

ТЕМА ОПИСАНИЯ ЧЕЛОВЕКА ЧЕРЕЗ «СХОЖДЕНИЕ ОСОБЕННОСТЕЙ» У СВТ. ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО И ЕЕ ЦЕРКОВНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ И ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ КОНТЕКСТ¹

Д. С. Бирюков

В текстах, важных для истории святоотеческой мысли и вообще — истории философии, существуют узловые места, значимые сразу для нескольких направлений последующего развития мысли. Нам хотелось бы сосредоточить внимание на одном из таких мест в творениях свт. Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской, — это начало второй книги трактата «Против Евномия»². Выступая против положений, высказанных в «Апологии»³ предводителя неоариан (аномеев) Евномия, который настаивал на жестком соотношении между именем индивида и его сущностью, свт. Василий приходит к различению общей сущности и особенных свойств, объединяемых именем:

Но кто из здравомыслящих согласился бы с той мыслью, что у тех, у кого имена (*tὰ ὀνόματα*) различны, с необходимостью также должны различаться и сущности (*tὰς οὐσίας*)? У Петра и Павла и вообще у всех людей названия (*προσηγορίαι*) суть разные, но сущность у всех одна. Поэтому мы во многом одинаковы друг с другом, но отличаемся один от другого только особенностями (*τοῖς ἰδίωμασι*), которые усматриваются

¹ Выражаю благодарность А. Г. Дунаеву, А. М. Шуфрину и особенно С. В. Месяц, продуктивная критика которых помогла мне переосмыслить некоторые положения данной статьи в процессе ее доработки.

² Относительно датировки трактата «Против Евномия» ученые сходятся на том, что этот труд написан в начале богословской активности свт. Василия, т.е. в первой половине 60-х гг. IV века. Наиболее осторожные исследователи относят его к периоду между 360 г. и 366 г. (*Dams Th. La controverse Eunomienne*. P., 1952. P. 6). Точная датировка трактата зависит от даты написания двух писем свт. Василия (Ер. 20 и Ер. 223), где имеются упоминания о нем. Об этом см.: *Hildebrand S. A Reconsideration of the Development of Basil's Trinitarian Theology: the Dating of Ep. 9 and «Contra Eunomium» // VC. Vol. 58. 2004. P. 390–403.*

³ «Апология» Евномия была написана, по всей видимости, ко времени Константинопольского Собора, состоявшегося в декабре 359 г., и зачитана на Соборе как ответ на обвинения со стороны представителей омиусианской [от ὁμοούσιος — подобосущный] партии (см.: *Kopceck Th. A. A History of Neo-Arianism*. Camb.; MA: Philadelphia Patristic Foundation, 1979. Vol. 2. P. 305–306. (Patristic Monograph Series; 8)).

в каждом. Посему и названия (αἱ προσηγορίαι) означают не сущности, а свойства (τῶν ἰδιότητων), характеризующие (χαρακτηρίζουσιν) каждого в отдельности. Так, услышав «Петр», мы не разумеем из этого имени сущности Петра (сущностью же называю здесь материальное подлежащее (τὸ ὑλικὸν ὑλοκεϊμένον), которое имя вовсе не означает), а только запечатлеваем понятие об особенностях, в нем усматриваемых. Ведь тотчас при этом слове мыслим Петра, сына Ионина, из Вифсаиды, брата Андреева, из рыбаков призванного на апостольское служение [и] за превосходство веры принявшего на себя созидание Церкви. Ничто из этого не есть сущность, которая могла бы мыслиться как ипостась (ἡ ὑπόστασις). Таким образом, имя (τὸ ὄνομα) выделяет (ἀφορίζει) для нас характер (τὸν χαρακτήρα) Петра, но никоим образом не представляет его сущности. В свою очередь, услышав «Павел», помыслим сходение (συνδρομῆν) других особенностей (ιδιωμάτων) — тарсянина, еврея, фарисея согласно закону, ученика Гамалиила, из ревности гонителя Церквей Божиих, страшным видением обращенного к познанию, апостола язычников. Ибо все это определяется одним словом — Павел. Впрочем, если это правда, что те, у кого различаются имена (τὰ ὀνόματα), имеют противоположные сущности, то надлежало бы и Петру, и Павлу, и вообще всем людям быть иносущными (ἑτερουσίους) друг другу. 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: «От брения сотворен еси ты, якоже и аз» (Иов. 33, 6), и эти слова означают не что иное, как единосушие (τὸ ὁμοούσιον) всех людей, — то жлет тот, кто умству-ет, будто из различия имен (τῶν ὀνομάτων) следует и различие сущности⁴.

Далее свт. Василий утверждает, что отношение между именами Божественных Лиц и Их общей сущностью необходимо понимать так же, как и в случае Петра и Павла. Как показал А. Шуфрин⁵, именно на это место из свт. Василия опирался его брат, свт. Григорий Нисский, который в так называемом 38-м письме, приписываемом в настоящее время большинством исследователей свт. Григорию Нисскому, а не свт. Василию⁶, закрепив и развив эту найденную свт. Василием аналогию, иллюстрировал специфику общности и различия между Ипостасями Пресвятой Троицы, опираясь на пример человеческих индивидов⁷.

Уточним круг вопросов, затрагиваемых в данном отрывке. Это соотношение общего и частного, проблема возможностей человеческого познания и определения объекта познания, вопрос о статусе имен, проблема описания и репрезентации

⁴ Против Евномия. II 4 // PG. 29b. Col. 577c–580b; *Basile de Césarée. Contre Eunome*. Т. 2. Р., 1983. Р. 18–22. (SC; 305). Переводы здесь и далее наши, если это не оговорено специально. — Д. Б.

⁵ Шуфрин. Развитие понятия «ипостась». С. 22–24.

⁶ См., в частности, выводы Р. Хюбнера и П. Федвика: *Hübner R. Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius: Zum unterschiedlichen Verständnis der ousia bei den kappadokischen Brüdern // Epektasis: Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou / Eds. J. Fontaine, Ch. Kannengiesser. P., 1972. P. 463–490; Fedwick P. Commentary of Gregory of Nyssa on the 38th Letter of Basil of Caesarea // ОСП. Т. 44, fasc. 1. 1978. P. 31–51. Нет сомнений, что т. н. 38-е письмо написано свт. Григорием позже, чем «Против Евномия» свт. Василия. [См. также: *Zachhuber J. Nochmals: Der 38. Brief des Basilius von Caesarea als Werk des Gregor von Nyssa // Zeitschrift für Antikes Christentum. 2003. Vol. 7 (1). P. 73–90. — Ped.*]*

⁷ Письмо. 38. 3 // PG. 32. Col. 328c–d. Отметим, что понимание, согласно которому в соответствии ипостаси ставится определенное особенное качество, используемое в 38-м письме и подразумеваемое в вышеприведенном отрывке свт. Василия (который в данном случае не использует понятие «ипостаси» в техническом смысле), восходит к подобосушникам (Василию Анкирскому и Георгию Лаодикийскому), см.: *Епифаний Кипрский. Против ересей [Панарион]. 73. 16 // PG. 42. Col. 432–433.*

человеческого индивида. Данная статья посвящена прояснению позиции свт. Василия относительно указанных вопросов и некоторых других философско-богословских тем на основе исследования историко-философского и церковно-исторического фона данного фрагмента.

* * *

Один из важнейших вопросов, поднимаемых в данном фрагменте, связан с принципом индивидуации, и этот вопрос решается свт. Василием, в частности, посредством использования концепта схождения (συνδρομή) качеств (свойств). Остановимся сначала на этой теме.

Для этого обратимся к учению стоиков. Когда глава скептической Академии Аркесилай выступил против стоиков, одним из камней преткновения было т. н. «Рассуждение о растущем» (περὶ αὐξήσεως λόγος), составленное комедиографом Эпихармом (ум. 1-я пол. V в. до Р.Х.)⁸, в котором ставится под вопрос самоидентичность индивида, который находится в процессе количественного изменения, например, во время поглощения пищи. Этому пониманию человека как такого целого, которое тождественно сумме своих частей и принципом индивидуации которого является количество материи⁹, стоик Хрисипп († ок. 206 г. до Р. Х.) противопоставил концепцию, в которой впервые, по замечанию Дэвида Сэдли¹⁰, была сделана попытка дать ответ на вопрос о том, что позволяет человеку пронести свою идентичность через поток времени. Специфика позиции стоиков относительно данного вопроса определялась двумя факторами: во-первых, самоочевидностью тождественности человеческого индивида на протяжении жизни; во-вторых, особенностью эпистемологической позиции стоической доктрины, отвергающей академический скептицизм, согласно которой возможны безошибочные «постигающие впечатления», доступные для всякого истинного мудреца¹¹. Настаивая на возможности познавать единичное, стоики утверждали, что каждая вещь является уникальной и нет двух неотличимых вещей (по крайней мере, для мудреца). В связи с этим Хрисипп различал в человеке подлежащий субстрат, находящийся в постоянном изменении, и неизменные качества — общее качество и *особенное качество* (ἰδίως ποιόν), индивидуальное для каждого человека и являющееся его сущностной характеристикой. Это качество позволяет индивиду сохранять самоидентичность вопреки течению времени и устойчивость на протяжении

⁸ DK 23 B 2 // Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und deutsch von H. Diels; 9. Aufl. hrsg. v. W. Kranz. B.; Wiedmann, 1960. Bd. 1. S. 195–197.

⁹ Очевидно, что в качестве философского контекста здесь выступает учение Гераклита (DK 22 B 91 // Die Fragmente der Vorsokratiker... S. 171). Учение о постоянной изменяемости человека в его материальной составляющей встречается также у Платона (Пир. 207d-e). Платон упоминает Эпихарма как учившего, наряду с Протагором, Гераклитом, Эмпедоклом и Гомером, о постоянной текучести материального мира (Тезетг. 152e), но, несмотря на это, Платон был обвинен Алкимом в заимствовании идей у Эпихарма (см.: *Диоген Лаэртий*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. III 9–10). Однако подразумеваемая в сюжете комедии Эпихарма проблема нахождения принципа идентичности человека как материального существа не была центральной в философских исследованиях Платона или Аристотеля, и лишь в полемике стоической и академической школ разрешение вопроса о принципе идентичности человека стало магистральным направлением развития философских исследований (см.: *Sedley*. The Stoic Criterion. P. 255).

¹⁰ Ibid. P. 261.

¹¹ *Цицерон*. Учение академиков. II 41, 77–78; *Диоген Лаэртий*. VI 162, 177.

человеческой жизни¹². Согласно Хрисиппу, оно может быть формализовано и выражено в языке. Понятие особенного качества в стоической системе было призвано индивидуализировать именно человека, а не единичную вещь вообще¹³.

Хотя особенное качество индивида, в понимании стоиков, «сохраняется от рождения до смерти», оно, тем не менее, «растет и уменьшается»¹⁴. Таким образом, проведя дифференциацию уровней сущего при описании индивида, различив субстрат и особенное уникальное качество индивида, доступное для познания, Хрисипп предложил оригинальное для своего времени решение проблемы: индивид познается как неслитное, но нераздельное единство вечно подвижного материального субстрата и устойчивого на протяжении жизни особенного качества. Важным здесь представляется факт, что стоики настаивали на том, что особенное качество не может быть одинаковым для нескольких индивидов (это следует из общего принципа стоической философии: не существует двух неотличимых друг от друга вещей, а значит — и индивидов), и наоборот — один индивид не может иметь двух особенных качеств¹⁵.

Это учение об общем и особенном качествах нашло свое отражение в учении стоиков о частях речи. По свидетельству Диогена Лаэртия, Хрисипп различал имя собственное (ὄνομα) и имя нарицательное (προσηγορία). Ученик Хрисиппа Диоген Вавилонский дает им следующее определение: «Имя нарицательное (προσηγορία) — часть речи, обозначающее общую качественность (κοινὴν ποιότητα), например, “человек”, “конь”. Имя собственное (ὄνομα) — часть речи, указывающая на особенную качественность (ἰδίαν ποιότητα), например, Диоген, Сократ»¹⁶. Подобное различие собственного и нарицательного имени было использовано александрийскими грамматиками. При этом источники свидетельствуют, что имели место две традиции определения ὄνομα и προσηγορία. Если Аполлоний Дискол (2-я пол. II в. по Р.Х.) и последующая традиция¹⁷ соотносят их с особенным

¹² См.: SVF. II 395, 762. Далее римская цифра и следующая без запятой арабская обозначают том и фрагмент собрания И. фон Арнима.

¹³ Sedley. The Stoic Criterion. P. 272, n. 16.

¹⁴ См.: Плутарх. Об общих понятиях. 44. 1083d; Посидоний. Фр. 96 // Long, Sedley. The Hellenistic Philosophers. Vol. 2. P. 171 (LS 28D). Данное положение позволяет говорить, что сохранение идентичности индивида, когда нечто происходит с ним, обусловлено наличием у него особенного индивидуализирующего качества. Подробнее см. в нашей статье: Бирюков Д. С. Стоики и принцип идентичности человека // Плутарх. Сочинения / Пер. Т. Сидаша. СПб., 2008. С. 351–381.

¹⁵ Хотя Плутарх упрекает стоиков в том, что, согласно их учению, «в одной сущности могут появиться два особенных качества, и... одна и та же сущность, имеющая одно особое качество, принимает затем иное и сохраняет оба» (Плутарх. Об общих понятиях. 36. 1077d), — это представляет собой вывод, ни в коем случае не разделяемый самими стоиками, но навязанный им Плутархом, как якобы следствие из их концепции мирового воспламенения, во время которого Зевс и мировой Промысл сближаются и сосуществуют в одной эфирной сущности (Фрагменты ранних стоиков. Т. II. Хрисипп из Сол / Пер. и комм. А. А. Столярова. М., 1999. Ч. 1. С. 214). Собственно, упоминаемое Плутархом там же представление стоиков, согласно которому Промысл относится к Зевсу как душа к человеку, исключает справедливость мнения Плутарха (см.: Sedley. The Stoic Criterion. P. 267).

¹⁶ Диоген Лаэртий. VII 58 // SVF. III 22).

¹⁷ См., напр.: Аполлоний Дискол. Синтаксис // Apollonius Discolus. De constructione libri quatuor / Ed. G. Uhlig. Lpz., 1910. P. 142. L. 1 – 143. L. 3. (Grammatici Graeci; Vol. 2, pars 2); Схолии к Дионисию Фракийскому // Scholia in Dionysii Thracis Artem grammaticam / Ed. A. Hilgard. Lpz., 1901. P. 358. L. 28–32, P. 524. L. 9–10. (Grammatici Graeci; Vol. 3, pars 1).

и общим *качествами* денотата высказывания¹⁸, то Дионисий Фракийский (ок. 170 — ок. 90 до Р. Х.) и его грамматическая традиция¹⁹ — с общей и частной *сущностями*, что исследователи связывают с аристотелизацией александрийской грамматики²⁰.

Исходя из свидетельств некоторых позднейших источников, можно предположить, что стоики могли понимать особенное качество как совокупность качеств. Сохранилось свидетельство Дексиппа²¹, который, задаваясь вопросом о принципе индивидуации индивидов одной сущности, пишет:

Те, кто разрешают это затруднение через особенное качество (τὸ ἰδίως ποιόν), говоря, что один отличается горбатостью носа, светлыми волосами и иным схождением качеств (συνδρομῇ ποιότητων), другой — курносостью, лысостью или серым цветом глаз, иной — другими качествами, мне кажется, не решают этот вопрос хорошо²².

А. Лонг и Д. Сэдли, основываясь на том, что в процитированном отрывке речь идет именно о качествах, относят данный фрагмент к свидетельствам стоической онтологии²³. Тем не менее они отмечают странность фрагмента, так как искомый стоиками субстанциональный статус особенного качества здесь представляется несколько туманным в силу того, что перечисленные общие качества могут изменяться в течение жизни индивидуума²⁴.

Однако есть ряд соображений, свидетельствующих в пользу того, что фрагмент из Дексиппа, в котором говорится о раскрытии особенного качества через совокупность общих качеств, все-таки может отражать аутентичное стоическое учение. В частности, как справедливо замечает А. Ллойд, в соответствии со стоическим учением о категориях особенное качество человека может быть рассмотрено как сложная совокупность качеств²⁵. Ллойд имеет в виду нормативный для стоической доктрины принцип рассмотрения предмета с нескольких точек зрения — посредством четырех стоических категорий, каждая из которых раскрывается последующей, являя предмет при движении рассмотрения с точки зрения меньшей определенности к большей, и с точки зрения безотносительности

¹⁸ Денотат — реальный предмет, обозначаемый тем или иным именем собственным либо подлежащим в высказывании.

¹⁹ *Дионисий Фракийский*. Искусство грамматики // *Dionysios Thrax. Ars grammatica* / Ed. G. Uhlig. Lpz., 1883. P. 33. 6 — 34. 2. (Grammatici Graeci; Vol. 1, pars 1); *Georgius Choeroboscus. Prolegomena et scholia in Theodosii Alexandrini canones isagogicos de flexione nominum et verborum* / Ed. A. Hilgard. Lpz., 1894. P. 105. 23–25. (Grammatici Graeci; Vol. 4, pars 1).

²⁰ *Robertson. A Patristic Theology*. S. 3; *Мажуга В.* Категории «качество» и «действие» в философии стоиков и в грамматической доктрине (Об определении «имени» у греческих грамматиков) // Теоретические проблемы языкознания. Сборник статей к 140-летию кафедры общего языкознания СПбГУ. СПб., 2004. С. 481. В последней статье дан обзор, посвященный соотношению имени с качеством или сущностью у различных древних грамматиков.

²¹ Дексипп (1-я пол. IV в.) — философ-неоплатоник, ученик Ямвлиха (ум. ок. 325/330); синтезировал логические представления Аристотеля, Плотина, Порфирия и Ямвлиха.

²² На «Категории». 30. 20–26 // *Long, Sedley. The Hellenistic Philosophers*. Vol. 2. P. 173–174 (LS 28J).

²³ Об этом свидетельствует тот факт, что Лонг и Сэдли помещают этот фрагмент в раздел «Онтология» (Ibid. P. 166–185).

²⁴ Ibid. Vol. 1. P. 174; Vol. 2. P. 174–175.

²⁵ *Lloyd. Grammar and Metaphysics in the Stoa*. P. 66.

(соответствующей категории субстрата) к той, которая являет всевозможные отношения предмета с миром (соответствующей категории отношения)²⁶.

Тем не менее в целом остается неясным, можно ли считать, что стоическая традиция проделала путь от понимания особенного качества как способного увеличиваться и уменьшаться (то есть изменяться) к описанию особенного качества через совокупность качеств. Но, по крайней мере, очевидна разница в акцентах: в последнем случае гораздо больший упор сделан на эпистемологической функции особенного качества индивида, возможности его определения в познании.

В платонической школе тема «схождения» (συνδρομή) возникает, с одной стороны, в рамках скептической Новой Академии для выражения необходимости иметь множество истинных представлений ради обретения единого истинного представления о чувственной вещи (в роли которой может выступать и конкретный человек). Например, наше представление о Сократе, согласно Карнеаду²⁷, будет истинным, если каждое из наших сходящихся в единство представлений о нем указывает на действительно характерное для Сократа²⁸. С другой стороны, данная тема имеет отношение к способу представления материальных вещей через собрание (τὸ ἄθροισμα) качеств, который восходит к Платону²⁹ и встречается,

²⁶ В чем-то похожий взгляд имеется и у А. Столярова, который отталкивается от осмысления стоического понимания разновидностей качественной определенности. А. Столяров, различая стоические термины ἰδίως τοῖόν (особенное или индивидуальное качество) и ἰδίᾳ ποιότης (индивидуальная качественность), пишет, отмечая гипотетический характер своих слов: «... “Общее” качество есть то, которое данная субстанция разделяет с другой или другими, а “индивидуальное” качество... тождественно совокупности уникальных существенных свойств “пневматической” структуры [имеется в виду учение стоиков о пневме, пронизывающей все материально сущее. — Д. Б.], взятой самостоятельно, вне отношения к чему-либо. Тогда “качественность” (ποιότης) означала бы совокупность двух первых позиций [т.е. общего и индивидуального качества — Д. Б.] и всего многообразия вторичных акцидентальных свойств, приобретаемых ситуативно, в отношении к “чему-то”; иными словами — предельно конкретное и наиболее полное описание субстанции, взятой в определенный момент ее существования во всех возможных уникальных параметрах» (Фрагменты ранних стоиков... Т. II. Ч. 1. С. 203). Данное понимание особенного качества вполне вписывается в ту картину представления ἰδίως τοῖόν через совокупность общих качеств, которую мы имеем у Дексиппа.

²⁷ Карнеад (ок. 214/3–129/8 до Р.Х.) — греч. философ, глава так называемой Новой платоновской Академии.

²⁸ «... Тот, кто составил представление о человеке, по необходимости пользуется и представлением о том, что относится к нему самому, и о внешних к нему [вещах]: из относящегося к нему самому — в качестве представления о цвете, величине, фигуре, движении, разговоре, одежде, обуви; из внешнего — в качестве представления о воздухе, свете, дне, небе, земле, друзьях и всем прочем. Поэтому, если ни одно из этих представлений не увлекает нас туда и сюда тем, что оно кажется ложным, но все согласно кажутся истинными, то к [данному] общему представлению мы питаем больше доверия. Действительно, что этот человек есть Сократ, мы удостоверяемся из того, что ему присуще все обыкновенное [для него] — цвет, величина, фигура, образ мыслей, старый плащ, а затем — из того, в чем никого другого нельзя с ним смешивать. И, как некоторые врачи признают человека в настоящем жару не по одному признаку, вроде частоты пульса или обильной теплоты, но и по совокупности [признаков], как-то: теплота вместе с пульсом, неровное дыхание, покраснение, жажда и подобное, таким же способом и академик создает для себя суждение об истине на основании схождения (τῆ συνδρομῆ) [представлений]; и если ни одно из представлений (τὸν φαυτασίῳν) в этом схождении не отвлекло его в другую сторону в качестве ложного, то он утверждает, что происходящее истинно» (Секст Эмпирик. Против ученых. 176–179; пер. А.Ф. Лосева с небольшими изменениями: Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах. М., 1976. Т. 1. С. 96).

²⁹ Платон. Тезтет. 157b–c; ср.: Там же. 209c; он же. Филеб. 14a, 15b.

в частности, у Альбина³⁰ (сер. II в. по Р. Х.). У Плотина тема «схождения» появляется в «Эннеадах» (VI 3. 8. 20, 26), где он говорит о том, что чувственная сущность есть скопление (συμφόρησις) или смесь (μίγμα) качеств. Следует отметить, что интенция, характерная для Плотина, когда он говорит о сущности как о соединении качеств, и вообще для всей платонической традиции, состоит в том, чтобы показать, что чувственная единичная сущность есть «как бы сущность»³¹, сущность не в собственном смысле слова, но лишь подражание истинной умопостигаемой сущности³². Однако определенное отношение к теме схождения качеств у свт. Василия может иметь ее интерпретация в логических сочинениях Порфирия³³, так как именно у него среди представителей платонической традиции появляется тема схождения (собрания) свойств при описании человеческого индивида.

В своих логических трактатах Порфирий дважды упоминает об индивидуации единичностей через совокупность свойств: более пространно он говорит об этом в «Исагоге» и коротко — в «Кратком комментарии на “Категории” Аристотеля». Приведем место из «Исагоги»:

Называется же единичностью (τὸ ἕτερον) «Сократ» и это вот белое, и этот приближающийся, и сын Софрониска³⁴, если у последнего единственный сын — Сократ. Так вот, все подобное называется единичностью (ἕτερον), потому что каждое из них состоит из особенных свойств (ἰδιότητων), собрание (τὸ ἄθροισμα) которых никогда не может оказаться тем же самым у другого. Ибо особенные свойства (ἰδιότητες) Сократа не могут оказаться теми же самыми у чего-либо другого³⁵.

Попробуем понять философский контекст этого места. Порфирий в своих логических трактатах пытался нейтрализовать антиплатоновскую направленность «Категорий» Аристотеля и поэтому настаивал на понимании аристотелевских «Категорий» как трактата о способах высказывания, а не о способах существования вещей (*Порфирий*. Краткий комментарий. 58. 4–21), подразумевая, что в этом

³⁰ Альбин (*Алкиной*). Учебник платоновской философии. IV 7 (рус. пер. см.: Платон. Собрание сочинений: В 4 т. М., 1994. Т. 4. С. 628–629).

³¹ Это справедливо отмечает Дж. Рист, см.: *Рист Дж.* Плотин: путь к реальности. СПб., 2005. С. 122–123, 130.

³² См.: *Плотин*. Эннеады. VI 3. 8. 30–37. Ср. далее, когда Плотин переходит от речи о чувственной сущности вообще к речи о чувственной сущности человеческого индивида: «Поскольку есть логос, согласно которому есть Сократ, постольку чувственно воспринимаемого Сократа не должно называть Сократом, но это — цвета и краски, подражающие и представляющие здесь того, кто в логосе» (VI 3. 15. 32–36, пер. Т. Г. Сидаша с изменениями).

³³ Порфирий (232/233–304/306) — неоплатоник; ученик Плотина, автор его жизнеописания и издатель его сочинений.

³⁴ В отношении слов «... и этот приближающийся, и сын Софрониска» мы следуем чтению последнего издателя «Исагоги» Дж. Барнса (Porphyry: Introduction / Trans., comm. J. Barnes. Oxf., 2003. P. 8), в то время как чтение в классическом издании А. Буссе следующее: «... и этот приближающийся сын Софрониска». Подробно см.: *Ademollo F.* Sophroniscus's son is approaching: Porphyry, Isagoge 7. 20–1 // *The Classical Quarterly*. Vol. 54 (1). 2004. P. 322–325. Кроме текстологических соображений, в пользу своего чтения Барнс указывает на пример из сочинений Аристотеля, на который, вероятно, опирался Порфирий, см.: *Аристотель*. Первая аналитика. 43a35–36 (о «приближающемся человеке» и «белой вещи»).

³⁵ *Порфирий*. Исагога. 7. 19–24. В «Кратком комментарии» Порфирий, используя аналогичный дискурс, употребляет именно понятие «схождения» (συνδρομή) качеств: «Сократ отличается от Платона не посредством какого-либо различия, но различным схождением качеств (συνδρομήσιν ποιότητων), в отношении которых Платон отличен от Сократа» (129. 9–10).

трактате описывается лишь реальность мышления (или реальность логического). Опираясь на выстроенное им древо универсалий, Порфирий различал предикаты в соответствии с охватываемой ими обширностью классов: самый высший род сказывается о всех подлежащих родах, более низший — о тех, что под ним, и т. д. В такой системе действует правило: каждый термин сказывается либо о том, что шире его, либо о том, что тождественно ему по протяженности. Самый низший класс терминов, которые могут сказываться только о себе самих, Порфирий назвал классом «единичностей» (τὸ ἕτομον) (Исагога. 7. 18–19). Таким образом, Порфирий делает невозможное для аристотелевского реализма утверждение, что единичность сама является предикатом³⁶, и, в отличие от Аристотеля, по мнению которого единичные признаки вещи находятся в подлежащем, но не сказываются о нем³⁷, допускает, что единичное может быть выражено в высказывании так же, как и остальные вышестоящие элементы родовидового древа.

Дойдя до необходимости специфицировать «нулевой» класс, соответствующий единичности данного вида, для чего потребовалось бы просто указание пальцем, Порфирий, чтобы выразить эту спецификацию в мысли и языке, предлагает рассмотреть единичность как бы с обратной стороны: не через призму родо-видовых отношений, но через уникальное собрание свойств. В приведенном отрывке у Порфирия стоят в одном ряду «Сократ», «этот вот белый», «этот вот приближающийся» и «сын Софрониска» как некие «единичности», то есть, в понимании Порфирия, единичные термины (могущие указывать как на неодушевленные вещи, так и на человеческих индивидов). Для того, чтобы выразить в высказывании эти единичные термины, Порфирий видоизменяет вышеуказанное правило: он говорит, что о каждом из них могут быть высказаны определенные предикаты, собрание которых уникально для каждого, и это собрание должно составлять как бы определение данной единичности³⁸. Таким образом, принцип собрания свойств иллюстрирует здесь подход Порфирия, который исключает какое-либо сверхлогическое рассмотрение.

Возвращаясь к свидетельству, приводимому Дексиппом, укажем, что имеются свидетельства, согласно которым Порфирий мог использовать стоическое учение в своих логических сочинениях³⁹, в связи с чем можно предположить, как этот делает Р. Кьярадonna⁴⁰, что Дексипп совместил порфириевский дискурс единичных терминов со стоическим учением об особенном качестве, полемизируя с Порфирием и имея в виду влияние на него элементов стоического учения, но не желая критиковать Порфирия прямо. Дексипп также мог иметь в виду, что Аристотель, автор «Категорий» (сочинения, которое разъясняет Порфирий в своей «Исагоге»), критикует способ индивидуации посредством совокупности качеств⁴¹.

³⁶ См.: Lloyd A. The Anatomy of Neoplatonism. Oxf., 1990. P. 43–44.

³⁷ Аристотель. Категории. 1a23–29.

³⁸ Обсуждение см. в комментариях Дж. Барнса к «Исагоге»: Porphyry: Introduction... P. 151–153.

³⁹ Влияние на Порфирия стоического дискурса отмечает Симпликий в «Комментариях на «Категории»» (2. 8–9). Явные стоические коннотации прослеживаются во фрагменте из Порфирия, который приводит Симпликий в том же сочинении: Ibid. 48. 11–16.

⁴⁰ Chiaradonna R. La teoria dell'individuo in Porfirio e l'ἸΔΙΟΝ ΠΟΙΟΝ stoico // Elenchos: Rivista di studi sul pensiero antico. Vol. 21 (2). 2000. P. 317–328.

⁴¹ Аристотель. Метафизика. 1040a8–15; на этот факт указывает Дж. Барнс, см.: Porphyry: Introduction... P. 153.

* * *

Среди церковных писателей предшественником свт. Василия в отношении дискурса описания индивида через совокупность качеств является Ориген. Р. Сорабжи указывает⁴² на место из Оригена, которое, вероятно, навело свт. Василия на мысль об использовании им того примера, который он приводит в обсуждаемом фрагменте, а именно — *Ориген. О молитве. 24*:

Итак, имя (ὄνομα) 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 (ἄσυμτρόχαστον) у других (ведь в бытии нет никого иного, неотличимого от Павла), указана посредством именованя Павлом. Если же у людей особенные качественности изменяются, то соответственно изменяются, по Писанию (κατὰ τὴν γραφήν)⁴³, 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 Павлом⁴⁴.

Влияние стоической доктрины в этом фрагменте очевидно. Ориген использует стоическое понятие ἰδία ποιότης (особенная качественность)⁴⁵, причем вполне в духе его технического употребления стоиками в смысле объединяющего начала множественности, связанной внутренним единством⁴⁶. Кроме того, Ориген вслед за стоической традицией, зафиксированной у Диогена Вавилонского (см. выше), ставит в соответствие именам качества, хотя при этом он не следует стоическому различению между ὄνομα и προσηγορία.

Итак, Ориген воспроизводит идею стоиков, согласно которой имя индивида находится в соответствии с его индивидуальной особенностью, отличающей его от других людей⁴⁷. Как мы отмечали, согласно Хрисиппу два особенных качества, соответствующие собственным именам, не могут сосуществовать в отдельной сущности данного индивида. Это положение Хрисипп иллюстрирует примером, согласно которому, если есть некий Дион, особенное качество которого таково, что он имеет все члены, и Теон, особенное качество которого таково, что он не имеет ноги, то если Дион лишится ноги, он станет Теоном, а прежний Теон исчезнет⁴⁸.

⁴² The Philosophy of Commentators, 200–600 AD / Introd., editorial material and arrangement by R. Sorabji. Vol. 3. Cornell University, 2005. P. 226–227.

⁴³ В переводе, который приводит Р. Сорабжи: «по буквам», что неверно.

⁴⁴ PG. 11. Col. 492b-c.

⁴⁵ Мы следуем А. Столярову, который передает ποιότης понятием «качественность» (Фрагменты ранних стоиков... Т. II. Ч. 1. С. 203–204).

⁴⁶ См.: SVF. II 391.

⁴⁷ На Оригена довольно сильно повлияло распространенное в среднем платонизме понимание имен в магическом смысле (см.: Dillon J. The Magical Power of Names in Origen and Late Platonism // Origeniana Tertia. R., 1985. P. 203–216). Однако здесь вследствие общего стоического контекста следует говорить именно о влиянии стоического онтологическо-семантического учения.

⁴⁸ «Хрисипп <...> в сочинении “О растущем” приводит следующее замысловатое рассуждение. Обосновав утверждение, согласно которому в одной и той же сущности (οὐσία) никоим образом не могут сосуществовать два особенных качества (ἰδίως ποιότης), он говорит: “Для лучшего понимания представим себе [двух людей] — одного со всеми членами, а второго — без ноги; пусть

Этот пример подтверждает тот факт, что между особенным качеством и именем индивида в рамках стоической доктрины постулировалось однозначное соответствие. Путем, аналогичным хрисипповому, следует и Ориген: при существенном изменении качественности меняется и имя индивида, причем в рамках оригеновской модели инструментом, обеспечивающим самоидентичность индивида, является «особенная качественность», которая может изменяться. Разница в языке Хрисиппа и Оригена в том, что Хрисипп, когда идет речь о человеческих индивидах, говорит о «сущностях», в которых имеются особенные качества, а Ориген — нет⁴⁹.

Также следует отметить, что в обсуждаемом фрагменте «Против Евномия» свт. Василия довольно четко прослеживается стоический подтекст. На присутствие дискурса стоической усиологии (учения о сущности) у свт. Василия, насколько нам известно, впервые обратил внимание Р. Хюбнер, который отмечает, что для обоих онтологических порядков, различаемых свт. Василием (для тварного и нетварного бытия), святитель использует стоическую модель в отношении сущности; в случае нетварного бытия — по аналогии с тварным⁵⁰. Можно согласиться с Р. Хюбнером при той оговорке, что это лишь один из дискурсов усиологии у свт. Василия⁵¹

полноценный человек зовется Дионом, а ущербный — Теоном, и пусть затем Дион лишится одной ноги? Если выяснять теперь, который из двух погиб (ἔφθαρται), то лучше ответить: “Теон”. Но ... как мог быть уничтожен тот, у кого не отняли более ни одного члена, то есть Теон, и как мог не погибнуть Дион, у которого отняли ногу? “Это, — объясняет Хрисипп, — неизбежно, потому что Дион, потеряв ногу, перешел в неполноценную сущность Теона (ἐπὶ τὴν ἀτελή τοῦ Θεῶνος οὐσίαν), а два индивидуальных качества не могут сосуществовать в одном и том же субстрате (τὸ ὑποκείμενον). Следовательно, Дион должен остаться, а Теон с такой же необходимостью погибнуть (διεφθάρθαι)”» (Филон Александрийский. О вечности мира. 48–49 (= SVF. II 397); пер. А. А. Столярова с изменениями).

^{Дж.} Боуин приводит аргументы в пользу того, что в данном случае Хрисипп в полемике с академиками, вероятно, оспаривал предпосылки именно «Рассуждения о растущем», представленного в комедии Эпихарма, см.: *Bowin J. Chrysippus' Puzzle about Identity // Oxford Studies in Ancient Philosophy. Vol. 24. 2003 (May). P. 244–246.* В свою очередь Д. Сэдди показал, что представленное у Филона рассуждение Хрисиппа предполагало, что одноногий Теон есть часть Диона, имеющего все члены, т.е. что именем Теона здесь названо тело Диона за вычетом одной дионовской ноги: *Sedley. The Stoic Criterion. P. 269.*

⁴⁹ Заметим, что Евномий, противник свт. Василия, следовал подобной логике, согласно которой имя однозначным образом соответствует особенностям, т.е. особенной сущности (Евномий не различал «сущность» и «особенность»). Он аргументирует в своей «Апологии», что Сын с Отцом не могут быть одной сущности, поскольку одна сущность не может быть сразу рожденной и нерожденной, и если Сын станет той же сущности, что Отец, Он станет нерожденным и, соответственно, Отец перестанет быть рождающим, т.е. оба потеряют свои особенности (Апология XIV // *Eunomius. The Extant Works / Text and transl. by R. P. Vaggione. Oxf., 1987. P. 50.*) Таким образом, приобщение сущности, по Евномию, влечет приобщение по имени (ср.: Апология IX.10–12 // *Eunomius. The Extant Works... P. 44.*) Однако, если судить по используемой Евномием терминологии, которая является общераспространенной, непохоже, чтобы он использовал стоическую доктрину в этом отношении (влияние стоической традиции у него прослеживается скорее в учении о языке, см. ниже).

⁵⁰ *Hübner. Gregor von Nyssa als Verfasser... P. 478–481.* На стоические элементы в усиологии свт. Василия обращает внимание также Д. Балас, см.: *Balas. The Unity of Human Nature. P. 279.* Наиболее подробное обсуждение элементов стоического учения в усиологии свт. Василия см. в статье Д. Робертсона: *Robertson D. Stoic and Aristotelian Notions of Substance in Basil of Caesarea // VC. Vol. 52. 1998. P. 393–417, особ.: P. 396–406.*

⁵¹ А. Шуффрин не соглашается с этим тезисом Р. Хюбнера на том основании, что свт. Василий отвергает делимость Божественной сущности (Против Евномия. I 19 // PG. 29b. Col. 556a; ср.:

наравне с аристотелевским⁵². Однако Хюбнер неправ, утверждая⁵³, что этот субстрат, материальное подлежащее (τὸ ὑλικὸν ὑποκειμένον) для всех людей, упоминаемое свт. Василием в обсуждаемом нами отрывке, соответствует «общему качеству» (κοινῶς ποιόν) стоиков, так как общее качество не могло рассматриваться стоиками в «родовом» отношении ни в каком смысле.

По всей видимости, Хюбнера сбили с толку слова свт. Василия о том, что все люди сотворены «из брения», т.е. из глины, и именно эту глину Хюбнер ставит в соответствие с «общим качеством». Но свт. Василий в данном случае просто цитирует книгу Иова, понимая глину метафорически — как то, что указывает на *бескачественное* первовещество, подлежащее оформлению, и вовсе не имеет в виду, что все люди состоят непосредственно из глины (это было бы нелепо), т.е. что глина реально присутствует в них как некое общее для каждого качество. Когда свт. Василий говорит о сущности как о материальном подлежащем, он опирается на одно из пониманий «сущности» в доктрине стоиков — в смысле *бескачественного субстрата*, оформляемого качествами⁵⁴. Святителю это необходимо для того, чтобы по аналогии навести читателя на мысль о невыразимости в речи и непостижимости в мысли Божественной сущности — наподобие того, как невыразима и немислима первоматерия в противовес явленности для мысли особенных качеств⁵⁵. Отождествление свт. Василием в обсуждаемом отрывке понимаемой таким образом «сущности» и «ипостаси»⁵⁶ говорит только о том, что святитель опровергает здесь тезис Евномия, используя его же терминологию⁵⁷.

Он же. Письмо. 361 // PG. 32. Col. 1101a), в то время как для сущности, понимаемой как субстрат, свойственна делимость (*Шуфрин.* Развитие понятия «ипостась». С. 13, прим. 2). На это можно возразить, что свойство делимости субстрата в понимании свт. Василия в принципе неактуально для Божественной сущности, описываемой по аналогии с субстратом, поскольку первая берется именно *по аналогии* со вторым (что и отмечает Р. Хюбнер) и с определенными целями — дабы указать, что Божественная сущность непознаваема и невыразима в речи (см. ниже).

⁵² Формализация понятия сущности посредством использования аристотелевского дискурса проявилась в использовании свт. Василием фундаментального для аристотелевской философии выражения «логос сущности» (λόγος τῆς οὐσίας), или «логос бытия» (τοῦ εἶναι) (Против Евномия. I 5, 19 // PG. 29b. Col. 520, 556), отражающего единство сущности Ипостасей Святой Троицы, в то время как для указания на особенность бытия каждой Ипостаси в «Против Евномия» свт. Василием используется выражение τῶπος τῆς ὑλοστάσεως (Там же. I 15 // PG. 29b. Col. 548a), а в проповеди «Против савеллиан, Ария и аномеев» — ставшее впоследствии общераспространенным в византийской богословской традиции выражение τῶπος τῆς ὑπόστασεως (PG. 31. Col. 613a), которое, возможно, восходит к комментаторам логических сочинений Аристотеля (оба выражения можно перевести как «способ существования» или «способ бытия»). Обсуждение вопроса соотношения стоических и перипатетических элементов в усологии свт. Василия см. в: *Robertson. Stoic and Aristotelian Notions...*

⁵³ *Hübner.* Gregor von Nyssa als Verfasser... S. 476.

⁵⁴ См.: SVF. I 493; II 318, 374, 376, 380.

⁵⁵ Ср.: «...Из сказанного видно, что и в Отце и Сыне имена не представляют сущности, а только являют особенные свойства, так что никак нельзя заключить от различия имен к противоположности сущности» (Против Евномия. II 5 // PG. 29b. Col. 580c). См. также: Там же. I 12–13, 15 // PG. 29b. Col. 540c–541b, 548ab.

⁵⁶ «...Ничто из этого не есть сущность, которая могла бы мыслиться как ипостась (ἡ ὑπόστασις)».

⁵⁷ Ср. слова Евномия: «...Но то и есть сама ипостась (ὑπόστασις), что означает имя, названием удостоверяя сущность» (Апология XII. 9–10 // *Eunomius. The Extant Works...* P. 48; более пространную цитату из Евномия см. ниже). Используя в приведенном отрывке термин ὑπόστασις, Евномий следует характерной для арианского движения терминологии (берущей начало от Оригена), в рамках которой идет речь о трех Ипостасях Троицы (так что Ипостась Бога бесконечно

Итак, можно утверждать, что тема «схождения качеств» в обсуждаемом фрагменте отсылает к различным историко-философским контекстам. С одной стороны, это стоическая традиция, а конкретнее — онтологическо-физический ракурс традиции стоиков. В этом плане дискурс свт. Василия предполагает, что имеется материальный субстрат, составляющий общую сущность всех людей, так же как и всего тварного мира⁵⁸, и его оформляют свойства Петра и Павла. С другой стороны, эти свойства в описании свт. Василия не совсем похожи на физические свойства (которые только и могут оформлять материю). По сути, их призвание — в своей совокупности представить нарратив, повествование о каждом индивиде, в чем, как справедливо отмечает П. Каллигас⁵⁹, и заключается новизна подхода свт. Василия. И в этой связи свт. Василий постоянно делает акцент на представляемости в уме этих свойств⁶⁰, что сближает его подход с подходом Порфирия⁶¹, для которого свойства, индивидуализирующие единичность, имеют статус умопостигаемого.

Кроме того, речь свт. Василия сближает с порфириевской и используемый им язык: для обозначения свойств свт. Василий употребляет понятия *ἰδίωμα* и *ἰδιότητες*⁶², что близко к словоупотреблению Порфирия, в то время как стоики традиционно использовали для этого понятия *ποιόν* или *ποιότης*. Таким образом, учитывая вероятное взаимопроникновение стоической и неоплатонической традиций в поздней античности в плане темы схождения качеств, можно утверждать, что у свт. Василия просматривается синтетическая позиция.

Эта двоякость аспектов физического и умопостигаемого отражается на функциях слова *χαρακτήρ* в обсуждаемом фрагменте «Против Евномия» свт. Василия: совокупность стоящих за каждым именем свойств, возникающих в нашем уме при слышании чьего-либо имени, образует впечатление/характер человека. С одной стороны, тема характера-отпечатления, указывающего на некое

превыше Христа, а Ипостась Христа бесконечно превыше Духа), см. соотв. место в «Талии» Ария, приведенное свт. Афанасием Александрийским в: О соборах. 15 // PG. 26. Col. 708a. Из сказанного видно, что нет причины противопоставлять данное место свт. Василия богословскому языку 38-го письма свт. Григория Нисского, как это делает А. Шуффрин, который пишет: «... Хотя имена собственные [в 38-м письме. — Д. Б.] и не обозначают сущности (в этом вопросе автор письма согласен с Василием), они все же обозначают ипостаси (вопреки тому, что утверждает Василий)» (Шуффрин. Развитие понятия «ипостась». С. 23). Свт. Василий в данном случае просто не использовал понятие «ипостаси» в техническом богословском значении, окончательно сформировавшемся несколько позднее, т.е. в том же значении, что и автор 38-го письма.

⁵⁸ См.: Против Евномия II 24 // PG. 29b. Col. 628c, а также: *Balas. The Unity of Human Nature*. P. 278.

⁵⁹ *Kalligas. Basil of Caesarea on the Semantics*. P. 45.

⁶⁰ Ср.: «Так, услышав “Петр”, мы не *разумеем* под этим именем сущности Петра... но при этом слове тотчас *мыслим* Петра, сына Ионина, из Вифсаиды, брата Андреева... Также, услышав “Павел”, *мыслим* схождение других особенностей...»

⁶¹ Однако, как показывает Дж. Рист в своем блестящем анализе, наличие непосредственно влияния на свт. Василия неоплатоников после Плотина (в частности, Порфирия) маловероятно (см.: *Rist J. Basil's «Neoplatonism»: Its Background and Nature // Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic / Ed. P. Fedwick. Toronto, 1981. P. 212–215*).

⁶² На протяжении статьи мы, как правило, передаем *ἰδίωμα* посредством слова «особенность», *ἰδιότητες* как «свойство», *ποιόν* — «качество», а *ποιότης* — «качественность». Эти слова, с одной стороны, имеют близкое значение и могут употребляться древними авторами синонимично, но с другой — *ἰδιότητες* имеет оттенок умопостигаемости в большей мере, чем *ποιόν* и *ποιότης*, которые отсылают скорее к физическому дискурсу, а *ἰδίωμα* в большей степени указывает на умопостигаемое свойство, характерное для данного индивида.

единство, возникающее в человеческой душе от множества мыслей или представлений о чем-либо⁶³, появляется еще в первой книге «Против Евномия»⁶⁴ и прослеживается и в обсуждаемом фрагменте. С другой стороны, иная функция этого понятия здесь, отражающая то, как его будут использовать в Византии с течением времени, заключается в том, чтобы указать на индивидуальность человека⁶⁵, на его судьбу, на то, что с ним «случается»⁶⁶.

В целом можно утверждать, что речь о материальной сущности в творениях свт. Василия двояка — он может говорить о ней в ракурсе как платонической, так и стоической традиции. Платоническая тема в данном отношении просматривается в широко обсуждаемом в научной литературе месте из «Шестоднева» свт. Василия, где он говорит о материальной сущности как подлежащем, составленном и исчерпываемом совокупностью умопредставляемых качеств⁶⁷. Эта тема

⁶³ Понятие *χαρακτήρ*, понимаемое в этом смысле как некое впечатление, образующееся в душе из совокупности «мыслей» о некоем предмете, имеет стоические коннотации. Согласно Зенону, Клеанфу и некоторым другим стоикам, впечатление (*φαντασία*) есть «отпечаток (*τύπωσις*) в душе», подобно отпечатку, который получается от печати на воске (SVF. I 58; II 53, 55–60). Филон, когда говорит об этом отпечатке, использует слово *χαρακτήρ* и отмечает, что такие впечатления воспринимаются умом и сохраняются в памяти (Филон Александрийский. О том, что Бог не знает перемен. 43). И. фон Арним помещает этот фрагмент из Филона в свое собрание стоических фрагментов (SVF. II 458), однако филоновский язык являет собой уже ассимиляцию стоических идей, поэтому в данном случае возможно влияние на язык свт. Василия не столько собственно стоиков, сколько Филона или какого-либо другого автора. Заметим, что и стоики, и Филон говорили об отпечатке в душе от восприятия чувственных объектов.

⁶⁴ «Итак, среди имен, с помощью которых говорят о Боге, одни показывают присущее Богу, а другие, напротив, не присущее. Ибо этими двумя [способами] рождается в нас как бы некое впечатление (*χαρακτήρ*) Бога — отрицанием нелепого и исповеданием существующего» (Против Евномия. I 10 // PG. 29b. Col. 533c).

⁶⁵ О влиянии обсуждаемого дискурса свт. Василия на понимание понятия *χαρακτήρ* в русле полемики вокруг иконопочитания и иконоборчества см.: Баранов В. А. К вопросу об экзегезе святоотеческого текста по триадилогической проблематике в иконоборческих спорах // «Св. Троица» прп. Андрея Рублева в свете православного апофатизма. 18 ноября 2005 г.; Иконоборчество: вчера и сегодня. 22 сентября 2006 г. Материалы конференций. СПб., 2007. С. 127–143. О понятии *χαρακτήρ* в византийской литературе в смысле указания на индивидуальную манеру человека см.: Аверинцев С. С. Проблема индивидуального стиля в античной и византийской риторической теории // Литература и искусство в системе культуры. М., 1988. С. 23–30. См. также: Михайлов А. Из истории характера // Человек и культура. Индивидуальность в истории культуры. М., 1990. С. 43–72.

⁶⁶ С учетом указанного аспекта следует признать маловероятной гипотезу Д. Робертсона, согласно которой в данном случае имеет место влияние на свт. Василия «Синтаксиса» Аполлония Дискола, где понятие *χαρακτήρ* ставится в соответствие с именем субъекта высказывания, склоняемого по падежам во избежание омонимии, см.: Robertson. A Patristic Theory. P. 19.

⁶⁷ «Разыскание о сущности всех сущих природ: и тех, что доступны нам в умозрении, и тех, что нам явлены в ощущении, — есть разговор предолгий и уводящий нас далеко за пределы нашего толкования... Тот же самый совет должны мы подать себе и тогда, когда речь пойдет о земле: не допытываться всеу, какова есть сущность (*τὴν οὐσίαν*) ее, и не тратить попусту время на то, чтобы с помощью рассуждений доискиваться до самого подлежащего (*τὸ ὑποκείμενον*) оной, и не тщиться найти некое естество, лишенное качеств, некое бескачественное (*ἄλογον*) в собственном смысле этого имени, но хорошо уразуметь, что все наблюдаемые в ней [качества] составляют логос ее бытия (*τὸν τοῦ εἶναι λόγον*), присутствуя в ней как то, что восполняет (*συμπληρωτικά*) собою ее сущность. Ибо, пытаясь усилием разума отнять у нее все наличествующие в ней качества, ты в конечном счете придешь к ничто (*οὐδέν*). Ведь если отложишь ты присущие ей черноту, хладность, тяжесть, плотность, ее вкус и все прочие качества, каковы бы в ней наблюдаем, то не останется ничего (*οὐδέν*), что служило бы их подлежащим» (Беседы на Шестоднев. I. 8 // PG. 29b. Col. 20–21, пер. О. Нестеровой с изменениями: Василий Великий, свт. Гомилии на Шестоднев // Символ. № 36. 1996. С. 201). Мнение И. Заххубера (*Zachhuber J. Stoic Substance, Non-Existent*

развивалась братом свт. Василия, свт. Григорием Нисским, который в своем «Шестодневе»⁶⁸, а также в сочинениях «О душе и воскресении»⁶⁹ и «Об устройении человека»⁷⁰, делает акцент на том, что материальная вещь слагается из умопостигаемых качеств, как бы из идей. А. Армстронг предположил⁷¹, что позиция свт. Василия, согласно которой материальное подлежащее есть совокупность качеств, была воспринята им в результате чтения «Эннеад» Плотина, а именно — свт. Василий заимствовал свою позицию у неизвестных платоников, толковавших Тимей. 52a8 и критикуемых Платином в трактате II 4⁷². Однако П. О'Клейри⁷³ предположил (на наш взгляд, вполне убедительно), что свт. Василий в данном случае отталкивается от идеи, высказанной в 4-й книге «О началах» Оригена⁷⁴. В любом случае,

Matter? Some Passages in Basil of Caesarea Reconsidered // *StPatr.* Vol. 41. 2006. P. 425–431), согласно которому свт. Василий в приведенном фрагменте имеет в виду не то, что за отнятием всех качеств у материальной сущности земли остается «ничто», но что разыскание сущности земли есть ничтожное занятие, разумеется, следует признать несостоятельным.

⁶⁸ «Слышим, иные говорят: “Если Бог не веществен; то откуда вещество? Как количественное от неколичественного, видимое от незримого, от не имеющего величины и определенного очертания непременно определяемое объемом и величиною?” ... Всемогуший же по премудрой и могущественной воле к совершению существ положил основание в совокупности всему тому, из чего составляется вещество: легкость, тяжесть, плотность, скважность, мягкость, твердость, влажность, сухость, холодность, теплоту, цветность, образ, очертание, протяжение. Все сии свойства сами по себе — понятия и голые умопредставления. Ибо ни одно из них само по себе не есть вещество, но сходясь (συνδραμόντα) между собою, делаются они веществом» (*Григорий Нисский, свт. О Шестодневе* // PG. 44. Col. 69b-c; пер. по: ТСО. Т. 37. Кн. 1, с изменениями). Как видно из данного фрагмента, цель свт. Григория — прояснить, как нематериальный Бог может являться причиной материального мира.

⁶⁹ *Он же.* О душе и воскресении // PG. 46. Col. 124b–d.

⁷⁰ «Например, когда предмет созерцания — животное, дерево или что-нибудь другое, имеющее вещественный состав, тогда мысленным различением мы уразумеваем многое около подлежащего, и все это многое, созерцаемое вместе, имеет свой логос по отдельности и несмешанно... А тогда, коль скоро умное — цвет, умное — упругость, количество и все прочие такие особенности, и притом с отъятием каждого из них от подлежащего исчезнет вместе и весь логос тела, нужно делать вывод: то, в отсутствие чего мы находим причину исчезновения тела, собранное вместе, образует вещественную природу. Ведь как не существует тела, которому не присущи цвет, внешний вид, упругость, объем, тяжесть и все остальные особенности, каждая из которых не есть тело, но сама по себе оказывается чем-то отличным от тела, так и наоборот — через схождение вместе названного производится телесная ипостась» (*Он же.* Об устройении человека. 24 // PG. 44. Col. 212d–213b; пер. В. М. Лурье с изменениями: *Григорий Нисский, свт. Об устройении человека* / Пер., послесл. и прим. В. М. Лурье. СПб., 2000. С. 96–97).

⁷¹ *Armstrong A. H.* The Theory of the Non-Existence of Matter in Plotinos and the Cappadocians // *StPatr.* Vol. 5. 1962. P. 427. Также А. Армстронг указывает на это в своих комментариях к «Эннеадам» Плотина, см. в издании рус. перевода «Эннеад», сделанного Т. Сидашом, где комментарии принадлежат А. Армстронгу, хотя это не оговорено специально: *Плотин.* Вторая Эннеада. СПб., 2004. С. 213.

⁷² «...Не необходимо первым телам иметь материю, но каждое из них есть целое, причем в высшей степени разнообразное целое, так что каждое имеет свой состав, благодаря смешению множества эйдосов; поэтому [ваша] лишенная величины материя — пустой звук» (*Плотин.* Эннеады. II 4. 11. 10–13, пер. Т. Сидаша).

⁷³ *O'Cleirigh P. M.* Prime Matter in Origen's World Picture // *StPatr.* Vol. 16. 1985. P. 262–263.

⁷⁴ «Но некоторые, желая глубже исследовать этот вопрос, осмелились сказать, что телесная природа есть ни что иное, как качества. Ведь если[, говорят они,] твердость и мягкость, теплота и холод, влажность и сухость — качества, по отъятии же тех или иных качеств такого рода, разумеется, не остается никакой другой основы, то, очевидно, качества составляют все. Отсюда утверждающие это попытались доказать еще следующее: так как все, называющиеся материей несотворенною, признают качества [ее] сотворенными Богом, то, стало быть, и по их мнению материя

можно согласиться с Р. Сорабжи, что представление свт. Василия о материальной сущности как подлежащем, составленном из совокупности умопостигаемых качеств, развитое свт. Григорием в рамках его учения о том, что материя есть совокупность нематериальных идей, находится в русле платонической традиции⁷⁵. Понимание же чувственной сущности в русле стоической традиции, о котором мы говорили выше, подразумевает как раз неисчерпаемость сущности качествами, ведь за вычетом умопостигаемых качеств остается определенный остаток, бескачественный субстрат, который невозможно ухватить умом и выразить в речи. Таким образом, в обсуждаемом фрагменте, как и в других местах «Против Евномия»⁷⁶ свт. Василия, мы находим понимание материальной сущности, основанное именно на стоической философской традиции, а не на платонической.

Этот вывод можно соотнести также с тем фактом⁷⁷, что свт. Василий, в отличие от свт. Григория, употребляет понятие «схождения» (συνδρομή), взятое в качестве философского *terminus technicus*, когда речь идет исключительно о человеческих индивидах, но не использует его в этом качестве в отношении неодушевленных материальных вещей. Однако, как мы уже говорили, если в рамках платонической традиции понятие «схождения», или «собрания», качеств употреблялось безразлично по отношению к человеческим индивидам или неодушевленным материальным предметам, то именно в рамках стоической философской традиции сформировалось представление о способе индивидуации через схождение свойств, применяемом только к человеческому индивиду. Таким образом, отмеченный факт также может свидетельствовать о стоическом фоне в плане специфики использования свт. Василием данного понятия.

В свою очередь, то, что свт. Григорий Нисский, говоря о схождении качеств, вполне в духе платонической традиции не различает человеческие индивиды и неодушевленные предметы, коррелирует с тем фактом, что склонный к платонизму свт. Григорий, вероятно, не принял идей, воспринятых свт. Василием из физическо-онтологической традиции стоического учения, а именно — акцент свт. Василия на понимании тварной сущности как материального субстрата. Как показывает Д. Балас⁷⁸, свт. Григорий в своем трактате «Опровержение Евномия»,

нельзя считать несотворенною, потому что качества составляют все, а качества все беспрекословно признают сотворенными Богом» (*Ориген. О началах. 4. 7 (34) // Origène. Traité des principes. T. 3 / Introd., texte critique de la Philocalie et de la version de Rufin, trad. par H. Crouzel et M. Simonetti. P., 1980. P. 416–418. (SC; 268); пер. Н. Петрова: Ориген. О началах. Новосибирск, 1993². С. 322*). Из этого фрагмента видно, что свт. Василий, заимствуя соответствующие идеи из текста «О началах», полемизировал с представлением о несотворенности материи.

⁷⁵ См.: Sorabji R. Gregory of Nyssa: The Origins of Idealism // *Idem. Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages. L., 1988. P. 292–293*. В качестве аналога этих идей в платонической философии Р. Сорабжи указывает на «Эннеаду» Плотина (VI 3. 8) и на пересказ Симпликием идей Порфирия в Комментариях на аристотелевскую «Физику» (230.34–231.7). В целом, Р. Сорабжи соотносит соответствующее учение Каппадокийских отцов с идеалистической философской позицией Дж. Беркли.

⁷⁶ Ср.: «Итак, какова же сущность земли, и каков способ постижения? <...> 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 ничто из этого они [аномеи] не могут назвать сущностью, хотя готовы все легко утверждать. <...> Они, не зная даже того, какова природа попираемой ими земли, хвалятся, что проникли в самую сущность Бога всяческих» (Против Евномия. I 12 // PG. 29b. Col. 540c, 541bc).

⁷⁷ Насколько мы можем судить, опираясь на результаты поиска по TLG.

⁷⁸ См.: Balas. The Unity of Human Nature. P. 278–279.

комментируя обсуждаемый в статье фрагмент, в противовес акценту свт. Василия на понимании единосущия людей в плане общего подлежащего субстрата делает акцент на платоническом (с определенными оговорками) понимании единой человеческой природы как общей для всех родовой сущности, имеющей бытие в индивидах. В то же время свт. Григорий при *цитировании* обсуждаемого нами фрагмента свт. Василия, дойдя до слов: «сущностью же называю здесь материальное подлежащее (οὐσίαν δὲ λέγω νῦν τὸ ὑλικὸν ὑποκειμένον)», приводит их в измененном виде: «сущностью же *не* называю здесь материальное подлежащее (οὐσίαν δὲ λέγω νῦν οὐ τὸ ὑλικὸν ὑποκειμένον)»⁷⁹. Д. Балас обращает особое внимание на этот факт, допуская, что свт. Григорий здесь «подкорректировал» неудобный для его взглядов и для его полемики с Евномием пассаж из свт. Василия.

Указанный подтекст стоической физики в обсуждаемом фрагменте из свт. Василия не учитывается П. Каллигасом, возводящим философский background обсуждаемого фрагмента свт. Василия к платонической традиции⁸⁰, что позволяет ему говорить о присутствии у свт. Василия крайних номиналистических тенденций, сравнимых с номинализмом У. Оккама⁸¹. Можно согласиться, что обсуждаемый дискурс свт. Василия в определенном отношении номиналистичен как раз в оккамовском смысле — то есть в том смысле, что для его построения, подобно Оккаму, свт. Василий не нуждается в выстраивании родо-видовой иерархии. Однако акцент святителя на физическом реализме, связанный с использованием им стоической философской традиции, указывает на невозможность приписывать свт. Василию номинализм в каком-либо ином, более нормативном смысле, когда полагается, что общим понятиям не соответствует объектов в реальности.

Теперь для того, чтобы иметь возможность свести воедино основные положения позиции свт. Василия, рассмотрим аргументацию Евномия, с которым, собственно, и полемизирует святитель в своем сочинении, содержащем исследуемый нами фрагмент. Свт. Василий опровергает следующее место из «Апологии» Евномия⁸²:

Итак, есть один Сын (ибо «Единородный»), о Котором мог бы я представить слова святых, в которых они говорят, что Сын есть порождение и творение⁸³ (самим различием имен (τῶν ὀνομάτων) показывая разницу в сущности [Отца и Сына]), и таким образом избавился бы от забот и трудов. <...> По учению Писаний мы

⁷⁹ *Григорий Нисский*. Опровержение Евномия III 5. 22. 7–8 // *Gregorii Nysseni opera* / Ed. W. Jaeger. Vol. 2. Leiden, 1960. P. 168.

⁸⁰ *Kalligas*. Basil of Caesaria. P. 46–47; такая же позиция представлена в статьях Л. Турческу, посвященных 38-му письму свт. Григория Нисского, см.: *Turcesku L.* «Person» versus «Individual», and Other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa // *Modern Theology*. Vol. 18 (4). 2002. P. 530; *Idem*. The Concept of Divine Persons in Gregory of Nyssa's to His Brothers Peter, on the Difference between Ousia and Hypostasis // *GOTR*. Vol. 42 (1–2). 1997. P. 74–77.

⁸¹ «...Мы пришли к выводу, что Василий в своей попытке опровержения натуралистической теории имен Евномия развил онтологическую теорию, которую мы находим у Порфирия (но которая имеет корни в скептической Академии), до крайней номиналистической позиции в отношении семантики собственных имен — позиции, которая оставалась самым совершенным и самым соблазнительным вкладом в философскую мысль, по крайней мере, до времени Уильяма Оккама» (*Kalligas*. Basil of Caesaria. P. 47).

⁸² Апология. XII 1–4, 6–9 // *Eunomius*. The Extant Works... P. 46–48. Мы приводим более полный фрагмент из Евномия, чем свт. Василий (Против Евномия. II 1 // PG. 29b. Col. 573), так как его опровержение строится на работе с более обширным текстом Евномия.

⁸³ Притч. 8, 22; ср.: 1 Кор. 1, 24.

говорим, что Сын — порождение (γέννημα), разумея под этим, что сущность не есть нечто одно, а нечто другое, чем она, — означаемое (τὸ σημαίνόμενον), но сама ипостась есть то, что означает имя, названием удостоверяя сущность⁸⁴.

Напомним, что Евномий делал акцент на иносущии Бога и Христа (Сына), выводя это иносущие, в частности, из того факта, что Их истинные имена имеют различный и противоположный друг другу смысл. Т.е. представление о Боге и о Христе, согласно Евномию, формируется в человеке посредством ухватывания определенных смыслов, соответствующих Их природе, и, исходя из этих смыслов, человек подбирает имя, наиболее совершенно передающее ухваченный смысл. Характерные для Бога и Сына имена — «нерожденный» (ἀγέννητος) и «порождение» (γέννημα) — для Евномия не являются именами, понимаемыми в магическом смысле, подобно ямвлиховским именам богов, как зачастую неверно понимают его позицию⁸⁵, но это понятия, наиболее подходящие к Богу и Сыну, исходя из истинного усмотрения Их природы, согласно которому Бог не имеет для Себя причины существования, а Сын имеет⁸⁶.

Отличие понимания имен Ипостасей Пресвятой Троицы Евномием от магического понимания имен, которое было представлено, в частности, в сочинениях Оригена и Ямвлиха, заключается в следующем: для учения Оригена, как и для учения Ямвлиха о теургических практиках, характерно то, что из положения о природной связи имен и вещей, противопоставляемой конвенциональной связи, делается вывод о важности формальной стороны именованного, т.е. звучания имени, в то время как значение имени не играет какой-либо существенной роли⁸⁷. Это выражается в том, что как Ориген, так и Ямвлих признают исключительную важность некоего священного языка, понимать значения слов которого необязательно. Поэтому Ориген делает акцент на силе именно еврейских имен Бога, отрицая какую-либо силу имени в случае перевода его на другой язык⁸⁸, а Ямвлих утверждает, что следует предпочитать имена ориентальных богов⁸⁹. Однако у Евномия

⁸⁴ ἀλλ' αὐτὴν εἶναι τὴν ὑπόστασιν, ἣν σημαίνει τοῦνομα ἐπαληθευούσης τῆ οὐσίας τῆς προσηγορίας.

⁸⁵ Из подобной предпосылки исходил Ж. Даниелу, доказывающий влияние экзегезы «Кратила» ямвлиховской школы на теорию имен Евномия в своей знаменитой статье, см.: *Daniélou J. Eunome l'arien et l'exégèse néoplatonicienne du Cratyle // REG. Vol. 69. 1956. P. 412–432*; в отечественной литературе эта позиция представлена в публикации: *Михайлов П. Б. Языковой аргумент в полемике святителя Василия против Евномия // Альфа и Омега. 2005. № 42 (1). С. 103. Критику подобного понимания см. у Дж. Риста: Rist. Basil's "Neoplatonism": Its Background and Nature... P. 185–188, а также в нашей статье: *Бирюков Д. С. Представления о природе языка в арианских спорах и их историко-философский бэкграунд: Евномий и свт. Василий Кесарийский // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. Том. 8 (2). 2007. С. 92–110.**

⁸⁶ *Евномий. Апология VII // Eunomius. The Extant Works... P. 40.*

⁸⁷ О Ямвлихе см.: *Shaw G. Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus. The Pennsylvania State University Press, 1995. P. 111–112.*

⁸⁸ «Природа имен отнюдь не сводится, как считает Аристотель, к [произвольным] установлениям (νόμοι). <...> [Имена] обладающие силой на каком-нибудь определенном языке при переводе на другой язык теряют свою природную силу (δυναμείους), будучи неспособны (δύνασθαι οὐκέτι) исполнить то, что было возможно при произношении на родном языке. <...> Имена "Саваоф" или "Адонай", будучи переведены на греческий язык согласно тому, что представляется их значением (εἰς ἃ δοκεῖ σημαίνειν), не смогут ничего исполнить» (*Ориген. Против Цельса. V 12. 45 // PG. 11. Col. 1249c, 1253a.*)

⁸⁹ «Но слушающий, говоришь ты, обращает внимание на обозначаемое (τὰ σημαίνόμενα), и потому его мысль остается самодостаточной и неизменной, какое бы имя не употреблялось

отсутствует понимаемый таким образом магизм. Наоборот, имена, являющиеся существенными для учения Евномия, несут однозначную смысловую нагрузку (например, имя «Нерожденность» содержит в себе смысл, указывающий на специфику Божественного бытия в его отличии от тварного). Эта смысловая нагрузка обусловлена тем, что Евномий конструирует имена, основываясь на своем понимании Именуемых; он пространно показывает, исходя из заранее заданных принципов, почему истинное имя Бога — «Нерожденный», а Сына — «Порождение».

В приведенном выше отрывке Евномий использует аргументацию «от имен», согласно которой не может расходиться сущность Христа и «означаемое» (τὸ σημαίνόμενον) Его имени («Порождения»), соответствующее результату постижения умом Его сущности. Аргументация Евномия «от имен» опирается на распространённые в классическую античную и эллинистическую эпоху представления о мудрецах, которые знают природу вещей, а также названия, подходящие к вещам и соответствующие их природе⁹⁰. Т. Копчек считает⁹¹, что в данном случае имеет место влияние на Евномия среднеплатонических идей; в частности, эта позиция ярче всего выражена у Альбина⁹². Но, на наш взгляд, стоическая терминология, используемая Евномием, позволяет говорить скорее о влиянии на него стоического дискурса. Понятие τὸ σημαίνόμενον (означаемое), тождественное понятию λεκτόν, имеет фундаментальное значение для стоиков. Введение стоиками этого понятия привело к более глубокому осмыслению языка и языковых процессов по сравнению с Аристотелем. Фактически, трехчастная схема языка Аристотеля: обозначающее (звуки) — представление (мысль) — предмет⁹³, благодаря концепту «значения» у стоиков преобразовалась в четырехчастную: обозначающее (звуки) — обозначаемое (смысловая предметность, выявляемая в слове, или «лектон») — представление (мысль) — предмет⁹⁴. Учение об «обозначаемом»,

[по всей видимости, это слова Порфирия. — Д. Б.]. Однако дело обстоит не так, как ты предполагаешь. Ведь если бы имена были по договору (κατὰ συνθήκην), то тогда было бы безразлично — принять одни или другие. Но если они связаны с природой (τῆ φύσει) сущих, то к тем из них, которые в большей степени ей соответствуют, и боги будут, конечно, более благосклонны. Потому очевидно, что следует язык священных народов предпочитать языку других людей. <...> Если даже и можно перевести эти имена, они уже не сохраняют ту же силу (τῆν γὰρ δύναμιν)» (*Ямвлих*. О мистериях. VII 5. 257; пер. наш с учетом переводов Л. Лукомского и И. Мельниковой).

⁹⁰ Относительно древних представлений о мудром учредителе имен см.: *Верлинский*. Античные теории. С. 86–91.

⁹¹ *Коресек*. A History of Neo-Arianism... Vol. 2. P. 321, 329–332.

⁹² *Альбин (Алкиной)*. Учебник платоновской философии. VI 10–11 (рус. пер. см.: *Платон*. Собрание сочинений... Т. 4. С. 632–633).

⁹³ «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» (*Аристотель*. Об истолковании. I 3; пер. Э. Радлова с изменениями).

⁹⁴ См.: *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 (φωνῆ), которую мы воспринимаем как установившуюся в нашей мысли (διανοία) и которую не воспринимают варвары, хотя они и слышат слово» (Там же (= SVF. II 166); пер. А. Столярова с изменениями). Т.е. «обозначаемое» отличается от мысли тем, что последняя не является языковой реальностью, в то время как первое относится к реальности языка (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.

выступающем у стоиков в качестве посредника между словом и вещью⁹⁵ и связывающем то, что у Аристотеля было разъединено (т.е. мысль и слово⁹⁶), в свою очередь, весьма подходит для разработки учения о возможности подобрать и знать правильные имена для вещей, природа которых известна. Это учение было распространено в эллинистическую эпоху, но встречается у стоиков⁹⁷ и позднее у Евномия именно в связи с понятием τὸ σημαίνον⁹⁸. Таковы предпосылки учения Евномия о необходимой связи между именем и сущностью Сына.

Соответственно, тактика свт. Василия в его опровержении подхода Евномия к именованию, требующего установления жесткой связи между именем, значением, мыслью и предметом, заключается в переходе от Евномиева дискурса, предполагающего работу с *нарицательными* именами (отсылающими к определенному значению), в область имен *собственных* — лексических единиц, по определению своему не допускающих применения концепта «значения» по отношению к себе. Не используя концепт «значения», свт. Василий вместо этого активно пользуется терминологией, отсылающей к мыслительным процессам.

* * *

Теперь можно суммировать сказанное. Свт. Василий с целью опровержения позиции, представленной в «Апологии» Евномия, переводя речь из сферы богословия в область материального мира, использует дискурс стоической физики, принимая в соответствии с ним понятие сущности людей в смысле общего материального субстрата, оформляемого качествами, который — в отличие от понимания материальной сущности в рамках платонического дискурса (каковой свт. Василий мог использовать в других сочинениях) — не исчерпывается качествами. Это нужно свт. Василию, чтобы сделать акцент на том, что сущность сама

⁹⁵ SVF. II 168.

⁹⁶ Учение Аристотеля предполагало изоморфизм не между словом и мыслью, но между вещью и мыслью. См.: *Lloyd. Grammar and Metaphysics*. P. 65.

⁹⁷ См. комментарии Лонга-Сэдди на фрагмент из *Диогена Лаэртия*. VII 83 (LS 31C): *Long, Sedley. The Hellenistic philosophers*. Vol. 2. P. 187–188, а также статью: *Long A. A. Stoic linguistics, Plato's Cratylus, and Augustine's De dialectica // Language and Learning. Philosophy of Language in the Hellenistic Age / Ed. D. Frede, B. Inwood. Toronto, 2005. P. 36–55.*

⁹⁸ То, что Евномий понимал язык в качестве четырехчастной структуры, включающей понятие «значения», следует, в частности, из следующего фрагмента «Апологии»: «Мы не должны пытаться установить полное соответствие между именами (τοῖς ὀνόμασι) и значениями (τὰς σημασίας), ни пытаться изменить одно [т.е. значение] в зависимости от другого [т.е. имени], но следует обращать внимание на понятия (ἐννοίας) подлежащих и приводить в соответствие [с ними] именованная (τὰς προσφωρούς), поскольку природа вещей ни в коей мере не следует звукам. Но необходимо, чтобы значения имен приспособивались к вещам согласно их чину» (Апология. XVIII 4–9 // *Eunomius. The Extant Works...* P. 54–56). О важности для Евномия учения о «значении» свидетельствует также место из «Против Евномия» свт. Григория Нисского, посвященное опровержению Евномиева опровержения (в «Апологии на Апологию») обсуждаемого нами в статье фрагмента свт. Василия: «<...> У меня нет охоты вставлять в свои труды отвратительную болтовню этого риторика и среди своих слов выставлять на позор его невежество и бессмыслие. Он излагает какую-то похвалу обозначающим словам, являющим подлежащее (λόγον τῶν σηματικῶν τὸ ὑλοκεῖνον φανερῶν), и с привычным ему способом выражения слагает и склеивает отвергнутые даже на площадях лохмотья словечек...» (III 5. 23. 4–24. 4 // *Gregorii Nysseni opera...* P. 168. Цит. по изд.: *Святителя Григория Нисского Опровержение Евномия*. Т. 2. Краснодар, 2003. [Репр. с изд. 1864 г.] С. 77, с изменениями). То, что Евномий не отождествлял лексическое с онтологическим видно, в частности, из его слов: «Бог, молчим ли мы или говорим, и по возникновении сущего и до, был и есть нерожденный» (Апология. VIII. 5 // *Eunomius. The Extant Works...* P. 42).

по себе непознаваема и невыразима в речи, а именно — тварная сущность и, по аналогии с ней, нетварная, в то время как познаваемыми и выразимыми являются качества (свойства). Следуя одной из тем учения стоиков или идеям александрийских грамматиков, у которых эта тема получила развитие, а также, вероятно, опираясь на место из сочинения Оригена «О молитве», свт. Василий развивает тезис, согласно которому имена соответствуют не сущностям, как утверждает Евномий, но качествам.

Обратим внимание, что свт. Василий, говоря 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 подтверждается тем, что святитель, обращаясь к стоическому дискурсу, не рецепирует стоическую систему в ее полноте, поскольку для стоического учения характерно не только представление о сущности как о бескачественном общем подлежащем субстрате, но и представление о единичной сущности, являющейся «частью» подлежащего субстрата⁹⁹. Стоическое учение о единичных сущностях, индивидуализируемых особенным свойством, доступным для познания, свидетельствовало бы, скорее, в пользу позиции Евномия, поэтому свт. Василий в обсуждаемом фрагменте делает акцент на сущности как бескачественном подлежащем и индивидуе как описываемом через собрание качеств, но не упоминает о способе рассмотрения человеческих индивидов как единичных сущностей.

В то время как Евномий использует восходящее к стоикам четырехчастное деление языка для доказательства однозначного соответствия имени и сущности, позицию свт. Василия в плане понимания языка в данном отношении можно охарактеризовать как близкую к аристотелевской. Действительно, в его аргументации нет ничего, что указывало бы на понятие «значения», но в ней задействована трехчленная схема: *слово (имя) — представление (мысль) — предмет*, характерная для позиции Аристотеля. Дабы избежать возможности однозначного указания на индивида, что свидетельствовало бы в пользу аргументации Евномия, свт. Василию приходится отказаться от характерного для Оригена (на которого свт. Василий, вероятно, опирался) стоического представления об особенном существенном качестве человека, так же как и от оригеновской идеи, согласующейся с философской позицией стоиков, а именно — что при перемене особенной качественности апостолов и других библейских персонажей изменяется их имя. Обходя этот острый вопрос, свт. Василий вообще не упоминает о факте перемены имени ап. Павлом.

Отказ от стоического представления об особенном качестве влечет за собой игнорирование самого разделения качеств на общие и особенные (соответственно, в лингвистическом плане, игнорирование различения ὄνομα и προσῳορία, которые, согласно учению стоиков, им соответствуют¹⁰⁰). Вместо этого свт. Василий,

⁹⁹ О «сущности», понимаемой как единичная сущность, см. выше: *Филон Александрийский*. О вечности мира. 48–49 (= SVF. II 397). О том, что единичная сущность есть часть сущности–первоматерии, см. SVF. I 87 = SVF. II 316: «“Сущность” и “вещество” имеют двойное значение — применительно ко всему в целом и применительно к частям. Сущность, или вещество всего, не увеличивается и не уменьшается, а в частях и увеличивается и уменьшается» (Фрагменты ранних стоиков... Т. I. С. 46).

¹⁰⁰ Можно было бы обратить внимание на довольно странную фразу свт. Василия в обсуждаемом отрывке: «Названия (προσῳορία) Петра и Павла и вообще всех людей различны...» Эта фраза представляется странной в контексте того, что людей гораздо больше, чем их имен,

индивидуализируя человека, перечисляет множество различных свойств и, в отличие от стоиков, не различает их по классам, сводя в единство посредством использования заимствованного из стоическо-платонического дискурса принципа «схождения (συνδρομή) свойств», т.е. при помощи дескрипции (перечисления) свойств. Место самого особенного качества у свт. Василия занимает понятие *χαρακτήρ* («характер»), которое, с одной стороны, имеет психологические коннотации: оно указывает на совокупность представлений об апостолах Петре или Павле (в этом — отзвук античной философской традиции), а с другой стороны, это понятие указывает на индивидуальность каждого, на особенный характер его пути (здесь обнаруживается предвестие использования данного понятия позже в Византии).

Среди свойств, перечисляемых свт. Василием, есть свойства и общие, и относительные, и уникальным образом характеризующие человека в контексте событийного ряда его жизненного пути¹⁰¹. Из всех приведенных нами фрагментов с описанием человека через схождение свойств особенность обсуждаемого места из «Против Евномия» свт. Василия в том, что его описание наиболее богато, так как помимо общих свойств и свойств отношений, согласно святителю, человек определяется через весь спектр того, что с ним «случается», через *историю* его судьбы¹⁰².

и поэтому трудности, вызываемые омонимией (т.е. в данном случае одинаковыми именами людей) уже во время Демокрита волновали умы философов (см.: *Верлинский. Античные теории. 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 προσηγορίαι) означают не сущности, а свойства, характеризующие каждого», 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 (ὄνομα). Однако если проследить словоупотребление Василия по всему фрагменту, станет видно, что он все же использует *ὄνομα* и *προσηγορία* синонимично.

¹⁰¹ Тот факт, что свт. Василий представляет человеческого индивида, в частности, через общие свойства, указывает на очевидную некорректность утверждений Х. Яннараса, который, ссылаясь на Каппадокийских отцов, развивает понимание «личности» (соотносимой им с «кипостасью») как того, что противопоставлено общности, универсальности, характерной для «сущности». Соответственно, «личность», или «лицо», по Яннарасу, есть то, что не может быть описано через какие-либо общие качества, присущие ей (*Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос. М., 2005. С. 101–102*).

¹⁰² Любопытно, что эта специфика подхода свт. Василия была подхвачена иконоборческим патриархом Иоанном Грамматиком (IX в.), который оспаривал эпистемологическую позицию иконопочитателей, следуя контекстуальной идентификации денотата имени. Как указывает В. Баранов, в одном из важнейших сохранившихся фрагментов патр. Иоанна тот опирается на обсуждаемое в данной статье место из свт. Василия (*Баранов. К вопросу об экзегезе святоотеческого текста... С. 131*). Приведем этот фрагмент: «Невозможно охарактеризовать конкретного человека, иначе как понятием, выводимым из словесных определений, через которые познается каждый из сущих определенным образом. Зрительное же познание никоим образом не передает личных привходящих признаков конкретного существа, которыми оно отделяется от существ того же вида и, с другой стороны, которыми оно приобщается к [существам других видов], поскольку невозможно вывести чей-либо род, либо определить, откуда он, либо каким ремеслом он занимается, в какой компании бывает, и прочие виды его поведения, достойные похвалы или порицания, иным путем, чем посредством понятий, происходящих из слов, тогда как посредством изображений познать чего-либо истинно невозможно» (пер. В. Баранова по изд.: *Gouillard J. Fragments inédits d'un irrétorique de Jean le Grammarien // REB. Vol. 24. 1966. P. 173–174*). Вообще говоря, концепт схождения качеств, насколько можно судить, в Византии чаще всего использовался в рамках вполне расхожего в античности философского понимания, не учитывающего фактора контекстуальности при идентификации человеческого индивида. См., например, фрагмент из Пс.-Зонары: «Существенное свойство (Εὐοῦσιον) — не только усматриваемое. Само по себе — некая

Это переосмысление принципа «схождения свойств» свт. Василием по сравнению с предшествующей ему философской традицией, выразившееся, если можно так сказать, в «развертывании» этих свойств вовне, можно сопоставить с темой схождения свойств в так называемом 38-м письме свт. Григория Нисского:

Поскольку Святой Дух, от Которого проистекает всякое подаяние благ тварному, связан с Сыном, с Которым нераздельно постигается, бытие же имеет зависимое от Отца как Причины, от Которого и исходит, то имеет следующий отличительный признак ипостасного своеобразия: после Сына и с Ним узнается и от Отца имеет Свое бытие. Сын же, через Себя и с Собой делающий известным Духа, исходящего от Отца, один единократно просияв из Нерожденного Света, не имеет в собственных признаках никакого соучастия с Отцом или Духом, но один узнается по вышеупомянутым чертам. <...> Но кто-нибудь может подумать, что представленное нами учение об ипостаси не согласуется с мыслью апостола, когда он говорит: «Сияние славы Его и образ (χαρακτήρ) Ипостаси» (Евр. 1, 3). Ведь если мы представили Ипостась как схождение свойств (τὴν συνδρομὴν ἰδιωμάτων) каждого Лица, и нами признается, что как у Отца есть нечто усматриваемое в особенности, через которое лишь Он один и познается, и таким же точно образом мы веруем о Единородном, то как же тогда Писание свидетельствует об имени «ипостась» в связи с одним только Отцом, а про Сына говорит, что Он образ Ипостаси, отличая Его не собственными, но Отчими признаками? <...> Внимательно взглядевший глазами души в образ Единородного приближается к пониманию Ипостаси Отца, но не потому, что при этом перепутываются и смешиваются предстающие перед взорами отличительные черты до такой степени, что мы начинаем приписывать либо рожденность Отцу, либо нерожденность Сыну, но потому, что невозможно, отделив одно от другого, постигнуть оставшееся само по себе. Ибо невозможно, назвав Сына, не приблизиться к пониманию Отца, так как именование Сына вместе с Ним необходимо обнаруживает и Отца¹⁰³.

Тот факт, что здесь, судя по контексту, речь идет именно о *схождении* свойств, свидетельствует, что посредством этого выражения автор письма указывает на необходимость соотнесения каждой Ипостаси с остальными; это подразумевает нераздельность Лиц Пресвятой Троицы, Их совместное бытие — то, что потом стали называть «перихоресисом»¹⁰⁴ Ипостасей¹⁰⁵.

совокупность особенностей (τὸ τῶν ἰδιωμάτων ἄθροισμα), благодаря которой один может узнать другого, но также и то, что на деле обладает общим для данной сущности; особенное существенное свойство (ἐνούσιον ἴδιον) означает то, что на деле существует и несет в себе подлинные черты (χαρακτήρας) всех особенностей того или иного лица» (*Пс.-Зонара*. Лексикон. 737. 19–25; пер. Ю. А. Шичалина). См. также подборку фрагментов из византийских авторов, иллюстрирующих понятие «единства» (ἐνοῦσις): *Шичалин Ю. А.* ἔνοσις в греческом богословии и у неоплатоников // XVI Ежегодная богословская конференция ПСТГУ. Т. 1. М., 2006. С. 47–55; в этих фрагментах концепт схождения (собрания) качеств прилагается как к человеческим индивидам, так и к неодушевленным предметам.

¹⁰³ Письмо. 38. 4, 6–7 // PG. 32. Col. 329c, 336c–337a, 337d–340a (пер. А. В. Иванченко, А. В. Михайловского с изменениями: Св. Василия Великого архиепископа Кесарии Каппадокийской письмо (38) Григорию брату о различении сущности и ипостаси // Историко-философский ежегодник (1995). М., 1996. С. 274, 275, 277).

¹⁰⁴ От греч. περιχώρησις — взаимопроникновение.

¹⁰⁵ Такой подход не оставляет возможности для понимания 38-го письма как манифеста аристотелизма у каппадокийских отцов, которое нередко встречается в научной литературе. Действительно, аристотелевская тема намечается в этом письме, но она творчески перерабатывается и не является в нем основной.

СОКРАЩЕНИЯ

Верлинский. Античные теории. — *Верлинский А. Л.* Античные теории о возникновении языка. СПб., 2006.

Шуфрин. Развитие понятия «ипостась». — *Шуфрин А. М.* Развитие понятия «ипостась» у св. Василия Великого // Проблемы теологии. Вып. 3. Ч. 2. Екатеринбург, 2006. С. 3–28 (англ. оригинал статьи: *Choufrine A.* The Development of St. Basil's Idea of «Hypostasis» // *Studi sull' Oriente Cristiano.* Vol. 7 (2). 2003. P. 7–27).

Balas. The Unity of Human Nature. — *Balas D.* The Unity of Human Nature in Basil's and Gregory of Nyssa's Polemics against Eunomius // *StPatr.* Vol. 14 (5). 1976. P. 275–281.

Kalligas. Basil of Caesarea on the Semantics. — *Kalligas P.* Basil of Caesarea on the Semantics of Proper Names // *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources* / Ed. K. Ierodiakonou. Oxf., 2002. P. 31–48.

Sedley. The Stoic Criterion. — *Sedley D. N.* The Stoic Criterion of Identity // *Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy.* Vol. 27 (3). 1982. P. 255–275.

Lloyd. Grammar and Metaphysics. — *Lloyd A.* Grammar and Metaphysics in the Stoa // *Problems in Stoicism.* L., 1971. P. 58–74.

Long, Sedley. The Hellenistic Philosophers. — *Long A. A., Sedley D. N.* The Hellenistic Philosophers. Vol. 1, 2. Camb., 1987.

Robertson. A Patristic Theory. — *Robertson D.* A Patristic Theory of Proper Names // *Archiv für Geschichte der Philosophie.* Bd. 84. 2002. S. 1–19.