

ЛЕНКА КАРФИКОВА

ИМЕНА И ВЕЩИ  
СОГЛАСНО ЕВНОМИЮ КИЗИЧЕСКОМУ  
И ГРИГОРИЮ НИССКОМУ\*

Полемика каппадокийских братьев Василия Кесарийского и Григория Нисского с неоарианином Евномием, епископом Кизическим, относится к самым интересным богословским спорам IV в., в которых формулировалась христианская ортодоксия. Вместо представления Евномия о последовательном подчинении Отца, Сына и Духа эти богословы продумали возможность трех взаимоморвных Божественных ипостасей, отличающихся, тем не менее, своим происхождением<sup>1</sup>. Эта статья посвящена не богословскому содержанию и результатам данной полемики в целом, а понятию *речи* у Евномия и Григория, изложению их мнений о ее происхождении, точнее сказать, о происхождении отдельных слов<sup>2</sup>. Исхожу я при этом из тех фрагментов сочинения Григория *Contra Eunomium*, II, 387–444 и 543–553, которые освещают этот вопрос<sup>3</sup>. Здесь же собраны замечания об античных теориях речи, используемые с обеих сторон для иронического осмеяния мнения соперника. Их значению для нашей полемики я посвящаю заключительную часть.

\* Перевод с чешского *Ильи Бея* сделан по изданию: *Karfiková Lenka. Jména a věci podle Eunomia z Kyziku a Řehoře z Nyssy // Karfiková Lenka. Čas a řeč. Praha, 2007. С. 88–118.*

<sup>1</sup> Я кратко описала эту полемику в своей книге *Řehoř z Nyssy. Boží a lidská nekonečnost*, Praha 1999, p. 169–196; более подробно ей занимается В. Pottier, *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse. Etude systématique du “Contre Eunome” avec traduction inédite des extraits d’Eunome*, Paris — Turnhout 1994.

<sup>2</sup> Об этом аспекте всей полемики см. М. S. Troiano, *I Cappadoci e la questione dell’origine dei nomi nella polemica contro Eunomio*, in: *Vetera Christianorum*, 17, 1980, p. 313–346.

<sup>3</sup> *GNO* [Gregorii Nysseni Opera] I, 339, 8–356, 16 и 385, 1–388, 24. Толкование прерывается размышлениями о нерожденности и бессмертии как о различных атрибутах Бога, *С. Eun.* II, 445–542 / *GNO* I, 356–384.

## ЕВНОМИЙ

В предлагаемой реконструкции взглядов Евномия на происхождение речи, за исключением тех, что изложены в первой *Апологии*, мы вынуждены сослаться на выдержки Григория из второй книги Евномия *Apologia apologiae* в рамках *Contra Eunomium*. В обсуждаемом фрагменте (содержащем реакцию Евномия на полемику Василия о происхождении Божественного имени «нерожденность» в *Adversus Eunomium* 1,5–8<sup>4</sup>, особенно явно в пассаже 1,8) имеется сразу несколько цитат, важных для понимания позиции Евномия. О происхождении речи мы здесь узнаем:

«Если бы [Бог] первых людей или их непосредственных потомков не научил тому, как называются и именуются отдельные вещи, они бы совместно жили без разума и речи. И не выполнили бы ничего необходимого для жизни, поскольку мышление каждого из них было бы темным, ведь они не знали бы значащие слова, то есть имена и глаголы»<sup>5</sup>.

Из этого отрывка нам становится ясно, что «значащие слова» (σημαίνοντα) имеют, согласно Евномию, конститутивное значение для человеческого мышления и для жизни вообще. Без них человеческое мышление (διάνοια) было бы «темным» (ἄδηλος) и не могло бы стать основанием для действий. «Значащие слова», согласно Евномию, это «глаголы и имена» (ῥήματα καὶ ὀνόματα)<sup>6</sup>, не в смысле синтаксических правил речи, а в смысле номенклатуры,

<sup>4</sup> SC 299,180–198. См.: реконструкцию R. P. Vaggione, *Eunomius, The Extant Works*, Oxford 1987, p. 106–113.

<sup>5</sup> Григорий Нисский, *С. Eun.* II,398 / *GNO* I,342,22–29. (Все цитаты из сочинения Григория Нисского *Contra Eunomium* воспроизводятся по русскому переводу в издании *Творения Святых Отцов* Московской духовной академии: Григорий Нисский. Опровержение Евномия // Григорий Нисский. Творения. В 8 ч. Ч. 5. (Т. 41). М., 1863; Ч. 6. (Т. 43). М., 1864. — *Прим. пер.*)

<sup>6</sup> Введение категорий ὄνομα (для πράπτοντες = действующий) и ῥήμα (для πράξεις = действие) приписывается Платону (*Soph.* 262a; см. также *Crat.* 399ab; 425a; 431b), у которого их перенял Аристотель (*De interpr.* 16a1.19 и ниже; *Poet.* 1457a10–18). Однако под ними определенно еще не понимаются ни части речи («имя» и «глагол»), ни члены предложения («подлежащее» и «сказуемое»), см.: T. Borsche, *Platon*, in: P. Schmitter (изд.), *Geschichte der Sprachtheorie*, II: *Sprachtheorien der abendländischen Antike*, Tübingen 1991, p. 140–169, особ. стр. 153 и ниже. Только стоики со своим интересом к грамматике используют эти наименования для частей речи, которых они сначала различают только четыре (а позже пять или шесть): имя (несколько позже будут выделены имена нарицательные, προσήγορα, и собственные, ὄνομα), глагол (ῥήμα), союз (σύνδεσμος), предлог (ἄρθρον), а также наречие (μεσότης). См.: сообщение о Диокле Магnezийском у Диогена Лаэртского, *Vitae*, VII,58. См.:

которая выражает то, «как отдельные вещи называются (λέγεται) и именуются (ὀνομάζεται)». Человека должен был научить ей вначале людского рода сам Бог, т. е. еще до того, как люди начали разговаривать, было известно, «как отдельные вещи называются и именуются».

Изложенное имеет решающее значение для понимания подхода Евномия. Мы узнаем отсюда три основных посыла, определяющие его позицию, которые подробнее будут проиллюстрированы другими цитатами из Евномия: (1) имена относятся к самим вещам; (2) человек эти имена с Божией помощью может выделить; (3) эти имена передаются.

### (1) Имена относятся к самим вещам

По Евномию, имена не присваиваются людьми, а напротив, изначально относятся к самим вещам, и известны только Богу. Наименования (хотя бы некоторые), согласно Евномию, выражают сущность вещей<sup>7</sup>, т. е. (как мы могли бы перефразировать) некую умопостигаемую структуру, которая присуща вещам. Бог сразу присвоил каждой сотворенной им вещи подходящее ей имя<sup>8</sup>. Творение и присвоение имени (которое выражает ее умопостигаемую структуру) представляют для Евномия неделимое единство: «Незасорно приписывать Богу возникновение вещей, а потому — раз уж мы так делаем — мы не можем отрицать и положение имен (τῆν τῶν ὀνομάτων θεῶν)»<sup>9</sup>.

Свое представление Евномий основывает на повествовании о создании мира в *Быт.* 1<sup>10</sup>, согласно которому Бог творит словом, и даже Сам «назвал свет днем, а тьму ночью», а также на других библейских местах (*Пс.* 146 [147]: 4), где мы читаем, что Бог «исчисляет количество звезд; всех их называет именами их»<sup>11</sup>. Напротив, Евномий, согласно нашему пассажи, пытается, с помощью типологического толкования (которое Григорий не приводит целиком), показать, что именование животных Адамом в *Быт.* 2 не имеет отношения к присвое-

об этом А. С. Lloyd, *Grammar and Metaphysics in the Stoa*, in: A. A. Long (изд.), *Problems in Stoicism*, London 1971, p. 58–74; M. Baratin, *Aperçu de la linguistique stoïcienne*, in: P. Schmitter (изд.), *Geschichte der Sprachtheorie*, II, p. 193–216, особ. p. 196 и ниже.

<sup>7</sup> См.: Евномий, *Apol.* 18 / Vaggione 57 (Vaggione R. P. *Eunomius of Cysicus and the Nicene Revolution*, Oxford 2000).

<sup>8</sup> Григорий Нисский, *C. Eun.* II,403 / *GNO* I,344,11–13.

<sup>9</sup> Там же II,411 / *GNO* I,346,13–15.

<sup>10</sup> См.: Там же II,443 / *GNO* I,356,4–7, где содержится ссылка на предыдущее толкование в *C. Eun.* II,262 / *GNO* I,303,1–6 и II,269 / *GNO* I,305,13–15.

<sup>11</sup> Григорий Нисский, *C. Eun.* II,423 / *GNO* I,350,8–9.

нию имен, но содержит некое пророчество о Христе и Церкви<sup>12</sup>. Для Евномия это даже «свято установлено и отвечает закону промысла, что названия даются вещам свыше (ἄνωθεν)»<sup>13</sup>.

(2) В душу человека были вложены зачатки имен

Имена, выражающие сущность вещей, присвоены таким образом, что их возможно прочесть, так как творческой номенклатурой Бога установлены «некие общеизвестные законы (νόμοι ἐμφανῶς κείμενοι)»<sup>14</sup>, которые человек может познать — если, однако, получит Божественное откровение. Очевидно, речь идет не о том, что «Бог, как некий педагог и учитель алфавита уселся с первыми людьми и читал им лекции о глаголах и именах», как над этим представлением иронизирует Григорий<sup>15</sup>. Согласно Евномию, Бог даровал человеку возможность познавать структуру вещей: «Распорядитель всех вещей, по закону своего произведения, признал необходимым засеять семена в наши души (ταῖς ἡμέτεραις ἐγκатаπτεῖραι ψυχαῖς)»<sup>16</sup>. В человека от Бога таким образом была вложена некая возможность распознать структуру вещей, выраженную в ее «именах», т. е. зачатки имен или некое «естественное познание» (φυσικῆ ἔννοια), о котором Евномий упоминает в другом месте<sup>17</sup>, на основе которых че-

<sup>12</sup> «И слова Адама, которые, как говорит Апостол, были пророчесственными относительно Христа и Церкви (1 Кор. 15:45), толкует он по произволу, как хочет. Ибо никто не будет столь неразумен, чтобы вместо Павла, силой Духа открывающего нам сокровенные тайны, считать более достоверным толкователем божественных Писаний Евномия, явно противоборствующего словам богодухновенного свидетельства и усиливающегося через перетолкование изречения об сем [Писания] доказать, что виды бессловесных животных не были наименованы Адамом» (С. Eun. II,443–444 / GNO I,356,7–16). На то, что Григорий умышленно опустил токование *Быт.* 2 Евномием, указывает В. Pottier, *Dieu*, p. 169.

<sup>13</sup> Григорий Нисский, С. Eun. II,546 / GNO I,386,5–7.

<sup>14</sup> Там же II,408 / GNO I,345,13–14.

<sup>15</sup> Там же II,397 / GNO I,342,19–21.

<sup>16</sup> Там же II,548 / GNO I,386,19–20.

<sup>17</sup> О φυσικῆ ἔννοια («естественном познании», «естественном представлении» или «естественном понятии») Евномий говорит в *Apol.* 7 / Vaggione 40, где упоминает ее наряду с отеческой традицией как один из источников убедительной аргументации в пользу единственности Бога. Подобным образом этот термин использует и Ориген, указывающий, что в соответствии с этим «естественным понятием» Бог бессмертен, прост, несоставен и неделим (С. *Cels.* IV,14 / SC 136,218). Применительно к общечеловеческому познанию им пользуется и Климент Александрийский (*Strom.* I,94,2 / GCS 15, *Clemens Alexandrinus* 2,60; см. к этому М. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris 1957<sup>2</sup>, p. 227.

людей может выделить Божественную номенклатуру. Из приведенных слов Евномия не вполне ясно, тождественно ли Божие «сеяние» в человеческих душах Божию «научению». Из его замечания о том, что Божие научение относилось только к первым людям, мы можем прийти к выводу, что Евномий предполагает Божественный акт активизации этой зачаточной познавательной структуры в самом начале человеческого рода.

Это распознавание имен вещей, по представлению Евномия, имеет принципиальное значение для ориентации человека и возможности действий. Без знания имен человек не узнавал бы вещи и не мог их использовать, т. е. не мог бы их идентифицировать и, соответственно, делать что-либо полезное<sup>18</sup>. Также он не мог бы ничего из структуры вещей сообщить другим. Человеческое общество, таким образом, опустилось бы до животного уровня: люди жили бы вместе «без ума и речи» (ἀλογία καὶ ἄφωνία συζῆν)<sup>19</sup>.

### (3) Имена вещей передаются

Божественное научение именам вещей требовалось, по мнению Евномия, только первым людям (или их непосредственным потомкам)<sup>20</sup>; последующие поколения уже передавали их друг другу. Как только люди впервые прочитали имена вещей, они начали передавать их остальным, а не спонтанно придумывали их. Ведь нигде в Писании, аргументирует Евномий, мы не читаем о том, что святые придумывали имена вещей<sup>21</sup>. Имена даются вещам «свыше», как мы уже знаем<sup>22</sup>, и основываются на «именуемых вещах, а не на авторитете именующих [т. е. тех, кто имена произносит]»<sup>23</sup>.

Даже языческие поэты, согласно Евномию, не открывают имена в собственном смысле слова. Вещи обладают первоначальными именами, выделить которые поэты не способны, поскольку их сочинения — только их собственное измышление («ложь», διαψεῦσθαι)<sup>24</sup>. Евномий, таким образом, понимает, что человеческая речь основана не на самих вещах, а на фантазии, на «создании понятий» (ἐπίνοια), и потому является всего лишь *flatus vocis*<sup>25</sup>. Было бы пре-

<sup>18</sup> См.: Григорий Нисский, *С. Eun.* II,413 / *GNO* I,346,23–347,1.

<sup>19</sup> Там же II,398 / *GNO* I,342,25–26.

<sup>20</sup> См.: Там же II,398 / *GNO* I,342,22–23.

<sup>21</sup> См.: Там же II,415 / *GNO* I,347,18–21.

<sup>22</sup> См.: Там же II,546 / *GNO* I,386,6–7.

<sup>23</sup> См.: Там же II,545 / *GNO* I,385,22–24. Согласно *Апологии* Евномия, слова также происходят из вещей, которые ими обозначаются (см. Евномий, *Апол.* 18 / Vaggonne 54 и ниже).

<sup>24</sup> Григорий Нисский, *С. Eun.* II,414 / *GNO* I,347,4–6.

<sup>25</sup> См.: Там же II,179 / *GNO* I,276,22–30; подобно и Евномий, *Апол.* 8 / Vaggonne 42.

ждевременно предполагать, что Евномий представляет создание понятий человеком только так, как это ему приписывают Каппадокийцы<sup>26</sup>, а за ними и некоторые современные истолкователи, обвиняющие его в некоем «номинализме» *avant la lettre*<sup>27</sup>. В своей первой *Апологии* Евномий явно указывает, что мы должны «обращать внимание на понятие самих вещей (ταῖς τῶν ὑποκειμένων ἐννοίαις), и в соответствии с ним приспособливать наименования (ἀκολούθως ἐφάρμοττειν τὰς προσηγορίας)»<sup>28</sup>. Кажется, что Евномий различает, с одной стороны, понятия (ἐννοίαι), выражающие сами вещи, которые в виде неких зародышей вложены в человека и согласно которым человек вещи называет, с другой — понятия, создаваемые человеческой ἐπίνοια (размышлением, созданием понятий), которая выражает не сами вещи, а только человеческую фикцию.

#### (4) Наименование Бога предшествует человеку

В понимании речи Евномием, как мы его уже представили на основании исследуемого фрагмента, ключевое значение имеет человеческое наименование Бога. Учение Евномия об именах, которые предшествуют человеку, очевидно, опирается на его убеждение, что таким именем, которое предшествует человеку и которое он обнаруживает благодаря дарованной Богом способности, является в первую очередь наименование Бога «Нерожденным» (ἀγέν[v]ητος)<sup>29</sup>. Это обозначение принадлежит Богу ранее, чем Он может быть им обозначен. Бог в своей «нерожденности» не зависит от того, назовет ли Его таковым человек<sup>30</sup>. Божественное достоинство (ἀξια), согласно Евномию, выражено в его имени и тождественно с ним: «имя есть [то же, что] достоинство»<sup>31</sup>. А поскольку это достоинство очевидно «старше», чем человеческая ἐπίνοια, имя Бога также должно быть «старше» человеческой способности, деятельности или понимания, которые это имя создают. Обратное представление приводило бы к абсурдным результатам, считает Евномий: «Так, либо ἐπίνοια старше тех,

<sup>26</sup> Как указывает Григорий, ἐπίνοια согласно Евномию является лишь пустым разлетающимся звуком (см. С. *Eun.* II,44–49 / *GNO* I,238–240). А Василий указывает, что если ἐπίνοια лишь пустой звук, как считает Евномий, то она скорее παράνοια, умопомрачение (см. Василий Кесарийский, *Adv. Eun.* I,6 / *SC* 299,182).

<sup>27</sup> См.: E. Cavalcanti, *Studi eunomiani*, Roma 1976, p. 117. А также Th. Kobusch, *Sein und Sprache. Historische Begründung einer Ontologie der Sprache*, Leiden 1987, S. 53.

<sup>28</sup> Евномий, *Apol.* 18 / *Vaggione* 54.

<sup>29</sup> См.: Григорий Нисский, С. *Eun.* II,44 / *GNO* I,238,26–29; а также Евномий, *Apol.* 8 / *Vaggione* 40–42.

<sup>30</sup> См.: Григорий Нисский, С. *Eun.* II,389 / *GNO* I,339,28–340,4.

<sup>31</sup> Там же II,544 / *GNO* I,385,19.

кто ее использует (τῶν ἐπινοούντων), либо наименования (προσηγορίαί), которые по природе принадлежат Богу и которые всему предшествуют, являются более поздними, чем творение человека»<sup>32</sup>.

Возможность использовать (т. е. произносить) имя Бога при этом относится именно к человеку, а не к «умным сущностям», и даже не к Сыну: «К Богу не обращаются по имени (ὀνομάζεσθαι). — указывает Евномий. — ни к Сыну, ни к умным сущностям, которые через Сына возникли»<sup>33</sup>.

Только люди могут (благодаря зачаточной возможности, дарованной самим Богом) выделять структуру вещей и выражать ее речью (которой не имеют умные сущности). Эта исходная «совместимость» между человеческой речью и Божественной номенклатурой, выражающей структуру вещей, позволяет Богу обращаться к своим служителям, как об этом свидетельствует Писание. Такая Божественная беседа (ὀμιλία) является для Евномия подтверждением совместимости между Божественной номенклатурой и человеческой речью: «Если же Бог не отказывается говорить со своими служителями, мы должны предположить, что Он изначально давал вещам названия, отвечающие естеству (προσφεῖς προσηγορίας)»<sup>34</sup>.

Таким образом, 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.

## ГРИГОРИЙ

Что именно Григорий высказывает против учения Евномия? Его возражения касаются, в первую очередь, четырех вышеуказанных аспектов позиции Евномия.

### (1) Имена не относятся к самим вещам

Григорий (так же как и Василий до него) в первую очередь уверен, что присвоение имен — не часть творческой деятельности Бога, а лишь еще одна человеческая попытка познать тварные вещи. Не сами имена, а способность ума и речи (ἡ λογικὴ δύναμις, в дальнейшем — «способность речи») дарована Богом<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Там же II,552 / GNO I,388,3–7.

<sup>33</sup> Там же II,390 / GNO I,340,9–11.

<sup>34</sup> Там же II,417 / GNO I,348,6–10.

<sup>35</sup> Там же II,395 / GNO I,341,29–342,3.

Весьма ясным библейским подтверждением этого взгляда для Григория является разделение ролей между Богом и Адамом при сотворении и именовании животных (*Быт.* 2:19–20)<sup>36</sup>: «Ни Адам не сотворил животных, ни Бог не наименовал, но от Бога происхождение, а от человека название происшедшего, как повествует Моисей»<sup>37</sup>. Бог, таким образом, не принимает во внимание «святое установление» Евномия, требующее, чтобы имена давались вещам свыше:

«Как же это так, что Бог Сам не знает такую разновидность святой заповеди и не дал свыше имена животным, которых создал, а дарует силу (ἐξουσία) человеку нарицать имена? Если это отвечает закону провидения и свято установлено, чтобы наименования давались всем вещам свыше, как утверждает Евномий, тогда совершенно противоречит заповеди и является неподходящим, чтобы наименования им давал кто-либо снизу»<sup>38</sup>.

Как нужно толковать с точки зрения Григория космогоническую речь Бога и присвоение имен в *Быт.* 1, изложено им выше по другому поводу<sup>39</sup>, — по поводу создания самих вещей и установления их функций. Поэтому в приведенном фрагменте Григорий сосредотачивается на рассмотрении другого библейского аргумента Евномия, *Пс.* 146 [147]: 4, где мы читаем, что Бог «исчисляет количество звезд; всех их называет именами их»<sup>40</sup>. Божие «исчисление» чего-то столь неисчислимого, как звезды, по мнению Григория, означает, что Богу известно и то, что превышает человеческое понимание. Ведь о Боге нельзя думать, что он считает звезды соединением единиц в итоговую сумму, чтобы узнать, сколько их есть. С помощью этого оборота Писание выражает, что Богу звезды хорошо известны, поскольку указание числа для человека выступает выражением точного знания<sup>41</sup>. И когда Писание говорит, что Бог звезды «называет по имени», это, как известно, не предполагает, что он им дает названия и громко их произносит (это представление для Григория недопустимо, между прочим, потому, что имена звезд связаны с именами языческих богов)<sup>42</sup>. Скорее всего, это зна-

<sup>36</sup> На эту же сцену ссылается и Филон, который считает творцом имен первого человека, наделенного особой силой (см., напр., *De opif.* 148 / Cohn I, 51–52; *Leg. alleg.* II, 14–15 / Cohn I, 93–94; *De mut. nom.* 63–64 / Wendland III, 168). В других местах Филон упоминает о более мудрых людях, дающих имена вещам, см. *De decal.* 23 / Cohn IV, 273–274.

<sup>37</sup> Григорий Нисский, *С. Eun.* II, 412 / *GNO* I, 346, 17–19.

<sup>38</sup> Там же II, 547 / *GNO* I, 386, 10–17.

<sup>39</sup> См.: Там же II, 263–281 / *GNO* I, 303, 7–309, 15.

<sup>40</sup> См.: Там же II, 423–440 / *GNO* I, 350, 5–355, 21.

<sup>41</sup> См.: Там же II, 429 / *GNO* I, 351, 29–352, 3.

<sup>42</sup> См.: Там же II, 432–433 / *GNO* I, 352–353.



чит, что Бог знает все творение до мелочей, ведь обращаться по имени среди людей — признак близкого знакомства<sup>43</sup>.

(2) *Человек получил способность речи, а не зародыши имен*

Как и Евномий, Григорий убежден в том, что дар речи человек получил от Бога. Однако он не считает, что человек благодаря «семенам, вложенным в его душу», выделяет имена Божественной номенклатуры, но сам на основании способности речи придумывает имена. Лишь приблизительно можно сказать, что имена происходят от Бога, поскольку от Него же происходит способность их создавать. Происхождение, или причина имен лежит в Боге, само же присвоение имен, его осуществление (ἐξουσία), вверено человеку, его способности речи (ἡ λογικὴ δύναμις) или способности создавать понятия (ἐπίνοια)<sup>44</sup>.

По Григорию, Бог не вложил в человеческую душу семена отдельных слов, которые бы «вырастали из вещей, как ростки из семян или корней»<sup>45</sup>, а даровал лишь формальную способность речи, которая сама подбирает имена<sup>46</sup>. Подобно тому, как Бог дал человеку глаза, которые сами уже различают цвета, «Он создал также и мыслительную способность (ἡ διανοητικὴ δύναμις) ума так, что она сама приводится в движение и обращается к вещам, и чтобы познание не было хаотичным (ὡς ἂν μηδεμίαν σύγχυσιν ἢ γνῶσις πάθοι), определяет каждой вещи словесное обозначение как некие знаки различия»<sup>47</sup>.

Человеческая способность мышления, по Григорию, обладает собственной спонтанностью обращаться к вещам и упорядочивать хаос сведений с помощью «словарных обозначений» (αἱ διὰ τῶν φωνῶν ἐπισημειώσεις) как неких «знаков различия» (σήμαντρα). Из этих двух аспектов (обращение к вещам и присвоение имен), согласно приведенному фрагменту, состоит человеческое познание (γνῶσις).

Из другого места мы узнаем, что слова выражают наши мысли (νοήματα), т. е. движения нашего мышления (αἱ τοῦ νοῦ κινήσεις), которые человек, как телесная сущность, не может прямо продемонстрировать другим, а должен их вверить именам (ὀνόματα) как знакам (σημεῖα) вещей<sup>48</sup>.

Необходимость использования слов в обоих названных местах обоснована по-разному: с одной стороны, необходимо воспрепятствовать смешению [дан-

<sup>43</sup> См.: Там же II, 435–436 / GNO I,353–354.

<sup>44</sup> См.: Там же II,396 / GNO I,342,3–12.

<sup>45</sup> Там же II,546 / GNO I,385,29–31.

<sup>46</sup> См.: Там же II,400 / GNO I,343,7–10.

<sup>47</sup> Там же II,401 / GNO I,343,20–25.

<sup>48</sup> См.: Там же II,391 / GNO I,340,24–28.

ных] в познании и присвоить каждой вещи ее словесное обозначение, с другой, только с помощью слов можно сообщить мысль другим. Если бы мы попытались оба тезиса Григория соединить в описании одного процесса, результат мог бы быть следующим: человеческая мыслительная способность (ἡ διανοητικὴ δύναμις) спонтанно обращается к вещам, и полученные о них сведения упорядочивает с помощью словесных обозначений (αἱ διὰ τῶν φωνῶν ἐπισημειώσεις). Возникшие таким образом мысли (νοήματα), или движения ума (αἱ τοῦ νοῦ κινήσεις), она передает другим, используя способность речи (ἡ λογικὴ δύναμις), т. е. представляя вещи с помощью имен (ὀνόματα), как словесных знаков (σημεῖα).

В своем толковании [природы] бесплотных существ Григорий называет «интеллектуальную активность» (ἡ κατὰ τὸν νοῦν ἐνέργεια) этих чистых духов «речью» (λόγος), не пользующейся телесными органами. Также здесь указывается, что если бы люди не были телесными, они могли бы непосредственно без помощи слов (ρήματα) сообщать движения своих мыслей (τὰ τῆς διανοίας κινήματα). Вместо этого они должны были обзавестись не только именами для отдельных вещей («небо» или «земля»), но и другие категории: «иметь в отношении чего-то» (τὸ πρὸς τί πως ἔχειν), «действовать» (τὸ ἐνεργεῖν), «претерпевать» (τὸ πάσχειν)<sup>49</sup>.

Григорий, очевидно, предполагает, с одной стороны, «движение мысли», вверенное уму, с другой — организацию сведений в слова и сообщение с их помощью мыслей другим. Слова, таким образом, сопряжены с чувствами, упорядочивают сведения о вещах (прежде всего — их восприятие) и посредством чувств передают умственные движения другим. «Интеллектуальную активность» умных существей можно называть «речью» только в переносном значении — поскольку они общаются друг с другом. И даже человеческое мышление Григорий не называет некоей внутренней «речью», но только «движением мысли»<sup>50</sup>. Уже из этого ясно, что для него непредставимо, чтобы бестелесный Бог пользовался речью или давал имена. Внутрибожественное общение между Отцом, Сыном и Духом нельзя представлять наподобие человеческой речи<sup>51</sup>.

### (3) Человек имена придумывает, и имена разнятся

Присвоение имен, вверенное человеку, по мнению Григория, не является развитием вложенной в человеческие души зачаточной номенклатуры, т. е. выделением упорядоченной Богом структуры вещей, но является результатом

<sup>49</sup> См.: Там же II,391–392 / GNO I,340,19–341,9.

<sup>50</sup> См.: Там же II,207 / GNO I,285,13–19.

<sup>51</sup> См.: Там же II,212–218 / GNO I,287,6–289,10.

«человеческого решения» (τροαίρεσις)<sup>52</sup>. Иначе — и это один из основных аргументов Григория против концепции Евномия — имена этих вещей не были бы в разных языках различными. Тогда бы и человеческие языки не различались, и все говорили бы на одном языке, вырастающем из самой природы<sup>53</sup>. Такой «естественный закон» (ὁ τῆς φύσεως νόμος)<sup>54</sup> Григорий, однако, отрицает: ведь не может относиться к природе то, что изменяется во времени, что не принадлежит человеческому роду в его цельности<sup>55</sup>. Поэтому имена не относятся к естеству, хотя к нему относится способность речи, которая их изобретает, подобно тому как к естеству принадлежит зрение, а его специализированная форма в разных научных дисциплинах (например, наблюдение при помощи оптических устройств или способность наглядно воспринимать доказательства, касающиеся геометрических фигур) к естеству присоединяется (προσγίνεται) благодаря человеческому усердию<sup>56</sup>.

Присвоение имен, которое «присоединяется» к природе как нечто ее дополняющее, согласно обсуждаемому фрагменту, не управляется ни структурой вещей, ни зачатками имен в человеческой душе, но тем, что людям кажется «подходящим» (ἄρεσκον), «принимая во внимание то, что они хотят пояснить» (πρὸς τὴν τῶν δηλουμένων σαφήνειαν)<sup>57</sup>. Из другого отрывка мы узнаем, что имена вещей соответствуют их «природе и силе» (κατὰ τὴν ἐγκείμενην ἐκάστῳ φύσιν καὶ δύναμιν). Тем не менее, отдельные народы дают вещам имена согласно своим устоявшимся обычаям (κατὰ τὴν ἐπιχωριάζουσαν ἐν ἐκάστῳ ἔθνει συνήθειαν)<sup>58</sup>. Эти имена, однако, не выражают сущность вещей, но всегда — лишь некоторый их аспект (например, «земля», «суша»)<sup>59</sup>, т. е. способ, каковым они человеку являются (κατὰ τὸ φανέν)<sup>60</sup> в отношении к прочим вещам и по своему действию (δύναμις)<sup>61</sup>. Также мы читаем, что «названия (φωναί) являются как бы тенями вещей (σκιαί τῶν πραγμάτων), созданными в соответствии с движением того, к чему они относятся»<sup>62</sup>. Однако это в понимании Григория не означает некое выделение Божественной номенклатуры, сохраняемой в самих вещах, но

<sup>52</sup> См.: Там же II,546 / GNO I,385,28–386,2.

<sup>53</sup> См.: Там же II,546 / GNO I,385,2–5.

<sup>54</sup> См.: Там же II,545 / GNO I,385,24–28.

<sup>55</sup> См.: Там же II,550 / GNO I,387,6–16.

<sup>56</sup> См.: Там же II,551 / GNO I,387,16–19.

<sup>57</sup> См.: Там же II,551 / GNO I,387,28–388,2.

<sup>58</sup> См.: Там же II,270 / GNO I,305,23–26.

<sup>59</sup> См.: Там же II,274–275 / GNO I,306,25–307,16.

<sup>60</sup> См.: Там же II,148 / GNO I,268,19.

<sup>61</sup> См.: Там же II,275 / GNO I,307,15–16.

<sup>62</sup> См.: Там же II,150 / GNO I,269,13 и ниже.

именно описание их *движения*, т. е. описание фактов или событий: «К событиям (τοῖς πράγμασι) присоединяются сообщения, означающие то, что происходит (αἱ σημαντικαὶ τῶν γινομένων τροσῆγορία)»<sup>63</sup>.

По мысли Григория, речь ориентирована на вещи, которые хочет выразить, но в первую очередь отвечает потребностям общения. Этим легко объясняется наличие множества языков, соответствующих множеству этнических общин — что, по мнению Григория, в гипотезе Евномия остается необъяснимым:

«Сколькими, скажи мне, звуками по различию народов именуется здание тверди? Мы называем ее «небо» (οὐρανός), еврей — «шамаим», римлянин — «coelum», и иначе сириец, мидянин, каппадокиец, мавританец, скиф, фракиец, египтянин; даже исчислить нелегко различия имен, существующие в каждом народе относительно неба и прочих вещей. Какое же, скажи мне, естественное имя их, в котором обнаруживается величественная премудрость Божия? Если предпочтешь прочим эллинское имя, то тебе, быть может, противостанет египтянин, выставя свое. Если отдать первенство еврейскому, сириец выставит свой звук, также и римлянин не уступит им первенства, мидянин также не допустит, чтобы не его слова первенствовали, и из прочих народов каждый сочтет достойным первенства свое. Итак, чего не потерпит это учение, при таких различиях слов разрываемое спорящими?»<sup>64</sup>.

И при строительстве Вавилонской башни (*Быт.* 11) Бог, по мнению Григория, вовсе не сотворил множество языков, но наказал людей разделением, в результате которого каждая этническая группа придумала свой язык. Как до-вавилонский общий язык человеческого рода, так и более поздние языки были человеческим творением, выражающим человеческое разумение, а не произведением Бога<sup>65</sup>.

С этим связано то, что люди постоянно (ἀεὶ) придумывают новые обороты (λέξεις)-для обозначения вещей<sup>66</sup>. Имена вещей не были обнаружены при

<sup>63</sup> См.: Там же II,150 / *GNO* 1,269,11–12. О стоическом фоне этого представления и терминологии см. G. C. Stead, *Logic and the Application of Names to God*, in: L. F. Mateo-Secco — J. L. Bastero (изд.), *El «Contra Eunomium I»*. *VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa*, Pamplona 1988, p. 309.

<sup>64</sup> Григорий Нисский, *C. Eun.* II,406–408 / *GNO* I,344,25–345,12.

<sup>65</sup> См.: Там же II,252–254 / *GNO* I,299,28–300,26. Как указывает A. Borst, это представление Григория о чисто человеческом происхождении всех языков в контексте привычных патристических взглядов на отличия языков выглядит «революционно» (см. A. Borst, *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, I, Stuttgart 1957, S. 244).

<sup>66</sup> См.: Григорий Нисский, *C. Eun.* II,551 / *GNO* I,387,27–388,2.

начале человеческого рода, но непрестанно даются им по мере того, как новые вещи появляются. Право придумать для них соответствующие названия ни только не оставлено за Богом, это делают, как иронично замечает Григорий, и банщики:

«Потому что и им мы уступаем составлять имена тех действий, над которыми они трудятся, и никто не величал их богоподобными почестями за то, что ими устанавливаются имена для бывающих у них: тазы, псилетеры<sup>67</sup>, утиральники и многие таковые, естественно (τῆ ἐμφάσει) выражающие предмет (τὸ ὑποκειμένον) значением слов»<sup>68</sup>.

#### (4) И Богу имена нарекает человек

По мнению Григория, человек дает имена не только умывальникам для ног, которые собственноручно сделал, но сам ищет имя для Бога. Конечно, он не может выразить Его сущность, но выражает «по своему разумению» (κατὰ τὸ δοκοῦν) всегда только то, «что сам осознал» (τὸ νοηθέν). Поэтому имена Божества настолько различны<sup>69</sup>. Достоинство Бога естественно предшествует человеку, а следовательно, и его речи о Боге, и от человека несколько не зависит. Это достоинство, согласно Григорию, не тождественно его наименованию (προσηγορία), как утверждает Евномий<sup>70</sup>. Люди от начала своего рода пытались Божество назвать, хотя и не могли Его действительно постичь. Ограниченность этих попыток не является поруганием Божества, поскольку от речи и нельзя ожидать, что она сможет объять больше, чем человеческая мысль.

То же самое, по мнению Григория, относится и к Божественному имени «нерожденность». И оно не было самим Богом изначально вложено в человеческую природу, как об это думал Евномий, — в этом случае люди должны были бы его использовать с самого начала [человеческого рода]<sup>71</sup>.

Приписывать человеческую речь Богу, согласно Григорию, совершенно неуместно: Он не испытывает в ней потребности, так же как не испытывают и умные сущности<sup>72</sup>. Было бы нелепо предполагать, что Бог имеет нечто лишнее, поскольку этим было бы уменьшено его совершенство<sup>73</sup>. Только из-за людей,

<sup>67</sup> Средства для депиляции. — Прим. пер.

<sup>68</sup> Там же II,409 / GNO I,345,18–24.

<sup>69</sup> См.: Там же II,397 / GNO I,342,13–15.

<sup>70</sup> См.: Там же II,545 / GNO I,385,19–21.

<sup>71</sup> См.: Там же II,548–549 / GNO I,386,18–387,6.

<sup>72</sup> См.: Там же II,390 / GNO I,340,11–18; II,393–394 / GNO I,341,9–21.

<sup>73</sup> См.: Там же II,553 / GNO I,388,17–24.

которые иначе не смогли бы Его понять, Бог иногда, как об этом свидетельствует Писание, использует человеческую речь. Это — лишь свидетельство Его любви к человеку (φιλανθρωπία), которая нисходит на человеческий уровень, а вовсе не подтверждение того, что Бог Сам испытывает потребность в речи<sup>74</sup>. Как солнце «по Божественному промыслу» (κατὰ τὴν θεϊὰν οἰκονομίαν) шлет нам лучи, смешанные с воздухом, чтобы мы могли радоваться их свету и теплу, само же солнце для нас абсолютно недоступно. — так и Бог является людям в образах (θεοφάνεια), которые им понятны, принимает человеческие эмоции сочувствия или гнева, и говорит человеческим языком<sup>75</sup>. Это примеры Его снисхождения, а не проявления Его природы, подобно тому, как мать приспосабливается к лепету своих детей<sup>76</sup>, как люди в общении с животными подражают их голосам, или как общаются с глухонемым с помощью понятных ему знаков. Как мы не можем ожидать от глухонемого, что он обратится к нам иначе, чем с помощью знаков, так и от человеческой речи мы не можем ожидать, что она надлежащим образом назовет Бога. Но все же Бог, по своему «промыслу», использует человеческую речь<sup>77</sup>:

«Столь велико Его человеколюбие (φιλανθρωπία), что Он добровольно пришел испытать не только доброе наше, но и худое, а приявший общение в худшем, каким образом умедлил бы участием в лучшей из наших [принадлежностей], разумею, в слове (ὁ λόγος)?»<sup>78</sup>.

Концепция Григория отличается от концепции Евномия не столько взглядом на происхождение человеческой речи, которая для обоих является Божественным даром, сколько представлением о проявлениях этого дара. Евномий предполагает, что Бог сам дает вещам имена, которые выражают их сущность, а человеку даровал способность эти имена выделять согласно неким зачаткам в его душе. Григорий же понимает дар речи как формальную способность создавать и использовать имена по собственному усмотрению. В обоих случаях речь является неотъемлемым условием ориентации человека среди вещей и основой человеческого общества. Для Григория она лишь функция этих целей, а не выделение данных Богом названий, привязанных к вещам. По мнению

<sup>74</sup> См.: Там же II,417–418 / GNO I,348,10–17.

<sup>75</sup> См.: Там же II,419 / GNO I,348,17–349,1. Антропоморфным библейским пассажем, где Богу приписываются эмоции гнева, жалости и т. п., Григорий посвящает отдельное толкование там же II,424–426 / GNO I,350,13–351,6.

<sup>76</sup> См.: Там же II,419 / GNO I,348,24–25.

<sup>77</sup> См.: Там же II,421 / GNO I,349,17–26.

<sup>78</sup> Там же II,422 / GNO I,350,1–5.

Григория, имена вещей не были обнаружены в начале человеческого рода, как это представляется Евномию, а непрестанно создаются для вновь возникающих вещей. Более того, имена различаются в разных языках по усмотрению тех, кто их использует, отыскивая возможность передать свои мысли другим или договориться с ними. Потому даже имена, приписываемые человеком Богу, для Григория не являются адекватным выражением Его достоинства, как полагает Евномий в отношении «нерожденности», а лишь человеческой попыткой выразить свое собственное познание Бога.

### МЕЖДУ ПЛАТОНИЗМОМ И АРИСТОТЕЛИЗМОМ, ЭПИКУРЕЙСТВОМ И СТОЕЙ

В заключение обратим внимание на занимающий ключевое место в полемике мотив — смысл античных теорий речи и их влияние на Евномия и Григория. Обсуждаемый фрагмент чрезвычайно богат высмеивающими и оскорбительными осуждениями, основанными на обвинении в том, что противник вместо христианского учения подвергся влиянию какой-то из античных школ. Вершина иронии — способ, каким Григорий обвиняет Евномия в зависимости от диалога Платона *Кратил*:

«Говорит это, вероятно, или сам прочитав *Кратила*, разговор Платонов, или услышав от кого-нибудь из читавших, по великой, думаю, скудости мыслей сшивает со своим празднословием тамошнюю болтовню. Он делает нечто подобное собирающим себе пищу нищенством, ибо, как они, получая нечто малое от каждого из подающих, из различных и разнообразных веществ составляют себе пищу, так и речь Евномия по скудости истинного хлеба отовсюду собирает собственным трудом крохи речений и мыслей. Поэтому, оглушенный благозвучием Платоновой речи, он считает приличным сделать догматом Церкви его философию»<sup>79</sup>.

Такими выпадами Григорий реагирует на утверждение Евномия о том, что «в именах проявляется Божественная мудрость, поскольку Бог для каждой возникшей вещи приспособил ее собственное соответствующее ей наименование (οἰκεῖως καὶ προσηφῶς ἐκάστῳ τῶν γενομένων τὰς προσηγορίας ἀρμόσαντος)»<sup>80</sup>. Это представление действительно близко мнению, разбираемому в диалоге

<sup>79</sup> См.: Там же II,404–405 / GNO I,344,13–25.

<sup>80</sup> См.: Там же II,403 / GNO I,344,10–13.

*Кратил*, согласно которому имена (например, в своей этимологии) подражают естественному порядку самих вещей<sup>81</sup>.

Григорий в приведенном фрагменте рассматривает возможность того, что Евномий знаком с диалогом Платона не напрямую, а через истолкователей («читателей»), и насмешливо указывает, что тот «освоил красоту платоновых разговоров» (περικτυπηθεῖς τῇ καλλιφωνίᾳ τῆς Πλατωνικῆς λέξεως)<sup>82</sup>. Этот последний комплимент является намеком на выпренность выражений Евномия — в других местах Григорий высмеивает их как «заносчивые и высокопарные» (ἀσύφηλον καὶ στομφώδη)<sup>83</sup>.

Это сообщение Григория позволило J. Daniélou придумать интересую гипотезу о том, что Евномий — вероятнее всего через своего учителя Аэция — ознакомился с эзотерическим неоплатонизмом учеников Ямвлиха (и их напыщенным языком), и от них (очевидно, из их комментариев к *Кратилу*) перенял представление о божественном происхождении речи<sup>84</sup>. Ведь и *Халдейские Оракулы*, эта библия некоторых неоплатоников, говорят о том, что варварские имена — священны<sup>85</sup>. Как главный документ Daniélou цитирует комментарий (Псевдо-)Ямвлиха к этому произведению, в котором указывается, что имена — не следствие соглашения (κατὰ συνθήκην), а отвечают природе вещей (τῇ φύσει συνήρτηται τῶν ὄντων) и передаются через традицию. Божественные имена нельзя измыслить подобно человеческим понятиям (ἐπινοίαι) или найти их путем логических умозаключений (λογικαὶ διέξοδοι), но понимание их доступно только в силу божественного дара<sup>86</sup>. Подобную теорию о божественном происхождении имен мы находим и в более позднем комментарии Прокла к *Кратилу*<sup>87</sup>, который основывается на аналогичных комментариях его предшественников, на которые, согласно Daniélou, опирался и Евномий.

<sup>81</sup> См.: Платон, *Crat.* 393d. Однако у нас нет подтверждения того, что Евномий «соответствие наименований» отдельных вещей проверял их этимологией. В некоторых местах Григорий сам пытается это сделать, например, когда поясняет этимологию некоторых еврейских имен (см. Григорий Нисский, *C. Eun.* II,285 / *GNO* I,310,11–311,17) или выражения θεός, «Бог», возводимого им к φεᾶσθαι, «видеть» (см. там же II,585 / *GNO* I,397,8–16).

<sup>82</sup> См.: Григорий Нисский, *C. Eun.* II,405 / *GNO* I,344,22–23.

<sup>83</sup> См.: Там же II,413 / *GNO* I,346,22–23.

<sup>84</sup> J. Daniélou, *Eunome l'Arien et l'exégèse néoplatonicienne du Cratyle*, in: *REG (Revue des études grecques)* 69, 1956, p. 412–432.

<sup>85</sup> См.: *Oratia Chaldaica*, 150 / *des Places* 103.

<sup>86</sup> См.: Ямвлих, *De oraculis*, VII,4–5 / *des Places* 191,12–195,3.

<sup>87</sup> См.: Прокл, *In Plat. Crat.* 51 / Pasquali 18–20. В отношении понятия «речи» у Евномия этим комментарием занимался Th. Böhm, *Theoria, Unendlichkeit, Aufstieg. Philosophische Implikationen zu De vita Moysis von Gregor von Nyssa*, Leiden 1996, p. 181 и ниже.



Эту остроумную гипотезу, объясняющую, между прочим, субординационистскую теологию Евномия неоплатонического характера, подверг критике J. M. Rist, который ищет происхождение представлений Евномия о речи скорее в самом *Кратиле* и в учебниках грамматиков стоического направления, а не в комментариях Ямвлиха к *Кратилу*, существование которых сомнительно<sup>88</sup>.

Я считаю, что действительно нет убедительного сходства между магическими именами *Халдейских Оракулов* и силлогистическими методами мышления Евномия (который традиционно обвинялся в софистической или аристотелевской «технологии» мысли<sup>89</sup>), хотя позиция Евномия действительно содержит некоторые платонические «импликации»<sup>90</sup>, особенно в его представлении о врожденной для человеческой души возможности соотноситься со структурой самих вещей. Только согласно *Кратилу* Платона, речь нельзя автоматически считать правильным отображением вещей, а скорее конструкцией «законодателя» (νομοθέτης) языка, которую необходимо постоянно проверять на основании отношений между идеями, с которыми соотносятся слова. Именно «отношения между идеями» (ἡ ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκή), в качестве основы речи<sup>91</sup>, человек может в своем мышлении и в своей речи (λόγος) как «диалектик» исследовать, а труд «законодателей» языка критиковать<sup>92</sup>.

Это представление, однако, содержит очевидный парадокс, усложняющий позицию Платона и придающий ей динамику: при помощи речи исследуются отношения между идеями, которые должны быть для речи нормативными. Мне кажется, что представление Евномия о речи именно эту сложность не учитывает. По его убеждению, божественная номенклатура совершенно точно выражает сущности вещей (отражает отношения между идеями), а человеческая речь эту номенклатуру либо выделяет, либо расходится с ней. Однако заявлен-

<sup>88</sup> См.: J. M. Rist, *Basil's «Neoplatonism»: Its Background and Nature*, in: P. J. Fedwick (изд.), *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundred Anniversary Symposium*, I, Toronto 1981, p. 185–188.

<sup>89</sup> См.: Григорий Нисский, *Contra Eunomium* II, 604 / *GNO* I, 402. Об этом обвинении см. E. Vandenbussche, *La part de la dialectique dans la théologie d'Eunomius «le technologue»*, in: *Revue d'histoire ecclésiastique*, 40, 1944–1945, p. 47–72. Значением «технологии» Евномия в смысле «логического топора» (*logic chopper*) более подробно занимался R. P. Vaggione, *Eunomius of Cysicus and the Nicene Revolution*, Oxford 2000, p. 93 и ниже.

<sup>90</sup> См.: Th. Böhm, *Theoria*, p. 185.

<sup>91</sup> См.: Платон, *Soph.* 259e.

<sup>92</sup> См.: Ch. Kahn, *Les mots et les formes dans le «Cratyle» de Platon*, in: *Philosophie du langage et grammaire dans l'antiquité*, Bruxelles 1986, p. 91–103. В связи с рассматриваемой полемикой этим диалогом занимались G. C. Stead, *Logic*, p. 303–305; Th. Böhm, *Theoria*, p. 179 и ниже.

ная цель и сущность речи не в том, чтобы постоянно перепроверять себя на соответствие этой номенклатуре. Несмотря на это, Евномий сам такую проверку осуществляет, что мы можем задокументировать таким примером: согласно первой *Апологии* Евномия, одни и те же наименования (προσηγορία) обнаруживают одни и те же сущности (οὐσία), и наоборот, разными именами (ὀνόματα) обозначаются разные сущности<sup>93</sup>. Значит, речь должна быть верным зеркалом самих вещей. В то же время Евномий развивает как свое учение об обратимости Божественных предикатов (которые все, даже будучи различными, выражают одно значение, например, «Тот, Который есть» и «Единый Истинный Бог»), так и о метафорическом использовании этих слов, сказанных в одном значении о Боге, и в другом — о человеке (напр., «глаз» или «отцовство»)<sup>94</sup>. Оба этих примера подтверждают, что одни и те же слова не обязательно обозначают одни и те же вещи, а разные слова — разные вещи. Знание отношений между вещами является решающим для правильного использования и понимания речи, но не наоборот, хотя одновременное использование тех же или различных слов сообщает нечто важное о самих предметах и может стать исходной точкой для их познания. Эту диалектику, хотя он и сам оперировал ею, Евномий (насколько нам известно) в свое понятие речи не включил, и его «платонизм» в силу этого несколько неполон.

Вера Евномия в божественное происхождение имен, сходная с учением некоторых неоплатоников, напрямую не свидетельствует о зависимости Евномия от них<sup>95</sup>. Как указывает сам Daniélou, и у Климента Александрийского, и у Оригена мы находим фрагменты о божественном происхождении (иногда и силе) имен, а у Оригена — даже заметку об античных взглядах на происхождение речи (φύσει или θεσει)<sup>96</sup>. Ориген сам убежден в том, что отдельные языки не установлены по соглашению между людьми, а были получены от Бога, поэтому имена (особенно Божественные) незаменимы и непереводаемы. Вполне

<sup>93</sup> См.: Евномий, *Apol.* 9 / Vaggione 44; *Apol.* 18 / Vaggione 56.

<sup>94</sup> См.: Евномий, *Apol.* 16–17 / Vaggione 52–54; *Apol.* 18 / Vaggione 56.

<sup>95</sup> С представлением о Евномии как о неоплатонике уже в 1964 г. остро полемизировал в своей неопубликованной диссертации Альфред Шиндлер, хотя он не ставил под сомнение возможность неоплатонического влияния на теорию речи Евномия (см. A. Schindler, *Die Begründung der Trinitätslehre in der eunomianischen Kontroverse. Eine Untersuchung zu den Apologien des Eunomius, zu Basilius' des Grossen Schrift gegen Eunomius und zu Gregors von Nyssa trinitarischen Schriften*, Zürich 1964, S. 137–150).

<sup>96</sup> См.: Климент Александрийский со ссылкой на диалог *Κραμύλ* (*Strom.* I,143,6–7 / GCS 15, Clemens Alexandrinus 2,89); Ориген, *C. Cels.* I,24–25 / SC 132,136–144. Относительно оригеновского представления об именах, раскрывающих сущность вещей, см. R. Gögler, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, Düsseldorf 1963, S. 217–221.

возможно, что влияние Оригена на представление Евномия о речи было более серьезным, чем мог предположить Daniélou, и могло быть как прямым, так и опосредованным через библейскую экзегетику Лукиана Антиохийского, имевшую решающее значение для учителя Евномия Аэция<sup>97</sup>.

Как следует из анализа Antonio Orbe, весьма правдоподобно, что Ориген был главным вдохновителем обеих сторон нашего спора в их представлениях об именовании Бога и христологических предикатах (ἐπίνοιαί), т. е. о разных именах, отражающих отдельные аспекты Божественного Логоса и Его действия<sup>98</sup>. В то время как Евномий настаивает на том, что только Логос-Христос, как второстепенный относительно Отца, может называться несколькими эпиноетическими именами, Каппадокийцы распространяют эпиноетические наименования и на самого Отца<sup>99</sup>. Я считаю вполне правдоподобным, что Ориген был вдохновителем обеих сторон также и в представлениях о речи: хотя Евномий принял учение о Божественном происхождении имен, Каппадокийцы довели теорию христологических ἐπίνοιαί до завершеного учения о человеческой речи, включающей множество параллельных наименований, выражающих, в соответствии с человеческими возможностями, различные аспекты познаваемых вещей.

Эта каппадокийская теория, по-видимому, основана на стоическом различении, которым пользовался и Ориген<sup>100</sup>, ἐπίνοιας и κατὰ τὴν ὑπόστασιν, в определенной мере включающем различие смысла и референции: например (согласно Посидонию), οὐσία и ὕλη являются тем же κατὰ τὴν ὑπόστασιν, отличаются же ἐπίνοιας ἑκ μόνου; т. е. их референция та же самая, однако они отличаются по смыслу, — аспектом, который выражают<sup>101</sup>. Ἐπίνοια, понятие, имеющее в обсуждае-

<sup>97</sup> См.: A. Schindler, *Die Begründung*, S. 150–153. Об Аэции см. L. R. Wickham, *The Syntagmaton of Aetius the Anomoean*, in: *JThS*, N. S., 19, 1968, p. 558, прим. 1.

<sup>98</sup> См.: Ориген, *Cels.* II,64 / SC 132,434; *In Ioh.* I,21,125–I,39,292 / SC 120,126–206; II,18,125–128 / SC 120,290–292; *Hom. Gen.* 14,1 / SC 7bis,334; *De princ.* IV,4,1 / SC 268,402–404; см. об этом H. Crouzel, *Le contenu spirituel des dénominations du Christ selon le livre I du Commentaire sur Jean d'Origène*, in: H. Crouzel — A. Quacquarelli (изд.), *Origeniana Secunda*, Roma 1980, p. 131–150. Теории об ἐπίνοιαί как мыслимых значениях в их связи с оригеновским понятием свободы излагает Th. Kobusch, *Die philosophische Bedeutung des Kirchenvaters Origenes. Zur christlichen Kritik an der Einseitigkeit der griechischen Wesensphilosophie*, in: *ThQ* 165, 1985, S. 94–105.

<sup>99</sup> См.: A. Orbe, *La epinoia. Algunos preliminares históricos de la distinción kat'epinoian (En torno a la Filosofía de Leoncio Bizantino)*, Roma 1955, p. 17–22 и 42–45.

<sup>100</sup> О различении единственного ὑποκείμενον у Христа и множества имен (ὀνόματα), которые к Нему относятся ταῖς ἐπίνοιας (как умозрительное различение различных аспектов), см. Ориген, *Hom. Jerem.* 8,2 / SC 232,358.

<sup>101</sup> См.: Посидоний, *Frg*, 92 Edelstain / DG 458. См.: об этом G. C. Stead, *Logic*, p. 309–311.

мой полемике ключевое значение, для стоиков означает некий седимент мышления (ἐναπτοκειμένη νόσις)<sup>102</sup>, позволяющий комбинировать представления, производные от чувственных ощущений, и создавать новые понятия, которым в чувственном опыте ничто прямо не соответствует<sup>103</sup>. Эти произведения «логической фантазии», будучи нематериальными, в собственном смысле слова не существуют (ὑπάρχειν), а лишь субституируются в мышлении (ὑφεστάναι)<sup>104</sup>. Этот статус, согласно стоическим представлениям, соответствует нематериальному значению, или «сказанному», «означаемому речью» (τὸ λεκτόν или τὸ σημαίνόμενον), в противопоставлении значащему звуку (τὸ σημαῖνον), с одной стороны, и, с другой, внеязыковым референциям (τὸ τυγχάνον), которые материальны<sup>105</sup>. Это «означаемое речью» (σημαίνόμενον), или «значение» (ἔμφασις), играет важную роль и в каппадокийской концепции, где, однако, более или менее совпадает с аристотелевским «понятием» (νόημα) мышления<sup>106</sup>, что в понимании стоиков, очевидно, недопустимо<sup>107</sup>.

Позиция Григория в указанном пассаже, вообще-то, скорее ближе к пониманию Аристотеля, согласно которому речь (λόγος) не обладает значением «естественно» (φύσει) или «органично» (ὡς ὄργανον), но лишь на основании соглашения (κατὰ συνθήκην), т. е. речь не является для человека естественным механизмом, но итогом его размышления, причем, размышления «общественного», некоего межчеловеческого соглашения. Фонетические выражения (τὰ ἐν τῇ φωνῇ) являются при этом, согласно Аристотелю, символами (σύμβολα) или знаками (σημεῖα) того, что возникает в душе (τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων), т. е. подобиями (ὁμοιώματα) самих вещей. Хотя вещи остаются теми же (ταῦτα), и даже их подобия, возникающие в душе, остаются теми же (ταῦτα), фонетические (и их производные — графические) выражения отличаются<sup>108</sup>. Не вполне ясно, что Аристотель подразумевает под оборотом παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ, которые выступают подобиями вещей. Скорее всего, это отпечатки вещей в душе, из которых посредством абстрагирования создаются понятия (νοήματα). Эти отпечатки (πα-

<sup>102</sup> См.: SVF II,89 (Гален, *Defin. medicae*, 126).

<sup>103</sup> См.: SVF II,88 (Секст Эмпирик, *Adv. math.* VIII,56).

<sup>104</sup> См.: SVF II,181 (Диоген Лаэртский, *Vitae*, VII,63).

<sup>105</sup> См.: SVF II,166 (Секст Эмпирик, *Adv. math.* VIII,11). См.: об этом А. А. Long, *Language and Thought in Stoicism*, in: тот же (изд.), *Problems*, p. 75–113 ; Th. Kobusch, *Sein und Sprache*, S. 25–35.

<sup>106</sup> См.: Th. Kobusch, *Name und Sein. Zu den sprachlichphilosophischen Grundlagen in der Schrift Contra Eunomium des Gregor von Nyssa*, in: L. F. Mateo-Seco — J. L. Bastero (изд.), *El «Contra Eunomium I»*, S. 247–268.

<sup>107</sup> См.: А. С. Lloyd, *Grammar*, p. 65.

<sup>108</sup> См.: Аристотель, *De interpret.* 16a1–17a7.

θῆματα) во всех душах одинаковые, поскольку они происходят от одних и тех же вещей, а потому понятия, абстрагируемые из этих впечатлений, адекватно отражают вещи, и являются у всех людей общими, хотя и выражаются в разных языках разными словами<sup>109</sup>. Возможно, под словом ταῦθματα Аристотель здесь подразумевает именно понятия, в чем сходятся большинство интерпретаторов<sup>110</sup>. Или, скорее, речь выражает и то, и другое: как непосредственное восприятие вещей, так и понятия, однако в обоих случаях — посредством понятий.

Как бы там ни было, в своих размышлениях Григорий весьма близок к этому представлению, хотя и не согласен с ним полностью (было бы весьма заманчиво думать, что он вдохновлялся утраченным комментарием Порфирия к *Об истолковании*, подобно тому, как некоторые исследователи находят возможное соответствие между теорией собственных имен Василия и комментариями Порфирия к *Категориям*)<sup>111</sup>. И для Григория, несомненно, речь не является естественной функцией, а общественным соглашением<sup>112</sup>. Очевидно, он согласился бы с тем, что речь выражает впечатления вещей в душе, и эти выражения разнятся, хотя вещи одинаковы. Такие впечатления в душе, или понятия о них, для Григория являются отчасти общими (все люди имеют, по его убеждению, одинаковые впечатления или же познания об отдельных стихиях, о камне и дереве или даже о небе, пусть и называют их по-разному)<sup>113</sup>, хотя эти представления или понятия и не есть точное подобие вещей, поскольку те остаются во многом непознаваемыми для человека<sup>114</sup>. Как мы узнаем из обсуждаемого фрагмента, также (и прежде всего) Божество для человека в своей сущности непознаваемо и недоступно, и каждый потому выражает лишь то, «что ему кажется», и «что сам увидел»<sup>115</sup>.

<sup>109</sup> Так интерпретирует этот пассаж Н. Arens, *Aristotle's Theory of Language and Its Tradition. Texts from 500 — 1750*, Amsterdam — Philadelphia 1984, p. 24–57.

<sup>110</sup> См.: Аммоний Гермий, *In Arist. De interpret.* (CAG IV/5,22,9 и ниже; 22,19 и ниже; 24,11). А также А. А. Long, *Language*, p. 79; с Аренсом не согласен Н. Weidemann, *Grundzüge der Aristotelischen Sprachtheorie*, in: P. Schmitter (изд.), *Geschichte der Sprachtheorie*, II, S. 170–192; он же, in: Аристотель, *Peri hermeneias*, изд. Н. Weidemann, Berlin 1994, S. 140 и ниже.

<sup>111</sup> См.: P. Kalligas, *Basil of Caesarea*, p. 46 и ниже.

<sup>112</sup> На «конвенционалистское» представление о речи у Григория обращает внимание также А. Viciano, *Algunas leyes lógicas del lenguaje, según Gregorio de Nisa: A propósito de dos pasajes de «Contra Eunomium I»*, in: L. F. Mateo-Seco — J. L. Bastero (изд.), *El «Contra Eunomium I»*, p. 321–327.

<sup>113</sup> Как указывает Григорий, отдельные стихии являются людям одинаково (ὡσαύτως φαίνονται), см. Григорий Нисский, *C. Eun.* II,251 / *GNO* I,299,21.

<sup>114</sup> См.: Григорий Нисский, *C. Eun.* II,79 / *GNO* I,250,3–10; II,106–118 / *GNO* I,257,26–260,25. Подобная аргументация и у Василия Кесарийского, *Adv. Eun.* I,12–13 / *SC* 299,214–218.

<sup>115</sup> См.: Григорий Нисский, *C. Eun.* II,397 / *GNO* I,342,14–15.

Человеческая речь, следовательно, согласно Григорию, выражает познание вещей разными способами, которые до определенной меры общи, хотя в отдельных аспектах различаются. Однако это познание не отвечает самим вещам, а лишь тому, какими они представляются. Вдобавок, для Григория важен некий коммуникативный или прагматический аспект: каждый выражает то, что способен сам увидеть, ведомый определенным интересом, т. е. желанием сообщать свои мысли, пояснить их другим, к чему и приспособливает свою речь.

Позицию Григория, таким образом, можно было бы понять как некий аристотелизм, дополненный непознаваемостью самих вещей. Евномий также не упустил возможность обратить внимание на близость каппадокийского представления о «создании понятий» аристотелевой концепции, которую он сам считает в этом пункте безбожной. Делает он это местами неудачно, поскольку (очевидно) ссылается не на аристотелево понятие имен как просто [следствия] соглашения, но непосредственно отождествляет это представление с аристотелевым отрицанием промысла в подлунной области: «Потому что, говорит, ему [Аристотелю] принадлежит учение, что провидение проникает не все сущее (ὄντα) и не простирается до земных вещей (τράγματα)»<sup>116</sup>.

Григорий отвергает обвинения в «аристотелизме» в такой форме (поскольку он не отрицает промысел в отношении бытия и вещей, отрицая его в отношении имен) и одним махом возвращает их Евномию. На аристотелизм Евномия, а именно на некритическое использование им аристотелево-хрисипповских силлогизмов и сочинения [Аристотеля] *Категории* обращал внимание уже Василий<sup>117</sup>. Что под этим обвинением подразумевает Григорий, из контекста не вполне ясно, возможно — схожесть представлений Евномия и Аристотеля о постижимости вещей при помощи понятий. Ясно только то, что сравнение каппадокийской позиции с аристотелевой в вопросе отрицания промысла он считает непродуманным и необоснованным. Представление о конвенциональном происхождении имен остается при этом (к сожалению) совершенно незатронутым:

«Да будет умолчано и о его вожде и соратнике в догматах — Аристотеле, мнение которого, как он говорит дальше, сходится со сказанным о мышлении (ἐπίνοια); потому что, говорит [Евномий], ему принадлежит учение, что провидение проникает не все сущее и не простирается до земных вещей. Он старается доказать, что это согласно с исследованиями

<sup>116</sup> Там же II,411 / *GNO* I,346,6–9. W. Jaeger, *ad loc.*, указывает, что это представление об учении Аристотеля сохраняется в доксографической традиции, возводимой к утраченным диалогам Аристотеля (см. *DG* 130 и ниже).

<sup>117</sup> См.: Василий Кесарийский, *Adv. Eun* I,5,43–5 / *SC* 299,172–174; I,9 / *SC* 299,200.

о примышлении; вот что значит — осмотрительно и тщательно обсуживать учение!»<sup>118</sup>.

Кроме обвинения в аристотелизме Евномий пародирует представление Василия о создании понятий (ἐπίνοια) человеком, сравнивая его с эпикурейской физикой, которая учит о случайном возникновении сущностей (αἱ τυχαῖαι τῶν ὄντων γενέσεις). Создание понятий, которые не выражают сущности вещей, кажется Евномию столь же «случайным», как и возникновение вещей из случайного нагромождения атомов. По пересказу Григория:

«Но я пройду мимо и это, и следующее дальше эпикурейское естествознание (φυσιολογία) их, о котором говорит, что оно равносильно примышлению, утверждая, что пустота, и атомы, и случайное происхождение сущего (αἱ τυχαῖαι τῶν ὄντων γενέσεις) сродны с теми, что означается примышлением. Говоря — о, как знает он Эпикура — мы уличены!»<sup>119</sup>.

Это обвинение Каппадокийцев в эпикурействе звучит сначала парадоксально, когда мы осознаем, что в понимании речи эпикурейцами слова изначально являются неким естественным отзвуком вещей. Тем не менее, это учение предполагает мысленную проработку этих первоначальных спонтанных звуков и постепенное их освобождение от двусмысленности, а также как усиливающуюся экономию [выразительных средств], так и обогащение [речи] особыми названиями вновь открытых вещей<sup>120</sup>. Слова здесь сначала спонтанно выражают страсти (πάθη) и впечатления (αἰσθήσεις), которые, постепенно устоявшись до неких «предвосхищающих понятий» (προλήψεις), позволяют в дальнейшем именовать вещи<sup>121</sup>. Между означаемой вещью и означающим словом для эпикурейца, таким образом, в этой второй фазе образования речи стоит «предвосхищающее представление», как некий заменитель «общности» [понятия], которая (опять естественно) порождает обозначение вещей с помощью органов речи.

Как известно, эпикурейцев обвиняли в том, что, в отличие от стоиков, они отрицали самостоятельное существование значений (λέκτά) и предполагали лишь означающий звук (φωνή или σημαῖνον) и обозначаемую им вещь (τὸ τυχάνον)<sup>122</sup>. Этот упрек в точном значении относится только к первой фазе об-

<sup>118</sup> Григорий Нисский, *C. Eun.* II,411 / *GNO* I,346,4–12.

<sup>119</sup> Там же II,410 / *GNO* I,345,25–346,4. См.: Эпикур, *Ep. ad Herodotum* / Arrighetti 43–44; Марк Аврелий, *Ad se ipsum*, VII,50 / Trannoy 77

<sup>120</sup> См.: Эпикур, *Ep. ad Herodotum* / Arrighetti 75–76.

<sup>121</sup> См.: Эпикур согласно Диогену Лаэртскому (*Vitae*, X,33) / Arrighetti 33.

<sup>122</sup> См.: Эпикур согласно Плутарху (*Adv. Col.* 22,1119 и ниже) и Сексту Эмпирику (*Adv. math.* II,13) / Arrighetti 146 и ниже.

разования речи, согласно эпикурейцам. Вероятно, в ней отразилось их нежелание заводить для «предвосхищающих представлений» (как неких устоявшихся отражений в материальной душе) какой-либо особый нематериальный статус, к чему пришли стоики для своих (иначе в их материальной вселенной неклассифицируемых) *λεκτά*<sup>123</sup>.

В любом случае, под влиянием этих упреков некоторые исследователи принимают позицию Евномия в этом пункте как близкую к эпикурейству<sup>124</sup>. О действительном подобии обоих понятий речь, однако, не идет. Эпикурейцы любой ценой хотели избежать представления о таком боге, который должен был бы придумывать слова (и оказался бы ограничен в своем блаженстве этой заботой). Слова, по их мнению, возникают как некая комбинация естественной голосовой реакции на вещи и уточнения, основанного на обдумывании. Они выделяют не структуру самих вещей, а непосредственные человеческие впечатления или же их предвосхищающие представления. Речь, таким образом, являясь в своей первой фазе спонтанным выражением человеческих реакций, во второй фазе включает некий конвенционалистский момент (изначальное представление Эпикура, возможно, было вообще конвенционалистским; оно принимало во внимание некую искусственно созданную специальную терминологию<sup>125</sup>), а эти мотивы Евномию чужды. Предположением, что речь выражает человеческие понятия о вещах и постепенно их уточняет, эта концепция скорее близка каппадокийской. Принципиальным отличием, однако, является эпикурейский акцент на возникновении первоначальных слов как естественной голосовой реакции, а не продуманной конвенции, принимающей во внимание характер и действия вещей.

Спор между Каппадокийскими братьями и Евномием, таким образом, является не отзвуком противостояния стоиков и эпикурейцев, или аристотелевской и платоновской концепций, или же, в конце концов, Кратила и Гермогена из платоновского диалога, но представляет с обеих сторон достаточно сложное переплетение античных мотивов: Евномий предполагает наличие божествен-

<sup>123</sup> В этом втором смысле интерпретируют упрек в отсутствии самостоятельных значений у эпикурейцев А. А. Long, *Aisthesis, Prolepsis and Linguistic Theory in Epicurus*, in: *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London*, 1971, p. 120 и ниже, а вслед за ним М. Hossenfelder, *Epikureer*, in: P. Schmitter (изд.), *Geschichte der Sprachtheorie*, II, S. 232 и ниже, чьего толкования эпикурейского понятия речи я придерживаюсь.

<sup>124</sup> См.: Th. Kobusch, *Name und Sein*, S. 253 и ниже; об интерпретации эпикурейства см. также *Sein und Sprache*, S. 32 и ниже.

<sup>125</sup> Эту гипотезу А. А. Long (*Aisthesis*, p. 125 и ниже) выводит из фрагмента сочинения Эпикура *De natura*, XXVIII; так же и М. Hossenfelder, *Epikureer*, p. 234 и ниже.



ной номенклатуры, выражающей структуру самих вещей, что разительно отличает его от эпикурейцев и приближает к ученикам Платона. С некоторыми неоплатониками он, вопреки самому Платону, разделяет веру в божественное происхождение слов, поэтому также (в отличие от Платона) в свое понятие он не включает постоянное самоисследование речи, основанное на познании порядка самих вещей (хотя и выполняет сам такое критическое исследование слов). К Аристотелю Евномий близок своим убеждением в постижимости вещей при помощи понятий. Его упоминание о врожденных представлениях или же каких-то врожденных семенах возможного познания божественной номенклатуры указывает скорее на платоновское, чем стоическое влияние.

Григорий понимает слова как структуру, организующую человеческое познание вещей, и как средство для выражения человеческих мыслей, в чем его концепция подобна стоической. Однако он убежден, что наименования, замещающие вещи, выражают человеческие впечатления и знания, управляются человеческой волей и служат потребностям в понимании и общении, что в представления Григория вводит некий конвенционалистско-прагматический элемент. В этом он превосходит и самого Аристотеля, с которым святитель не разделяет веру в постижимость вещей при помощи понятий.

Важно и то, что обе стороны, вероятно, вдохновляло также представление Оригена о речи и христологических именах: в то время как для Евномия решающей была вера Оригена в божественное происхождение слов, для Каппадокийцев, напротив, множественность христологических «титолов», как эти имена называет Ориген, стала образцом различных смыслов, касающихся одной и той же референции, которые все вместе выражают не сами вещи, а человеческое познание вещей.