

Священник Владимир ШМАЛИЙ

**ПРОБЛЕМА
«ВОЦЕРКОВЛЕНИЯ ФИЛОСОФИИ»
НА ПРИМЕРЕ ТРУДОВ
СВ. ГРИГОРИЯ НИССКОГО**

На протяжении двух тысячелетий христианской истории отношения философии и богословия всегда были непростыми. В первые века христианства формировавшееся богословие во многом зависело от философских ресурсов поздней античности. Богословие проходит этап своего рода философской школы. Такое ученичество не всегда проходило гладко и зачастую провоцировало возникновение ересей. То обстоятельство, что именно искушение философией приводило к неправомыслию, навсегда оставило философию под подозрением. Это отношение осложнялось и тем, что философия рассматривалась как элемент языческой духовной культуры, непримиримой с христианством. В период стабилизации доктрины и появления разработанных богословских систем, как на Западе, так и на Востоке, философия обретает свое «место» служанки богословия, которая временами эмансипируется от своей «госпожи». В новое время философия все больше эмансипируется от своей «госпожи» и вскоре оказывается в авангарде борьбы за свободную мысль, стремясь доминировать в мировоззренческой сфере. Сегодня, когда борьба идеологий со всеми своими зловещими атрибутами, хочется надеяться, ушла в прошлое, и ей на смену в качестве нормы взаимоотношений предлагается плюралисти-

ческая модель примиренного сосуществования, диалог богословия и философии оказывается если не неизбежным, то по крайней мере возможным и во многих отношениях полезным. Во всяком случае можно определенно сказать, что такой интерес к диалогу существует у богословия. И вот почему. Задача богословия — выразить видение Бога, мира и их отношений. Богословие выражает это видение в свете вечного и неизменного Откровения, но Откровения, данного Церкви, которая в силу своего Богочеловеческого характера одновременно не только неизменна, но и находится в становлении, не только универсальна и абсолютна, но и культурно-исторически конкретна и обусловлена. Таким образом, богословие призвано выражать вечные истины, хранимые Церковью, в конкретном смысловом, языковом и культурном контексте. Но такая задача ставит богословие перед необходимостью творческого диалога в первую очередь с философией и с иными сферами человеческой мысли: наукой и культурой. Рассматривая эту задачу с позиций богословских, приходится сказать, что это трудная, но необходимая работа Церкви, которая желает, чтобы ее свидетельство всегда было актуально и действенно.

Именно такая работа в IV в. была проделана замечательным христианским богословом свт. Григорием Нисским, давшим образец творческого воцерковления достижений античной философской мысли. Рассмотрение того, как именно включались философские проблематика и инструментарий в богословский синтез свт. Григория, весьма поучительны и для богословия нашего времени.

Давно является общим местом утверждение, что «ни один отец четвертого века не использовал философию столь масштабно, как Григорий Нисский»¹.

О высочайшей философской и естественнонаучной образованности, риторической культуре и рафинированности стиля трудов свт. Григория написано немало². Наверное среди огромного количества литературы о свт. Григорие Нисском сложно найти такую работу, в которой бы так или иначе не говорилось о философских корнях, философском контексте богословской мысли свт. Григория.

В случае свт. Григория Нисского постоянно приходится встречаться со стремлением исследователей свести не только формальные аспекты, но и само содержание его богословского наследия к заимствованиям из языческой философии, разложить его живую мысль на сумму разнородных компонентов, сшитых из лоскутков греческой мысли. При этом сам свт. Григорий в лучшем случае именуется христианским философом, в худшем — некритичным эклектиком. Нечего и говорить, что значение оригинальной мысли свт. Григория при этом либо уменьшается, либо вовсе отрицается.

Представляется, что основная погрешность таких работ заключается в нежелании их авторов рассматривать наследие свт. Григория в контексте и на основе *Предания Церкви*. Налицо совершенно разные методологические подходы: то, что протестантскому богослову представляется «эллинизацией» изначального христианского учения, для православного богословия — воцерковление греческого наследия. То, что предстает для внецерковного исследователя как

¹ Quasten J. Patrology. Utrecht/Antwerp, 1975. Vol. III. P. 283.

² К примеру: Аверинцев С. С. Эволюция философской мысли. Культура Византии. IV — первая половина VII в. М., 1984. С. 52; Cherniss H. F. The Platonism of Gregory of Nyssa. Berkeley, 1930. P. 60; Balthasar Hans Urs v. Presence and Thought. Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa. San Francisco, 1995. P. 15–23; Флоровский Г., прот. Восточные Отцы IV века. — М., 1992. С. 126; Несмелов В. И. Догматическая система свт. Григория Нисского. Казань, 1887. С. 6–17.

«эkleктика» и внешняя, поверхностная, терминологическая христианизация философских концепций античности, то для церковного богословия — переплавление в горниле Предания.

Для свт. Григория философия и «внешняя мудрость» играли в свое время огромное значение, ему пришлось пережить большие соблазны на пути своего христианского становления.

«Ибо внешнее обучение действительно бесчадно: всегда страдает болезнями рождения, но никогда не рождает ничего живого. И любомудрие сие, после долговременных болезней рождения, какой показало плод, достойный столь многих и великих трудов? ... если во время обучения упражняемся в науках внешних, не лишали и мы себя млека воспитывающей нас — Церкви, то есть тех узаконений и обычаев Церкви, которыми питается и укрепляется душа и из которых она заимствует для себя средства к возрастанью»¹.

Основным отправным пунктом богословия, ее экзистенциальным ядром, сотериологическим фундаментом и ориентиром является христианская вера, спасительная вера церкви, «Вера Авраамова». Свт. Григорий Нисский убежден в том, что богословие не может развиваться в рамках и на основании предпосылок какой бы то ни было философской системы.

Вера сообщает все превышающее ведение о Боге. Никакие «подручные средства» познающего разума не дают и не могут дать той полноты познания, какая сообщается верой. Конечно, здесь нет никакой гносеоматии — уровни естественного познания задают некие ступени, «пособия и основа-

¹ Там же. С. 262.

ния для восхождения к горнему», но по прохождении их, «став выше познаваемого чувством» и даже умопостигаемого, человек обретает подлинный гносис.

Вера становится мостом, способным соединить бездну, отделяющую тварь от ее Создателя. Вера приводит ум в соприкосновение с Непостижимым. Таким образом, и сама вера, и характер богопознания, по свт. Григорию Нисскому остро парадоксальны и антиномичны. Бог одновременно и абсолютно непознаваем и вместе с тем совершенно открыт вере. Вера для свт. Григория – беспредпосылочное и безусловное основание для всякого богословствования, она является началом и вместе пределом для познающего Бога человеческого разума. Вера не отделяется от познающих способностей разума, а руководит ими и вместе с тем сама поддерживается ими.

Вера Церкви имеет определяющее значение для нашего понимания смысла тех или иных мест из Писания, так же как и для оценки «внешней учености». Св. Писание богодухновенно, но это не означает, что всякий по своей собственной воле может понимать Св. Писание. Истинное намерение Писания очевидно только тому, кто живет в вере Церкви, особенно в учении о Святой Троице и учении о Воплощении Бога Слова. Это означает, что нет единого метода для интерпретации Писания в целом и каждого места по отдельности, поскольку тогда бы существовал внешне-объективный, «научный», а значит, совершенно не обязательно церковный и самодостаточный метод – будь он буквальным, духовным, типологическим или аллегорическим. Для того же, кто живет верой Церкви, истинное содержание Св. Писание становится ясным и он будет знать, какой метод использовать для интерпретации кон-

кретного места, так чтобы он не противоречил вере Церкви¹.

Свт. Григорий постоянно подчеркивает неустранимый онтологический разрыв между Творцом и творением². Все существующее вне Бога держится Им, и для того, чтобы существовать, участвует в Нем как в неистощимом источнике бытия³. Но если тварь уклоняется от этого источника, желая принадлежать себе, она утрачивает право носить имя бытия⁴. Первая существенная характеристика бытия — отрицательная. Она представляет собой положение о том, что творение не есть Бог. Тварь «через сравнение с Творцом... осознает, что она — это не Он»⁵. Человеческий язык неадекватен не только для того, чтобы описать Божественное бытие, но и отношение между Творцом и творением⁶. Для свт. Григория является аксиомой то, что человеческая мысль должна остановиться на границе творения, она не может перепрыгнуть за интервал — разрыв, разделяющий тварь и Творца. Этот интервал одновременно открывает и скрывает для тварного бытия его происхождение.

Этот разрыв есть некий внешний предел, охватывающий конечное бытие небытием подобно тому, как ночь с обеих сторон охватывает день⁷.

Границы бытия есть в то же время его контур, его форма, и разумеется, как таковая и его красота. Это факт Божественной Премудрости, положившей

¹ Свт. Григорий Нисский. О душе и воскресении// Творения. Т. 4, М. 1862. С. 232–233.

² Например: *In Cant.* 6; PG 44, 885b C; *C. Eunom.* 1; PG 45, 333 CD; *C. Eunom.* 8; PG 45, 793 CD–796 A.

³ *Vit Moys.*; PG 44, 333 AB.

⁴ *Ibid.* PG 44, 381 B; *In Ps.* 2, 14; PG 44, 586 B; *In Ps.* 2, 15; PG 44, 595 C.

⁵ *C. Eunom.* 1; PG 45, 368 C.

⁶ Специально см. об этом: *Gregorios Paulos. Cosmic man. The Divine presence.* New Delhi, 1980. P. 67–100.

⁷ *C. Eunom.* 9; PG 45, 820 C.

пределы всякому бытию, объемлемому своею собственной мерою, сообщая ему свой надлежащий ритм постольку, поскольку это необходимо для гармонии вселенной¹. Эти границы не являются чем-то внешним для бытия, они пронизывают его насквозь.

В отличие от всей греческой философской мысли, для которой Бог был в большей или меньшей степени имманентен миру, свт. Григорий утверждает трансцендентность Творца с абсолютной силой. Мир представляет собой упорядоченную и последовательную цепь причин, но Бог не есть просто первое звено этой цепи, как это утверждалось Аристотелем. Для свт. Григория в силу фундаментального онтологического различия между Творцом и тварью логика, приложимая к творению, не может быть приложима к Творцу.

Свт. Григорий полагал, что человеческое познание должно проходить через стадию чувственного познания. Платон допускает чувственное познание, но для него оно совершенно недостоверно. По свт. Григорию же, именно на основании чувственного познания вырастает все остальное здание познания². У свт. Григория дается высокая оценка чувственного познания как драгоценного дара Божия человеку³. Но ни чувственное познание, ни мышление, действующее на его основе, не могут привести к познанию сущности Божией, поскольку Бог не есть объект, производящий воздействие на чувства. Непространственная природа Бога избегает чувственного восприятия и основанного на нем мышления. Бог не есть «объект» во внешнем для Него, протяженном универсуме, открытом нашим чувствам.

¹ Ibid., 365 В.

² См. об этом: *Ivanka E. von. Plato Christianus. Einsideln, 1964. S. 151–185.*

³ *Свт. Григорий Нисский. Творения. М, 1864. Т. 6. С. 422; PG 45, 1045 А.*

Для свт. Григория Бога и тварь разделяет бездна, которая, вместе с тем, парадоксально и антиномично может быть преодолена человеком при божественном содействии, в силу Воплощения Бога Слова, соединившего в Себе «небесная и земная». Эта бездна полагает безусловный логический разрыв в рассуждении о тварном и нетварном, человеческая логика теряет свои права на границе тварного мира. Бог ни в коем случае не может быть объектом человеческого рационального познания, подобно прочим объектам тварного мира. Но в то же время человек не отлучен от Бога: в силу Своих явлений миру, величайшим из которых стало Воплощение и земная жизнь Спасителя, Бог открывает Себя человеку в определенную Им Самим меру. Так, например, свт. Григорий говорит об антиномическом характере богопознания.

В обоснование необходимости избрания апофатического пути в рассуждении о божественной сущности св. Григорий расширяет свое утверждение о непознаваемости сущности Божией и на область всей гносеологии: на сферу познания даже тварных сущностей. Он утверждает, что невозможно познание не только сущности Божией, но и даже сущностей сотворенных Им вещей. Это ясно уже в силу зависимости одних вещей от других и невозможности найти основание в самих вещах, по неизбежной необходимости объяснения их существа и существования из других, поиска основания в ином, но тогда, говорит свт. Григорий, мысль, последовательно идя далее, полюбопытствует относительно основания: и этого основания, и потом иного основания для последнего, а также дальнейшего; и таким образом исследование разрешится в дурную бесконечность и кончит неразрешимым.

Свт. Григорий Нисский утверждает, что познание какого-либо явления или объекта есть всегда его оп-

ределение, нахождение границ и указание его пределов, вычленение из иного. На практике это всегда основанный на гипотезе метод создания модели — псевдообъекта. Ясно, что ни при каких условиях этот метод, в силу своей модельности и гипотетичности, не может быть абсолютно надежен в познании явлений даже здешнего мира, тем более он призрачен в богопознании. Свт. Григорий уподобляет его детской уверенности в том, что можно схватить луч рукой.

Помимо того, что познание, или, вернее, познающее человеческое сознание, оперирует моделями и гипотезами, оно всегда имеет дело лишь с отдельными аспектами познаваемого объекта, рассматриваемого как цельность, поскольку тот или иной аспект, хотя и несет в себе отблеск сущности, выражает ее лишь отчасти. Сущность не может быть сведена к сумме своих аспектов, и тем более вполне выражена каким-либо отдельным своим качеством. В дополнение к этому важному философскому тезису свт. Григорий говорит, что все понятия, которыми оперирует человек в описании качеств Божиих — антропоморфичны.

В обоснование своего тезиса о непознаваемости сущности Божией свт. Григорий Нисский говорит о непознаваемости для человека его самого и прочих вещей в их сущности, ибо их сущности или принципы существования укоренены в Сотворившем. Душа едина, то есть есть нечто единственное и вместе с тем — «в ней толпа душ» — сплетение единого из противоположного, когда множественное делается единым. Таким образом, познание души — множественно, она же сама — едина.

Непознаваемо даже человеческое тело. Дискурсивный анализ не в состоянии охватить «сущности тела», «тело как таковое» в едином понятии. рассу-

док анатомирует, расчленяет объект на различные понятия, убивая при этом его цельность, приходя к пустому остатку, к «ничто».

Материя существует окачественно, как композиция качеств (ποιότης), составляющих тело. Эти качества сами по себе вполне идеальны (νοητόν). Они — универсальные предикаты субъекта (ὑποκειμένον). Их синтетическое единение и составляет объект чувственного мира¹. Тело может быть «разобрано» на отдельные «понятия» (λόγοι), из которых ни одно по отдельности не является объектом. Помимо этих «понятий» более ничего не существует². После аналитического разбора феномена на его качественные составляющие объекта знания как такового не остается³. Качества материи образуют некий предел, за которым ничего уже нельзя представить.

Здесь фундаментальная разница между теорией свт. Григория и неоплатонической мыслью, также верившей в разложимость материи на идеальные качества. Плотин и Ориген постулируют некое предельное материальное «основание», «подлежащее». Свт. Григорий же настаивает на разложимости всей материи — πᾶσαν τὴν ὕλην (*De hom. op.* 24). Свт. Григорий утверждает, что качества познаются духовно, идеально, а не чувственно⁴, лишь синтез качеств порождает чувственный объект. Сами же по себе они мысли (ἐννοιαί) и чистые понятия (ψιλὰ νοήματα)⁵. Эти «духовные принципы» тел (νοητὰς ἀφορμὰς πρὸς τὴν τῶν σωμάτων γένεσιν) св. Григорий также именуется «духовными силами» (νοητὰς δυνάμεις)⁶. В своем толковании на Шестоднев он настаивает на том, что слово,

¹ *De hom. op.* 24 PG 44, 212 D—214 B.

² *De an. et res.* PG 46, 41 A.

³ *C. Eunom.* 12 PG 45, 949 A.

⁴ *De an. et res.* PG 46, 124 D.

⁵ *In hexaem.* PG 44, 69 CD.

⁶ *De hom. op.* PG 44, 213 B.

которым Господь воззвал к бытию существа, было также и внутренним логосом этих существ¹. Так слово есть и дело. Слово Божие имманентно творению, являясь его оживляющей и созидательной силой и, вместе с тем, непостижимо для мысли. По отношению к знанию духовное открывается как нечто превосходящее и одновременно имманентное чувствам. Чувства, воспринимающие лишь конкретное (составленное из духовных элементов), могут проникать к простоте духовного посредством абстракции, рассечения и исключения, не достигая его самого по себе. «Всякий раз, постигая вещи нашим рассудком, мы, подобно слепцам, ищем путь наощупь... мы исследуем телесные качества и таким образом исполнены разочарования и подпадаем искушению верить, что духовное не существует вовсе»². Но «сама активность чувств направляет нас к тому, что за пределами чувств»³. И чувства оказываются указателями для проникновения от видимого к невидимому⁴.

Мир пронизан словом, которое одновременно есть и сила развития этого мира⁵. Мир — единый организм. Каждый новый этап развития мира гармонически и органически необходимо предполагает предыдущую стадию, с ней связан. Духовная деятельность человека не может существовать без деятельности чувств: «Ощущения не могут существовать без материи, а духовная деятельность не существует без деятельности чувств»⁶. Подлинно духовна в душе ее способность различения и созерцания⁷. Но такое

¹ *In hexaem.* PG 44, 73 A.

² *De an. et res.* PG 46, 41 B.

³ *Ibid.* PG 46, 28 C.

⁴ *Ibid.* PG 46, 33 BC.

⁵ *In hexaem.* PG 44, 72; *De an et res.* PG 46, 125; *In hexaem.* PG 44, 77; *De hom. op.* 8; PG 44, 148.

⁶ *De hom op.* 14; PG 44, 176 B; cf. *De an et res.* PG 46, 60 CD.

⁷ *De an et res.* PG 46, 57 B.

различение предполагает материю для синтеза или анализа.

Для стоиков, как и для свт. Григория, чувственное познание, в отличие от платонизма, лежит в основании достоверности. С другой стороны, для свт. Григория, в полной противоположности стоицизму, дух не только бестелесен, но и тело в конечном итоге тоже, поскольку оно есть композиция духовных элементов. С одной стороны, свт. Григорий говорит, что чувственные качества определяют границы исследования¹, а с другой, он уверяет, что мы не знаем даже своих собственных тел (см. выше) и если мы разложим их на качества, то мы не будем в состоянии понять хоть что-либо². Он утверждает (в стоическом духе), что легко воспринимаемое чувственное явление необходимо является всеобщим знанием, поскольку чувствам не свойственно сомневаться в отношении их объекта. В то же время в духовном легко ошибиться, поскольку оно превосходит наши чувства³. Мы видим характерный для святителя Григория интеллектуальный динамизм, не ограниченный формально (как «анализ») и материально временным характером мысли. Скорее этот динамизм включает существенно динамическое отношение концепции и объекта и является, таким образом, радикально «открытым».

В обоснование своего тезиса о непознаваемости даже тварных сущностей свт. Григорий приводит место из Евангелия от Иоанна: *Многое и другое сотворил Иисус; но если бы писать о том подробно, то, думаю и самому миру не вместить бы написанных книг* (Ин. 21. 25). Свт. Григорий видит здесь указание на

¹ *In Cant.* 6; PG 44, 885 C.

² *C. Eunom.* 12; PG 45, 950 A.

³ *C. Eunom.* 12; PG 45, 1101 D – 1104 A.

Божественный Логос и интерпретирует «сотворенное Иисусом» как вообще *все*, сотворенное Богом, то есть и сам мир. В этом смысле ясно, что мир не может вместить беспредельную премудрость сотворившего его Творца. Из этого яркого примера становится очевидной вся тщета и надмение пытающихся вполне познать «учение о Владыке твари».

Свт. Григорий показывает, что логически корректным будет использование лишь таких понятий, которые обозначают познаваемые вещи, или, иными словами, логическим понятием может быть выражено лишь то, что находится в пределах доступного дискурсивному познанию. Все же, что находится за пределами познания — Божественная сущность, в первую очередь, — принципиально не может быть предметом логического анализа. Логические понятия возникают как результат обобщения признаков тварных вещей, явлений и отношений, поэтому все существующие понятия о Боге так или иначе неизбежно обусловлены условиями и представлениями тварного мира, как-то: пространственностью, протяженностью, началом, страдательностью и т. д. Поэтому единственно корректной возможностью достижения некоего смыслового «остатка» в представлении о Боге или даже, точнее, достижения некоего особого модуса сознания для постижения Божества является метод использования терминов, отрицающих в Боге те или иные качества, присущие тварному бытию. При этом важен именно смысл, а не буква. Необходимо достичь «благочестивого о Боге понимания», поскольку формальное оперирование с отрицательными понятиями приведет к представлениям о «лишенности», что опять-таки не благочестиво. Задача таких «отрицательных понятий» — охранение ума от недолжных представлений о Боге.

Разделяющую человека и Бога бездну преодолевает Сам Бог, касаясь человека своими действиями. Такое Божественное прикосновение, Божественное действие имеет своим последствием возникновение того или иного представления о нем в человеческом сознании. Божественные действия, опознанные и осознанные человеком, получают те или иные наименования, в контексте образов и понятий, возникших на основе земного человеческого опыта.

В качестве «зрительной» иллюстрации соотношения сущности и энергии свт. Григорий приводит образ созерцания неба, когда само оно («в сущности») недоступно, однако, вследствие воздействия световых энергий не зрение, является созерцающему, уверяя тем самым в своем существовании.

Свт. Григорий подчеркивает принципиально человеческий характер библейских имен Божиих. Это человеческая оценка, в понятийном и ценностном ряду, отношения Бога к человеку. То есть все имена Божии «человечны», они «после» человека и, что важнее всего, для человека.

Имена Божии «не содержатся» в божественных действиях, но в каком-то смысле ими определяются; поскольку «снисхождение» Божественных энергий подразумевает «восхождение» человеческого сознания, которое познает Бога. Именно в этом смысле можно говорить и о неслучайности и о богоустановленности этих имен, на что косвенно указывает свт. Григорий.

Впрочем, этот мотив звучит у свт. Григория Нисского не очень явно, гораздо больше внимания он уделяет человеческому моменту в именовании. Свт. Григорий повторяет свой излюбленный тезис о человеческой активности в богопознании. Свт. Григорий подчеркивает как множественность путей богопознания, их неисчерпаемость, так и частичность,

неполноту каждого из них. Пусть нет одного пути в богопознании, но это не столько пессимистический и отрицательный момент, сколько утверждение величественной картины поля деятельности для познающего ума — грандиозного универсума, воистину чудесного творения Божия, пронизанного и поддерживаемого Божественными энергиями.

Существенное значение в системе мысли свт. Григория играет концепция *эпинойи*, ἐπίνοια (в русском издании творений святителя переводится как «примышление»), понимаемой св. Григорием как творчество, активно-познающая деятельность и творческая способность человека. Эпинойя обозначает, прежде всего, аспект субъективной репрезентации, стремящейся к сущности, но не тождественной ей. Этот аспект не является чисто субъективным. Это понятие определяется свт. Григорием как творческий подход к познанию¹. Итак, по свт. Григорию Нисскому в творении есть некое восхождение, венчаемое человеком. Задача человека — объединить в себе это творческое восхождение природы и представить его в своей целостности Богу. Для человека весь космос есть *инструмент его творческой деятельности*².

Итак, весь мир есть лишь инструмент, служащий единству духа. Не чувства, а именно дух посредством чувств познает мир³. Вместо покорения ума чувствам, они освобождают его. Весь телесный состав человека может, таким образом, служить делу духа. Таким образом, человек с его двоякой природой имеет великую космическую задачу: быть местом, где, согласно Божественной Премудрости, переплавляются и перемешиваются чувственное и ин-

¹ Ibid. 969 С.

² *De hom op.* 9; PG 44, 149.

³ Ibid. 6; PG 44, 137 D-140 A; cf. *De an. et res* PG 46, 29 В-33С.

теллигибельное, так чтобы дать возможность всему участвовать в красоте. Человек — место, где встречается божественное и земное, через него творение приобщается к благодати¹. Тело, материя в своей полноте, получает отражение духа². Оно становится образом образа³.

По свт. Григорию, творчество — величайший дар Бога человеку⁴.

Интересно применение концепции эпинойи свт. Григорием в его полемике с Евномием по поводу познавательной значимости человеческих понятий и, в особенности, «божественных имен». Эпинойя в этом смысле, по свт. Григорию, является человеческим коррелятом, ответным движением «навстречу» энергийному проявлению, откровению Бога человеку. «Местом встречи» стремящегося ввысь человеческого познания и нисходящих к нему божественных энергий, по свт. Григорию Нисскому, является смысл (субъективно-коррелятивно — мысль). Смысл этот воплощается, оформляется, выражается символически, путем творческого наложения на него человеком неких «клейм», «знаков», материально является как человеческое, телесное, физическое слово — фонема, звук или письмена.

Поскольку сущность Божия непознаваема, в ее отношении возможен лишь апофатический путь познания. Сущность антиномично является познанию в своих энергиях, сама по себе оставаясь скрытой. Энергии в той или иной мере представляют скрытую сущность человеческому сознанию, которое, в

¹ *Catech.* 6; PG 45, 25 C–28 A.

² *De hom. op.* 12; PG 44, 164 A.

³ См. об этом: *Balthasar Hans Urs v. Presence and Thought. Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa.* San Francisco, 1995. P. 37–57.

⁴ Там же. С. 337–338.

свою очередь, используя свой, вложенный в него Богом творческий потенциал, как бы стремится навстречу энергиям, творчески сопрягая являемый смысл с той или иной материальной формой, символически его интерпретируя. Таким образом, творчество, творческая интерпретация, вследствие антиномичности и парадоксальности самого процесса познания Непознаваемого неизбежно оказываются *символическими*, являются как *символотворчество*. Символ оказывается антиномичным явлением в конечном Бесконечного, парадоксально открывающимся творческому человеческому познанию.

Имена, по свт. Григорию, не произвольны, они не пустые знаки, они конечно же не тождественны предметам, но и не абсолютно изолированы от них. Слова — это «тени предметов», образующиеся в соответствии с их действиями. Но, с другой стороны, изолированное от выражаемой сущности слово, слово само по себе, не имеет собственного смысла. Слово призвано выражать то или иное явление, и вне своей выразительной функции обесмысливается, превращаясь в пустой звук. Слово, выразившее то или иное явление, не становится чем-то отделенным от обозначаемого им предмета. Только по связи с ним оно и имеет смысл.

Свт. Григорий отвергает учение о божественном происхождении имен. Имена — для человека и после человека, они — орудия человеческого познания и как таковые для Бога не имеют никакой собственной ценности. Бог мыслим и познаваем прежде всего потому, что Он есть. Бог энергично открывается человеческому сознанию, которое в меру своих творческих сил символически выражает эти явления в тех или иных материальных формах.

Выдвинутое и развитое свт. Григорием Нисским положение о символической природе слова позволи-

ло ему успешно критиковать теорию номинации Евномия. Евномий (IV в. по Р. Х.) полагал, что сущность Божия вполне познаваема и истинным именем ее является «нерожденность». Свт. Григорий указывал на то, что по самой выразительной природе звукового (письменного) символа означающее, «иное» смысла, означаемого — вариативно, текуче, не может иметь какой-либо определенной, однозначной, застывшей формы. (Хотя свт. Григорий не делал отсюда крайних релятивистских выводов).

Именованье в каком-то смысле неизбежно — иначе не было бы ясности и отдельности в мышлении, именованье необходимо в силу его «инструментальности», как с точки зрения самого процесса мышления, так и в силу его коммуникативной функции¹.

Свт. Григорий особенно подчеркивает, что именованье — это необходимое условие для мышления, поскольку такое мышление оперирует понятиями и словами, и без них в нем не было бы отдельности.

Свт. Григорий так формулирует гносеологические основания именованья (их в значительной мере можно ассоциировать с платонической традицией): познание, в соответствии с традиционным делением мира на сферы «духовного» и «материального», также двояко — оно делится на интеллектуальное и эмпирическое. Эти два вида познания существенно *раздельны*, их нельзя смешивать (точнее, они и не могут быть смешаны). В сравнении с общеплатонической традицией, свт. Григорий с гораздо большим доверием относится к познанию чувственных вещей. Чувственное познание представляется ему довольно надежной основой для общего, согласованного мнения, — он лишь очень четко *противопоставляет* чувственное познание познанию вещей духовных. По-

¹ Святитель Григорий Нисский. Творения. Т. 6, М. 1864. С. 422–423.

знание вещей духовных, являясь само по себе неимоверно трудной задачей и, во-всяком случае, куда как более сложной, чем познание эмпирических вещей, помимо этого еще и выражено может быть с большим трудом — поскольку для этого существуют лишь подручные средства мира земных понятий. Вывод из этого ряда рассуждений: важнейшим результатом познавательных усилий в области умопостигаемого является *смысл*, а то или иное его словесное выражение, будучи конечно же также не лишенным своего значения, все-таки вторично по отношению к являемому смыслу.

Слово, по свт. Григорию Нисскому, — это прежде всего выражение какого-то смысла, телесное оформление мысли. Смысл — вот что делает слово словом, в противном случае это всего лишь звук, сотрясение воздуха.

Все имеющиеся слова являются результатом предшествующего мыслительного анализа тех или иных вещей или явлений. Всякая новая проблема вносит новый оттенок смысла, который не может быть присущ использованию слова в предыдущем смысловом контексте. То есть всякий раз нужно как бы заново осмысливать правильность использования слов, используя при этом уже и какие-то понятия, договариваясь об их смысле и значении, и исходить при этом, прежде всего, из смысла изучаемого явления, а не из тех ассоциаций, какие порождаются прежними опытами использования этих слов. Слова всегда последуют смыслу, и в особенности это ясно в рассуждении о предметах божественных, поскольку слова и понятия, употребляемые в богословии, имеют и обыденный, земной оттенок, который непременно должен учитываться и, по возможности, устраняться. Так и с использованием понятия «нерожденность». Слово это, в силу целого ряда обыденных ассоциаций, неодно-

значно и потому не может без предварительного анализа, без использования смысловых синонимов и пояснений изолированно использоваться в богословии. Прежде всего должен быть исследован смысл обозначаемого этим словом явления, а не наоборот — предложено понятие с тем, чтобы затем исследовались все его возможные импликации и оттенки смысла. И здесь вновь со всей силой у св. Григория звучит апофатический мотив: человеку открывается лишь некий смысловой аспект исследуемого явления, сущность явления скрыта, и это тем более так в богопознании, где божественная сущность принципиально не познаваема. Таким образом, понятие, используемое для выражения того или иного аспекта смысла, всегда неполно, ущербно, отягощено шлейфом посторонних ассоциаций. Свт. Григорий говорит о двух этапах (или, вернее, двух взаимосвязанных аспектах) мыслительной деятельности — осмысление явления или отражение смысла в мысли и выражение этой мысли в том или ином понятии. И то и другое очень сложно, но более важным, по свт. Григорию, является первое.

По свт. Григорию, имя — вовсе не что-то совершенно произвольное. Оно — результат творческого осознания того или иного явления, выражения этого смысла акустическими или иными материальными средствами. Более того, сама способность именования дарована человеку Богом, и поэтому имеет свой смысл и значение. В именовании нет полного произвола, имя может быть лучшим или худшим, ибо именование в основе своей есть *символотворчество*. Имена, созданные человеком, приемлются и Богом. Но при всем при этом свт. Григорий остро ощущает и подчеркивает *неравноценность* выражаемого и выражающего в слове. В именовании, как и во всяком творчестве, для свт. Григория есть два аспекта — положительный и отрицательный. Позитив-

ный — собственно момент свободного творчества, реализации способности, дарованной Самим Богом, и негативный — в этом творческом процессе приходится пользоваться весьма грубым подручным материалом. Духовное ведь все равно «лучше» материального. В этом смысле в самом именовании, свободном, творческом процессе, есть необходимость — если бы человек вследствие греха не был облечен в «кожаные ризы» плоти, ему бы не пришлось пользоваться грубым подспорьем звуков, выражающих, но и неизбежно при этом затемняющих чистоту являемого смысла. Можно представить себе, сколь дерзкими и самонадеянными казались ему в этой связи претензии Евномия вполне выразить средствами грубого человеческого языка саму божественную сущность.

Критикуя «теорию Божественных имен» Евномия, свт. Григорий пишет: «Как пройти мимо оной тщательной и обдуманной философии, где он говорит, что не только в делах обнаруживается величие Божие, но и в именах оказывается премудрость Бога, свойственно и естественно приспособившего названия к каждому сотворенному (предмету)? Говорит это, вероятно, или сам прочитав «Кратила», диалог Платонов, или услышав от кого-нибудь из читавших... оглушенный благозвучием Платоновой речи, он считает приличным сделать догматом церкви его философию»¹.

Интерпретируя это высказывание свт. Григория, исследователи зачастую отмечают использование оппонентами «несвойственных» их догматическим системам теорий именно в философии языка. У «аристотелика» Евномия это платоническая теория име-

¹ Свт. Григорий Нисский. Творения. Т. 6, М. 1864. С. 423–424.

ни, у «платоника» свт. Григория Нисского – найденный о. С. Булгаковым «скептический номинализм».

Надо сказать, что многие мысли и образы, используемые Платоном в диалоге «Кратил», весьма близки св. Григорию. Для него слово – инструмент познания вещей, а само это познание сродни многим другим видам человеческой творческой деятельности. В качестве образа такой инструментальной функции именован свт. Григорий употребляет образ «клейма», «клеймения» сущности познаваемой вещи в сознании и слове. В этой же связи, поскольку по св. Григорию всякое творчество – дар Божий человеку, стоит и отношение свт. Григория к тому, что именование, как и многие другие области человеческой деятельности, предполагает искусность и знание.

В диалоге утверждается, что имена дарованы «законом» (*νόμος*, 388d). При желании оппонент св. Григория мог интерпретировать этот «закон», как такой, в соответствии с которым имена даны Верховным Законодателем, тем более, если данное место увязать с последующими замечаниями Сократа о существовании «божественных имен» (391d) и Кратила о том, что первые имена дарованы Высшей силой (438c). Впрочем, из текста (388d) бесспорно следует лишь один вывод: по Платону, существует некий объективный закон, в соответствии с которым и происходит именование. По св. Григорию, именование тоже вполне объективно, так же как объективны и имена – постольку, поскольку они относятся к объективно существующим предметам. И более того, само это именование происходит в силу вполне объективного закона, поскольку Богом в человека вложена способность познания и именованья вещей. И св. Григорий гораздо ближе здесь к платоновскому пониманию этого закона – Богом даны не

конкретные имена, а закон, в соответствии с которым предметы могут быть познаваемы и именуемы, а человек обладает способностью познания предметов, их сущностей и выражения их в именах, которые, кстати, приемлются Самим Богом.

Заметим, однако, что позднейшие комментаторы сближали мастера, демиурга имен в «Кратиле» с демиургом «Тимея». Так, один из поздних неоплатоников, Прокл (412–485), в своем комментарии на «Кратила» уподобляет законодателя демиургу Зевсу, «нарекающему законы судьбы на души», *Plat. Tim.* 41e, и нарекающему имена всему созданию, *Plat. Tim.* 36c¹. Отсюда следует ряд выводов. Во-первых, Прокл хотя и жил на столетие позже свт. Григория, но выражал, вероятно, в своих комментариях не собственное мнение, а сложившееся и общепринятое в (нео)платонической школе воззрение на демиурга имен в «Кратиле», и во-вторых, поскольку, для христианских мыслителей IV в., в частности для свт. Василия Великого, (не без влияния Филона и на основе популярных комментариев Посидония) не было новинкой в описании Творца сближать его с чертами Демиурга из платоновского «Тимея»², то для Евномия было также вполне естественно следовать этой традиции с тем изменением, что в его восприятии Творца к чертам демиурга из «Тимея» добавлялись черты демиурга, описанного в «Кратиле».

Таким образом, у нас есть основания признать, что ко времени свт. Григория, вероятно, было достаточ-

¹ Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука // Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. М., 1993. С. 393.

² См., например, Аверинцев С. С. Эволюция философской мысли // Культура Византии, IV – первая половина VII в. М., 1984. С. 71; Мейендорф И., *прот.* Введение в святоотеческое богословие. Вильнюс, 1992. С. 153; Quasten J., *Patrology*. 1975. Vol. 3. P. 217; Флоровский Г., *прот.* Восточные отцы IV в. М., 1992. С. 67.

но обычным делом считать учение о божественном происхождении имен, идущее от «Кратила», отличительной чертой платонической традиции, по крайней мере, в популярном ее изложении. С другой стороны, такая традиционная интерпретация не в последнюю очередь связана с традиционным же мифологическим базисом этой школы. Если же нас интересует чисто логический каркас платоновского диалога, то с этой позиции учение свт. Григория о познавательном значении имени, как мы видели, не выглядит чуждым взглядам Платона, излагаемым в диалоге.

В диалоге «Кратил» Платон утверждает: предметы познаваемы. Познать предмет — значит познать его сущность. Имена — орудия познания действительности и как таковые имеют объективное познавательное значение. Подобно тому, как и все другие предметы человеческой деятельности — такие, как нож, сверло, челнок, — создаются «в соответствии с природой», в силу закономерной, естественной приспособленности для выполнения своих функций, так же и имена должны быть не чем-то произвольным, но создаваться в некоем закономерном соответствии с природой именуемых вещей. В основе всякого предмета лежит его идеальный образ, образец — эйдос, идея-парадигма, — взирая на который мастера, «демиурги» создают те или иные орудия, а материал и конкретная воплощенность конкретных предметов, то лучше, то хуже соответствующих своему эйдосу, уже второстепенны.

То же самое можно сказать и об именах. Каждая вещь имеет свою сущность, но сущности именуемых вещей не непознаваемы, они как-то являются человеку. Вещи заявляют о себе, «вторгаются», по выражению А. Ф. Лосева, в субъективное сознание человека, «самовыражаются», когда они непосредственно стоят перед человеческим восприятием.

В силу внутренней логики диалога возникает вопрос — а все ли имена лишь частично выражают сущности обозначаемых ими предметов? В контексте предыдущих слов о законодателе ясно, что для Платона это вопрос в том, *кто* является законодателем, установителем слов.

В диалоге утверждается, что существует «определенное каждой вещи природой имя» (390d-e), которое не выражено, идеально, является образом, эйдосом, но его необходимо надлежащим образом «воплотить в буквах и словах». Таким образом, мы видим здесь два важных момента: существуют некие природные, идеальные имена — эйдосы, судя по всему, они идеально и адекватно выражают сущность именуемых вещей, и существуют *воплощения* этих идеальных имен в «буквах и словах». Поэтому вопрос о «правильности» имени имеет два уровня: во-первых, «правильное» имя должно быть создано на основе идеального образа предмета — его идеи, эйдоса, и, во-вторых, этот эйдос должен быть адекватно воплощен в звуковую материю, но это-то как раз и является самым главным и трудным в создании имени, это «не дело людей неискусных или случайных» (то же самое утверждает и свт. Григорий). Итак — и у Платона, и у Евномия, — демиургия имен, «ономатургия», должна быть делом божественным.

Участники диалога соглашались с тем, что боги называют вещи правильно и, что важнее всего, именно теми именами, которые определены от природы. То есть это утверждение имеет огромное значение для формулирования Евномием его теории «сущностных», «правильных», «божественных» имен и понятий, в число которых, конечно же, входит и «нерожденность». Если такие имена существуют, — то одним махом решается огромная гносеологическая пробле-

ма познаваемости Бога, и соперники Евномия повержены. В принципе, поскольку в рамках логики «Кратила» и в рамках своей мифологемы Платон корректно и последовательно постулировал существование божественных имен, можно было бы предположить, что для считавшего себя христианином Евномия вопрос о том, существуют ли божественные имена, также должен был выйти за пределы философского дискурса, в плоскость полемики от авторитета Св. Писания и Св. Предания.

Но в платонической традиции боги предстают не только мифологическим обрамлением к философской картине, но и сами являются философскими категориями (в устаревшей интерпретации — они «гипостазированные понятия»), поэтому в данном случае ссылка на существование Божественных имен в рамках обычного человеческого познания практически ничего не дает. «Боги» Платона, созерцая сущности, пользуются для их обозначения некими идеальными, необязательно даже фонетически оформленными именами. Те же Божественные имена, которые сообщены людям, не поддаются интерпретации. Произшедшие от богов названия даже не столь существенных вещей (потока, птицы и т.п.) по Платону недоступны человеческому разумению, тогда как имена самих богов, поскольку они созданы людьми, все-таки анализировать можно. При этом в диалоге говорится, что даже языческие боги, по сути имманентные миру существа, непознаваемы, имена их неизреченны и анализировать возможно лишь представление людей об этих богах.

Поэтому так называемые «божественные имена» действительно являются элементом платонической философии имени, представляя по сути идеи, смысловые образы сущностей вещей, которые при этом никоим образом не должны отождествляться с обыч-

ными человеческими словами и понятиями. Можно было бы выстроить такую цепочку в познании и именовании человеком сущностей вещей. *Первая ступень* — сущности вещей, они сами по себе вполне познаваемы «лишь для богов», человеком они могут быть познаны лишь частично и косвенно. *Вторая ступень* — эйдосы, идеи — они же «божественные имена», они же имена, «существующие по природе». Эта ступень тоже практически доступна человеческому познанию частично и косвенно. Но существует, наконец, *третья ступень*, собственно человеческие наименования. На этом этапе человеком с той или иной стороны, в свете того или иного аспекта, частично, косвенно интерпретируются тот или иной аспект явленной предметной сущности.

Таким образом, мы не видим принципиального противоречия между идеями Платона, изложенными в диалоге, и тем, что говорится свт. Григорием Нисским по поводу познавательного значения человеческих имен. Нельзя с уверенностью утверждать, что в философии имени, если бы свт. Григорию пришлось ее формулировать положительно, он точно следовал бы в русле идей платонизма, но даже в рамках доступного материала можно сделать вывод, что к этим идеям святитель Григорий был близок, и уж во всяком случае был куда ближе своего оппонента. Точкой принципиального совпадения идей Платона и свт. Григория можно считать присутствующую в диалоге концепцию происхождения человеческих имен как результата интерпретации сущностей предметов.

По Платону, задача установителя имен — подражать с помощью фонетического материала тому эйдосу, который открывается ему при исследовании той или иной вещи. Есть ли здесь что-либо общее с тем, как, по свт. Григорию происходит творческое

наложение звуковых клейм на те или иные движения мысли, являемые смыслы и образы сущностей различных предметов? Разумеется, есть. В объективном аспекте именованной теории свт. Григория и Платона совпадают. И у Платона и у свт. Григория Нисского в основе именованной — та или иная степень вполне объективной явленности, репрезентированности познающему сознанию различных аспектов предметной сущности, которая тем или иным образом интерпретируется и выражается человеком в каких-то конкретных словах, которые то лучше, то хуже выражают эту сущность. Разница, и притом существенная, возникает при сопоставлении субъективных аспектов именованной. Для Платона именованная — пассивное подражание сущностям вещей, для свт. Григория — активное творческое при-мышление, познавательная работа, связующая открываемый смысл с тем или иным не подражательно, но творчески избираемым, оформляющим смысл выразительным материалом.

По свт. Григорию, творчество — величайший дар Бога человеку, уподобляющий создание своему Создателю. Человек мыслится свт. Григорием не только как свободная самосознающая личность, но, прежде всего, как личность творческая. Причина такого расхождения свт. Григория с учением великого философа ясна, и лежит именно в трактовке человеческой личности. Для христианина свт. Григория в основе всего — Абсолютная Личность — Бог, Создатель и Промыслитель всего сущего. Человек, как созданный по образу и подобию Божию, отражает в себе черты Абсолютной Личности. Христианство совершило переворот в представлении о человеке, так что он уже не мыслился как какой-то скромный элемент вечного, совершенного и самодовлеющего космоса, а как царственное возглавление твари с

особой миссией в мире, в котором он проявляет себя как активная творческая личность, познавая мир, самого себя и Творца. Давая высочайшую оценку творческим способностям человека, свт. Григорий дал тем самым мощный импульс формированию христианского учения о высоком значении человеческой личности на многие века вперед. Можно было бы даже сказать, что мысль святителя о высочайшем значении человеческого познания и креативности типологически в гораздо большей степени принадлежит уже не поздней античности, а эпохе Возрождения и Новому времени с их пафосом творчества и дерзновенного научного поиска.