

и надлунный миры, утверждал, что существо последнего составляет тончайший огонь, предел земного огня, превратившийся в чистый свет. Об этом срединном, посредствующем между умопостигаемой и чувственной сферами бытия свете, распадающемся на различные светила, он пишет следующее: “И вот этот свет... есть тело, излучающее от себя одноименный с собой свет, который мы называем бестелесным. А этот свет доставляется тем светом, блистая из него как роскошное цветение, тот свет является в существенном смысле тоже просветленным телом” (De cael. II, 1).

Среди христианских мыслителей указанную проблематику затрагивали Каппадокийские отцы и прежде всего Василий Великий (ок. 330–379), согласно которому тварный мир временных и чувственно воспринимаемых вещей ограничен небесной твердью (или “первым небом”), за которой помещается область вневременного сотворенного, простирающаяся вплоть до границы нетварного божественного бытия – “второго неба”. Область между первым и вторым небом, где обитают хотя и обладающие тончайшей телесностью, но лишь умопостигаемые существа: ангелы и праведные души, есть область света, одновременно принадлежащего и к телесному, и к духовному мирам. Сходную концепцию разрабатывал и младший брат Василия, Григорий Нисский (ок. 335–ок. 394), а на Западе гораздо позднее аналогичные построения обнаруживаются в писаниях Тьерри Шартрского (De sep. dieb., п.6) и Бонавентуры, в космологии которого свет эмпирея располагается на границе чувственного и умопостигаемого миров (II Sent., 14, 1, 3, 3; 16, 2, 2).

УЧЕНИЕ ГРИГОРИЯ НИССКОГО О ВРЕМЕНИ

М.Л. Хорьков

Оригинальное учение Григория Нисского о времени вырастает из его анализа особенностей существования человека и других творений в материальном мире. Для этого он переосмысливает концепции античной физики, в первую очередь Платона, Аристотеля и стоиков. В ранних сочинениях Григория Нисского, в которых заметно сильное влияние неоплатонизма, прослеживается резкий контраст между умными и материальными природами. Между ними устанавливается огромная дистанция, и совершенная цель для человека состоит в попытке взойти от чувственного опыта к чистому интеллектуальному созерцанию умной природы. В смертном теле человеческая душа находится среди чуждого ей телесного окружения. Этот материальный барьер, разделяющий материальный и умный миры, не способно преодолеть ничто телесное. Представление о восхождении к умному миру как о единственном способе для человека достичь мира божественного последовательно разви-

то Григорием Нисским в “Гомилиях на блаженства”¹. То, что Божественное может быть достигнуто человеком в процессе жизни или в ходе истории, Григорий отрицает. По его представлению, историческое время – это последовательная деградация человека, его отпадение от состояния изначального совершенства, преодолеть которое во времени невозможно, так как время необратимо. В сочинении “О девстве” Григорий Нисский замечает, что поскольку первородный грех – это начало непрерывного и необратимого временного потока греха, в который вовлечена человеческая жизнь, то поэтому возвратом человека к своему изначальному состоянию будет не обращение времени вспять, но путь к добродетели в этой жизни, в этом времени, ибо добродетельная жизнь – единственное, что способно уничтожить последствия первородного греха в человеке и вернуть ему изначальный образ².

В поздних сочинениях Григорий Нисский рассматривает единство тела и разумной человеческой души более позитивно, как и отношения между умной и материальной природами вообще³. Изначально эти отношения были совершенными, но их исказил грех. Грех, таким образом, понимается уже не как деградация разумной природы человека, но как искажение изначального совершенного единства материального и духовного. Такая точка зрения открывает новые перспективы понимания истории: исторический процесс может быть и процессом “обожения”, и время из инструмента падения превращается в средство освобождения⁴. Поворотной в интеллектуальном развитии Григория Нисского была его полемика с Евномием. Эккехард Мюленберг показал, как в первой книге “Против Евномия” Григорий Нисский приходит к новому пониманию божественной бесконечности⁵. Здесь же также впервые отчетливо развито и новое представление о времени⁶.

Переходными от ранних к поздним сочинениям Григория Нисского являются “Гомилии на Экклесиаст”⁷. В них Григорий развивает ряд теоретических положений, которые в полемике с Евномием принимают острополемический характер. Точную дату создания “Гомилий на Экклесиаст” определить затруднительно, но, скорее всего, они относятся к периоду 378–381 гг. Ссылка в шестой гомилии на “засилье безверия” (ἀπιστία), возможно, указывает на период до II Вселенского Собора 381 г. в Константинополе. Таким образом, время создания “Гомилий на Экклесиаст” приблизительно совпадает с периодом написания первой книги “Против Евномия”, относящейся к началу 380 г.⁸ К этому времени первые две книги сочинения Евномия “Апология апологии” были уже опубликованы и широко известны⁹. Поэтому не случайно, что, комментируя “Экклесиаст”, Григорий все время обращается к темам, актуальным для полемики с Евномием. Помимо ряда текстологических совпадений, некоторые идеи, высказанные в “Гомилиях на Экклесиаст”, предстают в первой книге “Против Евномия” в более разработанном виде. Так, в шестой гомилии на “Экклесиаст” Григорий определяет время как общую меру всех вещей этого мира. В первой книге “Против Евномия” он добавляет к этому, что в отношении божественной природы понятие времени как меры не приложимо, потому что

божественное существует вне времени и время происходит из него. Еще в “Апологии на Шестоднев”, написанной не ранее весны 387 г. и в “Диалоге о душе и воскресении”, созданном летом 387 г., после смерти сестры Макрины¹⁰, Григорий придерживался своих ранних представлений о времени.

Ключом к пониманию главной темы книги “Экклесиаст” служат слова Григория Нисского из “Введения” (гоимлия 1) к его гоимлиям на “Песнь Песней”. Три библейские книги – “Притчи”, “Экклесиаст” и “Песнь Песней”, объединенные именем царя Соломона, – Григорий считает единым смысловым целым, порядок которого указывает на мировую иерархию и ступени восхождения от низшего к высшему. Кроме того, эти книги воплощают собой основные дисциплины философии, которые также организованы иерархически¹¹. Григорий Нисский разделяет распространенное в ранней патристике отношение к Св. Писанию как к истинной философии, с позиции которого отдельные книги Ветхого и Нового Завета понимались как христианские аналоги соответствующих светских философских дисциплин. Христианское отличалось от нехристианского не через оппозицию богословия и философии, но в противопоставлении “нашей (истинной) философии” и “внешней философии” (“ложной мудрости”). Разделение на “философию” и “теологию” было чуждо патристической мысли. В качестве открытого и обоснованного новшества оно появилось и стало доминировать в католическом богословии только в XIII в., определив структуру европейского университетского образования и науки.

Считая христианство “истинной философией”¹², а “Притчи”, “Экклесиаст” и “Песнь Песней” – воплощением основных разделов философии, Григорий Нисский, несомненно, имеет в виду стоическо-перипатетическое разделение философии на этику, физику и метафизику (логику), а также несомненно следует комментаторской позиции Оригена. “Притчи” Соломона суть этика христианской философии¹³. Они указывают путь воспитания совершенной добродетели посредством очищения души. Но цель христианской философии состоит в созерцании “истинно сущего” (ὄντως ὄν), т.е., Бога, и этика служит лишь первой ступенью на пути к этой цели. “Мистическим созерцанием” (μυστικῆς θεωρίας) Бога называет Григорий Нисский “Песнь Песней”¹⁴. С одной стороны, речь идет об особом состоянии души, с другой – о вполне традиционном обозначении метафизики как высшего уровня человеческого познания. Понятие “мистическое созерцание” использовалось в платонической традиции для обозначения аристотелевской метафизики. Клемент Александрийский и Ориген называли данную сферу также ἐποπτεία (созерцание таинств, высшая степень мистического посвящения) – термин, встречающийся у языческих авторов, например Плутарха, для обозначения высшей степени посвящения в мистерии. Григорий Нисский поэтому совершенно естественно говорит о ἐποπτικῆ τῶν ὄντων φιλοσοφία¹⁵. Понимание “Песни Песней” как метафизики христианской философии, инициированное Оригеном в его комментарии на “Песнь Песней” и развитое Григорием Нисским, стало определяющим

для комментаторской традиции средневековья, создавшей огромное число толкований на эту книгу Св. Писания¹⁶.

Книга “Экклесиаст” занимает положение между “Притчами” (“этикой”) и “Песнью Песней” (“метафизикой”). Содержание этой книги Григорий Нисский определяет как знание о видимом и чувственно воспринимаемом мире, которое подводит душу к познанию мира невидимого и воспринимаемого умом¹⁷. Таким образом, “Экклесиаст” является не чем иным, как “физикой” христианской философии. Как ни парадоксален этот подход, Григорию Нисскому он представляется единственно правильным. Конечно, “физика” “Экклесиаста” – это не теоретическая наука в аристотелевском понимании; она не имеет ничего общего и с “правдоподобным мифом” (εἰκὸς μῦθος) платоновского “Тимея” (29 d). Для Григория Нисского это знание не только о мире феноменов, но и о смысле человеческой деятельности в этом мире, о том, как душе, не отвращаясь от этого мира, в то же время не быть зависимой от него. Таким образом, физика становится у Григория Нисского областью осмысленной личностной человеческой деятельности, а не только видом деперсонифицированного знания, каким была античная физика.

Для Григория важен и сам метод познания физического мира. Аристотелевская логика дискурсивного разума, которую как Аристотель, так и главный оппонент Григория Нисского – Евномий – рассматривали в качестве общей структуры человеческого познания, допустимой и для богопознания, служит, по Григорию, равно как и пифагорейско-платоновский математический метод, лишь средством познания сотворенного мира, и не более¹⁸. Божество постигается только интуитивно, хотя и допускается интеллектуальная интуиция. Не случайно поэтому, что “христианская физика” гомилий на “Экклесиаст” уделяет в первую очередь внимание критике дискурсивного разума: пространственно-временная ограниченность этого разума, напоминающая интенциональность феноменологов, является, по Григорию, главной особенностью знаний человека о тварном мире¹⁹. О том, что лежит за пределами этого разума и о чем нельзя ни помыслить, ни сказать, следует молчать²⁰.

Главная тема “Гомилий на Экклесиаст” заключена в словах “суета сует”. Под суетой Григорий понимает отсутствие реального бытия; “суета сует” – риторическая гипербола, указывающая на мир, в котором живет человек. В идее, согласно которой этот мир не есть окончательная реальность, заметны платонические мотивы, принижающие чувственно воспринимаемый космос и жизнь в теле. Но нереальность материального мира возникает, про Григорию, не вследствие его материальности, но потому что человек неверно понимает смысл этой материальности и вследствие этого неправильно относится к этому миру. Цель “Гомилий на Экклесиаст” – показать, что “суета сует” заключена не в материальном мире, но в последствиях грехопадения человека, из-за которого он утрачивает смысл жизни в мире, превращая свою жизнь из творческой деятельности в “суету”. Экклесиаст, согласно Григорию, – это воплощенный Христос, исследующий, отчего в этом мире

небытие стало преобладать над бытием, “суета” над сущностью. Причина зла, “суеты”, нереального бытия кроется в свободном выборе, который присущ человеку как носителю свободной воли. По Григорию, зло – не только объект свободного выбора человека, но и его следствие²¹.

Что свободная воля человека может сама по себе быть создателем и носителем зла, Григорий допускает уже в “Гомолиях на блаженства”²². В “Гомолиях на Экклесиаст” он развивает эту тему. Рассуждая о времени, он стремится в первую очередь понять, как “бытие” превращается в “небытие”. “Суета сует” – это искажение истинной природы вещей, и ответственность за это искажение целиком лежит на воле и сознании человека. Но в свободной воле человека, в его разуме, который сотворил Бог, кроется и условие отказа от “суеты”. Не пространством служит главным измерением всех сотворенных вещей, но время. Во времени материальное и нематериальное в человеке имеют единую структуру бытия. Поэтому время человеческой жизни – единственная сфера, где возможно преодолеть последствия грехопадения человека. Физически время необратимо, но если рассматривать время как общее измерение всего сотворенного – как физического, так и психологического мира, – т.е. наделяя его в том числе и морально-волевыми характеристиками, то жизнь во времени становится для человека единственным способом спасения.

“Всему свое время, и время всякой вещи под небом” – τὰς πᾶσι β' χρόνος καὶ καιρὸς τῷ παντί πράγματι ὑπ' οὐρανόν (Эккл. 3:1). В этих словах Григорий стремится обнаружить основания теоретической и практической философии. Теоретическая философия связана с теорией времени-χρόνος, практическая – с концепцией времени-καιρός. Григорий начинает свой комментарий с разделения всех вещей на материальные и духовные; нематериальная природа недоступна чувственному восприятию, тогда как материальная природа лежит в пределах чувственного восприятия, предметом которого она и является: “В существующем одно вещественно и чувственно, а другое умопредставляемо и невещественно. В последнем бесплотное выше чувственного постижения, и сие лучше познаем тогда, когда совлечемся чувств. Чувство же, способное к постижению естества вещественного, не имеет свойства проникать тело небесное и простирается за пределы видимого”.

Экклесиаст, считает Григорий, не случайно много говорит о “вещах под небом”, т.е. о вещах материальных, чувственно воспринимаемых. Его цель состоит в том, чтобы дать человеку правильное понимание этих вещей, научить его правильному обращению с ними и отвлечь от чрезмерного увлечения ими, что служит причиной уклонения ко злу. Сама по себе материальная жизнь не способствует созерцанию блага, и поэтому, полагает Григорий, Экклесиаст справедливо объединяет материальное и духовное, когда рассуждает о знании, помогающем человеку вести благую жизнь. И как при строительстве красивых зданий не обойтись без измерительных инструментов и отвеса, так и для того, чтобы вести благую жизнь, человеку необходимы особые

“измерительные инструменты” – “критерии блага” (τοῦ καλοῦ κριτήρια), которые бы давали ему правильное знание о том, что происходит в жизни. Этими критериями Григорий Нисский называет “соразмерность” (τὸ σύμμετρον) и “благовременность” (τὸ εὐκαιρον). Свой тезис о критериях блага Григорий подтверждает ссылкой на ставшее общим местом учение Аристотеля о добродетели как мере (середине): “Ибо кому неизвестно, что и добродетель есть мера (середина), измеряемая посредством сравниваемых (ἢ ἀρετὴ μέτρον ἐστὶ τῇ μεσότητι τῶν παραθεωρουμένων μετρούμενον)”²³. Подобно тому как добродетель является правильным упражнением какой-либо из способностей, точно так же, согласно Григорию, время-καιρός и благовременность – это правильное упражнение должного качества в должный момент, не слишком поздно и не слишком рано. В качестве примеров благовременности он приводит уборку урожая, мореходное искусство, медицину. Благое и правильное – это не только должное действие, но и должное время. Рассматривать одно без другого – все равно что пытаться ходить на одной ноге. Даже представители “внешней” мудрости, говорит Григорий, признавали истинность этого положения: “Один утверждал, что мера – самое лучшее, другой узаконил ни в чем не допускать излишества”²⁴.

Время (χρόνος), по мнению Григория, служит мерой (μέτρον) всего сотворенного: “Под временем должно разуметь меру, потому что всему, что приходит в бытие, сопотряженно время (νοητέον δὲ ἀντὶ τοῦ χρόνου τὸ μέτρον, διότι παντὶ τῷ γινομένῳ συμπαρατίθεται χρόνος)”²⁵. “Время (χρόνος) понимается нами как мера, потому что каждой отдельно измеряемой вещи мерою служит время”²⁶. У каждой вещи – своя мера, так как качества индивидуальностей целиком не повторяются. Но время служит им всем общей, родовой мерой (γενικὸν μέτρον), потому оно охватывает все сотворенное. Речь не идет о том, замечает Григорий Нисский, что время есть мера всех вещей, поскольку многие из измеряемых временем вещей между собой не сравнимы, но что оно служит для них общей мерой, благодаря которой все, что приходит в бытие, получает свою индивидуальную меру.

Определение времени как “меры” (μέτρον) у Григория Нисского терминологически близко определению времени у Аристотеля (влияние которого здесь, возможно, сказывается), согласно которому время есть “мера движения” (μέτρον κινήσεως)²⁷. Но это лишь внешнее сходство. Понимание времени у Григория в корне отличается от представления о времени Аристотеля. Основой генезиса всех вещей, по Григорию, является движение от небытия к бытию²⁸. Таким образом, если даже время – это время движения, то это не просто движение тел в физическом пространстве, но мера, охватывающая все тела, приходящие в бытие. Согласно Аристотелю, время и движение связаны между собой числом: движение в пространстве измеряется временем, за которое совершается это движение; время измеряется расстоянием, на которое за это время передвигается тело. Григорий Нисский считает иначе: время – это скорее качество пространства как такового, нежели выражае-

мое числом движение тел в этом пространстве. Пространство по большому счету, – это всего лишь метафора бытия в мире сотворенных вещей, и именно в этом смысле, полагает Григорий, использует пространственные метафоры Экклесиаст.

Григорий Нисский полагает, что μέτρον не есть абстракция, подобно числу Аристотеля. Он употребляет это понятие как указывающее на вполне определенное, ограниченное каким-то пределом пространство. Не случайно поэтому, говоря о том, что время – это общая мера всех приходящих в бытие вещей, Григорий Нисский употребляет понятие “сопротяженно” (συμπαρατείνεταί)²⁹, являющееся характеристикой бытия этих вещей в пространстве. Он говорит о том, что время (χρόνος) “сопротяженно” каждой приходящей в бытие вещи, которую отличает от других определенный “период времени” (τὸ διάστημα τοῦ χρόνου), “сопротяженный” месту этой вещи в сотворенном мире. В гомилии на шестой Псалом, созданной, видимо, также не ранее 381 г., Григорий говорит о том, что все сотворенное ограничено временем, которое “сопротяженно” (συμπαρεκτείνόμενον) космосу³⁰. В “Гомилиях на Экклесиаст” пространственная метафорика в описании времени становится уже для Григория Нисского совершенно естественной. С ее помощью он демонстрирует свою концепцию времени как качества определенного пространства.

Единство пространственно-временных категорий отражает важную особенность понимания Григорием Нисским природы реальности. Ключевым в его концепции является слово διάστημα (“промежуток”), “длительность”, “продолжительность”. Часто он использует его в пространственном значении. Но уже в ранних сочинениях это слово нередко встречается и в значении “промежуток времени”³¹. И пространственное, и временное значение слова διάστημα были вполне обычными. Полибий, например, использует оба: и для обозначения четырехлетнего срока между олимпиадами (9.1.1), и для определения пространства, отделяющего одно населенное место от другого (4.35.5). Временное значение слова получило у Мефодия Олимпийского новый, христианско-эсхатологический, смысл: тогда как время в этом мире разделено на “промежутки”, из которых образуется прошедшее, настоящее и будущее, после всеобщего воскресения все времена будут присутствовать в одном, без каких-либо разделений (διάστημα)³². Это временное значение близко к стоическому определению времени как “промежутка (διάστημα) движения космоса”³³. Плотин (Энн. III.7.8.35) критиковал стоическое определение как несостоятельный перенос категории меры пространственного движения на время. Сам Плотин считал время образом вечности, создаваемым душой в ее движении к множественности (Энн. III.7.11).

Но пространственное и временное значение слова διάστημα никогда не смешивались: и тот факт, что Григорий Нисский их соединяет, указывает на новое, что он внес в понимание времени. Внешне такое соединение можно описать как синтез стоического и платиновского понимания времени, с использованием аристотелевской терминологии “меры” и эсхатологической теологии времени Мефодия Олимпийского.

Видимо, данные влияния действительно имели место. Несомненно, решающим для Григория Нисского было влияние концепции Василия Великого об отличии “зона” ангелов от “вечности” Бога, согласно которой между Творцом и творением, как материальным, так и нематериальным, существует принципиальное различие: в отношении всякой твари, даже для ангелов, Бог непостижим и недосягаем; только Он и является по-настоящему вечным³⁴. И хотя у Василия Великого отсутствовала разработанная теория времени (как правило, он говорит о времени метафорически лишь по контрасту с вечностью как о “длительности”, присущей вещам материального мира в отличие от вечности), именно его последовательное разделение. Творца и твари позволило впоследствии Григорию Нисскому распространить время на весь сотворенный мир.

Синтез, созданный мышлением Григория Нисского, абсолютно оригинален. Согласно его воззрениям, время – не мера движения тел в пространстве, как полагали Аристотель и стоики, не образ вечности в мире множественности, как считал Плотин, не длительность или промежуток (διάστημα) между двумя событиями, как учили Мефодий, Василий Великий и как думал в ранний период своего творчества сам Григорий. Время – это качество ограниченного пространства, мера (μέτρον), которая содержит в себе все вещи. В восьмой гомилии на “Экклесиаст” Григорий даже говорит, что время – это и есть идея пространства (διαστηματικόν); она символизирует приходящее в мир ограниченного пространства творение³⁵. Эти рассуждения Григория Нисского напоминают известный фрагмент из первой книги “Против Евномия”³⁶, где говорится о том, что Бог приуготовил зоны (категория времени) и место (τόπον) внутри них (категория пространства) как обитель вещей, приходящих в творение. Язык Григория близок платоновскому (Тимей. 52b): “Пространство есть обитель всему рождающемуся”. Но он идет дальше Платона: время – это не просто обитель всего существующего в материальном мире, но всего того, что приходило, приходит и еще придет в этот мир, равно как и того, что уходило, уходит и еще уйдет из него. Творение, в отличие от неизмеряемого и неизменного Бога, – это не что иное, как мера времени (διάστημα)³⁷, которая, будучи качеством пространства, становится, таким образом, у Григория Нисского важнейшей онтологической категорией.

Превращая время, а не пространство, в сущностную характеристику становления, Григорий сглаживает платонический контракт между материальным и интеллигибельным мирами: для сотворенных, хотя и бестелесных, существ (ангелы, души и т.п.) время устанавливает такие же пределы, что и для вещей телесных. Один только Бог неизмерим и беспределен. Проблема границы между материальным и интеллигибельным мирами волновала Григория и в сочинениях, созданных до “Гомилий на Экклесиаст”, оставаясь неразрешенной. Так, в трактате “Об устройении человека” он рассматривает вопрос, как возможно, чтобы телесная природа происходила от божественной и бестелесной³⁸, Божественная природа проста, нематериальна, лишена каких-либо качеств, характеризующих тело, тогда как материальную природу харак-

теризуют разнообразные измерения и качества (форма, объем, размер, длина, ширина, твердость и мягкость, цвет, вес и т.п.). Божественная природа непрерывна, материальная – прерывна (ἐν διασπματικῇ παρατάσει). Поэтому как возможно, чтобы прерывная природа возникла из непрерывной (ἐκ τοῦ ἀδιαστάτου τῆν διασπματικὴν φύσιν)? Эту проблему Григорий Нисский поднимает и в диалоге “О душе и воскресении”, замечая, что понять создание Богом человеческого ума и души просто, так как они бестелесны, бессмертны и непрерывны. Постичь же сотворение материального мира гораздо сложнее³⁹.

Исходя из понимания времени как общей меры всего сотворенного, Григорий трактует и человеческое мышление: человек способен в равной степени постигать как телесное, так и бестелесное, потому что и то, и другое имеет общей мерой время и, таким образом, является прерывным, дискретным. Поэтому и человеческое мышление дискретно. Недискретна только нетварная природа (Бог), и поэтому она для человека непознаваема.

Новое понимание времени вносит изменения и в этическое учение Григория. Уклонение ко злу или к добру является, по его мнению, результатом деятельности человеческого ума. Добродетель – это в первую очередь качество сознания, подчиняющего добру волю человека. Следуя этому платоническому учению, в ранний период творчества Григорий Нисский и в выводах следовал схеме Платона: нематериальность души делает достижение совершенной добродетели для человека в телесной жизни невозможной, если он полностью не отвернется от тела. Однако тело – такое же творение Божие и, в отличие от платонического представления, вовсе не является источником, или пособником, зла. Но когда Григорий распространил понятие времени как общей меры сотворенного и на человеческий ум, совершенная добродетельная жизнь человека в теле стала для него не просто естественной, но превратилась в главное средство спасения.

Таким образом, Григорий Нисский приходит к новому пониманию сотворенной реальности как измеряемой, ограниченной, внутренне различаемой. Время – мера всего сотворенного, потому что все сотворенное измеримо. Каждая сотворенная вещь отлична от других и отделена от других, существующих вместе с ней и одновременно помимо нее в пространстве. Понимая время как главное качество измеряемого пространства, Григорий Нисский приходит к обоснованию различия как отличительного признака всего сотворенного: каждая сотворенная вещь отличается от другой сотворенной вещи и даже от самой себя, находящейся в постоянном становлении и погруженной в течение времени. Внутренняя дифференциация сотворенного мира служит одним из главных его отличий от Творца, так как внутри Бога нет различий. В первой книге – “Против Евномия” – Григорий Нисский использует этот аргумент против всех попыток установить какую-либо дистанцию, пространственную или временную, какое-либо различие между Богом Отцом и Богом Сыном⁴⁰.

Понимая по-новому сотворенную реальность, Григорий Нисский приходит к новому пониманию роли человека в ней. Διάσπμα – это бо-

лее не физический пространственный барьер, отделяющий все материальное, в том числе и человека, от мира умных существей (ангелов и т.п.), но вместилище всего сотворенного, как нематериального, так и материального. Это вместилище понимается и как хронологическое пространство становления и развития всего сотворенного от начала до конца, и как онтологическое пространство, отличающее сотворенное становление от несотворенного, но творящего бытия. Из границы между материальным и нематериальным миром $\delta\acute{\iota}\alpha\sigma\tau\eta\mu\alpha$ превращается в рубеж между Творцом и творением. Все сотворенное сотворено благим во времени, и именно во времени, т.е. в течение своей жизни, человек может постичь творение как благое, а через него и Творца. Это целиком зависит от склонности человека, и таким образом различие между миром ума и миром чувственного бытия становится скорее моральным, нежели онтологическим. Человек, склоняющийся к добру, живет в согласии со всем творением, так как он понимает его назначение. В таком человеке нет противоречий между разумной душой и телом. Телесное и душевное уравновешены в нем, и эта середина, следуя Аристотелю, служит основой его добродетели. Человек, склоняющийся ко злу, заинтересован в сохранении только своего существования в теле как исключительного, и поэтому его неминуемо раздражают внутренние противоречия: разум его свидетельствует об одной природе реальности, а чувства требуют другой.

За этими размышлениями Григория Нисского стоит новое понимание не только жизни отдельного человека, но и природы социальной реальности в целом. Если сотворенная реальность обладает какой-либо объективностью, то эта объективность ведома одному Творцу, так как только он находится вне этой реальности; Он создал ее и один не подчиняется условиям существования в ней. Стремясь познать реальность, в которой существует, человек в этом стремлении следует не чему иному, как самой реальности, так как и умная, и чувственная природы в сотворенном мире подчиняются единым законам. Познавая реальность и пользуясь ею в соответствии со своим познанием, человек не столько узнает и меняет законы реальности, сколько создает условия для своего нового познания и причины для своих новых действий. Деятельность человека, с одной стороны, меняет не столько реальность, сколько его самого в его отношении к этой реальности. С другой стороны, реальность самого человека – это то, что он создает своими устремлениями и действиями. Последнюю мысль Григорий Нисский подробно развивает в гомилиях на “Песнь Песней”.

Таким образом, если в ранний период творчества платонизм Григория Нисского значительно повлиял на его христианство, то в зрелый период уже христианство оказало решающее воздействие на его платонизм.

- 1 Patrologiae cursus completus / Accurante J.P. Migne. Series graeca. T. 44. Col. 1209
А. Далее: PG.
- 2 Gregorii Nysseni Opera / Ed. W. Jaeger et alii. Leiden, T. VIII/1. P. 299, 13; 302, 19.
Далее: GNO.
- 3 PG.45.25 C–D. Впервые Григорий Нисский приходит к этой точке зрения в сочинении “Об устройении человека” (PG.44.145C; 161D), но полное развитие она получает лишь в поздних его сочинениях. Этот аспект развития богословия Григория Нисского подробно рассматривал в ряде своих сочинений Эуженио Корсини: *Plérôme humaine et plérôme cosmique chez Grégoire de Nysse // Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse* / Ed. M. Harl. Leiden, 1971. P. 111–126; *L’harmonie du monde et l’homme microcosme dans le De hominis opificio // Epektasis: Mélanges patristiques offerts au Cardinal J. Daniélou* / Ed. J. Fontaine, Ch. Kannengiesser. P., 1972. P. 455–462; *La polemica contra Eunomio e la formazione della dottrina sulla creazione in Gregorio di Nissa // Arché e Telos. L’antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa* / Ed. Ugo Bianchi. Milano, 1981. P. 197–213. Корсини полагает, что первая книга “Против Евномия” была написана Григорием Нисским ранее сочинения “Об устройении человека”, что противоречит общепринятой хронологии.
- 4 In Cant. GNO. VI. 384, 21–386, 17.
- 5 *Mühlenberg E. Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa* (FKDG. 16). Göttingen, 1966.
- 6 *Zemp P. Grundlagen heilsgeschichtliche Denkens bei Gregor von Nyssa* (MTS.S.38). München, 1970; *Balás D. Eternity and Time in Gregory of Nyssa’s Contra Eunomium // Gregor von Nyssa und die Philosophie* / Ed. H. Dörrie. M. Altenburger, A. Schramm. Leiden, 1976. P. 128–153.
- 7 *Mosshammer A.A. Time For All and a Moment for Each: The Sixth Homily of Gregory of Nyssa on Ecclesiastes // Gregory of Nyssa. Homilies on Ecclesiastes. An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the Seventh International Colloquium on Gregory of Nyssa* (St. Andrews. 1990. 5–10 Sept.). B.; N.Y.: Walter de Gruyter, 1993. P. 249–276. Далее: Gregory of Nyssa. Homilies on Ecclesiastes.
- 8 *May G. Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa // Écriture et Culture Philosophique dans la Pensée de Grégoire de Nysse*, ed. Marguerite Harl. Leiden, 1971. P. 51–67.
- 9 О хронологии сочинений Евномия см.: *Vaggione R.P. Eunomius. The Extant Works*. Oxford, 1987.
- 10 О дате кончины Макарины см. предисловие Пьера Маравалья к его изданию ее “Жизни” (*Vie de Sainte Macrine* (SC. 178). P., 1971), где он склоняется к дате 19 июля 390 г.; впоследствии П. Мараваль, основываясь на более тщательном исследовании жизни Григория Нисского в период с 378 по 381 г., уточняет: Макарина скончалась не позднее 19 июля 378 г.
- 11 GNO.VI.17–18.
- 12 GNO.VIII/1.48.13.
- 13 GNO.VI.22.7.
- 14 GNO.VI.15.12.
- 15 In Inscr. Ps.: GNO.V.76.1; *Stritzky M.-B.V. Zum Problem der Erkenntnis bei Gregor von Nyssa*. Münster, 1973. S. 67 ff.
- 16 Подробную библиографию см.: *Glossa Ordinaria in Canticum Canticorum* / Ed. Mary Dove. Turnholt: Brepols, 1997. P. 61–70.
- 17 GNO.V.284.22–285.2.
- 18 GNO.VI.339.16 ff.

- ¹⁹ Kobusch Th. Zeit und Grenze. Zur Kritik des Gregor von Nyssa an der Einseitigkeit der Naturphilosophie // Gregory of Nyssa. Homilies on Ecclesiastes. P. 299–317.
- ²⁰ GNO.409.8–416.7.
- ²¹ Alden A. Mosshammer. Non-Being and Evil in Gregory of Nyssa // Vigiliae Christianae. 1990. N 44. P. 136–167.
- ²² PG.44.1256 B.
- ²³ Ср.: *Аристотель*. Никомахова этика. II.6, 1106 а 26 след.
- ²⁴ GNO.V.375.12–13. Ср.: Изречения семи мудрецов: Клеобул. 1, Солон. 1 // Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука, 1989. Ч. 1. С. 92; Pind.frg.204 Bowra.
- ²⁵ GNO.V.374.19–20.
- ²⁶ GNO.V.376.23–377.1.
- ²⁷ *Аристотель*. Физика. 220b 25. См. также: Callahar J.F. Four Views of Time in Ancient Philosophy. Cambridge, 1948. P. 50–82. Впервые привлек внимание к проблеме терминологической близости Аристотеля и Григория Нисского в вопросе о времени Пауль Цемп: Zemp P. Die Grundlagen heilsgeschichtliche Denkens bei Gregor von Nyssa. S. 91.
- ²⁸ De Hom. Opif. // PG.44.183 C. Часто эту мысль Григорий Нисский повторяет в “Большом Катехизисе”. PG.45.28D, 40A, 57D, 100D.
- ²⁹ GNO.V.374.20, 377.3.
- ³⁰ GNO.V.188.20–189.4.
- ³¹ In Hexaemeron // PG.44.77B; De Anima // PG.46.101B.
- ³² Methodius. De Resurrectione. II.25 (380–382 Bonwetsch).
- ³³ Chrysippus apud Simplicium // SVF.II.509; Zeno Stoicus Fragmenta.I.93.
- ³⁴ Otis B. Gregory of Nyssa and the Cappadocian Conception of Time // Studia Patristica. 14 (1976). P. 327–357.
- ³⁵ GNO.V.440.3.
- ³⁶ GNO.I.136.8–12.
- ³⁷ GNO.V.412.14.
- ³⁸ PG.44.209D.
- ³⁹ PG.46.124B–C.
- ⁴⁰ GNO.I.134–137.

ГУГО СЕН-ВИКТОРСКИЙ И ЕГО ПРОГРАММА ОБРАЗОВАНИЯ (предисловие к переводу)

В.П. Гайденко

Гуго Сен-Викторский, или Гуго из Лотарингии, – один из тех схоластов и учителей, с именами которых была связана в XII в. слава Парижа как центра образования. Школа при церкви св. Виктора, в которой он был схоластиком приблизительно с 1124 до 1141 г., была учреждена Гильомом из Шампо, основавшим в 1108 г. общину регулярных каноников, для которых и предназначалась школа; впрочем она была открыта также и для тех, кто не входил в общину. Расцвет школы приходится имен-