

ПАТРОЛОГИЯ

Г. В. ДЬЯЧЕНКО

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ УЧЕНИЯ О СЛОВЕ СВЯТИТЕЛЯ ГРИГОРИЯ НИССКОГО

УДК 233.5 (572.1/4)

Аннотация

Данное исследование призвано систематизировать учение свт. Григория Нисского о слове (*λόγος*) в аспекте антропологических его оснований. В статье рассмотрены особенности природы человека, лежащие в основе словесной деятельности. Наличие слова у человека, согласно свт. Григорию, оказывается обусловленным присутствием в нем богообразного ума, чувствующего естества души и вещественного тела. Слово, в представлении святителя, выступает одним из способов проявления ума вовне посредством органов тела и в этом качестве предстает одной из разновидностей примышления (*ἐπίνοια*). Работа выявляет комплексный и фундаментальный характер теории слова свт. Григория Нисского, которая имеет важное значение не только для языковедческих наук, но и для наук гуманитарного цикла.

Ключевые слова: слово (*λόγος*), ум (*νοῦς*), имя (*ὄνομα*), явление (*φανερωσις*), примышление (*ἐπίνοια*).

Актуальность данного исследования, систематизирующего представление свт. Григория Нисского¹ о слове (*λόγος*), состоит, во-первых, в близости идей современной антропоцентрической лингвистики этому фундаментальному разрешению проблемы слова в греческой патристике, а во-вторых, в том, что учение святителя о слове (*λόγος*) до сих пор не было систематизировано в самой богословско-патрологической науке. Представления Нисского святителя о языке получили в научной литературе лишь фрагментарное освещение. Так, в работе «Имя и бытие», вышедшей в 1988 г., немецкий исследователь Т. Ко-

¹ 331 — после 394 г.

буш констатировал: «Сегодня значение философии языка Григория Нисского не оценено ни широкой общественностью, ни более узким кругом исследователей-историков. Взгляд на обобщающие изложения его учения в словарях и руководствах последних лет показывает, что оно преимущественно видится под онтологическим, гносеологическим или теологическим углом зрения. Философия языка, напротив, представляется недостойной занять собственную рубрику <...> Учению о языке Григория Нисского до сегодняшнего дня отказано в подобающем рассмотрении»². Подобно и в классическом труде дореволюционного русского богослова В. И. Несмелова «Догматическая система святого Григория Нисского»³, а также в капитальной статье современного отечественного богослова А. Р. Фокина, опубликованной в «Православной энциклопедии»⁴, ономатологии Нисского святителя не отводится отдельного раздела, а говорится о ней в контексте теории Богопознания. Осознание этой лакуны научным сообществом стало одной из причин проведения в сентябре 2004 года в Оломоуце X Международного Коллоквиума по свт. Григорию Нисскому, посвященного «Философии и богословию языка»⁵. Однако и в 2010 г. один из авторов «Словаря по Григорию Нисскому» М. ла Матина в статье «Философия языка» продолжает сетовать на недостаток «обстоятельного изучения философии языка Григория Нисского. Различные интересные работы освещают только частные аспекты»⁶. Напротив, по его убеждению, «Григорий Нисский достоин занять место среди философов языка аналитического направления <...> потому что теоретические утверждения, предвосхищающие позднюю философию, могут быть найдены в его творениях»⁷. Для М. ла Матины св. Григорий в своих лингвистических воззрениях «еще не Фреге, но уже и не Аристотель»⁸. По мнению данного автора, святой отец «непреднамеренно внес важный вклад в историю фило-

² Kobusch 1988. S. 247, 251.

³ Несмелов 1887. С. 122–155.

⁴ Фокин 2006. С. 495–498.

⁵ Karfíková 2007.

⁶ Matina 2010. P. 605.

⁷ Ibid. P. 604–605.

⁸ Ibid. P. 610.

софии языка, размышляя о тайне Бога»⁹. Действительно, в IV в. возникла острая необходимость определить границы и способ познания и именованя человеком Бога, поэтому христианскими мыслителями был поставлен и решен вопрос о слове (*λόγος*). Частично восполняя указанный исследователями недостаток систематизации учения свт. Григория Нисского о языке, рассмотрим основные антропологические представления святителя, которые имеют определяющий характер для слова (*λόγος*).

Самого человека свт. Григорий Нисский определяет, как *λογικόν ζῶον* — словесное существо¹⁰. Со стороны своего душевно-телесного естества человек роднится с животными, а со стороны своей умной природы — с Самим Богом. По выражению святителя, человек — это «пограничное» (*μεθόριος*) существо из двух естеств, «из которых одно бесплотно, духовно и чисто, а другое — телесно, вещественно и неразумно»¹¹. Совмещение в человеке как «средоточии» свойств двух «крайних» естеств свт. Григорий характеризует в трактате «Об устройении человека» следующим образом: «...человеческое естество есть среднее (*μέσον*) между двух неких, одно от другого разделенных и стоящих на самых крайностях, между естеством Божественным и бес-телесным, и между жизнью бессловесною (*ἄλόγου*) и скотскою, потому что в человеческом составе можно усматривать часть того и другого из сказанных естеств: из Божественного — словесность и разумность (*τὸ λογικόν τε καὶ διανοητικόν*), что не допускает разности в мужском и женском поле, и из бессловесного — телесное устройство и образование, разделяемое на мужеский и женский пол. То и другое из сих естеств

⁹ Matina 2010. P. 610.

¹⁰ De officio hominis 8 (PG 44, 145.148. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 99, 101); De Virginitate 12 (PG 46, 369; Jaeger. 8.1. P. 297:24. Рус. пер.: ТСО. Т. 44. 1865. Ч. 7. С. 341); De Perfectione christiana ad Olympium (PG 46, 256; Jaeger. 8.1. P. 178:7. Рус. пер.: ТСО. Т. 44. 1865. Ч. 7. С. 229). Здесь и далее на современное критическое издание свт. Григория (Gregorii Nysseni Opera / Ed. W. Jaeger, H. Langerbeck. Leiden, 1952–1996) делается ссылка с указанием фамилии первого издателя (Jaeger) и номера тома.

¹¹ In Cantica Cantorum 11 (PG 44, 1009; Jaeger. 6. P. 333:13–15. Рус. пер.: ТСО. Т. 39. 1862. Ч. 3. С. 288).

непрерывно есть во всяком причастном человеческой жизни»¹². Таким образом, человеческое естество совмещает свойства *διανοητικὸν* по образу Божества и свойства *ζῶον* по образу естества животного. Иметь богоподобный ум и подобное животным одушевленное тело означает для святителя быть словесным существом (*λογικὸν ζῶον*).

Слово (*λόγος*) человеку было даровано Богом при сотворении: «...звуки для объяснения сущего изобрела вложенная Богом в нашу природу словесная¹³ сила (*ἡ λογικὴ δύναμις*)»¹⁴. Само возникновение человеческого существа как такового совпадает с дарованием ему слова: Бог дал «жизнь этому словесному¹⁵ созданию (*τὸ λογικὸν τοῦτο πλάσμα*) одним тем, что ниспослал в природу слово¹⁶ (*τὸν λόγον*)»¹⁷. Именно слово отличает человека от животных и поставляет его на более высокую ступень по лестнице твари: «Ибо все совершающееся вне истинного слова¹⁸ (*λόγου*) есть бессловесие (*ἄλογία*); а бессловесие (*τὸ ἄλογον*) и бессмысленность (*ἀνόητον*) свойственны скотам»¹⁹. Устроенная Богом в полноте качеств, способность слова является общей всем людям: «...словесную способность²⁰ (*τὸ λογικὸν*) можно назвать общим достоянием человеческой сущности и особенностью, от начала соприсущей природе (человека)»²¹. Принадлежностью слова общей природе, несмотря на индивидуальный характер реализации природы в каждой человеческой ипостаси, обусловлена возможность

¹² De officio hominis 16 (PG 44, 181. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 139–140); In inscriptionem psalmodum 2.12 (PG 44, 560; Jaeger. 5. P. 132:6–7. Рус. пер.: ТСО. Т. 38. 1861. Ч. 2. С. 139).

¹³ ТСО: *разумная*.

¹⁴ Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 1044; Jaeger. 1. P. 342:2–3. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 420).

¹⁵ ТСО: *разумному*.

¹⁶ ТСО: *разум*.

¹⁷ Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 1044–1045; Jaeger. 1. P. 343:8–10. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 422).

¹⁸ ТСО: *разума*.

¹⁹ In inscriptionem psalmodum 2.12 (PG 44, 560; Jaeger. 5. P. 132:6–7. Рус. пер.: ТСО. Т. 38. 1861. Ч. 2. С. 139).

²⁰ ТСО: *способность мышления*.

²¹ Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 1096; Jaeger. 1. P. 387:23–25. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 480–481).

понимания и общения людей между собой. Слово (λόγος) — не только личное, но и общее достояние. Таким образом, создание словесного существа, то есть человека, заключалось в соединении богоподобного ума и одушевленного тела.

1. УМ²² КАК ОБРАЗ БОЖИЙ

Собственно ум человека свт. Григорий определяет, как «некое умопредставляемое и бестелесное достояние (νοερόν τι χρῆμα καὶ ἀσώματόν ἐστιν ὁ νοῦς)»²³. Как бесплотный и неведущий, ум не имеет вида,

²² Свт. Григорий Нисский использует несколько основных терминов для выражения понятия ум: νοῦς, διάνοια, λόγος. Они употребляются святителем как взаимодополняющие синонимы (νοῦς=λόγος: PG 45, 941.1044–1045.1096; νοῦς=διάνοια: PG 44, 145–148.152.376–377.380; 45, 941.969–972.973.1041.1104 и др.). Однако в некоторых контекстах значение данных терминов различается. Лексема νοῦς (ум, дух) выступает базовым термином, преимущественно означающим ум как высшую и богоподобную силу души человека (PG 44, 137–140.149.153–156.161.164.176.177 и др.). Διάνοια (ум, разум, мышление) обозначает ум со стороны его познавательной деятельности и исследовательской активности (PG 44, 137.149.168; 45, 980.1101; 46, 176.284). Усматривая данную синонимичность терминов νοῦς и διάνοια у свт. Григория, М. Лэйрд отмечает их взаимозаменяемость даже в поздних творениях. Исследователь предлагает также определить διάνοια «как общий термин, который относится к дискурсивному состоянию ума и лучше характеризуется посредством рассудка и рациональной деятельности, чем посредством господства над страстями» (Laird 2004. P. 56). Отметим, что данное различие между νοῦς и διάνοια встречается у многих святых отцов (см.: Sheppard 1976. P. 38–57). Епископ Каллист Уэр так обобщает его: «Ratio, или διάνοια, пользуется диссекцией и анализом, извлекает информацию об объектах внеположных себе и путем абстрагирования от этих объектов формулирует некие общие идеи или концепты. Νοῦς, или духовный интеллект, в свою очередь, знает вещи через познание внутренних λογосов, то есть через участие в Божественных энергиях, которые приводят все вещи к существованию и сообщают им бытие. Таким образом, духовный интеллект действует через непосредственный опыт и интуицию, а не через абстрактные концепты и дискурсивное мышление. Духовный интеллект получает свое знание не из того, что внеположно ему, но через внутреннее единство с самим Божественным Логосом» (Каллист (Уэр), еп. 2002. С. 197). Наконец, что касается ключевого для данного исследования термина свт. Григория λόγος (слово, разум), то он используется святителем для обозначения ума человека со стороны выражения в имени (PG 45, 941; 46, 284). Итак, νοῦς, διάνοια, λόγος — все это единый ум человека, выступающий в своих различных деятельных состояниях. Несмотря на разнообразные способности, ум человека, однако, остается простым.

²³ De officio hominis 9 (PG 44, 149. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 103).

протяжения, то есть не объемлется ни пространством, ни временем. Ум «прост, и в простом не усматривается разнообразия»²⁴. Этой простотой ума обусловлено его бессмертие, ибо несложное не может разлагаться на части. Однако святой отец замечает, что о сущности человеческого ума нельзя сказать много, ибо главное его свойство — непознаваемость: «...кто уразуме собственный свой ум? Пусть скажут утверждающие, что разумением своим объяли естество Божие, уразумели ли они себя самих? Познали ли естество собственного своего ума (τοῦ νοῦ)?»²⁵. Непознаваемость ума человека свидетельствует о его богоподобии: «Но как не подлежит познанию естество нашего ума (τὸν νοῦν), созданного по образу (κατ' εἰκόνα) Сотворшего, то имеет он точное сходство с превыше-Сущим, непознаваемостью своею отличая непостижимое свое естество»²⁶. Ум человека имеет «точное сходство» (ἀκριβῆ τὴν ὁμοίωσιν) с Богом потому, что представляет собой Его образ (εἰκόνα).

Подобие свойств образа и Первообраза святытель подчеркивает также через интимизацию образа сотворения человека Богом: «...об уме (νοῦ) же и мудрости должно сказать, что в собственном смысле не столько их дал (δέδωκεν), сколько сообщил (μετέδωκε)²⁸, обложив образ (τῆ εἰκόνη) собственными лепотами Своего естества»²⁹. «Лепоты»

²⁴ De orificio hominis 11 (PG 44, 153. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 108).

²⁵ De orificio hominis 11 (PG 44, 153–156. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 109).

²⁶ De orificio hominis 11 (PG 44, 156. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 110).

²⁷ Ср. с переводом В. М. Лурье: *точное подобие* (Лурье 1995. С. 31).

²⁸ Ср.: μεταδίδομι — уступать долю, уделять, передавать (см.: PGL Р. 851). Здесь свт. Григорий Нисский близок свт. Афанасию Александрийскому, который в аналогичном контексте о сотворении человека по образу Божию употребил тот же глагол: «...как Благий сообщает (μεταδίδοσι) им собственный Свой образ (τῆς ἰδίας εἰκόνης) — Господа нашего Иисуса Христа — и творит их по образу и по подобию Своему (κατὰ τὴν ἑαυτοῦ εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν)» (*Athanasius Alexandrenus. De incarnatione* 11 // PG 25, 116 (*Афанасий Александрийский, свт.* 1902. С. 205)). Традицию использования глагола *уделять* при экзегезе сотворения человека продолжает прп. Максим Исповедник, учивший, что Слово «сначала уделило (μεταδούς) [этому естеству] от лучшей [части Своей], а затем по Собственной воле восприняло худшее, дабы спасти образ (τὴν εἰκόνα) [Своей]» (*Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium* 54 // PG 90, 520 (Елифанович, Сидоров 1993. С. 160)).

²⁹ De orificio hominis 9 (PG 44, 149. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 103).

Божьего естества, которыми «обложен» ум человека, согласно святому отцу, заключаются «в невыразимом блаженстве добродетели»: любви, чистоте, бесстрастии, блаженстве, отчуждении от всего худого³⁰. Следовательно, ум человека как образ украшен всеми добродетелями Первообраза³¹. На этом основании св. Григорий часто называет ум человека *сердцем* (*καρδία*)³² или *духом* (*πνεῦμα*)³³. Для святителя именно добродетельное состояние ума по образу естества Сотворившего, а не подобие тварному миру составляет «естественное величие» человека³⁴. Из всей твари, по его мнению, только человек почтен образом Божиим: «...ни одно другое существо не уподобляется (ὁμοίωται) Богу, кроме этой твари — человека»³⁵. Где ум лишен добродетелей, там, согласно святому отцу, искажены все черты образа (*ἅπας ὁ χαρακτήρ τῆς εἰκότος μεταπεποιήται*)³⁶. Тем самым Нисский архипастырь понимает ум не только как познавательное, но шире — как духовно-нравственное

³⁰ De officio hominis 5 (PG 44, 137. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 89–90).

³¹ Образ и подобие, согласно Л. Карфиковой, святитель усматривает «в царском предназначении человека, в неизъяснимом блаженстве, которое дает ему добродетель, в человеческой речи и мышлении (*λόγος καὶ διάνοια*), отображающих Божии ум и слово, но также и в любви, которой является Сам Бог, к которой способен и человек, а также в стремлении человека проникнуть во все познанием, как проникает Сам Бог» (Карфикова 2012. С. 129). Исследовательская традиция единодушна в том, что свт. Григорий не делает в антропологии специального различия между *образом* и *подобием*, а использует оба понятия взаимозаменяемо и равнозначно. Человек изначально сотворен как по образу, так и по подобию Божию (Тихомиров 1886. С. 95. Примеч. 1; Малков 2007а. С. 190–192; Merki 1952. S. 165–175). Однако свт. Григорий различает эти понятия в своей теории познания и именовании.

³² См: Contra Eunomium 2.3 (PG 45, 473; Jaeger. 2. P. 318:13. Рус. пер.: ТСО. Т. 41. 1862. Ч. 5. С. 271); Adversus Arium et Sabellium 9 (PG 45, 1293–1296; Jaeger. 3.1. P. 80:27–81:2. Рус. пер.: ТСО. Т. 44. 1865. Ч. 7. С. 15); Contra Eunomium 1.37 (PG 45, 417; Jaeger. 1. P. 182:19–26. Рус. пер.: ТСО. Т. 41. 1862. Ч. 5. С. 205); Contra Eunomium 1.41 (PG 45, 453; Jaeger. 1. P. 215:6–12 Рус. пер.: ТСО. Т. 41. 1862. Ч. 5. С. 247) и др.

³³ De officio hominis 8 (PG 44, 145–148. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 100).

³⁴ De officio hominis 16 (PG 44, 177. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 136).

³⁵ De officio hominis (PG 44, 128. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 78).

³⁶ De officio hominis 5 (PG 44, 137. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 90).

начало в человеке³⁷. Данной трактовкой ума объясняется то решающее значение, которое свт. Григорий придает чистоте ума от греховных страстей для не искаженной, а соответствующей его богообразной природе нравственной и познавательной-выразительной, то есть словесной, деятельности.

Согласно свт. Григорию, человеческая природа включает в себя три составляющие: ум (*ὁ νοῦς*), «управляемое умом естество» (*ἡ οἰκονομούμενη ὑπὸ νοῦ φύσις*) и «вещественное» (*τὸ ὑλικόν*)³⁸. Учение о тройственном составе человека святой экзегет выводит из слов святого апостола Павла и Господа нашего Иисуса Христа: «...да сохранится всесовершенная благодать и тела, и души, и духа в пришествие Господа³⁹, и питательную (*τοῦ θρεπτικοῦ*) часть называя телом (*τὸ σῶμα*), чувствующее (*τὸ αἰσθητικόν*) означая словом “душа” (*τῆ ψυχῆ*), а умопредставляемое (*τὸ νοερόν*) словом “дух” (*τῷ πνεύματι*). А также и Господь научает в Евангелии⁴⁰ книжника предпочитать всякой заповеди любовь к Богу, свидетельствуемую от всего сердца, от всей души и всем помышлением (*διανοίας*). Ибо и здесь, мне кажется, слово Писания объясняет ту же разность, сердцем называя состояние телесное (*τὴν σωματικωτέραν κατάστασιν*), душою естество среднее (*ψυχῆν δὲ τὴν μέσην*), а помышлением (*διάνοιαν*) высшую умопредставляемую и творческую силу»⁴¹. Низшую часть человека составляет вещественное растительно-питательное тело, чувствующая душа — среднюю, а умопредставляемая сила — высшую. Об отличительных свойствах трех естеств свт. Григорий сообщает: «...с растительною (*τῆ ἀξητικῆ*) же силою соединена чувствительная (*ἡ αἰσθητικῆ*), по природе своей занимающая средину между умопредставляемую (*τῆς νοεῶς*) и вещественною (*τῆς ὑλωδεστέρας*) сущностию, в такой мере грубейшая

³⁷ Ср.: «...выражение *νοῦς* в сочинениях Григория очень часто употребляется как термин, обозначающий собою всю вообще духовно-разумную природу человека» (Тихомиров 1886. С. 112).

³⁸ De officio hominis 12 (PG 44, 161. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 118).

³⁹ 1 Фес. 5, 23.

⁴⁰ Лк. 10, 27.

⁴¹ De officio hominis 8 (PG 44, 145–148. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 100).

первой, в какой она чище последней»⁴². Вещественное тело грубо, тогда как чувствительная душа более чиста и имеет уже нечто «тонкое и светоносное»⁴³, хотя она настолько же грубее ума. Три разнородные природы «срастворены» (*ἀνάκρασις*) в человеке в единое существо.

Присутствие ума, согласно святителю, составляет совершенный вид жизни, какой возможен в чувственном теле. Другими словами, словесное существо (*λογικὸν ζῶον*) есть вершина видимой твари. Свт. Григорий усматривает иерархичность и совершенство человека в самой последовательности творения: «...законодатель любомудрствует о душе нашей по некоей необходимой последовательности в порядке, в окончательном усматривая совершенное. Ибо в словесном (*τῷ λογικῷ*) заключается и прочее, а в чувственном (*τῷ αἰσθητικῷ*) есть, без сомнения, и естественное (*τὸ φυσικόν*), последнее же усматривается только вещественным (*τὸ ὕλικόν*). Посему природа естественным образом, как бы по степеням, разумею отличительные свойства жизни, делает восхождение от малого к совершенному»⁴⁴. Здесь следует подчеркнуть ту мысль святого отца, что в силу самого порядка творения наличие чувственного тела необходимо для человеческого ума, который не может существовать и действовать самостоятельно: «...не бывает ни чувства (*αἰσθησις*) без вещественной сущности (*ὕλικῆς οὐσίας*), ни деятельности умственной силы (*τῆς νοεραῆς δυνάμεως*) без чувства»⁴⁵. Каждая более высокая ступень земной жизни включает в себя все низшие. Таким образом, ум не является автономной частью в человеке и тем более не исчерпывает собою всей его природы. Ум человека существенным и принципиальным образом связан с одушевленным телом⁴⁶. Это означа-

⁴² De officio hominis 8 (PG 44, 145. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 99).

⁴³ Ibid.

⁴⁴ De officio hominis 8 (PG 44, 148. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 101).

⁴⁵ De officio hominis 14 (PG 44, 176. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 133).

⁴⁶ В ходе христологических споров прп. Максим Исповедник данную природу человека охарактеризует как «сложную». Ж. -К. Ларше следующим образом обобщает учение преподобного о «сложной природе» (*σύνθετος φύσις*) человека: «Во-первых, в составной природе ее части существуют одновременно друг с другом и с тем, что они составляют; ни одна из них не существует раньше другой. Во-вторых, ее части по необходимости предполагают друг друга. В-третьих, в любой составной природе совокупность ее частей является результатом не свободного выбора, но физической не-

ет, с одной стороны, что одушевленное тело человека возводится святителем к уму, а с другой, что ум (*νοῦς*), в силу его связи с одушевленным телом, по самому своему существу выступает словом (*λόγος*).

2. ДУША, ИЛИ ЕСТЕСТВО ЧУВСТВУЮЩЕЕ

Специфика *λογικὸν ζῶον* — или умной жизни, заключенной в чувствующем теле, — такова, что ум не имеет непосредственного, адекватного своей безвидной природе средства самовыражения и познания окружающего. Вещество тела заграждает ум, выступая скрывающей его завесой: «...возникающие в нас мысли (*τῶν νοημάτων*) по той причине, что природа наша заключена в телесной оболочке (*τῇ σαρκίνῃ περιβολῇ*), не могут обнаружиться (*φανερωθῆναι*)»⁴⁷. Между умом и телом человека, учит святитель, пролегает великое расстояние, «так что ни чувственное (*τὴν αἰσθητὴν*) не имеет признаков умственных (*ἐν τοῖς νοητοῖς*), ни умственное чувственных, а напротив того, каждое отличается противоположными чертами. Ибо естество умственное есть нечто бесплотное, неосязаемое, не имеющее вида, а чувственное, по самому имени, подлежит наблюдению чувств»⁴⁸. Тем не менее ум, «противоположный» по своим свойствам телу, связан с ним теснейшей связью. По справедливому замечанию В. И. Несмелова, «для объяснения этой связи между двумя крайними противоположностями св. Григорий вместе со многими другими отцами Церкви обратился к понятию посреднической жизни души»⁴⁹. Согласно свт. Григорию, уму человека дарована способность действовать на тело через опосредование чувственным естеством души. Достигается это «неким освоением и срастворением» (*οἰκείωσις τε καὶ ἀνάκρασις*) умопредставляемой сущности «с тем, что есть тонкого и светоносного в естестве чувствующем», а через него — с вещественным

обходимости, связанной с их взаимодополняемостью, и образуется не вследствие восприятия одного из элементов другим, но вследствие их сочленения, связанного с тем или иным родом» (Ларше 2015. С. 22).

⁴⁷ Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 1041; Jaeger. 1. P. 340:24–26. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 419).

⁴⁸ Oratio catechetica magna 6 (PG 45, 25; Jaeger. 3.4. P. 21:10–16. Рус. пер.: ТСО. Т. 40. 1862. Ч. 4. С. 20).

⁴⁹ Несмелов 1887. С. 374.

телом⁵⁰. Таинственное «срастворение» обеспечивает единство, связь и соответствие разноприродных ума, чувств и тела в человеке.

Чувства, посредничающие между умом и телом, названы свт. Григорием не чем иным, как «умственными деятельностями» (ταῖς νοητικαῖς ἐνεργείαις)⁵¹. Чувства направляет к действию сам ум: «Видишь, чему учит тебя зрение, которое само по себе не доставило бы тебе такого взгляда, если бы не было чего-то видящего посредством зрения, что, как некими путеводителями, пользуясь познаниями, приобретенными чувством, посредством видимого проникает в невидимое?»⁵² Чувства, возводимые святителем к уму, связаны также с соответствующими органами тела, поэтому ум, пользуясь чувствами, проявляет себя телесно. Тело человека — одушевленный инструмент ума. Свт. Григорий учит о чувственном естестве души как об отличном от тела и приводящем его в действие: «...существует она (душа. — Г. Д.) сама по себе, особым естеством, отличным от телесной дебелисти <...> она не вещественна и бесплотна, действует и движется сообразно со своею природою и свойственные ей движения обнаруживает телесными органами (διὰ τῶν σωματικῶν ὀργάνων); потому что органическое устройство тела в полной мере то же и в умерших, но остается неподвижным и недейтельным по отсутствию в нем душевной силы (τῆς ψυχικῆς δυνάμεως). Тогда же движется оно, когда в органах есть чувствительность (ἡ αἰσθησις) и в ней действует умственная сила (ἡ νοητὴ δύναμις), которая собственными своими стремлениями, как угодно ей, движет и чувственные органы (τὰ ὀργανικὰ αἰσθητήρια)»⁵³. Чувства и их телесные «орудия» многообразны, но познавательная сила в них у человека одна — ум: «Ибо в простоте Божества невозможно представлять себе различия и многовидности познавательной деятельности. И у нас нет каких-либо многих познавательных сил, хотя и многообразно постигаем чувствами (διὰ τῶν αἰσθήσεων) то, что живет. Одна у нас сила — это вложенный в нас

⁵⁰ De officio hominis 8 (PG 44, 145. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 99).

⁵¹ De officio hominis 12 (PG 44, 161. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 116).

⁵² Dialogus de anima et Resurrectione (PG 46, 33. Рус. пер.: ТСО. Т. 40. 1862. Ч. 4. С. 217).

⁵³ Dialogus de anima et Resurrectione (PG 46, 28–29. Рус. пер.: ТСО. Т. 40. 1862. Ч. 4. С. 212–213).

ум (αὐτὸς ὁ ἐγγεόμενος νοῦς), обнаруживающийся в каждом из чувств-лиц (τῶν αἰσθητηρίων) и объемлющий существа. Он посредством глаз видит явление, посредством слуха уразумевает сказанное, любит приятное и отвращается того, что не доставляет удовольствия; действует рукою, как ему угодно, берет или отталкивает ею, как признает что для себя полезным, пользуясь для этого содействием сего орудия. Посему, если у человека хотя и различны орудия (τὰ ὄργανα), устроенные природою для чувства (πρὸς αἴσθησιν), но (ум. — Г. Д.) во всех действующий, всем движущий и пользующийся каждым орудием сообразно с предложенною целью, один: и он различием в образе действий не изменяет естества»⁵⁴. Тело человека движется тогда, когда в нем есть не только чувствительность, то есть душа, но в последней действует и ум.

Зависимость деятельности ума от чувств души настолько существенна, что, как учит Нисский святитель, когда бездействуют чувства, тогда бездействует и ум: «Ибо когда душа отрешена сном от чувств, тогда по необходимости приходится ей быть и вне умственной деятельности (τῶν κατὰ νοῦν ἐνεργειῶν), потому что посредством чувств в человеке происходит срастворение ума (ἡ τοῦ νοῦ συνανάχρασις), и потому, когда чувства не действуют, по необходимости бездейственна и мысль (τὴν διάνοιαν). Доказательством служит то, что мечтающий во сне часто представляет себе неуместное и невозможное, чего не было бы, если бы душа и тогда управлялась рассудком и размышлением (λογισμῶ καὶ διανοίᾳ). Но мне кажется, что в душе покоятся превосходнейшие ее силы — разумею умственную и чувственную деятельности (ταῖς κατὰ τὸν νοῦν καὶ τὴν αἴσθησιν ἐνεργείαις), действует же во время сна одна только питательная (τὸ θρεπτικὸν) ее часть <...> А как по тому же закону и ум состоит в связи с чувственною способностью души (τοῦ νοῦ πρὸς τὸ αἰσθητικὸν εἶδος τῆς ψυχῆς οἰκείουμένου), то следует сказать, что, когда в движении сия способность, и он приходит в движение, а когда та в покое, с нею вместе покоится»⁵⁵. Святитель тем самым вы-

⁵⁴ De officio hominis 6 (PG 44, 137–140. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 91).

⁵⁵ De officio hominis 13 (PG 44, 168–169. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 124–125, 126).

деляет в душе две стороны: «питательную», управляющую жизнью тела, и собственно «чувственную», связанную с деятельностью ума⁵⁶. Теснейшая связь ума и чувствующего естества души также видна тогда, когда это естество повреждено. В бесчувственном ум безуспешен и бездействен: «...ум, действуя на целое орудие, и сообразно с умственными деятельностями (ταῖς νοητικαῖς ἐνεργείαις) прикасаясь, по обычаю, к каждому члену, в тех из них, которые в естественном положении, производит, что ему свойственно, а в тех, которые отказываются принимать художническое его движение, остается безуспешным и бездейственным. Ум обыкновенно состоит в каком-то свойствé (οἰκείως) с тем, что в естественном положении, и чужд тому, что выведено из сего положения»⁵⁷. Ум действителен в здоровом и полноценном естестве, позволяющем ему максимально проявить свою силу. Таким образом, действительность низшего естества приобщает себе действительность ума, или, словами свт. Григория, дает в себе «место его деятельности»⁵⁸.

3. ТЕЛО

Ум в человеке через соответственную ему деятельность чувства «срастворен» телу. Ум тем самым сообщает себя веществу, бестелесное присутствует в телесном. Единство ума, души и тела свт. Григорий Нисский объясняет «законом срастворения» (τὸν τῆς ἀνακράσεως λόγον), который «необъясним», «невыразим», «немыслим» и «чуден»: «Общение же ума с телесным (ἡ δὲ τοῦ νοῦ πρὸς τὸ σωματικὸν κοινωνία) состоит в каком-то невыразимом и непримыслимом соприкосновении

⁵⁶ Ср. с учением о «двойной силе души» свт. Василия Великого: «Ибо думаю, что, хотя душа одна и та же, сила ее двойка: одна — собственно жизненная (ζωτικὴν) сила тела, а другая — сила, созерцающая существующее, которую называем также разумом (λογιστικὴν). Но душа, поскольку соединена с телом (συγκέκραται τῷ σώματι ἢ ψυχῇ), естественно, вследствие сего соединения (σύγκρασιν), а не произвольно сообщает телу силу жизненную. Ибо как солнцу, воссияв, невозможно не освещать того, на что простерло лучи, так невозможно душе не оживлять тела, в котором пребывает. А сила созерцательная приводится в движение по произволению» (*Basilii Cesariensis. Constitutiones asceticae* 2, 2 (PG 31, 1340–1341. *Василий Великий, свт.* 2009. Т. 2. С. 329–330).

⁵⁷ De officio hominis 12 (PG 44, 161. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 116–117).

⁵⁸ De officio hominis 12 (PG 44, 164. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 120).

(τὴν συνάφειαν). Оно и не внутри происходит, потому что бестелесное не удерживается (οὕτε ἐγκρατεῖται) телом, и не объемлет отвне, потому что бестелесное не окружает (οὐ περιλαμβάνει) собою чего-либо. Напротив того, чудным и недомыслимым каким-то способом ум, приближаясь к естеству и соприкасаясь (προσαπτόμενος) с ним, примечается и в нем, и около него (ἐν αὐτῇ καὶ περὶ αὐτὴν θεωρεῖται), но не в нем восседая, и не объемля его собою, а так, что сего сказать или представить умом невозможно, кроме одного, а именно: когда естество по особой его связности в добром состоянии, тогда и ум бывает действен»⁵⁹. Ум «приближается» и «соприкасается» с телесным естеством, но не «объемлет» его и не заключается в нем. И только «один» есть способ «приметить» ум человека — «в» и «окрест» его тела.

Относительно местонахождения ума в человеке, заключения его в известных органах тела свт. Григорий Нисский учит, «что ум (τὸν δὲ νοῦν), по необъяснимому закону срастворения (τῆς ἀνακράσεως), без предпочтительности соприкасается (ἐφάπτεσθαι) к каждому члену»⁶⁰. Он «не привязан (ἐνδεδέσθαι) к какой-либо части тела, но равно прикосновен (ἐφάπτεσθαι) ко всему телу, сообразно с природою производя движение в подлежащем его действию члене»⁶¹. Ум есть двигатель телесных членов, вещество не имеет движения и жизни в самом себе. Тело человека, как управляемое умом, приобретает особое качество в сравнении с какой-либо другой вещественной природой.

Итак, ум (νοῦς) оставался бы непроявленным вовне посредством тела, то есть не был бы словом (λόγος), если бы в человеке не действовал «закон срастворения» естеств, в силу которого ум «примечается» только «в» и «окрест» тела (ἐν αὐτῇ καὶ περὶ αὐτὴν θεωρεῖται). В силу «срастворения» ума и одушевленного тела человек, согласно свт. Григорию, располагает двумя основополагающими способами выражения ума вовне посредством тела — словом (λόγος) и действием (πρᾶξις): «Скажу так: три характеристических принадлежности жизни христианина: действие (πρᾶξις), слово (λόγος), образ мыслей (ἐνθύμιον). <Из

⁵⁹ De officio hominis 15 (PG 44, 177. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 135).

⁶⁰ De officio hominis 12 (PG 44, 160. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 115).

⁶¹ De officio hominis 14 (PG 44, 173. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 131).

них главенствующая роль принадлежит образу мыслей (τὸ ἐνθύμιον), ибо мысль (ἡ διάνοια) служит началом всякого слова (λόγου);> второе же место после образа мыслей занимает слово (ὁ λόγος), выражающее звуком напечатленную в душе мысль (τὴν ἐντυπωθεῖσαν τῇ ψυχῇ διάνοιαν διὰ τῆς φωνῆς ἐκκαλύπτων); третье же место после ума и слова принадлежит деятельности (ἡ πράξις), которая мыслимое переводит в дело (τὸ νοηθὲν εἰς ἐνέργειαν ἄγουσα)⁶². Итак, «главенствующая» роль принадлежит уму (ἐνθύμιον, διάνοια), а слово (λόγος) и действие (πράξις) — два способа явления ума посредством тела. Иными словами, человеку дан дар обнаружения ума в чувственных образах звука и дела.

Отметим также, что, согласно свт. Григорию, слово (λόγος) имеет преимущество перед действием в отношении ясности выражения мыслей. Тем не менее само соположение слова (λόγος) и действия как двух способов проявления ума посредством тела позволяет усмотреть указание святителя на их типологическую близость. Слово (λόγος) человека сродни действию, а действие человека подобно слову (λόγος): «А иногда и одним мановением объясняем находящимся вблизи, что нужно сделать, так что то или другое выражение глаза указывает явившееся в душе намерение и известное движение руки допускает или отвергает что-либо <...> облеченные телом часто выражают присутствующим сокровенные движения мысли (τὰ κρυπτὰ τῆς διανοίας κινήματα) без помощи звука или *речения*⁶³ и без письменного собеседования (καὶ δίχα φωνῆς ἢ ῥήματος ἢ τῆς ἐν γράμμασιν ὁμιλίας), и при этом молчание не причиняет никакого вреда делу, которое нужно исполнить»⁶⁴. Не только слово (λόγος) можно уподобить действию⁶⁵, но и все наши действия можно назвать словами (λόγοι). И тогда: как Слово (Λόγος) Бог прояв-

⁶² De Perfectione christiana ad Olympium (PG 46, 284; Jaeger. 8.1. P. 210:4–11. Рус. пер.: ТСО. Т. 44. 1865. Ч. 7. С. 258). Текст в угловых скобках отсутствует в русском переводе ТСО, сделанном по «Патрологии» Ж.-П. Минья, и восстанавливается по критическому изданию В. Йегера.

⁶³ ТСО: *слова*.

⁶⁴ Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 980; Jaeger. 1. P. 285:26–286:2. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 348).

⁶⁵ Ср. также с трактовкой слова как действия (перформатива) в современной теории речевых актов в лингвистике (Дж. Остин, Дж. Р. Серль и др.).

ляется в словах (λόγοι) Божиих, так и образ Его слово (λόγος) человека проявляет себя в словах (λόγοι) человеческих. Соотношение ума (νοῦς) и мыслей (νοήματα, τῆς διανοίας κινήμασιν) определяет соотношение в человеке слова (λόγος) и слов (λόγοι): слово (λόγος) у человека одно, потому что один ум, но также слов (λόγοι) у человека много, потому что много мыслей, обнаруживаемых вовне⁶⁶. Таким образом, «словом» (равно как и «умом») омонимически называются как его сущность, так и его действия⁶⁷. В анализируемом фрагменте, кроме прочего, со всей очевидностью свт. Григорием установлен антропологический вектор наших слов (λόγοι) и действий: ум («образ мыслей») человека является их причиной и содержанием, что означает невозможность при интерпретации слов (λόγοι) и действий вынести ум их автора «за скобки».

Если телесные члены прямо приспособлены к действию, то «и для слова (τῷ λόγῳ) нужно было соответственное устройство орудий, чтобы, согласно с потребностью речений, изглашалось (ἐνηχοίη) слово, голосными членами образуемое (ὑπὸ τῶν φωνητικῶν μορίων τυπούμενος)»⁶⁸. Свт. Григорий полагает, что специально для потребности слова (λόγου) Бог создал такое одушевленное орудие (ὄργανον), как голос:

⁶⁶ Имея в виду соотношение в слове (λόγος) сущности и действий, свт. Григорий замечает, что «речения и имена суть части слова (λόγου δὲ μέρη ῥήματα τε καὶ ὀνόματα)» (Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 964; Jaeger. 1. P. 272:24. Рус. пер.: ТСО, Т. 43 Ч. 6, С. 329–330)); «...всякое же имя есть часть человеческого слова (ТСО: речи) (πᾶν δὲ ὄνομα τοῦ ἀνθρωπίνου λόγου μέρος ἐστίν)» (Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 965; Jaeger. 1. P. 273:6. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 330)).

⁶⁷ См. у свт. Григория Паламы: «...одно и то же — знание (ἐπιστήμη) и ум, хотя [последний], существуя прежде потенциально, затем уже актуализировался и как бы благоприобретенным имеет [свойство] мыслить уверенно и истинно <...> Итак, ум тождествен знанию. Но существует много знаний по причине многих объектов познания, а занимающийся всеми ими ум — один. И он является причиной каждого из этих знаний, а не они его <...> [одновременно] одно и не одно — знание и ум» (5) (Gregorius Palamas. Apologia 5 (Григорий Палама, свт. 2007. С. 44)). «Если же мы и наш ум (νοῦς) назовем бестелесной сущностью (οὐσίαν), мы не взираем по очереди то на сам ум, то на размышление (τὴν διάνοιαν). Когда же нас просят сказать, что есть ум и что — размышление, мы ум называем сущностью, а мышление — сущностной энергией (οὐσιώδη ἐνέργειαν), отделяя в речи то, что неотделимо; ибо если мышление и отличается от ума, то все же не бывает никогда мышления без ума» (Поспелов 2009. С. 59).

⁶⁸ De officio hominis 8 (PG 44, 144. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 101).

«...Бог не для иного чего в естестве человеческом устроил голос (τὴν ἀνθρώπινην φωνήν), как для того чтобы стать ему орудием слова, изглашающим движения сердца (ὄργανον ἢ τοῦ λόγου διαρθροῦσα δι' αὐτῆς τὰ τῆς καρδίας κινήματα)»⁶⁹. Свт. Григорий, восхищаясь музыкальной стройностью голосовых членов человека, не раз подробно описывает их устройство и деятельность⁷⁰. Кроме того, для освобождения органов рта Бог «придал телу руки»: «Поскольку ум (τοῦ νοῦ) посредством сего орудного снаряда (διὰ τῆς ὀργανικῆς ταύτης κατασκευῆς) слагает в нас слово (μουσουργεῶντος τὸν λόγον), постольку стали мы словесными (λογικοί). Но не имели бы, как думаю, дара слова (τὴν τοῦ λόγου χάριν), если бы на устах лежала вся тяжесть и трудность служения потребности тела принятием пищи. Теперь же таковое служение приняли на себя руки, а уста оставили свободными для служения слову (τοῦ λόγου)»⁷¹. Следовательно, руки являются принадлежностью словесного естества, и «преимущественно пред прочими нуждами природа придала их телу ради слова (τοῦ λόγου χάριν)»⁷². Итак, душевно-телесная природа человека имеет «орудное устройство». Назначение тела быть «изглашающим орудием» ума привело к словесной организации человека.

Человеческий ум, пользующийся одушевленным орудием тела, свт. Григорий сравнивает с немим, но искусным музыкантом: «И как искусный какой музыкант, не имея по болезни собственного своего голоса (φωνήν), но желая выказать свое знание (ἐπιστήμην), пользуется в пении чужими голосами, свирелями или лирою, обнаруживая перед всеми свое искусство, так ум человеческий (ὁ ἀνθρώπινος νοῦς), изобретатель всякого рода мыслей (νοημάτων εὑρετής), по невозможности выказать стремлений мысли (τῆς διανοίας) душе (другого человека. — Г. Д.), понимающей при помощи телесных чувств (διὰ σωματικῶν αἰσθήσεων), как сведущий какой художник, касаясь сих одушевленных

⁶⁹ In Cantica Cantorum 7 (PG 44, 933; Jaeger. 6. P. 235:2–5. Рус. пер.: ТСО. Т. 39. 1862. Ч. 3. С. 203).

⁷⁰ De officio hominis 9 (PG 44, 149–152. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 104); см. также: Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 977; Jaeger. 1. P. 283:13–284:1. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 345).

⁷¹ De officio hominis 10 (PG 44, 152. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 105).

⁷² De officio hominis 8 (PG 44, 148. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 102).

орудий (τῶν ἐμφύχων ὀργάνων), извлекаемым из них звуком делает явными сокровенные мысли (διὰ τῆς ἐν τούτοις ἡχῆς φανερὰ ποιεῖ τὰ χεχρημμένα νοήματα)»⁷³. Под «болезнью» немoty ума святитель подразумевает ограниченность человеческого существа, заключенного в теле. Однако ум из одушевленных орудий тела извлекает «звук», через который «являет» сокрытые мысли. Итак, в понимании святителя, слово (λόγος) представляет собой явление ума посредством тела в звуках (или буквах), или явление ума в имени. Причем поскольку звук «из одушевленных орудий тела извлекает» сам ум, то для святителя вещественная сторона слова (λόγος) человека сводится к минимуму — к физике звука (или буквы). В имени, являющем мысль, телесен самый его «краешек», а остальное принадлежит душе и уму⁷⁴. Слово (λόγος) человека — по преимуществу умный, а не вещественный феномен⁷⁵. При

⁷³ De officio hominis 9 (PG 44, 149. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 103–104).

⁷⁴ Здесь целесообразно привести глубокое наблюдение святого русского антрополога свт. Феофана Затворника: «Совокупность всего этого и есть телесная сторона человеческой жизни. Но не все здесь одинаково телесно, или плотяно и чувственно. Крепко плотяна только питательная часть, но и она облагораживается приспособлением ее удовлетворения к потребностям и целям собственно душевным. Органы же движения и чувства служат более нуждам души, чем тела. А один орган, стоящий будто вне системы прочих органов, именно орган слова, исключительно есть орган души, назначенный для служения ей одной» (Феофан Затворник, свт. 2006. С. 18). Таким образом, орган слова (λόγος) как «исключительный орган души» минимально «плотяно». «Плотяно» в слове (λόγος) акустический и графический его элемент, а по преимуществу слово имеет умно—душевную природу.

⁷⁵ Ср. также с данными современной фонетики, а также с концепцией языкового знака Ф. де Соссюра как «двусторонней психической сущности», то есть совокупности понятия (означаемого) и его акустического образа (означающего). Акустический образ «является не материальным звучанием, вещью чисто физической, а психическим отпечатком звучания, представлением, получаемым нами о нем посредством наших органов чувств; акустический образ имеет чувственную природу; и если нам случается называть его “материальным”, то только по этой причине, а также для того, чтобы противопоставить его второму члену ассоциативной пары — понятию, в общем более абстрактному. Психический характер наших акустических образов хорошо обнаруживается при наблюдении над нашей собственной речевой практикой. Не двигая ни губами, ни языком, мы можем говорить сами с собой или мысленно повторять стихотворный отрывок <...> Языковой знак есть, таким образом, двусторонняя психическая сущность» (Соссюр 1977. С. 99). Следовательно, вещественность слова (λόγος) весьма ограничена и заключается собственно в физике звука.

неравном значении своих невидимой и видимой сторон слово (λόγος) тем не менее представляет собой их единство.

Устроение телесных органов человека подчинено, как специально замечает свт. Григорий, двойной задаче — выражению мысли вовне и восприятию ее извне. «Действование же сим орудием (τὸ ὄργανον) двояко: одно в произведении звука (ἤχησις), другое в восприятии представлений (τῶν νοημάτων) получаемых совне. И одно действие не смешивается с другим, а остается при том, к чему назначено природою, не беспокоя соседа; слух не говорит, и голос (τῆς φωνῆς) не слышит»⁷⁶. В случае словесной деятельности говорящему необходим голос, а воспринимающему — органы слуха. «Кто даже из младенцев не знает, что слух и слово (ἀκοή τε καὶ λόγος) имеют взаимное соотношение и что как слух не обнаруживает деятельности, если не раздаются звуки, так недействительно и слово (οὐδὲ λόγον ἐνεργὸν εἶναι), не направленное к чьему-либо слуху?»⁷⁷ Не видя ума другого человека, «мы не можем иным способом понять открываемое, если оно не будет возведено звуками и речениями (μὴ διὰ φωνῶν καὶ ῥημάτων ἐξαγγελλόμενον)»⁷⁸. Только Богу принадлежит видеть наше незримое, а мы, как люди, лишь «по сказанному догадываемся о смысле (ἐκ τῶν εἰρημένων τῆς διανοίας ἐστοχασάμεθα); не имея никакого понятия (κατάληψιν) о сокровенном в сердце <...> мы судим единственно по тому, что слышим»⁷⁹. Звучащее слово (λόγος) есть область «догадок» потому, что звук по своему естеству нетождествен мысли, то есть передает ее не напрямую, а опосредованно. Нетождественность мысли и звука по естеству, но подобие их по свойствам, то есть способность звука *являть* мысль, позволяет свт. Григорию Нисскому

⁷⁶ De officio hominis 10 (PG 44, 152. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 105).

⁷⁷ Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 980; Jaeger. 1. P. 285:4–8. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 347). См. также: «...как глухим посредством знаков и движений рук означаем, что должно делать, не потому, что сами не имеем собственного голоса, когда это делаем, но потому, что для неслышащих совершенно бесполезно изъяснение посредством слов» (Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 992; Jaeger. 1. P. 297:2–6. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 362)).

⁷⁸ Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 1041–1044; Jaeger. 1. P. 341:14–16. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 420).

⁷⁹ Contra Eunomium 1.41 (PG 45, 453; Jaeger. 1. P. 215:6–12. Рус. пер.: ТСО. Т. 41. 1862. Ч. 5. С. 247).

говорить об имени как об «образе» мысли (εἰς ὀνόματος τύπον τὴν ἔννοιαν παράγοντες)⁸⁰. Наконец, кроме голоса и слуха, слово (λόγος) нуждается и в посредствующей среде, которой для него выступает воздух. «Ибо звук (φωνή) не иначе может существовать, как составляясь в воздухе (ἐν ἀέρι), и совершенно необходимо допустить какую-либо среду (μέσον τι), находящуюся между говорящим и тем, к кому обращена речь. Если нет (чего-либо) посредствующего, то как звук (ἡ φωνή) от говорящего перейдет к слушающему?.. Для тел такая среда, составляющая по своему естеству нечто отличное от сущности человеческих тел, заключается в воздухе»⁸¹. Таким образом, вещественная сторона слова (λόγος) требует наличия известных физических и физиологических условий.

Невозможность человеческого ума непосредственно выражать себя уму другого человека, необходимый своего рода «перевод» мысли в звук свт. Григорий Нисский называет «бедностью нашего естества» (ср. с «болезнью немoty» ума). Мысль выражается «нашим словом (λόγος), сколько возможно выразить (ἐξαγγεῖλαι) при бедности нашего естества, по которой оставались бы в душе неведомыми ее расположения, если бы они не обнаруживались в звуке и слове (μὴ διὰ φωνῆς ἐκκαλυπτομένας καὶ λόγου)»⁸². Сам перевод мысли в «образ имени» не адекватен и всегда не полон («сколько возможно выразить»), однако без него мысль вообще оставалась бы неизвестной другим людям. Следовательно, словесная деятельность человека проистекает, с одной стороны, из телесной ограниченности его природы, а с другой — из потребности общения людей между собой. Ведь «кто даже из людей имеет нужду в речах и разговорах с самим собою? Каждому достаточно одного движения мысли (τῆς διανοίας) для того, чтобы выполнить стремление своей воли»⁸³. Таким образом, ум (νοῦς) человека, высту-

⁸⁰ Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 973; Jaeger. 1. P. 281:11–13. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 342).

⁸¹ Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 980; Jaeger. 1. P. 286:9–18. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 349).

⁸² Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 964; Jaeger. 1. P. 272:1–4. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 328–329).

⁸³ Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 980; Jaeger. 1. P. 285:14–16. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 347).

пающий как слово (λόγος), то есть являющий себя посредством тела в именах, сущностно коммуникативен. Коммуникативны все мысли (νοήματα) человека, выступающие как слова (λόγοι)⁸⁴.

Совсем иначе, например, обстоит дело в бестелесном естестве. Как размышляет святой Григорий, у «невещественного и умного естества (ангелов. — Г. Д.) действие ума и есть слово (ἡ κατὰ τὸν νοῦν ἐνέργεια λόγος ἐστίν), нисколько не имеющее при сем нужды в вещественной услуге органов. Ибо и в человеческой природе нисколько не нужно было бы нам употребление речений⁸⁵ и имен (τῆς τῶν ῥημάτων καὶ ὀνομάτων), если бы возможно было открывать друг другу неприкровенные движения разума (τῆς διανοίας)»⁸⁶. Если бы мы были, как ангелы, «невещественны» и бестелесны, то не имели бы нужды в именах. Имена — следствия телесности. «Теперь же, так как возникающие в нас мысли (τῶν νοημάτων) по той причине, что природа наша заключена в телесной оболочке (τῆ σαρκίνη περιβολῆ), не могут обнаружиться (φανερωθῆναι), мы по необходимости, наложив на вещи, как бы знаки (σημεῖα), известные имена (τῶν ὀνομάτων), посредством их объясняем (δημοσιεύομεν) друг другу движения ума (τὰς τοῦ νοῦ κινήσεις)»⁸⁷. Свт. Григорий, однако, моделирует и беспрепятственное сугубо умное общение людей: «А если бы как-нибудь иначе возможно было обнаруживать (ἀπογομνοῦν) движения разума (τῆς διανοίας), то мы, перестав пользоваться периодической услугою имен (τῶν ῥημάτων), яснее и чище беседовали бы друг с другом, открывая стремлениями разума самую

⁸⁴ Очевидно, что трактовка слова (λόγος) человека свт. Григорием Нисским как ума, являющего себя другому посредством имени, выступает аналогом когнитивно-коммуникативного понятия *дискурс* в современной антропоцентричной лингвистике. Ср.: дискурс — это «довербальная лично осознанная коммуникативная ситуация, по отношению к которой вербальный текст является развернутым предикатом, состоящим из отдельных линейно—временных моментов» (Вдовиченко 2013. С. 9). Понятие же о «словах (λόγοι) человека» как мыслях, являющих себя в именах, выступает в данном случае аналогом «линейно-временных моментов коммуникативной ситуации».

⁸⁵ ТСО: *слов*.

⁸⁶ Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 1041; Jaeger. 1. P. 340:19—24. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 419).

⁸⁷ Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 1041; Jaeger. 1. P. 340:24—28. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 419).

природу вещей, которую занимается ум»⁸⁸. Беседа чистыми и ясными «стремлениями разума» о «самой природе вещей» требует иного способа обнаружения ума человека, чем позволяет то нынешнее состояние его тела, а пока оно доступно нам посредством имен. «Теперь же для этого мы одному из существующего дали имя (*ὄνομα*) небо, другому земля, иному иное какое-либо; и отношение какое-либо к чему-либо, или действие, или страдание — все это обозначаем особенными звуками (*ἐπισημαινόμεθα ταῖς φωναῖς*) для того, чтобы движение в нас ума (*τοῦ νοῦ*) не осталось несообщенным и неизвестным. А оно премирное и невещественное естество, будучи свободно и отрешено от телесной оболочки, и в отношении к высшему Естеству не имеет нужды в именах или *речениях*⁸⁹ (*ὀνομάτων ἢ ῥημάτων*)»⁹⁰. Словесность ангелов — деятельность одного ума, их слово (*λόγος*) исчерпывается мыслью; словесность человека — это деятельность ума и тела, наше слово (*λόγος*) охватывает собой мысль и имя. Тело, таким образом, не только скрывает, но и открывает ум человека. На этом основании свт. Григорий Нисский называет слово (*λόγος*) даром примышления (*ἐπίνοια*)⁹¹.

⁸⁸ Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 1041; Jaeger. 1. P. 340:28—341:4. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 419).

⁸⁹ ТСО: *словах*.

⁹⁰ Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 1041—1044; Jaeger. 1. P. 341:4—12. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 419—420).

⁹¹ Примышление как способность явления ума посредством тела относится св. отцами к образу Божию в человеке и является одним из его богоподобных свойств потому, что нетварный Бог также являет Себя в твари. Дар умно-телесного примышления делает человека более полным образом Бога по сравнению с ангелами. Например, В. Н. Лосский так обобщает учение об этом свт. Григория Паламы: «...сотворенные по образу Божию человеческие и ангельские духи разнятся тем, что в человеке этот образ сложнее, являя не только бытие духа в себе, но и промышление его о теле, подобное промышлению Бога о мире, тогда как ангелы являют в своем более простом духе только образ совершенства Божия, безотносительный к промышлению о внешнем. Но та же большая простота обуславливает и большую близость ангельских духов к Божественной природе, хотя и промышляющей о внешнем, но не связанной по естеству с миром, как человеческий дух с телом. Отсюда и большая высота ангельской природы, о которой говорит св. Григорий Палама» (Лосский 2006. С. 46—47).

4. ПРИМЫШЛЕНИЕ (ΕΠΙΝΟΙΑ) КАК УМНО-ТЕЛЕСНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

Явление ума человека в телесных именах и действиях свт. Григорий Нисский называет *примышлением* (ἐπίνοια)⁹². В трактате «Об устройении человека» святитель высказывает следующее основополагающее замечание: «А как ум (ὁ νοῦς) есть некое умопредставляемое и бестелесное достояние; то дар был бы несообщим и неуделим, если бы движение его не обнаруживалось каким-либо примышлением (μὴ διὰ τινος ἐπινοίας φανερούμενης αὐτοῦ τῆς κινήσεως). Для сего-то потребовалось это орудное устройство, чтобы ум, подобно смычку касаясь голосных членов, каким бы то ни было изображением звуков истолковывал внутреннее движение» (διὰ τῆς ποιᾶς τῶν φθόγγων τυπώσεως ἐρμηνεύσῃ τὴν ἔνδοθεν κίνησιν)⁹³. Итак, примышление «обнаруживает», или являет (φανερούμενης), движение бестелесного ума, для чего необходимо орудное устройство тела (τῆς ὀργανικῆς κατασκευῆς). *Явление ума в именах и действиях посредством орудного устройства тела* свт. Григорий и обозначает общим понятием примышления (ἐπίνοια)⁹⁴. Следовательно,

⁹² Многими исследователями творений свт. Григория Нисского отмечалась трудность адекватного перевода понятия ἐπίνοια с древнегреческого языка на языки современные, чему специально уделено внимание в диссертации П. Б. Михайлова (Михайлов 2005. С. 99–110). В латинских колонках «Патрологии» Ж.-П. Минья ἐπίνοια у свт. Григория «даже не транслитерируется» (Эдельштейн 1985. С. 186. Примеч. 93). Вариант перевода ἐπίνοια как *примышление*, предложенный в ТСО, по мнению С. В. Троицкого, «довольно неудачный». В своей монографии он предлагает заменить его измышлением (Троицкий 2002. С. 7). О тех же трудностях перевода комплексного значения термина свт. Григория, но уже на английский язык говорит А. Вейсвурм (Weiswurm 1952. P. 129). Однако беспокойство переводчиков, на наш взгляд, может устранить сам святитель, который подчеркивал безразличность именования при правильном понятии о предмете: «А власть именовать так или иначе все мыслимое лежит в природе; и захочет ли кто назвать ее примышлением или иным чем—либо (εἴτε τις ἐπίνοιαν εἴτε ἄλλο τι), мы не будем прекословить» (Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 1044; Jaeger. 1. P. 342:11–12. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 421)). Следовательно, нет существенной разницы, какое имя прилагать к «власти именовать все мыслимое так или иначе», главное — хранить истинным указанное святителем понятие о ней.

⁹³ De officio hominis 9 (PG 44, 149. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 103).

⁹⁴ Показательно, что А. И. Сидоров, переводя термин ἐπίνοια у прп. Максима Исповедника, передает его именно как «проявления»: «Второе затруднение связано с переводом термина ἐπινοίας (букв. “мысли”; у нас “проявления”). Думается, что

все познанное, а затем произнесенное или сделанное человеком как деятельность его умно-телесной природы является примышлением. Примышление тем самым представляет собой общее понятие по отношению к таким его разновидностям, как слово (*λόγος*) и действие.

Согласно свт. Григорию Нисскому, способность примышления лежит в основе всей культурной деятельности человека. Святитель риторически вопрошает: «Откуда же высшие из наук? Откуда геометрия, мудрость счисления, учение о логических и физических положениях, изобретения в механике и чудные наблюдения времени и часов при помощи меди и воды? Откуда и самое любомудрие о сущем и созерцание умопостигаемого, и, сказать кратко, всякое занятие души великими и высокими предметами? А земледелие? А мореплавание? А прочее устройство относящегося к нашей жизни? Отчего море стало проходимо для человека? Как живущему на земле стало служить живущее в воздухе? Как дикое делается ручным? Как укрощается свирепое? Как сильнейшее не сбрасывает узду? Не примышлением ли изобретено (*δι' ἐπινοίας ἐφευρέθη*) все это в человеческом быту?»⁹⁵. Перечислив только «важнейшие и величайшие» из достижений примышления, свт. Григорий подчеркивает, что «и все прочее, что время открыло полезного и нужного для жизни человеческой, открыто не иначе, как через примышление (*διὰ τῆς ἐπινοίας ἐξηύρηται*)»⁹⁶. Поэтому примышление признается свт. Григорием «драгоценнейшим из всех благ, каким дано действовать в нас в сей жизни и какие вложены в нашу душу Божественным Промыслом»⁹⁷. Познавательльно-выразительная творческая способность дана человеку для примышления всего «полезного и нужного для жизни».

в данном случае прп. Максим вкладывает в него то значение, которое оно часто имело у Оригена <...> Для Оригена понятие *ἐπινοια* подчеркивало множественность проявлений единой сущности» (Епифанович, Сидоров 1993. Примеч. 31. С. 224). Очевидна близость понятия *примышление* (*ἐπινοια*) понятию *энергий* (*ἐνέργεια*).

⁹⁵ Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 969; Jaeger. 1. P. 277:7–20. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 336–337).

⁹⁶ Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 969; Jaeger. 1. P. 277:29–32. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 337).

⁹⁷ Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 969; Jaeger. 1. P. 277:32–278:4. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 337).

Если примышление даровано человеку Богом для полезного и нужного, то оно истинно и достоверно. Как верно передает мысль свт. Григория отец Владимир (Шмалий), примышление осуществляется «в силу вполне объективного закона, поскольку Богом в человека вложена способность познания и именования вещей»⁹⁸. По убеждению святителя, само бесполезное, ложное и бессмысленное, изобретенное нашей примыслительной способностью, не отрицает, а только утверждает ее истинное и благое предназначение⁹⁹. Устремление примышления к полезному или бесполезному св. Григорий сравнивает со свободой воли в человеке¹⁰⁰. Примышление, согласно святому отцу, «не уклонится от того, что ведет к истине (τῶν πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἐφόδων οὐχ ἀμαρτήσεταί)»¹⁰¹. Справедливо заключает П. Ю. Малков: «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»¹⁰². Примышление, являясь свободной деятельностью человека, имеет истинный характер. Проблема истинности познания и его выражения решается указанием на богообразие ума человека.

Со стороны деятельности собственно ума свт. Григорий раскрывает примышление в следующем известном фрагменте из «Опровержения Eunomia»: «По моему рассуждению, примышление есть способность открывать неизвестное (ἡ ἐπίνοια ἔφοδος εὐρετικὴ τῶν ἀγνωστούμενων), отыскивающая дальнейшее при помощи ближайших выводов из первого познания о том, что составляет предмет занятий. Ибо, составив некоторое понятие об искомом, мы, при помощи вновь находимых понятий, соединяя выводы с тем, что понято в начале, ведем до конца начатое нами исследование»¹⁰³.

⁹⁸ Владимир (Шмалий), свящ. 2001. С. 80.

⁹⁹ Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 973; Jaeger. 1. P. 279:23—280:9. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 339—340).

¹⁰⁰ Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 973; Jaeger. 1. P. 280:9—21. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 340—341).

¹⁰¹ Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 973; Jaeger. 1. P. 280:21. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 341).

¹⁰² Малков 2007b. С. 131.

¹⁰³ Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 969; Jaeger. 1. P. 277:20—26. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 337). Такое понятие о примышлении человека, как, соб-

Другими словами, со стороны ума примышление представляет собой деятельность познания сущего («предмета занятий»). Следовательно, умная сторона примышления (в том числе словесного) требует раскрытия представления о сущем, а также об образе его познания человеком. Причем в силу нравственной природы ума человека в примышлении проявляется само духовное его состояние (добродетельное или страстное).

Начинаясь в невидимом уме, примышление завершается тем, что «при помощи вещества» приводится в видимость: «Не явно ли доказывается видимым, что в человеке есть какой-то ум — иное нечто с видимым, и он тем, что в собственной его природе невидимо и духовно, предуготовляет в себе это примышлениями (ταῖς ἐπινοίαις), и потом составившуюся таким образом внутри мысль при помощи вещества приводит в видимость?» (διὰ τῆς ὑλικῆς ὑπηρεσίας εἰς τὸ ἐμφανὲς ἄγων τὴν ἔνδον συστᾶσαν διάνοιαν);¹⁰⁴ Итак, со стороны выражения (ἐμφανὲς) примышление есть видимый вещественный факт. Для словесного примышления таким видимым «веществом» является звуковой (или графический) образ имени. Если примышление представляет собой вещество, являющееся ум, то словесное примышление — это явление ума в имени.

Таким образом, представление о человеке в целостной его перспективе определяет параметры учения свт. Григория Нисского о слове (λόγος). Словесность человека оказывается обусловленной присутствием в нем богообразного ума, чувствующего естества души и веществен-

ственно, и сам труд по опровержению Евномия, свт. Григорий Нисский наследует от своего наставника и старшего брата свт. Василия Великого, который учил: «Между тем это имя, “примышление”, прилагать к одним пустым и не имеющим существования вымыслам вовсе несправедливо, потому что примышлением (ἐπίνοια) также называется подробнейшее и точнейшее обдумывание представленного, которое следует за первым чувственным представлением, почему в общем употреблении называется оно размышлением (ἐπιλογισμὸν), хотя не собственно. <...> Одним словом, обо всем, что познается чувством (τῇ αἰσθήσει) и в подлежащем (τῷ ὑποκειμένῳ) кажется чем-то простым, но по умозрению (κατὰ τὴν θεωρίαν) принимает различные понятия, говорится, что оно умопредставляется по примышлению (ἐπινοία θεωρητὰ)» (*Basilius Caesariensis. Contra Eunomium* 1, 6 (PG 29, 524. *Василий Великий, свт.* 2008. Т. 1. С. 183–184)).

¹⁰⁴ *Dialogus de anima et Resurrectione* (PG 46, 37. Рус. пер.: ТСО. Т. 40. 1862. Ч. 4. С. 221).

ного тела. В целом, слово (λόγος) у свт. Григория выступает одним из способов явления (φανερώσις) ума вовне посредством органов тела и в этом качестве предстает одной из разновидностей примышления (ἐπινοία). Богословская система свт. Григория Нисского показывает, что дать адекватное объяснение слову (λόγος) оказывается возможным, только выяснив, каково происхождение, состав, деятельность и назначение человеческого существа.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Вдовиченко 2013 — *Вдовиченко А. В.* Грекоязычные библейские тексты в предметной и дискурсивной моделях описания. Диссертация на соискание ученой степени доктора филологических наук. М., 2013. [Vdovichenko A. V. Grekoiazychnye bibleiskie teksty v predmetnoi i diskursivnoi modeliakh opisaniia. Dissertatsiia na soiskanie uchenoi stepeni doktora filologicheskikh nauk. (Greek Biblical Texts in subjective and discourse descriptive models. Doctorate Dissertation). Moscow, 2013.]
- Каллист (Уэр), еп. 2002 — *Каллист (Уэр), еп.* Паламитские споры / Пер. К. Б. Михайлов // Альфа и Омега. 2002. № 4 (34). С. 190–212. [Kallistos (Ware), Bp. Palamitskie spory (Palamite controversy) / Per. K. B. Mikhailov // Al'fa i Omega. (Alpha and Omega) 2002. № 4 (34). P. 190–212.]
- Карфикова 2012 — *Карфикова Л.* Святитель Григорий Нисский. Бесконечность Бога и бесконечный путь к Нему человека. К., 2012. [Karfikova L. Sviatitel' Grigorii Nisskii. Beskonechnost' Boga i beskonechnyi put' k Nemu cheloveka (The infinity of God and the man's endless path to Him). Kiev, 2012.]
- Ларше 2015 — *Ларше Ж.-К.* Введение // *Максим Исповедник, прп.* Письма / Пер. Е. Начинкин; предисл. Ж.-К. Ларше; ред. Г. И. Беневиц. СПб., 2015. С. 11–58. [Larchet J.-C. Vvedenie (Introduction) // Maksim Isповедnik, prp. Pis'ma (Letters) / Per. E. Nachinkin; predisl. J.-C. Larchet; red. G. I. Benevich. Saint Petersburg, 2015. P. 11–58.]
- Лосский 2006 — *Лосский В. Н.* Спор о Софии // *Лосский В. Н.* Боговидение / Пер. В. А. Решикова; сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко. М., 2006. С. 10–108. [Losskii V. N. Spor o Sofii (The dispute about Sophia) // Losskii V. N. Bogovidenie (The vision of God) / Per. V. A. Reshchikova; sost. i vstup. st. A. P. Filonenko. Moscow, 2006. P. 10–108.]

- Малков 2007а — Малков П. Ю. Антропологические предпосылки учения об апокатастасисе у восточных отцов Церкви // *Он же. По образу Слова: Статьи*. М., 2007. С. 186—212. [*Malkov P. Yu. Antropologicheskie predposylki ucheniia ob apokatastasisе u vostochnykh ottsov Tserkvi (Anthropological preconditions of the teachings on apokatastasis according to the Eastern Church Fathers) // Ibid. Po obrazu Slova: Stat'i (In the image of the Word: Articles)*. Moscow, 2007. P. 186—212.]
- Малков 2007б — Малков П. Ю. Сотериологический аспект православного учения об имени Божием // *Он же. По образу Слова: Статьи*. М., 2007. С. 120—135. [*Malkov P. Yu. Soteriologicheskii aspekt pravoslavnogo ucheniia ob imeni Bozhiem (Soteriological aspect of the Orthodox doctrine of the name of God) // Ibid. Po obrazu Slova: Stat'i (In the image of the Word: Articles)*. Moscow, 2007. P. 120—135.]
- Михайлов 2005 — Михайлов П. Б. Анализ философской аргументации в полемике св. Василия Великого с Евномием. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 2005. [*Mikhailov P. B. Analiz filosofskoi argumentatsii v polemike sv. Vasilii Velikogo s Evnomiem. Dissertatsiia na soiskanie uchenoi stepeni kandidata filosofskikh nauk. (Analysis of the philosophical argument in the controversy of St. Basil with Eunomius. Thesis for Candidate degree in philosophical sciences)*. Moscow, 2005.]
- Несмелов 1887 — Несмелов В. И. Догматическая система святого Григория Нисского. Казань, 1887. [*Nesmelov V. I. Dogmatischekaia sistema sviatogo Grigoriia Nisskogo. (Dogmatic System of St. Gregory of Nyssa.) Kazan, 1887.*]
- Соссюр 1977 — Соссюр Ф. Курс общей лингвистики // Соссюр Ф. Труды по языкознанию / Пер. А. А. Холодович; ред. М. А. Оборина. М., 1977. С. 31—273. [*Saussure F. Trudy po iazykoznaniiu (Cours de linguistique générale) / Per. A. A. Kholodovich; red. M. A. Oborina. Moscow, 1977. С. 31—273.*]
- Тихомиров 1886 — Тихомиров Д. Св. Григорий Нисский как моралист. Этико-историческое исследование. Могилев на Днепре, 1886. [*Tihomirov D. Sv. Grigorij Nisskij kak moralist. Jetiko-istoricheskoe issledovanie (Gregory of Nyssa as a moralist. Ethical and historical research)*. Mogilev na Dnepre, 1886.]
- Троицкий 2002 — Троицкий С. В. Учение св. Григория Нисского об именах Божиих и имябожники / Сост. А. Ковтун, К. Шахбазян. Краснодар, 2002. [*Troitskii S. V. Uchenie sv. Grigoriia Nisskogo ob imenakh Bozhiikh i imiabozhniki (The teaching of St. Gregory of Nyssa about the names of God and the name-worshippers) / Sost. A. Kovtun, K. Shakhbazian. Krasnodar, 2002.*]

- Фокин 2006 — Фокин А. Р. Григорий свт., еп. Нисский // ПЭ. 2006. Т. 7. С. 480—522. [Fokin A. R. Grigorii svt., ep. Nisskii (Saint Gregory. Bishop of Nyssa) // Pravoslavnaia entsiklopediia (Orthodox Encyclopedia). Т. 7. Moscow, 2006. P. 480—522.]
- Шмалый В., свящ. 2001 — Шмалый В., свящ. Проблема «воцерковления философии» на примере трудов св. Григория Нисского // Богословие и философия: аспекты диалога. Сборник докладов конференции «IX Рождественские Образовательные Чтения», 25 янв. 2001 г. М., 2001. С. 59—87. [Shmalii V., sviashch. Problema «votserkovleniia filosofii» na primere trudov sv. Grigoriia Nisskogo (The problem of “church philosophy” in the works of St. Gregory of Nyssa) // Bogoslovie i filosofii: aspekty dialoga. Sbornik dokladov konferentsii «IX Rozhdestvenskie Obrazovatel’nye Chteniia», 25 ianv. 2001 g. (Theology and Philosophy: aspects of dialogue. Collection of lectures at a conference “IX Nativity Educational Readings”, January 25, 2001). Moscow, 2001. P. 59—87.]
- Эдельштейн 1985 — Эдельштейн Ю. М. Проблемы языка в памятниках патристики // История лингвистических учений. Средневековая Европа / Ред. А. В. Десницкая, С. Д. Кацнельсон. Л., 1985. С. 157—207. [Edel'shtein Iu. M. Problemy iazyka v pamiatnikakh patristiki (Problems of language in patristic writings) // Istorii lingvisticheskikh uchenii. Srednevekovaiia Evropa (History of linguistic doctrines. Medieval Europe) / Red. A. V. Desnitskaia, S. D. Katsnel'son. Leningrad, 1985. P. 157—207.]
- Karficova 2007 — *Gregory of Nyssa. Contra Eunomium II: an English version with supporting studies. Proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomouc, September 15—18, 2004)* / Ed. L. Karficova et al. Leiden — Boston, 2007.
- Kobusch 1988 — *Kobusch Th. Name und Sein. Zu den sprachphilosophischen Grundlagen in der Schrift «Contra Eunomium» des Gregor von Nyssa* // El «Contra Eunomium I» en la produccion literaria de Gregorio de Nisa: VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa / Ed. L. F. Mateo-Seco, J. L. Bastero. Pamplona, 1988. P. 247—268.
- Laird 2004 — *Laird M. Gregory of Nyssa and the grasp of faith: union, knowledge, and Divine presence.* Oxford, 2004.
- Matina 2010 — *Matina M. Philosophy of language* // The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa / Ed. L. F. Mateo-Seco, G. Maspero. Leiden — Boston, 2010. P. 604—611.

- Merki 1952 — Merki H. Ὁμοίωσις Θεῶ: Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa. Freiburg in der Schweiz, 1952.
- Sherrard 1976 — Sherrard P. The christian understanding of man // Sophia Perennis. 1976. № 2. P. 38—57.
- Weiswurm 1952 — Weiswurm A. Alcuin. The nature of human knowledge according to saint Gregory of Nyssa. Wash. (D. C.), 1952.

ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

- Афанасий Александрийский, свт. 1902 — Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского. Ч. 1. СТСЛ, 1902. [Tvoreniiia izhe vo sviatykh ottsa nashego Afanasiia Velikogo, arkhiepiskopa Aleksandriiskogo. Chast' 1 (Works of our Father among the Saints Athanasius the Great, Archbishop of Alexandria. Part 1). Saint Sergius Trinity Laura, 1902.]
- Василий Великий, свт. 2008—2009 — Василий Великий, свт. Творения: В 2 тт. М., 2008—2009. Т. 2. [Vasilii Velikii, svt. Tvoreniiia: V 2 tt. (Works: In 2 vols.). Moscow, 2008—2009. T. 2.]
- Григорий Палама, свт. 2007 — Григорий Палама, свт. Трактаты / Пер. архим. Нектарий (Яшунский). Краснодар, 2007. [Grigorii Palama, svt. Traktaty (Treatises) / Per. arkhim. Nektarii (Iashunskii). Krasnodar, 2007.]
- Епифанович, Сидоров 1993 — Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 2. Вопросыответы к Фалассию. Ч. 1. Вопросы I—LV / Пер. и ком. С. Л. Епифанович, А. И. Сидоров. М., 1993. [Tvoreniiia prepodobnogo Maksima Isповедnika. Kn. 2. Voprosootvety k Falassiiu (Works of St. Maximus the Confessor. Book 2. Questions and Aswers to Thalassius). Chast' 1. Voprosy I—LV / Per. i kom. S. L. Epifanovich, A. I. Sidorov. Moscow, 1993.]
- Лурье 1995 — Григорий Нисский, свт. Об устройнии человека / Пер. В. М. Лурье. СПб., 1995. [Grigorii Nisskii, svt. Ob ustroenii cheloveka (The dispensation of man) / Per. V. M. Lourié. Saint Petersburg, 1995.]
- Поспелов 2009 — Георгий Факрасис. Диспут свт. Григория Паламы с Григорой философом. Философские и богословские аспекты паламитских споров / Пер. Д. И. Поспелов. Святая гора Афон — М., 2009. [Georgii Fakrasis. Disput svt. Grigoriia Palamy s Grigoroii filosofom. Filosofskie i bogoslovskie aspekty palamitskikh sporov (St. Gregory Palamas' dispute with Gregory the Philosopher. The philosophical and theological aspects of the Palamite disputes) / Per. D. I. Pospelov. Sviataia gora Afon — Moscow, 2009.]

Феофан Затворник, свт. 2006 — Феофан Затворник, свт. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? М., 2006. [*Feofan Zatvornik, svt. Chto est' dukhovnaia zhizn' i kak na nee nastroit'sia?* (What is the spiritual life and how accept it?). Moscow, 2006.]

Abstract

Diachenko G. V. Anthropological basis of the teaching on the word (λόγος) according to Gregory of Nyssa

The present research paper attempts to envisage a system of St. Gregory's teaching on the word (λόγος) from the point of view of its anthropological basis. The article explores the particulars of man's nature, which lie at the base of his literary work. The fact that man has the word, according to St. Gregory, is explained by the existence in him of a Godlike mind, a sensitive soul and a material body. The word, as St. Gregory sees it, acts as one of the means by which the mind expresses itself to the outside through the organs and members of the body and in this quality is perceived as a species of ἐπίνοια. The work looks at the complex and fundamental character of the theory of the word of St. Gregory, which is important not only for philological disciplines, but also for the humanities.

Keywords: word (λόγος), mind (νοῦς), name (ὄνομα), manifestation (φανερώσις), reflection (ἐπίνοια).