–278

вербальное действие. См.
 коммуникативное действие
 вербальные данные (выражения, составляющие) 8, 14, 16, 20, 72, 75, 222

«владычественное» (ἡγεμονικόν) 56
 власть имятворчества 235
 внутренняя речь 191, 200, 279
 воипостазирование имени 194, 270
 вселенная как Церковь 131–132, 179, 276–277

Гипостазирование слова (λόγος) 71, 194, 199, 231, 280

главенство в слове (λόγος) ума над именем 71, 200

«гласовая» организация твари 112, 122–123, 276

гносеологическая модель свт. Григория Нисского 144–146
 гносеологические категории «образа» (εἶδος) и «подобия» (ὁμοίωμα). См. образ. См. подобие
 гносеологический аспект слова 223, 225, 245, 254, 282–283
 гносеология 24, 26, 31, 39–40, 86, 89, 92–94, 96, 108, 144, 286

грех 74, 104, 112, 124, 126, 134, 137, 139–141, 149, 166–167, 221, 277

греховное состояние слова (λόγος) человека 81, 100, 221, 282

гуманитарные науки 8, 11–12, 20, 25, 286

«Движения мысли» 65, 191, 206–213, 224, 232, 250, 252, 270, 280–284

«двоякая сила души» 60

действие (πράξις) как вид примышления 64, 67, 72, 79–80, 86, 181, 273–274

- действия (ἐνέργεια) Божии 43, 113–114, 122, 124, 126, 143–144, 153–155, 157–161, 163–166, 168, 172, 176–180, 250–256, 258–265, 268, 277, 284
- доступность именованию 262, 285
- нетварность 116, 118–120, 158, 200, 251, 269, 271, 285
- троичность 160–161, 179, 278
- действия (энергии) твари 42, 111, 123, 240, 242, 250, 254–255, 258, 276, 281, 283–284, 286
- действия (энергии) человека 67, 91, 166, 194, 201, 238, 274
- деклический синтаксис 209
- детерминация слова (λόγος) сущим 208, 270, 281
- деятельность индивидуального сознания 17
- диастема (διάστημα), «промежуток» 94–95, 228
- диастематический разум 41, 94, 146–147, 275, 281
- диастематический характер слова (λόγος) 41, 199, 207, 250, 267, 281, 285–286
- дидактико-мнемотехническое назначение имён 127, 203–204
- дидактическая функция явления твари 126
- дискурс 75
- дискурсивная лингвистика 20, 34
- дихотомия души и тела в человеке 46–47
- добродетели 54, 86, 106, 112, 133, 142, 167–170, 222, 224, 242, 249, 271, 273, 277, 282
- добродетельное состояние слова (λόγος) 55, 81, 100, 161, 166, 171–172, 221, 223, 243, 246, 259, 262, 278, 282, 284
- дофрегианская философия 25
- духовная перспектива слова (λόγος) 44, 223–224, 282
- душа как «естество чувствующее» 46–48, 59–60
- Единение с Богом 67, 98, 106, 127, 150, 165, 253, 278
- единица языка 9, 15, 20, 70, 240
- единосущие ума (νοῦς) и слова (λόγος) 183–184, 197, 270, 279
- единство и различие ума (νοῦς) и слова (λόγος) 182
- «естественное созерцание» 126
- Звук** 13, 27, 29, 31–32, 35, 38, 49, 64–65, 70, 72–75, 77, 79, 82–83, 85–86, 119, 121–122, 127, 181, 183, 185–188, 191–220, 225–226, 229, 231–238, 265–266, 270–271, 274, 276, 279–281
- знак 9–10, 16–17, 26, 28, 31–32, 70–71, 73, 77, 200, 206–207, 209, 224, 238, 240, 242
- знако-значенческая теория языка 10
- значение 9–10, 12, 14, 16–17, 29, 34, 38, 41, 71, 83, 194, 198, 200–201, 209–213, 219–220, 225, 228–229, 231, 241–242, 244–250, 259, 261, 268, 280, 282–283, 286
- «естественное» 268–269, 286
- прямое и переносное 247
- «собственное» и «несобственное» 130, 228–229, 247–248, 256, 261, 268–269, 283, 286
- Иерархия сущего** 65–66
- икона 26, 164, 187
- именование как один из способов словесной (λογική) деятельности 200
- именуемость действий, но не сущности 242, 283
- имя 19, 72, 76, 185
- возводит к мысли 204–205, 212, 280, 282
- даётся по примышлению 228
- изобретается словом (λόγος) 198
- истинное 220–221, 239, 243, 248, 269–270, 272
- как «естествослово» предмета 226, 230
- как «образ» для мысли 74, 82, 187–188, 211–212, 216, 227, 232, 240, 242, 269, 271, 279

- как «образ образа» 212, 243, 281–282
- как «подлежащее» 182–186, 279
- как «подобие подобия» 267, 269, 272, 286
- как «произношение слогов» 186, 279
- как свидетельство «немощи» ума 70, 202–204
- как следствие телесности 76
- как чувственная форма примышления 12, 187, 212, 216, 279, 281
- ложное 225, 245
- имяславию и имябожие 7, 16, 27, 29–31, 186
- интерпретация 8, 10, 68, 120, 211, 262
- исступление 103, 150–151, 253
- истина 36, 42, 85, 88–89, 99–100, 124, 132, 135–137, 141, 179, 193, 205, 218, 220, 234, 243, 274
- есть Бог 133
- «истина сущих» 131, 134, 277
- как онтологическая категория 99
- как слово (λόγος) Божие 133, 277
- космологична 132, 277
- нетварна 132–133
- церковна 132, 277
- истинность познания и примышления 83–85, 87–88, 92, 228, 261, 274, 283
- истолкование мысли в имени 79, 85, 206, 213, 217, 219, 228, 239, 243, 250, 267–269, 272, 280, 282, 286
- источники Богосозерцания 106–107, 161, 180, 278
- Каппадокийское богословие** 42
- катафатическое богословие 256, 258, 286
- каппадокийское учение о логосе 16
- католическое богословие 176
- клише вербальные 16, 209
- когнитивистика 20, 34
- «когнитивная революция» 33
- «кожаные ризы», «кожаная оболочка» 134–135, 139–141, 277
- коммуникативистика 20
- коммуникативная лингвистика 20, 34, 224

- коммуникативная типология 209
- коммуникативное воздействие 16–17
- коммуникативное действие (событие, процедура) 10, 15–17, 75, 211
- коммуникативность природы человека 75
- коммуникативные константы 17
- коммуникативный контекст 14, 211
- комплексность познания твари 123–124, 136, 179, 218, 276
- космология 30, 127, 129–132, 179, 276–277
- Красота как свойство Божие 56, 150, 167, 170, 180, 278
- красота как свойство твари 109, 159, 162–163, 167, 254–255, 278
- красота слова (λόγος) 218
- Крещение 135, 142, 277
- культура 80, 209
- культурология 8
- Лексема.** См. имя
- «лестница тварей». См. иерархия сущего
- лжеима 219–220, 225, 241, 244–246, 270, 282
- лингвистика 8–16, 19–21, 25–26, 33–34, 37, 75, 194, 209, 222, 224, 227, 279–280, 286
- «лингвистический поворот» 11
- логос 8, 10–16, 50, 116, 118, 121–122, 126, 131–132, 162–163, 176, 277
- логосы сущих 14, 50, 115–116, 118, 122, 126, 131, 162–163
- логофазис 171–172
- ложь 17, 99–100, 135–136, 179, 197, 218, 220, 249, 277
- Магическая концепция языка** 28
- метафора 41–42, 77, 95, 122, 127, 154, 242
- методология лингвистики 19, 21, 71, 286
- мнемотехническая функция имени 17, 203–204, 280
- многоимённость Божия 258–259, 265, 285
- молчание о Боге 173–174, 250, 259, 271, 285

мотивированность имени 215
 «мрак познания» 102–104, 127, 147–148, 152–154, 278
 мысль как «образ» (εἶδος) и «подобие» (ὁμοίωμα) познаваемого 100–101, 275, 285

Неакциональность мысли 16
 невербальные средства 14, 209
 недоступность Бога чувственно-рассудочному познанию 96, 98, 103, 105, 114, 123, 132, 136, 143, 146, 153–155, 179, 254, 277, 286
 неизменность Бога 252, 281
 неизменность сущности Божией 262, 265
 неипостасность слова (λόγος) 188–189, 192, 194–195, 197, 280
 неоплатонизм 28, 38–39, 116, 145
 непознаваемость сущности 42, 110–112, 143, 145, 177, 179, 242
 Божией 157, 258, 285
 в будущем веке 165
 твари 109–111, 276
 ума (νοῦς) человека 51, 86
 несамодостаточность твари без слова (λόγος) Божия 135, 137, 179, 189, 276
 самоипостасность действий Божиих 158
 несущее (μὴ ὄν) 94, 135–136, 139
 нетождественность как принцип образа 52, 57, 74, 86, 101, 164, 168–170, 178, 187–188, 200, 229, 257, 270, 273, 275, 279
 неэквивалентность языков 232, 270, 281
 номинализм 38
 номинация языковая 31

Обладание Богом 174, 177–178, 253
 обозначение 77, 195–196, 198–199, 201–203, 207–208, 210–213, 225, 228–230, 234–236, 239–240, 247, 250, 260–261, 263–264, 267, 281–282, 284, 286
 образ и подобие Божии в человеке 54

образ как гносеологическая категория 100–101, 178–179, 252, 257, 262, 271, 275
 объективация слова. См. гипостазирование слова (λόγος)
 означаемое 70, 206, 215, 220, 230, 240, 266
 означающее 70, 240
 «окрест» сущности Божией 43, 52, 155–158, 173, 182, 250, 263–265, 316–318
 ономотология 7, 24, 32, 35, 39, 45, 212, 279, 282, 286
 онтология 24, 26, 99, 116, 118, 136–137, 143–145, 203, 262, 271, 277, 286
 опосредование предмета и имени умом 31, 226
 «орудное» устройство тела 44, 60, 62, 69, 73, 79, 122, 184, 200, 273, 274, 280
 отличительные свойства естества 138, 247–248, 250–251, 256, 268, 284

Память 33, 196–197, 202–203, 215, 282
 патристическая гносеология 30, 89
 подобие как гносеологическая категория 100–101, 178–179, 252, 257, 262, 271, 275
 познаваемость действий 42, 111, 242
 Божиих 143–144, 155, 157, 159, 168, 179, 250, 261–262, 266, 277, 285
 в будущем веке 165
 твари 91, 179, 242, 276
 познание
 бытийно 88–89
 как движение мысли 95
 как один из способов словесной (λογικῆς) деятельности 200–201
 как «отношение» души к познаваемому 90–91
 «подобным подобному» 93, 127, 275
 последовательность познания 101–102
 постмодернизм 10, 18, 42
 постструктурализм 10
 прагматика лингвистическая 20
 предикация 209, 211

примышление (ἐπινοία) 12, 14, 31–33, 40, 45, 78–86, 146, 152, 187, 195–197, 201, 208, 225–229, 276, 279
 дано человеком 15, 29, 83, 228, 230, 233
 его виды 33, 64, 80, 273–274
 как богоподобное свойство 78, 85
 как изобретения 80, 82, 208, 260
 как способность 78, 80, 82–84, 201, 238
 как явление ума (νοῦς) посредством тела 79, 200–201, 238, 274
 с вещественной стороны 82, 181, 185, 187, 279
 с познавательной стороны 81, 87, 178, 212, 232, 274
 причастие твари Творцу 93, 104, 106–107, 137, 145, 156–157, 161, 176–177
 причастие части энергии Божией 173–174
 проблема перевода 232
 проблема понимания 71, 210, 270, 281
 производность вещества от невещественных начал 117–119
 произвольность имени 215, 230
 произнесение слова (λόγος) 15, 183, 188, 192, 195, 197, 212
 психоллингвистика 20, 82
 психология 8, 12, 90, 222

Различие языков 230–232, 235–236, 270
 разрушимость имени 187–188, 195
 разрушимость примышления 196
 рай как скиния слов (λόγοι) Божиих 130, 142
 «распорядительность» слова (λόγος) 223–224, 282
 рождение слова (λόγος) от ума (νοῦς) 183–185, 192, 201, 213, 279
 рождение Сына Божия от Бога Отца 183

Свобода 34, 82, 230, 233, 243
 воли 12, 16, 85
 истолкования в имени 231
 примышления 17, 29, 40, 83, 85, 208–210, 229–230, 281

разногласить в именах 239
 слова (λόγος) 16, 208–209, 219, 231, 270
 ума (νοῦς) изобретать звуки 198, 232, 239, 270, 281

связь
 аналогии 258, 286
 имени и мысли 17, 19, 212, 216, 239, 282
 имени и сущего 12, 19, 29, 225–226, 239, 282–283
 «по образу» 86, 188, 246, 271, 279, 282–283
 слова (λόγος) и ума (νοῦς) 26, 181–182, 202
 слова (λόγος) с чувственно-рассудочным познанием 98, 110–111, 208, 275
 соответствия 215, 256, 258, 269, 271, 283, 286
 явления 213, 282

Святое Писание 38–39, 41, 44, 47, 93, 96, 106–107, 111–112, 127, 133, 140, 143, 161, 170–180, 183, 186, 214, 235, 253–254, 258, 263, 278

Священное Предание 7, 38, 218, 233
 семантическая неопределенность 15
 семантический треугольник 240
 семиотическая бездна 10
 семиотический поступок.
 См. коммуникативное действие

сердце 31, 46–47, 55, 62, 69, 75, 98–99, 107, 127, 135, 141, 151, 154, 156, 165–167, 183, 190, 212, 217, 221–224, 273, 316, 318
 символ 28, 32, 163, 187, 194, 197, 270, 280
 система языка 16, 20, 34
 скептицизм 29, 38
 скиния слов (λόγοι) Божиих 124–132, 139, 142, 179, 276–277
 словесная (логосная) христология 132, 277
 слово (λόγος) человека
 внутреннее (ἐνδιάθετος) и произнесенное (προφορικός) 12, 189, 190–192, 279
 истинное 216, 221–222, 243, 245, 270–271, 282

- как единство мысли и имени 72, 185
 как единство являющего и являемого 72, 185, 199
 как объект лингвистики 15
 как разновидность примышления 33, 64, 80, 178, 273–274
 как сущность (способность) 49, 67, 68, 274
 как энергии (проявления) 67, 274
 как явление ума (νοῦς) в имени 45, 64, 70, 75, 78–79, 82, 86, 181–182, 194, 201, 274, 279
 как языковой элемент 19
 космологическое 30, 112, 127
 ложное 219–222, 245, 270, 282
 о Боге 239, 250, 271, 283–284
 о твари 239, 243, 271, 283–284
 «разделяющее» (διαίρων) 207–210, 219, 221, 230–231, 246, 250–252, 258, 281, 284–285
 слово (λόγος) Божие
 «вложенное» в тварь 30, 112–114, 116, 119, 121–133, 142, 164, 179–180, 189, 218, 243, 256, 276–278, 284
 как воля Божия 114–115, 119, 171
 как действие (энергия) Божие 113, 120, 122
 как премудрость Божия 113–114, 116–117, 120–122, 125, 179, 276, 278
 троично 160, 179, 278
 «сложная» природа человека 58
 сложный гносеологический план слова (λόγος) о Боге 254, 285
 смыслопорождение, смыслообразование 10, 16–17, 34, 241
 созерцание
 Духом Святым 105–106, 140, 149
 как вид познания 60, 62, 80, 87, 92–93, 96–107, 152–154, 159, 163, 177–180, 254, 260, 275–278
 нетварного света. См. Бого-созерцание светозарное
 соответствие
 имени мысли (значению) 130, 210, 215–216, 219–221, 226, 239, 245–246, 269–271, 282
 имени предмету 226, 228–229, 232, 239, 243–246, 249, 269–271, 283
 явления твари нетварному слову (λόγος) Божию 112–113, 122, 164, 179, 256, 271, 276, 278, 284
 «соприкосновение» мысли и имени 72
 ума (νοῦς) и тела 63
 «срастворение» ума (νοῦς) и тела 46, 59, 63–64, 86, 273
 средневековая теория языка 26–27
 стоицизм 12, 14, 34–35, 38, 90–91, 116, 190–191, 233
 страсти греховные 56, 81, 100, 127, 131, 136, 138, 163, 167, 221–222, 224, 243, 245, 271, 282
 страстное видение, прелесть 136
 страстное слово (λόγος) 245, 271, 283
 структурализм 15, 240
 существенность слова (λόγος) 195–197
 сущность
 Божия 53, 98, 143–148, 153–157, 165, 170, 172, 177, 251, 258, 262–267, 277–278, 285
 твари 12–13, 30, 42–43, 89–92, 109–113, 115, 119, 123, 179, 225–227, 240, 276, 283
 схоластика 177
 Сын Божий
 Ипостасный источник слов (λόγοι) Божиих 44, 129–130, 133, 161, 179–180, 276–278
 Истина 44, 129, 133–134, 190, 217, 243, 245, 271
 Скиния вселенной 128, 130, 141, 179, 276–277
 Слово, Логос (Λόγος) 11–12, 50, 118, 126, 129, 182–183, 190, 213, 229, 243, 245, 276, 278, 281
 Христос 51, 54, 112, 128–134, 141, 165, 171, 224, 237, 243, 246, 248, 260, 276, 278
 Тварь как образ Бога 164
 творческая способность человека 29, 47, 80, 82, 187, 230, 235, 260

- тело
 как «образ образа» 57, 212, 273, 282
 как «орудие» ума (νοῦς) 60, 62, 69–70, 73, 122, 184, 200, 280
 теория происхождения языка
 по природе (φύσει) 12, 16, 37–40, 229
 по соглашению (θέσει) (конвенционализм) 12, 16, 37–40
 теория речевых актов 64
 тождественность, или подобие, как принцип образа 52, 57, 86, 164, 168, 178, 188, 270, 273, 275, 279
 традиционная лингвистика 9, 19
 три вида душевных сил в человеке 46
 трихотомическая модель природы человека 46–47
 троичный догмат 182, 199, 279
 Ум (νοῦς) 50–51, 67, 181–182, 202, 228
 как дух 55, 57, 77, 82, 124, 153, 171, 273
 как духовно-познавательное начало 55, 86, 273
 как образ Божий 50–57, 87, 143, 212, 273, 282
 Философия
 как форма знания 8, 11, 19, 28, 36–39, 47, 93, 102, 116, 222, 233–234
 языка 14–15, 20–21, 24–26, 32, 40, 42, 235
 «форма» (σχῆμα) слова (λόγος) 210–211, 281
 фреймовые знания 209
 функция (упорядоченного соответствия) между именем и понятием 9
 Христианская гносеология 89, 108, 145–146, 274, 286
 христианская космология 116, 130–132, 179, 276–277
 христианская теория слова (λόγος) 21, 25, 38–39, 42, 234–235
 Человек
 как образ Божий 51–53, 55, 85, 166
 как существо словесное (λογικὸν ζῶον) 45–46, 48, 57–58, 65, 86, 273
 примышляющий 231
 человекообразность ума (νοῦς) 88–90, 274
 чувства как «умственные деятельности» 48, 60, 71, 72, 204
 чувственно-рассудочный способ познания 92–103, 109, 114, 123, 127, 139, 143–153, 178–179, 217, 250–253, 275–276, 284, 286
 чувственный (акустический или графический) образ имени 200, 280
 Экклезиология 131–132, 179, 277
 экстаз. См. исступление
 энергия 50, 67–68, 71, 74, 79, 89, 91, 120, 143–145, 151, 153, 156–158, 160–161, 172–174, 176–177, 266–267
 эпектасис (ἐπέκτασις), «стремление вперед» 175–177
 Явление
 Бога 151, 171, 275, 318
 как истолкование мысли именем 215
 твари 12, 30, 42, 62, 89, 109–112, 120, 125, 135, 143, 179, 206, 213, 219, 221, 276–277, 282, 284
 ума (νοῦς) посредством тела в именах 12, 45, 64, 70, 72, 75, 78–79, 82, 86–87, 161, 171, 180–182, 185, 188, 193, 195, 200, 213, 222, 270–271, 274, 278–280
 являемое и являющее 72, 185, 198–199
 язык 9–11, 17, 20–28, 34, 37–38, 40–42, 72, 191, 199, 203–204, 212, 215, 228, 231–232, 235, 271, 281
 как номенклатура имён 35, 203, 227
 языковая картина мира 231
 языковая концептуализация мира 231
 языковая личность 231
 языковой коллектив 9
 языковой факт. См. имя
 языкознание. См. лингвистика
 языческое учение об именах 28

- Авраам 97, 156
 Адам 139, 235, 243–244
 Акиндин 144
 Аммоний 38
 Аполлинарий 47
 апологеты 190
 Апостол Павла 47, 51, 89, 107, 115, 128, 130–131, 142, 151, 155, 157, 162, 171–172, 223–224, 236, 252, 276
 Апостол Пётр 151, 172, 227, 236
 арианство 7, 192, 195, 228, 244
 Аристотель 15, 25, 35, 38, 116, 145, 234
 Афанасий Александрийский 54, 157, 214
- «**Большое огласительное слово**» 192
 Булгаков С. Н. 29, 30, 32
- Василий Великий 11, 28, 33, 38, 60, 73, 75, 81, 121, 174, 186, 189–190, 193, 196, 201, 204, 206, 208, 215, 218, 227, 238
- Гераклит 116
 Грайс П. 224
 Григорий Богослов 28, 175
 Григорий Палама 66–68, 78, 103–107, 115–116, 128, 139, 142, 144–145, 149, 152–153, 156–157, 160, 173, 191–193, 234, 241, 253, 255, 264, 266, 276
- Давид 120, 121, 150, 263
 Даниил 122, 245, 316
 Дева Мария 134
 Декарт 11
 Деррида Ж.-П. 42
 Дионисий Ареопагит 66, 103, 115, 142, 145, 152, 253, 264, 276
- Евагрий Понтийский 126
 Евномий и евномiane 7, 13, 16, 21, 28, 30, 32–35, 38, 68, 76, 81–83, 89, 96, 192, 195–196, 200, 225–228, 230–238, 244–245, 261, 283
- Евсевий Кесарийский 39, 190
 Епифанович С. А. 118
- И**лия пророк 139
 Иоанн Богослов 14, 112, 152, 189–190, 229
 Иоанн Дамаскин 26, 60, 105, 164, 187, 191, 202
 Иоанн Златоуст 28, 108, 139
 Ириней Лионский 190
 исихасты 142, 153, 276
 иудейство 190, 235
- К**ант 31–32, 90
 Каппадокийцы 7–8, 21, 26, 33–34, 89, 157, 176, 228, 233, 238, 286
 Кирилл Александрийский 193, 228–229, 237
 Климент Александрийский 93, 175, 182, 190
 «Кратил» 233
- Лакофф Дж. 10
 Лич Дж. 224
 Лосев А. Ф. 30–31, 89
- М**акарий Египетский 243
 Максим Исповедник 54, 58, 66, 79, 115, 118, 126, 130, 137, 142, 145, 162, 176, 214, 276
 Маркелл Анкирский 190
 Мартынов А. В. 36
 Моисей 39, 65, 102–103, 107, 114–115, 119–125, 127–139, 142, 147, 152, 179, 235, 276–277
- Н**есмелов В. И. 24, 59, 117, 119, 144, 183, 190
- «**Об устройении человека**» 27, 48
 Ориген 36, 79, 153, 190, 214
 Остин Дж. 64
- Платон 10, 13–14, 16, 21, 28–29, 34–39, 116, 145, 233, 262
 платоновско-аристотелевская лингвистика 15
 Плотин 35, 157
 Попов И. В. 167
- Секст Эмпирик 38
 Серль Дж. Р. 64
 Симеон Новый Богослов 108, 129, 142, 169, 183, 276
 Соссюр Ф. де 10, 70–71, 240
 Спасский А. А. 144
 Стефан первомученик 93, 105–107
- Тертуллиан 190
- Ф**еофан Затворник 71, 74, 82, 119, 123, 126, 140, 171, 177
 Филон Александрийский 13–14, 36, 157, 190
 Фотий Константинопольский 185
 Фреге Г. 25, 240
- Х**омский Н. 10
 христологические споры 58
- «**Шестоднев**» Григория Нисского 112, 119
 «**Шестоднев**» Василия Великого 121
 Эпикур 234
- Я**мвлих 28

Быт 1:26 52	Еккл 3:7 224	Мк 4:31 205	1 Кор 2:6–7 223
Быт 3:19 141	Еккл 5:1 173	Мк 12:41–44 317	1 Кор 2:16 51
Быт 15:6 97			1 Кор 3:16 171
Быт 18:27 318	Песн 1:2 256	Лк 10:27 46	1 Кор 12:3 317
	Песн 1:10 252, 267, 271, 285	Лк 13:19 205	1 Кор 12:4–11 316
Исх 20:21 147, 278	Песн 1:11 168	Лк 21:1–4 317	1 Кор 12:6 316
Исх 24:40 179, 276	Песн 3:1 278		1 Кор 13:12 164
Исх 25:40 128	Песн 3:1–2 148	Ин 1:1 14, 51, 189, 190, 252	
Исх 33:20 138	Песн 3:1–8 175	Ин 1:18 153	2 Кор 12:4 142, 252
	Песн 4:11 223	Ин 12:29 236	2 Кор 13:3 51, 171, 224, 243, 278
Иов 38:36 83	Песн 5:1–2 150	Ин 12:29–30 237	
	Песн 5:3 135, 141	Ин 14:6 133, 190	
Пс 17:12 148, 278	Песн 5:4 164	Ин 14:9 214	Гал 2:20 171
Пс 18:2 122, 125	Песн 6:4–6 224	Ин 14:21 169	Гал 5:17 108
Пс 35:10 105		Ин 14:23 171	
Пс 44:2 183	Прем 13:5 162– 163, 254–255	Ин 17:21 171	Еф 4:24 141
Пс 48:13 138		Ин 19:23 130	
Пс 50:14 316			Кол 1:15 252
Пс 56:2 167	Сир 24:3 183	Деян 7:55 105	Кол 1:17 146
Пс 103:24 120		Деян 9:15 171	Кол 3:3 171
Пс 104:27 120	Ис 5:20 245	Деян 10:10–16 151	
Пс 115:2 150	Ис 9:6 214	Деян 17:28 146	1 Фес 5:23 46
Пс 118:85 205			
Пс 118:89 190	Дан 3:64–72 122		1 Тим 2:4 147, 236
Пс 140:3 224	Дан 9:3 316	Иак 4:6 316	1 Тим 3:15 132
Пс 144:3,5 250			1 Тим 6:16 100
Пс 144:4 156, 317	Авв 3:3 169	Рим 1:19–20 108, 119, 162	2 Тим 3:17 248
Пс 144:5 156, 317		Рим 4:23–24 97	
Пс 144:6 156, 317–318	Зах 2:13 224	Рим 8:9 171	Евр 1:3 115, 252
Пс 144:7 156, 317		Рим 8:15 316	Евр 2:17 129
Пс 148:7 122	Мф 5:8 166	Рим 8:24 97	Евр 10:20 130, 276
	Мф 5:18 205	Рим 10:15 108	Евр 11:1 97
Притч 3:34 316	Мф 13:31 205	Рим 10:17 108	Евр 11:27 98
Притч 10:20 253	Мф 15:8 217	Рим 11:33 146	
	Мф 23:12 316		
	Мф 24:35 165		
Еккл 1:2 198	Мф 26:39 316	1 Кор 1:24 128, 179, 276	
Еккл 1:8 110, 222	Мф 28:19 186		

**Перевод
с древнегреческого языка
окончания трактата свт. Григория Нисского
«Слово о Святом Духе
против Македониан духоборцев»
(Adversus Macedonios)¹**

Конец трактата «Против Македониан» отсутствует в «Патрологии» Ж.-П. Минья, но по рукописям был восстановлен и представлен в современном критическом издании Gregorii Nysseni Opera / Ed. by W. Jaeger and H. Langerbeck. 10 Vols. Leiden: E. J. Brill, 1952–1996. Vol. 3. Pt. 1. P. 89–115. Восстановленный фрагмент начинается со строки 13 на странице 112 указанного тома и заканчивается последним словом на странице 115.

¹ Слово о Святом Духе против Македониан духоборцев (Adversus Macedonios) // ТСО, Т. 44 (Ч. 7), с. 23-58; PG 45:1301-1333; GNO, 3.1:89-115.

τὰς τιμητικὰς ταύτας καὶ ἀγαπητικὰς ἐνδείξεις, ἀς ἐπ' ἀλλήλων ποιούμεθα ἕτερος τοῦ ἑτέρου ταπεινότερος εἶναι τῇ ὁμολογίᾳ τῆς τοῦ πέλας ὑπεροχῆς ἐνδεικνύμενοι, ταύτας μετηνέγκαμεν εἰς τὴν θεραπείαν τῆς κρείττονος φύσεως τῶν
 5 ἐν ἡμῖν τὰ τίμια τῇ ἀτιμῆτῳ φύσει δωροφοροῦντες, καὶ διὰ τοῦτο, ἐπειδὴ προσιόντες βασιλεῦσιν ἢ δυνάσταις οἱ ἄνθρωποι, ὑπὲρ ὧν ἂν γενέσθαι τι αὐτοῖς παρὰ τῶν δυναστεύοντων θελήσωσιν, οὐ ψιλὴν προσάγουσι τοῖς κρατοῦσι τὴν αἴτησιν, ἀλλ' ὡς ἂν μάλιστα πρὸς οἶκτον καὶ εὐνοίαν ἑαυτῶν
 10 ἐπαγάγοιντο, ταπεινοῦνται τῷ λόγῳ καὶ προσκυνοῦσι τῷ σχήματι καὶ γονάτων ἄπτονται καὶ εἰς ἕδαφος πίπτουσι καὶ διὰ πάντων οἰκτιζόμενοι συνήγορον τῆς αἰτήσεως ἑαυτῶν προβάλλονται, δι' ὧν ποιοῦσι τὸν ἕλεον. διὰ τοῦτο οἱ τὴν ἀληθῆ δυναστείαν ἐπεγνωκότες, δι' ἧς πάντα διοικεῖται τὰ
 15 ὄντα, προσιόντες ὑπὲρ ὧν ἂν ᾖ φίλον αὐτοῖς. οἱ μὲν ταπεινοὶ τὰς ψυχὰς περὶ τῶν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ σπουδαζομένων, οἱ δὲ ὑψηλοὶ τὴν διάνοιαν περὶ τῶν αἰωνίων καὶ ἀπορρήτων ἐλπίδων, ἐπειδὴ οὐκ ἔχουσιν ὅπως αἰτήσουσιν οὐδὲ χωρεῖ ἡ ἀνθρωπίνη φύσις ἐνδείξασθαι τινα τιμὴν πρὸς τὴν μεγαλο-
 20 πρέπειαν τῆς δόξης φθάνουσαν, μετήνεγκαν τὴν ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων νενομισμένην θεραπείαν εἰς τὴν τοῦ θεοῦ τιμὴν. καὶ τοῦτο ἐστὶν ἡ προσκύνησις ἢ μετὰ ἰκεσίας καὶ ταπεινότητος τῶν καταθυμίων τινὸς αἴτησις γινομένη. διὸ καὶ Δανιὴλ κάμπτει τῷ κυρίῳ τὰ γόνατα, ἐπὶ τοῦ αἰχμαλώτου
 25 λαοῦ τὴν φιλανθρωπίαν αἰτούμενος καὶ ὁ τὰς ἀσθενείας ἡμῶν βαστάσας καὶ ὑπὲρ ἡμῶν ἐντυγχάνων διὰ τοῦ ἀνθρώπου ὃν ἀνέλαβε πίπτειν ἐπὶ τὸ πρόσωπον ἐν καιρῷ προσευχῆς ὑπὸ τοῦ εὐαγγελίου ἰστόρηται καὶ τούτῳ τῷ σχήματι τὴν εὐχὴν ἐποιεῖτο, νομοθετῶν, οἶμαι, τῇ ἀνθρωπίνῃ ζωῇ τὸ μὴ

24 Dan 9, 3 25 Matth 26, 39

(S) D v 2 ἕτερον v ταπεινότερον v 13 hinc usque ad finem libelli folium codicis S tinctura nigra obrutum vix legi potest ἕλεον D: ἐλ... v 15 προσιόντες D: ...τες v 16 σπουδαζομένων D: ...ζομένων v 18 πῶς v 20 μετήνεγκε D, COIT v 27 προσπίπτειν v

ἀπαυθαδιάζεσθαι ἐπὶ τοῦ καιροῦ τῆς αἰτήσεως, ἀλλὰ διὰ πάντων πρὸς τὸ ἕλεινόν μεθαρμόζεσθαι, ἐπειδὴ Κύριος ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσι χάριν καὶ Πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται. εἰ οὖν ἡ προσκύνησις
 5 οἶον ἰκετηρία τίς ἐστὶ, εἰς συνηγορίαν προβεβλημένη τοῦ σκοποῦ τῆς αἰτήσεως, ἡ δὲ αἴτησις πρὸς τὸν τῆς διανομῆς κύριον γίνεται, τίς ἢ διάνοια τῆς καινῆς ταύτης νομοθεσίας; οὐ συνορῶ, μήτε παρὰ τοῦ διδόντος αἰτεῖν μήτε ὑποκύπτειν τῷ ἄρχοντι μήτε θεραπεύειν τὸν δυναστεύοντα μήτε προσ-
 10 κυνεῖν τὸν ἡγούμενον· ὅτι γὰρ πάντα ταῦτα θεωρεῖται περὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐδεὶς οὕτως ἐχθρὸς ἑαυτοῦ καὶ τοῦ πνεύματος ὡς μὴ συνθέσθαι τῷ λόγῳ· ἡγεῖται μὲν γὰρ τὸ ἡγεμονικὸν τῇ φύσει, δυναστεύει δὲ τὸ πάντα ἐνεργοῦν ἐν πᾶσιν, ἐξουσιάζει δὲ τὸ κατ' ἐξουσίαν διαιροῦν τὰ χαρίσματα
 15 καθὼς βούλεται, εὐεργετεῖ δὲ ζῶν χαριζόμενον, ἕλει λυτρούμενον, θεοποιεῖ θεῷ προσάγον, υἱοθετεῖ Χριστῷ προσοικειοῦν βασιλείαν δωρούμενον, τὸ νεκρὸν ἀνίστησιν, τὸν πεπτωκότα ἐγείρει, τὸν πεπλανημένον εἰς εὐθεΐαν καθίστησιν, τῷ ἐστῶτι φυλάσσει τὴν διαμονήν, τὸν ἀποθανόντα εἰς
 20 ἀνάστασιν ἄγει. ἄρα μικρὰ ταῦτα καὶ οὐδεμιᾶς χάριτος ἄξια; οὐκοῦν εἰπάτωσαν τὰ τούτων ἀνώτερα, ὧν ἀμέτοχόν ἐστὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, δι' ὃ νομίζουσι καὶ τοῦ προσκυνεῖσθαι ἀνάξιον.

Ἐπειτα ἀκεῖνο παρ' αὐτῶν ἔστι μαθεῖν· ὅταν, ὡς
 25 οἶονται, τῷ πατρὶ προσκυνῶσιν, ἄρα καθόλου τῆς διανοίας ἑαυτῶν τοῦ τε μονογενοῦς καὶ τοῦ πνεύματος τὴν μνήμην ἐκβάλλουσιν; καὶ μὴν φύσιν οὐκ ἔχει πατέρα ἐνοήσαντα μὴ συνεπινοεῖν τὸν υἱὸν καὶ υἱὸν τῇ διανοίᾳ δεξάμενον μὴ συμπεριλαμβάνειν μετὰ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα. εἰ μὲν γὰρ
 30 ἀρνεῖται καθόλου καὶ ἀθετεῖ τὴν ὁμολογίαν, εἰς τῶν Ἰουδαίων ἢ Σαδδουκαίων ἐστίν, καὶ τὸν υἱὸν ἀρνούμενος καὶ τὸ
 2 Jac 4, 6 4 Luc 14, 11

D (v) 4 πᾶς D: που v 5 εἴτε συνηγορία v 6 διανομῆς D: δυνάμειος v 8 οὐ συνορῶ μήτε D: οὐδὲ... v 9 post δυναστεύοντα desinit v 29 συμπαραλαμβάνειν D, correxi Gregorii Nysseni Opera, III. 1

πνεῦμα τὸ ἅγιον μὴ δεχόμενος· εἰ δὲ ὀπωσοῦν πρεσβεύειν τὰ τῶν Χριστιανῶν ἐπαγγέλλεται, πάντως ὅτι πατέρα ἐνοῶν καὶ τὸν οὐ ἔστι πατὴρ ἐνενόησε καὶ υἱοῦ τὴν ἐννοίαν ἀναλαβῶν προκατηγάσθη διὰ τοῦ πνεύματος· Οὐδεὶς γὰρ δύναται
 5 εἰπεῖν κύριον Ἰησοῦν, εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ. οὐκοῦν ὁ ἀληθινὸς προσκυνητῆς ἀποστάς τῆς σωματικῆς ταύτης καὶ χαμαιζήλου ταπεινότητος τῶν νοημάτων τὸ ἄρχον καὶ τὸ κυριεῦον καὶ τὸ ἐξουσιάζον καὶ τὸ πάντα τὰ ἀγαθὰ ἐνεργοῦν ἐν πάσῃ τῇ κτίσει οὕτω τιμῆσει οὐχ ὡς ἐκεῖνῳ ἄξιον, ἀλλ'
 10 ὅσον αὐτὸς δυνατὸς ἔστι φέρειν κατὰ τὴν χήραν ἐκεῖνην, ἣ δύο λεπτοὺς ὀβολοὺς δωροφοροῦσα τοῖς ἱεροῖς θησαυροῖς ἀπεδείχθη † τῆς φιλοτιμίας, οὐχ ὅτι ἄξιον τι θαύματος εἶχεν ἢ ὕλη, ἀλλ' ὅτι πλέον οὐκ ἐχώρει ἢ δύναμις. οὕτω τοῖνυν λογιεῖται ὄντως ἔχειν, ὅτι πάντα τὰ παρὰ ἀνθρώπων
 15 ὅσα εἰς τιμὴν καὶ δόξαν ἐπινενόηται κατώτερα ἔστι τῆς μεγαλοπρεπειᾶς τοῦ πνεύματος οὐδεμίαν προσθήκην τῆς δόξης ποιούμενα. ἡ μὲν γὰρ ὡσαύτως ἔχει καὶ τιμώντων καὶ μὴ· ἡ δὲ ἀνθρωπίνη φύσις μόνην δωροφορεῖ τὴν προαίρεσιν, αὐτῷ τῷ θελήσει μόνον πληροῦσα ἦν προέθετο χάριν·
 20 πλέον δ' ἔτι τοῦ θελήματος καὶ τῆς κατὰ πρόθεσιν ὁρμῆς καὶ κινήσεως ἔχει ἐν τῇ δυνάμει οὐδέν. καὶν θαυμάσαι προέληται καὶ ἐπαίνοις τισὶ τὸ μεγαλεῖον ἀποσεμνῦναι τῆς θείας δυνάμεως, οὐ τὴν φύσιν ἐπήνεσεν· πῶς γὰρ ἐπαινέσει τὸ ἀγνωσούμενον; ἀλλὰ τι τῶν περὶ αὐτὴν θεωρουμένων ἐδόξασε·
 25 Γενεὰ γὰρ φησι καὶ γενεὰ ἐπαινέσει τὰ ἔργα σου καὶ τὴν δυνάμιν τῶν φοβερῶν σου καὶ τὴν μεγαλοπρέπειαν τῆς δόξης τῆς ἁγιοσύνης σου καὶ τὰ θαυμάσιά σου καὶ τὴν μνήμην τοῦ πλήθους τῆς χρηστότητός σου καὶ τὴν ἐν τούτοις μεγαλωσύνην σου διηγῆσονται. ὁρᾶς ὡς διὰ τῶν ἔξωθεν περὶ
 30 τὴν θείαν φύσιν θεωρουμένων πληροῦται τῷ προφήτῃ τὸ θαῦμα; αὐτὴ δὲ ἐκεῖνη καθὼς ἔστι ἡ θεία τε καὶ μακαρία δύναμις ἄβατος καὶ ἀθέατος λογισμοῖς μένει καὶ διανοίας

4 I Cor 12, 3 10 Marc 12, 42 30 cf Ps 18, 2

D 12 ante τῆς supplendum videtur παράδειγμα vel ἀξία vel simile quid 14 ἔχων D, correxi 19 ἢ D, correxi

πολυπραγμοσύνην καὶ λόγου δύναμιν καὶ καρδίας κίνησιν καὶ ἐνθυμήσεως ὁρμὴν, πάντα κάτω ἑαυτῆς ἀφείσα πολὺ μᾶλλον ἢ ὅσον τὰ σώματα ἡμῖν ἀπολιμπάνεται τῆς τῶν ἀστέρων ἀφῆς. ὁ οὖν ταῦτα εἰδὼς καὶ συνεγνωκῶς ἑαυτῷ
 5 τὸ οὐτιδανὸν καὶ ἀσθενὲς καὶ πενιχρὸν τῆς φύσεως καταγνώσεται μὲν τῆς ματαιότητος τῶν ἀπὸ οὕτω μικρᾶς καὶ εὐτελοῦς τῆς δυνάμεως οἰομένων ἔχειν τι τῆς ἀξίας τοῦ πνεύματος ὑψηλότερον καὶ φειδομένων ἀπ' αὐτοῦ ῥημάτων τινῶν θεραπευτικῶν ἢ σχημάτων, ἀ εἴτε λατρεῖαν εἴτε
 10 προσκύνησιν σύνθητές τισιν ὀνομάζειν οὐ διαφέρομαι· ἀναβλέπων δὲ εἰς τὸ ὕψος τῆς δόξης, ἥς ἡ ἀληθῆς κατανόησις τοῖς ἀνθρώποις ἀνέφικτος, καταγνώσεται ἑαυτοῦ, καθὼς καὶ ὁ πατριάρχης ἐποίησε τῆς θείας ἀξιωθεῖς ἐπιφανείας γῆν καὶ σποδὸν ἑαυτὸν προσαγορεύων· οὕτω δὲ διακειμένος
 15 ὄλον ἑαυτὸν ἀναθήσει τῇ θεραπείᾳ τῆς κρείττονος φύσεως, οὐ τὸ μὲν τι ποιῶν τῶν εἰς τιμὴν συντεινόντων, τοῦ δὲ ἀπεχόμενος, ἀλλὰ πᾶν ὅτιπερ ἂν ἐν τῇ καθ' ἑαυτὸν δυνάμει μεῖζον καὶ ὑπερέχον εἶναι φανῇ, τοῦτο ἀναθήσει τῷ ἐπὶ πάντων θεῷ, τιμὴν καὶ δόξαν καὶ προσκύνησιν τὴν ὑπὸ τῆς
 20 δυνάμεως χωρουμένην διηνεκῶς ἀναπέμπων τῷ ἔχοντι τοῦ σφῆζει τὴν ἐξουσίαν· σφῆζει δὲ ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. διὰ τοῦτο καὶ πιστεύει τὴν ἑαυτοῦ σωτηρίαν πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ πνεύματι ἁγίῳ οὐκ εἰς πλῆθος δυνάμεων καὶ θεοτήτων κατακερματίζων τὴν πίστιν, ἀλλ' εἰς μίαν
 25 δυνάμιν, μίαν ἀγαθότητα, μίαν ζωοποιὸν ἐξουσίαν, μίαν θεότητα, μίαν ζωὴν πιστεύων. οὕτως ἀναπέμψει τὴν εὐχαριστίαν ὑπὲρ τῆς ἑαυτοῦ ζωῆς, ἐκ πατρὸς ἀρχόμενος καὶ τὸν υἱὸν τῷ πατρὶ συμπεριλαμβάνων καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα τοῦ μονογενοῦς οὐ χωρίζων, ὡς πληροῦσθαι τῷ ἐπὶ πάντων θεῷ
 30 σὺν τῷ μονογενεῖ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι τιμὴν καὶ δόξαν καὶ προσκύνησιν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων,
 ἀμήν.

13 Gen 18, 27

D 13 ἐπιφανείας Jaeger: ἐμφανείας D 20 ἀποπέμπων D, corr Jaeger (cf 26)

Посему познавшие истинное Господство, которым управляет всё сущее, подходят просить о том, что им любезно. Низменные души просят о том, о чём хлопочут в мире сем, а возвышенные по образу мыслей – о вечных и неизреченных надеждах. Так как они не знают того, как просить, и человеческое естество не может выказать какого-то почитания, достигающего велелепия славы, они перенесли узаконенное у людей служение к почитанию Божества. И это есть поклонение с мольбою и смирением, становящееся прошением о чём-то близком сердцу. Посему и Даниил преклоняет пред Господом колена, прося человеколюбия к пленному народу (Дан 9:3). И о Том, Кто понёс наши немощи и за нас молился, по причине человека, которого Он воспринял, Евангелие повествует, что Он пал на лице во время молитвы и в таком образе творил молитву (Мф 26:39), узаконивая этим, думаю я, то, чтобы человек не был дерзким во время прошения, но всё направлял к умилованию, поскольку Господь *гордым противится, смиренным же дает благодать* (Иак 4:6; Притч 3:34) и возносящий себя *смирится* (Мф 23:12). Итак, если поклонение есть как бы некоторая мольба, содействующая достижению цели прошения, а прошение обращается к Господу раздаяния, то какой смысл сего нового законоположения?² Я не вижу здесь ни того, чтобы у Дающего просить, ни того, чтобы склоняться перед Начальствующим, ни того, чтобы служить Господствующему, ни того, чтобы поклоняться Владычеству. Ведь относительно того, что всё это созерцается окрест Духа Святого, никто не будет таким врагом ни себе, ни Духу, чтобы не согласиться с этим словом. Ибо владычествует *Владычественный* по природе (Пс 50:14), и господствует *Производящий все во всех* (1 Кор 12:6), и властвует властно *Разделяющий дарования, как Ему угодно* (1 Кор 12:4–11), и благодетельствует *Дарующий жизнь, милует Искупляющий, боготворит Приводящий к Богу, усыновляет* (Рим 8:15), сродняя со Христом, *Дарующий Царствие, мёртвое восставляет, павшего поднимает, заблудшего наставляет на правый путь, охраняет устойчивость того, кто стоит, умершего приводит к воскресению*. Неужели малó это и недостойно никакой благодати? Тогда пусть назовут высшее этого, чему непричастен Дух Святой, через Которого они считают даже недостойным поклоняться.

² Свт. Григорий имеет в виду еретическое учение македонян, отвергавших Божественное достоинство Духа Святого.

Далее нужно узнать у них и следующее: когда, как они думают, они поклоняются Отцу, неужели они совершенно отбрасывают из своего ума память о Единородном и о Духе? Но ведь противостоит, помыслив Отца, не мыслить одновременно и Сына и, восприняв умом Сына, не охватывать вместе с Сыном и Духа. Ведь если он всецело отрицает и отвергает исповедание, то он является одним из иудеев или саддукеев, и Сына отрицая, и Духа Святого не принимая. Если же он объявляет, что так или иначе отстаивает догматы христиан, то непременно он, мысля Отца, помыслил и Того, Чей Он есть Отец, и, восприняв представление о Сыне, прежде этого озарился Духом. Ведь *никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым* (1 Кор 12:3). Стало быть, истинный поклонник, отложив эту телесную и приземлённую низость мыслей, таким образом почитит Начальствующего, Господствующего, Властвующего и Производящего всё благое во всём творении, не как Тот этого достоин, но насколько сам он способен приносить, по образу той вдовы, которая, принеся в дар в священную сокровищницу две монеты (Мк 12:41–44; Лк 21:1–4), была показана [примером]³ такого почитания, не потому, что у этого вещественного дара было что-то достойное удивления, но потому, что её возможности не вмещали большего. И таким образом он подлинным посчитает то, что всё, что ни придумано людьми для почитания и прославления, ниже величия Духа, поскольку никакого прибавления к Его славе не производит. Ведь Он пребывает точно таким же, почитают Его или нет, человеческая же природа приносит в дар одно лишь произволение, только самим этим желанием восполняя ту благодать, которая была ей предложена прежде, а сверх желания и соответствующих её расположению побуждения и движения не имеет ничего в своих силах. Ведь пусть даже она решила высказать удивление, пусть даже некими похвалами решила превознести величие Божественной силы, она не природу восхвалила, – ибо как она восхвалит непознаваемое? – но прославила нечто созерцаемое окрест неё. Ибо *род и род восхвалят*, говорит, *дела Твоя* (Пс 144:4), и *силу страшных Твоих* (Пс 144:6), и *великолепие славы святыни Твоея*, и *чудеса Твоя* (Пс 144:5), и *память множества благости Твоея* (Пс 144:7),

³ В данном трудном для понимания месте мы вместе с издателями критического текста восстанавливаем явно пропущенное слово *παράδειγμα* [Слово о Святом Духе против Македонян духоборцев (Adversus Macedonianos) // GNO, 3.1:114.12].

и *величие Твое* в таковых *поведят* (Пс 144:6). Видишь, как посредством того, что вне созерцается окрест Божественного естества выражается пророком удивление? Сама же она, какая есть, Божественная и блаженная сила недоступна и незрима для помыслов, и любознательность ума, и силу слова, и движение сердца, и стремление мысли – всё это оставляя ниже себя в намного большей степени, чем то, насколько наши тела отстоят от возможности осязать звёзды. Поэтому тот, кто увидел это и осознал ничтожность, немощь и нищету нашей природы, признает тщету тех, которые думают, что они от столь малой и ничтожной способности имеют что-то высшее достоинства Духа, и я не спорю относительно неких скупо производимых им каких-либо почтительных речений, коими у некоторых в обычае именовать служение или поклонение. Взирая же на высоту славы, истинное постижение которой недостижимо для людей, он осудит себя, как сделал и патриарх, удостоившийся Божественного явления, называя себя землей и пеплом (Быт 18:27). А находясь в таком расположении, он всего себя посвятит поклонению крепчайшему естеству. И не так, чтобы что-то из ведущего к почитанию делая, а от чего-то воздерживаясь, но всё, что ни покажется большим и превосходящим по его возможности, это он принесёт Богу всяческих, непрерывно воссылая честь, славу и поклонение, какое вмещает его возможность, Тому, Кто имеет власть спасать. Спасает же Отец, Сын и Дух Святой. Посему он вверяет своё спасение Отцу, Сыну и Святому Духу, не на множество сил и божеств раздробляя веру, но веруя в одну силу, одну благость, одну животворящую власть, одно божество, одну жизнь. Таким образом воздаст благодарение за собственную жизнь, начиная от Отца, охватывая с Отцом Сына и не отделяя от Единородного Духа Святого, чтобы исполнить Богу всяческих, со Единородным Сыном и со Святым Духом честь, славу и поклонение во веки веков, аминь.

The interest in the saint fathers' doctrine of human word is caused by the continuing attempts to understand what word is, how it is connected with thought and with the world itself. This interest is strengthened by the aspiration to comprehend precisely the Christian doctrine of human word in the context of the Orthodox dogmatics revealed by the saints of the Church. At last the particular interest in the ancient Christian theologians' understanding of word is determined by the methodological search of the contemporary linguistics. The new cognitive and communicative theories oblige the linguistics and the philosophy of language to speak out on the theological and philosophical questions: what human is, what his nature is and how he manifests himself in word. In this context the works of st. Gregory of Nyssa (331 – after 394) have the particular significance. “The greatest among saint fathers philosopher”, as he is called in the tradition, in the course of the polemics with the arian Eunomius formulated the holistic model of human's cognition and naming of God and the world. The Eunomius' heresy was one of the first attempts of introduction to the Church of the divinizing pagan attitude to word, when names are accepted for things themselves and considered not as their conventional signs, but as some duplicates of things that are in mysterious connection with them. But according to st. Gregory of Nyssa, such divinization of names completely overlooks that the names of things express the human being's notions about them but not the things themselves. This monograph of the candidate of Philological sciences and the candidate of Theology, the researcher of Psycholinguistics Department of the Institute of Linguistics of Russian Academy of Sciences Galina V. Dyachenko is an experience of systematization of the st. Gregory of Nyssa's theological and philosophical doctrine of human word. It is addressed to a special audience and also to a wider circle of the representatives of Humanities, answering some calls of the contemporary anthropocentric tendency in linguistics and contributing to the formation of the metaphysical platform, which allows to develop the adequate to linguistic facts their theoretical model and to concretize the methodology and the practice of their analysis.

Г. В. ДЪЯЧЕНКО

УЧЕНИЕ О СЛОВЕ (ЛОГОС) ЧЕЛОВЕКА
СВЯТИТЕЛЯ ГРИГОРИЯ НИССКОГО

На переплете:

Фрагмент росписи западного купола
Собора св. Стефана в Каоре (Cahors),
Франция, XII в.

Издательство «Индрик»

Оригинал-макет *А.С. Старчеус*

По вопросу
приобретения книг
издательства «Индрик»
обращайтесь по тел.:
+7(495)938-01-00
www.indrik.ru
market@indrik.ru

INDRIK Publishers has the exceptional right to sell this book outside Russia and CIS countries. This book as well as other **INDRIK** publications may be ordered by
www.indrik.ru

Формат 60×90 1/16. Печать офсетная.
20,0 п. л. Тираж 500 экз.

Отпечатано в ОАО «Первая Образцовая типография»
Филиал «Чеховский печатный Двор»
142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1
www.chpd.ru, sales@chpk.ru, 8(495)988-63-87