

ИМЕНА И ВЕЩИ СОГЛАСНО ЕВНОМИЮ КИЗИЧЕСКОМУ И ГРИГОРИЮ НИССКОМУ*

ЛЕНКА КАРФИКОВА

Доктор теологии, профессор философии Протестантского теологического факультета, профессор средневековой философии Философского факультета, Карлов университет в Праге.

Адрес: Černá 9, P.O.Box 529, CZ-115 55 Praha 1, Czech Republic.

E-mail: karfikl@volny.cz

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:

Григорий Нисский, Евномий, каппадокийское богословие, неоарианство, христианская ортодоксия, имя, значение, античные теории речи.

Полемика каппадокийских братьев Василия Кесарийского и Григория Нисского с неоарианином Евномием, епископом Кизическим, — один из самых известных богословских споров IV в., в которых формулировалась христианская ортодоксия. Отбросив представление Евномия о последовательном взаимоподчинении Отца, Сына и Духа, эти богословы продумали и обосновали возможность трех взаиморавных Божественных ипостасей, тем не менее отличных друг от друга своим происхождением. Основная часть статьи посвящена не богословскому содержанию данной полемики в целом, но отдельному ее аспекту — исследованию высказываний Евномия и Григория Нисского о природе речи и о ее происхождении. В статье предложена реконструкция соответствующих теорий языка и выявлены различные стороны представления Евномия

о наличии в человеческой речи божественной номенклатуры, выражающей структуру самих вещей, и противоположного мнения Григория о словах человеческого языка как присущей человеческой природе продуктивной структуре, организующей познание вещей, и средстве для выражения мыслей, служащем условием возможности человеческого общения. Во второй части статьи рассматривается значение для данной полемики замечаний об античных теориях речи, используемых с обеих сторон для иронического осмеяния мнения соперника. В итоге подробно выясняется вопрос о возможных рецепциях в теориях языка Евномия и Григория Нисского элементов платонических, перипатетических, стоических и эпикурейских представлений о природе человеческой речи.

* Пер. с чешского *Ильи Бея* выполнен по изданию: Lenka Karfíková. «Jména a věci podle Eunomia z Kyziku a Řehoře z Nyssy». Lenka Karfíková. *Čas a řeč. Studie o Augustinovi, Řehořovi z Nyssy a Bernardovi Silvestris*. Praha: OIKOYMENH, 2007. С. 88–118.

Полемика каппадокийских братьев Василия Кесарийского и Григория Нисского с неарианином Евномием, епископом Кизическим, относится к самым интересным богословским спорам IV в., в которых формулировалась христианская ортодоксия. Вместо представления Евномия о последовательном подчинении Отца, Сына и Духа эти богословы продумали возможность трех взаиморавных Божественных ипостасей, отличающихся тем не менее своим происхождением¹. Эта статья посвящена не богословскому содержанию и результатам данной полемики в целом, а понятию *речи* у Евномия и Григория, изложению их мнений о ее происхождении, точнее сказать, о происхождении отдельных слов². Исхожу я при этом из тех фрагментов сочинения Григория *Contra Eunomium* II.387–444 (Jaeger 1960, 339.8–356.16) и 543–553 (Jaeger 1960, 385.1–388.24), которые освещают этот вопрос³. Здесь же собраны замечания об античных теориях речи, используемые с обеих сторон для иронического осмеяния мнения соперника. Их значению для нашей полемики я посвящаю заключительную часть.

ЕВНОМИЙ

В предлагаемой реконструкции взглядов Евномия на происхождение речи, за исключением тех, что изложены в первой «Апологии», мы вынуждены ссылаться на выдержки Григория из второй книги Евномия *Apologia apologiae* в рамках *Contra Eunomium*. В обсуждаемом фрагменте (содержащем реакцию Евномия на полемику Василия о происхождении Божественного имени «нерожденность» в *Adversus Eunomium* I.5–8 (Sesboiié, Durand, Doutreleau 1982, 180–198)⁴, особенно явно в пассаже I.8) имеется сразу несколько цитат, важных для понимания позиции Евномия. О происхождении речи мы здесь узнаем:

Если бы [Бог] первых людей или их непосредственных потомков не научил тому, как называются и именуются отдельные вещи, они бы совместно жили без разума и речи. И не выполнили бы ничего необходимого для жизни, поскольку мышление каждого из них было бы темным, ведь они не знали бы значащие слова, то есть имена и глаголы (Gr. Nyss. *C. Eun.* II.398; Jaeger 1960, 342.22–29)⁵.

1 Я кратко описала эту полемику в своей книге: Karfíková 1999, 169–196; более подробно ей занимается Б. Поттер (Pottier 1994).

2 Об этом аспекте всей полемики см.: Troiano 1980.

3 Толкование прерывается размышлениями о нерожденности и бессмертии как о различных атрибутах Бога: Gr. Nyss. *C. Eun.* II.445–542; Jaeger 1960, 356–384.

4 См. реконструкцию Р. П. Ваджионе: Vaggione 1987, 106–113.

5 Все цитаты из сочинения Григория Нисского *Contra Eunomium* воспроизводятся по русскому переводу второго трактата этого сочинения в издании *Творений Святых Отцов* Московской духовной академии: Григорий Нисский 1864, 265–510. В русском издании по устоявшейся с древности традиции публикации *Contra Eunomium* этот трактат составляет вторую, дополнительную, часть 12 книги, заключающей все сочинение. Иногда его публиковали в качестве 13 книги. Первоначальный порядок обнародования трактатов был восстановлен в критическом издании *Contra Eunomium* В. Йегера, опубликованном в критическом

Из этого отрывка нам становится ясно, что «значащие слова» (σημαίνοντα) имеют, согласно Евномию, конститутивное значение для человеческого мышления и для жизни вообще. Без них человеческое мышление (διάνοια) было бы «темным» (ἄδηλος) и не могло бы стать основанием для действий. «Значащие слова», согласно Евномию, это «глаголы и имена» (ῥήματα καὶ ὀνόματα)⁶, не в смысле синтаксических правил речи, а в смысле номенклатуры, которая выражает то, «как отдельные вещи называются (λέγεται) и именуются (ὀνομάζεται)». Человека должен был научить им вначале людского рода сам Бог, т. е. еще до того, как люди начали разговаривать, было известно, «как отдельные вещи называются и именуются».

Изложенное имеет решающее значение для понимания подхода Евномия. Мы узнаем отсюда три основных посыла, определяющие его позицию, которые подробнее будут проиллюстрированы другими цитатами из Евномия: (1) имена относятся к самим вещам; (2) человек эти имена с Божией помощью может выделить; (3) эти имена передаются.

(1) Имена относятся к самим вещам

По Евномию, имена не присваиваются людьми, а напротив, изначально относятся к самим вещам и известны только Богу. Наименования (хотя бы некоторые), согласно Евномию, выражают сущность вещей (см.: Eunom. Apol. 18; Vaggonne 2000, 57), т. е. (как мы могли бы перефразировать) некую умопостигаемую структуру, которая присуща вещам. Бог сразу присвоил каждой сотворенной им вещи подходящее ей имя (Gr. Nyss. C. Eun. II.403; Jaeger 1960, 344.11–13). Творение и присвоение имени (которое выражает ее умопостигаемую структуру) представляют для Евномия неделимое единство: «Незасорно приписывать Богу возникновение вещей, а потому — раз уж мы так делаем — мы не можем отрицать и положение имен (τὴν τῶν ὀνομάτων θέσιν)» (Gr. Nyss. C. Eun. II.411; Jaeger 1960, 346.13–15).

собрании сочинений Григория Нисского (GNO), см. второй трактат в первом томе этого издания: Jaeger 1960, 226–409. Пропущенный в русском издании перевода трактата процитированный Ленкой Карфиковой фрагмент Gr. Nyss. C. Eun. II.410 (Jaeger 1960, 346.1–4) переведен Тимуром Щукиным. — Прим. перев.

6 Введение категорий ὄνομα (для πράττοντες = действующий) и ῥήμα (для πράξεις = действие) приписывается Платону (*Soph.* 262a; см. также *Crat.* 399a–b, 425a, 431b), у которого их перенял Аристотель (*De int.* 16a1–19 и далее; *Poet.* 1457a10–18). Однако под ними определено еще не понимаются ни части речи («имя» и «глагол»), ни члены предложения («подлежащее» и «сказуемое»), см.: Borsche 1991, особ. 153 и далее. Только стоики со своим интересом к грамматике используют эти наименования для частей речи, которых они сначала различают только четыре (а позже пять или шесть): имя (несколько позже будут выделены имена нарицательные, προσήγορα, и собственные, ὄνομα), глагол (ῥήμα), союз (σύνδεσμος), предлог (ἄρθρον), а также наречие (μεσότης). См. сообщение о Диокле Магнесийском у Диогена Лаэртского: *Vit. Soph.* VII.58. См. об этом: Lloyd 1971; Baratin 1991, особ. 196–197.

Свое представление Евномий основывает на повествовании о создании мира в Быт. 1 (см.: Gr. Nyss. *C. Eun.* II.443; Jaeger 1960, 356.4–7)⁷, согласно которому Бог творит словом и даже Сам «назвал свет днем, а тьму ночью», а также на других библейских местах (Пс. 146[147]:4), где мы читаем, что Бог «исчисляет количество звезд; всех их называет именами их» (Gr. Nyss. *C. Eun.* II.423; Jaeger 1960, 350.8–9). Напротив, Евномий, согласно нашему пассажи, пытается с помощью типологического толкования (которое Григорий не приводит целиком) показать, что именование животных Адамом в Быт. 2 не имеет отношения к присвоению имен, но содержит некое пророчество о Христе и Церкви⁸. Для Евномия это даже «свято установлено (ἁγιον) и отвечает закону промысла, что названия даются вещам свыше (ἄνωθεν)» (Gr. Nyss. *C. Eun.* II.546; Jaeger 1960, 386.5–7).

(2) В душу человека были вложены зачатки имен

Имена, выражающие сущность вещей, присвоены таким образом, что их возможно прочесть, так как творческой номенклатурой Бога установлены «некие общеизвестные законы (νόμοι ἐμφανῶς κείμενοι)» (Gr. Nyss. *C. Eun.* II.408; Jaeger 1960, 345.13–14), которые человек может познать — если, однако, получит Божественное откровение. Очевидно, речь идет не о том, что «Бог, как некий педагог и учитель алфавита уселся с первыми людьми и читал им лекции о глаголах и именах», как над этим представлением иронизирует Григорий (Gr. Nyss. *C. Eun.* II.397; Jaeger 1960, 342.19–21). Согласно Евномию, Бог даровал человеку возможность познавать структуру вещей: «Распорядитель всех вещей, по закону своего произведения, признал необходимым засеять семена в наши души (ταῖς ἡμετέραις ἐγκυκατασπείραι ψυχῆς)» (Gr. Nyss. *C. Eun.* II.548; Jaeger 1960, 386.19–20). В человека от Бога таким образом была вложена некая возможность распознать структуру вещей, выраженную в ее «именах», т. е. зачатки имен или некое «естественное познание» (φυσικὴ ἐννοία), о котором Евномий упоминает в другом месте⁹, на основе которых человек

7 В этом месте содержится ссылка на предыдущее толкование в *C. Eun.* II.262; Jaeger 1960, 303.1–6 и II.269; Jaeger 1960, 305.13–15.

8 «И слова Адама, которые, как говорит Апостол, были пророческими относительно Христа и Церкви (1 Кор. 15:45), толкует он по произволу, как хочет. Ибо никто не будет столь неразумен, чтобы вместо Павла, силой Духа открывающего нам сокровенные тайны, считать более достоверным толкователем божественных Писаний Евномия, явно противоборствующего словам богодухновенного свидетельства и усиливающегося через перетолкование изречения об сем [Писания] доказать, что виды бессловесных животных не были наименованы Адамом» (Gr. Nyss. *C. Eun.* II.443–444; Jaeger 1960, 356.7–16). На то, что Григорий умышленно опустил толкование Быт. 2 Евномием, указывает Б. Поттер (Pottier 1994, 169).

9 О φυσικὴ ἐννοία («естественном познании», «естественном представлении» или «естественном понятии») Евномий говорит в *Apol.* 7 (Vaggione 2000, 40), где упоминает ее наряду с отеческой традицией как один из источников убедительной аргументации в пользу единственности Бога. Подобным образом этот термин использует и Ориген, указывающий, что в соответствии с этим «естественным понятием» Бог бессмертен, прост, несоставен и неделим (*C. Cels.* IV.14; Borret 1968, 218). Применительно к общечеловеческому познанию

может выделить Божественную номенклатуру. Из приведенных слов Евномия не вполне ясно, тождественно ли Божие «сеяние» в человеческих душах Божию «научению». Из его замечания о том, что Божие научение относилось только к первым людям, мы можем прийти к выводу, что Евномий предполагает Божественный акт активизации этой зачаточной познавательной структуры в самом начале человеческого рода.

Это распознавание имен вещей, по представлению Евномия, имеет принципиальное значение для ориентации человека и возможности действий. Без знания имен человек не узнавал бы вещи и не мог их использовать, т. е. не мог бы их идентифицировать и, соответственно, делать что-либо полезное (см.: Gr. Nyss. C. Eun. II.413; Jaeger 1960, 346.23–347.1). Также он не мог бы ничего из структуры вещей сообщить другим. Человеческое общество, таким образом, опустилось бы до животного уровня: люди жили бы вместе «без ума и речи» (ἀλογία καὶ ἄφωνία συζῆν) (Gr. Nyss. C. Eun. II.398; Jaeger 1960, 342.25–26).

(3) Имена вещей передаются

Божественное научение именам вещей требовалось, по мнению Евномия, только первым людям (или их непосредственным потомкам) (см.: Gr. Nyss. C. Eun. II.398; Jaeger 1960, 342.22–23); последующие поколения уже передавали их друг другу. Как только люди впервые прочитали имена вещей, они начали передавать их остальным, а не спонтанно придумывали их. Ведь нигде в Писании, аргументирует Евномий, мы не читаем о том, что святые придумывали имена вещей (см.: Gr. Nyss. C. Eun. II.415; Jaeger 1960, 347.18–21). Имена даются вещам «свыше», как мы уже знаем (см.: Gr. Nyss. C. Eun. II.546; Jaeger 1960, 386.6–7), и основываются на «именуемых вещах, а не на авторитете именующих [т. е. тех, кто имена произносит]» (Gr. Nyss. C. Eun. II.545; Jaeger 1960, 385.22–24)¹⁰.

им пользуется и Климент Александрийский (*Strom.* I.94.2; Stählin 1906, 60; см. к этому: Spanneut 1957, 227). Понятие φυσική ἔννοια имеет стоическое происхождение (см.: SVF II.104 (Arnim 1903); Плутарх согласно Олимпиодору: *Olimp. In Plat. Phaed.*) и означает, вероятно, то же, что и τῶν ἄλλων, т. е. понятия, производимые из представлений (φαντασίαι) чувственных вещей; позже этот термин был отождествлен с «общеупотребительными понятиями» (κοινὰ ἔννοια), т. е. с такими φυσικὰ ἔννοια, которые являются общими для всех людей, представляют собой некое обобщение и могут служить подтверждением некоей теории, особенно религиозной или этической (см. об этом: Todd 1973). Платоники использовали понятие φυσική ἔννοια в совершенно ином значении, как познание врожденное, т. е. полученное до вхождения души в тело (ср.: Alc. *Didasc.* IV.6; Whittaker 1990, 155.27). Возможно, Евномий понимал φυσική ἔννοια скорее на основании платонического использования, т. е. как познание, вложенное в душу самим Богом. С выражением φυσική ἔννοια или его эквивалентами κοινὴ ἔννοια и κοινὸς λογισμὸς работали также каппадокийцы, хотя, вероятно, в более стоическом смысле как представлениями, полученными на основании опыта (см. введение и примечания Б. Сесбоюе в двух томах критического издания *Adversus Eunomium* Василия Кесарийского: Sesboiié, Durand, Doutreleau 1982, 171–172 (прим. 3); Sesboiié, Durand, Doutreleau 1983, 244–245 (прим. 1)).

10 Согласно «Апологии» Евномия, слова также происходят из вещей, которые ими обозначаются (см.: Eunom. *Apol.* 18; Vaggione 2000, 54 и далее).

Даже языческие поэты, согласно Евномию, не открывают имена в собственном смысле слова. Вещи обладают первоначальными именами, выделить которые поэты не способны, поскольку их сочинения — только их собственное измышление («ложь», διαψεῦσθαι) (Gr. Nyss. C. Eun. II.414; Jaeger 1960, 347.4–6). Евномий, таким образом, понимает, что человеческая речь основана не на самих вещах, а на фантазии, на «создании понятий» (ἐπίνοια), и потому является всего лишь *flatus vocis* (см.: Gr. Nyss. C. Eun. II.179; Jaeger 1960, 276.22–30)¹¹. Было бы преждевременно предполагать, что Евномий представляет создание понятий человеком только так, как это ему приписывают Каппадокийцы¹², а за ними и некоторые современные истолкователи, обвиняющие его в некоем «номинализме» *avant la lettre*¹³. В своей первой «Апологии» Евномий явно указывает, что мы должны «обращать внимание на понятие самих вещей (ταῖς τῶν ὑποκειμένων ἐννοίαις), и в соответствии с ним приспособлять наименования (ἀκολούθως ἐφάρμόττειν τὰς προσηγορίας)» (Eunom. Apol. 18; Vaggione 2000, 54). Кажется, что Евномий различает, с одной стороны, понятия (ἐννοιαί), выражающие сами вещи, которые в виде неких зародышей вложены в человека и согласно которым человек вещи называет, с другой — понятия, создаваемые человеческой ἐπίνοια (размышлением, созданием понятий), которая выражает не сами вещи, а только человеческую фикцию¹⁴.

(4) Наименование Бога предшествует человеку

В понимании речи Евномием, как мы его уже представили на основании исследуемого фрагмента, ключевое значение имеет человеческое наименование Бога. Учение Евномия об именах, которые предшествуют человеку, очевидно, опирается на его убеждение, что таким именем, которое предшествует

11 См. также: Eunom. Apol. 8; Vaggione 2000, 42.

12 Как указывает Григорий, ἐπίνοια согласно Евномию является лишь пустым разлетающимся звуком (см.: Gr. Nyss. C. Eun. II.44–49; Jaeger 1960, 238–240). В глазах Григория это — «помпезная насмешка», которая превращает понятие человеческого мышления в бессмысленное и лишённое значения искажение того, что существует в природе (Gr. Nyss. C. Eun. II.179–180; Jaeger 1960, 276.20–277.7). А Василий указывает, что если ἐπίνοια лишь пустой звук, как считает Евномий, то она скорее παράνοια, умопомрачение (см.: Bas. Caes. Adv. Eun. I.6; Sesboié, Durand, Doutreleau 1982, 182).

13 См.: Cavalcanti 1976, 117. Также Т. Кобуш раскрывает в понимании Евномия некий «номиналистический элемент», поскольку здесь за «подразумеваемым в речи» (или же «мыслимом в мышлении»), с которым Кобуш отождествляет «подразумеваемое в речи») не признается самостоятельный онтологический статус (см.: Kobusch 1987, 53).

14 Ср. у Б. Поттера (Pottier 1994, 152), который различает между ἐπίνοια как источником лишь фикций и ἐννοια как основывающейся на сущности вещей. К.-Х. Утеманн пытается реабилитировать представление Евномия о создании понятий так, что разделяет создание фикций одной лишь ἐπίνοια и создание понятий, ориентирующееся также на сущность вещей (ср.: Uthemann 1993a, в частности, 151–154; схоже также в статье: Uthemann 1993b, в частности, 339; в том же смысле и у Т. Бёма: Böhm 1996, 179 (прим. 52)). И хотя Евномий, очевидно, знает о двойном творении понятий, по сохранившимся текстам нельзя прийти к выводу о том, обозначал ли он оба значения термином ἐπίνοια (это признает и Т. Бём: *ibid.*, 176).

человеку и которое он обнаруживает благодаря дарованной Богом способности, является в первую очередь наименование Бога «Нерожденным» (ἀγέν[v]ητος) (см.: Gr. Nyss. C. *Eun.* II.44; Jaeger 1960, 238.26–29)¹⁵. Это обозначение принадлежит Богу ранее, чем Он может быть им обозначен. Бог в своей «нерожденности» не зависит от того, назовет ли Его таковым человек (см.: Gr. Nyss. C. *Eun.* II.389; Jaeger 1960, 339.28–340.4). Божественное достоинство (ἄξια), согласно Евномию, выражено в его имени и тождественно с ним: «имя есть [то же, что] достоинство» (Gr. Nyss. C. *Eun.* II.544; Jaeger 1960, 385.19). А поскольку это достоинство очевидно «старше», чем человеческая ἐπίνοια, имя Бога также должно быть «старше» человеческой способности, деятельности или понимания, которые это имя создают. Обратное представление приводило бы к абсурдным результатам, считает Евномий: «Так, либо ἐπίνοια старше тех, кто ее использует (τῶν ἐπινοούντων), либо наименования (προσηγορίαί), которые по природе принадлежат Богу и которые всему предшествуют, являются более поздними, чем творение человека» (Gr. Nyss. C. *Eun.* II.552; Jaeger 1960, 388.3–7).

Возможность использовать (т. е. произносить) имя Бога при этом относится именно к человеку, а не к «умным сущностям», и даже не к Сыну: «К Богу не обращаются по имени (ὀνομάζεσθαι), — указывает Евномий, — ни к Сыну, ни к умным сущностям, которые через Сына возникли» (Gr. Nyss. C. *Eun.* II.390; Jaeger 1960, 340.9–11).

Только люди могут (благодаря зачаточной возможности, дарованной самим Богом) выделять структуру вещей и выражать ее речью (которой не имеют умные сущности). Эта исходная «совместимость» между человеческой речью и Божественной номенклатурой, выражающей структуру вещей, позволяет Богу обращаться к своим служителям, как об этом свидетельствует Писание. Такая Божественная беседа (ὁμιλία) является для Евномия подтверждением совместимости между Божественной номенклатурой и человеческой речью: «Если же Бог не отказывается говорить со своими служителями, мы должны предположить, что Он изначально давал вещам названия, отвечающие естеству (προσφεῖς προσηγορίας)» (Gr. Nyss. C. *Eun.* II.417; Jaeger 1960, 348.6–10).

Таким образом, Евномий различает, собственно, две речи: Божественную номенклатуру, которая выражает саму структуру творения, и человеческую способность выделять эту номенклатуру благодаря зачаткам имен в своей душе и таким образом ориентироваться в вещах. Человеческая речь, которая не выделяет структуру самих вещей, является всего лишь вымыслом поэтов.

ГРИГОРИЙ

Что именно Григорий высказывает против учения Евномия? Его возражения касаются, в первую очередь, четырех вышеуказанных аспектов позиции Евномия.

15 См. также: Eunom. *Apol.* 8; Vaggione 2000, 40–42.

(1) *Имена не относятся к самим вещам*

Григорий (так же как и Василий до него¹⁶) в первую очередь уверен, что присвоение имен — не часть творческой деятельности Бога, а лишь еще одна человеческая попытка познать тварные вещи. Не сами имена, а способность ума и речи (ἡ λογικὴ δυνάμις, в дальнейшем — «способность речи») дарована Богом (Gr. Nyss. C. *Eun.* II.395; Jaeger 1960, 341.29–342.3).

Весьма ясным библейским подтверждением этого взгляда для Григория является разделение ролей между Богом и Адамом при сотворении и именовании животных (Быт. 2:19–20)¹⁷: «Ни Адам не сотворил животных, ни Бог не наименовал, но от Бога происхождение, а от человека название происшедшего, как повествует Моисей» (Gr. Nyss. C. *Eun.* II.412; Jaeger 1960, 346.17–19). Бог, таким образом, не принимает во внимание «святое установление» Евномия, требующее, чтобы имена давались вещам свыше:

Как же это так, что Бог Сам не знает такую разновидность святой заповеди и не дал свыше имена животным, которых создал, а дарует силу (ἐξουσία) человеку нарицать имена? Если это отвечает закону провидения и свято установлено, чтобы наименования давались всем вещам свыше, как утверждает Евномий, тогда совершенно противоречит заповеди и является неподходящим, чтобы наименования им давал кто-либо снизу (Gr. Nyss. C. *Eun.* II.547; Jaeger 1960, 386, 10–17).

Как нужно толковать с точки зрения Григория космогоническую речь Бога и присвоение имен в Быт. 1, изложено им выше по другому поводу (см.: Gr. Nyss. C. *Eun.* II.263–281; Jaeger 1960, 303.7–309.15), — по поводу создания самих вещей и установления их функций. Поэтому в приведенном фрагменте Григорий сосредотачивается на рассмотрении другого библейского аргумента Евномия, Пс. 146[147]:4, где мы читаем, что Бог «исчисляет количество звезд; всех их называет именами их» (см.: Gr. Nyss. C. *Eun.* II.423–440; Jaeger 1960, 350.5–355.21). Божие «исчисление» чего-то столь неисчислимого, как звезды, по мнению Григория, означает, что Богу известно и то, что превышает человеческое понимание. Ведь о Боге нельзя думать, что он считает звезды соединением единиц в итоговую сумму, чтобы узнать, сколько их есть. С помощью этого оборота Писание выражает, что Богу звезды хорошо известны, поскольку указание числа для человека выступает выражением точного знания (см.: Gr.

16 Василий занимался проблемой творения вещей или придания им имен, в частности, в *Adv. Eun.* I.5–6; Sesboiié, Durand, Doutreleau 1982, 180–188; а также: *Adv. Eun.* II.4; Sesboiié, Durand, Doutreleau 1983, 18–22; *Adv. Eun.* II.9; Sesboiié, Durand, Doutreleau 1983, 36–38. О его оригинальном понимании собственных имен, которые обозначают не сущность, а уникальное соединение характеристик, ср.: Kalligas 2002, 31–48.

17 На эту же сцену ссылается и Филон, который считает творцом имен первого человека, наделенного особой силой (см., например: *De opif.* 148; Cohn 1896a, 51–52; *Leg. alleg.* II.14–15; Cohn 1896b, 93–94; *De mut. nom.* 63–64; Wendland 1898, 168). В других местах Филон упоминает о более мудрых людях, дающих имена вещам, см.: *De decal.* 23; Cohn 1902, 273–274.

Nyss. C. *Eun.* II.429; Jaeger 1960, 351.29–352.3). И когда Писание говорит, что Бог звезды «называет по имени», это, как известно, не предполагает, что он им дает названия и громко их произносит (это представление для Григория недопустимо, между прочим, потому, что имена звезд связаны с именами языческих богов) (см.: Gr. Nyss. C. *Eun.* II.432–433; Jaeger 1960, 352–353). Скорее всего, это значит, что Бог знает все творение до мелочей, ведь обращаться по имени среди людей — признак близкого знакомства (см.: Gr. Nyss. C. *Eun.* II.435–436; Jaeger 1960, 353–354).

*(2) Человек получил способность речи,
а не зародыши имен*

Как и Евномий, Григорий убежден в том, что дар речи человек получил от Бога. Однако Григорий не считает, что человек благодаря «семенам, вложенным в его душу», выделяет имена Божественной номенклатуры, но полагает, что он сам на основании способности речи придумывает имена. Лишь приблизительно можно сказать, что имена происходят от Бога, поскольку от Него же происходит способность их создавать. Происхождение, или причина (αἰτία), имен лежит в Боге, само же присвоение имен, его осуществление (ἐξουσία), вверено человеку, его способности речи (ἡ λογικὴ δύναμις) или способности создавать понятия (ἐπίνοια) (см.: Gr. Nyss. C. *Eun.* II.396; Jaeger 1960, 342.3–12).

По Григорию, Бог не вложил в человеческую душу семена отдельных слов, которые бы «вырастали из вещей, как ростки из семян или корней» (Gr. Nyss. C. *Eun.* II.546; Jaeger 1960, 385.29–31), а даровал лишь формальную способность речи, которая сама подбирает имена (см.: Gr. Nyss. C. *Eun.* II.400; Jaeger 1960, 343.7–10). Подобно тому, как Бог дал человеку глаза, которые сами уже различают цвета, «Он создал также и мыслительную способность (ἡ διανοητικὴ δύναμις) ума так, что она сама приводится в движение и обращается к вещам, и, чтобы познание не было хаотичным (ὡς ἂν μηδεμίαν σύγχεσιν ἢ γνῶσιν πᾶθει), определяет каждой вещи словесное обозначение как некие знаки различия» (Gr. Nyss. C. *Eun.* II.401; Jaeger 1960, 343.20–25).

Человеческая способность мышления, по Григорию, обладает собственной спонтанностью обращаться к вещам и упорядочивать хаос сведений с помощью «словарных обозначений» (αἰ διὰ τῶν φωνῶν ἐπισημειώσεις) как неких «знаков различия» (σήμαντρα). Из этих двух аспектов (обращение к вещам и присвоение имен), согласно приведенному фрагменту, состоит человеческое познание (γνῶσις)¹⁸.

18 В другом пассаже Григорий описывает эвристическую процедуру (ἐπίνοια), в ходе которой человеческое мышление пытается выразить словами вещь, которая без человека не обладает каким-либо именем (хотя и существует без человека). Наделение именами является при этом, согласно Григорию, основой всего человеческого знания — как теоретического, так и практического. Ведь с помощью имен мы открываем неизвестные вещи и также с помощью имен продвигаемся от первого понимания отдельными шагами к следующим открытиям в том направлении, в котором движется наше исследование, пусть это будет отрасль математики, философии, сельского хозяйства или мореплавания (Gr. Nyss. C. *Eun.*

Из другого места мы узнаем, что слова выражают наши мысли ($\nu\omicron\eta\mu\alpha\tau\alpha$), т. е. движения нашего мышления ($\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \nu\omicron\upsilon\ \kappa\iota\nu\eta\sigma\epsilon\iota\varsigma$), которые человек как телесная сущность не может прямо продемонстрировать другим, а должен их вверить именам ($\omicron\nu\omicron\mu\alpha\tau\alpha$) как знакам ($\sigma\eta\mu\epsilon\iota\alpha$) вещей (см.: Gr. Nyss. C. *Eun.* II.391; Jaeger 1960, 340.24–28).

Необходимость использования слов в обоих названных местах обоснована по-разному: с одной стороны, необходимо воспрепятствовать смешению данных в познании и присвоить каждой вещи ее словесное обозначение, с другой — только с помощью слов можно сообщить мысль другим. Если бы мы попытались оба тезиса Григория соединить в описании одного процесса, результат мог бы быть следующим: человеческая мыслительная способность ($\eta\ \delta\iota\alpha\nu\omicron\eta\tau\iota\kappa\eta\ \delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$) спонтанно обращается к вещам и полученные о них сведения упорядочивает с помощью словесных обозначений ($\alpha\iota\ \delta\iota\alpha\ \tau\omega\nu\ \phi\omega\nu\omega\nu\ \acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\eta\mu\epsilon\iota\omega\sigma\epsilon\iota\varsigma$). Возникшие таким образом мысли ($\nu\omicron\eta\mu\alpha\tau\alpha$), или движения ума ($\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \nu\omicron\upsilon\ \kappa\iota\nu\eta\sigma\epsilon\iota\varsigma$), она передает другим, используя способность речи ($\eta\ \lambda\omicron\gamma\iota\kappa\eta\ \delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$), т. е. представляя вещи с помощью имен ($\omicron\nu\omicron\mu\alpha\tau\alpha$), как словесных знаков ($\sigma\eta\mu\epsilon\iota\alpha$).

В своем толковании природы бесплотных существ Григорий называет «интеллектуальную активность» ($\eta\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \tau\omicron\nu\ \nu\omicron\upsilon\nu\ \acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$) этих чистых духов «речью» ($\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$), не пользующейся телесными органами. Также здесь указывается, что если бы люди не были телесными, они могли бы непосредственно без помощи слов ($\rho\eta\mu\alpha\tau\alpha$) сообщать движения своих мыслей ($\tau\grave{\alpha}\ \tau\eta\varsigma\ \delta\iota\alpha\nu\omicron\iota\alpha\varsigma\ \kappa\iota\nu\eta\mu\alpha\tau\alpha$). Вместо этого они должны были обзавестись не только именами для отдельных вещей («небо» или «земля»), но и другими словами, выражающими категории: «иметь в отношении чего-то» ($\tau\omicron\ \pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\iota\ \pi\omega\varsigma\ \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$), «действовать» ($\tau\omicron\ \acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\nu$), «претерпевать» ($\tau\omicron\ \lambda\acute{\alpha}\sigma\chi\epsilon\iota\nu$) (см.: Gr. Nyss. C. *Eun.* II.391–392; Jaeger 1960, 340.19–341.9).

Григорий, очевидно, предполагает, с одной стороны, «движение мысли», вверенное уму, с другой — организацию сведений в слова и сообщение с их помощью мыслей другим. Слова, таким образом, сопряжены с чувствами, упорядочивают сведения о вещах (прежде всего — их восприятие) и посредством чувств передают умственные движения другим. «Интеллектуальную активность» умных сущностей можно называть «речью» только в переносном значении — поскольку они общаются друг с другом. И даже человеческое мышление Григорий не называет некоей внутренней «речью», но только «движением мысли» (см.: Gr. Nyss. C. *Eun.* II.207; Jaeger 1960, 285.13–19)¹⁹. Уже

II.181–182; Jaeger 1960, 277.7–26). Подобным образом представляет прогресс человеческого познания путем уточнения понятий Василий Кесарийский: *Adv. Eun.* I.6; Sesboi e, Durand, Doutreleau 1982, 184–188.

19 Григорий тем не менее осознает, что в Писании иногда «именованием» ($\phi\omega\nu\eta$) называется Божие «мышление» ($\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$) или «импульс мышления» ($\omicron\rho\mu\eta\ \delta\iota\alpha\nu\omicron\iota\alpha\varsigma$), однако это не должно приводить к антропоморфному представлению о Боге (ср.: Gr. Nyss. C. *Eun.* II.266–268; Jaeger 1960, 304.12–305.4).

из этого ясно, что для него непредставимо, чтобы бестелесный Бог пользовался речью или давал имена. Внутрибожественное общение между Отцом, Сыном и Духом нельзя представлять наподобие человеческой речи (см.: Gr. Nyss. C. Eun. II.212–218; Jaeger 1960, 287.6–289.10).

(3) Человек имена придумывает, и имена разнятся

Присвоение имен, вверенное человеку, по мнению Григория, не является развитием вложенной в человеческие души зачаточной номенклатуры, т. е. выделением упорядоченной Богом структуры вещей, но является результатом «человеческого решения» (προαίρεσις) (см.: Gr. Nyss. C. Eun. II.546; Jaeger 1960, 385.28–386.2). Иначе — и это один из основных аргументов Григория против концепции Евномия — имена этих вещей не были бы в разных языках различными. Тогда бы и человеческие языки не различались, и все говорили бы на одном языке, вырастающем из самой природы (см.: Gr. Nyss. C. Eun. II.546; Jaeger 1960, 385.2–5). Такой «естественный закон» (ὁ τῆς φύσεως νόμος) (см.: Gr. Nyss. C. Eun. II.545; Jaeger 1960, 385.24–28) Григорий, однако, отрицает: ведь не может относиться к природе то, что изменяется во времени, что не принадлежит человеческому роду в его цельности (см.: Gr. Nyss. C. Eun. II.550; Jaeger 1960, 387.6–16). Поэтому имена не относятся к естеству, хотя к нему относится способность речи, которая их изобретает, подобно тому как к естеству принадлежит зрение, а его специализированная форма в разных научных дисциплинах (например, наблюдение при помощи оптических устройств или способность наглядно воспринимать доказательства, касающиеся геометрических фигур) к естеству присоединяется (προσϋίνεται) благодаря человеческому усердию (см.: Gr. Nyss. C. Eun. II.551; Jaeger 1960, 387.16–19).

Присвоение имен, которое «присоединяется» к природе как нечто ее дополняющее, согласно обсуждаемому фрагменту, не управляется ни структурой вещей, ни зачатками имен в человеческой душе, но определяется тем, что людям кажется «подходящим» (ἄρεσκον), «принимая во внимание то, что они хотят пояснить» (πρὸς τὴν τῶν δηλουμένων σαφήνειαν) (см.: Gr. Nyss. C. Eun. II.551; Jaeger 1960, 387.28–388.2). Из другого отрывка мы узнаем, что имена вещей соответствуют их «природе и силе» (κατὰ τὴν ἐγκεκμημένην ἐκάστῳ φύσιν καὶ δυνάμιν). Тем не менее отдельные народы дают вещам имена согласно своим устоявшимся обычаям (κατὰ τὴν ἐπιχωριάζουσαν ἐν ἐκάστῳ ἔθνει συνήθειαν) (см.: Gr. Nyss. C. Eun. II.270; Jaeger 1960, 305.23–26). Эти имена, однако, не выражают сущность вещей, но всегда — лишь некоторый их аспект (например, «земля», «суша») (см.: Gr. Nyss. C. Eun. II.274–275; Jaeger 1960, 306.25–307.16), т. е. способ, каковым они человеку являются (κατὰ τὸ φανέν) (см.: Gr. Nyss. C. Eun. II.148; Jaeger 1960, 268.19) в отношении к прочим вещам и по своему действию (δύναμις) (см.: Gr. Nyss. C. Eun. II.275; Jaeger 1960, 307.15–16). Также мы читаем, что «названия (φωναί) являются как бы тенями вещей (σκιαί τῶν πραγμάτων), созданными в соответствии с движением того, к чему они относятся» (Gr. Nyss. C. Eun. II.150; Jaeger 1960, 269.13–14). Однако это в понимании

Григория не означает некое выделение Божественной номенклатуры, сохраняемой в самих вещах, но именно описание их *движения*, т. е. описание фактов или событий: «К событиям (τοῖς πράγμασι) присоединяются сообщения, означающие то, что происходит (αἱ σημαντικαὶ τῶν γινομένων προσηγορίαι)» (Gr. Nyss. *C. Eun.* II.150; Jaeger 1960, 269.11–12)²⁰.

По мысли Григория, речь ориентирована на вещи, которые хочет выразить, но в первую очередь отвечает потребностям общения. Этим легко объясняется наличие множества языков, соответствующих множеству этнических общин — что, по мнению Григория, в гипотезе Евномия остается необъяснимым:

Сколькими, скажи мне, звуками по различию народов именуется здание тверди? Мы называем ее «небо» (οὐρανός), еврей — «шамаим», римлянин — «caelum», и иначе сириец, мидянин, каппадокиец, мавританец, скиф, фракиец, египтянин; даже исчислить нелегко различия имен, существующие в каждом народе относительно неба и прочих вещей. Какое же, скажи мне, естественное имя их, в котором обнаруживается величественная премудрость Божия? Если предпочтешь прочим эллинское имя, то тебе, быть может, противостанет египтянин, выставя свое. Если отдать первенство еврейскому, сириец выставит свой звук, также и римлянин не уступит им первенства, мидянин также не допустит, чтобы не его слова первенствовали, и из прочих народов каждый сочтет достойным первенства свое. Итак, чего не потерпит это учение, при таких различиях слов разрываемое спорящими? (Gr. Nyss. *C. Eun.* II.406–408; Jaeger 1960, 344.25–345.12).

И при строительстве Вавилонской башни (Быт. 11) Бог, по мнению Григория, вовсе не сотворил множество языков, но наказал людей разделением, в результате которого каждая этническая группа придумала свой язык. Как доавилонский общий язык человеческого рода, так и более поздние языки были человеческим творением, выражающим человеческое разумение, а не производением Бога (см.: Gr. Nyss. *C. Eun.* II.252–254; Jaeger 1960, 299.28–300.26)²¹.

С этим связано то, что люди постоянно (ἀεὶ) придумывают новые обороты (λέξεις) для обозначения вещей (см.: Gr. Nyss. *C. Eun.* II.551; Jaeger 1960, 387.27–388.2). Имена вещей не были обнаружены при начале человеческого рода, но непрестанно даются им по мере того, как новые вещи появляются. Право придумать для них соответствующие названия ни только не оставлено за Богом, это делают, как иронично замечает Григорий, и банщики:

Потому что и им мы уступаем составлять имена тех действий, над которыми они трудятся, и никто не величал их богоподобными почестями за то, что ими устанавливаются имена для бывающих у них: тазы, псилетиры²², утираль-

20 О стоическом фоне этого представления и терминологии см.: Stead 1988, 309.

21 Как указывает А. Борст, это представление Григория о чисто человеческом происхождении всех языков в контексте привычных патристических взглядов на отличия языков выглядит «революционно» (см.: Borst 1957, 244).

22 Средства для депиляции. — *Прим. перев.*

ники и многие таковые, естественно (τῆ ἐμφάσει) выражающие предмет (τὸ ὑποκείμενον) значением слов (Gr. Nyss. *C. Eun.* II.409; Jaeger 1960, 345.18–24).

(4) И Богу имена нарекает человек

По мнению Григория, человек дает имена не только умывальникам для ног, которые собственноручно сделал, но сам ищет имя для Бога. Конечно, он не может выразить Его сущность, но выражает «по своему разумению» (κατὰ τὸ δοκοῦν) всегда только то, «что сам осознал» (τὸ νοηθέν). Поэтому имена Божества настолько различны (см.: Gr. Nyss. *C. Eun.* II.397; Jaeger 1960, 342.13–15). Достоинство Бога естественно предшествует человеку, а следовательно, и его речи о Боге, и от человека несколько не зависит. Это достоинство, согласно Григорию, не тождественно его наименованию (προσηγορία), как утверждает Евномий (см.: Gr. Nyss. *C. Eun.* II.545; Jaeger 1960, 385.19–21). Люди от начала своего рода пытались Божество назвать, хотя и не могли Его действительно постичь. Ограниченность этих попыток не является поруганием Божества, поскольку от речи и нельзя ожидать, что она сможет объять больше, чем человеческая мысль (см.: Gr. Nyss. *C. Eun.* II.552; Jaeger 1960, 388.9–14)²³.

То же самое, по мнению Григория, относится и к Божественному имени «нерожденность». И оно не было самим Богом изначально вложено в человеческую природу, как об это думал Евномий, — в этом случае люди должны были бы его использовать с самого начала человеческого рода (см.: Gr. Nyss. *C. Eun.* II.548–549; Jaeger 1960, 386.18–387.6).

Приписывать человеческую речь Богу, согласно Григорию, совершенно неуместно: Он не испытывает в ней потребности, так же как не испытывают и умные сущности (см.: Gr. Nyss. *C. Eun.* II.390; Jaeger 1960, 340.11–18; *C. Eun.* II.393–394; Jaeger 1960, 341.9–21). Было бы нелепо предполагать, что Бог имеет нечто лишнее, поскольку этим было бы уменьшено его совершенство (см.: Gr. Nyss. *C. Eun.* II.553; Jaeger 1960, 388.17–24). Только из-за людей, которые иначе не смогли бы Его понять, Бог иногда, как об этом свидетельствует Писание, использует человеческую речь. Это — лишь свидетельство Его любви к человеку (φιλανθρωπία), которая нисходит на человеческий уровень, а вовсе не подтверждение того, что Бог Сам испытывает потребность в речи (см.: Gr. Nyss. *C. Eun.* II.417–418; Jaeger 1960, 348.10–17). Как солнце «по Божественному

23 В другом пассаже Григорий указывает, что имена, которыми мы наделяем Бога, не являются высказываниями о его природе (как Евномий полагает об именовании «нерожденность») — поскольку Божия природа неисповедима, — но о его действии (ἐνεργεῖν) в отношении нас (ср.: Gr. Nyss. *C. Eun.* II.149; Jaeger 1960, 268.25–30); похоже у Василия Кесарийского в *Adv. Eun.* I.8; Sesboié, Durand, Doutreleau 1982, 194–196. Таким убеждением Григорий относит себя к другому богословскому методу, отличному от евномиевого. Если новоарианский богослов хочет найти Божие имя, которое выражает сущность, то Григорий пытается исходить из Божественного действия, подтверждением которого являются деяния Божии. Евномий также был знаком с этим методом (*Eunom. Apol.* 20; Vaggione 2000, 58; см. об этом: Uthemann 1993a, 145–149), но отмечает, что он менее надежен и несамодостаточен (*Eunom. Apol.* 23; Vaggione 2000, 62 и далее).

промыслу» (κατὰ τὴν θεῖαν οἰκονομίαν) шлет нам лучи, смешанные с воздухом, чтобы мы могли радоваться их свету и теплу, само же солнце для нас абсолютно недоступно, — так и Бог является людям в образах (θεοφάνεια), которые им понятны, принимает человеческие эмоции сочувствия или гнева и говорит человеческим языком (см.: Gr. Nyss. *C. Eun.* II.419; Jaeger 1960, 348.17–349.1)²⁴. Это примеры Его снисхождения, а не проявления Его природы, подобно тому как мать приспосабливается к лепету своих детей (см.: Gr. Nyss. *C. Eun.* II.419; Jaeger 1960, 348.24–25), как люди в общении с животными подражают их голосам, или как общаются с глухонемым с помощью понятных ему знаков. Как мы не можем ожидать от глухонемого, что он обратится к нам иначе, чем с помощью знаков, так и от человеческой речи мы не можем ожидать, что она надлежащим образом назовет Бога. Но все же Бог, по своему «промыслу», использует человеческую речь (см.: Gr. Nyss. *C. Eun.* II.421; Jaeger 1960, 349.17–26):

Столь велико Его человеколюбие (φιλανθρωπία), что Он добровольно пришел испытать не только доброе наше, но и худое, а приявший общение в худшем, каким образом умедлил бы участием в лучшей из наших [принадлежностей], разумею, в слове (ὁ λόγος)? (Gr. Nyss. *C. Eun.* II.422; Jaeger 1960, 350.1–5).

Концепция Григория отличается от концепции Евномия не столько взглядом на происхождение человеческой речи, которая для обоих является Божественным даром, сколько представлением о проявлениях этого дара. Евномий предполагает, что Бог сам дает вещам имена, которые выражают их сущность, а человеку даровал способность эти имена выделять согласно неким зачаткам в его душе. Григорий же понимает дар речи как формальную способность создавать и использовать имена по собственному усмотрению. В обоих случаях речь является неотъемлемым условием ориентации человека среди вещей и основой человеческого общества. Для Григория она лишь функция этих целей, а не выделение данных Богом названий, привязанных к вещам. По мнению Григория, имена вещей не были обнаружены в начале человеческого рода, как это представляется Евномию, а непрерывно создаются для вновь возникающих вещей. Более того, имена различаются в разных языках по усмотрению тех, кто их использует, отыскивая возможность передать свои мысли другим или договориться с ними. Потому даже имена, приписываемые человеком Богу, для Григория не являются адекватным выражением Его достоинства, как полагает Евномий в отношении «нерожденности», а лишь человеческой попыткой выразить свое собственное познание Бога.

24 Антропоморфным библейским пассажем, где Богу приписываются эмоции гнева, жалости и т. п., Григорий посвящает отдельное толкование: Gr. Nyss. *C. Eun.* II.424–426; Jaeger 1960, 350.13–351.6.

МЕЖДУ ПЛАТОНИЗМОМ И АРИСТОТЕЛИЗМОМ,
ЭПИКУРЕЙСТВОМ И СТОЕЙ

В заключение обратим внимание на занимающий ключевое место в полемике мотив — смысл античных теорий речи и их влияние на Евномия и Григория. Обсуждаемый фрагмент чрезвычайно богат высмеивающими и оскорбительными осуждениями, основанными на обвинении в том, что противник вместо христианского учения подвергся влиянию какой-то из античных школ. Вершина иронии — способ, каким Григорий обвиняет Евномия в зависимости от диалога Платона «Кратил»:

Говорит это, вероятно, или сам прочитав *Кратила*, разговор Платонов, или услышав от кого-нибудь из читавших, по великой, думаю, скудости мыслей сшивает со своим празднословием тамошнюю болтовню. Он делает нечто подобное собирающим себе пищу нищенством, ибо, как они, получая нечто малое от каждого из подающих, из различных и разнообразных веществ составляют себе пищу, так и речь Евномия по скудости истинного хлеба отовсюду собирает собственным трудом крохи речений и мыслей. Поэтому, оглушенный благозвучием Платоновой речи, он считает приличным сделать догматом Церкви его философию (Gr. Nyss. C. Eun. II.404–405; Jaeger 1960, 344.13–25).

Таковыми выпадами Григорий реагирует на утверждение Евномия о том, что «в именах проявляется Божественная мудрость, поскольку Бог для каждой возникшей вещи приспособил ее собственное соответствующее ей наименование (οἰκείως καὶ προσφυῶς ἐκάστῳ τῶν γενομένων τὰς προσηγορίας ἀρμόσαντος)» (Gr. Nyss. C. Eun. II.403; Jaeger 1960, 344.10–13). Это представление действительно близко мнению, разбираемому в диалоге «Кратил», согласно которому имена (например, в своей этимологии) подражают естественному порядку самих вещей (см.: Plato *Crat.* 393d)²⁵.

Григорий в приведенном фрагменте рассматривает возможность того, что Евномий знаком с диалогом Платона не напрямую, а через истолкователей («читателей»), и насмешливо указывает, что тот «освоил красоту платоновых разговоров» (περικτυπηθεὶς τῇ καλλιφωνίᾳ τῆς Πλατωνικῆς λέξεως) (см.: Gr. Nyss. C. Eun. II.405; Jaeger 1960, 344.22–23). Этот последний комплимент является намеком на выспренность выражений Евномия, — в других местах Григорий высмеивает их как «заносчивые и высокопарные» (ἀσούφηλον καὶ στομφώδη) (см.: Gr. Nyss. C. Eun. II.413; Jaeger 1960, 346.22–23).

Это сообщение Григория позволило Ж. Даниэлу придумать интересую гипотезу о том, что Евномий — вероятнее всего через своего учителя Аэция — ознакомился с эзотерическим неоплатонизмом учеников Ямвлиха (и их

25 Отметим, однако, что у нас нет подтверждения того, что Евномий «соответствие наименований» отдельных вещей проверял их этимологией. В некоторых местах Григорий сам пытается это сделать, например, когда поясняет этимологию некоторых еврейских имен (см.: Gr. Nyss. C. Eun. II.285; Jaeger 1960, 310.11–311.17) или выражения θεός, «Бог», возводимого им к θεᾶσθα, «видеть» (см.: Gr. Nyss. C. Eun. II.585; Jaeger 1960, 397.8–16).

напыщенным языком) и от них (очевидно, из их комментариев к «Кратилу») перенял представление о божественном происхождении речи (Daniélou 1956). Ведь и *Халдейские Оракулы*, эта библия некоторых неоплатоников, говорят о том, что варварские имена — священны (см.: *Orac. Chald. fr.* 150; Des Places 1971, 103). Как главный документ Даниэлу цитирует комментарий (Псевдо-) Ямвлиха к этому произведению, в котором указывается, что имена — не следствие соглашения (κατὰ συνθήκην), а отвечают природе вещей (τῆ φύσει συνήρτηται τῶν ὄντων) и передаются через традицию. Божественные имена нельзя измыслить подобно человеческим понятиям (ἐπινοίαι) или найти их путем логических умозаключений (λογικὰ διέξοδοι), но понимание их доступно только в силу божественного дара (см.: *Iambli. De Orac. Chald.* VII.4–5; Des Places 1971, 191.12–195.3). Подобную теорию о божественном происхождении имен мы находим и в более позднем комментарии Прокла к «Кратилу» (см.: *Prokl. In Plat. Crat.* 51; Pasquali 1908, 18–20)²⁶, который основывается на аналогичных комментариях его предшественников, на которые, согласно Даниэлу, опирался и Евномий.

Эту остроумную гипотезу, объясняющую, между прочим, субординационистскую теологию Евномия неоплатонического характера, подверг критике Дж. М. Рист, который ищет происхождение представлений Евномия о речи скорее в самом «Кратиле» и в учебниках грамматиков стоического направления, а не в комментариях Ямвлиха к «Кратилу», существование которых сомнительно (см.: Rist 1981, 185–188).

Я считаю, что действительно нет убедительного сходства между магическими именами «Халдейских Оракулов» и силлогистическими методами мышления Евномия (который традиционно обвинялся в софистической или аристотелевской «технологии» мысли (см.: Gr. Nyss. *C. Eun.* II.604; Jaeger 1960, 402)²⁷), хотя позиция Евномия действительно содержит некоторые платонические «импликации» (см.: Vöhm 1996, 185)²⁸, особенно в его представлении о врожденной для человеческой души возможности соотноситься со структурой самих вещей. Только, согласно «Кратилу» Платона, речь нельзя автоматически считать правильным отображением вещей, а скорее конструкцией

26 В отношении понятия «речи» у Евномия этим комментарием занимался Т. Бём: Vöhm 1996, 181 и далее.

27 Об этом обвинении см. у Э. Ванденбюске: *Vandenbussche* 1944–1945. Как, однако, убежден автор, Евномий не только «технолог (софист аристотелевского толка), но в своей иерархической метафизике он сближается скорее с неоплатонизмом (ср.: *ibid.*, 70–72). Значением «технологии» Евномия в смысле «логического топора» (logic chopper) более подробно занимался Р. П. Вагджионе: *Vaggione* 2000, 93 и далее.

28 Также Р. П. Вагджионе (*Vaggione* 2000, 239 (прим. 262)) «в широком смысле» полагает несомненно верным то представление, что евномиева концепция речи оказывается родственной платоновскому «Кратилу». Убеждение Евномия, будто мышление отражает структуру самой реальности, он называет «контентуальной логикой» (contentual logic), ср.: *Vaggione* 2000, 245. П. Каллигас (*Kalligas* 2002, 41 (прим. 35)) в качестве возможного источника предлагает утраченный трактат «Об именах» Феодора Асинского.

«законодателя» (νομοθέτης) языка, которую необходимо постоянно проверять на основании отношений между идеями, с которыми соотносятся слова. Именно «отношения между идеями» (ἡ ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκή) в качестве основы речи (см.: Plato *Soph.* 259e) человек может в своем мышлении и в своей речи (λόγος) как «диалектик» исследовать, а труд «законодателей» языка критиковать (см.: Kahn 1986)²⁹.

Это представление, однако, содержит очевидный парадокс, усложняющий позицию Платона и придающий ей динамику: при помощи речи исследуются отношения между идеями, которые должны быть для речи нормативными. Мне кажется, что представление Евномия о речи именно эту сложность не учитывает. По его убеждению, божественная номенклатура совершенно точно выражает сущности вещей (отражает отношения между идеями), а человеческая речь эту номенклатуру либо выделяет, либо расходится с ней. Однако заявленная цель и сущность речи не в том, чтобы постоянно перепроверять себя на соответствие этой номенклатуре. Несмотря на это, Евномий сам такую проверку осуществляет, что мы можем задокументировать таким примером: согласно первой *Апологии* Евномия, одни и те же наименования (προσηγορία) обнаруживают одни и те же сущности (οὐσία), и наоборот, разными именами (ὀνόματα) обозначаются разные сущности (см.: Eunom. *Apol.* 9; Vaggione 2000, 44; Eunom. *Apol.* 18; Vaggione 2000, 56). Значит, речь должна быть верным зеркалом самих вещей. В то же время Евномий развивает как свое собственное учение об обратимости Божественных предикатов (которые все, даже будучи различными, выражают одно значение, например, «Тот, Который есть» и «Единый Истинный Бог»), так и о метафорическом использовании этих слов, сказанных в одном значении о Боге и в другом — о человеке (например, «глаз» или «отцовство») (см.: Eunom. *Apol.* 16–17; Vaggione 2000, 52–54; Eunom. *Apol.* 18; Vaggione 2000, 56). Оба этих примера подтверждают, что одни и те же слова не обязательно обозначают одни и те же вещи, а разные слова — разные вещи. Знание отношений между вещами является решающим для правильного использования и понимания речи, но не наоборот, хотя одновременное использование тех же или различных слов сообщает нечто важное о самих предметах и может стать исходной точкой для их познания. Эту диалектику, хотя он и сам оперировал ею, Евномий (насколько нам известно) в свое понятие речи не включил, и его «платонизм» в силу этого несколько неполон.

Вера Евномия в божественное происхождение имен, сходная с учением некоторых неоплатоников, напрямую не свидетельствует о зависимости Евномия от них³⁰. Как указывает сам Даниэлу, и у Климента Александрийского,

29 В связи с рассматриваемой полемикой этим диалогом занимались Дж. К. Сид и Т. Бём: Stead 1988, 303–305; Vöhm 1996, 179–180.

30 С представлением о Евномии как о неоплатонике уже в 1964 г. остро полемизировал в своей неопубликованной диссертации Альфред Шиндлер, хотя он не ставил под сомнение возможность неоплатонического влияния на теорию речи Евномия (см.: Schindler 1964, 137–150).

и у Оригена мы находим фрагменты о божественном происхождении (иногда и силе) имен, а у Оригена — даже заметку об античных взглядах на происхождение речи (φύσει или θεσει)³¹. Ориген сам убежден в том, что отдельные языки не установлены по соглашению между людьми, а были получены от Бога, поэтому имена (особенно Божественные) незаменимы и неперево-димы. Вполне возможно, что влияние Оригена на представление Евномия о речи было более серьезным, чем мог предположить Даниэлу, и могло быть как прямым, так и опосредованным через библейскую экзегетику Лукиана Антиохийского, имевшую решающее значение для учителя Евномия Аэция (см.: Schindler 1964, 150–153)³².

Как следует из анализа Антонио Орбе, весьма правдоподобно, что Ориген был главным вдохновителем обеих сторон нашего спора в их представлениях об именовании Бога и христологических предикатах (ἐπίνοιαί), т. е. о разных именах, отражающих отдельные аспекты Божественного Логоса и Его действия³³. В то время как Евномий настаивает на том, что только Логос-Христос, как второстепенный относительно Отца, может называться несколькими эпитетическими именами, Каппадокийцы распространяют эпитетические наименования и на самого Отца (см.: Orbe 1955, 17–22, 42–45)³⁴. Я считаю вполне правдоподобным, что Ориген был вдохновителем обеих сторон также и в представлениях о речи: хотя Евномий принял учение о Божественном происхождении имен, Каппадокийцы довели теорию христологических ἐπίνοιαί до завершеного учения о человеческой речи, включающей множество параллельных наименований, выражающих в соответствии с человеческими возможностями различные аспекты познаваемых вещей.

31 См.: Климент Александрийский со ссылкой на диалог «Кратил» (*Strom.* I.143.6–7; Stählin 1906, 89); Orig. *C. Cels.* I.24–25; Borret 1967, 136–144 (об этом пассаже, который частично был включен в *Добротолубие*, ср.: Orig. *Philoc.* 1–20; Harl 1983, 447–457); *C. Cels.* V.45–46; Borret 1969, 130–134. Ориген здесь упоминает аристотелевское представление об именах как о том, что дается на основании конвенции (θεσει), стоическое мнение, что имена соответствуют природе (φύσει), или образуются по первым звукам, подражающим вещам, и эпикурейское толкование, согласно которому имена даются как φύσει, но как сами эти подражающие звуки (см.: Orig. *C. Cels.* 1.24; Borret 1967, 136). Относительно оригеновского представления об именах, раскрывающих сущность вещей, см.: Gögler 1963, 217–221.

32 Об Аэции см.: Wickham 1968, 558 (прим. 1). О вопросе образования Аэтия, включавшего, вероятно, изучение «Категорий» Аристотеля с комментарием Порфирия и лукиановские экзегезы, см.: Vaggione 2000, 16–23; о его влиянии на Евномия см.: *ibid.*, 35.

33 См.: Orig. *C. Cels.* II.64; Borret 1967, 434; *In Ioh.* I.21.125–I.39.292; Blanc 1982, 126–206; *In Ioh.* II.18.125–128; Blanc 1982, 290–292; *Hom. Gen.* 14.1; Doutreleau 1977, 334; *De princ.* IV.4.1; Crouzel, Simonetti 1980, 402–404; см. об этом: Crouzel 1980. Теорию об ἐπίνοιαί как мыслимых значениях в их связи с оригеновским понятием свободы излагает Т. Кобуш: Kobusch 1985.

34 Евномий придерживался оригеновского толкования касательно разных библейских высказываний о Боге или Христе (ἐπίνοιαί), которые относятся не к его сущности, а выражают некий его аспект, в частности использования выражения ἐπίνοια для такого именованья, которое не затрагивает Божию сущность (см.: Vaggione 2000, 242–243).

Эта каппадокийская теория, по-видимому, основана на стоическом различии, которым пользовался и Ориген³⁵, ἐπινοία и κατὰ τὴν ὑπόστασιν, в определенной мере включающем различие смысла и референции: например (согласно Посидонию), οὐσία и ὕλη являются тем же κατὰ τὴν ὑπόστασιν, отличаются же ἐπινοία μόνον, т. е. их референция та же самая, однако они отличаются по смыслу — аспектом, который выражают (см.: Posid. fr. 92 (Edelstain, Kidd 1989); Diels 1879, 458 (DG) (Ar. Did. *Epit. Phys. fr.* 20))³⁶. Ἐπινοία, понятие, имеющее в обсуждаемой полемике ключевое значение, для стоиков означает некий седимент мышления (ἐναποκειμένη νόησις) (см.: SVF II.89 (Arnim 1903) (Galen. *Defin. medicae* 126)), позволяющий комбинировать представления, производные от чувственных ощущений, и создавать новые понятия, которым в чувственном опыте ничто прямо не соответствует (см.: SVF II.88 (Arnim 1903) (Sext. *Adv. math.* VIII.56)). Эти произведения «логической фантазии», будучи нематериальными, в собственном смысле слова не существуют (ὑπάρχειν), а лишь субсистируют в мышлении (ὑφεστάναι) (см.: SVF II.181 (Arnim 1903) (Diog. Laert. *Vit. Soph.* VII.63))³⁷. Этот статус, согласно стоическим представлениям, соответствует нематериальному значению, или «сказанному», «означаемому речью» (τὸ λεκτόν или τὸ σημαίνόμενον), в противопоставлении значащему звуку (τὸ σημαῖνον), с одной стороны, и, с другой, внеязыковым референциям (τὸ τυγχάνον), которые материальны (см.: SVF II.166 (Arnim 1903) (Sext. *Adv. math.* VIII.11))³⁸. Это «означаемое речью» (σημαίνόμενον), или «значение» (ἔμφασις), играет важную роль и в каппадокийской концепции, где, однако, более или менее совпадает с аристотелевским «понятием» (νόημα) мышления (см.: Kobusch 1988), что в понимании стоиков, очевидно, недопустимо (см.: Lloyd 1971, 65).

Позиция Григория в указанном пассаже, вообще-то, скорее ближе к пониманию Аристотеля, согласно которому речь (λόγος) не обладает значением «естественно» (φύσει) или «органично» (ὡς ὄργανον), но лишь на основании соглашения (κατὰ συνθήκην), т. е. речь не является для человека естественным механизмом, но итогом его размышления, причем размышления «общественного», некоего межчеловеческого соглашения. Фонетические выражения (τὰ ἐν τῇ φωνῇ) являются при этом, согласно Аристотелю, символами (σύμβολα) или знаками (σημεῖα) того, что возникает в душе (τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων), т. е. подобиями (ὁμοιώματα) самих вещей. Хотя вещи остаются теми же (ταῦτα),

35 О различении единственного ὑποκείμενον у Христа и множества имен (ὀνόματα), которые к Нему относятся ταῖς ἐπινοίαις (как умозрительное различие различных аспектов), см.: Orig. *Hom. Jerem.* 8.2; Nautin 1976, 358.

36 См. об этом: Stead 1988, 309–311.

37 О различении между существованием (ὑπάρχειν) и субсистенцией в мышлении (ὑφεστάναι) см.: SVF II.509 (Arnim 1903) (Хрисипп у Ария Дидима: Ar. Did. *Epit. Phys. Fr.* 26; Diels 1879, 461–462 (DG)), где как субсистирующие указаны будущее и прошедшее времена; у времени нематериальный статус как и у лектá (см.: SVF II.331 (Arnim 1903) (Sext. *Adv. math.* X.218)).

38 См. об этом: Long 1971a; Kobusch 1987, 25–35.

и даже их подобия, возникающие в душе, остаются теми же (ταῦτα), фонетические (и их производные — графические) выражения отличаются (см.: Arist. *De int.* 16a1–17a7). Не вполне ясно, что Аристотель подразумевает под оборотом παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ, которые выступают подобиями вещей. Скорее всего, это отпечатки вещей в душе, из которых посредством абстрагирования создаются понятия (νοήματα). Эти отпечатки (παθήματα) во всех душах одинаковые, поскольку они происходят от одних и тех же вещей, а потому понятия, абстрагируемые из этих отпечатков, адекватно отражают вещи и являются у всех людей общими, хотя и выражаются в разных языках разными словами³⁹. Возможно, под словом παθήματα Аристотель здесь подразумевает именно понятия, в чем сходятся большинство интерпретаторов⁴⁰. Или, скорее, речь выражает и то, и другое: как непосредственное восприятие вещей, так и понятия, однако в обоих случаях — посредством понятий.

Как бы там ни было, в своих размышлениях Григорий весьма близок к этому представлению, хотя и не согласен с ним полностью (было бы весьма заманчиво думать, что он вдохновлялся утраченным комментарием Порфирия к «Об истолковании», подобно тому, как некоторые исследователи находят возможное соответствие между теорией собственных имен Василия и комментариями Порфирия к «Категориям») (см.: Kalligas 2002, 46–47). И для Григория, несомненно, речь не является естественной функцией, а общественным соглашением⁴¹. Очевидно, он согласился бы с тем, что речь выражает отпечатки вещей в душе, и эти выражения разнятся, хотя вещи одинаковы. Такие отпечатки в душе, или понятия о них, для Григория являются отчасти общими (все люди имеют, по его убеждению, одинаковые впечатления или же познания об отдельных стихиях, о камне и дереве или даже о небе, пусть и называют их по-разному)⁴², хотя эти представления или понятия и не есть точное подобие вещей, поскольку те остаются во многом непознаваемыми для человека (см.: Gr. Nyss. *C. Eun.* II.79; Jaeger 1960, 250.3–10; *C. Eun.* II.106–118; Jaeger 1960, 257.26–260.25)⁴³. Как мы узнаем из обсуждаемого фрагмента, также (и прежде

39 Так интерпретирует этот пассаж Х. Аренс: Arens 1984, 24–57.

40 См.: Ammon. *Herm. In Arist. De int.*; Busse 1897, 22.9–10, 22.19–20, 24.11) и (не вполне однозначно) Voethius *Comm. Peri hermen. (editio secunda)* I.1; Meiser 1880, 43. См. также: Long 1971a, 79. С Аренсом не согласен Х. Вейдеман: Weidemann 1991; Weidemann 1994, 140–141.

41 На «конвенционалистское» представление о речи у Григория обращает внимание также А. Вичано: Viciano 1988, 321–327.

42 Как указывает Григорий, отдельные стихии являются людям одинаково (ὡσαύτως φαίνονται), см.: Gr. Nyss. *C. Eun.* II.251; Jaeger 1960, 299.21. Дерево и камень также не кажутся (δοκεῖ) каждому чем-то иным, хотя разные народы наделяют их разными именами (см.: Gr. Nyss. *C. Eun.* II.254; Jaeger 1960, 300.15–18). В других пассажах мы читаем, что хотя разные народы по-разному называют (ὀνομάζειν) небо, понимают (νοεῖν) же его одинаково. Отличие в названиях не вносит беспорядок в понимание самой вещи (οὐδὲν τῇ διαφορᾷ τῶν φθόγγων περὶ τὴν κατανόησιν τοῦ ὑποκειμένου διαμφιβάλλοντες), см.: Gr. Nyss. *C. Eun.* II.284; Jaeger 1960, 310.2–5.

43 Подобная аргументация и у Василия Кесарийского: *Adv. Eun.* I.12–13; Sesboiié, Durand, Doutreleau 1982, 214–218.

всего) Божество для человека в своей сущности непознаваемо и недоступно, и каждый потому выражает лишь то, «что ему кажется», и «что сам увидел» (см.: Gr. Nyss. *C. Eun.* II.397; Jaeger 1960, 342.14–15).

Человеческая речь, следовательно, согласно Григорию, выражает познание вещей разными способами, которые до определенной меры общи, хотя в отдельных аспектах различаются. Однако это познание не отвечает самим вещам, а лишь тому, какими они представляются. Вдобавок, для Григория важен некий коммуникативный или прагматический аспект: каждый выражает то, что способен сам увидеть, ведомый определенным интересом, т. е. желанием сообщать свои мысли, пояснить их другим, к чему и приспособливает свою речь.

Позицию Григория, таким образом, можно было бы понять как некий аристотелизм, дополненный непознаваемостью самих вещей. Евномий также не упустил возможность обратить внимание на близость каппадокийского представления о «создании понятий» (ἐπίνοια) аристотелевой концепции, которую он сам считает в этом пункте безбожной. Делает он это местами неудачно, поскольку (очевидно) ссылается не на аристотелево понятие имен как просто следствия соглашения, но непосредственно отождествляет это представление с аристотелевым отрицанием промысла в подлунной области: «Потому что, говорит, ему [Аристотелю] принадлежит учение, что провидение проникает не все сущее (ὄντα) и не простирается до земных вещей (πράγματα)» (Gr. Nyss. *C. Eun.* II.411; Jaeger 1960, 346.6–9)⁴⁴.

Григорий отвергает обвинения в «аристотелизме» в такой форме (поскольку он не отрицает промысел в отношении бытия и вещей, отрицая его в отношении имен) и одним махом возвращает их Евномии. На аристотелизм Евномия, а именно на некритическое использование им аристотелево-хрисипповских силлогизмов и сочинения Аристотеля «Категории» обращал внимание уже Василий (см.: Bas. Caes. *Adv. Eun.* I.5.43–45; Sesboiié, Durand, Doutreleau 1982, 172–174; *Adv. Eun.* I.9; Sesboiié, Durand, Doutreleau 1982, 200). Что под этим обвинением подразумевает Григорий, из контекста не вполне ясно, возможно — схожесть представлений Евномия и Аристотеля о постижимости вещей при помощи понятий. Ясно только то, что сравнение каппадокийской позиции с аристотелевой в вопросе отрицания промысла он считает непродуманным и необоснованным. Представление о конвенциональном происхождении имен остается при этом (к сожалению) совершенно незатронутым:

Да будет умолчано и о его вожде и соратнике в догматах — Аристотеле, мнение которого, как он говорит дальше, сходится со сказанным о примышлении (ἐπίνοια); потому что, говорит [Евномий], ему принадлежит учение, что провидение проникает не все сущее и не простирается до земных вещей. Он

44 В. Йегер, *ad loc.*, указывает, что это представление об учении Аристотеля сохраняется в доксографической традиции, возводимой к утраченным диалогам Аристотеля (см.: Diels 1879, 130–131 (DG)).

старается доказать, что это согласно с исследованиями о примышлении; вот что значит — осмотрительно и тщательно обсуживать учение! (Gr. Nyss. *C. Eun.* II.411; Jaeger 1960, 346.4–12).

Кроме обвинения в аристотелизме Евномий пародирует представление Василия о создании понятий (ἐπίνοια) человеком, сравнивая его с эпикурейской физикой, которая учит о случайном возникновении сущностей (αἱ τυχαῖα τῶν ὄντων γενέσεις). Создание понятий, которые не выражают сущности вещей, кажется Евномию столь же «случайным», как и возникновение вещей из случайного нагромождения атомов. По пересказу Григория:

Но я пройду мимо и это, и следующее дальше эпикурейское естествослоие (φυσιολογία) их, о котором говорит, что оно равносильно примышлению, утверждая, что пустота, и атомы, и случайное происхождение сущего (αἱ τυχαῖα τῶν ὄντων γενέσεις) сродны с теми, что означает примышлением. Говоря, — о, как знает он Эпикура, — мы уличены! Если мы относим означающие названия вещей к разумной силе нашей природы, то в силу этого уличаемся в том, что говорим о неделимых телах (τὰ ἀμερῆ σώματα) и сплетениях (ἀντεμπλοκάς) атомов, и столкновениях (συγκρούσεις) и отскоках (ἀποτάσεις), и подобном, что у Эпикура (Gr. Nyss. *C. Eun.* II.410; Jaeger 1960, 345.25–346.4)⁴⁵.

Это обвинение Каппадокийцев в эпикурействе звучит сначала парадоксально, когда мы осознаем, что в понимании речи эпикурейцами слова изначально являются неким естественным отзвуком вещей. Тем не менее это учение предполагает мысленную проработку этих первоначальных спонтанных звуков и постепенное их освобождение от двусмысленности, а также как усиливающуюся экономию выразительных средств, так и обогащение речи особыми названиями вновь открытых вещей (см.: *Epic. Ep. ad Herod.*; Arrighetti 1960, 75–76). Слова здесь сначала спонтанно выражают страсти (πάθη) и впечатления (αἰσθήσεις), которые, постепенно устоявшись до неких «предвосхищающих понятий» (προλήψεις), позволяют в дальнейшем именовать вещи⁴⁶. Между означаемой вещью и означающим словом для эпикурейца, таким образом, в этой второй фазе образования речи стоит «предвосхищающее представление» как некий заместитель «общности» понятия, которая (опять естественно) порождает обозначение вещей с помощью органов речи.

Как известно, эпикурейцев обвиняли в том, что, в отличие от стоиков, они отрицали самостоятельное существование значений (λέκτά) и предполагали лишь означающий звук (φωνή или σημαῖνον) и обозначаемую им вещь (τὸ τυγχάνον)⁴⁷. Этот упрек в точном значении относится только к первой фазе образования речи, согласно эпикурейцам. Вероятно, в ней отразилось их

45 См. также: *Epic. Ep. ad Herod.*; Arrighetti 1960, 43–44; Marc. Aur. *Ad se ipsum* VII.50; Trannoy 1925, 77.

46 См.: Эпикур согласно Диогену Лаэртскому (*Vit. Soph.* X.33); Arrighetti 1960, 33.

47 См.: Эпикур согласно Плутарху (*Adv. Col.* 22.1119–1120) и Сексту Эмпирику (*Adv. math.* II.13); Arrighetti 1960, 146–147.

нежелание заводить для «предвосхищающих представлений» (как неких устоявшихся отражений в материальной душе) какой-либо особый нематериальный статус, к чему пришли стоики для своих (иначе в их материальной вселенной неклассифицируемых) *λεκτά*⁴⁸.

В любом случае, под влиянием этих упреков некоторые исследователи понимают позицию Евномия в этом пункте как близкую к эпикурейству (см.: Kobusch 1988, 253–254)⁴⁹. О действительном подобии обоих понятий речь, однако, не идет. Эпикурейцы любой ценой хотели избежать представления о таком боге, который должен был бы придумывать слова (и оказался бы ограничен в своем блаженстве этой заботой). Слова, по их мнению, возникают как некая комбинация естественной голосовой реакции на вещи и уточнения, основанного на обдумывании. Они выделяют не структуру самих вещей, а непосредственные человеческие впечатления или же их предвосхищающие представления. Речь, таким образом, являясь в своей первой фазе спонтанным выражением человеческих реакций, во второй фазе включает некий конвенционалистский момент (изначальное представление Эпикура, возможно, было вообще конвенционалистским: оно принимало во внимание некую искусственно созданную специальную терминологию⁵⁰), а эти мотивы Евномию чужды. Предположением, что речь выражает человеческие понятия о вещах и постепенно их уточняет, эта концепция скорее близка каппадокийской. Принципиальным отличием, однако, является эпикурейский акцент на возникновении первоначальных слов как естественной голосовой реакции, а не продуманной конвенции, принимающей во внимание характер и действия вещей.

Спор между Каппадокийскими братьями и Евномием, таким образом, является не отзвуком противостояния стоиков и эпикурейцев, или аристотелевской и платоновской концепций, или же, в конце концов, Кратила и Гермогена из платоновского диалога, но представляет с обеих сторон достаточно сложное переплетение античных мотивов: Евномий предполагает наличие божественной номенклатуры, выражающей структуру самих вещей, что разительно отличает его от эпикурейцев и приближает к ученикам Платона. С некоторыми неоплатониками он, вопреки самому Платону, разделяет веру в божественное происхождение слов, поэтому также (в отличие от Платона) в свое понятие он не включает постоянное самоисследование речи, основанное на познании порядка самих вещей (хотя и выполняет сам такое критическое исследование слов). К Аристотелю Евномий близок своим убеждением в постижимости вещей при помощи понятий. Его упоминание о врожденных представлениях

48 В этом втором смысле интерпретируют упрек в отсутствии самостоятельных значений у эпикурейцев Э. А. Лонг (Long 1971b, 120–121), а вслед за ним М. Госсенфельдер (Hossenfelder 1991, 232–233), чьею толкования эпикурейского понятия речи я придерживаюсь.

49 Об интерпретации эпикурейства см. также: Kobusch 1987, 32–33.

50 Эту гипотезу Э. А. Лонг (Long 1971b, 125–126) выводит из фрагмента сочинения Эпикура *De natura* XXVIII; также и М. Госсенфельдер: Hossenfelder 1991, 234–235.

или же каких-то врожденных семенах возможного познания божественной номенклатуры указывает скорее на платоновское, чем стоическое влияние.

Григорий понимает слова как структуру, организующую человеческое познание вещей, и как средство для выражения человеческих мыслей, в чем его концепция подобна стоической. Однако он убежден, что наименования, замещающие вещи, выражают человеческие впечатления и знания, управляются человеческой волей и служат потребностям в понимании и общении, что в представлении Григория вводит некий конвенционалистско-прагматический элемент. В этом он превосходит и самого Аристотеля, с которым святитель не разделяет веру в постижимость вещей при помощи понятий.

Важно и то, что обе стороны, вероятно, вдохновляло также представление Оригена о речи и христологических именах: в то время как для Евномия решающей была вера Оригена в божественное происхождение слов, для Каппадокийцев, напротив, множественность христологических «титолов», как эти имена называет Ориген, стала образцом различных смыслов, касающихся одной и той же референции, которые все вместе выражают не сами вещи, а человеческое познание вещей.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Arens H., ed. (1984) *Aristotle's Theory of Language and Its Tradition. Texts from 500–1750*. Selection, transl. and comment. by H. Arens. Amsterdam; Philadelphia: Benjamins.
- Arnim I., ed. (1903) *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Vol. II. *Chrysippi fragmenta logica et physica*. Leipzig: B. G. Teubner.
- Arrighetti G., ed. (1960) *Epicuro. Opere*. Introduzione, testo critico, traduzione e note di G. Arrighetti. Turin: G. Einaudi (Classici della Filosofia. T. IV).
- Baratin M. (1991) «Aperçu de la linguistique stoïcienne». *Geschichte der Sprachtheorie*. Bd. II: *Sprachtheorien der abendländischen Antike*. Hrsg. von P. Schmitter. Tübingen: Gunter Narr. S. 193–216.
- Blanc C., éd. (1982) *Origène. Commentaire sur saint Jean*. T. I (Livres I–V). Texte grec, introduction, traduction et notes par C. Blanc. Paris: Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 120).
- Böhm Th. (1996) *Theoria, Unendlichkeit, Aufstieg. Philosophische Implikationen zu "De vita Moysis" von Gregor von Nyssa*. Leiden: Brill (Supplements to Vigiliae Christianae. Vol. 35).
- Borret M., éd. (1967) *Origène. Contre Celse*. Introduction, texte critique, traduction et notes par M. Borret. T. I (Livres I et II). Paris: Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 132).
- Borret M., éd. (1968) *Origène. Contre Celse*. Introduction, texte critique, traduction et notes par M. Borret. T. II (Livres III et IV). Paris: Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 136).
- Borret M., éd. (1969) *Origène. Contre Celse*. Introduction, texte critique, traduction et notes par M. Borret. T. III (Livres V et VI). Paris: Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 147).

- Borsche T. (1991) «Platon». *Geschichte der Sprachtheorie*. Bd. II: *Sprachtheorien der abendländischen Antike*. Hrsg. von P. Schmitter. Tübingen: Gunter Narr. S. 140–169.
- Borst A. (1957) *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*. Bd. I: *Fundamente und Aufbau*. Stuttgart: Anton Hiersemann.
- Busse A., ed. (1897) *Ammonius in aristotelis de interpretatione commentarius*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. IV. Pars 5).
- Cavalcanti E. (1976) *Studi eunomiani*. Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum (Orientalia Christiana Analecta. Vol. 202).
- Cohn L., ed. (1896a) Philonus Alexandrinus. «De opificio mundi». *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*. Vol. I–VII. Ed. L. Cohn et P. Wendland. Vol. I. Berlin: Reimer. P. 1–60.
- Cohn L., ed. (1896b) Philonus Alexandrinus. «Legum Allegoriarum. Lib. I–III». *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*. Vol. I–VII. Ed. L. Cohn et P. Wendland. Vol. I. Berlin: Reimer. P. 61–169.
- Cohn L., ed. (1902) Philonus Alexandrinus. «De decalogo». *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*. Vol. I–VII. Ed. L. Cohn et P. Wendland. Vol. IV. Berlin: Reimer. P. 269–307.
- Crouzel H. (1980) «Le contenu spirituel des dénominations du Christ selon le livre I du Commentaire sur Jean d'Origène». *Origeniana Secunda. Second colloque international des études origéniennes. Bari, 20–23 septembre 1977*. Ed. by H. Crouzel, A. Quacquarelli. Roma: Edizioni Dell'Ateneo (Quaderni di Vetera Christianorum. Vol. 15). P. 131–150.
- Crouzel H., Simonetti M., eds. (1980) Origène. *Traité des principes*. Texte critique et traduction par H. Crouzel, M. Simonetti. T. III (Livres III et IV). Paris: Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 268).
- Daniélou J. (1956) «Eunome l'Arien et l'exégèse néoplatonicienne du Cratyle». *Revue des études grecques*. Vol. 69. P. 412–432.
- Des Places É., éd. (1971) *Oracles Chaldaïques. Avec un choix de commentaires anciens*. Texte établi et traduit par É. des Places. Paris: Les Belles Lettres (Collection des Universités de France).
- Diels H., ed. (1879) *Doxographi graeci*. Berlin: Reimer.
- Doutreleau L., éd. (1977) Origène. *Homélie sur la Genèse*. Nouvelle édition. Introduction de H. de Lubag et L. Doutreleau. Texte latin et notes de L. Doutreleau. Paris: Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 7 bis).
- Edelstein L., Kidd I. G., eds. (1989) Posidonius. *The fragments*. Vol. I. *Fragments*. 2nd edition. Cambridge: Cambridge University Press (Cambridge Classical Texts and Commentaries. Vol. 13).
- Gögler R. (1963) *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*. Düsseldorf: Patmos.
- Harl M., éd. (1983) Origène. *Philocalie 1–20. Sur les Ecritures et La Lettre à Africanus sur l'histoire de Suzanne*. Introduction, texte, traduction et notes par M. Harl. Paris: Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 302).
- Hossenfelder M. (1991) «Epikureer». *Geschichte der Sprachtheorie*. Bd. II: *Sprachtheorien der abendländischen Antike*. Hrsg. von P. Schmitter. Tübingen: Gunter Narr. S. 217–237.

- Jaeger W., ed. (1960) *Gregorius Nyssenus. «Contra Eunomium Libri I–II continens». Gregorii Nysseni Opera. Vol. 1.* Leiden: Brill.
- Kahn Ch. (1986) «Les mots et les formes dans le “Cratyle” de Platon». *Philosophie du langage et grammaire dans l'antiquité. Actes du colloque international, Grenoble, 3–6 septembre 1985.* Édité par H. Joly. Bruxelles: Édition Ousia, Université des sciences sociales de Grenoble (Cahiers de Philosophie ancienne. № 5; Cahiers du groupe de recherches sur la philosophie et le langage. № 6 et 7). P. 91–103.
- Kalligas P. (2002) «Basil of Caesarea on the Semantics of Proper Names». *Byzantine Philosophy and Its Ancient Sources.* Ed. by K. Ierodiakonou. Oxford: Clarendon Press. P. 31–48.
- Karčíková L. (1999) *Řehoř z Nyssy. Boží a lidská nekonečnost.* Praha: OIKOYMENH.
- Kobusch Th. (1985) «Die philosophische Bedeutung des Kirchenvaters Origenes. Zur christlichen Kritik an der Einseitigkeit der griechischen Wesensphilosophie». *Theologische Quartalschrift.* Vol. 165. S. 94–105.
- Kobusch Th. (1987) *Sein und Sprache. Historische Begründung einer Ontologie der Sprache.* Leiden, New York: Brill (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie. Bd. 11).
- Kobusch Th. (1988) «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.* Edición a cargo de L. F. Mateo-Seco, J. L. Bastero. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra (Colección teológica). P. 247–268.
- Lloyd A. C. (1971) «Grammar and Metaphysics in the Stoa». *Problems in Stoicism.* Ed. by A. A. Long. London: Athlone Press. P. 58–74.
- Long A. A. (1971a) «Language and Thought in Stoicism». *Problems in Stoicism.* Ed. by A. A. Long. London: Athlone Press. P. 75–113.
- Long A. A. (1971b) «Aisthesis, Prolepsis and Linguistic Theory in Epicurus». *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London.* Vol. 18. P. 114–133.
- Nautin P., éd. (1976) *Origène. Homélie sur Jérémie.* Traduction par P. Husson et P. Nautin. Édition, introduction et notes par P. Nautin. T. I (Homélie I–IX). (Sources Chrétiennes. Vol. 232).
- Meiser Ch., ed. (1880) *Anicii Manlii Severini Boetii Commentarii in librum Aristotelis Peri hermeneias.* Pars II. Leipzig: B. G. Teubner (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana).
- Orbe A. (1955) *La epinoia. Algunos preliminares históricos de la distinción kat'epinoian (En torno a la Filosofía de Leoncio Bizantino).* Roma: Pontificia Universitatis Gregoriana (PUG).
- Pasquali G., ed. (1908) *Procli Diadochi In Platonis Cratylum commentarla.* Lipsiae: B. G. Teubner 1908 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).
- Pottier B. (1994) *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse. Etude systématique du «Contre Eunome» avec traduction inédite des extraits d'Eunome.* Préface de M. Canévet. Namur: Culture et vérité; Turnhout: Brepols (Coll. Ouvertures. Vol. 12).
- Rist J. M. (1981) «Basil's “Neoplatonism”. Its Background and Nature». *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-hundredth Anniversary Symposium.* Part One. Ed. by P. J. Fedwick. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies. P. 137–220.

- Schindler A. (1964) *Die Begründung der Trinitätslehre in der eunomianischen Kontroverse. Eine Untersuchung zu den Apologien des Eunomius, zu Basilius' des Grossen Schrift gegen Eunomius und zu Gregors von Nyssa trinitarischen Schriften* (Unpublizierte Dissertation. Zürich).
- Sesboiié B., Durand G.-M., Doutreleau L., eds. (1982) Basile de Césarée. *Contre Eunome. Suivi de Eunome, Apologie*. Introduction, traduction et notes de B. Sesboiié, S.J., avec la collaboration pour le texte et l'introduction critiques de G.-M. de Durand, O.P., et L. Doutreleau, S.J. T. 1. Paris: Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 299).
- Sesboiié B., Durand G.-M., Doutreleau L., eds. (1983) Basile de Césarée. *Contre Eunome. Suivi de Eunome, Apologie*. Introduction, traduction et notes de B. Sesboiié, S.J., avec la collaboration pour le texte et l'introduction critiques de G.-M. de Durand, O.P., et L. Doutreleau, S.J. T. 2. Paris: Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 305).
- Spanneut M. (1957) *Le stoïcisme des Pères de l'église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*. Paris: Le Seuil (Patristica Sorbonensia. Vol. 1).
- Stählin O., hg. (1906) Clemens Alexandrinus. Bd. II. *Stromata I–VI*. Leipzig: J. C. Hinrichs (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Bd. 15).
- Stead G. C. (1988) «Logic and the Application of Names to God». *El «Contra Eunomium I» en la Produccion Literaria De Gregorio De Nisa. VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa*. Edición a cargo de L. F. Mateo-Seco, J. L. Bastero. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra (Colección teológica). P. 303–320.
- Todd R. B. (1973) «The Stoic Common Notions: A Re-examination and Reinterpretation». *Symbolae Osloenses. Norwegian Journal of Greek and Latin Studies*. Vol. 48. P. 47–75.
- Trannoy A. I., éd. (1925) Marc Aurèle. *Pensées*. Texte établi et traduit par A. I. Trannoy. Préface d'A. Puech. Paris: Les Belles Lettres (Collection des Universités de France publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé).
- Troiano M. S. (1980) «I Cappadoci e la questione dell'origine dei nomi nella polemica contro Eunomio». *Vetera Christianorum*. Anno 17. P. 313–346.
- Uthemann K.-H. (1993a) «Die Sprache der Theologie nach Eunomius von Cyzicus». *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. Bd. 104. S. 143–175.
- Uthemann K.-H. (1993b) «Die Sprachtheorie des Eunomios von Kyzikos und Severianos von Gabala. Theologie im Reflex kirchlicher Predigt». *Studia patristica*. Vol. 24. S. 336–344.
- Vaggione R. P., ed. (1987) Eunomius. *The Extant Works*. Ed. and transl. by R. P. Vaggione. Oxford: Clarendon Press (Oxford Early Christian Texts).
- Vaggione R. P. (2000) *Eunomius of Cysicus and the Nicene Revolution*. Oxford: Oxford University Press (Oxford Early Christian Studies).
- Vandenbussche E. (1944–1945) «La part de la dialectique dans la théologie d'Eunomius "le technologue"». *Revue d'histoire ecclésiastique*. Vol. 40. P. 47–72.
- Viciano A. (1988) «Algunas leyes lógicas del lenguaje, según Gregorio de Nisa: A propósito de dos pasajes de "Contra Eunomium I"». *El «Contra Eunomium I» en la Produccion Literaria De Gregorio De Nisa. VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa*. Edición a cargo de L. F. Mateo-Seco, J. L. Bastero. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra (Colección teológica). P. 321–327.

- Weidemann H. (1991) «Grundzüge der Aristotelischen Sprachtheorie». *Geschichte der Sprachtheorie*. Bd. 2: *Sprachtheorien der abendländischen Antike*. Hrsg. von P. Schmitter. Tübingen: G. Narr. S. 170–192.
- Weidemann H., übers., erläut. (1994) «Aristoteles Peri Hermeneias». Übersetzt und erläutert von H. Weidemann. *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung*. Begr. von E. Grumach, hrsg. von H. Flashar. Bd. 1. Teil 2. Berlin: Akademie Verlag.
- Wendland P., ed. (1898) Philonus Alexandrinus. «De mutatione nominum». *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*. Vol. I–VII. Ed. L. Cohn et P. Wendland. Vol. III. Berlin: Reimer. P. 156–203.
- Whittaker J., ed. (1990) Alcinous. *Didaskalikos. Enseignement des doctrines de Platon*. Paris: Belles Lettres.
- Wickham L. R. (1968) «The Syntagmation of Aetius the Anomoean». *Journal of Theological Studies*. N. S. Vol. 19. P. 532–569.
- Григорий Нисский (1864) «Опровержение Евномия. Кн. 5–12». *Творения святого Григория Нисского*. В 8 ч. Ч. 6. М.: Типография В. Готье (Творения святых отцов в русском переводе. Т. 43).

NAMES AND THINGS ACCORDING TO EUNOMIUS OF CYZICUS AND GREGORY OF NYSSA

Lenka Karfíková

Doctor of Theology, Professor of Philosophy at the Protestant Theological Faculty, Professor of Medieval Philosophy at the Philosophical Faculty, Charles University of Prague.

Address: Černá 9, P.O.Box 529, CZ-115 55 Praha 1, Czech Republic.

E-mail: karfikl@volny.cz

Transl. by Illya Bey

Illya Bey

Master of Theology, Senior Researcher of the Center for the Study of Religion of the National Dragomanov Pedagogical University, Kyiv.

Address: st. Pirogova 9, Kyiv 02000, Ukraine.

E-mail: politsovet@gmail.com

KEYWORDS: *Gregory of Nyssa, Eunomius, theology of the Cappadocians, Neo-Arianism, Christian orthodoxy, name, meaning, ancient theories of speech.*

The controversy between the Cappadocian Neo-Nicean theologians, Gregory of Nyssa and Basil of Caesarea, brothers by birth, and Neo-Arianist bishop Eunomius of Cyzicus is one of the most resonant theological disputes of the 4th century, where the Christian orthodoxy took its shape. Having rejected the Eunomius' idea of consecutive mutual subordination of Father, Son and the Holy Spirit, these theologians thought over and validated the possibility of existence of three mutually equal divine hypostases, which are, nevertheless, distinct from each other by their origin. The article addresses not the theological substance of this polemic as a whole, but the assertions of Eunomius and Gregory on the subject of the origin of the speech. In the article, a reconstruction is proposed of respective theories of language, and diverse aspects of Eunomius' thought on the presence of divine nomenclature in the human speech, which displays the structure of the things themselves, are exposed, as well as the contradicting opinion of Gregory on words of human language as a productive structure inherent to the human nature, which arranges the cognition of things, and a means to express thoughts, which is a condition for human communication. In the second part of the article, we considered the significance of some ancient

theories of speech used by both polemical parties for the purpose of ironic mockery of the antagonist's opinions. As a result, the issue of possible receptions of elements of platonic, peripatetic, stoic and epicurean visions on the nature of human speech in Eunomius' and Gregory's language theories is extensively clarified.

REFERENCES

- Arens H. (ed.) (1984) *Aristotle's Theory of Language and Its Tradition. Texts from 500–1750* (selection, transl., comment. by H. Arens). Amsterdam; Philadelphia: Benjamins.
- Arnim I., (ed.) (1903) *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Vol. II. *Chrysippi fragmenta logica et physica*. Leipzig: B. G. Teubner.
- Arrighetti G. (ed.) (1960) *Epicuro. Opere* (intr., testo critico, trad., note di G. Arrighetti). Turin: G. Einaudi (Classici della Filosofia. T. IV).
- Baratin M. (1991) «Aperçu de la linguistique stoïcienne». *Geschichte der Sprachtheorie*. Bd. II: *Sprachtheorien der abendländischen Antike* (hg. v. P. Schmitter). Tübingen: Gunter Narr: 193–216.
- Blanc C. (éd.) (1982) Origène. *Commentaire sur saint Jean*. T. I (Livres I–V) (texte grec, intr., trad., notes par C. Blanc). Paris: Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 120).
- Böhm Th. (1996) *Theoria, Unendlichkeit, Aufstieg. Philosophische Implikationen zu "De vita Moysis" von Gregor von Nyssa*. Leiden: Brill (Supplements to Vigiliae Christianae. Vol. 35).
- Borret M. (éd.) (1967) Origène. *Contre Celse* (intr., texte critique, trad., notes par M. Borret). T. I (Livres I et II). Paris: Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 132).
- Borret M. (éd.) (1968) Origène. *Contre Celse* (intr., texte critique, trad., notes par M. Borret). T. II (Livres III et IV). Paris: Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 136).
- Borret M. (éd.) (1969) Origène. *Contre Celse* (intr., texte critique, trad., notes par M. Borret). T. III (Livres V et VI). Paris: Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 147).
- Borsche T. (1991) «Platon». *Geschichte der Sprachtheorie*. Bd. II: *Sprachtheorien der abendländischen Antike* (hg. v. P. Schmitter). Tübingen: Gunter Narr: 140–169.
- Borst A. (ed.) (1957) *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*. Bd. I: *Fundamente und Aufbau*. Stuttgart: Anton Hiersemann.
- Busse A. (ed.) (1897) *Ammonius in aristotelis de interpretatione commentarius*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. IV. Pars 5).
- Cavalcanti E. (1976) *Studi eunomiani*. Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum (Orientalia Christiana Analecta. Vol. 202).
- Cohn L. (ed.) (1896a) Philonus Alexandrinus. "De opificio mundi". *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*. Vol. I–VII (ed. L. Cohn, P. Wendland). Vol. I. Berlin: Reimer: 1–60.
- Cohn L. (ed.) (1896b) Philonus Alexandrinus. "Legum Allegoriarum. Lib. I–III". *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*. Vol. I–VII (ed. L. Cohn, P. Wendland). Vol. I. Berlin: Reimer: 61–169.
- Cohn L. (ed.) (1902) Philonus Alexandrinus. "De decalogo". *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*. Vol. I–VII (ed. L. Cohn, P. Wendland). Vol. IV. Berlin: Reimer: 269–307.
- Crouzel H. (1980) "Le contenu spirituel des dénominations du Christ selon le livre I du Commentaire sur Jean d'Origène". *Origeniana Secunda. Second colloque international des études origéniennes. Bari, 20–23 septembre 1977* (ed. by H. Crouzel, A. Quacquarelli). Roma: Edizioni Dell'Ateneo (Quaderni di Vetera Christianorum. Vol. 15): 131–150.
- Crouzel H., Simonetti M. (éds.) (1980) Origène. *Traité des principes* (texte critique, trad. par H. Crouzel, M. Simonetti). T. III (Livres III et IV). Paris: Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 268).
- Daniélou J. (1956) "Eunome l'Arien et l'exégèse néoplatonicienne du Cratyle". *Revue des études grecques*. Vol. 69: 412–432.

- Des Places É. (éd) (1971) *Oracles Chaldaïques. Avec un choix de commentaires anciens* (texte établi, trad. par É. des Places). Paris: Les Belles Lettres (Collection des Universités de France).
- Diels H. (ed.) (1879) *Doxographi graeci*. Berlin: Reimer.
- Doutreleau L. (éd) (1977) Origène. *Homélie sur la Genèse*. Nouvelle édition (intr. de H. de Lubac, L. Doutreleau; texte latin, notes de L. Doutreleau). Paris: Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 7 bis).
- Edelstein L., Kidd I. G. (eds.) (1989) Posidonius. *The fragments*. Vol. I. *Fragments*. 2nd edition. Cambridge: Cambridge University Press (Cambridge Classical Texts and Commentaries. Vol. 13).
- Gögler R. (1963) *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*. Düsseldorf: Patmos.
- Gregorius Nyssenus (1864) “Contra Eunomium. Libri 5–12”. *Tvorenija svyatogo Grigoriya Nisskogo*. V 8 ch. Ch. 6 [Works by saint Gregory of Nyssa. In 8 vol. Vol. 6]. Moscow: Tipografiya W. Gauthier (Works of Holy Fathers translated into Russian. Vol. 43). (in Russian).
- Harl M. (éd) (1983) Origène. *Philocalie 1–20. Sur les Ecritures et La Lettre à Africanus sur l'histoire de Suzanne* (intr., texte, trad., notes par M. Harl). Paris: Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 302).
- Hossenfelder M. (1991) “Epikureer”. *Geschichte der Sprachtheorie*. Bd. II: *Sprachtheorien der abendländischen Antike* (hg. v. P. Schmitter). Tübingen: Gunter Narr: 217–237.
- Jaeger W. (ed.) (1960) Gregorius Nyssenus. “Contra Eunomium Libri I–II continens”. *Gregorii Nysseni Opera*. Vol. 1. Leiden: Brill.
- Kahn Ch. (1986) “Les mots et les formes dans le ‘Cratyle’ de Platon”. *Philosophie du langage et grammaire dans l'antiquité. Actes du colloque international, Grenoble, 3–6 septembre 1985* (éd. par H. Joly). Bruxelles: Édition Ousia, Université des sciences sociales de Grenoble (Cahiers de Philosophie ancienne. No. 5; Cahiers du groupe de recherches sur la philosophie et le langage. No. 6, 7): 91–103.
- Kalligas P. (2002) “Basil of Caesarea on the Semantics of Proper Names”. *Byzantine Philosophy and Its Ancient Sources* (ed. by K. Ierodiakonou). Oxford: Clarendon Press: 31–48.
- Karfíková L. (1999) *Řehoř z Nyssy. Boží a lidská nekonečnost*. Praha: OIKOYMENH.
- Kobusch Th. (1985) “Die philosophische Bedeutung des Kirchenvaters Origenes. Zur christlichen Kritik an der Einseitigkeit der griechischen Wesensphilosophie”. *Theologische Quartalschrift*. Vol. 165: 94–105.
- Kobusch Th. (1987) *Sein und Sprache. Historische Begründung einer Ontologie der Sprache*. Leiden, New York: Brill (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie. Bd. 11).
- Kobusch Th. (1988) “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* (edición a cargo de L. F. Mateo-Seco, J. L. Bastero). Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra (Colección teológica): 247–268.
- Lloyd A. C. (1971) “Grammar and Metaphysics in the Stoa”. *Problems in Stoicism* (ed. by A. A. Long). London: Athlone Press: 58–74.
- Long A. A. (1971a) “Language and Thought in Stoicism”. *Problems in Stoicism* (ed. by A. A. Long). London: Athlone Press: 75–113.
- Long A. A. (1971b) “Aisthesis, Prolepsis and Linguistic Theory in Epicurus”. *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London*. Vol. 18: 114–133.
- Nautin P. (éd) (1976) Origène. *Homélie sur Jérémie* (trad. par P. Husson, P. Nautin; éd., intr., notes par P. Nautin). T. I (Homélie I–IX). (Sources Chrétiennes. Vol. 232).
- Meiser Ch. (ed.) (1880) *Anicii Manlii Severini Boetii Commentarii in librum Aristotelis Peri hermeneias*. Pars II. Leipzig: B. G. Teubner (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana).

- Orbe A. (1955) *La epinoia. Algunos preliminares históricos de la distinción kat'epinoian (En torno a la Filosofía de Leoncio Bizantino)*. Roma: Pontificia Universitatis Gregoriana (PUG).
- Pasquali G. (ed.) (1908) *Procli Diadochi In Platonis Cratylum commentarla*. Lipsiae: B. G. Teubner 1908 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).
- Pottier B. (1994) *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse. Etude systématique du "Contre Eunome" avec traduction inédite des extraits d'Eunome* (préf. de M. Canévet). Namur: Culture et vérité; Turnhout: Brepols (Coll. Ouvertures. Vol. 12).
- Rist J. M. (1981) "Basil's 'Neoplatonism'. Its Background and Nature". *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-hundredth Anniversary Symposium*. Part One (ed. by P. J. Fedwick). Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies: 137–220.
- Schindler A. (1964) *Die Begründung der Trinitätslehre in der eunomianischen Kontroverse. Eine Untersuchung zu den Apologien des Eunomius, zu Basilius' des Grossen Schrift gegen Eunomius und zu Gregors von Nyssa trinitarischen Schriften* (Unpublizierte Dissertation. Zürich).
- Sesboiié B., Durand G.-M., Doutreleau L. (éds.) (1982) Basile de Césarée. *Contre Eunome. Suivi de Eunome, Apologie* (intr., trad., notes de B. Sesboiié, S.J., avec la collaboration pour le texte et l'introduction critiques de G.-M. de Durand, O.P., L. Doutreleau, S.J.) T. 1. Paris: Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 299).
- Sesboiié B., Durand G.-M., Doutreleau L. (éds.) (1983) Basile de Césarée. *Contre Eunome. Suivi de Eunome, Apologie* (intr., trad., notes de B. Sesboiié, S.J., avec la collaboration pour le texte et l'introduction critiques de G.-M. de Durand, O.P., L. Doutreleau, S.J.) T. 2. Paris: Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 305).
- Spanneut M. (1957) *Le stoïcisme des Pères de l'église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*. Paris: Le Seuil (Patristica Sorbonensia. Vol. 1).
- Stählin O. (hg.) (1906) Clemens Alexandrinus. Bd. II. *Stromata I–VI*. Leipzig: J. C. Hinrichs (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Bd. 15).
- Stead G. C. (1988) "Logic and the Application of Names to God". *El "Contra Eunomium I" en la Produccion Literaria De Gregorio De Nisa. VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa* (edición a cargo de L. F. Mateo-Seco, J. L. Bastero). Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra (Colección teológica: 303–320).
- Todd R. B. (1973) "The Stoic Common Notions: A Re-examination and Reinterpretation". *Symbolae Osloenses. Norwegian Journal of Greek and Latin Studies*. Vol. 48: 47–75.
- Trannoy A. I. (éd) (1925) Marc Aurèle. *Pensées* (texte établi, trad. par A. I. Trannoy; préf. d'A. Puech). Paris: Les Belles Lettres (Collection des Universités de France publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé).
- Troiano M. S. (1980) "I Cappadoci e la questione dell'origine dei nomi nella polemica contro Eunomio". *Vetera Christianorum*. Anno 17: 313–346.
- Uthemann K.-H. (1993a) "Die Sprache der Theologie nach Eunomius von Cyzicus". *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. Bd. 104: 143–175.
- Uthemann K.-H. (1993b) "Die Sprachtheorie des Eunomios von Kyzikos und Severianos von Gabala. Theologie im Reflex kirchlicher Predigt". *Studia patristica*. Vol. 24: 336–344.
- Vaggione R. P. (ed.) (1987) Eunomius. *The Extant Works* (ed., transl. by R. P. Vaggione). Oxford: Clarendon Press (Oxford Early Christian Texts).
- Vaggione R. P. (2000) *Eunomius of Cysicus and the Nicene Revolution*. Oxford: Oxford University Press (Oxford Early Christian Studies).
- Vandenbussche E. (1944–1945) "La part de la dialectique dans la théologie d'Eunomius 'le technologue'". *Revue d'histoire ecclésiastique*. Vol. 40: 47–72.
- Viciano A. (1988) "Algunas leyes lógicas del lenguaje, según Gregorio de Nisa: A propósito de dos pasajes de 'Contra Eunomium I'". *El "Contra Eunomium I" en la Produccion Literaria De Gregorio De Nisa. VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa* (edición a cargo de

L. F. Mateo-Seco, J. L. Bastero). Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra (Colección teológica). P. 321–327.

Weidemann H. (1991) "Grundzüge der Aristotelischen Sprachtheorie". *Geschichte der Sprachtheorie*. Bd. 2: *Sprachtheorien der abendländischen Antike* (hg. v. P. Schmitter). Tübingen: G. Narr: 170–192.

Weidemann H. (übers., erläüt.) (1994) "Aristoteles Peri Hermeneias" (übers., erläüt. v. H. Weidemann). *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung* (begr. v. E. Grumach; hg. v. H. Flashar). Bd. 1. Teil 2. Berlin: Akademie Verlag.

Wendland P. (ed.) (1898) Philonus Alexandrinus. "De mutatione nominum". *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*. Vol. I–VII (ed. L. Cohn, P. Wendland). Vol. III. Berlin: Reimer: 156–203.

Whittaker J. (ed.) (1990) Alcinous. *Didaskalikos. Enseignement des doctrines de Platon*. Paris: Belles Lettres.

Wickham L. R. (1968) "The Syntagmation of Aetius the Anomoean". *Journal of Theological Studies*. N. S. Vol. 19: 532–569.

ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 1. No. 2. 2016. P. 329–360.

© Lenka Karfíková, 2016 © Illya Bey, transl., 2016