

Г. В. Дьяченко

## Основные положения христианской гносеологии в богословской системе святителя Григория Нисского: референциально-онтологический аспект

УДК 27-9"03"-284+27-1:81  
DOI 10.47132/1814-5574\_2023\_1\_12  
EDN PEAZER



*Аннотация:* Говорящий, осуществляя референцию в речи, то есть соотнося языковые знаки с когнитивно-коммуникативным режимом своего сознания, учитывает не только общую семантику языковых знаков, но и зависит от познавательной деятельности собственной когниции. Коммуникация происходит на основе познания и в лоне укорененности в опыте внешнего мира. В статье систематизируется имеющее фундаментальные следствия для лингвосомиотической теории референции богословско-философское представление свт. Григория Нисского о человеческом познании: его возможностях, основаниях, границах, предметах, способах, видах и специфике. На основе анализа гносеологии одного из великих каппадокийцев автор формулирует основные принципы христианской теории познания в целом. В онтогносеологической перспективе теория референции получает адекватную своему масштабу теоретическую постановку, которая придает лингвистическому исследованию необходимую глубину и фундаментальность. На основе богословско-философского учения свт. Григория автор подвергает реконструкции и проясняет содержание основных терминов теории референции. В статье предложена уточненная референциальная модель, учитывающая не только онтологическую гносеологическую проблему, но и проблему общего и конкретного значения языкового знака.

*Ключевые слова:* языковая референция, коммуникативная референция, онтологическая референция, ум ( $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ), чувства ( $\alpha\acute{\iota}\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ ), вера ( $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ ), образ ( $\epsilon\acute{\iota}\kappa\omega\acute{\nu}$ ) и подобие ( $\omicron\mu\acute{\iota}\omega\mu\alpha$ ), явление твари ( $\phi\alpha\acute{\iota}\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ ), нетварные действия Божии ( $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\upsilon\gamma\epsilon\iota\alpha$ ).

*Об авторе:* Галина Викторовна Дьяченко

Кандидат филологических наук, кандидат богословия,  
научный сотрудник сектора теоретического языкознания Института языкознания РАН.  
E-mail: galya.dyachenko@gmail.com  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7400-0124>

*Для цитирования:* Дьяченко Г. В. Основные положения христианской гносеологии в богословской системе святителя Григория Нисского: референциально-онтологический аспект // Христианское чтение. 2023. № 1. С. 12–31.

*Финансирование:* Статья подготовлена при поддержке РФФ, грант № 22-28-01656 «Коммуникативная референция: эволюция концепции и современное состояние», Институт языкознания РАН.

Статья поступила в редакцию 29.01.2022; одобрена после рецензирования 29.02.2022; принята к публикации 12.03.2022.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 1

2023

*Galina V. Dyachenko*

## The Basic Points of Christian Epistemology in the Theological System of St. Gregory of Nyssa: Referential-Ontological Aspect

UDK 27-9"03"-284+27-1:81  
DOI 10.47132/1814-5574\_2023\_1\_12  
EDN PEAZER



*Abstract:* The speaker, making a reference in speech, that is, correlating linguistic signs with the cognitive-communicative mode of his consciousness, takes into account not only the general semantics of linguistic signs, but also depends on the cognitive activity of his own cognition. Communication takes place on the basis of cognition and in the bosom of being rooted in the experience of the external world. The article systematizes the theological and philosophical conception of St. Gregory of Nyssa about human cognition: its possibilities, foundations, boundaries, objects, methods, types and specifics. Based on the analysis of the epistemology of one of the great Cappadocians, the author formulates the basic principles of the Christian theory of knowledge in general. In the ontognoseological perspective, the theory of reference receives a theoretical formulation adequate to its scale, which gives linguistic research the necessary depth and fundamentality. Based on the theological and philosophical teachings of St. Gregory, the author reconstructs and clarifies the content of the basic terms of the theory of reference. The article proposes a refined referential model that takes into account not only the ontological and epistemological problem, but also the problem of the general and specific meaning of a linguistic sign.

*Keywords:* language reference, communicative reference, ontological reference, mind (νοῦς), senses (αἰσθησις), faith (πίστις), image (εἰκών) and likeness (ὁμοίωμα), the phenomenon of creature (φαινόμενον), uncreated God's actions (ἐνέργεια).

*About the author:* **Galina Victorovna Dyachenko**

Candidate of Philological Sciences, Candidate of Theology, Researcher at the Theoretical Linguistics Sector of the Institute of Linguistics of the Russian Academy of Sciences.

E-mail: [galya.dyachenko@gmail.com](mailto:galya.dyachenko@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7400-0124>

*For citation:* Dyachenko G.V. The Basic Points of Christian Epistemology in the Theological System of St. Gregory of Nyssa: Referential-Ontological Aspect. *Khristianskoye Chteniye*, 2023, no. 1, pp. 12–31.

*Funding:* The article was prepared with the support of the Russian Science Foundation, grant No. 22-28-01656 “Communicative reference: the evolution of the concept and the current state”, Institute of Linguistics of the Russian Academy of Sciences.

The article was submitted 29.01.2022; approved after reviewing 29.02.2022; accepted for publication 12.03.2022.

## Постановка проблемы и актуальность исследования

Проблема референции, то есть соотнесения знаков с объектами и ситуациями действительности, непосредственно упирающаяся в теорию познания сущего, имеет, как это явно на примере богословско-философской системы свт. Григория Нисского, фундаментальные для семиотики, и в частности для лингвистики, следствия. Несмотря на то что объекты внешнего мира присутствуют в нас в виде индивидуальных мыслимых представлений, тем не менее они не возникают из ничего и не беспочвенны в своем содержании. Совершенно справедливо заметила отечественная исследовательница референциально-онтологических проблем языка Н. Д. Арутюнова: «В процессе формирования значений действительность „давит“ на язык, стремясь запечатлеть в нем свои черты» [Арутюнова, 1982, 11]. Кроме того, можно утверждать, что без онтологической проекции коммуникативное действие в принципе невозможно, то есть без познания действительности нет говорения как такового. Коммуникативная референция не может протекать без учета реальных обстоятельств речевого акта, без опоры на процесс и результаты когнитивной деятельности собеседников. Иными словами, актуальный режим сознания, к которому возводятся внешние знаки (в том числе вербальные) в конкретной коммуникативной референции, — это не замкнутая в вакууме собственной субъективности величина. Это функция от непрестанно производимой когниции самой действительности, от предшествующего и актуального опыта ее познания. Это — обусловленная коммуникативная реакция на мыслимые реальные обстоятельства семиотического акта. Иными словами, коммуникативная референция — это функция от познания, или от *референции онтологической* — включенности в осознание и категоризацию действительности. Таким образом, проблема референции становится философско-богословской онтогносеологической проблемой.

## Степень изученности и цель исследования

Одна из наиболее масштабных, детализированных, а также лингвистически релевантных концепций познания сущего принадлежит выдающемуся христианскому мыслителю IV в. свт. Григорию Нисскому (331 — после 394). В его творениях, написанных непосредственно с вероучительной и экзегетической целью, тем не менее содержится большое количество фрагментов, посвященных онтогносеологической проблеме. «Этот величайший в отцах философ» (см.: [Елифанович, 1916]) задается вопросом о возможностях, основаниях, границах, предметах, способах и специфике познавательной деятельности человека в отношении различных родов бытия. Классические вопросы философской гносеологии и онтологии находят в творениях каппадокийского мыслителя свое панорамное христианское разрешение<sup>1</sup>. Цель данного исследования заключается в том, чтобы, во-первых, систематизировать представление Нисского святителя о человеческом познании сущего, что позволяет уяснить основные принципы христианской гносеологии в целом; а во-вторых, вывести некоторые базовые следствия из онтогносеологической концепции свт. Григория для лингвосомиотики, в частности для референциальных ее аспектов.

Проблема референции, в современной версии возродившаяся в школе логического позитивизма (Б. Рассел, У. Куайн, Л. Витгенштейн и др.) и в лингвистической философии (П. Стросон, К. Доннелан, Д. Остин, Дж. Серл и др.), на самом деле имеет длительную историю. Основы референциальной теории были сформулированы в трудах древних античных и христианских мыслителей, и острота современных референциальных концепций повышает актуальность обращения к первоисточникам. С другой стороны, поскольку проблема референции связана со множеством традиционных

<sup>1</sup> О специфике христианской гносеологии см. также: [Иустин Попович, 2003; Афанасий Евитч, 2005; Христу, 2001; Логиновский, 2005].

философско-богословских вопросов: бытия, познания, истины, тождества и подобия, общего и индивидуального, знака и значения и др., постольку всякая теория референции опирается на явную или неявную философско-богословскую основу. Онтогносеологическая система свт. Григория Нисского представляет интерес для современной теории референции прежде всего тем, что в единстве категорий разрабатывает аспекты сущего и познавательной-именующей активности человека.

## Гносеология свт. Григория Нисского

Восходя к первоначалам, свт. Григорий указывает на то, что самой способностью к познавательной деятельности ум человека обладает в силу своего богоподобия. Устами сестры св. Макрины свт. Григорий свидетельствует, что «богоподобию души (τοῦ θεοειδοῦς τῆς ψυχῆς) свойственны силы созерцательные и рассудительные (τὸ θεωρητικόν τε καὶ διακριτικόν)» (*Greg. Nyss. De anima et resurr. // TCO, т. 40 (ч. 4), 266; PG 46:89*). Как «Божество над всем назирает, все слышит, все испытует», так, умозаключает святитель, и образ Его — человек — имеет «разум (διάνοιαν), способный делать разыскания и исследования о существах» (*Greg. Nyss. De hom. opif. 5 // TCO, т. 37 (ч. 1), 90; PG 44:137*). Способность к «исследованию сущего» в человеке обусловлена устройством его ума по образу Божию. Способность к познанию сущего — одна из фундаментальных пресуппозиций для всякой теории референции. Отнесение имени к предметной области невозможно в условиях незнания о ней.

Ум не только богоподобен, но и сущностно человекообразен. Ибо никакая тварь, как поясняет свт. Григорий, не может выйти за пределы собственной природы. «Посему все сущее в твари взирает на то, что сродно с ним по естеству: и нет существа между тварями, которое бы пребывало в бытии (ἐν τῷ εἶναι μένει), исшедши из себя самого. Нет ни огня в воде, ни в огне воды, ни суши в глубине, ни влажности в суше, ни в воздухе земляного, ни в земле также воздушного: напротив того каждое существо, оставаясь в собственных своих естественных пределах, дотоле и существует, пока пребывает внутри собственных своих пределов. Если же что станет вне самого себя, то оно будет и вне бытия (ἐκτὸς καὶ τοῦ εἶναι)» (*Greg. Nyss. In Eccl. Hom. 7 // TCO, т. 38 (ч. 2), 330; PG 44:729; GNO 5:411.14–21*). Утратив свою человекообразность, ум человека не будет умом человека. Человекообразность не означает замкнутости нашего ума на самого себя, оторванности его от бытия, а является только указанием на невозможность твари не быть самой собой. Чешская исследовательница наследия каппадокийского богослова Л. Карфикова так сформулировала эту его мысль: «Каждая вещь существует только до тех пор, пока остается в своих границах, а значит — в сфере бытия» [Карфикова, 2012, 115]. В отношении познания это означает, что человек не может помимо природных возможностей своего ума знать сущее и что сами эти природные возможности ума бытийны. Нисский святитель заключает: «...так и всякая тварь не может обширностью своего воззрения выйти из самой себя, но всегда в себе пребывает и, на что ни смотрит, видит себя, хотя и думает, будто бы видит нечто высшее себя, однако же не имеет по естеству и способности смотреть вне себя» (*Greg. Nyss. In Eccl. Hom. 7 // TCO, т. 38 (ч. 2), 331; PG 44:729; GNO 5:412:6–10*). Поэтому сущее для нас таково, каким его видит наш ум. Восприятие человеком сущего служит для формирования и наполнения референций, которые сущностно антропоцентричны и антропоморфичны (см. пример С. Крипке с термином «тепло» [Крипке, 1982, 369]).

Итак, для осуществления референции требуется, во-первых, чтобы предмет существовал (т.н. «принцип предметности»), а во-вторых, чтобы человек мог его познавать. Собственно референт формируется на этом этапе. Референт представляет собой не само по себе сущее, а сущее, познаваемое человеком. Поэтому то, что в теории референции «принадлежит предметной области», является «элементом объективной реальности» и называется «референтом», в действительности зависит от гносеологических факторов, определяясь тем, что, в каком объеме, в каком наборе признаков и с какой оценкой извлекает из области сущего человек. Тем самым референт

при опоре на сущее имеет мыслимое, концептуальное содержание, которое при этом непосредственно опирается на само сущее. Сущее, таким образом, есть то, что вне человека, а референты — это познавательные результаты присутствия человека в нем.

Гносеологическая проекция сущего, то есть область референтов, истинна и достоверна. Согласно свт. Григорию, ум человека сотворен Богом способным к истинному познанию, которое не навязывает бытию чуждых ему свойств<sup>2</sup>. Так, если свт. Григорий, следуя в этом, как верно заметил Н. К. Дратселла [Δρατσελλα, 2002, 31, 112], за ап. Павлом (Кол 1:16), разделяет сущее в зависимости от того, какой вид познания человек избирает для его восприятия, а именно: «Естество же существующего разделяется на две части: на постигаемое умом и чувствами (τε τὸ νοητὸν καὶ τὸ αἰσθητὸν)» ((Greg. Nyss. Contr. Eun. 12.2 (13) // ТСО, т. 43 (ч. 6), 488; PG 45:1101; GNO 1:393.17–19); см. также (Greg. Nyss. In Cant. Cantic. 6 // ТСО, т. 39 (ч. 3), 149–151; PG 44:885–888; GNO 6:173.7–174:20)), — то для святителя данное разделение не только человекообразно, но и в полной мере бытийно. Сказать, как природа постигается, означает охарактеризовать и ее саму<sup>3</sup>. Тем самым «субъективность» ума человека заключается в «объективном» характере его деятельности<sup>4</sup>, ибо человекообразность нашего ума заключается в его богоподобии. Учение свт. Григория Нисского, таким образом,

<sup>2</sup> Ср. с замечанием американского исследователя теории познания свт. Григория Нисского А. Вейсвурма: «Истина — естественная цель ума. Он ищет истину с той же необходимостью, с какой камень притягивается к центру земли. Благодаря своей бесплотной природе ум всегда подвижен и всегда движется к истине, ибо такова природа, которую он получил от своего Создателя» [Weiswurm, 1952, 124].

<sup>3</sup> А. Ф. Лосев высказал в отношении святоотеческой гносеологии важное замечание. Согласно ему, в античную и патристическую эпохи единодушно считали, что «сущее дано в явлении». «Там никто не сомневается, что в познании и имени было само бытие», а все разногласия касались лишь «оценки различных сторон самого бытия», того, «какие виды бытия захватывает имя и какова конструкция бытия, захватываемого в имени» [Лосев, 1997, 39, 40]. То есть и Евномий, и свв. каппадокийцы «одинаково сознают объективность имени. Разница в конструкциях этого самого бытия» [Лосев, 1997, 44]. Если еретик Евномий говорит о «захвате» самой сущности, то святые отцы — о «захвате» только энергии сущности. Но тот и другие признают, что познание (и венчающее его именование), «несмотря ни на какую субъективность, есть сам предмет» [Лосев, 1997, 39]. Болезненный же «раскол знания и бытия», субъекта и объекта, когда «сущее не дано в явлении», когда «явление само по себе, а сущность сама по себе», — достоинство философии Нового времени, в которой спорят «только о границах знания и часто не доходят до самого бытия» [Лосев, 1997, 39]. Справедливо на этом основании о. Димитрий Лескин называет объективность познания «основополагающим гносеологическим принципом древности» и подчеркивает, что святые отцы не наделяют познание «чертами чистой субъективности» [Лескин, 2009, 96–97]. На наш взгляд, сами термины *объективный* и *субъективный* уже заключают в себе разрыв бытия и познания, поэтому при описании святоотеческого учения о сущем и его познании человеком целесообразно их избегать.

<sup>4</sup> Ср. также с опровержением субъективизма Канта иером. Михаилом (Грибановским) на «психологической почве»: «Собственно субъективного как чего-то *особенного* от объективной действительности, чего-то действующего по своим *особенным* законам, преследующего свои *исключительные* цели — такого субъективного бытия не оказывается. Субъект есть то же самое действительное бытие, дошедшее через синтез до отношения к самому себе и сделавшееся поэтому само для себя прозрачным. Природа, законы — все осталось неизменным. Прибавилось лишь одно *формальное* свойство — отношение к себе и, следовательно, самопрозрачность. Таким образом, мысль, что мы вечно принуждены познавать мир лишь под окраской своих *особенных, субъективных* законов, оказывается не имеющей прочных оснований, неправильной. Что мы вечно принуждены жить в своем сознании и все созерцать под его освещением — это верно. Но это совсем не полагает непроходимой пропасти между нами и действительным миром, потому что самосознание есть *та же действительность*, и оно не только не мешает нам, но, наоборот, помогает познать *вне нас* существующее бытие в его *отдельности* от нас. Резкая природная грань между нашим внутренним миром и внешней действительностью должна рушиться, и всюду должны быть одни и те же законы, царящие над всем бытием и дающие нам возможность воспроизводить в своем сознании то, что существует в действительности вне его» [Михаил Грибановский, 2004, 109–110].

позволяет обосновать и детализировать то утверждение, что семиотическая референция не замыкается на субъективных представлениях говорящего, а в силу возможности истинного ее познания человеком подлинно «прокладывает путь к действительности» [Арутюнова, 1982, 11].

Собственно познание свт. Григорий Нисский определяет как «некое отношение» души человека к познаваемому: «...ведение и неведение показывают, что душа имеет некое отношение к чему-то (τὸ πρὸς τί πῶς ἔχειν)» (Greg. Nyss. De infant. abrept. // TCO, т. 40 (ч. 4), 341–342; PG 46:176; GNO 3.2:80.11–14)<sup>5</sup>. Введение, как «отношение к» познаваемому, есть действие нашего ума, но не само сущее. Познание имеет смысловую, интеллектуальную, умозрительную природу, нетождественную естеству познаваемого. Кроме того, познание — это «действие ума об относящемся к чему-либо» (περὶ τῆς διανοίας ἐνέργεια), но не о «сущности чего-либо»: «Но ничто умопредставляемое и сказуемое о чем-либо не выражает сущности (οὐδὲν δὲ τῶν πρὸς τι νοουμένων τε καὶ λεγομένων οὐσίαν παρίστησι). Ибо иное понятие относящегося к чему-либо (ὁ τοῦ πρὸς τι), и иное сущности чего-либо (ὁ τῆς οὐσίας λόγος). Посему, если и ведение есть не сущность, но *действие ума об относящемся к чему-либо*<sup>6</sup>, то тем паче неведение должно признать далеко отстоящим от того, что в сущности; а что не в сущности, того вовсе нет. Посему напрасно было бы о том, чего нет, доведываться, откуда оно» (Greg. Nyss. De infant. abrept. // TCO, т. 40 (ч. 4), 341–342; PG 46:176; GNO 3.2:80.14–20). Таким образом, несмотря на свою нетождественность сущему, «действие ума» как действие «об относящемся» к сущему истинно отображает его. И если неведение «далеко отстоит от того, что в сущности», то, значит, ведение — через приближение к «относящемуся к ней» подходит «близко» к сущности. Эта подразумеваемая свт. Григорием «близость» мысли «к тому, что в сущности» означает истинность и достоверность представления человека о познаваемом.

Онтолого-гносеологическое прояснение позволяет четко очертить сферу компетенции и спектр описательных возможностей референциальной теории. В частности, учение свт. Григория показывает, что процедура придания значений семиотическим знакам путем соотнесения их с представлениями о действительности может отражать только доступные познанию человека структуры бытия. Иными словами, референция не простирается далее сферы явлений, и значениями имен не являются сущности референтов, а только их свойства и действия. Однако этот гносеологический постулат далеко не очевиден и не тривиален, поскольку, согласно распространенному представлению в современной лингвистической литературе, «референтом именного выражения, если его главное слово — имя с предметным (в самом широком понимании) значением (*шкаф, студенты, вода, душа* и т.п.), является материальная или идеальная **сущность** (вещество, объект или множество объектов)» [Кобозева, 2000, 227]. Однако ясно, что язык не способен выразить то, чего не может постичь мысль. Тем не менее нужна онтолого-гносеологическая разработка, чтобы скорректировать

<sup>5</sup> Терминологическая единица τὸ πρὸς τί πῶς ἔχειν разработана в стоической философии: «Стоики в определении конкретной вещи различали четыре главные категории признаков: а) ὑποκείμενον (субстрат); б) ποῖα (качество вообще); в) πῶς ἔχονα (определенные изменения); г) πρὸς τι πῶς ἔχονα (относительные изменения). Две первые категории в совокупности образуют конкретную вещь, а две последние определяют предмет со стороны внешних, случайных отношений, не касающихся его сущности. Случайные признаки, характеризующие вещь саму по себе, безотносительно ее отношения к другим предметам, принадлежат категории πῶς ἔχονα, тогда как признаки и состояния вещи, возникающие в результате ее взаимодействия с другими объектами, — к категории πρὸς τι πῶς ἔχονα. Стоики хорошо сознавали существенное различие, наблюдаемое между двумя классами признаков, и выражали его терминологически. Признаки категорий ὑποκείμενον и ποῖα они называли ἕξεις, а признаки категорий πῶς ἔχονα и πρὸς τι πῶς ἔχονα — σχέσεις» [Давыденков, 2002, 21]. Таким образом, характеризуя «ведение» (γνώσις) выражением τὸ πρὸς τί πῶς ἔχειν, свт. Григорий мог подчеркнуть, что познание 1) принадлежит душе человека 2) как такой ее признак или состояние, 3) который не меняет ее сущности, 4) хотя и определяет ее со стороны отношения с внешними предметами.

<sup>6</sup> Пер. автора. TCO: *οκοιχνο δεισκει μισλι*.

лингвистические положения. Кроме того, как уже отмечалось, референтом не может являться сам объект, а только его гносеологическая проекция, но и она есть проекция его явления, но не сущности.

Нисский архипастырь различает два вида бытия, подлежащих познанию и референциальному обозначению человека, — бытие тварное и нетварное. Тварь познается умом через чувства, а превышающий их Бог открывается уму через веру, то есть через собственно богоподобные силы ума человека. Само двойственное устройство человека, «смещение земного и Божественного», согласно святителю, и было дано человеку, «чтобы ради того и другого иметь ему наслаждение, какое сродно и свойственно тому и другому, наслаждаясь и Богом по естеству Божественному (διὰ τῆς θειοτέρας φύσεως), и земными благами по однородному с ними чувству (διὰ τῆς ὁμογενοῦς αἰσθήσεως)» ((*Greg. Nyss. De hom. opif.* 2 // TCO, т. 37 (ч. 1), 85–86; PG 44:133). См. также: (*Greg. Nyss. Or. Catech.* 5 // TCO, т. 40 (ч. 4), 15; PG 45:21; GNO 3.4:17.11–16)). Как интерпретирует эту мысль А. Вейсвурм, «первая предпосылка познания, как на чувственном, так и на умопостигаемом (intellectual) уровнях, это известная пропорциональность между познавательными способностями и соответствующими им объектами» [Weiswurm, 1952, 67]. Как видим, антропология у свт. Григория Нисского естественно определяет гносеологию.

Чувственное познание твари и созерцание Бога верой потому адекватны постигаемому каждым из них роду бытия, что подобны самой природе постигаемого. Так, св. Григорий поясняет: «...не произойдет приобщения (ἡ μετουσία) между противоположными, если желающее приобщения не будет некоторым образом сродно (συγγενές) с тем, чего приобщается. Ибо как глаз услаждается светом, потому что в себе самом имеет естественный свет для восприятия однородного с ним (πρὸς τὴν τοῦ ὁμογενοῦς ἀντίληψιν), и ни перст, ни другой какой из членов тела не производит зрения, потому что ни в каком другом члене не заготовлено природой света, так, чтобы соделаться причастником Божиим (ἐπὶ τῆς τοῦ θεοῦ μετουσίας), совершенно необходимо в естестве приобщающегося быть чему-либо сродному (συγγενές) с тем, чего оно приобщается (πρὸς τὸ μετεχόμενον). Посему Писание говорит, что человек сотворен по образу Божию, чтобы, как думаю, подобным взирать на подобное (τῷ ὁμοίῳ βλέπει τὸ ὅμοιον)» (*Greg. Nyss. De infant. abrept.* // TCO, т. 40 (ч. 4), 341; PG 46:173–176; GNO 3.2:79.16–24)<sup>7</sup>. Тем самым основной гносеологический принцип свт. Григория Нисского — это познание подобного подобным. В исторической перспективе, возможно, в творениях Нисского богослова и «происходит христианизация античного принципа познания „подобным подобным“» [Фокин, 2006, 495]<sup>8</sup>. Однако с богословской точки зрения следует отметить, что учение свт. Григория о познании подобного подобным имеет богооткровенный<sup>9</sup> (в частности, в повествовании о сотворении человека), а не внешний вероучению источник; а во-вторых, оно логически раскрывается св. отцом изначально в антропологии, из которой уже затем выводятся собственно гносеологические следствия. Отметим также очень характерный для «возвышенно-умозрительного богословия» [Саврей, 2012, 197] свт. Григория

<sup>7</sup> Ср. также: «...так как всякое естество привлекается свойственным ему, в некоем же свойстве с Богом и человечество (οἰκεῖον δὲ πῶς τῷ Θεῷ τὸ ἀνθρώπινον), как носящее в себе подобия первообраза (τοῦ ἀρχετύπου μιμήματα), то по всей необходимости к Божественному и сродственному (πρὸς τὸ θεῖόν τε καὶ συγγενές) влечется душа» (*Greg. Nyss. De anima et resurr.* // TCO, т. 40 (ч. 4), 272; PG 46:97).

<sup>8</sup> Заметим, что «христианизацию» этого античного принципа осуществляет уже Климент Александрийский: «Нам нужно становиться своими Ему (Богу) посредством Божественной любви, чтобы подобное мы созерцали подобным (καὶ χρὴ ἐξοικειοῦσθαι ἡμᾶς αὐτῷ δι' ἀγάπης τῆς θείας, ἵνα δὴ τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ θεωρῶμεν)...» (*Clem. Alex. Strom.* V.13.2 // PG 9:28).

<sup>9</sup> Согласно свт. Григорию, Священное Писание само «свидетельствует об усмотрении подобного подобным» (ὅτι τῷ ὁμοίῳ καθοράσθαι τὰ ὁμοια παρὰ τῆς Γραφῆς μεμαρτύρηται), в том числе и повествованием о зрении в Духе Святом славы Божией св. первоучеником Стефаном (*Greg. Nyss. In Stephan. I* // TCO, т. 45 (ч. 8), 122; PG 46:717; GNO 10.1:91.2–3).

логический ход: из доктрины об образе Божиим в человеке он в первую очередь выводит не нравственно-аскетические, а эпистемологические следствия.

Итак, чувственное познание «подобно» и «сродно» тварным явлениям. Это подобие заключается в том, что видимая тварь занимает определенный временной и пространственный «промежуток» (διάστημα) и наше мышление тоже имеет ограничивающий «диастиематический» характер (τὴν διαστιηματικὴν ἔννοιαν) (Greg. Nyss. In Eccl. Hom. 7 // TCO, т. 38 (ч. 2), 331; PG 44:729; GNO 5:412.10). Поэтому «подпадающие нашему пониманию предметы такого рода, что непременно или умопредставляются (θεωρεῖσται) в некотором протяжении расстояния (ἐν διαστιηματικῇ τινι παρατάσει), или дают мысль (ἔννοιαν) о местном помещении (τολικῆς χωρήματος), в котором представляются (καταλαμβάνεται) каждый порознь, или для нашего воззрения (ἐλόψεως) являются в ограничении началом и концом (τὴν ἀρχὴν καὶ τὸ τέλος), одинаково ограничиваемыми с той и другой стороны небытием (ибо все, имеющее начало и конец бытия, начинается из не сущего и оканчивается несуществованием), или наконец мы понимаем являющееся нам (καταλαμβάνομεν τὸ φαινόμενον) через сочетание телесных качеств, соединяя с ним уничтожение и страдательность и перемену и изменение и тому подобное» (Greg. Nyss. Contr. Eun. 12.2 (13) // TCO, т. 43 (ч. 6), 491; PG 45:1104; GNO 1:395.3–14). Временно-пространственная диастема, как обобщает учение святителя Л. Карфикова, — «это основное свойство всякой сотворенной вещи и даже творения в целом. Все, что мышление уловляет в виде понятий, отображается в нем всегда как некая диастема, промежуток с положенными пределами. То, что неограниченно, „бесконечно“ или „безгранично“, мыслить нельзя... Неограниченное нельзя помыслить, как невозможно ходить по бездне» [Карфикова, 2012, 116, 120]. Если бы человек захотел избавиться от диастематичности своего мышления, у него это не получилось бы: «Так, например, при обозрении существ усиливается отрешиться от представления пространства (τὴν διαστιηματικὴν ἔννοιαν), но не отрешается. Ибо со всяким вновь обретаемым представлением (τῷ νοήματι) непременно вместе усматривает и пространство (διάστημα), объемлемое существенностию представляемого умом (τῇ ὑλοστάσει τοῦ νοουμένου)» (Greg. Nyss. In Eccl. Hom. 7 // TCO, т. 38 (ч. 2), 331; PG 44:729; GNO 5:412.10–14). Сопряженное со временем и пространством чувственное познание человека подобно той же диастематической ограниченности творения.

Чувственное познание твари свт. Григорий характеризует как *движение мысли с целью схватить естество* познаваемого. При описании деятельности мысли святитель использует соответствующий данной метафоре-олицетворению словарь. Так, наша мысль «следит за естеством искомого (λογισμὸς ἀνιχνεῦσαι τοῦ ζητουμένου τὴν φύσιν)» (Greg. Nyss. De beat. 3 // TCO, т. 38 (ч. 2), 394; PG 44:1225; GNO 7.2:104.12–13). При этом она «двигается» по естественным себе «путям постижения»: «Как может быть **обретено** (εὔρεθειν)», вопрошает святой, естество Божие, которое, «обретаясь всегда вне всякого **пути** к постижению (πάσης καταληπτικῆς ἐφόδου), всячески **избегает уловления** (ἐκφεύγει τὴν λαβὴν) **ищущих**? Посему невеста говорит: **взысках** *Его* изобретательными силами души (διὰ τῶν ἐρευνητικῶν δυνάμεων), в умозаклечениях и понятиях (ἐν λογισμοῖς καὶ νοήμασι); и непременно **оказывался** **вне их**, **убегая** от **приближения** мысли (τὸν προσεγγισμὸν τῆς διανοίας διαδιδράσκων)» ((Greg. Nyss. In Cant. Cantic. 12 // TCO, т. 39 (ч. 3), 309; PG 44:1028; GNO 6:357.13–18). См. также: (Greg. Nyss. De beat. 6 // TCO, т. 38 (ч. 2), 440; PG 44:1268; GNO 7.2:140.15–18)). Естества тварного мысль «достигает» и «схватывает» его. Под «естеством» при этом свт. Григорий закономерно понимает действия твари, ее свойства, отношения, качества и проявления, но не ее сущность (οὐσία): «Видя это, мы на основании того, что видим, не сомневаемся в бытии явлений (εἶναι μὲν τὰ φαινόμενα); но от разумения *понятия сущности* (οὐσίας δὲ λόγον)<sup>10</sup> каждого из сих предметов мы столько же далеки, как если бы и вовсе не узнали явлений при помощи ощущения (εἰ μὴδὲ τὴν ἀρχὴν τῇ αἰσθήσει τὸ φανὲν ἐγνωρίσαμεν)» (Greg. Nyss. Contr. Eun. 12.2 (13) // TCO, т. 43 (ч. 6), 294; PG 45:933; GNO 1:247.27–248.1).

<sup>10</sup> Пер. автора. TCO: *сущности причин*.



Таким образом, явление (φαινόμενον) твари подлежит чувственному постижению, а сущность (οὐσία) твари лежит вне сферы чувственного познания человека.

Что касается доступного познанию «естества» Божия, под которым святитель подразумевает нетварные действия Божии<sup>11</sup>, то мысль не «достигает» и не «схватывает» их, поскольку Божие «естество» имеет неограниченный характер. Как выражается М. Лэйрд, «мысль, которая по природе ищет схватить, ищет Бога, Который не может быть схвачен» [Laird, 2004, 23]. Когда диастематическое мышление обращается к Богу, то тут оно «выступает уже из естества (ἡ ἐκβάσα ἤδη τὴν φύσιν)» — своего и познаваемого им «обычно (τῶν συνηθῶν)» (Greg. Nyss. In Cant. Cantic. 12 // TCO, т. 39 (ч. 3), 308; PG 44:1028; GNO 6:357.6–7). Слово альпинист над бездной, который не находит «ни опоры ноге, ни поддержки руке», мысль, «когда взыскует естества предвечного и непротяженного (ἀδιαστάτου φύσεως); не находя, за что взяться (περιδράξῃται), ни места, ни времени, ни меры, ни чего-либо другого сему подобного, к чему доступ возможен для нашего разумения (ὁ δέχεται τῆς διανοίας ἡμῶν τὴν ἐπίβασιν), но повсюду скользя при соприкосновении с неударжимым (τῶν ἀλήπτων), приходит она в кружение и смущение (ἰλιγγιᾷ τε καὶ ἀμηχανεῖ) и снова обращается к сродному (πρὸς τὸ συγγενές), возлюбив такую только меру познания о Превышем, при которой можно убедиться, что Оно есть нечто иное с естеством вещей познаваемых (ὅτι ἄλλο τι παρὰ τὴν τῶν γινωσκομένων φύσιν ἐστί)» (Greg. Nyss. In Eccl. Hom. 7 // TCO, т. 38 (ч. 2), 332; PG 44:729–732; GNO 5:414.1–9). Божество не ограничено ни временем, ни пространством и ничем вообще, то есть имеет адиастематический характер.

В силу данных условий Бог открывается уму не посредством познания чувствами, а посредством созерцания верой<sup>12</sup>. В этом отношении, как отметил

---

<sup>11</sup> В богословии свт. Григория Нисского находится ясное и последовательное учение о Боге, непознаваемом в сущности, но познаваемом в действиях. См., напр.: «...никто не видел и не может видеть Бога, ибо Невидимый по естеству (Ὁ γὰρ τῆ φύσει ἀόρατος) делается видимым в действиях (ὁρατὸς ταῖς ἐνεργείαις γίνετα), усматриваемый в чем-либо из того, что окрест Его (ἐν τισι τοῖς περὶ αὐτὸν καθ' ὁρίμενος)» (Greg. Nyss. De beat. 6 // TCO, т. 38 (ч. 2), 442; PG 44:1269; GNO 7.2:141:23–27). Видеть Бога в действиях значит созерцать Его премудрость, силу, славу, благодать и прочие нетварные свойства. Со ссылкой на богословие свт. Григория Нисского и св. Дионисия Ареопагита подробнее специфику познания Бога в том, что «окрест Его», раскрывает прп. Максим Исповедник: «Бога знаем мы не по существу Его, но по великолепию творений Его и Его о них промыслу. В них как в зеркале видим мы беспредельную Его благодать, премудрость и силу. Чистый ум пребывает или в простых помышлениях о вещах человеческих, или в естественном созерцании видимого, или в созерцании невидимого, или во свете Святой Троицы. Бывая в созерцании вещей видимых, ум исследует или естественные их свойства, или то, что знаменуется ими, или же ищет самую их причину. Упражняясь же в созерцании вещей невидимых, Он ищет узнать естественные свойства оных, причину бытия их, и что из сего следует, и какой о них промысл и суд Божий. Когда же бывает в Боге, то сперва от пламенной любви ищет уразумения естества Его, но утешение находит при сем не из познания того, что есть в Нем: ибо сие невозможно и невместительно равно для всякого сотворенного естества, а утешается познанием того, что окрест Его, как то: вечности, беспредельности, неопи- санности, благодати, премудрости и силы вседетельной, всепромыслительной и всеудетельной. И то только в Нем всякому постижимо, что Он беспределен; и самое познание неведомости Его есть ведение, превосходящее ум, как сказали мужи, сильные в богословии – Григорий и Дионисий. <...> Желая богословствовать, не ищи, что есть Бог в себе самом; ибо этого не найдет не только человеческий ум, но ни ум кого-либо другого из сущих после Бога. Но рассматривай по возможности облакающие Его свойства, как-то: присносущность, беспредельность, неопи- санность, благодать, премудрость и силу вседетельную, всепромыслительную и судящую все сущее. Ибо между людьми тот уже великий богослов, кто хотя несколько раскрывает сии свойства Божии» [Максим Исповедник: *Четыре сотни глав о любви*. 1.97–100, II. 27, 175–176, 181].

<sup>12</sup> *Вера* (πίστις) в богословии свт. Григория Нисского помещена в гносеологическую перспективу Богопознания: «...ибо Того, Его же никто же видел есть (εἶδέν) от человек, ниже видети может (1 Тим 6:16), они (евномиане. — Г. Д.) не только с уверенностию думают видеть (ὁρᾶν), но и измерить, а веры — того, что одно соразмерно (σὺμμετρὸν) силе нашего разумения (κατανοῆσαι), — не видят оком души, предпочитая ей познание путем умозаключений (τὴν ἐκ

владыка Василий (Кривошеин), чувственное познание (αἴσθησις, γνῶσις, κατανόησις, λογισμοί, κατάληψις и под.) даже противопоставляется святителем созерцающей вере (πίστις, θεωρία, εἶδησις, ἀναβλέπειν, ἰδεῖν, ὁρᾶν и др.) [Василий Кривошеин, 2011, 615]. Свт. Григорий следующим образом представляет соотношение двух познавательных сил ума человека: «Таким образом закон веры становится законом для последующей жизни, историей Авраама научая приступающих к Богу (τοὺς τῷ θεῷ προσιόντας), что нельзя приблизиться к Богу (προσεγγίσει θεῷ) иначе, как если не будет посредствовать вера и если исследующий ум она не приведет собою в соприкосновение с непостижимым естеством (μὴ πίστεως μεσιτευούσης καὶ συναλτούσης δι' ἑαυτῆς τὸν ἐπιζητοῦντα νοῦν πρὸς τὴν ἀκατάληπτον φύσιν). Ибо оставив любопытство знания (τὴν ἐκ τῆς γνώσεως πολυπραγμοσύνην), *верова*, сказано, *Авраам Богу, и вменился ему в правду* (Быт 15:6); *не писано же бысть за того единого точию*, говорит апостол, *но и за ны* (Рим 4:23–24), что не знание Бог вменяет людям в праведность, но веру (ὅτι τὴν πίστιν, οὐχὶ τὴν γνῶσιν). Ибо знание имеет как будто какую торговую склонность, вступая в связь с одним познаваемым; а вера христианская не так. Она служит осуществлением не одного познаваемого, но и ожидаемого (Евр 11:1); а то, чем уже обладают, не бывает предметом надежды. Ибо если кто имеет что-либо, говорит апостол, *что и уповаet* (Рим 8:29)? Недающееся нашему разумению (τὸ δὲ διαφεύγον τὴν κατανόησιν) вера делает нашим, собственною твердостью ругаясь за неявившееся еще, ибо о верующем так говорит апостол, что *невидимаго, яко видя терпяше* (Евр 11:27). Итак, суетен тот, кто говорит, что знанием, напрасно надмевающим, возможно познать Божескую сущность (ἐπιγνῶναι τὴν θείαν οὐσίαν)» (Greg. Nyss. Contr. Eun. 12.2 (13) // ТСО, т. 43 (ч. 6), 302–303; PG 45:941; GNO 1:253.23–254.13). Таким образом, если знание «обладает» явленным, то вера «ручается» и за неявленное (τὸ μὴ φαίνόμενον). Этим вера «служит осуществлением», «делает нашим» непознаваемое, то есть способна привести ум в «соприкосновение» (συναλτούσης) с непостижимым естеством Божиим: «...так как уразумение высочайшего естества недоступно мысли человеческой, то посему место мышления заступает вера, досягающая до того, что превышает ум и разумение (ἢ πίστις ἀντὶ τῶν λογισμῶν γίνεται, τοῖς ὑπὲρ λόγον τε καὶ κατάληψιν ἑαυτὴν ἐπεκτείνουσα)» (Greg. Nyss. De vita Greg. Thaum. // ТСО, т. 45 (ч. 8), 136; PG 46:901; GNO 10.1:10.5–7). Отметим в данном фрагменте, что ум не как «слово» (ὑπὲρ λόγον), а как «вера» (πίστις) «досягает» до Бога. Очевидно, что свт. Григорий связывает слово (λόγος) с теми силами ума человека, которые направлены на познание твари чувствами, но не с теми, которые направлены на созерцание Бога верой<sup>13</sup>. В отношении Бога «единственное возможное познание

τῶν λογισμῶν ἐπίγνωσιν)» (Greg. Nyss. Contr. Eun. 10.1 // ТСО, т. 43 (ч. 6), 175; PG 45:832; GNO 2:241.21–25). «...Божеская сила обретается не осознанием, но разумным созерцанием и верою (διὰ νοητῆς θεωρίας καὶ πίστεως)» (Greg. Nyss. Contr. Eun. 12.1 // ТСО, т. 43 (ч. 6), 239; PG 45:885; GNO 2:290.24–291.1). «...Когда пытливым умом (τῇ πολυπραγμοσίᾳ τῆς διανοίας) (Невеста. — Г.Д.) обошла весь оный премирный град и от духовных и бесплотных существ не узнала Желанного, тогда, оставив все обретаемое, таким образом признала искомое по одной непостижимости того, что оно такое; потому что в сем познаваемом всякий постижимый признак служит для ищущих препятствием к обретению. Посему говорит: *мало егда преидох от них*, оставив всю тварь и прошедши все умпредставляемое в твари, миновав всякий доступный путь, верою (τῇ πίστει) *обретох* Любимое и уже не выпущу из объятия веры (τῇ τῆς πίστεως λαβῇ) Обретенного, держась Его, пока не будет внутри *чертога моего*» (Greg. Nyss. In Cant. Cantic. 6 // ТСО, т. 39 (ч. 3), 158; PG 44:893; GNO 6:182.18–183.10).

<sup>13</sup> Прп. Максим Исповедник подхватывает гносеологическое учение о вере свт. Григория Нисского: «Познания сотворенных вещей имеют в доказательство свое собственные основания, естественным путем получаемые, которыми естественно и определяются. Бог же по основаниям, в сих вещах находящимся, только веруется, что Он есть, давая благочестивым исповедание и веру в то, что Он есть, твердейшую всякого доказательства. Вера есть истинное познание, имеющее недоказываемые начала, будучи удостоверением в вещах, превышающих ум и слово» [Максим Исповедник, прп.: *Умозрительные и деятельные главы*. 3, 226].

свт. Григорий называет „обретением верой“ (τῆ πίστει εὔρον) или же „объятиями веры“ (ἢ τῆς πίστεως λαβῆ), которое предполагает, что мы избавляемся от всех понятийных представлений» [Карфилова, 2012, 265]<sup>14</sup>. В этом «техническом смысле» М. Лэйрд усматривает в учении Нисского святителя принципиальную функцию веры как «моста над пропастью между intellectus (умом) и Богом» [Laird, 2004, 131, 153]. Если «захват» чувствами твари есть познание, то «захват» Бога верой — это единение (ἀνακραθῆναι): «Но поелику в обетовании видеть (τοῦ ἰδεῖν) Бога заключается двоякий смысл, один познать (τοῦ γινῶναι) естество все превышающее, и другой — посредством чистоты сердца войти с Ним в единение (τοῦ ἀνακραθῆναι πρὸς αὐτόν), то первый род разума (τῆς κατανοήσεως), по слову святых, признается невозможным, другой же естеству человеческому в настоящем учении обещает Господь, сказав: „Блажени чистии сердцем, яко тии Бога узрят (ὄψονται) (Мф 5:8)“» (Greg. Nyss. De beat. 6 // ТСО, т. 38 (ч. 2), с. 447; PG 44:1273; GNO 7.2:145.20–146.2). Зрение Бога чувствами невозможно, а зрение верой единит с Ним.

Чувственное познание по причине общей природы людей и своей «легкости» одинаково у всех: «Но знание (ἢ γινῶσις) явлений чувственных (τῶν μὲν κατ' αἴσθησιν φαινόμενων), по причине легкости уразумения (διὰ τὸ πρόχειρον τῆς κατανοήσεως), одинаково у всех, так как свидетельство чувств не дает никакого повода к недоумению касательно суждения о предметах; отличия цвета и прочих качеств, о которых судим посредством зрения и слуха, или обоняния, или при помощи чувства осязания, или вкуса, все мы, имея то же общее естество, согласно познаем и именуем (ὁμοφώνως πάντες οἱ τῆς αὐτῆς κοινωνοῦντες φύσεως γινώσκομέν τε καὶ ὀνομάζομεν), равно как и прочие, кажущиеся наиболее доступными уразумению предметы, встречающиеся в жизни и относящиеся к жизни общественной и нравственной» (Greg. Nyss. Contr. Eun. 12.2 (13) // ТСО, т. 43 (ч. 6), 489; PG 45:1101–1104; GNO 1:393.19–29). Отметим, что в отношении познания чувствами, «не дающего повода к недоумению касательно суждения о предметах», свт. Григорий даже не ставит проблемы истины. Истина и ложь для святого отца являются категориями прежде всего богословскими и онтологическими (см.: [Young, 2001, 67, 68]). В антропологической же перспективе они выступают характеристиками не чувственного познания как такового, а духовного состояния ума человека в целом (добродетельного или страстного).

Если чувственное познание одинаково у всех людей, то, напротив, в созерцании нетварного естества ум каждого движется индивидуально и имеет дело только с «догадками»: «В созерцании же умопостигаемого естества (ἐν δὲ τῇ θεωρίᾳ τῆς νοεράς φύσεως), поелику оно превышает чувственное уразумение, разум по догадкам стремится уловить то, что убегает от чувств (στοχαστικῶς τῆς διανοίας ἐλτορευομένης τῶν ἐκφρευόντων τὴν αἴσθησιν); каждый иначе идет к искомому и соответственно рождающемуся у каждого разумению о предмете, сколько то возможно, выражает мысль» (Greg. Nyss. Contr. Eun. 12.2 (13) // ТСО, т. 43 (ч. 6), 489; PG 45:1104; GNO 1:393.29–394.5). Понятиям о твари на основе познания чувствами свойственны общность, легкость и ясность, тогда как понятиям о Боге на основе созерцания верой — индивидуальность, усилие и предположительность.

Понятия о Боге свт. Григорий поэтому квалифицирует как загадочные «подобия» (ὁμοίωμα), а не точные «образы» (εἶδος) искомого, «ибо невозможно в точности (δι' ἀκριβείας) изобразить (παραστῆσαι) превысшее понятия (ὕπερ ἔννοιαν) благо» (Greg. Nyss. In Cant. Cantic. 3 // ТСО, т. 39 (ч. 3), 75; PG 44:820; GNO 6:85.16–19). «Подобие» святитель определяет как не прямое, а отраженное «в зеркале», то есть опосредованное, представление о Боге: «...естество Божие превышает всякое постигающее разумение (καταληπτικῆς διανοίας), понятие же (τὸ δὲ νόημα), какое о Нем составляется (ἐγγινόμενον) в нас, есть подобие (ὁμοίωμα) искомого; потому что показывает не тот самый образ (αὐτὸ δείκνυσιν ἐκείνου τὸ εἶδος), „егоже никтоже видел

<sup>14</sup> См. также: «Pistis, напротив, все же схватывает; но это не познавательный захват постижения, а захват единения по ту сторону образов и понятий» (“Pistis, by contrast, can yet grasp; not a cognitive grasp of comprehension but a grasp of union beyond images and concepts”) [Laird, 2004, 208].

есть, ниже видети может» (1 Тим 6:16), но как в зеркале и в загадочных чертах оттеняется некоторое представление искомого (δι' ἐσόπτρου καὶ δι' αἰνίγματος ἔμφασις τινὰ σκιαγραφεῖ τοῦ ζητουμένου), составляемое в душах по каким-то догадкам (ἕκ τινος εἰκασμοῦ)» (Greg. Nyss. In Cant. Cantic. 3 // TCO, т. 39 (ч. 3), 76; PG 44:820–821; GNO 6:86.13–18). Тогда как понятие о соестественном мышлению тварном предмете способно «показывать тот самый образ» (εἶδος), давать его «точное познание (εἰς ἀκριβῆ κατανόησιν)» (Greg. Nyss. Contr. Eun. 12.2 (13) // TCO, т. 43 (ч. 6), 291; PG 45:932; GNO 1:245.20). Как видим, «образ» и «подобие» противопоставляются свт. Григорием как прямое и опосредованное, точное и предположительное, определенное и гадательное знание о тварном и нетварном соответственно. Чувственные явления твари в представлениях человеческого ума (διάνοια) получают точные «образы» себя, а нетварный Бог — приблизительные «подобия».

Итак, в гносеологическом преломлении категории *образа* (εἶδος) и *подобия* (ὁμοίωμα) у свт. Григория означают нетождественность мысли и познаваемого по естеству, но тождественность их по свойствам, то есть способность мысли *являть* сущее. Однако категория *образа* указывает на то, что тварная мысль человека способна «схватывать» тварное же естество познаваемого. А категория *подобия* указывает на то, что тварная мысль человека передает не сами «точные» свойства нетварного естества Божия, а указывает на них посредством тварных аналогий. Это различие в гносеологической перспективе *образа* (εἶδος) и *подобия* (ὁμοίωμα), в частности, имеет решающее значение для определения свт. Григорием Нисским специфики имен Божиих.

Наконец, свт. Григорий признает для ума человека определенную «последовательность постижения». Познание умом твари посредством чувств предваряет созерцание умом Бога посредством веры: «...признающий уразумение существующего доступным (ἐφικτὴν) довел к тому свой рассудок (τὴν διάνοιαν), конечно, идя некоторым путем последовательности в познании существующих (предметов) и изоцрив ум (τὴν διάνοιαν) через познание того, что удобопонятно и маловажно (εὐλήπτοις τε καὶ μικροτέροις), приложил затем свою постигающую силу воображения (τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν) и к тому, что выше всякого уразумения (τοῖς ἐπέκεινα πάσης ἐννοίας)» (Greg. Nyss. Contr. Eun. 10 // TCO, т. 43 (ч. 6), 170–171; PG 45:828; GNO 2:238.14–19). Как деятельность ума не существует без деятельности чувств, так и созерцанию Бога предшествует чувственное познание твари. Сами чувства оказываются проводниками к невидимому: «...самою деятельностью нашего чувства (δι' αὐτῆς τῆς κατὰ τὴν αἴσθησιν ἡμῶν ἐνεργείας) путеводимся к уразумению того, что на деле и по понятию выше чувства (εἰς τὴν τοῦ ὑπὲρ αἴσθησιν πράγματος καὶ νοήματος ἐννοίαν), и глаз делается для нас истолкователем (ἐρμηνεύς) всемогущей премудрости, и созерцаемой (τῆς ἐνθεωρουμένης) во вселенной и указующей собою Того, Кто премудро в руке Своей содержит вселенную» (Greg. Nyss. De anima et resurr. // TCO, т. 40 (ч. 4), 212; PG 46:28). В этом отношении А. Вейсвурм верно замечает, что «он (свт. Григорий. — Г. Д.) видел ясно, что данные чувств, и только они, закладывают основание человеческого познания и что разум объективно зависим от деятельности способностей чувств. Чувственный объект — это первое в нашем восприятии реальности. Он ведет разум вперед и указывает путь к познанию того, что умопостигаемо. Чувственное познание — это первый шаг и необходимое условие всякого рода познания, будь то интеллектуальное или мистическое познание. Ничто не может быть познано, если прежде не станет известно чувствам. И познание души, и познание Бога, и всего сущего, что может быть познано, приходит к человеку путем чувств» [Weiswurm, 1952, 84–85]. Как заключает о. Владимир Шмалий, у свт. Григория чувства не «порабощают» ум, а «освобождают его» [Шмалий, 2001, 73]. Само наличие видимой твари и чувственного естества в человеке, по святителю, имеет подчиненное Богосозерцающей деятельности ума значение (см.: (Greg. Nyss. In Eccl 1 // TCO, т. 38 (ч. 2), 211; PG 44:624; GNO 5:284.18–285.5)).

Этот последовательный путь от познания твари чувствами к созерцанию Бога верой, как толкует опыт Моисея свт. Григорий, состоит в том, чтобы

посредством внимательного вникновения в видимое углубляться умом «во внутреннее (πρὸς τὸ ἐνδότερον)», пока ум не достигнет пределов познания, то есть пока не погрузится в «мрак»: «Ум же, простираясь далее и посредством всегда большего и совершеннейшего внимания достигая попечения о постижении сущего»<sup>15</sup>, чем паче приближается к созерцанию (τῇ θεωρίᾳ), тем более усматривает несозерцаемость Божественного естества (τὸ τῆς θείας φύσεως ἀθεώρητον). Ибо, оставив все видимое, не только, что восприимлет чувство, но и что видит, кажется, разум (ἡ διάνοια), непрестанно идет к более внутреннему (πρὸς τὸ ἐνδότερον), пока пытливостью разума не проникнет в незримое и непостижимое и там не увидит Бога (ἕως ἂν διαδύῃ τῇ πολυπραγμοσύνῃ τῆς διανοίας πρὸς τὸ ἀθέατόν τε καὶ ἀκατάληπτόν ἅκεῖ τὸν Θεὸν ἴδῃ). Ибо в этом истинное познание (ἡ ἀληθὴς ἐστὶν εἶδησις) искомого; в том и познание наше, что не знаем (ἐν τούτῳ τὸ ἰδεῖν ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν), потому что искомое выше всякого познания (εἰδήσεως), как бы неким мраком (γνόφω), объято отсюда непостижимостью (τῇ ἀκατάληψίᾳ)» (Greg. Nyss. De vita Moys. // TCO, т. 37 (ч. 1), 315–316; PG 44:376–377; GNO 7.1:86.20–87.1–9)<sup>16</sup>. То есть когда ум приближается посредством познания чувствами к созерцанию Бога, он, с одной стороны, познает Его непознаваемость («погружается во мрак»), а с другой — начинает «видеть Бога» верой («проникает в незримое и непостижимое»)<sup>17</sup>. Следовательно, предшествующее Богосозерцанию чувственное познание преодолевается и превышает им. Посредством образа «мрака» (γνόφος) свт. Григорий выражает мысль об оставлении всего тварного — не только чувственного и умопостижаемого, но и самого себя в смирении. Только после познавательного «мрака» начинается Богосозерцание верой.

Бог, соответственно двойному образу Своего явления человеку, созерцается им верой либо сокровенно, либо в нетварном свете<sup>18</sup>. В обычном порядке видение света

<sup>15</sup> Пер. автора. См. в TCO: «Ум же, простираясь далее, с большею и совершеннейшею всегда внимательностию углубляясь в уразумение истинно постижимого...» (Προῖόν δὲ ὁ νοῦς καὶ διὰ μείζονος αἰεὶ καὶ τελειότερας προσοχῆς ἐν περινοίᾳ γινόμενος τῆς τῶν ὄντων κατανοήσεως).

<sup>16</sup> См. также у прп. Максима Исповедника: «Великий Моисей, после того уже, как поставил скинию свою вне стана, — т.е. после того, как сердце свое и ум твердо установил вне всего видимого, — начинает поклоняться Богу; и после того, как вступил во мрак, т.е. в безвидное и безвещное место ведения, там пребывает, священнейшая совершая таинства (или посвящается на то) (Исх 33:7; 20, 21). [Максим Исповедник: Умозрительные и деятельные главы. 27, 232].

<sup>17</sup> В отношении понимания свв. отцами веры как именно видения и познания показательно толкование того же самого опыта Боговидения Моисея свт. Григорием Паламой, обобщающим к тому же предшествующие толкования свт. Григория Нисского и св. Дионисия Ареопагита: «Как видя не видит (Моисей. — Г. Д.)? Так, поясняет он (св. Дионисий Ареопагит. — Г. Д.), что видит выше видения и в собственном смысле познает и видит, не видит же по преизбытку, не каким-либо действием ума и чувства видя, а самим невидением и незнанием, то есть в исступлении из всякого подобного познавательного действия входя в то, что выше видения и знания, — стало быть лучше нас и видя и действуя, потому что стал лучше, чем дано человеку, сделался уже Богом по благодати, единится с Богом и через Бога видит Бога» (Григорий Палама: *Триады*. II.3.52, 238). Вера (то есть не чувства и не знание), согласно библейской и святоотеческой традиции, «в собственном смысле познает и видит» Бога, но при всей действительности этого «видения» и «познания» она продолжает оставаться только верой, то есть «видя не видит» и «познавая не познает» Бога по причине «преизбытка» нетварного Естества.

<sup>18</sup> См. систематизацию святоотеческого учения о двух видах Богопознания свт. Григорием Паламой: «Слово „видеть“ несет в себе двойное значение: бывает, когда это означает, что кто-то мысленно постигает Бога по мере возможности, а иной раз — то, чтобы иметь Его живущим в себе и по причине смещения с Божественной благодатью наслаждаться Им в неизреченном видении и общении (ὁμιλίᾳ), а не осмыслять Его, как учат нас богоносцы» (Григорий Палама: *Антирретики*. V.3.7, 201). «Итак, [выражение] „видеть Бога“ имеет, как показало наше слово, два значения: когда кто-либо в себе самом стяжал Бога и благодаря воссиянию от Него зрит Его; и то, чтобы прийти в познание и признание Бога не по исключительному образу осияния, [являемого] преподобным» (Григорий Палама: *Антирретики*. V.4.12, 204). Итак, «знаем», «осмысляем», «мысленно постигаем» на языке святых отцов значит созерцаем верой Бога

Божия недоступно падшему человеку<sup>19</sup>, поэтому не чистый от греха ум видит верой Бога «невидимого», то есть недоступного чувствам и рассудку. Видеть же верой нетварный свет Божий, согласно свт. Григорию Нисскому, возможно человеку только Духом Святым по воле Самого Бога: «Каким образом Стефан видел (εἶδε) пренебесную славу? Кто отверз ему небесные врата? Человеческих ли сил то было дело? Или кто из ангелов подъял на оную высоту долу находящуюся человеческую природу? Нет; не то говорит деписание о Стефане, будто бы он видел, что видел (εἶδεν ἃ εἶδεν), вследствие особенной своей силы или будучи исполнен ангельской помощи. А что говорит? *Стефан же сый исполнь Духа Свята, виде (εἶδε) славу Божию* и Единородного Сына Божия (Деян 7:55). Нельзя, как говорит пророк, увидеть свет иначе, как видя его при посредстве света (τὸ φῶς ὁφθῆναι μὴ ἐν φωτὶ καθωρώμενον); ибо *во свете Твоем, говорит, узрим (ὁψόμεθα) свет* (Пс 35:10). Итак, если созерцание света (τὴν τοῦ φωτὸς θεωρίαν) возможно не иначе, как при посредстве света же, то каким образом может взирать (ἀλιδεῖν) на солнце тот, кто находится вне лучей солнца? Итак, поелику Единородный Свет созерцается (καθωράται) в Свете Отца, то есть во Святом Духе, от Него исходящем, то посему предосвященный славою Духа уразумевает (ἐν περινοίᾳ ἐγένητο) Славу Отца и Сына» (Greg. Nyss. In Stephan I // TCO, т. 45 (ч. 8), 120–121; PG 46:716–717; GNO 10.1:89.22–90.14). Не своей и не ангельской, то есть тварной силой, но нетварной силой Духа Святого человек созерцает Бога, являющегося во свете<sup>20</sup>. Таким образом,

сокровенного. А «приобретаем», «стяжаем», «имеем Бога в себе», «вкушаем» и «причаствуем» значит созерцаем верой нетварное «воссияние» Божие.

<sup>19</sup> Свт. Григорий Нисский так описывает состояние слепоты к нетварному свету Божию после грехопадения: «Посему порядок требует исследовать, действительное ли нечто есть оный свет, которым темный этот вертеп естества человеческого не озаряется в настоящей жизни? Или, может быть, пожелание стремится к тому, чего нет и что непостижимо (πρὸς τὸ ἀνήνυτόν τε καὶ ἀκατάληπτον)? Ибо таков ли наш рассудок, чтобы следить ему за естеством искомого (τίς γὰρ ἐν ἡμῖν λογισμὸς τοιοῦτος, ὡς ἀνιχνεύσαι τοῦ ζητουμένου τὴν φύσιν)? Таково ли значение имен и речений, чтобы передать нам ими достойное понятие о высшем свете (τίς ἐξ ὀνομάτων τε καὶ ῥημάτων σημασία τοιαύτη, ὡς ἀξίαν ἡμῖν ἔννοιαν τοῦ ὑπερκεκμένου φωτὸς ἐμπούησαι)? Как наименую незримое (τὸ ἀθέατον)? Как представлю невещественное? Как покажу (δείξω) не имеющее вида (τὸ ἀεὶδέξ)? Как постигну (διαλάβω) то, что не имеет ни величины, ни количества, ни качества, ни очертания, не находится ни в месте, ни во времени, вне всякого ограничения (περασμοῦ) и определенного представления (ὀριστικῆς φαντασίας)? Чье дело — жизнь и самостоятельность всего представляемого благом?.. Посему, как и при каких помыслах (διὰ ποίων λογισμῶν) возможно, чтобы таковое благо стало доступным взору (ὕλ' ὄψιν ἐλθεῖν) — было и созерцаемым, и невидимым (τὸ θεώμενον καὶ μὴ βλεπόμενον)?.. Но чтобы не утруждал себя напрасно разум (ὁ λόγος), простираясь до пределов беспредельного, прекратим пылкое исследование об естестве превысших благ, так как все подобное сему не может и быть постигнуто (ὕδ' κατὰληψὶν ἐλθεῖν)» (Greg. Nyss. De beat. 3 // TCO, т. 38 (ч. 2), 394–395; PG 44:1225; GNO 7.2:104.8–105.2).

<sup>20</sup> Опираясь, в частности, на данный фрагмент из свт. Григория Нисского, святоотеческое учение о созерцании нетварного света Божия силой Духа Святого в законченной форме представляет свт. Григорий Палама: «Но и видимое очами, если [оно видимо] посредством тварной [зрительной] силы, всяко является чувственным, если же, будучи выше всякого такого восприятия, оно созерцается силой Духа, согласно сказавшему (прп. Иоанну Дамаскину. — Г. Д.) об этом свете: „**Бога никтоже виде нигдеже, а то, что видел [Илия], он видел в Духе**“. Итак, если это силой Духа видится достойными, то оно не является чувственным в собственном смысле слова и ни в коем случае не тварно. Так ведь и божественный Григорий Нисский отвечает на это кажущееся противоречие, говоря о Стефане, воззревшем на небо, и проникнувшем взором в запредельное, и видевшем невидимую славу. И после доказательств он говорит, уже делая вывод: „**Итак, ясно видна нечестность духоворцев, поскольку мы научились от Писания, что подобным видится подобное. Ведь Стефан не оставаясь в человеческой природе и силе видит Божественное, но соединившись с благодатью Святого Духа, благодаря Ему, возвысился до постижения Бога**“. Постижением же он назвал это не потому, что сие видение поддается уразумению (ибо это он прежде отверг), но потому, что оно не поддается и человеческим словам, — равно как и взором [не поддается] Божественная слава и оный свет, — и поэтому иногда называется видением, иногда же разумением, а иногда — [состоящим] из обоих умным чувством. Но лучше и возвышеннее [называть это] откровением, единением,

сокровенное Богосозерцание и светозарное Богосозерцание — это два способа видения человеком Бога верой<sup>21</sup>. Причем свт. Григорий не разделяет, а именно сближает их: сокровенное Богопознание св. отец понимает как особый род познающего видения (θεωρία), а видение Бога в нетварном свете трактует только как веру в Бога, но не знание Его<sup>22</sup>. Иными словами, созерцают Бога верой не только прор. Моисей, ап. Павел, святой первоученик Стефан и подобные им боговидцы, но и мы грешные.

## Следствия для лингвистической теории референции

Таким образом, релевантная для построения лингвистической теории референции гносеология свт. Григория Нисского включает в себя следующие основные положения, синтез, принципы систематизации и рубрикация которых оформились в результате проведенного исследования.

1. Человек способен к познанию в силу своего богоподобия.
2. Всякое представление человека о сущем носит антропный характер.
3. Ум человека истинно и достоверно познает сущее («бытие дано в познании»).

смешением, духовным чувством, так как одновременная взаимозаменяемость и сочетание имен показывает, что оный свет не принадлежит ни душе, ни телу, но вселившемуся и действующему в достойных душах и телах Духу» (Григорий Палама: *Антирретики*. II.16.76, 84. См. также: Григорий Палама: *Триады*. II.3.27, 214–215). «И что сказать о точном постижении сего света или о способе причастия, когда даже одно лишь то, чтобы видеть [его], как мы научены, не принадлежит тварной силе? Ибо сказано: *Бога никтоже виде нигдеже, „и что видел, то зрится в Духе“*, и это значит видеть духовно» (Григорий Палама: *Антирретики*. IV.14.37, 183). «Как же видели очи нетварную славу? Переустроенные силой Духа и приобретшие силу, которой у них прежде не было, и ставшие духом, и в духе видя, созерцали славу Духа» (Григорий Палама: *Антирретики*. IV.16.43, 186).

<sup>21</sup> Отсюда не вполне корректной по отношению к учению свт. Григория Нисского о богопознании представляется схоластическая классификация его видов на «естественное» и «сверхъестественное»: «В зависимости от различия источников богопознания, его способов и познавательных способностей в богословии св. Григория отчетливо различаются 2 основных вида богопознания: естественное и сверхъестественное; 1-е в свою очередь делится на внешнее, в созерцании природы, и внутреннее, в созерцании собственной души, а 2-е — на опосредованное, через Свящ. Писание, и непосредственное, мистическое» [Фокин, 2006, 495]. Однако в данной классификации неоправданно смешаны источники и предмет богопознания. Свт. Григорий действительно указывает на три источника богопознания — природу, добродетели человека и Св. Писание. Однако так называемое «сверхъестественное, непосредственное, мистическое» богопознание святитель трактует не как источник богопознания, а как общий «непосредственный» предмет всех трех указанных его источников. То есть все источники богопознания, будучи тварными, «естественными», в том числе и Св. Писание, и никакого «сверхъестественного» источника богопознания нет; как и, напротив, предмет богопознания всегда только «сверхъестествен», будучи нетварным. Другое дело, что в этих «естественных» источниках «сверхъестественный» Бог может созерцаться прикровенно, а может созерцаться в нетварном свете, но от этого прикровенное богопознание не становится более «опосредованным» или более «естественным».

<sup>22</sup> Свт. Григорий Палама будет разъяснять, что «Божеская слава превосходит всякое постижение, хотя бы то и в причастовании» Его нетварному свету: «Итак, достойными зрится некое **исторжение** (ἔξαλλα) тамошней **светлости**, но и в этом зрении остается незримым, ибо *ни око его не видит, ни ухо не слышит, и не восходит то на сердце человеческое*. Ибо все это [т.е. око, ухо и сердце], приняв от десницы *Вышнего* — или, иначе говоря, от Духа — *изменение*, божественно и сверхъестественно видит в Духе то, что принадлежит Духу» (Григорий Палама: *Антирретики*. IV.16.43, 187). «Свет сей нетварен и непостижим даже для самих видящих, а для недостойных и невидим. Ибо то, чтобы видеть духовно, далеко отстоит от того, чтобы помышлять; а от того, чтобы видеть — знать, чем именно является то, что таким образом видимо» (Григорий Палама: *Антирретики*. IV.19.51, 191). «Ибо хотя он и человеческим очам был виден, и разуму воссиял внутри, — почему и зовется он **умопостигаемой и видимой божественностью**, — но [одновременно] сказано и что он **превосходит всякое постижение и силу**» (Григорий Палама: *Антирретики*. IV.14.37, 183). «Свет, стало быть, будет воспринят и умом и чувством, каждым, конечно, соразмерно самому себе, но — сверх чувства и ума» (Григорий Палама: *Триады*. II.3.25, 235).

4. В познании мысль и сущее связаны отношением по образу: мысль и сущее нетождественны по естеству, но тождественны по свойствам, то есть мысль способна являть сущее, или истинно его познавать.

5. Существуют два предмета познания — тварное и нетварное бытие (онтология).

6. Соответственно двум предметам познания различаются две познавательные силы ума человека — познание чувствами и верой.

7. Два способа познания человека обусловлены не только онтологически, но и антропологически — двойственным устройством человека из души и тела.

8. Каждый способ познания человека *подобен* своему предмету («подобное познается подобным»).

9. Как тварь, так и Бог познаваемы со стороны явления (φαινόμενον) или действий (ἐνέργεια), но не со стороны сущности (οὐσία).

10. Тварное бытие окачествованно и ограничено, и чувственное познание способно разделять его на признаки, что невозможно в отношении неограниченного Божества.

11. Мысль при чувственном познании «схватывает» естество твари, то есть представляет его свойства в точном образе (εἶδος), но она не способна «схватить» нетварные действия Божии, поэтому представляет их в тварных аналогиях, или подобиях (ὁμοίωμα).

12. Чувственное познание предшествует созерцанию Бога верой, но упраздняется, преодолевается, снимается им.

13. Вера представляет собой особый способ познания, достоверность которого обеспечивается не чувствами и рассудком человека, а единением с Богом.

14. Существуют два вида созерцания Бога верой — сокровенное богосозерцание и богосозерцание в нетварном свете.

Таков общий абрис христианской гносеологии также в целом, сделанный на основе богословской системы свт. Григория Нисского. Следует отметить, что за границами рассмотрения остались требующие отдельного обсуждения представления каппадокийского мыслителя об истине как созерцании сущего в единстве видимого явления твари и невидимого действия Божия; о Троичном характере созерцания нетварных действий Божиих; об определяющей роли Христа для богосозерцания. Что касается последующей святоотеческой традиции разработки гносеологии, то идеи Нисского святителя получают более подробное системное развитие в богословии прп. Максима Исповедника, свт. Григория Паламы и свт. Феофана Затворника. Богословский синтез этих свв. отцов показывает, что хотя свт. Григорий Нисский не дал последовательной суммы христианской гносеологии, но в его творениях находятся все необходимые элементы для ее построения.

Кроме того, систематизация и анализ онтолого-гносеологической концепции свт. Григория Нисского имеет важные для лингвистической теории референции следствия. В данной перспективе теория референции прежде всего получает адекватную своему масштабу богословско-философскую теоретическую постановку, которая придает лингвистическому исследованию необходимую глубину и фундаментальность. При этом представленный онтогносеологический базис позволяет подвергнуть реконструкции и прояснить содержание основных терминов референциальной теории. Если основная проблема референции — это проблема «отнесения языковых выражений к внеязыковым объектам (денотатам, номинатам, десигнатам, референтам) и, шире, соединения мысли и реальности посредством языка» [Арутюнова, 1982, 5], то что же именно соединяет референция и как?

1. Референция, как уже было отмечено, опирается на предпосылку существования объекта. Объект в качестве референта, в свою очередь, формируется в результате его познания и категоризации человеком. Референт, таким образом, это сам объект реальности, но воспринимаемый человеком.

2. Процедура отнесения языкового выражения к объекту, избранному в качестве референта, представляет собой своего рода «инструкцию» адресату по отысканию



референта, прилагаемую к значению языкового выражения [Арутюнова, 1982, 22]. Языковое выражение, иными словами, не может напрямую, минуя концептуальное опосредование сознанием говорящего, относиться к референту, как и быть непосредственным его субститутом тоже. Процедура референции, в результате которой имя начинает «замещать», «относиться» к референту, «указывать» на него, — это мыслимая интенциональная операция, задаваемая для адресата говорящим. Таким образом, связь гносеологической проекции объекта и знака имеет также мыслимый характер.

3. После онтогносеологического уточнения «соединение мысли и реальности посредством языка», несколько утрируя, но тем не менее подчеркивая главное, можно кратко описать как *соединение мысли (значения) с мыслью (референтом) посредством мысли (акта референции)*. При этом на полюсах значения и референта находятся материальные объекты языкового знака и объекта реальности, сами по себе референции не производящие, но обеспечивающие ее. С учитываемой поправкой о двустороннем статусе полюсов данной референциальной модели вполне допустимо метонимически говорить, что *в акте референции языковой знак соединяется с внеязыковым объектом реальности в области мысли*. При этом, однако, правильно понимать внутренние — сугубо ментальные — механизмы их соединения во избежание лингвофилософских аббераций необходимо.

4. Значение также является весьма проблематизированным членом данной референциальной модели. Во-первых, поскольку акт референции происходит в области мысли, то есть в сознании говорящего, то подлинный источник референции — это человек, а не предмет-референт и не общая семантика языкового знака. Примат говорящего в акте референции — следствие ее мыслимого статуса. Во-вторых, значение представляет собой суммарный эффект в сознании говорящего и от общеязыковых семантических конвенций, и от конкретных дейктико-коммуникативных параметров речевого акта<sup>23</sup>. Отсюда ясно, что референциальные теории, односторонне утверждающие, что «все механизмы референции принадлежат языку»<sup>24</sup> или что они исключительно коммуникативны, упрощают проблему. И языковые конвенции, и дейксис участвуют в осуществлении референции, будучи фактами индивидуальной когниции. «Языковая референция», которая присуща неактуализованному знаку, исчезает с актуализацией его в речи. Именно в сознании говорящего снимается противоречие общего и конкретного, семантического и коммуникативного, языка и речи. В конкретной референции говорящий учитывает конвенционализированную семантику знака, но посредством когнитивных механизмов омонимии, синонимии и транспозиции (см.: [Карцевский, 1965]) преобразует ее в «референцию коммуникативную». В ситуации, когда говорящий обозначает новые референты прежними знаками: «один знак — разные смыслы», тогда на основе ассоциативных процессов работают когнитивные механизмы омонимии. В ситуации, когда референт тот же самый, но получает множество логических экспликаций, истолкований и различий: «один смысл — разные знаки», тогда работают когнитивные механизмы синонимии. Общее значение знака всякий раз при этом употребляется переносно, благодаря

<sup>23</sup> «В современной литературе по семантике и прагматике естественных языков все более общепринятым становится взгляд на референцию как на характеристику употребления данного выражения, как на существенный ингредиент речевого акта. При этом различаются семантическая референция и референция говорящего, референция в языке и референция в речи» [Петров, 1982, 407].

<sup>24</sup> См., напр.: «Хотя референция осуществляется в ходе речевого акта, т.е. в высказывании, все механизмы референции принадлежат языку: средства, с помощью которых говорящий осуществляет свою референцию и делает ее достоянием слушающего, входят в семантику предложения. В этом смысле можно говорить о референциальных аспектах семантики предложения: в ходе речевого акта говорящий только приводит в действие те механизмы референции, которые заложены в предложении. Предметом изучения в лингвистической теории референции служит *предназначенность* предложения и его частей к тому или иному референциальному употреблению» [Падучева, 1985, 8].

чему он всегда покрывает относительно новую совокупность представлений, но остается тождественным самому себе, несмотря на постоянное транспонирование его значения.

Таким образом, в теории референции сходятся две серьезные богословско-философские проблемы: проблема онтолого-гносеологическая и проблема общего / конкретного значения языкового знака. Поэтому чтобы построить полную и непротиворечивую теорию референции и объяснить, «как значимые единицы языка прилагаются к миру» и благодаря чему они понятным для адресата образом идентифицируют предметы [Арутюнова, 1982, 11], необходимо иметь четкое представление, во-первых, о том, что есть и как, в каких границах и в каком объеме, какими средствами и при каких условиях оно познается, а во-вторых, о том, как индивидуальное значение выражается общим знаком.

В целом, необходимо подчеркнуть тот результат исследования, что труды представителя Каппадокийской школы (свт. Григория Нисского, свт. Василия Великого, свт. Григория Богослова и др.), разрабатывающих христианскую онтологию и гносеологию, высококомплементарны с достижениями современной лингвосомиотической науки и плодотворны для уточнения и развития ряда ее положений.

## Источники и литература

### Источники

1. Greg. Nyss. In Cant. Cantic. — *Григорий Нисский, свт.* Точное изъяснение Песни песней Соломона (In Cantica Canticorum) // Творения святого Григория Нисского: В 8 ч. (Т. 37–45). М.: Типография В. Готье, 1861–1872. («Творения святых отцов Церкви»). = ТСО. Т. 39. 1862. Ч. 3. С. 1–408; Migne J.-P. Patrologiæ Cursus Completus. Series Græcæ. Vols. 44–46. Paris, 1857–1866. = PG 44, 756–1120; Gregorii Nysseni Opera / Ed. by W. Jaeger and H. Langerbeck. 10 Vols. Leiden: E. J. Brill, 1952–1996. = GNO 6. P. 3–469.

2. Greg. Nyss. Contr. Eun. — *Григорий Нисский, свт.* Опровержение Евномия (Contra Eunomium) // ТСО. Т. 41. Ч. 5. С. 8–500, Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 1–510; PG 45, 248–1121; Jaeger. 1. P. 22–409; 2. P. 3–311.

3. Greg. Nyss. De anima et resurr. — *Григорий Нисский, свт.* О душе и воскресении, разговор с сестрою Макриною (Dialogus de Anima et Resurrectione) // ТСО. Т. 40. 1862. Ч. 4. С. 201–326; PG 46, 12–160.

4. Greg. Nyss. De beat. — *Григорий Нисский, свт.* О блаженствах (De Beatitudinibus orationes VIII) // ТСО. Т. 38. 1861. Ч. 2. С. 359–478; PG 44, 1193–1301; Jaeger. 7.2. P. 77–170.

5. Greg. Nyss. De infant. abrept. — *Григорий Нисский, свт.* О младенцах, преждевременно похищаемых смертью. К Иериию (De Infantibus qui praemature abripiuntur) // ТСО. Т. 40. 1862. Ч. 4. С. 327–360; PG 46, 161–192; Jaeger. 3.2. P. 67–97.

6. Greg. Nyss. De vita Greg. Thaum. — *Григорий Нисский, свт.* Слово о жизни святого Григория Чудотворца (De vita B. Gregorii Thaumaturgi) // ТСО. Т. 45. 1871. Ч. 8. С. 126–197; PG 46, 893–957; Jaeger. 10.1. P. 3–57.

7. Greg. Nyss. De vita Moys. — *Григорий Нисский, свт.* О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели (De Vita Moysis) // ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 223–379; PG 44, 297–430; Jaeger. 7.1. P. 1–145.

8. Greg. Nyss. De hom. opif. — *Григорий Нисский, свт.* Об устройении человека (De orificio hominis) // ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 76–222; PG 44, 124–256.

9. Greg. Nyss. In Eccl. Hom. — *Григорий Нисский, свт.* Точное истолкование Экклесиаста Соломонова (In Ecclesiasten) // ТСО. Т. 38. 1861. Ч. 2. С. 203–358; PG 44, 616–753; Jaeger. 5. P. 277–442.

10. Greg. Nyss. In Stephan. — *Григорий Нисский, свт.* Похвальное слово святому первому-ченику Стефану (In sanctum Stephanum I) // ТСО. Т. 45. 1871. Ч. 8. С. 105–125; PG 46, 701–722; GNO 10.1. P. 75–94.
11. Greg. Nyss. Or. catech. — *Григорий Нисский, свт.* Большое огласительное слово (Oratio catechetica magna) // ТСО. Т. 40. 1862. Ч. 4. С. 1–110; PG 45, 11–105; GNO 3.4. P. 5–106.
12. Григорий Палама: *Антирретики — Григорий Палама, свт.* Антирретики против Акин-дина / Пер. с др.-греч. и прим. архим. Нектария (Яшунского). Краснодар: Текст, 2010. 368 с.
13. Григорий Палама: *Триады — Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священно-безмолвствующих / Пер., послесл. и ком. В. Вениаминова. М.: Канон+, 2005. 384 с. (История христианской мысли в памятниках).
14. Максим Исповедник: *Умозрительные и деятельные главы — Максим Исповедник, прп.* Умозрительные и деятельные главы, выбранные из семисот глав Греческого Доброто-любия // Добротолюбие: в русском переводе: в 5 т. Изд. 4-е. М.: Изд-во Сретенского м-ря, 2010. Т. 3. 448 с. С. 226–284.
15. Максим Исповедник, прп.: *Четыре сотни глав о любви — Максим Исповедник, прп.* Четыре сотни глав о любви // Добротолюбие: в русском переводе: в 5 т. Изд. 4-е. М.: Изд-во Сретенского м-ря, 2010. Т. 3. 448 с. С. 162–226.
16. Clem. Alex. Strom. — *Clemens Alexandrinus. Stromata* // PG 9:9–602.

## Литература

17. Афанасий Евтич (2005) — *Афанасий (Евтич), еп.* Прологомены к исихастской гносео-логии // Богословские труды. 2005. Т. 40. С. 74–121.
18. Арутюнова (1982) — *Арутюнова Н. Д.* Лингвистические проблемы референции // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 13: Логика и лингвистика (Проблемы референ-ции) / Сост., ред., вступ. ст. Н. Д. Арутюновой. М.: Радуга, 1982. С. 5–40.
19. Василий Кривошеин (2011) — *Василий (Кривошеин), архиеп.* Простота Божественной природы и различия в Боге по св. Григорию Нисскому // Богословские труды / Сост., автор биогр. вст. диак. Александр Мусин. Н. Новгород: Христианская библиотека, 2011. С. 614–643.
20. Давыденков (2002) — *Давыденков О., свящ.* Понятия «силы» и «энергии» в святооте-ческом богословии // *Давыденков О., свящ.* Велия благочестия тайна: Бог явися во плоти. М.: Изд-во ПСТГУ, 2002. С. 5–31.
21. Епифанович (1916) — *Епифанович С. Л. П. Минин.* Главные направления древне-церковной мистики. Сергиев Посад. [Рецензия] // Труды КДА. 1916. № 2. С. 381–385. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Sergej\\_Epifanovich/rets-na-p-minin-glavnye-napravlenija-drevne-tserkovnoj-mistiki-sergiev-posad-1916/](https://azbyka.ru/otechnik/Sergej_Epifanovich/rets-na-p-minin-glavnye-napravlenija-drevne-tserkovnoj-mistiki-sergiev-posad-1916/) (дата обращения: 13.01.2023).
22. Иустин Попович (2003) — *Иустин (Попович), прп.* Гносеология святого Исаака Сирина / Пер. с серб. и ком. И. А. Чароты. Мн.: Свято-Елисаветинский м-рь, 2003. (Сер.: Сербское богословие XX века).
23. Карфикова (2012) — *Карфикова Л.* Святитель Григорий Нисский. Бесконечность Бога и бесконечный путь к Нему человека / Пер. с чеш. К.: Дух и літера, 2012.
24. Карцевский (1965) — *Карцевский С. О.* Об асимметричном дуализме лингвистическо-го знака // *Звегинцев В. А.* История языкознания XIX–XX веков в очерках и извлечениях. М., 1965. 3-е изд. Ч. 2. С. 85–93.
25. Кобозева (2000) — *Кобозева И. М.* Лингвистическая семантика. М.: Эдиториал УРСС, 2000.
26. Крипке (1982) — *Крипке С.* Тожество и необходимость // Новое в зарубежной линг-вистике. Вып. 13: Логика и лингвистика (Проблемы референции) / Сост., ред., вступ. ст. Н. Д. Арутюновой. М.: Радуга, 1982. С. 340–377.
27. Лескин (2009) — *Лескин Д. Ю., прот.* Спор Великих Каппадокийцев и Евномия о гра-ницах богопознания и его рецепция в русской философии XX века // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. № 3. М.: Изд-во РАГС, 2009. С. 87–98.

28. Логиновский (2005) — *Логиновский С. С.* Специфика святоотеческой гносеологии (религиоведческий анализ): Дис. ... канд. филос. н. 09.00.13. Челябинск, 2005.
29. Лосев (1997) — *Лосев А. Ф.* Спор об именах в IV веке и его отношение к имяславью // *Лосев А. Ф.* Имя: Избр. работы, переводы, беседы, иссл-ия, архивн. мат-лы / Сост. и общ. ред. А. А. Тахо-Годи. СПб.: Алетейя, 1997. С. 39–45.
30. Михаил Грибановский (2004) — *Михаил (Грибановский), иером.* Истина бытия Божия. Опыт уяснения основных христианских истин естественной человеческой мыслью. Репр. изд. 1888 г. СПб.: Общество памяти игуменнии Таисии, 2004.
31. Падучева (1985) — *Падучева Е. В.* Высказывание и его соотнесенность с действительностью (референциальные аспекты семантики местоимений). М.: Наука, 1985.
32. Петров (1982) — *Петров В. В.* Философские аспекты референции // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 13: Логика и лингвистика (Проблемы референции) / Сост., ред., вступ. ст. Н. Д. Арутюновой. М.: Радуга, 1982. С. 406–414.
33. Саврей (2012) — *Саврей В. Я.* Каппадокийская школа в истории христианской мысли. М.: Изд-во МГУ, 2012.
34. Фокин (2006) — *Фокин А. Р.* Григорий свт., еп. Нисский // Православная энциклопедия. Т. XII: Гомельская и Жлобинская епархия — Григорий Пакуриан. М., 2006. С. 480–522.
35. Христу (2001) — *Христу П. С.* Учение святителя Григория Паламы о двойственном знании // Альфа и Омега. 2001. № 3 (29). С. 120–128.
36. Шмалий (2001) — *Шмалий В., свящ.* Проблема «воцерковления философии» на примере трудов св. Григория Нисского // Богословие и философия: аспекты диалога. Сборник докладов конференции «IX Рождественские Образовательные Чтения», 25 янв. 2001 г. М.: Ин-т ф-фии РАН, 2001. С. 59–87.
37. Laird (2004) — *Laird M.* Gregory of Nyssa and the Grasp of Faith: Union, Knowledge, and Divine Presence. Oxford University Press, 2004.
38. Weiswurm (1952) — *Weiswurm A. Alcuin.* The Nature of Human Knowledge according to Saint Gregory of Nyssa. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1952.
39. Young (2001) — *Young R. A.* The Nature of Truth in Gregory of Nyssa: An Ancient Response to a Contemporary Problem: Dis. ... of Doctor of Philosophy; Baylor University. Waco, Texas, 2001.
40. Δρατσελλα (2002) — *Νικολαου Κ. Δρατσελλα Θεολογου.* Η Θεολογία του Α' κατ' Ευνομιου λογου του αγιου Γρηγοριου Νυσσης. Αθηναи, 2002.