

ляется и сущность Сына. Так что если сущность Отца назовут мысленным Светом (*φῶς νοητόν*), вечным и нерожденным, то мысленным же, вечным и нерожденным Светом будет названа и сущность Единородного. А такому представлению, как мне кажется, более подобает выражение «неразлично подобный» (*ἀπαράλλακτως ὁμοίου*), чем «единосущный» (*ὁμοουσίου*). Ибо свет, ничем не отличающийся от [другого] света в том, что касается большей или меньшей [яркости], не является тождественным (*ταυτόν*) ... но, думаю, его можно было бы верно описать как «совершенно и неразлично подобный по сущности» (*ὅμοιον... κατ'οὐσίαν ἀκριβῶς [καί] ἀπαράλλακτως*)»<sup>2</sup>.

Таким образом, выясняется, что, невзирая на все многообразие подходов св. Василия к понятию Троицы, отправным пунктом его рассуждений неизменно оказывалось парадоксальное представление о «неотличном [или «неразличимом». – Пер.] образе сущности» (*ἀπαράλλακτος εἰκὼν τῆς οὐσίας*); это представление, восходящее ко «второй» Антиохийской формуле веры (341), являлось, как я уже показал, неотъемлемой частью «омиусианской» интеллектуальной родословной Василия.

Другой вывод, к которому позволяет прийти настоящее исследование, состоит в том, что сочетание наружной гибкости с внутренней твердостью – в том виде, в каком оно дает о себе знать не только в церковно-политическом, но и в интеллектуальном поведении Василия – являлось, скорее всего, отличительной чертой (*ἰδίωμα*) его личности.

Д. С. Бирюков  
Санкт-Петербург

## НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ УЧЕНИЯ О БОГОПОЗНАНИИ У СВ. ВАСИЛИЯ КЕСАРИЙСКОГО И АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ТРАДИЦИЯ

В спорах православных с арианами, происходивших в течение IV в. по Р. Х. в пределах Византийской империи, был сформирован терминологический аппарат и сформулировано понимание триадологии, на основе которого в дальнейшем развивалось богословие восточно-христианской

<sup>1</sup> Этого союза нет у А. Шуфрина, но он присутствует в ТЛГ. – Пер.

<sup>2</sup> L. V. 4. P. 334. Мой перевод основывается как на том, что помещен в данном издании, так и на опубликованном в: Prestige 1956, 39.

Традиции. Эти споры представляются одними из важнейших в контексте идейного формирования всей христианской цивилизации. Чтобы прояснить важность вопросов, стоявших перед церковным сознанием той эпохи и значимость ответов на них, можно указать на несколько характерных моментов. С одной стороны, IV в. – это начало эпохи великих церковных Соборов. Именно тогда «задается тон» и осознается сама возможность воплощения опыта Церкви в четкие, однозначные и необходимые для всех формулы, нужные в качестве инструмента для поддержания духовного единства Церкви, т. е., в конце концов, для существования Церкви как таковой. И в этом плане направление, заданное Каппадокийскими отцами, наряду с их предшественниками, т. н. «староникейцами», оказалось решающим и определяющим для всей последующей церковной Традиции. С другой стороны, творения Каппадокийских отцов имеют определенное отношение к т. н. «исихастским спорам», т. е. к спорам вокруг древней церковной традиции имяславия, представляющей собой учение о приобщении нетварной энергии Бога через постоянный опыт Иисусовой молитвы. К текстам Каппадокийских отцов обращались как защитники имяславия в XIV в., так и его противники в начале XX в. Таким образом, изучение и анализ наследия Каппадокийцев представляется весьма актуальным.

Наша работа посвящена прояснению позиций относительно учения о богопознании у св. Василия, еп. Кесарийского, одного из Каппадокийских отцов, и его оппонента Евномия, представителя арианской партии.

### **1. Евномий и рационалистическая традиция античной философии**

Рассмотрим аргументацию Евномия: *«И по естественному понятию (κατὰ τὴν φυσικὴν ἔννοιαν), и по учению Отцов исповедается нами единый Бог, и не от Себя, и не от иного кого не рожденный (γενομένους). Ибо и то и другое невозможно, потому что, сообразно с истиною, производящее должно существовать прежде происшедшего, а производимое быть вторым по производящем. Но как ничто не может быть первоначальнее или позднее себя самого, так ничто иное не может быть прежде Бога, иначе бы сие иное, в отношении ко второму после него, имело бы достоинство Божества. Посему, если ни сам Он прежде Себя, ни другое что прежде Него не существует, но Он – прежде всего; то сопутственна Ему нерожденность, или лучше сказать, это и есть нерожденная сущность (οὐσία*

ἀγένητος)» [Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийския. М., 1846. Репр.: М., 1993. (Далее: Творения.) Т. 3. С. 16. Здесь и ниже перевод 1846 г. приводится с нашими поправками и изменениями].

### **1.1. Платон и Аристотель: диэреза, определение, доказательство**

Как нам представляется, ход мысли Евномия соответствует генеральной традиции античной философской мысли. Это традиция выявления сути вещи через ее определение (*ἄρος*), которая, по свидетельству Аристотеля, берет свое начало от Сократа (Мет. 987a29–987b3, 1087b19). В диалогах Платона («Софист», «Политик» и др.) мы находим способ построения определений вещи посредством *диэрезы* (*διαίρεσις*), т. е. деления, который состоит в следующем. Над термином (родом), обозначающим вещь, суть которой требуется выяснить, производится деление (*διαίρεσις*) по некоторому признаку (виду), т. е. выделяется область значения термина, которой этот признак присущ, и область, которой он не присущ. К одному из образованных новых терминов применяется та же операция. Но оказывается, что после громоздкого диэретического процесса окончательное определение, зачастую, так и не может быть получено (см.: «Политик»), что говорит о том, что вышеописанный способ диэрезы не является удовлетворительным, так как, например, неясно, какое из получившихся в результате диэрезы понятий выбирать для дальнейшего деления. В результате Платон усиливает диэретический метод за счет того правила, что после деления выбирается для последующего деления признак, который, по возможности, определяет вещь *саму по себе* (*αὐτὸς καθ'αὐτῶ*), а не по отношению к чему-то другому (см.: «Протагор», «Горгий», «Софист», «Тимей»), следуя принципу выявления *тождественности* или *самости* вещи (этими словами зачастую переводят греческое *αὐτὸς καθ'αὐτῶ*). В результате получается, что «в каждом виде ... есть много бытия и в то же время бесконечное количество небытия» («Софист», 256e сл.).

Аристотель логически прорабатывает и уточняет теорию определений Платона. Место платоновского поиска *тождественности* или *самости* вещи у Аристотеля занимает искание *сущности* (*οὐσία*) или *чтойности* (*τὸ τί ἐστὶ*) ее, *диэретическое определение* Аристотель понимает как поиск рода и видовых отличий вещи (см.: Мет. 1037b28–1038a1). Понимая

платоновский метод так, что признаки в процессе *диэрезы* принимаются как правдоподобные, Аристотель ищет необходимости в методе нахождения определения вещи. Он пишет: «*Можно спросить «Почему так?» (διὰ τί) по поводу диэретических определений. – Что такое человек? – Живое существо, смертное, имеющее ноги, бескрылое. – Почему? – можно спросить относительно каждого приводимого [видового отличия]» (An. Post. 91b38–92a2). Другой момент, не удовлетворяющий Аристотеля в платоновском процессе *диэрезы*, – это произвольность порядка деления на признаки: «*Внутри сущности нет порядка – как тут можно мыслить одно последующим, а другое предшествующим?» (Met. 1038a33). Решение этих затруднений Аристотель находит с одной стороны, разрабатывая свою теорию доказательства (ἀπόδειξις), с другой – занимаясь поиском начал (ἀρχαί) этих доказательств. Таким образом, аристотелевская теория определения оказывается теорией доказательства.**

Схема доказательства у Аристотеля строится следующим образом. В вещи выделяются моменты ее чуждотности, усматриваемые непосредственно, бездоказательно, о которых говорится как о присущих (ὑπάρχοντα) сущности. Это и есть начала доказательства. «*Одни имеют причину в чем-то ином, а другие нет. Отсюда ясно, что чуждотность этих последних [состоит из] непосредуемых (τὰ ἄμεσα) [посылок, которые] суть начала (ἀρχαί), существование и чуждотность которых предполагаются или делаются очевидными другим способом, как это делает математик, предполагая, что есть единица и что она есть» (An. Post. 93b22–25). Другие же моменты, которые Аристотель называет привходящим самим по себе (καθ' αὐτὸ συμβεβηκότα) – то, «*что присуще вещи самой по себе, но не содержится в ее сущности, как, например, треугольнику иметь два прямых угла» (Met. 1025a30–34). «Привходящее само по себе» – это свойства, предположительно присущие сущности вещи, о чем с необходимостью можно будет сказать только после доказательства, в отличие от просто «привходящего» (συμβεβηκότα) – не-сущностных, случайных моментов в вещи, описывающихся оставшимися девятью категориями за вычетом категории «сущности». Таким образом, как говорит Аристотель, «о привходящем через силлогизм делается заключение, что оно присуще» (An. Post. 97a26), т. е. при помощи доказательства становится явной присущность привходящего. То, что раньше выступало как привходящее, в результате доказательства (для нас) обрело статус присущего. Технически же доказа-**

тельство осуществляется путем нахождения среднего термина (их может быть несколько) относительно приводящего (случай большей посылки) и присущего свойства (случай меньшей посылки), который ликвидирует «зазор» между ними. При этом средний термин, стоящий в меньшей посылке, в наибольшей степени выражает сущность вещи в качестве ближайшего к ней ее существенного качества (вида), являющегося причиной присущести вещи иных сущностных качеств (An. Post. 2,2). Однако, для проведения процедуры доказательства знания одних первоначальных моментов сущности недостаточно, необходимо еще знать начала, определяющие структуру доказательства. Эти начала, общие для всякого процесса доказательства, Аристотель называет аксиомами. Аристотелевская метафизика предполагает две аксиомы: закон противоречия и закон исключенного третьего (Met. 1005b20, 1061b35, 1052a20). В то время как при помощи доказательства исследуется вопрос о сущности вещи, аксиомы описывают «*сущее как сущее*» (τὸ ὄν ᾗ ὄν) (Met.1005a27).

Очевидно, что количество моментов, присущих сущности вещи, является ограниченным. Действительно, Аристотель пишет, что «*не бесконечно ни направление вверх, ни направление вниз, ведь сущность, о которой сказывалось бы бесконечно много, нельзя было бы определить*» (An. Post. 83b6–8). С этим положением связан и тот факт, что «*знание чьей-то сущности является утвердительным*» (An. Post. 79a27), т. е. доказательство присущести может быть только доказательством утверждения, а не отрицания, ибо число моментов, которые не присущи сущности вещи, не является конечным.

### **1.2. Евномий: доказательство о сущности – аксиома о сущем**

Итак, платоновская и аристотелевская теория определений, и – шире – метафизика нацелена на *познание вещи среди других вещей*, для чего для каждой вещи путем доказательств ищется *ограниченное* поле понятий, входящих в ее определение или присущих сущности. Подобный же методологический подход мы встречаем и у Евномия. Евномий, по его же словам, доказывает («*А будучи нерожденным, по доказанному прежде (κατὰ τὴν προλαβοῦσαν ἀπόδειξιν)...*» (Творения. Т. 3. С. 42)) присущестъ сущности Божией нерожденности. Для этого берется большая посылка: «*производящее должно существовать прежде происшедшего, а производимое быть вторым по производящем*», в качестве приводящего самого по себе

рассматривается понятие «нерожденности», а в порядке меньшей посылки, в наибольшей степени выражающей сущность подлежащего, выступает положение: «*ничто иное не может быть прежде Бога, иначе бы сие иное, в отношении ко второму после него, имело бы достоинство Божества*» (Творения. Т. 3. С. 16). Вывод у этого доказательства следующий: «*Это [т. е. Бог] и есть нерожденная сущность (ἐστὶν οὐσία ἀγέννητος)*». Следовательно, «*никак не допустит рождения (οὐκ ἂν ποτὲ πρόσοιτο γέννησιν), так чтобы рожденному сообщить собственное свое естество, и будет далек от всякого сравнения и общения с рожденным*» (Творения. Т. 3. С. 18, 42).

Таким образом, для Евномия понятием, выделяющим Бога среди иного сущего, является «нерожденность». В этом понятии выговаривается сущность Бога, и для определения Божией сущности сущее сужается до одного понятия «нерожденности», что подразумевает речь (и мысль) о Боге как о вещи среди других вещей, для определения сущности которых из сущего выхватываются другие узкие пространства понятий [Определение сущности и доказательство присущих сущности моментов по Аристотелю возможно только для сложных сущностей – состоящих из формы и материи (но не «первой материи»), или рода и вида (см.: Met.1038a 27–30). Простая сущность – бог Аристотеля – всегда существующая в действительности и поэтому не составленная из материи (как принципа изменения (Met.1032a19–32)) и формы, познается другим способом (Met.1041b10–11). Относительно несоставного «*истина есть удостоверение как бы на ощупь и сказывание (φάσις) (ведь не одно и то же утвердительная речь и сказывание)*» (Met.1051b22–24) («Части [речи] в отдельности обозначаются как сказывание» – De int.16b26–28). Таким образом, возможная речь о простом, по Аристотелю, не представляла бы связывание субъекта и предиката, подлежащего и сказуемого (ср.: Met.1051b31–33), но была бы также простой – схожим с касанием односложным выговариванием. Евномий прилагает к Богу те же характеристики, что и Аристотель (см.: Met.15,7, De anima.3,6): Бог неделим и прост (Творения, с. 33), но Евномиева формула: «*это [т. е. Бог] и есть нерожденная сущность*» (точнее – меньшая посылка силлогизма, из которого она выводится), изнутри самой аристотелевской системы подразумевает сложность, составность сущности, так как эта формула носит соединительный характер, являясь *определением* (а не сказыванием о) сущности, так как здесь определенному сущему приписы-

вается определенное имя. Ср.: «*Определение, в котором сама вещь не упоминается, но которое ее обозначает, и есть определение ее сути бытия*» (Met.1029b19–21)].

Суть главной интуиции ариан, выраженной Евномием, становится ясной из рассмотрения меньшей посылки, в которой через средний термин всегда раскрывается ближайший существенный признак подлежащего данного суждения. Действительно, характеризуя позицию Ария, идейного учителя Евномия, прот. Г. Флоровский пишет: «Бог для него в первую очередь Творец, а кроме того едва ли стоит утверждать что-нибудь определенное о неизреченном и непостижимом бытии Божиим, сокрытом даже от Сына. Фактически богословия-то в системе Ария и нет. ...Кроме участия Бога в Творении, Арий ничего не мог сказать о Божественной жизни. Здесь его мысль была безнадежно устаревшей» [Понятие Творения у святителя Афанасия Великого / Прот. Г. Флоровский. Догмат и история. М., 1998. С. 90–91]. В том же состоит и тезис Евномия: то, что квалифицирует Божество как таковое – это свойство бытия-перед-всем-остальным (в причинном и временном смысле) и, соответственно, отсутствие возникновения.

Отметим, что переход от вывода этого доказательства: «Бог – нерожденная сущность» к положению: «Будучи нерожденным, никак не допускает рождения» требует особого мыслительного усилия, и здесь уже можно разглядеть, на наш взгляд, определенную аксиому, выражающую характер сущего как такового. Эта аксиома всегда выражает представление о совершенном бытии говорящего, которое в данном случае понимается как *«никому не подвластная, высшая всякой причины, свободная от всех законов сущность (πάντων δὲ νόμων ἐλευθέραν οὐσίαν)»*, в ее отличии от несовершенного бытия как *«сущности, поработанной отеческим законом»* (Творения...Т. 3. С. 118). Философским обоснованием подобного представления является положение: *«Существующему не нужно рождение»* (Творения...Т. 3. С. 81). Ниже мы попытаемся обрисовать отличие данного положения от предпосылок мысли св. Василия.

### **1.3. Непоследовательность подхода Евномия**

«А я сказал бы, что сущность Божия нерожденна, но не сказал бы, что нерожденность есть сущность» (Творения... Т. 3. С. 33), отвечает св. Василий Евномию. В этой фразе заложена, на наш взгляд, принципиально иная парадигма понимания соотношения существенного и акцидентально-

го, чем в аристотелевской метафизике и у Евномия. В рамках этой парадигмы имена, прилагаемые к Богу, не могут считаться акцидентальными или существенными моментами для подлежащего высказывания, вернее; они являются и теми, и другими.

Характерный для проблематики античной философской мысли вопрос усмотрения единства в многообразии сущего Аристотель решает, как уже говорилось, выделением в сущем ограниченной области сущности вещи, того, без чего вещь перестает быть (собой), и многообразия привходящего относительно сущности, которое *«не может существовать отдельно от того, в чем оно находится»* [Cat. 1a24–25], и при изменении, возникновении или уничтожении которого вещь остается собой. Одна из софистических уловок, о которых говорит Стагирит, заключается в том, что *«полагают, будто [самой] вещи присуще то, что свойственно ее привходящему. Поскольку же одному и тому же предмету присуще много привходящих, не обязательно, чтобы все они были присущи и подлежащему высказывания»* (Soph. el.166b28–33). Например: *«разное ли или одно и то же образованный Кориск и Кориск»* (Met.1026b17). Акцидентальное случайно для вещи, существенное же свойство *определяет* вещь, и поэтому относительно него возможно обращение. *«Например, собственное для человека – это то, что он способен научиться читать и писать. В самом деле, если [это существо] – человек, то оно способно научиться читать и писать, и наоборот, если оно способно научиться читать и писать, то оно человек»* (Top.102a19–23, ср.: Top.109a13–26). В данном случае, утверждая невозможность обращения высказывания, приписывающего нерожденность Божией сущности, св. Василий делает то же, что Аристотель – различает существенное и акцидентальное, и, фактически, ставит Евномия, понимающего одно из множества сказуемых о Боге как Его сущность, в один ряд с софистами, так как *«тысячи есть сказуемых о Боге»* (Творения. Т. 3. С. 31).

С другой стороны, понятие «нерожденности» прилагается св. Василием к *сущности Божией*, но ничто из сказуемого о Боге «в собственном значении» (см. ниже) не может быть привходящим в смысле случайного. Действительно, когда мы говорим: «Бог – это тот, что благ», «Бог – это тот, что безначален», «Бог – это тот, что всеведущ» и т. д., то, если мы изменим любое подобное высказывание на противоположное, либо столкнемся с невозможностью отнести данное сказуемое к именуемому подле-



жащему, тогда то, на что мы указываем подобным именованием, никак не будет Богом, так как Бог не может быть не-безначальным, не-благим или не-всведущим. В этом смысле, в первом приближении можно сказать, что каждое из необъятного количества сказуемых о Боге является необходимым, т. е. (в указанном смысле) присущим Богу. [Очевидно, это может относиться только к ситуации, когда речь о Боге ведется, исходя из точки говорения о Нем как о «сущем», т. е., в конце концов, используя понятия сущность – ипостась (или их аналоги), в отличие от ситуации, когда о Боге говорится как о «сверхсущем», как это у псевдо-Дионисия. Различие между этими двумя тенденциями можно соотнести с различием между аристотелевским и (нео-) платоническим способами богословствования в античной философии. См.: Светлов Р. В. Гнозис и экзегетика. СПб., 1998. Раздел: «Между «интеллектуализмом» и «платонизмом» в понимании Первоначала». Поэтому постулирование Евномием существования единственного имени, высказывающего сущность Божию, имени, по преимуществу прилагаемого к Богу, представляется неверным [Ср.: «Евн.: Если ни сам Он прежде Себя, ни другое что прежде Него не существует, но Он – прежде всего; то сопутственна Ему нерожденность, или лучше сказать, это и есть нерожденная сущность (οὐσία ἀγέννητος). ...Именуя нерожденным, должны мы чествовать не одним именем, по человеческому примыслению (οὐκ ὀνομάτι μόνον, κατ' ἐπίνοιαν ἀνθρωπίνην), но воздавать Ему из всех необходимейший Богу долг, то есть исповедание Бога тем, что Он действительно. ...Но и не в смысле лишения, если только под лишениями разуметь лишения чего-либо естественного. Вас.: Но чтобы хитрость его стала явною, поступите так. Если те же самые слова, которые пускает он в ход о нерожденности, а именно, что благословно (εὐλογον) сказывается это о Боге не по человеческому примыслению (ἐπίνοια) и не в смысле лишения, перенести на что либо другое из сказуемого о Боге (τούτους μετενεγκόντες ἐπ' ἄλλου τινὸς τῶν περὶ Θεοῦ λεγομένων), смотрите, что выйдет. Ибо найдете, что они в точности применяются к каждому сказуемому. ...Если все это, разумею неизменяемость, невидимость, нетленность, будучи взято о Боге и Отце, означает Его сущность (τὴν οὐσίαν αὐτοῦ σημαίνει), то, очевидно, подобным образом, будучи взято и о Единородном Сыне и Боге, должно означать сущность (οὐσίας ἔσται δηλωτικά). Ибо невидимым, неизменяемым, нетленным, неразделимым, и всеми тому подобными именуем и Единородного Сына (καὶ τὸν μονογενῆ Ἰὸν ὀνομάζομεν).

*И таким образом мудрость их обратится в нечто противоположное»* (Творения. Т. 3. С. 18, 20, 26–27, 30)].

Как нам представляется, данный тезис некоторым образом может свидетельствовать об энергетических основаниях дискурса св. Василия, так как здесь подразумевается, что любое «благословное» сказуемое в собственном смысле относится к Богу, и в качестве Божиего дара Себя (ср. ниже: Раздел 3) – к твари, к человеку (способному принять этот дар), и самое бытие человека является таким Божиим даром. Таким образом, совершенства твари есть в действительности Божии совершенства, и они могут быть обозначены «благословными» именами.

Тем не менее, очевидно, все же не все сказываемое о Боге является (в указанном смысле) присущим Ему. Сказываемое о Боге может быть метафорой (*μεταφορά*) – когда, как говорит Аристотель, о подлежащем сказывается «несвойственное имя» (Poet. 1457b7), дающееся на основе «*усматривания подобного [в предметах] (τὸ ὁμοιον θεωρεῖν)*» (Poet. 1459a7). «Мыслитель (*σοφός*) выговаривает сущность в слове, выносит ее на свет, не просто дав имя сущему, но высказав определение (*ὄρος, ὀρισμός*)... Поэт высвобождает сущее из равнодушия здравого смысла (*δόξα*) иным образом: он называет вещь не своим именем, он употребляет метафору... Метафора раскрывает «это» через иное, «одно» – через его связь с другим, влетает вещь в целокупность сущего» [Черняков А. Г. На пути к прапоэтике // Труды Высшей религиозно-философской школы. Т. 4. СПб., 1997. С. 21]. И действительно, в текстах св. Василия можно различить случай сказывания о Боге, когда сказываемое берется «в собственном значении (кат' *idia*ν ἕκαστον σημασία)» [Творения. Т. 3. С. 31] (см.: Раздел 2.2.1), и оно вместе с необъятным количеством других сказуемых сказывается о Боге необходимо, т. е. входит в определение сущности (в смысле Аристотеля), и случай, когда сказываемое представляет собой «*переносные значения и иносказания (δοκεῖ τροπολογίας τισὶν ἢ καὶ ἀλληγορίας)*» [Творения. Т. 3. С. 39], являя в слове Бога при помощи «наведения». Такие имена не могут входить в определение сущности в том смысле, что взятые «в собственном значении», они лишь искажают понятие о Боге. Подобное понимание метафорических имен как имен необходимых, «существенных», св. Василий связывает с иудейством в богословии.

[«А если что убогословов (*τοῖς θεολόγοις*) написано, по-видимому, о сущности Божией; то слова их, своими переносными значениями и иносказаниями (*δοκεῖ τροπολογίας τισὶν ἢ καὶ ἀλληγορίας*), ведут к иным понятиям

(πρὸς ἑτέρας ἐννοίας). И потому, кто без исследования упорно будет останавливаться на голой букве, держась первого представляющемуся ему смысла, тот, вдавшись в иудейские и бабьи басни (πρὸς Ἰουδαϊκοὺς καὶ γραῶν μύθους ἑτραπέις), состарится в совершенной скудости достолепных понятий о Боге. Ибо, кроме того, что будет представлять себе какую-то вещественную сущность Божию, и в этом отношении войдет в согласие с эллинскими безбожниками, он предположит еще, что сущность эта разнообразна и сложна. Поскольку пророк описывает, что Бог от чресл его и выше – как бы сияние, а от чресл его и ниже – огонь (Иез. 8:2); то не восходящий от буквы к высшим понятиям (ὁ δὲ μὴ πρὸς ὑψηλοτέρας ἐννοίας ἀναβαίνων διὰ τοῦ γράμματος), но останавливающийся на чувственных (ταῖς σωματικαῖς) изображениях Писания, и наученный Иезекиишем, что такова сущность Божия, услышит еще у Моисея, что Бог есть огонь (Втор. 4:24). Премудрый Даниил приведет его к иным предположениям, и таким образом окажется, что он из Писания собирает представления не только ложные, но и одно другому противоречащие» (Творения. Т. 3. С. 39–40, ср.: «О Святом Духе», гл. 21).]

Вообще же говоря, когда принимается, что некоторое имя преимущественно выражает Божие бытие, т. е. когда остальные сказуемые о Боге оказываются в тени, то с определенной вероятностью можно делать вывод об антропоморфизации Бога, так как нередко оказывается, что это «имя по преимуществу», как и в случае с Евномием, нагружено коннотациями, имманентными сознанию автора, неспособного трансцендировать за рамки своего сознания. Подобные тенденции можно наблюдать, на наш взгляд, у многих современных авторов экзистенциалистского толка, пишущих на темы богословия [Мы имеем в виду, например, следующие тексты: Яннарас Х. Вера Церкви. М., 1992. С. 71–74; Каллист (Уэр), еп. Святая Троица – парадигма человеческой личности // Альфа и Омега, № 2 (32). С. 113; Шмаллий В., свящ. Космология святых Отцов Каппадокийцев: вклад в современный диалог науки и богословия // Альфа и Омега, № 2 (36). С. 164–165]. Чтобы попытаться лучше понять предпосылки позиции Евномия, сделаем еще один экскурс в античную философскую мысль.

### 1.5. Рождено ли сущее?

Вслед за своими предшественниками Аристотель начинает искать «сущее как сущее», т. е. сущее в собственном смысле, а также связь с ним мира феноменов. Аристотель формулирует предмет своих поисков так:

«Вопрос, который издревле ставился и ныне и постоянно ставится и доставляет затруднения – вопрос о том, что такое сущее, – это вопрос о том, что такое сущность» (Met.1028b2–4). О сущности чувственной вещи Аристотель говорит как о причине и начале бытия вещи (Met.1041b28–32, ср.: Met.1034a5). В процессе подобных поисков всегда выявляются некие аксиомы, свидетельствующие относительно представления ищущего о совершенном бытии. Основополагающим для понятия «сущности», которое собирает представления о том, что есть (точнее – должно быть) сущее, как выяснил Аристотель, оказалось свойство устойчивости в бытии, не-преходящести сущего, и вследствие этого открытости его умному взору. Акцентируясь на этом моменте устойчивости, Стагирит ставит в соответствие сущности чувственно данной вещи оператор «τὸ τί ἦν εἶναι» – «бытие [сейчас] тем, что было», или «то, что было [для данной вещи] быть» (см.: Met.7,6) [В русском переводе «Метафизики»: «суть бытия». О точном смысле, и, соответственно, переводе данного выражения споры исследователей не прекращаются]. Поэтому «знать отдельную вещь – значит знать ее τὸ τί ἦν εἶναι» (Met.1031b20). Знать же τὸ τί ἦν εἶναι вещи значит знать определение ее сущности (λόγος τῆς οὐσίας) (Met.1029b19–22), которое является последним видовым отличием родовидовой иерархии для понятия, являющегося сущностью вещи (например, человек есть «живое существо двуногое бесперое», см.: Met. 7, 12). Выраженность в сфере дискурса подобное понимание сущего получило на основании двух законов логики, сформулированных Аристотелем, которые «имеют силу для всего, поскольку оно есть сущее (ὄντα)» (Met. 1005a27). Это закон противоречия, выражающий устойчивость в бытии и самождественность вещи: «невозможно, чтобы одно и то же было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении» (Met. 1005b23–24), и закон исключенного третьего, говорящий о самождественности «ноэмы» вещи, т. е. вещи в качестве помысленной: «относительно чего-то одного необходимо что бы то ни было одно либо утверждать, либо отрицать» (Met. 1011b23). Свое ограничение эти законы находят в ситуации возможности (См.: Cat. 13a3–17), и вообще – в ситуации движения, которое, вместе с необходимо связанной с ним категорией «времени» [см. знаменитое определение времени через движение в Phys. 220a 25–27)] находится как бы посередине между возможностью и действительностью существования (См.: Phys. 201a10–12), между бытием и небытием, так как

в этом случае устойчивость и самождественность сущего размывается, разводится «было» (ἦν) и «быть» (τὸ εἶναι) [онтологическое оправдание движения Аристотель находит в осмыслении его определенного рода о-формленности, а значит, бытийственности и познаваемости через ракурс противоположностей: как изменение самождественной сущности от одного акцидентального качества к противоположному ему (см.: Phys. 5,2.). Соответственно, сущность, по Аристотелю, не может иметь противоположного себе (см.: Там же, а также: Cat. 5)].

В учении о божественном, т. е. в «первой философии» (Met. 6,1) Аристотель осмысляет эти основные характеристики сущности как «первого среди сущего» (Met. 1071b6) для предельного случая сущего – простой сущности, к которой не причастна материя (как принцип изменения), и которая поэтому находится в состоянии постоянной осуществленности (Met. 1071b19–22), так как для Стагирита онтологически «действительность, или деятельность, первое возможности, или способности» (Met. 1041b6), существование первое несуществования. Поэтому «сущее само по себе (τὸ ὄν αὐτὸ) не возникает и не уничтожается (οὐ γίγνεται οὐδὲ φθίρεται)» (Met. 1051b29–30), и в наивысшей степени этот принцип относится к непричастной движению простой сущности, богу Аристотеля – самомыслящему уму (Met. 12,9). Необходимое состояние осуществленности простой сущности выражается в том, что она деятельна, и деятельность ее совершенна – это энергия (Met. 1071b20, 1072a33). Аристотель определяет энергию, в противовес движению, как деятельность, имеющую цель в себе, не прекращающуюся с достижением цели (и таким образом темпорально не разворачивающуюся), в отличие от ситуации внеположенности цели деятельности, как в случае движения (Met. 1048b18–35). Т. к. первое среди сущего – сущность, «а из сущностей – сущность простая» (Met. 1072a32), то она не имеет начала для себя, но сама есть начало (ἀρχή) всему (Met. 1072b10–12) – в ракурсе космологии, но также и в логическом смысле: как необходимое воплощение совершенного бытия, являющегося основой для возможности поисков и обретения в определении устойчивого бытия для вещей феноменального мира, для самой возможности описывания реальности при помощи законов логики.

На той же интуиции, что и у Аристотеля («сущее само по себе (τὸ ὄν αὐτὸ) не возникает и не уничтожается (οὐ γίγνεται οὐδὲ φθίρεται)» (Met. 1051b29–30)), по нашему мнению, основан и тезис ариан, выражен-

ный Евномием: «Существующему не нужно рождение (ἔντι οὐ δεῖ γεννῆσθαι)» [Данный тезис, вообще говоря, находится в русле ионийско-элейской школы античной философии. Ср.: «*Старше всех вещей Бог, ибо он не рожден*» (Фалес), «*Если нечто есть, говорит он, имея в виду бога, то оно не могло возникнуть ... В том-то и суть бога, и сила бога, чтобы господствовать, а не подчиняться, и быть самым могущественным. Следовательно, поскольку он не обладает превосходством, постольку он не бог*» (Ксенофан Колофонский), «*Один только путь остается, «есть» гласящий, на нем примет очень много различных, что нерожденным должно оно быть ... не сыщешь ему ты рожденья*» (Парменид). Цит. по: *Фрагменты ранних греческих философов / Пер. А. В. Лебедева. М., 1989. С. 103, 160, 296.*] (Творения. Т. 3. С. 81), из чего следует вывод, что Бог родил Сына не-существующего, который, следовательно, не может быть Богом (*Там же*). Здесь проговаривается представление о совершенном бытии в первую очередь как о бытии самосущем, «чистом», находящемся вне каких-либо отношений.

Этот же элемент присутствует в перечисляемых св. Василием именах, выражающих совершенную реальность Бога: «*Когда называем “нерожденным” (ἀγέννητον), говорим: “не думай, чтобы Божие бытие (τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ) зависело от какой-нибудь причины (αἰτίας), или от какого-либо начала (ἀρχῆς)”*» (Творения... Т. 3. С. 31). Мы видим, что относительно этого момента совпадают интуиции как досократиков-элеатов, Аристотеля и ариан, так и св. Василия. Но, при внимательном чтении текстов св. Василия, у него можно различить два контекста употребления этого понятия. В одном смысле «нерожденность» употребляется в качестве одного из многих сказуемых о Божием бытии (как в приведенной выше цитате), и, соответственно, это сказуемое относится к каждому из Лиц Бога-Троицы. В данном контексте это слово, в качестве одного из многих сказуемых об общем в Троице, т. е. об общей сущности Лиц, не имеет противоположности себе, так как «*в этом более невежества, нежели нечестия, когда утверждают, что сущность сущности в чем бы то ни было противна (ἐναντίαν), потому что и внешними мудрецами (τοῖς ἔξω σοφοῖς) признано, что в сущности невозможно быть противоположению (τῆν ἐναντίωσιν)*» (Творения... Т. 3. С. 113–114) [Ср.: «*Сущностям свойственно и то, что им ничего не противоположно (ἐναντίον)*» (Cat. 3b24–25)].

В ином смысле «нерожденность» употребляется как предполагающее и противопологающееся «рожденности», когда оба эти понятия, указывающие на ипостасные особенности Лиц Св. Троицы, противопоставляются понятиям, обозначающим общее в Троице. В этом случае речь идет о познании общего в Св. Троице через особенное (что заложено в самом характере метафоры, употребляемой св. Василием: «рожденный свет» и «нерожденный свет»), о познании Бога как познании Его Ипостасей: *«Как, исповедуя и Отца нерожденным и Сына рожденным, избежим противоположения (ἐναντίωσιν) по самому бытию (τῆν κατ' αὐτὸ τὸ εἶναι)? ...Особенности, умосозерцаемые в сущности, как некоторые прорези (χαρακτῆρες) и образы разлагают общее на отдельные черты (τοῖς ἰδιάζουσι χαρακτῆρσι), но не рассекают единоприродного по сущности. ...Ибо если бы не было ничего отличающего сущность, то никаким образом она не доходила бы до нашего разумения. ...Когда слышим: “нерожденный свет”, представляем себе Отца, а когда слышим: “рожденный свет”, получаем понятие о Сыне. Поскольку они “свет” и “свет”, нет в них противоположности (οὐδεμίᾱς ἐν αὐτοῖς ἐναντιότητος), а поскольку рожденное и нерожденное, умопредставляется в них противоположение. Ибо такова природа особенностей, что в тождестве сущности (ἐν τῇ τῆς οὐσίας ταυτότητι) показывают разность (τῆν ἐτερότητα)»* (Творения. Т. 3. С. 112, 114, 115).

Рассмотрение круга этих вопросов, как нам представляется, обнажает расхождение, условно говоря, «триадологической логики» с формальной аристотелевой логикой, и здесь оказывается возможным «прощупать» это различие. Поясним эту мысль.

Казалось бы, основным и расхожим триадологическим дискурсом у Каппадокийцев (подразумевающим общую сущность и особенности ипостасей) является дискурс, имеющий наиболее четкое свое выражение в «Категориях» Аристотеля – дискурс первой и второй сущности [«Сущность, называемая так в самом основном, первичном и безусловном смысле, – это та, которая не говорится ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем, как, например, отдельный человек или отдельная лошадь. А вторыми сущностями называются те, к которым как к видам принадлежат сущности, называемые так в первичном смысле, – и эти виды, и их роды; например, отдельный человек принадлежит к виду «человек», а род для этого вида – «живое существо». Поэтому о них говорят как

о вторых сущностях, например «человек» и «живое существо»» (Cat.2a11–19)]. Классическим примером тому является 38-е письмо, приписываемое сейчас св. Григорию Нисскому, а также позднее 236-е письмо св. Василия Великого, в котором соотношение общей сущности и Ипостасей Св. Троицы ставится в соответствие с общей природой людей и конкретными человеческими индивидуумами. Ту же мысль, но иначе сформулированную, можно найти и в «Против Евномия»: *«Божество общее, но отцовство и сыновство есть некие особенности; из сопряжения же того и другого, общего и особенного, образуется в нас понятие истины»* (Творения. Т. 3. С. 114). Однако, богословие имеет перед собой иной круг задач по отношению к задачам философии. Если целью Аристотеля было различить в сущих существенное и акцидентальное, то богословская система св. Василия должна иметь возможность выражения в философских терминах основания возможности спасения христианина – Боговоплощения (т. е. соединения двух существенных реальностей) и, соответственно, обожения человека. Для этого было необходимо, с одной стороны, чтобы в данной системе сохранялась такая же жесткая связь между Ипостасями Бога и Его сущностью, как между первой и второй сущностью в системе Аристотеля (*«сама отдельная вещь и τὸ τί ἦν εἶναι [т. е. вторая сущность] – есть одно и то же»* (Met. 1031b)), иначе Воплощение описывалось бы как превращение. С другой стороны, необходима возможность «развязывания» однозначного соответствия данной ипостаси и определенной сущности, чтобы можно было выразить возможность для ипостаси принять в себя иную сущность, в противном случае Воплощение описывалось бы как некая «кажимость» одной реальности в качестве другой. Ведь, оставаясь Богом, в воплощении Бог становится совершенным Человеком.

Конкретизируя данные размышления, можно сказать, что, как это видно по текстам св. Василия, из всего множества сказуемых о Боге-Троице (каждое из которых сказывается о каждой Ипостаси) находится такой предикат, что становятся возможны противоположные («контрадикторные») высказывания относительно Сына, из которых одно высказывание относится к общей сущности Св. Троицы, противоположное ему – к Ипостаси Сына. Таким предикатом является «рождение». Действительно, Сын Божий не рожден по общему с другими Лицами Троицы, но рожден по Ипостаси – по тому, что для Него особенно. Причем в обоих случаях это слово имеет одно и то же значение: «рожденный» – это тот, кто имеет на-



чало и причину бытия. Итак, «когда называем [Бога, а значит и Сына] “нерожденным” (ἀγέννητον), говорим: “не думай, чтобы Божие бытие (τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ) зависело от какой-нибудь причины (αἰτίας), или от какого-либо начала (ἀρχῆς)”» (Творения... Т. 3. С. 31). Также, Сын, «поскольку родился, по сему самому и был, не имея бытия нерожденного (οὐκ ἀγέννητον ἔχων τὸ εἶναι), но всегда существуя и пребывая со Отцем, от Которого и причину существования имеет (τῆν αἰτίαν τῆς ὑπάρξεως ἔχει)» (Творения. Т. 3. С. 89) [Ср.: «Сын не имеет прежде себя ничего, что можно было примыслить (ἔχων προεπινοούμενον), кроме Отца, от Которого имеет бытие (ἔχει τὸ εἶναι), и Который не превышает Его каким-нибудь промежутком (διαστήματι), а предпоставляется перед Ним только как причина (αἴτιος)» (Творения. Т. 3. С. 79)]. По сути, в этом и заключается ответ св. Василия Евномию на тезис «существующему не нужно рождение» – в том, что «нерожденный» есть Отец (Сына), в признании окачественности бытия (совершенное бытие может быть «рожденным» и «нерожденным»), в его экзистенциальном, а не «чистом» характере, что в более поздних книгах «Против Евномия» [Долгое время принадлежность 4-й и 5-й книг «Против Евномия» св. Василию оспаривалась, но не так давно появились доказательства того, что все-таки автором этих книг является св. Василий, но написал он их позже, чем первые три. См.: *Bready M. Le Adversus Eunomium IV–V ou bien Pery Archon de S. Basile? // Oriens Christianus. 1986. 70. 69–85*] и в трактате «О Святом Духе» (Творения. Т. 3. С. 152, 153, 301) дает повод св. Василию говорить об Ипостасях Бога как об «образах существования (τρόπος ὑπάρξεως)».

Таким образом, оказывается возможным указать на различие сущности и ипостасей в Боге как различных реальностей, к каждой из которых относится своя (предельно узкая) область предикации. При этом необходимо сохраняется аристотелевская парадигма, в рамках которой реальность ипостаси есть реальность сущности (но не наоборот), образ ее бытия, что выражается в том, что каждый из предикатов, прилагаемых к Богу, необходимо относится к каждой Его Ипостаси [*«общение имен показывает не отчуждение, но единение естества с Отцом и Сыном. Бог и именуется благим, и действительно благ; но благ и Дух Святой, и имеет благость не приобретенную, но от естества Ему сопричисляющую: иначе всего неразумнее было бы утверждать, что Святое по естеству имеет благость не по естеству, но случайную и извне пришедшую»* (Творения... Т. 3. С. 135–136)].

В результате об одном подлежащем (Лице Сына Божиего) сказывается два противоположных предиката, утверждается и отрицается одно и то же, что находится в прямом противоречии с законом исключенного третьего Аристотеля. В самом деле, на бытие, предполагающее отношение [Рождающего к Рожденному, так как «с мыслию об Отце тотчас соединяется мысль о Сыне, ибо очевидно, что Отец есть Отец Сына» (Творения. Т. 3. С. 78–79)] и движение [Рождение Сына Богом-Отцом св. Василий описывает в терминах энергии, – как Аристотель простую сущность, – но и (вневременного) движения: «Ваше же это учение, что наименование Отца означает энергию, а не сущность. ...Признавать, что Отец больше Сына в этом отношении, не иное что значит, как ... утверждать, что Бог напрасно подвигается к великой энергии (πρὸς τὸ τῆς ἐνεργείας μέγεθος τὸν Θεὸν κενιῆσαι), когда с этой энергией не может уравнять конца. Поэтому ... наименование Отца означает не энергию, но сущность (οὐσίαν)» (Творения. Т. 3. С. 54–55). Св. Василий здесь отвергает тезис Евномия, что рождение Сына Богом не является необходимым, т. е. что имя «Отец» означает лишь возможное действие, энергию, Бога, осуществляемое «по хотению», а не необходимо сказывается о Нем.] не может быть корректно указано при помощи логических законов Аристотеля, основывающихся на интуиции самотождественного, «статичного» бытия.

Укажем вкратце, каким образом различие рожденности и нерожденности позволяет св. Василию вести речь о Боговоплощении и обожении.

Св. Василий различает рожденное и сотворенное следующим образом: «Творимое не из сущности творящего, а рождаемое из самой сущности рождающего» (Творения... Т. 3. С. 145.). Или, более развернуто: «тот Отец, кто дал другому начало бытия в естестве, подобном своему, а Сын – кто получил начало бытия от другого через рождение» (Творения... Т. 3. С. 101), «Бог... из Себя являет рождение. ...Творит Бог... не из Себя производя создания, а своею деятельностью приводя их в бытие, подобно тому, как человек, обделывающий что-нибудь руками, не из себя производит свое дело» (Творения... Т. 3. С. 201–202).

Это различие соотносится с аристотелевским различием способов возникновения: по природе и через искусство [возникшее таким образом называется Аристотелем «созданиями» (Met.1032a27)]. Стагирит выделяет в процессе возникновения три составляющие (Met.7,7): «вследствие чего» – действующая причина, или «начало возникновения» (Met.1033a25),

«то, из чего» – материя, из которой происходит возникновение, и «то, сообразно с чем» – форма, или вид, который приобретает возникающая вещь. *«Естественно возникновение того, что возникает от природы. ... Вообще же природа – это и то, из чего нечто возникает, и то, сообразно с чем нечто возникает, ... и то, вследствие чего нечто возникает, – так называемое дающее форму естество, по виду тождественное возникающему, хотя оно в другом: человек рожден человеком»* (Met.1032a16–26). Если в случае возникновения по природе рожденный получает от рождающего его вид и материю (которая, отделяясь от рождающего, становится принципом индивидуации рожденного), то в случае возникновения через искусство вид возникающего определяется формой в душе творца, а «то, из чего» является внешним для последнего [*«Очевидно, что какая-нибудь часть необходимо должна уже быть, и именно материя есть такая часть»*] (Met. 1032b32–35)] (см.: Met. 7,7).

Но в ситуации богословия, в речи о рождении Сына Отцом, когда Сын – «из сущности Отца» (Творения... Т. 3. С. 103), не приходится говорить про форму и материю, так как спецификация Лиц Бога производится на основе указания на Рождающего и Рожденного или Изводящего и Изведенного, – т. е. на Причину, и Тех, Кого эта Причина. Само же Божество нельзя определить (т. е. указать на некую ограниченную форму), но можно указать на Него посредством перечисления необъятного множества сказуемых, обозначающих совершенное бытие. В этом смысле, когда Рождающий есть нерожденный, то «нерожденность», как одно из качеств Рождающего, присуща Рожденному. Поэтому *«необходимо, чтобы все, что сказывается об Отце, было сказываемым и о Сыне. Посему, пусть назовется нерожденным, если и это есть имя Отца»* (Творения. Т. 3. С. 156).

Тварь же получает начало бытия от Бога, но, как сотворенная Богом, происходит не *из Бога*, а из не-бытия (см.: Творения. Т. 3. С. 103, 200). В воплощении Сын Божий, оставаясь рожденным от Отца по Ипостаси и нерожденным по божественной природе, стал «рожденным от Марии во плоти» (Творения. Т. 3. С. 174). Соответственно, человек, оставаясь таковым, т. е. рожденным плотскими родителями, становится «рожденным от Бога» (Творения... Т. 3. С. 172) или богом (Творения... Т. 3. С. 197, 228 и др.), принимая Отца Небесного как своего собственного Отца (Творения. Т. 3. С. 103, 144).

## 2. Св. Василий: задачи и решения

### 2.1. Задачи

Таким образом, перед св. Василием стояла задача найти способ описания сущего:

1) иной относительно «естественного» способа описания путем выделения существенных признаков вещи. В рамках аристотелевского подхода – описания вещи через род и видовое отличие, этот способ перестает работать для описания онтологически предельной реальности – в случае описания первой материи. Действительно, *«для одних сущностей определение и обозначение иметь можно, скажем, для сложной сущности [т. е. состоящей из формы и материи. – Д. Б.], – пишет Аристотель, – ...а для первых элементов, из которых она состоит, уже нет, раз при определении указывают что-то о чем-то и одна часть должна иметь значение материи, а другая – формы».* (Met. 1043b 28–32) Однако, божественная реальность также представляет собой реальность онтологически предельную (причем она не связана через родо-видовую иерархию с реальностью тварной) и по этой причине не может быть описана путем выделения существенных признаков. И действительно, так сказать, применяя метод «наведения», св. Василий соотносит невозможность определения сущности Бога с невозможностью определения именно сущности земли – субстрата для всего тварного. *«Постигаемое в земле чувством есть или цвет, или объем, или тяжесть, или легкость, или связность, или сыпучесть, или упорство, или мягкость, или холодность, или теплота, или качества во влагах, или различия в очертании. Но ничего этого не назовут сущностью и они сами [т. е. евномиане. – Д. Б.]. ...И они, не зная даже того, какова природа попираемой ими земли, хвалятся, что проникли в самую сущность Бога всяческих»* (Творения. Т. 3. С. 37). Но каким же образом субстрат возможно описать? *«Если кто, давая определение дома, говорит, что это камни, кирпичи, бревна, то ... все это материя. ...В самом деле, определение через видовые отличия указывает, по-видимому, на форму и осуществление вещи, а исходящее из наличествующего (ἐκ τῶν ἐνυπαρχόντων) указывает скорее на материю»* (Met. 1043a 14–22). Здесь мы находим указание на еще один присутствующий у Аристотеля способ описания сущего – как перечисление составляющих; только таким образом возможна речь о субстрате. Но этот способ не рассматривается Аристотелем всерьез,

не он составляет суть аристотелевской системы. Гораздо ближе к указанному способу описания подошли атомисты.

2) иной относительно аристотелевской традиции возможности доказательного подхода для определения сущности вещи, так как такой подход неразрывно связан со способом описания вещи путем выделения ее существенных признаков. В противовес доказательству Евномием того, что нерожденность есть сущность Бога, св. Василий пишет следующее: *«Сам он сказал: по общим для всех понятиям (ταῖς κοιναῖς πα'ντων) ясно бытие Бога нерожденного (το' εἶναι το'ν Θεο'ν ἀγεννητον), а потому усиливается представить на сие доказательство (ἀποδείξις), поступая подобно тому, кто в ясный полдень вздумал бы имеющим здоровые глаза доказывать из разума, что Солнце светлее небесных звезд. А если смеион доказывающий из разума познаваемое чувством (τα' τῆ αἰσθη'σει γινώριμα), то как не обвинить в подобной глупости человека, который учит тому, что признается по общим предзаданным понятиям (τα' ταῖς κοιναῖς προλη'ψειν)? Ибо сие для здравомыслящих, конечно, гораздо достовернее видимого зрением»* (Творения. Т. 3. С. 16). Но для св. Василия понятие «нерожденности» есть лишь одно в ряду многих других сказуемых о Боге. *«По какому жребию, когда сказуемых о Боге так много, в одном только этом показывает тщательность, и им одним воздает Ему долг, исповедуя Бога тем, что Он действительно, но отказывается чувствовать другими, весьма многими человеческими примышлениями?»* (Творения. Т. 3. С. 28). Таким образом, указывая на то противоречие в словах Евномия, что о том, что Евномий пытается доказать, он говорит и как об «общих понятиях», святитель Василий останавливается именно на понимании имен, прилагаемых к Богу в смысле общих понятий, не требующих доказательств или определений [о традиции употребления словосочетания «общие понятия» и о понимании «общих понятий» в смысле, близком к врожденным идеям см.: Солопова М. А. Александр Афродисийский и его трактат «О смешении и росте» в контексте истории античного аристотелизма. М., 2002. С. 100. См. также: Верлинский А. Л. Возникновение речи в эпикурейской теории. Philologia classica. Вып. 5. СПб., 1997. С. 68].

Итак, св. Василий, в связи со спецификой стоявших перед ним задач, находился перед необходимостью разработать альтернативную теорию выговаривания сущего относительно «метафизического» течения в античной философии – течения, которому следовал Евномий. Представляется, что за

отправную точку при разработке этой теории св. Василий выбрал способ, аналогичный бытовавшему в эпикурейской традиции [На это указывает, не разрабатывая эту тему, Т. Корещек. См.: *Корещек Т. A History of Neo-Arianism. 1979. Vol. 2. P. 376.*], в которой, по словам А. Л. Доброхотова, «происходит, может быть, наиболее дерзкая реформа онтологии [имеется в виду традиционная античная онтология. – Д. Б.], и это тем заметнее, что изменение претерпевают принципы, заимствованные из традиции (у Демокрита, киренаиков, Аристотеля)» [Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западно-европейской философии. Издательство Московского университета. 1986. С. 137]. Понять это нам поможет рассмотрение учения Евномия и св. Василия об *epinoia* [Термин *epinoia* в русскоязычных исследованиях и переводах передавался либо нейтральным, но невнятным «примышление» (Рус. пер. творений св. Василия 1846 г.), либо имеющим явную оценочную характеристику – «измышление» (Троицкий С. В. Учение св. Григория Нисского об именах и имябожники. Краснодар, 2002 (Перепечатка с изд. 1913 г.). С. 7), либо рационализирующим «размышление» (как в переводе трудов В. Н. Лосского. См.: *Лосский В. Богословие и боговидение. М., 2000. С. 178*). Чтобы при упоминании этого понятия не возникали лишние коннотации, когда мы используем его в качестве технического термина, мы будем оставлять его без перевода].

## 2.2. Решения

### 2.2.1. Учение об *ἐπίνοιας*

Тезис Евномия состоит в том, что «нерожденность» – это «не одно лишь имя», не «человеческое примышление (кат' ἐπίνοιας ἀνθρώπινῃ)», но «исповедание Бога тем, что Он есть действительно. Ибо сказуемое по примышлению, имея свое бытие в одних именованях (ἐν ὀνόμασι) и произношении (профораῖς) оных, обыкновенно, вместе с проговоренным словом, и рассеивается» (Творения... Т. 3. С. 20). Отвечая Евномию, св. Василий исследует понятие «ἐπίνοια». Надо сказать, что евномиево словоупотребление имело за собой некоторую традицию. Ориген в своем «Толковании на Иоанна» приводит слова модалистов о том, что «Сын неразличен от Отца по числу, но оба – одно не только по сущности (οὐσία), но и по подлежащему (ὑποκειμένω), и только по различию примышлений о них (κατά

*τινας ἐπινοίας διαφερούσας*), а не по ипостаси называются Отцом и Сыном» (Migne, PG, XIV. P. 136) [цит. по: проф. А. Спасский. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Изд. 2-е. Сергиев Посад, 1914. С. 103]. Как мы видим, употребление понятия *epinoia* Евномием весьма схоже с употреблением этого понятия модалистами. Однако, святитель Василий, упоминая о вышеозначенной традиции, представляет другое поле значений *epinoia*, в результате чего появляется возможность понимать «нерожденность» в смысле *epinoia* по православному. Итак, что же такое *epinoia*? По нашему мнению, можно выделить два направления в понимании этого понятия св. Василием, самим им не различаемые.

Первое – способ познания Бога по аналогии с чувственным познанием. Здесь мы как раз обнаруживаем близость подхода св. Василия к эпикурейской традиции. Действительно, св. Василий описывает *epinoia* следующим образом: «Когда при внезапном броске ума (ταῖς ταῖς ἀφροῖαις ἐπιβολαῖς τοῦ νοῦ) представляющееся простым (ἀπλὰ δοκοῦντα) и единичным при подробнейшем исследовании является (φαίνόμενα) разнообразным, тогда о сем множественном, удоборазделяемом (διαρετὰ) мыслю, по общему словупотреблению говорится, что оно удоборазделимо одной *epinoia*; например: с первого взгляда (ἡ πρώτη ἐντευξις) кажется тело простым (τὸ σῶμα ἀπλοῦν), но приходит на помощь разум (ὁ λόγος) и показывает, что оно многообразно, примышлением (τῇ ἐπινοίᾳ) своим разлагая его на входящие в состав: его цвет, очертание, прочность, величину и прочее» (Творения. Т. 3. С. 22). Диоген Лаэртский приводит письмо Эпикура, в котором отражена эпикурейская гносеологическая позиция: «Главным признаком совершенного и полного знания является умение быстро пользоваться бросками мысли (τὸ ταῖς ἐπιβολαῖς ὀξέως), [а это бывает, когда все] сводится к простым основам и словам (πρὸς ἀπλὰ στοιχειώματα καὶ φωνὰς). Ибо кто не может в кратких словах схватить все, что изучается по частям, тот не может познать толщину всего охватываемого... Прежде всего следует понять, что стоит за словами... Необходимо при каждом слове видеть его первое значение (τὸ πρῶτον ἐννόημα), не нуждающееся в доказательстве (μηδὲν ἀποδείξεως προσδεῖσθαι). И затем мы должны во всем держаться оцущений, держаться наличных бросков мысли (τὰς παρούσας ἐπιβολὰς εἶτε διανοίας) или любого иного критерия (τῶν κριτηρίων), держаться испытываемых нами претерпеваний, – и это даст нам средство судить об ожи-

дающем и неясном. А уже разобравшись с этим, следует переходить к рассмотрению неясного» (X, 36–38). «...Форма, цвет, величина, вес и все остальное, что перечисляется как свойство тел ... не должно мыслиться в виде самобытных естеств – это и не мыслимо (οὐ γὰρ δυνατὸν ἐπινοῆσαι τοῦτο). ...Все эти свойства (ἰδίαις πάντα ταῦτά) и улавливаются (ἐπιβολὰς) и различаются каждое по своему, но всегда в сопровождении с целым (τῶν τοῦ ὅλου μευεθῶν) и никогда отдельно от него; по этому совокупному понятию (κατὰ τὴν ἀθροῦν ἔννοια) тело и получает свое название» (X, 68–69) [Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Изд. 2. / Пер. М. Гаспарова. М., 1986].

Мы видим, что в обоих случаях умный взгляд движется от первого чувственного впечатления (ἐπιβολὰς), которому соответствует элементарное понятие (ἔννοια), не требующее определений, к многообразию качеств (ἰδίαις) предмета, на которые ум разлагает предмет, анализируя его. Но несмотря на схожесть гносеологических процедур, можно отметить разницу в аксиологической оценке при процессе познания: у св. Василия отсутствует тот акцент на ценности первого впечатления о предмете познания, который мы в данном случае обнаруживаем в случае Эпикура. Этот момент в учении Эпикура, хотя, с одной стороны, и представляет собой оппозицию принципу доказательности аристотелевского рационализма, типологически же, как нам кажется, соответствует той тенденции, которую необходимо миновать в ситуации богословия – тенденции описания сущего путем выделения конечного числа существенных признаков сущих. Но постольку, поскольку философия Эпикура является атомистической, в ней присутствует представление о необъятном многообразии, обнаруживаемом в каждом из сущих, и в этом смысле – о невозможности приписывать устойчивость ограниченному количеству моментов в сущих, так как «всякое свойство переменчиво, атомы же неизменны. ...Поэтому необходимо, чтобы перемещаемые частицы были неразрушимы и свободны от качеств меняющегося тела, имея лишь собственные плотности и собственную форму: они-то и должны быть неизменны» (Diog. Laerts. XX, 54–55). В отличие от рационалистического метода выделения сущностных качеств сущих, количество которых ограничено, гносеологический метод атомистов представляет собой перечисление многообразия моментов сущих, причем здесь отсутствуют внутренние механизмы, которые ограничивали бы количество перечисляемых моментов [«Атомы тел, неделимые



и сплошные, из которых составляется и в которые разлагается все сложное, необъятно разнообразны по виду, – ибо не может быть, чтобы столько различий возникло из объятного количества одних и тех же видов. В каждом виде количество подобных атомов совершенно беспредельно, но количество разных видов не совершенно беспредельно, а лишь «необъятно» (Diog. Laerts. XX, 42–43).]. Типологически этот подход соответствует способу описания материи без оформляющей ее формы, приводимому Аристотелем (см. раздел 2.1), но периферийное у Аристотеля является генеральным у атомистов.

Пояснив смысл процесса *epinoia* на примере чувственного познания вещи, св. Василий переводит речь в область богословия и показывает, как *epinoia* может быть использована в русле богословского дискурса.

На наш взгляд, один из указываемых св. Василием смыслов *epinoia*, прилагаемой к речи о Боге, типологически схож с эпикурейским гносеологическим подходом, основывающимся на перечислении качеств вещи. В данном случае, каждое из неограниченного многообразия элементарных сказуемых о Боге непосредственно отсылает к интеллектуальной очевидности (а не чувственной, как в случае чувственного познания вещи), основывающейся на некоем внутреннем опыте. «Когда обращаем взор на прошедшие века и находим, что жизнь Божия простирается далее всякого начала, тогда называем Бога нерожденным; а когда простираемся умом в грядущие века, тогда никаким пределом необъемлемого, беспредельного, бесконечного называем нетленным. Посему, как нескончаемость жизни называется нетлением, так безначальность оной – нерожденностью, если то и другое умопредставляем *epinoia*. ...Одним словом, если кому угодно поверить в истину сказанного нами, пусть сделает опыт сам над собою, доходит ли он до значения нерожденности, когда хочет представить себе что-либо из существенного в Боге?» [Творения. Т. 3. С. 25, 42]. «Многие и различные имена, взятые в собственном значении (κατ' ἴδιαν ἕκαστον σημασία) каждого, составляют понятие (τὴν ἔννοιαν συναβροίξει), конечно, темное и весьма скудное в сравнении с целым (ὡς πρὸς τὸ ὅλον), но для нас достаточное. Из имен же, сказуемых о Боге (τοῖς περὶ Θεοῦ λεγουμένοις ὀνόμασι), одни показывают, что в Боге есть, а другие напротив, чего в Нем нет. Ибо сими двумя способами, то есть отрицанием того, чего нет, и исповеданием того, что есть, образуется в нас как бы некоторое впечатление (τοῦτων οἰονεὶ χαρακτήρ) Бога» (Творения. Т. 3. С. 31).

Отметим, во-первых, что в отличие от способа выговаривания сущего, разработанного Аристотелем, который основывается на интуиции выявления самотождественности вещи в качестве вещи среди других вещей, здесь утверждения и отрицания о подлежащем имеют равноценный характер, так как при таком способе сказывания о подлежащем отсутствует ограничение на количество утверждений, относимых к подлежащему (ср.: раздел 1.1). Также, отметим указание св. Василия, что каждое имя берется «в собственном значении (κατ' ἰδίαν ἑκάστων σημασίαν)». Эта линия в понимании языка, заданная эпикурейцами («необходимо при каждом слове видеть его первое значение (τὸ πρῶτον ἐννόημα)» (Diog. Laerts. XX, 38)), в понимании которых «любое понятие может быть уяснено интуитивным путем и не нуждается в доказанном определении» [Верлинский А. В. Возникновение речи в эпикурейской теории // *Philologia classica*. Вып. пятый. СПб., 1997. С. 68], позволяет установить противовес дискурсу доказательной речи о сущности Бога, заданному Евномием. Последний следовал в этом смысле методу Аристотеля, для которого данное сказуемое, призванное выразить вещь, если оно не является «несвойственным именем», т. е. если это не метафора (см.: раздел 1.3), имеет смысл лишь будучи связанным посредством родо-видовой иерархии с другими сказуемыми, присутствующими сущности (см.: раздел 1.1). [Само это напряжение между интуициями доказательного и бездоказательного дискурса, возможно, связано с описанным Э. Р. Доддсом различием в предпосылках христианской и языческой ментальности: «Для любого человека, воспитанного на классической греческой философии, вера (πίστις) означала низшую ступень познания: это было состояние ума необразованного человека, который верил на основании молвы, но не был способен обосновать свою веру. ... Ранних языческих наблюдателей, Лукиана и Галена, Цельса и Марка Аврелия, удивляла ... готовность умереть во славу недоказуемого» (Доддс Э. Р. Язычник и христианин в смутное время. СПб., 2003. С. 194–195). Тем не менее, св. Василий, как классически образованный человек, периодически апеллирует к доказательности (см, напр.: Творения... Т. 3. С. 73, 136), но это никогда у него не связано с речью об определении сущности (Бога). Вообще говоря, в православной традиции дискурс доказательности в богословии осознавался в следующем смысле: в качестве имеющего своими началами положения веры, т. е., в практическом плане, как основывающийся на положениях, заданных Писанием и Отцами Церкви. См: Красиков С. В. Апо-

диктический силлогизм как метод катафатического богословия у Григория Паламы и Никифора Григоры // *Verbum*. Вып. 3. СПб., 2000. С. 218–224].

Но почему, в самом деле, многообразие сказываемого приводит к понятию о едином подлежащем? Почему каждый акт сказывания не направляет сознание в сторону соответствующего сказуемого, но, наоборот, формирует целостное понятие о подлежащем? На наш взгляд, в данном случае формированию понятия о тождественном Подлежащем из множества сказуемых о нем, способствует удержание в сознании каждого из сказуемых при добавлении последующего – при условии, что в каждом из сказуемых, прилагаемых к этому Подлежащему заложено представление о совершенном бытии. Таким образом происходит наполнение содержанием первоначально пустой интенции [Сам этот процесс, про который пишет св. Василий, на наш взгляд, типологически соответствует описываемому Гуссерлем в «IV логическом исследовании» акту синтеза наполнения сознания. Как об этом пишет А. Г. Черняков, противопоставляя гносеологические предпосылки Гуссерля и Аристотеля, «наполнение подразумевает “движение” (в аристотелевском смысле) или переход от “пустого” подразумевания, предварительного наброска смысла к созерцанию или интуиции. ...Вместо отношения тождества, вместо “покоящегося, статичного совпадения” следует говорить об отношении подобия (*ὁμοίωσις*) или аналогии. Эти отношения обозначают продвижение некоторого, быть может, неотчетливо определенного или завершенного, содержания из пустого подразумевания в интуитивную полноту или близь» (Черняков А. Г. *Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля, Хайдеггера*. СПб., 2001. С. 166, 168). Таким образом, полнота понимания Подлежащего (но не понимание полноты подлежащего) складывается из возможного для сознания удержания многообразия его моментов].

Обратим внимание также на образ, который св. Василий использует, когда пишет о познании Бога из Его именованя: «...образуется в нас как бы некоторое впечатление (*τοῦτων οἰονεὶ χαρακτήρ*) Бога». А. А. Тахо-Годи, обсуждая лексику сочинений псевдо-Дионисия Ареопагита, пишет: «Образы печати и отпечатков совершенно необходимы для Ареопагитик, так как они лучше всего обозначают целостное, а не частичное проявление высшего блага в его именах» [Тахо-Годи А. А. *Гимнографические и энциклопедические тенденции в позднеантичной прозе // Вопросы классической филологии*. VIII. М., 1984. С. 184]. Как нам представляется, та же

особенность обнаруживается и в языке св. Василия: образы печатей и отпечатков возникают для выражения возможной полноты проявления чего-то в чем-то [см.: 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]. В данном случае речь идет о полноте проявления Бога и, соответственно, о возможной полноте Его познания из совокупности имен, которые ум относит к Богу. Таким образом, полнота нозтического способа богопознания предполагает в качестве своего итога понятие о Боге, «скудное в сравнении с целым (*ὡς πρὸς τὸ ὅλον*)».

Нередко можно встретить понимание употребления *epinoia* Каппадокийцами именно в этом смысле – в смысле аналитической процедуры. [Например, см.: M. Steenberg (The Cappadocian Fathers on Essence and the Knowledge. The Process of Epinoia // [http://www.monachos.net/patristics/epinoia\\_ennoia.html](http://www.monachos.net/patristics/epinoia_ennoia.html)) пишет, представляя позицию св. Василия, относительно *epinoia*: «Как человеку познать Бога, если не посредством использования своих рациональных способностей для формирования области разумного, через частичные понятия о Боге, Который в конечном счете трансцендентен?»]. Но в таком случае прав Евномий, указывающий, что познание Бога посредством *epinoia* может быть плодом фантазии и, таким образом, ничего необходимого мы высказать о Боге не в состоянии, поэтому всякое суждение о Нем является теологуменом, так как общие понятия не могут нести в себе момента необходимости, который должен присутствовать в догматических суждениях. Но мы можем найти в трактате св. Василия еще одно, неявно выраженное, направление в понимании *epinoia*.

### 2.2.2. Две гносеологии

Итак, сначала, вроде бы, св. Василий пишет то, что мы уже знаем об *epinoia*: «*epinoia* также называется *подробнейшее и точнейшее обдумывание представленного, которое следует за первым чувственным представлением. Поэтому в общем употреблении называется оно размышлением (ἐπιλογισμός), хотя не собственно*». Но пример, который он приводит, показывает нам, что *epinoia* может пониматься несколько иначе, чем то, как мы ее поняли ранее. «*Например: у всякого есть простое представление о хлебном зерне, по которому узнаем видимое нами. Но при тщательном исследовании сего зерна входит в рассмотрение многое, и даются зерну различные наиме-*

нования, обозначающие представляемое. Ибо одно и то же зерно называем то плодом, то семенем, то еще пищею. Плодом, как цель предшествовавшего земледелия, семенем, как начало будущего, пищею, как нечто пригодное к приращению тела у вкушающего» (Творения... Т. 3. С. 23). Вещь описывается в ее отношении к иному, мы находим здесь уже движение в сторону энергичной тенденции в гносеологии, когда предмет, воспринимаемый посредством *epinoia*, познается по его вы-явлению вовне, по его действию, или энергичному проявлению. Чтобы прояснить характер этой тенденции, укажем на то, что, как представляется, в рамках древней философии можно выделить два подхода относительно способа познания сущего.

Подход, свойственный рационалистическому направлению – генеральный в рамках античной метафизики – выделяя моменты в сущих, которые указывают на общность их с другими сущими, подразумевает познание сущих в их статическом аспекте. Здесь мысль отталкивается от интуиции о характере самотождественности вещи и движется в сторону все большего прояснения этой самотождественности. Движение в сторону иного – энергичного – подхода как раз и обнаруживается у атомистов и, в частности, у Эпикура («От поверхностей тел происходит непрерывное истечение (*ῥέβδσις*), незаметное лишь потому, что умаление восполняется пополнением. ...Именно оттого, что в нас входит нечто извне, мы способны видеть [формы] и мыслить их» (Diog. Laerts. X, 48–49)), подход которого сохраняет, тем не менее, и тенденцию познания вещи в ее статическом аспекте – постольку, поскольку он опирается на первое впечатление о целостности предмета. Замечательно, что мы можем обнаружить эту интуицию «энергичного» способа познания и в рамках классической античной метафизики. В одном из метафизических диалогов Платона, в «Софисте», можно обнаружить два различных понимания понятия «бытие». В одном смысле «бытие» употребляется в значении рода для сущего, другое же понимание «бытия» основано на внутренней очевидности понимания существующего как «обладающего по своей природе способностью либо воздействовать на что-то другое, либо испытывать хоть малейшее воздействие» (247ε). Бытие, таким образом, «насколько познается, настолько же находится в движении в силу своего страдания» (248ε). Иначе, «если существующее неподвижно, то никто нигде ничего не мог бы осмыслить» (249β). Но движение не может существовать без самотождественности движущегося, т. е. без покоя. Таким образом, философу надо,

*«подражая мечте детей, чтобы все неподвижное двигалось, признать бытие и все и движущимся и покоящимся» (249d).* Далее Платон в «Софисте» оставляет эту линию онтологии. Итак, насколько бытие движется, оно познаваемо, насколько покоится – непознаваемо [Об этом см.: Светлов Р. В. Декарт: достоверное и очевидное в суждении о бытии // Мысль. Ежегодник Санкт-Петербургской ассоциации философов. СПб., 1998. № 2. С. 41–46]. Говоря об истоках декартова принципа достоверности и очевидности, автор указывает на «отчетливо выраженную в истории философии линию мысли, оттеняющую, помогающую увидеть незримо присутствующие у Декарта апории ... На самом деле, очищение философского взора от неочевидного, совершаемое Платоном в «Софисте», сродни тому эксперименту, который совершит Декарт ... Платон устами Чужеземца связывает бытие со способностью “воздействовать на что-то другое, либо испытывать хоть малейшее воздействие”. Иными словами, он исходит из очевидности, а не из априорной предпосылки, или из апелляции к мифопоэтической традиции. Это та самая чувственная очевидность (*αἰσθησιμὸς ἐνάργεια*), которую вместе с “разумом” в качестве “критерия” приписывает Платону Секст Эмпирик (Против логиков, 141)»].

Выражение в богословском дискурсе подобного понимания *epinoia* – в смысле познания по энергиям, действиям – можно найти в следующем месте из трактата: *«Господь наш Иисус Христос ... в подлежащем будучи единым, одною простою и несложною сущностью (κατὰ τὸ ὑποκείμενον, καὶ μία οὐσία καὶ ἀπλῆ καὶ ἁσύνθετος), именует Себя в одном месте так, в другом иначе, применяя к Себе по примыслениям (ταῖς ἐπινοίαις) названия, между собою различные. Ибо, по различию действований и по различному отношению к благодетельствованным (τῆν τῶν ἐνεργειῶν διαφορὰν, καὶ τῆν πρὸς τὰ ἐνεργετούμενα σχέσιν), прилагает Себе и разные имена. Он называет Себя светом мира, означая этим именем непреступность славы в Божестве, и показывая, что Он светлостью ведения озаряет имеющих очищенное душевное око; называет Себя лозою виноградною, потому что укоренившихся в Нем верою питает плодоношениями добрых дел; называет Себя хлебом, потому что Он есть пища разумного существа, самая свойственная к поддержанию состава души и к сохранению ее свойства, всегда восполняющая собою оскудевающее и не попускающая душе впасть в немощь, происходящую от неразумия. Таким образом, кто рассматривает каждое из этих имен (τῶν ὀνομάτων), тот найдет различные*

примышления (τὰς ἐπινοίας), тогда как во всех, по сущности (κατὰ τὴν οὐσίαν), одно подлежащее (τοῦ ὑποκειμένου)» (Творения. Т. 3. С. 23–24).

Представляется, что эта указанная тенденция в понимании *epinoia*, заданная св. Василием, предвосхищает (служит опорой?) прочно вошедшее в церковную традицию учение о божественных именах Псевдо-Дионисия Ареопагита, который описывал выходение Бога из сокрытости как выступление (προόδους) сущности Бога в божественных именах. «Ты найдеши, что всякое, можно сказать, священное песнопение богословов, изъясняя и воспевая благодетельные выступления (προόδους) Богоначалия, приуготовляет божественные имена» («О божественных именах», гл. 1, 4) [Цит. по: Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования / Пер. Г. М. Прохорова. СПб., 2002].

Итак, в чем же все-таки состоит различие эпикуровского гносеологического подхода и подхода св. Василия? Вчитаемся еще раз в слова Эпикура: «...Форма, цвет, величина, вес и все остальное, что перечисляется как свойства тел... не должны мыслиться в виде самобытных естеств, ... и улавливаются и различаются каждое по своему, но всегда в сопровождении с целым (τῶν τοῦ ὅλου μευέθῶν) и никогда отдельно от него» (X, 68–69), и св. Василия: «многие и различные имена, взятые в собственном значении (κατ' ἴδιαν ἕκαστον σημασία) каждого, составляют понятие (τὴν ἐννοίαν συναφροίξει), конечно, темное и весьма скудное в сравнении с целым (ὡς πρὸς τὸ ὅλον), но для нас достаточное», «по различию действований и по различному отношению к благодетельствованным (τὴν τῶν ἐνεργειῶν διαφοράν, καὶ τὴν πρὸς τὰ ἐνεργετούμενα σχέσιν), [Христос] прилагает Себе и разные имена».

Для Эпикура в каждом из многообразных свойств тела уже присутствует выраженное «первым значением» соответствующего понятия целое, так как интуиция целого дана изначально (так же, как и в гносеологическом подходе Аристотеля), первым впечатлением о предмете. Но в отличие от случая аристотелевской гносеологии, при умном взглядывании в предмет, последний предстает в качестве необъятного многообразия составляющих. Как представляется, мысль св. Василия движется в обратном направлении: от многообразия проявлений сущих в сторону целостности подлежащего, находящегося в основе этих проявлений (на этом основан и знаменитый принцип аргументации св. Василия относительно обладания божественной сущностью Сыном и Духом Святым [См.: Творения... Т. 3. С. 136]), причем в случае энергийной «добавки» к указанному гносеологи-

ческому подходу каждое «взятое в собственном значении» понятие соответствует проявлению, которое уже является целостным, и этим способ познания «от движения» отличается от ноэтического способа богопознания, так как, по св. Василию, нельзя сказать, что каждое сказуемое о Боге приводит к целостному понятию о Нем (а только совокупность их) (см. раздел 2.2.1), но каждое действие (энергия) Христа дает целостное представление, или впечатление (*χαρακτήρ*) в нас Христа.

### 3. *ἐπίνοια* и обожение

Чтобы более выпукло проиллюстрировать различие ноэтического способа богопознания и способа «от энергий», сравним два отрывка из «Против Евномия» св. Василия. Описание св. Василием ноэтического подхода мы уже приводили: *«многие и различные имена, взятые в собственном значении (κατ' ἰδίαν ἕκαστον σημασίαν) каждого, составляют понятие (τῆν ἐννοίαν συναθροίξει), конечно, темное и весьма скудное в сравнении с целым (ὡς πρὸς τὸ ὅλον), но для нас достаточно»*. В конце 5-й книги святитель описывает «существенное (*οὐσιώδους*) вселение» (Творения... Т. 3. С. 181) в человека Святого Духа [о бытовании традиции см.: Лурье В. М. Взаимосвязь проблемы Filioque с учением об обожении у православных богословов после святого Фотия // Труды Высшей религиозно-философской школы. I. СПб., 1992. С. 3]: *«Дух неразделим, и не часть Его, срастворенная с каждым неделимым, производит в нем божественную жизнь, но все живет всецелою Его силою (τῆ ὅλῃ αὐτοῦ δυνάμει) ... И каждый из святых через сие есть бог (Καὶ θεὸς ἐστὶ διὰ τοῦτο ἕκαστος τῶν ἁγίων) ... Дух в Себе Самом содержит все бессмертное ... но не ищет и приращения, как совершеннейший. Поэтому и у Него все совершенное: любовь, радость, мир, долготерпение, благодать (Гал. 5:22), премудрость, разум, совет, безопасность, благочестие, ведение, святыня ... Источающееся же из Бога имеет действительное бытие, и из Него источаемое суть энергии Его ('Αλλὰ τὸ μὲν ἐκ Θεοῦ πηγάζον ἐνυπόστατόν ἐστι τὰ δὲ ἐξ αὐτοῦ πηγάζοντα ἐνέργειαι αὐτοῦ εἰσι). Сего-то Духа Святого обильно излил на нас Бог через Иисуса Христа...»* (Творения... Т. 3. С. 227–229). В 9-й книге трактата «О Святом Духе» св. Василий описывает тем же языком то же, что описано в конце 5-й книги «Против Евномия»: *«Дух Святой ... целый присутствует в каждом, и целый повсюду (ὅλον ἕκαστῳ παρὸν καὶ ὅλον ἀπανταχοῦ ὄν). Он разделяемый не*



страждет, и когда приобщаются (μετεχόμενον) Его, не перестает быть всецелым, наподобие солнечного сияния, наслаждающийся приятностью которого как бы один им наслаждается, между тем как сияние сие озаряет землю и море, и срастворяется с воздухом. Так и Дух в каждом из удобоприемлющих Его пребывает, как ему одному присущий (ὡς μόνῳ παρόν), и всем достаточно изливает всецелую благодать (τὴν χάριν δλόκληρον ἐπαφίησιν), которую наслаждаются причащающиеся, по мере собственной своей приемлемости, а не по мере возможного для Духа. ...Отсюда – предведение будущего, разумение таинств, постижение сокровенного, раздаяния дарований, небесное жительство, ликостояние с ангелами, нескончаемое веселие, пребывание в Боге, уподобление Богу и крайний предел желаемого – становление богом (τὸ ἀκρότατον τῶν ὀρεκτῶν, θεὸν γενέσθαι)» (С. 265–267). [см.: проф. А. Спасский. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Изд. 2-е. Сергиев Посад, 1914. С. 519–533, где Спасский показывает, что данные места из «Против Евномия» и «О Святом Духе» навеяны, а иногда и дословно повторяют «Эннеады» Плотина].

Таким образом, в отличие от нозтического способа богопознания, итогом которого является «понятие [о Боге] (τὴν ἔννοιαν) темное и весьма скудное в сравнении с целым (ὡς πρὸς τὸ ὅλον)», энергетическое – уже не просто познание, но познание, которое тождественно приобщению (μέθεξις), предполагает присутствие в обоженных по мере их вместимости самой целостности (τὸ ὅλον) Бога, что подразумевает стяжание всецелых и совершенных Его даров, обозначаемых именами, т. е. приобщение Его всецелой силе (τῇ ὅλῃ αὐτοῦ δυνάμει), или энергий (ἐνέργειαи).

#### 4. Некоторые современные интерпретации ἐπίνοια

Если говорить про современные трактовки понимания ἐπίνοια святителем Василием, то можно сказать, что в современной российской богословской мысли достаточно часто встречается приписывание св. Василию и Каппадокийцам учения об ἐπίνοια лишь в смысле нозтического познания, что приводит к ограниченному, и, в конце концов, неверному пониманию не только учения святителя, но и учения об имяславии (т. е. о приобщении к нетварной энергии Бога посредством «переживания» божественных имен и, уже, через постоянный опыт Иисусовой молитвы): догматическое обоснование исихасты находили в учении Каппадокийцев. Так, еп. Илларион (Алфе-

ев), возможно, опирающийся на трактовку этого понятия В. Лосским [см.: *Лосский В.* Богословие и боговидение. М., 2000. С. 180–184] и осторожно относящийся к классическому изводу имяславия, пишет: «Субъективизм в понимании *ἐπίνοια* означает, что под этим термином понимается автономная и замкнутая на самое себя деятельность человеческого мышления-разума-рассудка. ...Если же под *ἐπίνοια* понимать ту способность, которой Бог наделил человека и которая дает возможность человеку быть со-творцом Бога, нарекая имена вещам, тогда перспектива меняется на противоположную. Тогда уже можно говорить о том, что имена Божии созданы человеческим “примышлением”, но, поскольку само “примышление” является даром Божиим человеку, то и продукты его творчества могут быть носителями божественных энергий» [*Епископ Илларион (Алфеев)*. Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров. Т. 1. СПб., 2002. С. 628]. На первый взгляд, еп. Илларион понимает *ἐπίνοια* именно как причастность к божественным энергиям, однако эта причастность мыслится еп. Илларионом как данная Богом человеку способность к разумению тварного, а не как путь познания Бога. Но не существует пути к истинному познанию тварного сущего, минуящего познание Бога, а про *ἐπίνοια* в смысле непосредственного богопознания еп. Илларион ничего не пишет.

На книгу еп. Иллариона опирается П. Малков [См: *Малков П.* Сотериологический аспект православного учения об имени Божием // Богословский сборник. Православный Свято-Тихоновский Институт. Выпуск XI. М., 2003. С. 39–53] в статье, направленной против учения имяславцев: «Имена Божии, как и все прочие именованья существующих в мире вещей, являются плодом человеческого ума и его способности “*ἐπίνοια*” (примышления, измышления, вымысла). ...Ведь возможность “*ἐπίνοια*”, которая воспринимается многими лишь как некая человеческая способность к пустому “фантазерству”, на самом деле свидетельствует об обратном: о высоком богообразном достоинстве человека. Мы сотворены по образу нашего Творца, и одной из черт этого образа в нас является способность к творчеству, к богоподобному осмыслению и постижению действительности, в том числе и действительности Божественной. ...Одно из самых высочайших “прав” человека, его талантов – постигать и осмысливать являющегося нам в Откровении любви Бога. Те имена, которые мы даем нашему Творцу – наше осознанное и благодарное выражение святых плодов этого Откровения...». Здесь усматривается следующее понимание именованья Божества: сначала человек встречается с Богом в ситуации Откро-

вании Бога к человеку, потом активизируя свою способность осмысливать и именовать (способность *ἐπίνοια* в первом из выделенных нами смыслов у св. Василия), человек выражает плоды своей встречи в слове. Таким образом, по П. Малкову, *ἐπίνοια* задействуется («по итогам») встречи человека с Богом, а не сама встреча происходит в процессе *ἐπίνοια*, богоименования, – как, насколько мы можем судить, учит нас святоотеческая традиция.

Вообще говоря, можно установить своеобразную закономерность, учитывающую отношение исследователя к имяславию и его понимание *ἐπίνοια*. Так, известный патролог, принимающий доктрину имяславцев, архиеп. Василий (Кривошеин) пишет, имея в виду познание человеком Бога через Его энергии при помощи *ἐπίνοια*: «Дело не идет здесь только об интеллектуальном акте с нашей стороны, ...но скорее о движении Бога, в котором Он, оставаясь недоступным и единым в своей сущности, умножает Себя и нисходит к нам в Своих энергиях...» [См.: Проблема познаваемости Бога: сущность и энергия у св. Василия Великого // *Архиепископ Василий (Кривошеин)*. Богословские труды 1952–1983 гг. Статьи, доклады, переводы. Нижний Новгород, 1996. С. 240], также и В. М. Лурье так представляет учение об именах Божиих у святителя Василия: «Отвечая Евномию, св. Василий как раз и будет развивать учение, которое получит классическое для времени св. Григория Паламы [представившего обоснование исихазма. – Д. Б.] оформление в ареопагитовой катафатике и апофатике. Согласно этому учению, все имена Божии – как положительные (утвердительные суждения о Нем), так и отрицательные (суждения о том, что Бог не есть) – хотя и не содержат всей полноты истины о Боге, однако содержат частичную, но действительную истину, и эта истина присутствует в них благодаря энергиям Божиим» [Лурье В. М. Комментарии // *Протопресвитер Иоанн Мейендорф*. Жизнь и труды св. Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997. С. 402]. Здесь мы находим, наоборот, игнорирование нозтической составляющей в учении св. Василия о богопознании. Таким образом, ни одно из известных нам направлений толкования *ἐπίνοια* в общепатристическом контексте не учитывает всю сложность данной проблемы, хотя мнение авторов, представляющих второе направление и стремящихся судить об *ἐπίνοια*, исходя из контекста полноты православной традиции, на наш взгляд, представляет гораздо большую ценность.