

ТЕМА СКАЗЫВАНИЯ О БОГЕ
В НЕОАРИАНСКИХ СПОРАХ:
НЕКОТОРЫЕ ТЕКСТЫ И КОММЕНТАРИИ*

На втором этапе арианских споров, начавшемся в конце 350-х годов по Р. Х., существенную роль играл так называемый «лингвистический аргумент». Евномий, один из лидеров движения неояриан, вслед за своим учителем Аэцием аргументировал тварность Христа, а также то, что Он иной сущности, чем Бог (Бог-Отец), исходя из указания на различие имен (понятий), выражающих сущности Бога и Христа — «Нерожденного» и «Порождения», и из анализа этих имен. Данная аргументация инициировала развитие в ортодоксальном богословии в результате полемики с Евномием нескольких тем, важных для последующего богословского и философского дискурса. Это, в частности, учение об апофатических и катафатических речениях о Боге, тема описания единичного сущего через «схождение свойств» (говоря современным языком — посредством дескрипции). Указанная аргументация неояриан повлияла на развитие православного учения о постоянном приближении души к Богу.

Ниже мы приводим тексты, которые отражают богословскую полемику Евномия и свт. Василия Кесарийского относительно статуса и процедуры сказывания о Боге и вообще понимания языка, и комментарии к ним. Дореволюционные переводы сочинений свт. Василия Кесарийского иногда искажают мысль автора, в них не всегда соблюдается последовательность в передаче терминологии, используемой свт. Василием. Поэтому, приводя фрагменты «Против Евномия» свт. Василия, мы хотя и опираемся на имеющийся русский перевод¹, все же нередко довольно существенно с ним расходимся. Фрагменты из «Апологии» Евномия переведены по изд.: *Eunomius. The Extant Works / Text and transl. by R. P. Vaggione. Oxford, 1987*. Пагинация в угловых скобках приводится по этому же изданию. Во фрагментах из «Против Евномия» Василия Кесарийского пагинация в скобках приводится по изданию: *Basile de Césarée. Contre Eunome. T. 1, 2. Paris, 1982 [Sources Chrétiennes, 299]* (первые цифры) и по PG, t. 29 (вторые цифры). Статью дополняет публикация отрывка из трактата Василия Кесарийско-

* Исследование проведено при финансовой поддержке *Short-term grant of the American Council of Learned Societies (New York)*, 2009.

¹Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийския. Ч. III. М., 1846. С. 3–230.

© Д. С. Бирюков, 2009

го «О вере». Пагинация этого отрывка приводится в скобках по PG, т. 31.

Фрагмент 1. Евномий, «Апология»².

[VII.11] [Бог] есть нерожденная сущность (οὐσία ἀγέννητος). ... [VIII.5] Но Бог, молчим ли мы или говорим, и по возникновении сущего и до был и есть нерожденный. Но не в смысле лишения (κατὰ στέρησιν), если только под лишениями понимать лишения каких-либо природных [свойств] (τῶν κατὰ φύσιν), [т.е. понимать лишения как] вторичные по отношению к обладанию (τῶν ἐξέων).

Василий Кесарийский, «Против Евномия»³.

[I.10.1; 29 533.35] Нет ни одного имени (ὄνομα), которое бы, объяв всю Божию природу (τὴν τοῦ Θεοῦ φύσιν), достаточно было вполне его выразить. Но многие и различные [имена], взятые в собственном значении каждого, составляют понятие, конечно, темное и весьма слабое в сравнении с целым, но для нас достаточное. Из имен же, говорящихся о Боге, одни показывают присущее (τῶν προσόντων) Богу, а другие, напротив, неприсущее (τῶν μὴ προσόντων). [I.10.8; 29 533.43] Ибо посредством этих двух рождается в нас как бы некое впечатление⁴ (χαρακτήρ) Бога — отрицанием нелепого и исповеданием существующего (τῶν ὑπαρχόντων). Например, когда именуем нетленным, это означает, что говорим себе или слушающим: «Не думай, что Бог подлежит тлению», а когда [именуем] невидимым: «Не предполагай, что Он схватывается чувством зрения», а когда бессмертным: «Не думай, что смерть может прикоснуться к Богу». А также, [I.10.16; 29 536.2] когда [именуем] нерожденным, говорим: «Не считай, что бытие Божие (τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ) зависит от какой-нибудь причины или начала». И вообще, каждым из них научаемся в предположениях (ὑπολήψεσι) о Боге не впадать в неуместные понятия. Поэтому, чтобы узнать особенное свойство (τὸ ἐξάριετον ἰδίωμα) Божие, запрещаем друг другу в речах (ἐν τοῖς λόγοις) о Боге переносить мысль куда не должно, чтобы люди не

² «Апология» Евномия была написана, по всей видимости, к дате Константинопольского собора, собранного в декабре 359 г., и зачитана на этом соборе как ответ на обвинения со стороны представителей омиусианской партии (см.: *Kopcecek Th. A History of Neo-Arianism. T. II. The Philadelphia Patristic Foundation, 1979. P. 305–306*).

³ Сочинение «Против Евномия» Василия Кесарийского призвано опровергнуть положения «Апологии» Евномия. Относительно даты «Против Евномия» ученые сходятся на том, что этот труд написан в начале богословской активности Василия, т.е. в первой половине 360-х годов. Наиболее осторожные ученые относят его к области между 360 и 366 гг. (*Dams Th. La controverse eunomeenne. Paris, 1952. P. 6*). Точная датировка трактата зависит от датирования писем Василия Ер. 20 и Ер. 223, где имеются упоминания о его написании. Об этом в целом см.: *Hildebrand S. A Reconsideration of the Development of Basil's Trinitarian Theology: the Dating of Ep. 9 and Contra Eunomium // Vigiliae Christianae. 2004. 58. P. 393–406*.

⁴ Или характер; о понятии *χαρακτήρ* см. ниже.

думали, будто Бог существует (ὑπάρχειν) в ряду тленных, или видимых, или рожденных. [I.10.24; 29 536.11] Таким образом, всеми этими защитительными (τῶν ἀπῆγορευμένων) именами производится как бы некое отрицание того, что чуждо [Богу], по мере того, как проясняется (διαρθρουμένης) наша мысль и устраняет предположения о неприсущем Богу. Опять сказываем о Боге как о Благом, Праведном, Творце, Судье и подобном. Как прежде слова означали некое устранение и запрещение чуждого Богу, так здесь означают установление (θέσις) и [I.10.32; 29 536.20] существование (ὑπαρξιν) свойственного Богу и подобающим образом о Нем умопредставляемого. Поэтому каждый вид наименований (τῶν προσηγοριῶν) научает нас или о присущем, что [оно] есть (περὶ τῶν προσόντων, ὅτι πρόσεστιν), или о неприсущем, что [оно] не есть (περὶ τῶν μὴ προσόντων, ὅτι μὴ πρόσεστι). А «нерожденность» обозначает неприсущее, ибо показывает, что Бог не есть (μὴ προσεῖναι) рожденный. Назвать ли это отнимающим (ἀφαίρετικόν), или запрещающим (ἀπαγορευτικόν), или отрицающим (ἀρνητικόν), или чем подобным — не будем спорить. Но о том, что [I.10.40; 29 536.29] «нерожденность» означает (σημαντικόν) несуществующее (οὐ τῶν ὑπαρχόντων) в Боге, думаю, представлено достаточно объяснений. Сущность же не есть что-либо из неприсущего (τῶν μὴ προσόντων) Богу, но самое бытие (αὐτὸ τὸ εἶναι) Божие, и причислять ее к несущему в Боге — крайнее безумие. Ибо если сущность в числе не сущих (τοῖς μὴ οὔσι), то едва ли что-либо другое из сказуемых о Боге будет быть (εἶη). Но доказано, что [слово] «нерожденность» для [выражения] неприсущего (τοῖς μὴ προσοῦσι) составлено (συντεταγμένον); поэтому лжет утверждающий, что слово это указывает на саму сущность [I.10.48; 29 536.38].

Комментарий

Аргументация Евномия в его «Апологии» сводится к тому, что Сын не той же сущности, что и Бог, но что Его сущность — тварная; Евномий исходит из положения, что существенной характеристикой Бога является «нерожденность», т. е. свойство не иметь причины для своего существования. Соответственно, согласно Евномию, способ бытия Бога таков, что произведенное Им должно существовать вне Его природы, так как в противном случае либо свойство нерожденности должно было перейти на его порождение, что невозможно, либо нерожденный должен был бы принять свойство произведенности, таким образом перестав быть Богом, что также невозможно (*Апология*, IX–XI; XIV). Поскольку Бог прост, нерожденность — единственная Его существенная характеристика, и какая-либо общность сущности с кем-либо лишала бы Бога и божественности, и простоты (*Апология*, VIII; X–XI). Сама аргументация неоплатонического «нерожденной сущности» (οὐσία ἀγέννητος) появляется еще в «Синтагматоне» Аэция (учителя Евномия): «Если “нерожденность” указывает на сущность,

то она по справедливости противопоставляется сущности рожденно-го...»⁵. Р. Мортли предполагает⁶, что использование неоярианами выражения «нерожденная сущность» — свидетельство того, что неояриане читали неоплатонические комментарии на логические сочинения Аристотеля, либо учились у того, кто их читал, так как ученик Ямвлиха Дексипп в своих комментариях на «Категории» Аристотеля в отличие от последнего утверждает, что сущность может быть выражена через отрицание (II, 8). Однако на это можно возразить, что Аэций и Евномий не определяли сущность (в данном случае сущность Бога) через отрицание; скорее, понятие нерожденности (*ἀγέννητος*) обозначало для них некий положительный момент в Боге, несмотря на отрицающую частицу — подобно тому, как Аристотель говорил о творческом уме как о бесстрастном (*ἀπαθής*) и несмешанном (*ἀμιγής*) (*О душе*, 430a 18). Об этом свидетельствуют и слова Евномия о том, что нерожденность Бога нельзя понимать в смысле лишения чего-то естественного (Евномий здесь отсылает к Аристотелю: *Категории*, 12a26–34)⁷.

Фраза «Но Бог, молчим ли мы или говорим, и по возникновении сущего и до, был и есть нерожденный» свидетельствует о специфике понимания Евномием «нерожденности». Для Евномия это не есть некое имя, понимаемое в магическом смысле, подобно ямвлиховским именам богов (*О египетских мистериях*, VII, 4–5), как зачастую неверно понимают позицию Евномия⁸, но понятие, наиболее подходящее Богу исходя из истинного усмотрения о Нем, согласно которому Он не имеет причины существования для Себя. На подобной интуиции основывается еще одно важное для Евномия положение, согласно которому простота Божией сущности определяет специфику речений о ней: все, что может о ней говориться, имеет в действительности одно значение, и это значение наиболее подходяще описывается понятием нерожденности (*Апология*, XVII, 1–2). Более подробно Евномий говорит об этом в «Апологии после Апологии» (см. у Григория Нисского в *Против Ев-*

⁵ «Εἰ τὸ ἀγέννητον οὐσίας ἐστὶ δηλωτικόν, εἰκότως πρὸς τὴν τοῦ γεννήματος οὐσίαν ἀντιδιαστέλλεται» (Sint. 16 Wickham). См. критическое издание «Синтагматиона»: Wickham L. The Syntagmaton of Aetius the Anomean // Journal of Theological Studies. XIX, 1968. P. 532–569.

⁶ Mortley R. From Word to Silence: The Way of Negation: Christian and Greek. Vol. II. Bonn, 1986. P. 130–131.

⁷ О том же см. в отрывке из второй апологии Евномия («Апологии после апологии») у Григория Нисского: Святителя Григория, епископа Нисского, Опровержение Евномия. Краснодар, 2003 [репр. изд.: М., 1864.] Т. II. С. 486.

⁸ См.: Daniélou J. Eunome l'arien et l'exégèse néoplatonicienne du Cratyle // Revues des Études Grecques. 69, 1956. P. 412–432; Neamtu M. The unfolding of truth. Eunomius of Cyzicus and Gregory of Nyssa in debate over Orthodoxy (360–381) // Archæus. 2002. Vol. VI. P. 93; в русскоязычной литературе: Михайлов П. Языковой аргумент в полемике святителя Василия против Евномия // Альфа и Омега. 2005. 1(42). С. 103.

номия, II, 524–526). И так как представление о Боге, согласно Евномии, формируется в человеке исключительно посредством ухватывания некоего смысла (значения), подходящего к Богу, Евномий отвергает возможность использования в речи о сущности Бога абстрагирующей способности человеческого разума⁹. На этом построена полемика между Василием и Евномием относительно понятия ἐπίνοια¹⁰, которой мы здесь не будем касаться.

Итак, положения Евномия сводятся к следующему: 1) сущность Бога является познаваемой для человека и выражаемой в слове; 2) абстрагирующая способность человеческого ума не может быть использована с целью познания Бога. Ответ Василия будет строиться на следующих положениях: 1) в своей сущности Бог не познаваем¹¹, но 2) Бог отчасти познаваем, отчасти — нет, и 3) для познания Бога может использоваться разум (абстрагирующая способность); человек формирует представление о Боге в своем уме из размышления о Нем, посредством суждений относительно различных предикатов, прикладываемых к Нему¹². Одним из важнейших моментов в аргументации Василия Кесарийского против указанных положений Евномия становится учение о двух способах речения о Боге — утвердительном и отрицающем, провозвестник учения об апофатическом и катафатическом богословии в православной традиции.

В противовес позиции Евномия, согласно которой имя сущности Бога ухватывается нами при помощи акта умопостижения, Василий Кесарийский подразумевает, что имена, прилагаемые к Богу, необходимо несут в себе некую пропозицию, суждение. Положительные имена

⁹ Например, Евномий следующим образом понимает процесс ἐπίνοια, который, по его мнению, ни в коем случае не должен использоваться человеком в случае познания Бога: «... Существует собственно в мысли (κατ' ἴδιαν διάνοιαν), иное вследствие приращения (κατὰ ἄρᾶσιν), как например, колоссы; иное вследствие уменьшения (κατὰ μείωσιν), например, пигмеи; иное вследствие прибавки (κατὰ πρόσθεσιν), как, например, многоглавые; иное вследствие сложения (κατὰ πρόσθεσιν), например, полужвери-полулюди» (Григорий Нисский. Против Евномия, II, 179.6–180.1. Цит. по изд.: Святителя Григория Нисского Опровержение Евномия. Т. I, II. Краснодар, 2003. С. 335–336, с изм.)

¹⁰ См.: Евномий. Апология, VII; Василий. Против Евномия, 29 520.41–29 528.4.

¹¹ По крайней мере, в этой жизни. Отрывок из слова «О вере», который мы приводим ниже, как и само это Слово, можно понять так, что Василий, опираясь на 1 Кор. 13:10, делал различие в данном отношении между этой жизнью и будущей (ср.: Письмо VIII, 7; Беседы на Псалмы, CXIV, 4).

¹² Это не единственный способ познания Бога в этой жизни, о котором пишет Василий; существенной для него является тема приобщения Богу посредством восприятия энергии, изливаемых Богом на человека через Святой Дух; см. ранний трактат «О Духе», а также главу из другого трактата: О Святом Духе, IX. Здесь, однако, весьма заметно влияние Плотина, см.: Rist J. Basil's «Neoplatonism»: Its Background and Nature // Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic / Ed. P. Fedwick. Toronto, 1981. P. 192–202.

предполагают суждение о том, что нечто Богу присуще, отрицательные — что нечто Ему не присуще. Совокупность этих суждений оставляет в душе некое понятие (τὴν ἔννοιαν), впечатление (χαρακτήρ) Бога. Понятие χαρακτήρ, используемое здесь, так же как и в следующем приводимом нами отрывке из «Против Евномия» Василия, как некое впечатление, образующееся в душе из совокупности «мыслей» о некоем предмете, возможно, имеет в этом значении стоические коннотации. Согласно Зенону, Клеанфу и некоторым другим стоикам, впечатление (φωτασία) есть «отпечаток (τύπωσις) в душе», подобный тому, какой получается от печати на воске¹³. Филон, когда говорит об этом отпечатке, использует слово χαρακτήρ и отмечает, что отпечатления воспринимаются умом и сохраняются в памяти¹⁴. Арним помещает этот фрагмент из Филона в свое собрание стоических фрагментов¹⁵, однако, как отмечает Е. Матусова, филоновский язык являет собой уже ассимиляцию стоических идей¹⁶, и поэтому в данном случае возможно влияние на Василия не столько собственно стоиков, сколько Филона. Тем не менее и стоики, и Филон в отличие от Василия говорили об отпечатке в душе от восприятия чувственных объектов.

В плане гносеологической процедуры в данном отрывке Василий, с одной стороны, говорит об впечатлении как о статическом аспекте в мышлении о Боге, представляющем собой совокупность отрицающих и утверждающих суждений (10.8), а с другой стороны — как о постоянном прояснении, продвижении мысли в процессе отбрасывания нелепых имен Бога в отрицающих суждениях (10.25), что являет собой динамический аспект в мышлении о Боге. В этом проявляется еще один важный момент противостояния позиций Василия и Евномия относительно познания Бога через Божественные имена: Василий подразумевает необходимость динамики в богомыслии.

Обратим внимание на следующий факт: в конце разбираемого фрагмента Василий допускает логическую ошибку. Весь ход его рассуждений строится на том, что понятие «нерожденность» указывает на суждение, согласно которому «рожденность» Богу не присуща. Однако в конце приводимого рассуждения Василий говорит, что если допустить, как это делает Евномий, что сущность Бога выражается посредством понятия «нерожденности», в то время как сущность есть само бытие, то из этого следует, что мы, таким образом, причисляем сущность к числу несущих. Однако здесь налицо подмена понятий, так как, говоря о «нерожденности» Бога, согласно логике Василия, кото-

¹³SVF I, 58; II 53, 55–60.

¹⁴О том, что Бог не знает перемен, 43.

¹⁵SVF II, 458.

¹⁶Матусова Е. К публикации трактата «О том, что Бог не знает перемен» // Историко-философский ежегодник, 2002. С. 136.

рую он проводил выше, мы относим к числу несущих «рожденность» в Нем; сама же «нерожденность» имеет место в Боге. Поэтому, говоря о нерожденности сущности, мы относим к несущим не саму сущность, а «рожденность».

Важно отметить, что этот полемический ход Василия, малоудовлетворительный с точки зрения логики, являет фундаментальную для него тему, связанную с аристотелизацией понятия сущности. Вероятно, здесь мы имеем свидетельство размышлений Василия над этим понятием. Вообще говоря, в труде «Против Евномия» Василия Кесарийского четко просматриваются два различных дискурса, связанных с пониманием сущности. Иногда в противовес заявлениям Евномия о том, что имя сущности Бога — «нерожденность», Василий доказывает непознаваемость Божественной природы (сущности), в философском отношении опираясь зачастую на стоическую концепцию бескачественной сущности, а иногда его дискурс построен в направлении формализации понятия сущности в соответствии с аристотелевской усилотией, в связи с необходимостью выработки вероисповедных формул, выражающих учение о единой сущности и трех ипостасях Святой Троицы. Формализация понятия сущности Василием посредством использования аристотелевского дискурса проявилась в том, что Василий использовал в богословии фундаментальное для Аристотеля выражение «логос сущности» ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma$), отражающее единство сущности ипостасей Святой Троицы, в то время как для указания на особенность бытия каждой ипостаси в трактате «Против Евномия» Василием используется выражение $\tau\rho\acute{o}\pi\omicron\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \upsilon\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ (*Против Евномия*, 29 545.13), а в проповеди «Против Савелия, Ария и аномеев» — $\tau\rho\acute{o}\pi\omicron\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \upsilon\lambda\alpha\rho\zeta\iota\varsigma$ ¹⁷, которое, скорее всего, восходит к комментариям на логические сочинения Аристотеля¹⁸. Оба эти выражения — $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma$ и $\tau\rho\acute{o}\pi\omicron\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \upsilon\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ — впоследствии стали общераспространенными в византийском богословии для выражения общности бытия и способов единичного существования¹⁹.

Возвратимся к обсуждаемому фрагменту. Итак, вначале Василий говорит о том, что Божие естество ($\tau\eta\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \Theta\epsilon\omicron\upsilon\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu$) нельзя ухватить посредством какого-либо имени, а совокупность имен являет Его всегда лишь частично, но никогда не в полноте. Потом Василий с це-

¹⁷ PG 31 613A13.

¹⁸ Поиск по TLG, v.1.0e показывает, что это выражение встречается у комментаторов перипатетической традиции. См.: *Элиас*. Комментарий на Исагогу 36.11; 206, 19; *Аммоний*. Комментарий на Об интерпретации 246, 24; *Александр Афродисийский*. Комментарий на Первую Аналитику 197, 2; Комментарий на Топику 179, 4; 295, 6; Комментарий на Метафизику 725, 7.

¹⁹ Обзор см. в кн.: *Sherwood P.* The Earlier Ambigua of S. Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism. Rome, 1955. Ch. IV, A.

лью опровержения Евномиевой позиции относительно недопустимости использования абстрагирующей способности ума для познания Бога развивает учение о том, что божественные имена представляют собой суждения о Боге, пытаясь, таким образом, сказать на формализованном языке философии об известной теме непознаваемости Бога. Но затем он говорит о том, что сущность (οὐσία) Бога если и может быть выражена, то только через утвердительные суждения, и что сущность Божия есть само Божие бытие (τὸ εἶναι). Это имеет очевидные коннотации с аристотелевским учением о сущности.

Исходная интуиция для определения Стагиритом смыслов «бытия» состоит в следующем: «Сколькими способами делаются высказывания, в стольких же смыслах обозначается бытие» (*Μεταφυσικα*, 1017a24–26). В этом отношении в дискурсе Аристотеля, с одной стороны, «бытие» и «небытие» могут определяться в рамках модуля «истинное—ложное» (здесь «бытие» соответствует истинному, а «небытие» — ложному (Там же, 1017a32ff; 1027b17ff)), который отражает реальность *суждения*, где копула «есть» может не иметь экзистенциального значения, а с другой стороны, «бытие» и «небытие» могут определяться в соответствии со способами категориального высказывания, где копула «есть» имеет лишь экзистенциальное значение — связывая субъект и предикат высказывания, отражает связь подлежащего с его качеством (которое может быть и существенным) в реальности. В этом случае связка «есть», различие способов употребления которой дает нам различие значений «бытия», выражает некоторое положение дел в реальности, способ существования вещей: «то-то есть так-то», и это положение дел отражается в суждении в соответствии с системой категорий. Так как значения «бытия» соответствуют способам говорения «есть», отражающим некоторое положение дел, для данного дискурса запрещены суждения в форме «не есть», т. е. отрицающие суждения, ибо для того, что «не-есть», нет бытия, для него отсутствует какое-либо положение дел.

Предельным и собственным смыслом для области «бытия» в метафизической системе Аристотеля, относительно чего «бытие есть само по себе и в действительности» (Там же, 1051b31), является сущность (что-бытие). О сущности Аристотель говорит как о «τὸ τί ἦν εἶναι» (буквально — «то, что было быть»). Сущность вещи в аристотелевской системе — это и есть ее способ бытия. «Означать же сущность чего-то имеет тот смысл, что бытие им не есть нечто другое (οὐκ ἄλλο τὸ τί εἶναι)» (Там же, 1007a26). Определение сущности (λόγος τῆς οὐσίας) не может состоять из отрицающих высказываний, так как, согласно Аристотелю, когда хотят узнать сущность вещи, задают вопрос: «Что есть?» (τί ἐστὶ), и ответ на него не может содержать высказываний о

том, что не-есть. «... Если же он в своем ответе на прямо поставленный вопрос [о сущности] присовокупляет и отрицания, то это не будет ответ на вопрос» (Там же, 1007a8).

Итак, Василий сначала говорит, что естество Божие не выражаемо посредством высказываний, но затем, следуя дискурсу Аристотеля, утверждает, что сущность Бога есть Его бытие, и в отношении сущности могут сказываться утвердительные высказывания. О том же свидетельствуют и другие случаи употребления Василием онтологической терминологии в этом техническом философском смысле. Выражение «логос сущности» ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \tau\eta\varsigma \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma$) относительно Святой Троицы Василий употребляет синонимично с «логосом бытия» ($\tau\omicron\nu \tau\omicron\upsilon \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$); причем выражение «логос сущности» играет у Василия роль, подобную той, что у Аристотеля, — оно подразумевает сказывание предикатов, обозначающих существенные качества, общие единичным сущим (*Против Евномия*, 29 556). Другой пример: ведя речь об ипостасях Святой Троицы, Василий говорит о *бытии* рожденном (у Бога-Сына) и нерожденном (у Бога-Отца) (Там же, 29 605. 31–34). Здесь, когда Василий ведет речь о единичном, соответствующем на аристотелевском языке «первой сущности», речь об этом единичном ведется через указание на его особенный *способ бытия*, что не характерно для Аристотеля (для которого характерным является определение подлежащего через его способ бытия, общий с другими сущими). Однако в этом и в подобных случаях Василий употребляет «нерожденность» и «рожденность» уже в ином значении, чем в вышеприведенном отрывке — не как понятия, подразумевающие суждения о Боге, но как то, что являет способы бытия (ипостасей Святой Троицы). «Нерожденность» в этом случае не отсылает к суждению вообще о Боге, но указывает на способ бытия, или образ существования Бога-Отца, наравне с «рожденностью» для Бога-Сына. Исходя из этого, можно продолжить наблюдения относительно присутствия у Василия аристотелевского дискурса.

У Стагирита можно различить два случая понимания бытия в связи с формой высказывания (т. е. того, каким образом сказывается «есть»). В одном случае в высказывании посредством копулы «есть» ухватывается «положение дел»; высказывания в этом случае строятся в соответствии с системой категорий, из них важнейшими являются высказывания о сущности; в модусе бытия-как-истинного здесь допускаются только утвердительные высказывания (даже если утверждает-ся некое отсутствие: $S \text{ есть не-}P$), а отрицающие ($S \text{ не есть } P$) будут соответствовать небытию (*Метафизика*, 1017a32ff). В другом случае в высказывании посредством копулы «есть» выражается *суждение* об этом положении дел; в модусе бытия-как-истинного здесь возможны

как утверждения (в ситуации связанности в реальности субъекта и предиката), так и отрицания (в ситуации их разъединенности) (Там же, 1027b17ff); в этом случае отрицание вида «*S есть не-Р*» тождественно отрицанию вида: «*S не есть Р*».

То же самое мы находим у Василия. Когда Василий говорит о двух способах говорения о Боге — утверждающем и отрицающем, он подразумевает, что каждое высказывание выражает рассуждение (*ἡ διαβολή*) о Боге — о том, связан ли данный предикат (имя) с Богом, или нет. Высказывание вида «*S есть не-Р*» («Бог есть нерожденный») в рамках данного дискурса равноценно суждению вида: «*S не есть Р*» («Бог не есть рожденный»). Этому способу речения о Боге соответствует такое понимание бытия Бога, где оно противопоставляется сущности, выражая реальность понятий, прилагаемых к Богу. Немного ниже после разбираемого нами фрагмента Василий пишет: «Станем у него [Евномия] допытываться, как он достиг уразумения сущности? Неужели из общего понятия (*ἐκ τῆς κοινῆς ἐννοίας*)? Но оно открывает нам только бытие Божие (*τὸ εἶναι τὸν Θεόν*), а не что-бытие (*οὐ τὸ τί εἶναι*) [т. е. сущность]» (*Против Евномия*, 29.540.13). Но затем, как мы видели, Василий переходит к тактике именованя Бога, которая исключает отрицающие высказывания и признает лишь высказывания, указывающие на способы бытия. В плане формы суждения это означает, что возможными являются только высказывания в форме «*S есть...*», и потому высказывания с отрицающей частицей перед и после копулы не тождественны, т. е. «*S есть не-Р*» — не есть «*S не-есть Р*». Василий следует этому дискурсу и утверждает, как мы видим из его текста, что копула необходимо должна иметь экзистенциальное значение, так как *бытие* Бога отождествляется в данном случае с Его *сущностью*.

Таким образом, эта, казалось бы, странная оговорка Василия в конце обсуждаемого нами фрагмента (о том, что сущность Бога есть Его бытие, что сущность не может быть выражена посредством отрицания, и потому «нерожденность» не может указывать на сущность), можно объяснить тем, что Василий использует здесь в полемических целях элементы того аристотелевского дискурса относительно сущности, который он более подробно развивает в других местах «Против Евномия», употребляя при этом в данном случае понятие «нерожденности» в том значении, которое удобно для опровержения Евномия, т. е. в рамках которого «нерожденность» понимается как отрицание, в то время как в ином контексте Василий мог использовать это понятие иначе, в положительном смысле²⁰.

²⁰См. также нашу статью: *Вирюков Д.* Об «онтологической дифференции» у Аристотеля в перспективе формирования философского языка патристики // *VERBUM*. Вып. 8. *Medievalia: идеи и образы средневековой культуры*. СПб., 2005. С. 230–241.

Фрагмент 2. Евномий, «Апология».

[XII.1] Итак, есть один Сын (ибо «Едиnorodный»), о котором мог бы я представить слова святых, в которых они говорят, что Сын есть порождение и творение²¹ (самим различием имен (τῶν ὀνομάτων) показывая разницу в сущности [Отца и Сына]), и таким образом избавился бы от забот и трудов. Но из-за тех, кто понимает рождение [XII.5] по-плотски и претыкается об омонимию (ὁμωνυμίας), необходимо также сказать кратко и об этом. [XIII.1] Итак, по учению Писаний, мы говорим, что Сын — порождение (γέννημα), разумея под этим, что сущность не есть нечто одно, а нечто другое, чем она означаемое (τὸ σημαίνμενον), но то и есть сама ипостась, что означает имя, названием удостоверяя сущность²².

Василий Кесарийский, «Против Евномия».

[II.4.1; 29 577.31] Но кто из здравомыслящих согласился бы, что у тех, у кого имена (τὰ ὀνόματα) различны, и сущности с необходимостью также должны различаться? Названия (προσηγορίαί) Петра и Павла и вообще у всех людей разные, но сущность всех одна. Много в чем мы одинаковы друг с другом, но отличаемся один от другого только свойствами (τοῖς ιδιώμασι), которые усматриваются в каждом особо; поэтому названия (αἱ προσηγορίαί) [II.4.8; 29 577.38] означают не сущности, а характеризующие (χαρακτρίζουσιν) каждого свойства. Так, услышав Петр, мы не разумеем под этим именем сущности Петра (сущностью же называю здесь материальное подлежащее (τὸ ὑλικὸν ὑποκείμενον), которого это имя вовсе не означает (σημαίνει), а только запечатлеваем понятие об особенных свойствах, в нем усматриваемых. Но при этом слове тотчас мыслим Петра, сына Ионина, из Вифсаиды, брата Андрея, из рыбаков призванного на служение [II.4.16; 29 580.1] апостольское и за превосходство веры принявшего на себя созидание Церкви. Ни одно из этого не есть сущность, которая могла бы мыслиться как ипостась (ἢ ὑπόστασις). Таким образом, имя (τὸ ὄνομα) выделяет (ἀφορίζει) для нас характер (τὸν χαρακτήρα) Петра, но никоим образом не представляет его сущности. Также, услышав Павел, мыслим совокупность (συνδρομήν) других особенных свойств (ιδιωμάτων) — тарсянина, еврея, согласно закону фарисеев, ученика Гамалиила, по ревности гонителя Церквей [II.4.24; 29 580.10] Божиих, страшным видением обращенного к познанию, апостола язычников. Ибо все это обнимается одним словом: Павел. Кроме того, если бы это было истинно, что те вещи, имена (τὰ ὀνόματα) которых различны, имеют и сущности противоположные, то надлежало бы и Петру, и Павлу, и вообще всем людям, быть иносушными друг другу.

²¹Прит. 8:22, ср.: 1 Кор. 1:24.

²²Мы приводим здесь более пространный фрагмент из Евномия, чем Василий, когда он, как обычно в «Против Евномия», приводит цитату из «Апологии» Евномия, которую собирается опровергать, — так как опровержение Евномия Василием строится на его работе с более обширным объемом текста Евномия, чем он непосредственно приводит.

Но поскольку не найдется ни одного человека, который бы был настолько груб и несведущ об общей всем нам природе (τῆς κοινῆς φύσεως), чтобы решился сказать это; ибо сказано: [II.4.32; 29 580.19] из брения сотворен ты, как и я (Иов. 33:6), и эти слова означают не иное что, как единосущее (τὸ ὁμοούσιον) всех людей, и ложь говорит тот, кто умствует, будто из различия имен (τῶν ὀνομάτων) необходимо выводить и различие сущности. Ибо не за именами следует природа вещей, но имена изобретены после вещей. Иначе, если бы первое было истинно, то было бы необходимо согласиться, что вещи, которые имеют одни и те же названия, имеют и сущность одну, и поэтому, как совершенные в добродетели удостоены названия богов (Ин. 10:35), [II.4.32; 29 580.28] то и люди были бы единосущны Богу всего.

Комментарий

Евномий считает Христа (Бога-Сына) творением, но творением единственным в своем роде. Он единственный, уникальнейший, произведенный непосредственно Богом, причем в отличие от остальных тварей — не из несущего; остальной же мир сотворен Единородным согласно с волей Бога, и потому Христа можно называть Единородным Богом, и Он не равен по чину остальной твари (Апология, XV; XXI). Сами же понятия «Сын» и «Отец», согласно Евномию, в богословии не могут употребляться в собственном смысле, поскольку, во-первых, их легко понять «по-плотски», т. е. согласно омонимии с привычным нам страстным телесным образом отцовства и сыновства, и поскольку, во-вторых, эти понятия не выражают специфики сущностей Бога и Христа, которые противоположны, ибо сущность первого в том, что Он нерожденный, а второго, что Он порождение.

Важным представляется характер аргументации Евномия «от имен». Евномий говорит, что не может расходиться имя сущности (Сына) и «означаемое» (τὸ σημαζόμενον). Эта аргументация, восходящая к платоновскому «Кратилу», очевидно, опирается на представления, распространенные в эллинистическую эпоху, о мудрецах, которые знают природу вещей и названия, подходящие к вещам, соответствующие их природе. Особенно это заметно в другом месте «Апологии», где Евномий говорит, что «необходимо обращать внимание на понятия (ἔννοιας) подлежащих и приводить в соответствие с ними названия (τῆς προσήγορίας)»²³.

Использование Евномием стоической терминологии позволяет говорить о влиянии учения стоиков на его понимание природы языка. Таким образом, можно согласиться с мнением С. Хеббрюген-Вальте-

²³ Апология, XVIII.

ра²⁴ и Л. Уикхэма²⁵ о том, что для неоариан характерно использование стоической терминологии, но, на наш взгляд, все же нельзя принять утверждение Л. Уикхэма, что это влияние распространяется лишь на терминологию учения, не затрагивая его содержания²⁶.

Действительно, понятие «означаемое», тождественное понятию «лектон», фундаментально для стоиков. Его введение стоиками привело к существенному углублению осмысления языка и языковых процессов по сравнению с Аристотелем. Фактически трехчастная схема Аристотеля «предмет — представление — звук»²⁷ благодаря этому понятию, введенному стоиками, в стоическом учении преобразовалась в четырехчастную: «обозначающее (звук) — означаемое (смысловая предметность, выявляемая в слове, или “лектон”) — представление (мысль) — предмет»²⁸. Это отразилось на стоическом понимании диалектики; в ее составе появилось в числе прочего «[знание] об обозначающем и обозначаемом»²⁹.

В эпоху Хрисиппа наравне с представлениями о языке, основанными на практике этимологизации³⁰, развивалось и ставшее впоследствии классическим стоическое учение о значении как «лектон». Как считает Э. Ллойд, можно говорить о конфликте между стоической теорией значения и стоической теорией этимологизации³¹. По всей видимости, это напряжение между теорией этимологизации и теорией

²⁴ *Hebbrüggen-Walter S. Augustine's Critique of Dialectic: Between Ambrose and the Arians // Augustine and the Disciplines. From Classicism to Confessions / Eds. K. Pollman, M. Vessey. Oxford, 2005. P. 194–196.*

²⁵ *Wickham L. The Syntagmaton of Aetius the Anomean // The Journal of Theological Studies. 1968. Vol. XIX. P. 561, n. 1.*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ «Итак, то, что в звуках (τῆ φωνῆ) — это знаки представлений (παθημάτων) в душе... Однако представления в душе, непосредственные знаки которых суть то, что в звуках, у всех одни и те же, точно так же — одни и те же и предметы (πράγματα), подобия которых суть представления» (Об истолковании, I, 3; пер. Э. Радлова, с изм.)

²⁸ В целом см.: SVF II, 166: Секст Эмпирик, Против ученых, VIII, 11–12. Секст здесь упоминает, но не выделяет специально третий член указанной последовательности, т. е. мысль. Конкретно об «означаемом» см.: «Означаемое — та [смысловая] предметность, выявляемая в звуке (φωνή), которую мы воспринимаем как установившуюся в нашей мысли (δianoία) и которую не воспринимают варвары, хотя они и слышат слово» (Там же; пер. А. Столярова, с изм.). То есть «обозначаемое» отличается от мысли тем, что последнее есть внеязыковая реальность, в то время как первое — реальность языковая (ср.: «... которую не воспринимают варвары, хотя они и слышат слово»). О четырехчастности лингвистической системы стоиков см.: *Перельмутер И. А. Философские школы эпохи эллинизма // История лингвистических учений. Древний мир. Л., 1980. С. 188–190.*

²⁹ SVF II, 122.

³⁰ SVF II 896; 1063; 1069.

³¹ *Lloyd A. Grammar and Metaphysics in the Stoa // Problems in Stoicism / Ed. by A. Long. London, 1971. P. 65–66.*

значения внутри одной школьной доктрины осознавалось и самими стоиками: делавшие акцент на теории значения отвергали этимологию, и наоборот. Исследуя этот вопрос, А. Лонг приходит к выводу, что и то и другое учение, вероятно, развивалось стоиками не в последнюю очередь в результате их размышлений над платоновским «Кратилом», который вошел в круг чтения стоических философов, насколько можно судить, при Хрисиппе. Э. Лонг различает в тексте «Кратила» пять позиций относительно природы языка. Три из них — так называемый «формальный натурализм» (*Кратил*, 388b–390a; 393d), «этимологический натурализм» (*Кратил*, 397a ff) и «фонетический натурализм» (*Кратил*, 421b–426d) — представлены у стоиков. Последние две позиции соответствуют различным аспектам учения стоиков об этимологии. Но именно выраженная в «Кратиле» позиция «формального натурализма», согласно которой фонетическое строение слова не играет роли в плане обозначения этим словом данного денотата, по мысли Лонга, возможно, сподвигнула стоических мыслителей к разработке ими учения о «лектоне». Действительно, эта позиция предполагает, что значение слова не зависит от его фонетических свойств, и соответственно одно и то же значение может быть выражено разными словами и на разных языках, и тем не менее данное слово однозначно обозначает вещь³².

Учение об обозначаемом, т.е. о том, что у стоиков выступает в качестве посредника между словом и вещью³³ и связывает то, что у Аристотеля было разъединено (мысль и слово³⁴), в свою очередь, весьма подходит для разработки учения о возможности подобрать (и знать) правильные имена для вещей, природа которых известна, — учения, распространенного в эллинистическую эпоху, но встречающегося у стоиков³⁵, как и после у Евномия, именно в связи с понятием τὸ σημαίνόμενον³⁶.

³²См.: Long A. Stoic linguistics, Plato's Cratylus, and Augustine's De dialectica // Language and Learning. Philosophy of Language in the Hellenistic Age / Eds. D. Frede, B. Inwood. Toronto, 2005. P. 44.

³³SVF II, 168.

³⁴См.: Lloyd A. Grammar and Metaphysics in the Stoa // Problems in Stoicism / Ed. by A. Long. London, 1971. P. 65. — Между тем учение Аристотеля предполагало изоморфизм между вещью и мыслью.

³⁵См.: Диоген Лаэртский, VII, 83 = SVF II 130 вместе с SVF III, 137 и комментарии Лонга-Сэдли (Long A., Sedley D. The Hellenistic philosophers. Vol. 2: Greek and Latin texts with notes and bibliography. Cambridge, 1987. P. 187–188), в которых на примере этих фрагментов показывается противостояние между учением об этимологизировании и дискурсом «значения».

³⁶Учение о «правильных именах» в стоической доктрине связано с особенно эпистемологической позицией стоиков, отвергающей академический скептицизм. Согласно этой доктрине, возможны безошибочные «постигающие впечатления» (φαντασία καταληπτική), достоверно передающие существующее и в качестве

Таким образом, можно сказать, что Евномий следует одной из стоических практик: посредством τὸ σημειούμενον он именуется то, природа чего представляется ему известной (Бога и Христа). Позиция Евномия относительно механизмов функционирования языка соответствует стоической позиции «формального натурализма»: с одной стороны, для него имя однозначным образом указывает на обозначаемое, а с другой — Евномий отрицает то, что не принималось и стоическими мудрецами — этимологизацию, когда на основании звучания слова делают выводы о природе того, на что оно указывает. Описывая свой метод, Евномий пишет, что «природа вещей ни в коей мере не следует звукам», и отвергает позицию тех, кто считает, что «нужно обращать внимание на имена и с их помощью приходиться к понятиям о подлежащих» (*Апология*, XVIII, 7–9). Евномий здесь имеет в виду омиусиан, которые из того, что Бог и Сын именуются светом, жизнью и силой, выводили то, что они подобны³⁷. Отсюда видно, что аргумент, выдвигаемый Василием с целью опровержения позиции Евномия — «Ибо не за именами следует природа вещей, но имена изобретены после вещей» — не корректен, так как и сам Евномий разделял это положение.

Василий противопоставляет Евномиевой доктрине, как ни странно, тоже стоический дискурс: его возражения опираются на дискурс стоической физики. Василий обращается к области материального мира. Понятие сущности соотносится Василием с материальным подлежащим, которое невозможно ухватить умом. Лица Божества ставятся Василием в соответствие с человеческими индивидами — апостолами Петром и Павлом. Таким образом, тактика Василия в его опровержении подхода Евномия к именованию, предполагающего установление жесткой связи между именем, значением, мыслью и предметом, заключается в переходе от Евномиева дискурса, подразумевающего работу с нарицательными именами, в область имен собственных — лексических единиц, не допускающих применения концепта значения по отношению к себе, и в этом отношении тактика Василия направлена на избегание дискурса значения, делая акцент на когнитивных процессах. Имена, возражает Василий Евномию, не обозначают сущности, ибо подлежащая сущность — общая для всех индивидов и в качестве подлежащего не познаваема. Имена указывают на познаваемые *свойства*: за каждым именем стоит некое схождение свойств; и именно свойства

таковых одобряемые разумом. Эти постигающие впечатления, могущие передавать особенности единичных объектов, доступны всякому истинному мудрецу (см.: Цицерон. Учение академиков, II, 41; Диоген Лаэртский, VII, 162, 177). Евномий также придерживался представления о познаваемости единичного — по крайней мере, единичных сущностей Бога и Христа.

³⁷ См.: *Kopsesek Th. A History of Neo-Arianism...* Т. II. P. 333.

и познаются нами, поэтому из различия имен нельзя делать выводы о различии сущностей. Утверждая, что имена обозначают не сущности, а свойства, Василий апеллирует к грамматическо-физической традиции, восходящей к стоицизму³⁸.

Стратегия Василия двойка, и в этой двойкости несколько расплывчатая. С одной стороны, дискурс Василия предполагает, что имеется материальный субстрат — сущность всех людей, и свойства Петра и Павла как бы оформляют его — подлежащую сущность. С другой стороны, эти свойства в описании Василия совершенно не тождественны физическим свойствам (которые только и могут оформлять материю); Василий делает акцент на их умопредставляемости, и, по сути, их призвание — в своей совокупности представить нарратив, повествование о каждом индивиде. В этом, как справедливо отмечает Каллигас, новизна подхода Василия³⁹. Эта двойкость отражается на понимании функции слова *χαρακτήρ* в данном отрывке. Совокупность стоящих за каждым именем свойств, возникающих в нашем уме, образует это впечатление/характер человека. Тема характера-отпечатления, указывающего на единство, возникающее в человеческой душе от множества помышлений или представлений о чем-либо, знакома нам по предыдущему фрагменту из Василия. Вместе с тем иная функция этого понятия здесь — как бы указать на «индивидуальность» человека⁴⁰, проявляющуюся в том, что с ним «случается», на его судьбу⁴¹. Обратим внимание на концепцию «схождения свойств» (*συνδρομήν ἰδιωμάτων*)

³⁸ *Диоген Лаэртский*, VII, 58 (SVF III 22). — О парадоксах традиции, связанной с представлением, согласно которому денотатом имен являются свойства, и об аристотелизации этого дискурса см.: *Мажуга В.* Категории «качество» и «действие» в философии стоиков и в грамматической доктрине (Об определении «имени» у греческих грамматиков) // Теоретические проблемы языкознания: Сб. статей к 140-летию каф. общего языкознания Филол. ф-та СПбГУ. СПб., 2004. С. 478–483.

³⁹ *Kalligas P.* Basil of Caesarea on the Semantic of Proper Names // *Byzantion Philosophy and its ancient sources.* Oxford, 2002. P. 45.

⁴⁰ Мы пытались осмыслить историю употребления понятия *χαρακτήρ* в этом отношении в статье: *Бирюков Д. С.* О внешнем и внутреннем. К пониманию единосущного образа // *Христианство и мировая культура: Материалы конференции «Санкт-Петербургские христианские чтения».* 21 мая 2004 г. СПб., 2004. С. 16–22. О понятии *χαρακτήρ* в византийской литературе как того, что указывает на индивидуальную манеру человека см.: *Аверинцев С.* Проблема индивидуального стиля в античной и византийской риторической теории // *Литература и искусство в системе культуры.* М., 1988. С. 23–30. В общем см. также: *Михайлов А.* Из истории характера // *Человек и культура. Индивидуальность в истории культуры.* М., 1990. С. 43–72.

⁴¹ С учетом сказанного маловероятной, на наш взгляд, следует признать гипотезу Д. Робертсона, согласно которой в данном случае проявляется влияние на Василия «Синтаксиса» Аполлония Дискола (*Synt.* 142.1–143.3), где понятие *χαρακτήρ* ставится в соответствие с именем субъекта высказывания, склоняемого по падежам во избежание омонимии. См.: *Robertson D.* A Patristic Theory of Proper Names // *Archiv für Geschichte der Philosophie.* 2002. 84, P. 19.

в обсуждаемом отрывке. Здесь у Василия выражается различие между аристотелевским и стоическим дискурсом. Если аристотелевский дискурс предполагает определение сущности (*λόγος τῆς οὐσίας*) как речь об общем бытии для некоторых единичностей, то в данном случае мы обнаруживаем нечто подобное определению особенного. Сама тема схождения свойств имеет своим источником стоическо-неоплатонический дискурс⁴².

Итак, в предыдущем обсуждаемом фрагменте, как мы видели, Василий хотел понять сущность по-аристотелевски — как общее для некоего единичного, являющее нам его бытие (чтобы иметь возможность формализовать догматические положения и в первую очередь относительно трех ипостасей и единой сущности Бога-Троицы), в данном же фрагменте явлен противоположный полюс усиологии Василия — когда сущность понимается как не формализуемое для ума и не выразимое в слове «подлежащее» (в отличие от «подлежащего» высказывания первого случая), для тварного мира рассматриваемое в духе физической доктрины стоиков, а в случае нетварной реальности — по аналогии с этим пониманием; это нужно Василию, чтобы сделать акцент на невыразимости и непознаваемости сущности Бога.

На присутствие самого дискурса стоической усиологии у Василия впервые, насколько нам известно, обратил внимание Р. Хюбнер, который отмечает, что для обоих онтологических порядков, различаемых Василием, — тварным и нетварным бытием — он использует стоическую модель при речи о сущности; в случае нетварного бытия — по аналогии с тварным⁴³. Можно согласиться с Р. Хюбнером, однако при том условии, что это лишь один из дискурсов усиологии у Василия. Но Хюбнер неправ, утверждая⁴⁴, что этот субстрат, материальное подлежащее для всех людей, упоминаемое Василием, соответствует «общему качеству», *κοινῶς τοῦόν* стоиков, так как это общее качество не могло рассматриваться стоиками в «родовом» отношении ни в каком смысле. Очевидно, Хюбнера сбilo с толку то, что Василий говорит, что все люди сотворены из брения, т. е. из глины, и именно эту глину

⁴² Дексипп относит это учение к стоикам (Комм. на Категории, 30, 20–26 [LS 28J]). Однако этот дискурс использует и Порфирий (Комментарии на категории Аристотеля 129, 9–10; ср. Исагога 7, 19–24). Относительно дискурса схождения свойств в античной философской традиции см.: *Lloyd A. C.* 1) *Neoplatonic Logic and Aristotelian Logic* // *Phronesis*. I, 1955–1956. P. 158–159; 2) *The Anatomy of Neoplatonism*. Oxford, 1990. P. 43–44; *Chiaradonna R.* *La teoria dell'individuo in Porfirio e IΔΙΩΣ ΠΟΙΩΝ stoico* // *Elenchos*. 2000. 21. P. 303–331; *Porphyry: Introduction* / Trans., comm. J. Barnes. Oxford, 2003. P. 150–154.

⁴³ *Hübner R.* *Gregor von Nyssa als Verfasser der Sog. Ep. 38 des Basiliius* // *Epectasis* / Eds. J. Fontaine and Ch. Kannengeiser. Paris, 1972. S. 481.

⁴⁴ *Ibid.* S. 476. Обсуждение см. в статье: *Robertson D.* *Stoic and Aristotelian notions of substance in Basil of Caesarea* // *Vigiliae Christianae*. 1998. 52. P. 402–404.

Хюбнер ставит в соответствие с *κοινῶς τοῖον*. Однако Василий просто цитирует книгу Иова, понимая глину метафорически, и вовсе не имеет в виду, что все люди из глины *состоят*, т. е. что глина присутствует в них как некое общее для каждого индивида качество. Материальное подлежащее, о котором говорит Василий, соответствует — в ракурсе стоической доктрины — сущности, в смысле бескачественного субстрата, оформляемого индивидуализирующими качествами⁴⁵. Укажем, что отождествление Василием понимаемой так сущности и «ипостаси» («ни одно из этого не есть сущность, которая могла бы мыслиться как ипостась [ἢ ὑπόστασις]»), насколько можно судить, не говорит ни о чем, кроме того, что Василий отвергает тезис Евномия, используя его же терминологию (вспомним слова Евномия: «... но то и есть сама ипостась, что означает имя»⁴⁶).

Обратим внимание, что свт. Василий, рассуждая о том, что собственным именам соответствуют качества, а общая для всех людей сущность есть материальное подлежащее, использует элементы стоического учения лишь как *инструмент* для иллюстрации своих положений. Это выражается в том, что он, обращаясь к стоическому дискурсу, не рецепирует стоическую систему в ее полноте, поскольку для стоической доктрины характерно не только учение о сущности как о бескачественном общем подлежащем субстрате, но и представление о единичной сущности, являющейся «частью» подлежащего субстрата⁴⁷. Стоическое учение о единичных сущностях, индивидуализируемых особым свойством, доступным для познания⁴⁸, свидетельствовало бы, скорее, в пользу позиции Евномия, поэтому свт. Василий в обсуждаемом фрагменте делает акцент на сущности как бескачественном подлежащем и индивиде как описываемом через собрание качеств, но не упоминает о нормативном для стоиков способе рассмотрения человеческих индивидов как единичных сущностей.

Дабы избежать возможности однозначного указания на индивида, что свидетельствовало бы в пользу аргументации Евномия,

⁴⁵SVF I 493; II 318, 376, 380.

⁴⁶Используя в приведенном выше отрывке термин *ὑπόστασις* Евномий, вероятно, подразумевает имеющую место в арианстве традицию речи о трех ипостасях Троицы (каждая из которых, согласно арианскому учению, бесконечно превышает другую; см. «Талию» Ария у Афанасия в *О соборах* 15).

⁴⁷О «сущности», понимаемой как единичная сущность, см.: SVF II 397. О том, что единичная сущность есть «часть» сущности-первоматерии, см.: SVF I 87 = SVF II 316.

⁴⁸Хрисипп различал в человеке подлежащий субстрат, находящийся в постоянном изменении, и неизменные качества — общее качество и *особенное качество* (*ἰδίως τοῖον*), индивидуальное для каждого человека и являющееся его сущностной характеристикой. Это качество позволяет индивиду сохранить самотождественность вопреки течению времени на протяжении человеческой жизни (см.: SVF II 395; 762).

свт. Василию приходится отказаться от стоического представления об особенном существенном качестве человека⁴⁹, характерного для фрагмента из Оригена, на который он, вероятно, опирался⁵⁰, так же как и от оригеновской идеи, согласующейся с философской позицией стоиков, согласно которой при перемене особенной качественности апосто-

⁴⁹Отказ от стоического представления об особенном качестве влечет за собой у свт. Василия и игнорирование стоического разделения качеств на особенные и общие, и соответственно — в лингвистическом плане — игнорирование различения терминов *ἄνομα* (имя) и *προσηγορία* (нарицание), которые, согласно учению стоиков, им соответствуют (см.: «Имя нарицательное (*προσηγορία*) — часть речи, обозначающее общую качественность (*κοινὴν ποιότητα*), например «человек», «конь». Имя собственное (*ἄνομα*) — часть речи, указывающее на особенную качественность (*ἰδίαν ποιότητα*), например Диоген, Сократ» (*Диоген Лаэртский*, 7.58)). Можно было бы обратить внимание на довольно странную фразу свт. Василия в обсуждаемом отрывке: «Названия (*προσηγορία*) Петра и Павла, и вообще у всех людей разные. . . ». Эта фраза представляется странной в контексте того, что людей гораздо больше, чем их имен, и поэтому трудности, вызываемые омонимией (т. е. в данном случае одинаковыми именами людей) уже во время Демокрита волновали умы философов (см.: *Верлинский А. Л.* Античные теории о возникновении языка. СПб., 2006. С. 106–117), а позднее они разбирались также и в античных учебниках по грамматике, и свт. Василий не мог не знать об этом. С учетом последующей фразы — «. . . Названия (*αἱ προσηγορία*) означают не существа, а характеризующие каждого свойства» — можно было бы решить, что свт. Василий имеет в виду то, что для всех людей различна совокупность общих свойств, на которые указывается посредством понятия *προσηγορία*, но не сами имена (*ἄνομα*). Однако если проследить словопотребление Василия по всему фрагменту, станет ясно, что он все же использует *ἄνομα* и *προσηγορία* синонимично.

⁵⁰Р. Сорабжи (*The Philosophy of Commentators, 200–600 AD / Introd.*, editorial material and arrangement by R. Sorabji. Vol. 3. Cornell University, 2005. P. 226–227) указывает на место из Оригена, которое, вероятно, навело Василия на мысль об использовании им того примера, который он приводит в обсуждаемом фрагменте: «Итак, имя (*ἄνομα*) есть основное нарицание (*προσηγορία*), которое представляет особенную качественность (*τῆς ἰδίας ποιότητος*) именуемого. Такова, например, некая особенная качественность (*ἰδία ποιότης*) апостола Павла — для его души, согласно которой (*καθ' ἣν*) она такая-то, для ума, согласно которой он может постигать то-то и то-то, для тела, согласно которой оно такое-то. Особенность (*τὸ ἴδιον*) этих качественностей, не встречающаяся (*ἄσυνηρόχαστον*) у других (ведь нет никого иного в бытии не отличимого от Павла), указана посредством именованья Павлом. Если же у людей особенные качественныености изменяются, то соответственно изменяются, по Писанию (*κατὰ τὴν γραφήν*), и имена. Ведь после изменения качественности (*ποιότητος*) Аврам был назван Авраамом, Симон был наименован Петром, а Савл, бывший до того времени преследователем Иисуса, стал называться Павлом» (О молитве 24, PG 11, 492B–C). Очевидно влияние стоической доктрины в этом фрагменте. Ориген использует стоическое понятие *ἰδία ποιότης* («особенная качественность»), причем вполне в духе его технического употребления стоиками в смысле объединяющего начала множественности, связанной внутренним единством (SVF II 391). Кроме того, Ориген вслед за стоической традицией, зафиксированной у Диогена Вавилонского, ставит в соответствие именам качества, хотя при этом не следует стоическому различению между *ἄνομα* и *προσηγορία* (*Диоген Лаэртский*, 7.58). Итак, Ориген воспроизводит идею стоиков, согласно которой имя индивида находится в соответствии с его индивидуальной особенностью, отличающей его от других людей.

лов и других библейских лиц изменяется их имя. Обходя этот острый вопрос, свт. Василий вообще не упоминает о факте перемены имени ап. Павлом⁵¹.

Фрагмент 3. Василий Кесарийский, «Против Евномия».

... Но кому не известно, что те имена, которые произносятся откровенно (ἀπολελυμένως), [II.9.12; 29 588.35] о подлежащих самих по себе (καθ' ἑαυτὰ τῶν ὑποκειμένων), действительно обозначают соответствующие им вещи, а те, которые сказываются относительно других (τὰ δὲ πρὸς ἕτερα), показывают только отношение (τὴν σχέσιν) одного к другим, относительно которых сказываются? Так, «человек», «конь», «вол» представляют самих именуемых. А «сын» или «раб», или «друг» показывают только соприкосновение (συναφείας) одного связанного (συνεξυγμένον) имени с другим. Таким образом, кто слышит «порождение», тот не умопредставляет какую-либо сущность, но понимает только, что одно имеет связь с другим, ибо о порождении говорится как о чем-нибудь порождении. Потому не крайнее ли это безумие — устанавливать, чтобы признавали [II.9.20; 29 588.44] сущностью то, что не приводит к мысли о какой-нибудь самостоятельности (ὑποστάσεως), а означает только отношение одного к другому? Да и отрешенные имена (τὰ ἀπολελυμένα τῶν ὀνομάτων) хотя и кажутся лучше других указывающими на какое-нибудь подлежащее (ὑποκείμενόν), однако, как мы показали это немного выше, не представляют самой сущности, а только отграничивают (ἀφορίζει) некоторые свойства (ιδιώματα).

Комментарий

Последний приводимый нами фрагмент из Василия представляет собой часть опровержения на то же место из «Апологии» Евномия, которое мы приводили во *Фрагменте 2*. Б. Сесбойе и Т. Дреколл в своих комментариях к этому месту⁵² указывают в качестве его предпосылок на учение Аристотеля о соотношенном (*Категории*, ба36-b1, b15–27, 8a17–24). Д. Робертсон считает⁵³, что в плане возможных источников данного фрагмента могут рассматриваться «Искусство грамматики» Дионисия Фракийского, где Дионисий говорит об имени, «относящемся к чему-нибудь», и «абсолютном» (*Искусство грамматики*, 34.1–35.4), а также *Scholia Vaticana*, в которой утверждается, что «отношение» не имеет самостоятельного существования, ибо, например, отец

⁵¹Подробнее см.: *Бирюков Д. С.* Тема описания человека через «схождение особенностей» у свт. Василия Кесарийского и ее церковно-исторический и историко-философский контекст // Богословские труды. 2009. Вып. 42.

⁵²*Basile de Césarée. Contre Eunome / Ed. B. Sesboüé. T. 1. Paris, 1983 (SC 305). P. 78–86; Drecoll V. Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Göttingen, 1996. S. 65.*

⁵³*Robertson D. Relatives in Basil of Caesarea // Studia Patristica. 2001. Vol. XXXVII. P. 281–282.*

воспринимается только в связи с сыном (*Столии на Дионисия Фракийского*, 235.9–12). Однако ни Б. Сесбойе, ни Т. Дреколл, ни Д. Робертсон не называют конкретных источников для используемой Василием терминологии.

Указывая на то, что имя, которое Евномий усвоает Христу, — «рождение», есть имя «относительное», Василий приводит аргумент, исходя из представления о приемлемости только «абсолютных», т. е. безотносительных имен, в противоположность своей позиции, высказанной в предыдущем фрагменте, где относительные и безотносительные имена (обозначающие свойства) имели равный статус, представляя Петра или Павла, и вообще — в противоположность характеру своей аргументации в других местах «Против Евномия» (см., напр., 29 591–29 594), строившейся на заимствованной у свт. Александра Александрийского и у свт. Афанасия Александрийского идеи о том, что наиболее предпочтительные имена для ипостасей Святой Троицы именно относительные, в частности Отец и Сын, так как сама соотнесенность этих имен указывает на взаимосоотнесенность и потому единоприродность Отца и Сына.

Действительно, специфика данного фрагмента из Василия прояснится, если принять, что выбранный им в данном случае дискурс основан на аристотелевских предпосылках. Согласно Аристотелю, в собственном и изначальном смысле существует именно сущность; категория сущности онтологически первая сравнительно со всеми остальными категориями (*Метафизика*, 1069a22–25). Размышляя над вопросом, может ли какая-либо сущность (первая или вторая) быть соотнесенной, Стагирит приходит к выводу, что в качестве сущности — не может (*Категории*, 8a13–8b24). Взгляд Василия подобен аристотелевскому. Денотат относительных имен не имеет самостоятельности, поскольку таковые не указывают на подлежащие сами по себе, но могут указывать лишь на акциденции подлежащих. Именно тем, что Василий использует в данном случае дискурс Аристотеля и в соответствии с ним понимает слово «сын» в смысле акциденции, можно объяснить тот факт, что в данном фрагменте говорится, что слово «сын» не указывает на какую-либо самостоятельность, в то время как во многих других местах «Против Евномия» Василий настаивает на том, что имя Сын наиболее подходит для выражения особенности существования Христа — тогда это имя понимается как собственное в отношении ипостаси Троицы и не рассматривается как акциденция к сущности.

Василий Кесарийский. Из слова «О вере»⁵⁴:

<...>Из этого и подобного ему понимаем, что богодухновенному Писанию известны как беспредельность познания (τῆς ἐπιγνώσεως τὸ ἀπέραντον), так и недосыгаемость (ἀνέφικτον) [31 684.10] Божественных тайн для природы человеческой в настоящей жизни, потому что каждый согласно его продвижению (προκοπήν) все возрастает к полноте (τοῦ πλεόνος), однако же никто не достигнет чести, пока «не настанет совершенное», когда «то, что отчасти, прекратится» (1 Кор. 13:10). Поэтому как единственного имени (ἐνὸς ὀνόματος) недостаточно для указания (δηλωσαί) на все представления (τὰς δόξας) о Боге вместе, так и каждое не может быть воспринято в полноте (ἐξ ὁλοκλήρου⁵⁵). Ибо если кто-то скажет: «Бог», то не укажет на Отца, Отец же не отсылает к Создателю⁵⁶.

Опять, сюда же [следует отнести] «благость», «премудрость», «силы» и прочее, что встречается в Священном Писании. [31 684.20] Также, если «отец» [берем] вообще, согласно нашему употреблению, то в отношении Бога — бесчестуем, так как этим приписывается страсть, истечение, неведение, слабость и подобное. Подобно этому и Создатель. Так как для нас необходимо время, материя, снаряжение, инструменты; благочестивое же представление (τὴν δόξαν) о Боге должно очистить от всего этого, насколько это возможно для человека. Ибо к [этой] чести (πρὸς ἀξίαν), как я говорил, никто не приблизится, хотя бы соединились все мысли для разыскания и сошлись все языки для возвещения. [31 684.30] Ту же мысль ясно представляет нам и мудрейший Соломон, ибо сказал: «сделаюсь я мудрым», но она [мудрость] удалась от меня дальше, чем я был» (Екк. 7:24–25⁵⁷), т. е. не сокрылась, но тому, кто по Божией благодати достиг ведения (ἡ γνῶσις) чрезмерно, в особенности обнаружилась ее непостижимость (τὸ ἀκατάληπτον). Итак, богодухновенное Писание по необходимости употребляет многие имена и речения (ὀνόμασιν καὶ ῥήμασιν) для частичного и загадочного представления этой славы Божией (τῆς θείας δόξης).

⁵⁴TLG 2040/45; Prologus 8 (De fide); CPG 2886; PG 31 676–692. Пагинация приводится по PG. Здесь тематика божественных имен, обсуждаемая нами выше, сочетается с учением о беспредельности богопознания.

⁵⁵См.: Lampe, s.v. ὁλοκλήρον, 3.

⁵⁶Вероятно, Василий здесь полемизирует с учением Евномия (о котором мы упоминали выше), согласно которому все имена, прилагаемые к Богу, имеют одно значение.

⁵⁷По переводу LXX.