Господи Вседержителю, Боже отец наших, Авраамов, и Исааков, и Иаковль, и семене их праведнаго: сотворивый небо и землю со всею лепотою их, связавый море словом повеления Твоего, заключивый бездну, и запечатствовавый ю страшным и славным именем Твоим, егоже вся боятся, и трепещут от лица силы Твоея яко непостоянно великолепие славы Твоея, и нестерпимь гнев, еже на грешники, прещения Твоего. …

Молитва царя Манассии[1]

А. Ф. Лосев, имяславие и несколько святоотеческих параллелей

На нынешний, 2013 год вместе с юбилейными датами А. Ф. Лосева — 120-летие рождения и 25-летие смерти — приходится ещё одна, тесно связавшаяся с его судьбой: исполняется ровно век с печальных событий 1913 года на св. горе Афон, принесших самую широкую известность имяславскому движению. В 1920-е гг. будущий монах Андроник сближается с афонскими монахами-имяславцами и разделявшей их воззрения московской интеллигенцией, что предопределило его духовный путь и направление научного творчества явным образом на многие годы, а неявным, возможно, на всю жизнь.[2]

Не нужно пояснять, что все тексты, где речь об имени Божием велась открыто, не могли быть опубликованы, а судьба нашей страны научала осторожности во всяком слове, высказанном и невысказанном. Об этой осторожности можно судить по воспоминаниям В. В. Бибихина, где проблема имени Божия

[1] 2 Пар. 36:24, в редакции, приводимой в чине Великого повечерия (Часослов. — М.: Изд. Моск. Патр., 1991, с. 199).

[2] Об имяславских темах в поздних работах А. Ф. Лосева см.: *прот. Димитрий Лескин*. Метафизика слова и имени в русской религиозно-философской мысли. — СПб.: Изд. Олега Абышко, 2008, сс. 515-519.

упоминается лишь дважды и весьма кратко[3]; но и этих скупых слов достаточно, чтобы оценить важность этой темы по прошествии полувека[4] со времён самых напряжённых имяславских споров. Поэтому особенно ценны публикуемые в последние годы А. А. Тахо-Годи материалы из архива А. Ф. Лосева, позволяющие по-новому взглянуть на путь его вчитывания в святоотеческие труды и созидания философии имени.

I

Отправной точкой для нас служит вопрос: что понимается под «именем» в работах А. Ф. Лосева «имяславского» периода[5]?

Ответ, казалось бы, очевиден: стоит взглянуть на общую схему в «Философии имени»[6], чтобы увидеть, как диалектика имени выстраивается от высшего апофатизма *гиперноэтического* момента до всех физических подробностей *фонетического* слоя имени. Общий подход исследования ясен: дать возможно полнейшую диалектику имени, от высшей именуемой Сущности — до самых звуков Её имени, произносимых нами. Одно и то же имя может по-разному звучать на разных языках, по-разному произноситься разными людьми. Имя в таком понимании — уже не член в строе языка, но некая самостоятельная идеально-смысловая структура, проецирующая, *выражающая* себя в каждом человеческом языке.[7] Следуя известному ходу мысли Платона, ставится задача перейти от разнообразных

---

[3] *В. В. Бибихин*. Алексей Фёдорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006; сс. 209 и 214-215.

[4] Запись В. В. Бибихина датируется 30 апреля 1974 г. (там же, с. 214), а текст «Философии имени» по свидетельству самого А. Ф. Лосева был написан летом 1923 г. (*А. Ф. Лосев*. Философия имени. // *Он же*. Бытие. Имя. Космос. — М.: Мысль, 1993, с. 614).

[5] Мы ограничимся трудами с начала 1920-х годов (включая архивные материалы) и заканчивая периодом написания «Диалектики мифа»; за рамками приходится оставить «Диалектические основы математики» и связанные с ними работы.

[6] *А. Ф. Лосев*. Философия имени, сс. 740-742.

[7] *А. Ф. Лосев*. Миф — развёрнутое магическое имя. // *Он же*. Миф. Число. Сущность. — М.: Мысль, 1994, сс. 226-227.

известных нам имён к *идее* имени, к его изначальной смысловой стихии. И вот, то́ искомое, что достигается в таком «бегстве» от множества к единству, и должно бы называться именем в собственном смысле.

Говоря об именовании Бога, А. Ф. Лосев первейшим истоком именования полагает самое существо Прсв. Троицы, некий особый *ономатический* пласт внутритроического бытия.[8] Узреваемое здесь имя не только по форме, но и по смыслу ещё не есть ни одно из известных нам имён, конкретность смыслового его наполнения рождается при дальнейшем нисхождении к тварному инобытию.[9] Более того, А. Ф. Лосев это до-мысленное «сверх-имя» сближает с Сыном Божиим как Логосом едва ли не до отождествления.[10] Далее, по мере нисхождения к тварному миру, разрабатывается диалектическая структура имени, в которой устанавливаются диалектические же связи его со всем прочим сущим.

Этот примат диалектики в работах 1920-х годов, находившихся, по собственному признанию А. Ф. Лосева, под сильным влиянием Гегеля[11], рождает и сильные, и слабые их стороны. Неоднократно мы встречаем примерно один и тот же ход мысли, направленный на установление диалектической связи

---

[8] Там же, с. 221 и предшеств.

[9] На языке Ареопагитик его можно было бы назвать его «сверхименем». Ср. схожий мотив у свт. Григория Нисского (краткий обзор этого вопроса: *еп. Иларион (Алфеев)*. Священная тайна Церкви: введение в историю и проблематику имяславских споров. — СПб.: Изд. Олега Абышко, 2007, сс. 93-95).

[10] *А. Ф. Лосев*. Миф — развёрнутое магическое имя, с. 222; ср. тж.: «Слово Божие и есть единственное и достаточное онтологическое основание Имени Божия; Слово Божие и есть Имя Божие», а также следующее далеее ограничение этой формулы (*А. Ф. Лосев*. Имяславие и платонизм. // Вопросы философии. — 2002, №9, с. 124).

Здесь нужно учитывать различение имени и слова как таковых (см.: *А. Ф. Лосев*. Миф — развёрнутое магическое имя, с. 218), так что по А. Ф. Лосеву имя первее слова, ввиду принципиальной личностности имени. Здесь обнаруживается некоторое несоответствие русской и греческой языковых интуиций, ввиду того, что в греческом языке ὁ λόγος (личностный мужской род), напротив, семантически гораздо богаче, насыщеннее, терминологичнее, чем τὸ ὄνομα (безличный средний).

[11] *В. В. Бибихин*, цит. соч., с. 209.

между Ипостасями Прсв. Троицы[12]. Начало рассуждения опирается на полагание сущности как таковой, когда в ней не усматривается ещё никакой внутренней членораздельности, когда она есть чистое бытие, а вернее — *сверх-сущностное единство*. Следующий этап — полагание предела, очерчивание границы этого одного на фоне иного, отличающее от инобытия (возникающего из самого же *одного*), так что *одно* приобретает границу, или смысловой лик — *эйдос*. Наконец, этот смысловой лик сополагается с инобытием и вступает в инобытийное становление, чем знаменуется третий этап — *становление* смысла, которое даётся как *жизнь*[13]. Здесь нетрудно заметить аналогию с неоплатонической триадой *единого*, *ума* и *души* (подробнейше впервые разработанной Плотином). И подобно Плотину, А. Ф. Лосев отождествляет эти три диалектические момента с тремя метафизическими основаниями всей онтологии и диалектики. В свете христианского учения о Боге это — Три Ипостаси.

Впрочем, в «Философии имени»[14] дана просто разработка означенных трёх диалектических пунктов без богословских выводов, но вот уже в «Очерках античного символизма и мифологии» автор признаётся[15], что содержание §13 «Философии имени» посвящено «вскрытию диалектического смысла» *нерожденности* Отца, *рождения* Сына и *исхождения* Св. Духа.[16] В одной из архивных рукописей находим более осторожный оборот после построения той же диалектической конструкции: «можно эту диалектику прямо гипостазировать в виде Трёх Лиц Божества, ибо Божество есть тоже и разумное бытие и объект разума. Но это было бы чистым рационализмом»[17].

---

[12] Удивительно, что за те почти два десятилетия, что труды А. Ф. Лосева стали широко доступны, никем, насколько мне известно, не была предпринята богословская критика обсуждаемых сейчас мест.

[13] «Абсолютная творчески-волевая жизненность» или «самосознающая и самоощущающая пневма», см.: *А. Ф. Лосев.* Философия имени, с. 691.

[14] Там же, сс. 690-691 и далее.

[15] *А. Ф. Лосев.* Очерки античного символизма и мифологии. — М.: Мысль, 1993, сс. 875-876.

[16] Ср. схожее отождествление в работе «Миф — развёрнутое магическое имя» (цит. изд., с. 222).

[17] *А. Ф. Лосев.* Имяславие и платонизм, с. 123.

Думается, что самое «вскрытие диалектического смысла» ипостасных различий в Боге у А. Ф. Лосева как православного мыслителя, хорошо знакомого со святоотеческой литературой, вызывало некое внутреннее замешательство, минутную ἐποχή перед тем как продолжить работу с этими строгими категориями[18]. Примечательно, что эта диалектика, несмотря на то, что именно из неё выводится стройное учение об имени, не вносится в «Тезисы об имени Божием» 1923 г., редактированные о. Иринеем (Цуриковым), отправленные для правки о. Павлу Флоренскому и, видимо, рассматривавшиеся как программный текст имяславского движения[19]. Приведенные слова о «чистом рационализме» продолжаются пояснением того, что знание об Ипостасях Прсв. Троицы в православном богословии приходит не от рассуждений, но из восприятия Божиих энергий, то есть через Откровение. Диалектика, стало быть, должна служить анализу нашего представления о Боге, выделению внутренней смысловой структуры того знания, в котором Откровение рефлексировано. Но отрицать *соответствие* нашего мышления действительности (сверх-)бытия Бога, значило бы отрицать коренные основания самого имяславия…

Можно было бы привести ещё несколько сомнительных переходов между неоплатонической диалектикой и православным богословием, — опасность которых вполне, видимо, сознавал и сам А. Ф. Лосев. Но вместо этого предложим читателю фрагмент из «Амбигв» прп. Максима Исповедника[20], под заглавием

---

[18] Много позднее А. Ф. Лосев скажет: «хотя Гегель доходит до сатанизма мысли — логическим путём выводит Христа, — но его категории очень чёткие» (*В. В. Бибихин*, цит. соч., с. 215).

[19] *А. Ф. Лосев.* Избранные труды по имяславию и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. С приложением перевода трактата «О Божественных именах». — СПб.: Изд. Олега Абышко; «Университетская книга — СПб», 2009, сс. 64-71. В предваряющем «тезисы» письме А. Ф. Лосев упоминает о имеющихся у него «чисто философских тезисах имяславия», в которых, вероятно, и содержалась диалектика ипостасности.

[20] О степени знакомства А. Ф. Лосева с богословием прп. Максима можно судить по упоминаниям в изд.: *А. Ф. Лосев.* Избранные труды по имяславию…, с. 140; А. Ф. Лосев считал, что прп. Максим стоит в самом средоточии мистического направления византийской патристи-

«Краткое изъяснение о пяти видах естественного созерцания», каковы суть: сущность, движение, различие, смешение и положение[21]. Как часто поступает прп. Максим в своих толкованиях, он предлагает несколько подходов к изъяснению одного и того же предмета. И вот один из этих подходов звучит так:

> Соединив … с движением положение, а смешение — с различием, святые нераздельно разделили ипостась всего на сущность, различие и движение, и находчивым разумом искусно уразумев, что причина разнообразно созерцается в следствиях, благочестиво поняли её как бытие (εἶναι) и как мудрое бытие (σοφὸν εἶναι), и как живое бытие (ζῶν εἶναι). И отсюда научились они богосоделывающему и спасительному учению об Отце и Сыне, и Святом Духе, так что не просто одним лишь логосом бытия Причины [всего] таинственно просветились, но и [в тайну] тропоса существования [Её] были благочестиво посвящены.[22]

Важно, что «сущность», «различие» и «движение» выступают здесь «тропосами созерцания»[23], то есть как основанные на свойственном человеку образе умосозерцания всего сущего. И далее они применяются для уразумения «тропоса существования» Прсв. Троицы, исходя из узрения «разнообразных следствий», порождаемых Ею как Причиной. Как видим, если не настаивать на

ки, а в одном месте он даже разделяет последнюю на «до-максимовский» и последующий периоды (там же, сс. 121 и 140). Как переводчик корпуса Ареопагитик А. Ф. Лосев наверняка был знаком и с корпусом ареопагитических схолий, составленных прп. Максимом.

[21] Амб. к Иоанну, XXIV (V, 20), цит. по изд.: *преподобный Максим Исповедник*. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). Пер. с греч. и примеч. архим. Нектария [Яшунского]. — М: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006; с. 114 = PG 91, col. 1133AB (в рус. пер. опечатка в нумерации столбцов по Миню).

[22] Там же, сс. 116-117 = PG 91, col. 1136BC.

[23] Там же, с. 114 = PG 91, col. 1133A; подробнее о логосах и тропосах см.: *В. В. Петров*. «О трудностях» XLI Максима Исповедника: основные понятия, источники, толкование. // Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы). — М.: Прогресс-Традиция, 2005, сс. 159-171.

терминах, заимствованных из неоплатонической диалектики, то исходные и завершающие пункты рассуждения А. Ф. Лосева дают нечто, не так далеко отстоящее от умозрения прп. Максима.

Самое существенное расхождение — в полагании А. Ф. Лосевым инобытийной сферы в Боге (порождаемой Им Самим), интерпретируемой как софийное начало, в котором — исток всей дальнейшей ономатологии. И даже более того: вся диалектика Трёх Ипостасей — с точки зрения имяславия — для того и привлекается, чтобы в софийном моменте указать нетварное онтологическое основание всякого Божия именования.

Само приложение названия «София» к тому диалектическому пункту, которому сопоставляет его А. Ф. Лосев, по всей видимости, восходит к соответствующим диалектике и языку Плотина[24] (и тем самым отчётливо дистанцируется от «софиологий» о. Сергия Булгакова[25] и о. Павла Флоренского). Однако установление *ономатического* момента в диалектике «триипостасного бытия» как основанного на моменте *софийном*[26] затрудняет дальнейшую интерпретацию имени как энергии — как бы мы ни понимали энергию: в православном ли прочтении (от свт. Василия Великого до свт. Григория Паламы) или в неоплатоническом (выбрав за образец, напр., трактат Плотина II.5, подробнейше исследованный самим А. Ф. Лосевым[27]). То имплицитное понимание энергии, что стоит за диалектикой «софийного» и «ономатического» определений, выходит за рамки любых традиционных интерпретаций.[28] К счастью, возникающие здесь

---

[24] См.: *А. Ф. Лосев.* История античной эстетики. Т. VI. — М.: «АСТ», 2000, сс. 504-505 и далее по отсылкам в тексте.

[25] Из критики мыслей о. Сергия Булгакова В. Н. Лосским (Спор о Софии. // *Его же.* Спор о Софии. Статьи разных лет. — М.: Изд. Свято-Владимирского братства, 1996) к построениям А. Ф. Лосева в полной мере можно приложить, пожалуй, только §II.3 о значении апофатического богословия. О поздней оценке трудов о. Сергия Булгакова А. Ф. Лосевым см.: *В. В. Бибихин*, цит. соч., сс. 161, 167.

[26] *А. Ф. Лосев.* Миф — развёрнутое магическое имя, с. 220-221.

[27] *А. Ф. Лосев.* Античный космос и современная наука. // *Он же.* Бытие. Имя. Космос. — М., 1993, сс. 307-315 и 439-444.

[28] Ср., напр.: *А. Ф. Лосев.* Миф — развёрнутое магическое имя, с. 222. Это определение включает, в частности, «субстанцию энергии, субстанциализированную, овеществлённую и осуществлённую энергию»,

затруднения не препятствуют пониманию дальнейшего хода мысли А. Ф. Лосева.

Здесь важно понять, *для чего* им привлекается это построение, многократно повторяющееся и терминологически отточенное. В этой диалектике соединяются те два пласта святоотеческой мысли, что особенно привлекают внимание философа в имяславском контексте: с одной стороны, это ареопагитическое учение «О божественных именах», с другой — паламитское о божественных энергиях. Одного утверждения о том, что Бог именуется по Своим энергиям, для прочной теории имяславия недостаточно, и А. Ф. Лосев пытается диалектически реконструировать паламитское учение об энергиях та́к, чтобы из него естественным образом вытекала ономатология Ареопагитик.

Однако на этом пути возникают трудности: между трактатом «О божественных именах» и учением об энергиях Божиих необходим некий средний член (быть может, даже не один), и привлекаемая здесь античная, платоническая диалектика даёт и соответствующий, вполне «платонический» ответ — учение о софии, которое, несмотря на всю «чёткость категорий», не находит обоснования в святоотеческой традиции…

II

Значит, необходимо искать «средний член» в святоотеческом богословии. В 1923 г. А. Ф. Лосев составляет конспект учения свтт. Василия Великого и Григория Нисского об именах и именовании[29] в контексте опровержения ереси Евномия. Впрочем, аргументы «Опровержений Евномия», на первый взгляд кажутся весьма далеко отстоящим от позиций имяславия. Митр. Иларион (Алфеев) отмечал даже более резко, что традиционное для Ветхого Завета поклонение имени Божию «трансформируется у святителя Григория в тему неименуемости Божией»[30]; и если «Ориген и Евсевий склонялись к той теории имён, которая

отличную и от самой сущности, и от ставшего осуществления энергии (в христианском прочтении — тварного бытия).

[29] *А. Ф. Лосев.* Избранные труды по имяславию…, сс. 44-53.

[30] *еп. Иларион (Алфеев).* Священная тайна Церкви…, с. 93.

развита Платоном в „Кратиле"», то «Григорий Нисский, напротив, обвинял Евномия в том, что, „оглушённый благозвучием Платоновой речи, он решил сделать догматом Церкви его философию". Учение святого Григория о том, что имена *прилагаются* к предметам, ближе к трактату Аристотеля „Об истолковании", чем к платоновскому „Кратилу"»[31]. Нужно отдать должное внимательности А. Ф. Лосева, сумевшего прочитать у свт. Григория Нисского нечто совсем иное.[32]

Свт. Григорий подробно обсуждает повторяющиеся слова: *и рече Бог…* при сотворении мира (Быт. 1:3-29) и объясняет, что Бог не произносил каких-либо слов или звуков, не произносил вообще речи, обращённой к кому-либо (ибо не к кому ещё было её обращать), и даже более того: *рече* не может даже обозначать некоего «внутребожественного монолога» или «диалога» между Ипостасями, ибо и Отец, и Сын, и Святый Дух обладают единым знанием и мышлением, не нуждаясь в сообщении чего-то от Одного к Другому.[33]

Слово возникает в устах человека, и оно принадлежит нам постольку, поскольку Бог наделил человеческую природу словесной силой,— способностью мыслить словом, произносить слово, владеть языком. При этом уже сам человек ответствен за использование этой способности: «Даровавший естеству нашему деятельную силу не может быть назван Творцом каждого нашего действия»[34], так что «сила слова есть дело Создавшего наше естество таковым; а изобретение слов каждого в отдельности придумано нами самими, чтобы пользоваться ими для обозначения предметов»[35]. В то же время Бог, вложивший в чело-

---

[31] Там же, с. 95.

[32] Заметим, что и прот. Георгий Флоровский отмечал близость учения об именах свт. Григория к теории «Кратила», см.: *прот. Георгий Флоровский*. Восточные Отцы IV-го века. — М.: «Паломник», 1992, сс. 140-143.

[33] Contra Eun., XII; 2.1.205.1-219.2 (ed. W. Jaeger. Leiden: Brill, 1960); рус. перев.: *свт. Григорий Нисский*. Творения. Ч. VI. — М., 1864, сс. 347-352; несколько цитат из этого перевода далее будут приведены с моей правкой. В основании цитируемого рассуждения лежит фрагмент 3-й беседы на Шестоднев свт. Василия Великого (2.8-45 = PG 29, coll. 53C-56C).

[34] Ibid., 2.1.237.4-7, р. п.: с. 360.

[35] Ibid., 2.1.237.11-238.1, р. п.: с. 361.

века словесную силу, Сам не имеет никакого иного слова кроме «сущего в начале и вечно пребывающего» Бога Слова, Самого Сына Божия, Которым «всё существует и стоит»[36]. И хотя человеческое слово бесконечно слабее, вре́меннее, не обладает собственной сущностью (и ипостасью) в отличие от Слова Божия, тем не менее и оно рождается нашим умом по образу рождения Отцом Сына и Слова.[37]

Якоже отстоит небо от земли, тако отстоит путь Божий *от путей* человеческих, так же разнится и наречение имени Богом и человеком: свт. Григорий, отвергнув все ложные прочтения Быт. 1, переходит к положительному истолкованию. Бог, по мысли святителя, не даёт вещам имена, которыми мы их называем, но творит самые сущности вещей, так что не «в звуке речений» имя «произошло от Творца, но самая природа вещи влекла за собою обозначение звуком»[38]. Можно привести ещё ряд примеров, из которых достаточно явно можно понять что́ именно у свт. Григория понимается под именем: в отличие от терминов, принятых А. Ф. Лосевым, здесь имя — прежде всего, звуковая стихия; так что еврей, хананей и эллин одному и тому же предмету (напр., небу) дают разные имена, каждый — на своём языке[39], но «понимают [все] одно и то же, от различия звуков нисколько не ошибаясь в разумении предмета»[40].

И вот, оказывается, что, переходя от имён к этому «разумению» (κατανόησιν), свт. Григорий стоит на позиции реализма, возможно, не менее сильного, чем Платон в «Кратиле».

---

[36] Ibid., 2.1.236.5-7, р. п.: с. 360.

[37] Наиболее отчётливо это прочитываем у прп. Иоанна Дамаскина: он проводит тесную параллель между тем, как Отец рождает Сына, и как наш ум рождает наше, человеческое слово, при этом «будучи из ума, оно есть нечто иное в отношении к нему; но так как оно обнаруживает ум, то и не есть совершенно отличное от ума» (Exp. fid. orth., VI = PG 94, col. 804AB). Отметим также, что в этой главе прп. Иоанн следует нескольким мыслям свт. Григория Нисского: кроме отмеченной в рус. перев. параллели с «Большим огласительным словом», укажем также место о неипостасности человеческого слова (Contra Eun., XII, 2.1.236.1-5, р. п.: с. 360).

[38] Contra Eun., XII, 2.1.278.9-279.1, р. п.: с. 376.

[39] Ibid., 2.1.406.1-409.9, р. п.: сс. 424-425.

[40] Ibid., 2.1.284.1-4, р. п.: с. 378.

В самом деле, когда Евномий приводит тот, казалось бы, здравый аргумент, что «слабейший на земле» может носить «самые почтенные имена», не имея с тем «равномерных [именам] достоинств», а «важнейший», напротив, — «самые низкие» из имён, то свт. Григорий не опровергает Евномия в том, что приписывая такую «неравномерность» наречения имён Самому Богу, он возводит на Него явную хулу, — но идёт гораздо дальше: он прямо утверждает, что нигде во Св. Писании нет случаев, чтобы что-либо называлось неподобающим именем, да и в нашей повседневной жизни ошибочность именования редка, она свойственна лишь «обезумевшим от пьянства или бешенства»[41]. Всякое имя не имеет самостоятельного, независимого существования, но является «признаком и знаком» (γνώρισμά τι καὶ σημεῖον)[42] именуемой сущности или мысленного построения (διανοίας). Более того, поскольку имена предметов отвечают их сущностям, мы можем «через эти названия познавать существо (ὑπόστασιν) [самих] предметов»[43] (последнее сказано в контексте Быт. 1).

Когда в Книге Бытия пятикратно читаем: *нарече Бог* (в Быт. 1:5, 8 и 10), то всюду это *нарече* относится к уже сотворённому предмету, которому Творец сообщает некую новую форму существования: в самом деле, уже сотворены свет и тьма (стт. 2-4), но когда они начинают регулярно сменять друг друга в суточном кругообращения, им даются имена *дня* и *нощи*. То же касается и земли и вод: пока они пребывают в некоем неведомом нам первобытном состоянии они так и именуются, но когда полагается граница между землёю и водой[44], тогда и появляются новые имена: *суша* и *море*. Подобное объяснение находим и об именовании неба *твердью*.[45]

Выходит, что *нарече* имеет смысл переименования, перемены имени — в соответствии с переменой образа бытия

---

[41] Ibid., 2.1.315–323, p. п.: сс. 389-392.

[42] Ibid., 2.1.589.7, p. п.: с. 495.

[43] Ibid., 2.1.276.1–277.1, p. п.: с. 375.

[44] Это весьма важный этап сотворения мира, ср.: Прит. 8:29, Иов. 38:8-11, где говорится о границе, черте, на века дающие *пределы* морю, ихже *не прейдет*.

[45] См.: ibid., 2.1.273.1-274.1, p. п.: с. 374; в рассуждении о круговом пределе (ὅρος) неба — ср.: Прит. 8:27.

именуемого предмета, установления его границы или предела. Появление новой определённости сущего, изменение его ипостаси сразу же отражается и переменой имени — уместно вспомнить, что в Ветхом Завете Аврам, Сара, Иаков получают от Господа новое имя, когда в их жизни происходит перемена, меняется их статус по отношению и к прочим людям, и к Богу[46]. Подобным образом новое имя давали рабам при переходе их от одного хозяина к другому[47]; также и в Таинстве Крещения и чине монашеского пострига человеку нарекается новое имя в знак его совершенной перемены, умирания для всей прежней жизни.

Наконец, свт. Григорий облекает эту перемену в чёткую формулу: «итак, если написано, что *нарече Бог день*, то до́лжно разуметь, что Бог сотворил из света день, который есть нечто иное по собственному своему логосу»[48]. Понятие логоса здесь особенно важно, обозначая не человеческое представление о предмете (для чего свтт. Василий и Григорий используют термин ἐπίνοια), но внутренний, сущностный смысл самой вещи, — тот самый «логос», который позднее приобретёт стройное терминологическое звучание у прп. Максима Исповедника. Если принять, что *наречение* Богом новых имён сущего означает, в первую очередь, перемену логоса данной сущности, что, как следствие, влечёт затем и необходимость переименования, — то есть появления нового слова (тоже λόγος!) в человеческом языке, — то мы вынуждены прийти к некоей иерархии логосов в мире, где сущностный, умопостигаемый логос — вовсе не то же самое, что логос-слово, произносимое нами. Нужно думать, что и λόγος в нашем мышлении должен составлять в таком случае нечто особое.

---

[46] Впрочем, сам свт. Григорий Нисский однажды отмечает, что когда Господь называет Симона Петром, сущность апостола не изменяется; подобным же образом «и ничто другое из усматриваемого нами не изменяется с переменою имени» (Contra Eun., VII, 3.5.50.1-53.1, р. п.: сс. 90-91). Однако это ничуть не противоречит тому, что когда сущность или «что-либо из усматриваемого» придёт в изменение, тогда и имя должно будет быть изменено, чтобы соответствовать действительности.

[47] Так буквально рассуждает свт. Иоанн Златоуст о переименовании Савла в Павла (De mut. nom., III, §3, PG 51, col. 137; рус. пер.: т. 3, ч. 1, беседа 11, §3; ср. тж. другие его беседы из цикла о перемене имён).

[48] κατὰ τὸν ἴδιον λόγον, Contra Eun., XII, 2.1.280.2-5, р. п.: с. 377.

Имя же (ὄνομα), как мы помним, у свт. Григория Нисского относится по преимуществу к словесно-звуковой и языковой сфере.

Дальнейшее уточнение картины творения даётся пояснением: «говоря, что Бог изрёк повеление чему-либо произойти, Моисей изображает свободное хотение воли, а прибавляя: *и бысть тако*, показывает, что для Божеского естества нет никакого различия между изволением и действием»[49]. Всякому Божию действию предшествует Его мысль, но предшествование это не во времени, и всякая мысль мгновенно обращается соответствующим делом, сотворением той или иной сущности (ср.: Ис. 55:10-11). Однако каждая тварная сущность имеет своим основанием нетварную «мысль» Божию, — по всей видимости, это нечто очень близкое к ареопагитическим Божиим οἱ προορισμοί[50], или, уже у прп. Максима Исповедника, «непостижимым мыслям Самого Божества», противопоставляемым логосам умной и чувственной твари[51]. Но эти нетварные Божии «мысли» могут именоваться и «премысленными» (уже в сравнении с мыслью человеческой) «л о г о с а м и, относящимися к Божеству, которые одинаково беспредельно удалены от всякого тварного естества», так что «природа сущих не имеет какой-либо возможности обладать воспринимающей связью с ними»[52].

Особо нужно отметить разъяснение свт. Григорием Нисским характера Божиих действий — ἐνέργειαι[53]: вкратце он даёт некоторые из положений, что будет развивать свт. Григорий Палама: от отсутствия неосуществлённых потенций в Боге — и до образного сравнения сущности и её энергий со светящим огнём и исходящим светом[54]. Наконец, исключая возможные неоплатонические коннотации с диалектикой сущности и энергий,

---

[49] Contra Eun., XII, 2.1.228.7-13, р. п.: с. 356.

[50] *Dion. Areop.* De div. nom., V.8-9 = PG 3, coll. 824C-825A; рус. перев.: *Дионисий Ареопагит*. Корпус сочинений. С приложением толкований преп. Максима Исповедника. — СПб.: Изд. Олега Абышко, 2006, сс. 240-242.

[51] Maxim. Conf., Quest. ad Thal., XXXV = PG 90, col. 377D; рус. пер.: *прп. Максим Исповедник*. Творения. Кн. II, ч. I. — М.: Мартис, 1993, с. 94.

[52] Ibidem.

[53] Contra Eun., XII, 2.1.228.1-231.1; рус. перев.: с. 356-357.

[54] Ibid., 2.1.229.1-6, р. п.: с. 357; ср. тж.: *свт. Григорий Палама*. Триады в защиту священно-безмолвствующих. — М.: Канон+, 2003, с. 279; III.1.14.

свт. Григорий Нисский в словах: *да будет…* (Быт. 1:3 и 6) выделяет значение Божиего повеления, то есть «научая той истине», что «Бог сотворил всё по своей воле»[55], а не по необходимости или «естественным образом»[56]. В итоге получается, что «повеление [Божие, πρόσταγμα] должно означать изволение (βούλησις), а имена (ὀνόματα) созданного должны означать его возникшую ипостась»[57].

Если теперь собрать сказанное вместе, то выходит, что: изначально в Боге пребывают нетварные и непостижимые «мысли», «предопределения» (προορισμοί) или «логосы», которые по Божией воле действием Его энергии приводят в бытие тварные сущности. В ипостаси сотворённого уже содержится его собственный, тварный логос, которому должны соответствовать человеческие именования этого предмета или существа.

Но как же возникают эти человеческие имена Божиих созданий?

Свт. Григорий даёт краткий, но красноречивый ответ. Он предлагает на время перейти от Шестоднева к словам псалма: *небеса поведают славу Божию, творение же руку Его возвещает твердь. День дни отрыгает глагол, и нощь нощи возвещает разум. Не суть речи, ниже словеса, ихже не слышатся гласи их.*[58] — «Это не членораздельная речь, — пишет свт. Григорий; — но посредством видимого она влагает в души познание о Божием могуществе лучше, чем если бы проповедовало слово, выражаемое звуками. Посему … небеса проповедуют не издавая звуков, и … твердь возвещает творение Божие не нуждаясь в голосе, и день не произносит глаголов, и речей здесь нет»[59]. Небеса и зем-

---

[55] τὴν βούλησιν — Contra Eun., XII, 2.1.232.9-16; р. п.: с. 358.

[56] Ср., напр., неоплатоническое раскрытие этого вопроса в трактате Плотина «О добровольности [действия] и воле *единого*» (Enn. VI.8).

[57] Contra Eun., XII, 2.1.232.11-13, р. п.: с. 358.

[58] Пс. 18:2-4. Примечательно, что в Синодальном переводе ст. 4 переведен с интерполяцией, согласующей его с последующими стихами и придающей всему тексту смысл, противоположный тому, что приведен у LXX и который разбирает свт. Григорий (в церковно-славянском же переводе этот смысл сохранён).

[59] Contra Eun., XII, 2.1.255.1-7, р. п.: с. 355. Ср. тж. у прп. Максима Исповедника: «Бог … посеял в каждый из составляющих [всё зримое

ля своей красотой, своим премудрым устроением, «величием и вечностью благоустроенного и согласного движения» рождают в созерцающей душе мысль о Творце и Благоукрасителе всей твари — здесь мы встречаем ту особую ступень богомыслия, которую позднее будут называть «естественным созерцанием»[60].

Прп. Максим Исповедник подробнее очерчивает деятельность таким образом созерцающего ума. Он говорит о всём видимом Божием творении, которое через человеческий ум приносит Богу словно некие дары «духовные логосы ведения», находящиеся в самой твари; а уму — словно даяния, приносит «способы (τρόποι) осуществления добродетели, содержащиеся в творении согласно естественному закону»[61]. Примечательно, что это «приношение» обозначается глаголом προσκομίζω, образно связывая его с евхаристическим приношением Свв. Даров[62]. Сам ум становится жертвенником, на котором Богу вся тварь приносит в дар логосы — то лучшее из умопостигаемого, что сокрыто в ней; то́, что яснее всего свидетельствует в ней о Творце. Но ум при этом не остаётся «в стороне», он напитывается тропосами добродетели — тем знанием, которое он способен усвоить и сохранить в себе. В ином месте прп. Максим, вспоминая ветхозаветное Божие повеление вкушать только плоть

естество] видов духовные логосы Премудрости … чтобы не только через молчаливые твари велеречиво возвещался Творец их, являемый логосами [Своих] созданий», и далее о слышимом «гласе всякой твари, ясно возвещающей о своём Создателе» (Q. ad Thal. LI; PG 90, col. 476C; рус. пер.: с. 141).

[60] Если этот термин чаще всего встречаем у прп. Максима Исповедника, то само выделение трёх ступеней: практической философии («любомудрия»), естественного созерцания и та́инственного богословия («созерцательного любомудрия») находим у Евагрия Понтийского (см.: *Г. И. Беневич*. Предисловие. // *Прп. Максим Исповедник*. Вопросы и недоумения. — М.: Св. гора Афон: Никея; Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2010; сс. 28, 61) и прп. Исидора Пелусиота (*прп. Исидор Пелусиот*. Письма. — М., 2001. Том I, письмо 701 = PG 78, col. 645BC).

[61] Q. ad Thal. LI; PG 90, col. 477AB; рус. пер.: с. 142.

[62] Ср. примеч. 6 А. И. Сидорова ad loc., с. 236 в рус. перев.; см. тж.: *Д. С. Курдыбайло.* О происхождении этической семантики слова ἄτοπος в некоторых византийских текстах. // Вестник РХГА. — 2012. — Т. 13. — Вып. 3, сс. 56-58.

жертвенных животных, изливая кровь их перед основанием жертвенника[63], сравнивает его с деланием заповедей, совершаемым с послушанием и верой, тогда как смыслы заповедей, «в которых и состоит ве́дение», через веру бывают уступаемы Богу. Исполнение заповедей уподоблено здесь вкушению мяса, а знание, «уступаемое Богу через веру», — проливаемой крови, ибо основание жертвенника символизирует веру.[64] Таков созерцающий ум — то, что он способен воспринять и усвоить, он вбирает в себя как истинную умопостигаемую пищу, а то, что превыше его постижения, он воздаёт Богу в дар. Первое приносит ему разумение образов осуществления добродетелей, второе — освящает его в созерцании возношения логосов.

Для нас здесь наиболее существенно то, что логосы и тропосы твари с а м и являют себя в человеческом уме, их постижение нами имеет в высшей степени объективный характер. Ум, однако, принимает их не пассивно, но своей энергией (действием) либо возносит Богу на жертвеннике веры, либо, потребляя, усвояет, вбирает их в себя[65]. В этом действии осуществляется словесная сила (способность), сообщённая Богом человеческому естеству, благодаря которой мы можем постигать логосы-смыслы и претворять их в логосы-слова. Разумеется, сначала рождается слово непроизнесенное, или «внутреннее слово», развёрнутое учение о котором находим у прп. Симеона Нового Богослова[66]. Впрочем, и свт. Григорий Нисский кратко показывает, что

---

[63] Втор. 12:27. В Синод. перев. «основание» опущено.

[64] «Ибо вера есть краеугольный камень, и на ней зиждется всё здание божественных деяний и умозрений» (Q. ad Thal. XXXVI, PG 90, col. 381A, р. п.: с. 96).

[65] Ум буквально питается логосами, вкушает их — такие формулировки находим и в тексте Ареопагитик, напр., о Премудрости как пище и питии (в контексте Прит. 9:1-7) в письме *к Титу иерарху* (§3, PG 3, col. 1109BD; рус. перев.: сс. 453-454), ср. тж.: *Maximi Conf.* Amb. ad Joan. XXIX (V, 25) = PG 91, col. 1145AB; рус. перев.: с. 125); *ejusdem*, Quest. et dubia 145, 185 (рус. перев.: сс. 165-166, 187-188). Библейским обоснованием этого воззрения могут быть слова: *не о хлебе едином жив будет человек, но о всяком словеси* (ἐπὶ παντὶ ῥήματι) *исходящем из уст Божиих* (Втор. 8:3, ср.: Матф. 4:4, Лук. 4:4; ср. тж.: Амос. 8:11; 1 Кор. 3:2-3; Евр. 5:12-13).

[66] Обзор его см.: *прот. Димитрий Лескин*. Метафизика слова и имени…, сс. 108-112. У прп. Иоанна Дамаскина (Exp. fid. orth., XIII = PG 94, col. 857A) кроме «внутреннего» (стоическое ἐνδιάθετος) сло́ва и «внеш-

внутреннее, невымолвленное слово столь же «словесно» и так же «слышимо» Богу, как и слово явленное, произнесенное.[67]

Развивая мысли прп. Симеона Нового Богослова, о. Павел Флоренский находит проявление внутреннего слова нашего ума не только в произносимой речи, но и во всяком человеческом действии, если только «оно человечно, а не физиологический процесс»[68], то есть обусловлено отличительными чертами человеческой природы. По существу, это — основание того, что и сам человек может стать предметом «естественного созерцания», что и он сам, не произнеся единого слова, может, тем не менее, вселять в созерцающий ум логосы, возводящие к мысли о Творце человеческого естества, и тропосы, научающие способам «учтивого поведения»[69], то есть практической добродетели.

Итак, собирая сказанное воедино, мы видим, как рождаются слова (и среди них *имена* сущего), если происходит это путём естественного созерцания: изначально, творя мир, Бог через Свои нетварные и вечные «мысли» или «предопределения» вкладывает в ипостасное бытие каждого именуемого предмета или существа его логос, некий внутренний смысл и цель, словесное основание его бытия. Этот логос, усматриваемый созерцающим умом, входит в него и может быть усвоен, принят умом в себя, а значит познан, воспринят словесной (λογική) силой человеческого естества, которая затем может родить внутреннее слово, всегда человеческое, независимо от того, какова была природа созерцаемой твари. В дальнейшем внутреннее слово может быть высказано словом внешним, может повлиять на образ действий человека (их τρόπος) или вообще никак не проявить себя, если

него» (также стоическое προφορικός) сло́ва, говорится о высшем их слове как «естественном движении ума», его «отсвете» и «сиянии» — что можно понимать как par excellence словесную энергию ума, деятельно осуществляющую словесную силу (способность) человека. Внутреннее и внешнее слово — уже не сама энергия, но нечто ставшее, сформированное (ср. у Плотина ἐνέργεια и τὸ ἐνεργείᾳ ὄν в Enn. II.5).

[67] В контексте толкования Исх. 14:15, см.: Contra Eun. 2.1.267.1–269.1; р. п.: сс. 371-372. Ср. тж. у свт. Григория Паламы, Триады…, II.2.14 (рус. перев. с. 172).

[68] *прот. Димитрий Лескин*. Метафизика слова и имени…, с. 111.

[69] ἀγωγῆς ἀστείας τρόπους, *Maximi Confess.* Q. Thal. LI; PG 90, col. 476C; рус. пер.: с. 141, а также примеч. 1 в р. п. на сс. 235-236.

вскоре будет забыто.[70] Важно, что рождение имени как слова происходит при взаимном активном участии и самого именуемого предмета, и человеческого ума, — именно в этом аспекте наиболее уместен термин συνεργία, на значимости которого настаивал о. Павел Флоренский в развиваемом им учении об имени[71].

* * *

Попытаемся теперь соотнести увиденное с ходом мысли А. Ф. Лосева: если однажды он не без некоторого сочувствия подчёркивал «антинатурализм и антипсихологизм» Плотина[72], то в построении диалектики имени прослеживается схожая интенция. Итак, что будет, если изобразить картину святоотеческой «ономатологии» безотносительно вещи и созерцающего её ума, сохраняя только линию «нетварные προορισμοί — тварные логосы — логосы в уме — внутреннее слово — высказанное (озвученное) слово»? Попытавшись перевести её на язык философских терминов, мы получим что-то, весьма напоминающее формальную схему из «Философии имени»[73] (последняя, разумеется, проработана гораздо детальнее, чем наш краткий набросок). В частности, апофатический момент (IV) может быть сопоставлен нетварным предопределениям; смысл как эйдос (III.d, а также c) — тварным логосам; смысл, меонально выраженный (III.a, а также b), — логосам в уме; идея в том особом понимании, которое закреплено в пункте II.4, — внутреннему слову; а все остальные моменты (кроме абсолютного меона, п. I) — «внешнему» слову, подчинённому физическим законам и правилам языка и речи.

Наиболее существенны здесь два условия: во-первых, предельная «объективация» во взгляде А. Ф. Лосева на имя (или слово) в такой диалектической схеме устраняет тот личностный

---

[70] Вполне в согласии с евангельской притчей о сеятеле (Мр. 4:3-20, Мф. 13:3-23, Лук. 8:5-15).

[71] *свящ. Павел Флоренский*. Сочинения в четырёх томах. Т. 3(1). — М.: Мысль, 2000, с. 239-263, 358 и 561.

[72] *А. Ф. Лосев*. Античный космос и современная наука, сс. 440–441.

[73] *А. Ф. Лосев*. Философия имени, сс. 740-742 (соответствие, разумеется, в обратном порядке, т.е. Божии προορισμοί отвечают апофатическому моменту (п. 47)).

момент (из-за чего, в частности, устраняется диалектическая роль энергий именуемой сущности и словесной энергии именующего ума), который изначально постулируется как определяющий в приложении к «Диалектике мифа»[74] и который руководит рассуждением в работе «Вещь и имя». Во-вторых, в нашем обзоре учения о естественном созерцании речь пока шла только о твари и тварных логосах, тогда как система А. Ф. Лосева по своему замыслу ориентирована на обоснование учения об имени Божием, а не об именах твари[75].

* * *

Чтобы приблизиться к этой области, спросим себя: каким образом возможна экзегетика Св. Писания, как постигается его *дух*, сокровенный под *буквой*? В поисках святоотеческого освещения *принципов* экзегетики (а не примеров толкования, множество которых находим у самых ранних Отцов) снова обратимся к прп. Максиму Исповеднику, утверждавшему, что Слово Божие воплощается в мире многократно: сначала при его сотворении, наполняя всю тварь Своими логосами[76], затем в слове Св. Писания[77], наконец, в душе каждого верующего человека[78], но ипостасно Слово воплотилось лишь однажды, став Богочеловеком[79].

---

[74] *А. Ф. Лосев*. Миф — развёрнутое магическое имя, с. 218.

[75] Поскольку, по учению свт. Василия Великого и последующих Отцов тварные сущности принципиально непознаваемы для человека (ср., напр.: Беседы на Шестоднев, 1, 8.17-9.16 = PG 29, coll. 21A-24A), в схеме из «Философии имени» при переходе от апофатического момента к катафатическим невозможно усмотреть, где преодолевается граница между тварным и нетварным. Для А. Ф. Лосева непознаваемость сущности Божией и непознаваемость тварных сущностей совершенно одна и та же (см.: *А. Ф. Лосев*. Са́мое само́. // *Он же*. Миф. Число. Сущность. — М.: Мысль, 1994, с. 320).

[76] Напр., q. ad Thal., II (PG 90, col. 272A, рус. перев.: с. 30). См. тж.: *С. Л. Епифанович*. Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. — М.: Мартис, 1996, сс. 61-64.

[77] Q. Thal. L (PG 90, col. 465B, р. п.: с. 136); о Ветхом Завете как «образном и теневом пришествии» Бога Слова в слове закона: q. Thal. XX (PG90 309A, р. п.: с. 58). Ещё несколько цитат см. ниже.

[78] Q. Thal. XL (PG 90, col. 400BC, р. п.: с. 106).

[79] О строго православном понимании Боговоплощения прп. Максимом можно судить по многим местам Амбигв к Фоме, напр.: II

Понимание Св. Писания как воплощённого Слова Божия имеет для нашей темы ключевое значение. Итак, сначала нужно прояснить, как понимать то, что «Слово становится плотью через каждое из начертанных речений»[80].

Одной из первых интуиций прп. Максима лежит сравнение Св. Писания с человеком: подобно тому, как человек имеет незримую душу и видимое, чувственное тело, так и «историческая буквальность» Писания составляет «тело», а «смысл написанного, который и является целью устремлений ума» — его «душу». По преобладанию же «буквальных» подробностей над сокровенным «смыслом» Ветхий Завет также может быть назван «телом» по сравнению с Новым Заветом, который в таком случае сравним с «душой, духом и умом». Так прп. Максим рассуждает в *Мистагогии*.[81]

В *главах богословских и домостроительных*… даётся иное соотнесение: подобно тому, как одни видят в Иисусе Христе просто человека, *зная* Его лишь *по плоти* (2 Кор 5:16), а другие видят в Нём Бога и подобно ап. Павлу могут сказать: *если же и знали Христа по плоти, то ныне уже не знаем*, — так и Св. Писание может прочитываться «по плоти», а может — по божеству Слова, в Писании открывающегося. Впрочем и они начинают с познания плоти, но затем подвизающийся ум восходит к «простому соприкосновению ума со Словом помимо тех покровов, которые окутывают Его»[82]. Далее, прп. Максим различает ту ступень, на которой ум уже видит «Слово Божие, воплотившееся посредством различных иносказаний», и ту, на которой зрящий ум становится «нагим» от сени иносказательных покровов, чтобы видеть, как «Слово являет Отца в Самом Себе, насколько это доступно восприятию людей»[83] — здесь, по всей видимости, речь

(PG 90, col. 1037AB, р. п.: с. 18), III (PG 90, 1040BC, р. п.: с. 20), V (PG 90, 1048A–1049A, р. п.: с. 26-28) и проч.

[80] *прп. Максим Исповедник*. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия, II, 60 = PG 90, 1152A; рус. перев.: *прп. Максим Исповедник*. Творения. Кн. I: Богословские и аскетические трактаты. — М.: Мартис, 1993, с. 245.

[81] Mystag. VI (PG 91, col. 684; р. п.: там же, сс. 166-167).

[82] Cap. theol. et œconom., II, 61 = PG 90, 1152AB, р. п.: сс. 245-246.

[83] Ibid., II, 73 = PG 90, 1157BD, р. п.: сс. 248-249.

идёт уже не о «естественном созерцании», но о «та́инственном богословии»[84].

В *Амбигвах* и *Вопросоответах к Фалассию* прп. Максим не говорит о «плоти» и «воплощении» Слова в священных Речениях[85], но называет «словеса Писания» «одеждами Слова», всё по Своей «благости сотворившего Своим: умопостигаемое — телом, а чувственное — одеждой»[86]. В ином месте читаем, что «Слово, изреченное Богом, весьма подобно Ему Самому», и поэтому насколько Бог неописуем (по Своему божеству), настолько «неописуем … [и] логос Священного Писания»[87]. С другой стороны, естественное созерцание видимой твари и слов Писания имеет много общего: с плотью Слова прп. Максим сравнивает и смыслы Писания, и логосы твари; а с Его одеждами — слова́ и «букву» Писания наравне с доступными зрению видами и образами твари.[88]

Возможно ли утверждать, что во всех случаях прп. Максим держится одного и того же взгляда на постижение сокровенных логосов Писания? На наш взгляд, ответ может быть утвердительным. Нужно просто разделять места, где описывается что́ познаётся, и места, где описывается ка́к познаётся. Сам способ постижения на первых ступенях (т. е. не восходя к мистическому богословию, к узрению Отца в Сыне) и при прочтении священных Речений, и при созерцании видимой твари один и тот же — как мы видели, это принятие созерцающим умом в себя логосов. Однако если в Св. Писании видеть воплощённое Слово, то можно ли считать его логосы тварными?

Здесь надлежит вспомнить о законодателе Моисее и пророках[89], непосредственно слышавших глаголы Самого Бога, об Апостолах, слышавших слова́, изрекаемые воплощённым

---

[84] Ср. о предельно простом, безвидном постижении Бога в Ареопагитиках, напр., в «Мистическом богословии» (passim).

[85] Характерное для Ареопагитик именование Св. Писания, которое заимствует прп. Максим.

[86] Amb. ad Joan., XXIII (V, 19); PG 91, 1132C; р. п.: с. 113. Любопытно, что здесь почти тождественно повторяются слова о египтянке и Иосифе (Быт. 39:12), сказанные в Cap. theol. et œcon., II, 73, также о толковании Писания (PG 90, 1157CD; р. п.: сс. 248-249).

[87] Q. Thal. L (PG 90, coll. 465B, 473BC, р. п.: с. 136, 140).

[88] Amb. ad Joan. XXIII (V, 19); PG 91, 1129B; р. п.: с. 111.

[89] Ср.: *свт. Григорий Палама.* Триады…, I.3.26 (р. п.: с. 88).

Словом, видевших на Фаворе сияние Его нетварного света. Вслед за свт. Григорием Паламой нужно признать, что и в ветхозаветные[90], и в новозаветные времена[91] теофании, запечатлённые в слове Писания (по крайней мере некоторые), могут быть богословски осмыслены как проявление нетварных энергий Божиих. Согласно сщмч. Дионисию Ареопагиту, и ангельские чиноначалия, сообщающие человекам веления Божии, передают не просто смысл повелений (что, вообще говоря, уже можно понимать как нетварный логос), но самое осияние Божественным светом[92].

Конечно, не всякое место Писания является непосредственной записью откровения или пророчества, более того, можно указать места, которые находятся во взаимной несогласованности или даже противоречии, однако, скажем, такому знатоку Писания как прп. Максим (а он и сам находил подобные несоответствия[93]) это ничуть не мешает сказать, что буквально каждый слог (πᾶσα συλλαβή) Писания «по причине богатой благодати… может быть постигнут многоразличным образом для пользы добивающихся добродетели и ведения»[94], — всякое, даже кажущееся случайным обстоятельство, повлиявшее на точность и понятность сло́ва Писания, в конечном итоге предопределено Божиим Промыслом так, чтобы нести на себе отпечатление тех смыслов, тех логосов, которые могут быть уяснены при духовном толковании Писания и тем возводят созерцающий ум к Самому Промыслителю.[95]

---

[90] Напр., там же, I.3.3, 6-7, 11-12 (р. п.: сс. 60-72).

[91] Ср., напр., о первомученике архидиаконе Стефане, там же, I.3.30-31 (р. п.: сс. 92-94).

[92] «Чиноначалие [*схолия*: то есть Бог] всего видимого и невидимого благоустроения светлость собственного светодаяния первоначально являет богатыми излияниями высочайшим существам; а через них и низшие их существа приобщаются божественному лучу» (De cœl. hier., 13, 3; PG 3, col. 301C). Ср. тж.: De div. nom. IV.22 (PG 3, col. 724B); ещё яснее у свт. Григория Паламы: Триады… II.3.30 (р. п.: сс. 217-218).

[93] Напр., тупиковая с точки зрения буквального прочтения ситуация: q. Thal. LII (PG 90, col. 492C; р. п.: с. 147).

[94] Q. Thal. XLVII (PG 90, col. 424B; р. п.: с. 120)

[95] Как здесь не вспомнить прав. Симеона Богоприимца, по преданию, переводившего пророчество Исаии и усомнившегося в «корректности» слов: *Дева во череве зачнет и родит Сына* (7:14).

Итак, можно предположить, что при *исследовании Писания* ум может принимать в себя не только тварные, но и нетварные логосы, притом что дальнейший способ их уяснения и усвоения умом может быть таким же, как и при естественном созерцании тварного мира. В такой трактовке мы освобождаемся от противоречия между пониманием Св. Писания как Слова Божия, воплотившегося Своими «малыми» логосами во «плоти» тварного языка (т. е. языка человека как твари), и пониманием Св. Писания как постигаемого таким же образом, как логосы естественно созерцаемой твари.

Наконец, проясняется, каким образом можно понимать слова свтт. Василия Великого, Григория Нисского, Дионисия Ареопагита о том, что имена Божии нарекаются в соответствии с Божиими действиями, т. е. Его нетварными энергиями. В самом деле, когда говорится: *Творец*, или: *Промыслитель*, или: *Судия*, то именование строится на основании известного нам действия[96] Бога по отношению к миру. Однако, когда Бог являет Себя Промыслителем, он тем самым не создаёт соответствующего имени — ни Сам по Себе, ни специально в нас. Бог являет Свой Промысл в нашей жизни, или в жизни окружающих людей, и мы, созерцая премудрое устроение чреды событий, из *логоса* происходящего заключаем о Промысле Божием. Также, видя благолепие твари, мы разумеваем Творца, а наблюдая суды Божии (напр., воспетые пророком Давидом в 17-й кафисме), зрим Бога как Судию.

Впрочем, не все имена Божии отвечают Его действиям: какому действию, — вопрошает свт. Григорий Нисский, — можно сопоставить имена: Отец, Сын и Дух, а также Нерожденный

---

[96] Таково и слово ὁ Θεός в греческом языке. После «Кратила» Платона (397cd) многие греческие Отцы давали различные его этимологии, возводя то к θέειν, то к αἴθειν, то к θεᾶσθαι. См., напр., обзор таких этимологий и их источников в примеч. 102 на с. 315 к рус. перев. Триад… свт. Григория Паламы (эти этимологии упомянуты и в самом тексте, см. III.2.10). Заметим, что и славяснкое «богъ», возможно, этимологически восходит к формам, обозначающим действие: «тот, кто делит, наделяет» и т. под. (Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд. — Вып. 2. — М.: Наука, 1975; s. v. *bogъ, сс. 161-163).

и Рожденный?[97] Эти имена, выражающие ипостасные отношения, хотя и сообщаются нам в Откровении, — причём не иначе как через посредство энергий Божиих, — тем не менее, даются как обозначающие не самые энергии[98], но как самостоятельные смыслы-логосы, которые человек запечатлевает в доступном ему языке.

Далее, имена, даваемые (пользуясь термином свтт. Василия Великого и Григория Нисского) «по примышлению» (κατ' ἐπίνοιαν)[99], являются, как метко формулирует G. W. H. Lampe[100], *рефлексией* уже сформированного образа (представления) или понятия. Что же касается имён апофатических («невидимый», «неописуемый», «неприступный» и т. под.), то они образуются по наибольшей «несхожести»[101] с Самим Богом, и, вероятнее всего, не прообразуются никакими Его энергиями вовсе. Однако в отличие ото всех прочих имён, когда ум погружается в имена апофатические, он будто выталкивается из их среды подобно тому, как вода выталкивает из своей толщи дерево. Апофатические имена ведут к «обнажённому», «чистому» умозрению, освобождённому от покровов «различных иносказаний», — они образуют такую смысловую «тесноту», исступая из которой, человеческий ум выходит вместе с тем и за рамки образного или «символического» мышления.[102] Возможно, правильнее сказать,

---

[97] О том, что *Родитель* и *Творец* — вовсе не одного и того же рода имена: Contra Eun., XII, 2.1.371.1–377.5; р. п.: сс. 410-413. О том, что разность имён, обозначающих ипостасные отношения, основывается на «разности в способе бытия» (τὸ πῶς εἶναι διαφοράν) Ипостасей: ad Ablabium…, PG 45, 133C, р. п.: цит. изд., т. IV, с. 131.

[98] Т. к. энергии принадлежат единой сущности Божией, а не Какому-либо одному из Трёх Лиц.

[99] *Basil. Mag.* Adv. Eun. I.5, PG 29, 520C et passim.

[100] *G. W. H. Lampe.* A Patristic Greek Lexicon. — Oxford: Clarendon Press, 1961, s. v. ἐπίνοια, p. 528.

[101] *Dion. Areop.* De cœl. hier., II, passim (рус. перев.: сс. 39-51).

[102] У прп. Максима Исповедника можно найти места, где понятие «символ» соотносится с практической добродетелью, «образ» (τύπος) — с естественным созерцанием, а мистическому богословию ничего подобного не сопоставляется — это встреча с Богом *лицем к лицу* (см.: *Д. С. Курдыбайло.* О понятии символа в библейской экзегезе прп. Максима Исповедника (на материале «Вопросоответов к Фалассию»). URL: http://hebrew-studies.somee.com/articles/MaximExeg.html).

что апофатические имена отвечают не энергиям Божиим, а самой Его непостижимой и несообщимой сущности, являя Его «пресветлый мрак» как бы «скудостью» или «пустотой» смысла.

Как видим, можно выделить четыре класса имён Божиих: (1) обозначающие внутритроические отношения Божественных Ипостасей, (2) именующие энергии Божии, то есть по способу явления Богом Себя в мире[103], (3) имена даваемые «по примышлению», основанные на символическом соединении имён первой или второй группы с именами чего-либо тварного (или его свойств)[104], (4) апофатические имена. Кроме того, есть имена не входящие в эту классификацию. Прежде всего, (0) это имена, которыми Бог называет Сам Себя — ветхозаветное: Сый (Исх. 3:14), а также имена воплотившегося Слова: Иисус Христос и Еммануил (Ис. 7:14 и 8:8; Мф. 1:23)[105].

* * *

Сложность понимания всякого имени Божия, — если только допустить, что основание его возникновения нетварно, — состоит в том, что, с одной стороны, «генетически» оно не может не сохранять изначальной причастности нетварного лона Божества; а с другой, что будучи выражено человеческими словами, человеческим языком, вырастающим из нашей тварной природы, оно и само оказывается тварным. Такое «дифизитное» сочетание

---

[103] свт. Григорий Богослов в слове 30 даёт трёхчастную классификацию имён Божиих, в которой вторая и третья группа могут быть рассмотрены как уточнение обозначенной нами «энергийной»: к первой Святитель относит имена, «обозначающие власть» Бога над миром, а ко второй — Его домостроительство (Orat. 30, 19; PG 36, col. 128BC).

[104] У свт. Григория Нисского находим примеры из Евангелия: «камень», «секира», «дверь» (Contra Eun., XII, 2.1.297.3-9; р. п.: с. 131). Подробнее о таких «символических» именованиях Бога см.: *свт. Николай Сербский*. Символы и сигналы. — Краљево: «Покров». Русско-сербское Братство свв. Царя Николая и Владыки Николая, 2003; ч. I (сс. 8-51) и особ. гл. 1 (сс. 8-15). Имена этого рода по своей «несхожести» ближе всего к апофатическим, но, в отличие от последних, всегда имеют какую-то одну общую черту с Именуемым.

[105] Впрочем, свт. Григорий Богослов имена воплотившегося Слова причисляет к прочим именам, обозначающим Его домостроительство, не разделяя их при этом на «собственные» и «по примышлению» (Orat. 30, 21; PG 36, coll. 132B–133A).

тварности и нетварности в слове, выражающем откровенное Богом знание о Нём, — особенно же в именах Божиих, — делает его, действительно, очень схожим со Словом Божиим воплощенным, соединившим Собою природу нетварную и тварную, божественную и человеческую. Однако слово, сказанное о Боге (и прежде всего, слово Писания), в отличие от Бога Слова — не ипостасно[106], и потому мы не можем утверждать, что *нераздельность и неслиянность* двух природ в именах Божиих таковы же, каковы для божества и человечества Сына Божия.

Но и сама тварная природа человеческого слова имеет сложный состав: подобно тому, как человек составлен из души и тела, так и его словесная сила (способность), как мы видели, изначально рождает «внутреннее слово», то есть умно-языковой пласт, который затем находит внешнее выражение в семантико-фонетическом пласте — во «внешнем», изречённом слове. Таким образом, мы не можем обойтись без обеих моделей прп. Максима: слово Писания как соединение божественной и человеческой природ, и как соединение умной и чувственной природ.

Важно и то, что Слово Божие единственно, а Его вочеловечение уникально и неповторимо в истории человечества и всего мира, тогда как слова́, рекомые о Боге, существуют во множестве, меняются со временем, переливаются из языка в язык. Эта диалектика единственности и множества подробно продумана прп. Максимом Исповедником и сжато изложена С. Л. Епифановичем в отношении чистых, умопостигаемых логосов и Логоса ипостасного[107]. Там возникает своеобразная диалектика целого и частей, где каждый отдельный, «малый» логос несёт на себе печать и причастие ипостасного божественного Логоса. И это отношение проецируется на то́ свойство каждого из имён Божиих, что само по себе имя, выражая лишь отдельную малую черту из всего немногого, что человек может помыслить о Боге, тем не менее, позволяет призывать, обращаться к Богу как всецелой Личности, в совершенной Её полноте — частичность смысла как «зова» не умаляет полноты божественного «отклика». В этом

[106] Ибо имя — всегда чьё-то имя, оно принадлежит личности, но не совершенно тождественно ей, т. е. не может быть личностью (и ипостасью в христологическом смысле) само по себе.

[107] *С. Л. Епифанович*, цит. соч., сс. 64-68.

ключе можно было бы перефразировать формулу о. Павла Флоренского: имя — всегда больше себя самого[108]. Здесь нужно особо подчеркнуть коммуникативный характер имени: имя всегда вспомогает общению двух (или более) лиц, оно появляется тогда, когда нам предстаёт некое ты, и потому имя можно понимать также как «место встречи»[109] двух личностей — именующего и именуемого.[110]

III

В этом моменте кроется всё многообразие молитвенного опыта в Православии, — того опыта, который стал основанием для твёрдой позиции имяславия и имяславцев, из которого же проистекают и внутренние убеждения, руководящие путём диалектики А. Ф. Лосева. В работе «Вещь и имя» он даёт формулу, которую повторит спустя полвека: имя как «арена встречи воспринимающего и воспринимаемого, вернее, познающего и познаваемого»[111], и более открыто в неопубликованной работе: «имя Божие — место встречи Бога и человеческой действительности»[112]. Однако раскрытие её упирается в понимание имени как энергии именуемой сущности. Совершенно ли А. Ф. Лосев отождествлял имя и энергию? И если нет, то в чём их различие?

Обращаясь к различным трудам Алексея Фёдоровича, излагающим его имяславские взгляды, мы не раз сталкиваемся с таким ходом мысли: сначала даётся подробная диалектика

---

[108] Потому в *этом* аспекте имя может быть названо «символом» (с тем значением, которое вкладывал в него о. Павел Флоренский, см.: Имеславие как философская предпосылка. // *свящ. Павел Флоренский*. Сочинения в 4-х тт. Т. 3(1). — М.: Мысль, 2000, с. 257 и слл.).

[109] Формула А. Ф. Лосева, подробнее см. ниже. О том, что понятие места приложимо к бесплотному естеству и даже к Самому Богу: *прп. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры, I, 13 (PG 94, coll. 849B–860A).

[110] Такова природа и всякого слова как *имени существительного*: называя любой предмет, мы мысленно обращаемся к нему, взываем к смыслу *его* собственного бытия и в ответ обретаем его как *нами* усвоенный логос этого предмета.

[111] *А. Ф. Лосев*. Философия имени, с. 642; ср.: *В. В. Бибихин*, цит. соч., с. 209: «арена встречи двух энергий».

[112] *А. Ф. Лосев*. Избранные труды по имяславию…, с. 70, заголовок.

«триипостасного бытия», потом отождествление имени и энергии именуемой сущности, и затем тщательная диалектическая проработка учения свт. Григория Паламы о нетварных энергиях.[113] При этом средний член остаётся наиболее слабо проработанным, отождествление имени и энергии даётся практически без аргументации. Несколько раз читаем о том, что имя Божие есть Свет[114], — но исходя из того, что истоком спора между Варлаамом и свт. Григорием был вопрос о фаворском свете как свете, зримом подвизающимися монахами-исихастами, можно лишь понять, что эта формула служит отсылкой к тому же учению о нетварных энергиях.

И всё же есть места, позволяющие отчасти реконструировать ход мысли А. Ф. Лосева об энергийном характере имени. Существенно, что в «Тезисах об имени Божием» как тексте с наиболее осторожными формулировками говорится, что «имена несут на себе энергию сущности»[115].

А. Ф. Лосев видит в Божием имени «наивысшую конкретность, выражающую активную встречу двух энергий, Божественной и человеческой»[116]. Он пишет: «Имя Божие есть тó в Боге, что мы знаем, различаем, называем и формулируем, и так как Бог — един, то … этот явленный момент в Нём, в котором Он присутствует весь целиком, т. е. Имя Божие есть энергия Его сущности», но тут же и оговаривается, что имя Божие — «Сам Бог, хотя и только в некотором своём моменте»[117]. Слово «своём», написанное со строчной буквы (если только здесь нет опечатки) относится именно к имени, а не к Богу. Выходит, имя — не только Сам Бог, а значит и не только Его энергия…

Наконец, имеется два замечания А. Ф. Лосева в по поводу евномианской полемики у свтт. Василия Великого и Григория

---

[113] Так построены «Имяславие и платонизм», «Миф — развёрнутое магическое имя» и др.

[114] Напр., там же, сс. 20, 24, 30 (слова архим. Давида), 53, 65-66, 68-69, 94 и др.; *А. Ф. Лосев.* Имяславие и платонизм, с. 108; о том, что текстологический материал Библии непосредственно не подтверждает такого взгляда: *А. Ф. Лосев*. Избранные труды по имяславию…, с. 39.

[115] Там же, с. 67; перед этим, правда, имеется и такой ход: «имя Божие есть Свет, Сила и Совершенство Бога», а Свет — «энергия сущности Божией» (с. 66).

[116] Там же, с. 57, п. 6.

[117] *А. Ф. Лосев.* Имяславие и платонизм, с. 117.

Нисского: сначала констатируется что в опровержениях Евномия имя выступает «как арена встречи двух энергий: человек именует, а действует Бог в Своей энергии»[118], и далее: «…но там не говорили: *Имя есть Сам Бог*. Там говорили: Имя *обозначает* энергию сущности, кот[орая] есть Сам Бог. … Следовательно, там мы должны искать не этой формулы, но таких формул, которые, не напрягая этого гносеологического вопроса, всё-таки говорили бы о почитании Имён и о невозможности без них конкретной религии»[119].

А. Ф. Лосев вполне понимал, что такой ход мысли выводит за границы известных Церкви святоотеческих положений: «так как вопрос об имени раньше не ставился, то и нечего искать *прямых рассуждений*. Легко найти опытные утверждения, и мы их находим. Для осознания же требуется *некое дерзание*»[120], и в другом месте, после краткого обзора ареопагитического учения об именах Божиих, раскрывается существо этого дерзания: «…Но вот мы утв[ерждаем], что в нашей молитв[енной] энергии мы осеняемся сиянием Бож[ественных] лучей, как гов[орит] и Д[ионисий]. … Значит, имена суть Сам Бог. Тут-то наше дерзание»[121].

Однажды А. Ф. Лосев синонимически связывает энергии Божии и *идеи* — вероятно, понимаемые как οἱ προορισμοί.[122] В любом случае, однако, придавая энергиям эйдетический характер, А. Ф. Лосев вводит в понятие энергии насыщенный смысловой, «логосный» элемент, который так важен для прп. Максима Исповедника[123]. В целом учение А. Ф. Лосева об энергиях Божиих, содержащее в себе не меньше античной диалектики сущности и энергии, чем положений свт. Григория Паламы, в понятии энергии сочетает чисто «деятельностный» момент явления Бога в мире и эйдетическую фигурность смысла, характерную для

---

[118] *А. Ф. Лосев*. Избранные труды по имяславию…, с. 50.

[119] Там же, с. 52. Ср. тж. на с. 43: «имена и есть имена энергий…» как обощение нескольких цитат свт. Григория Нисского.

[120] Там же, с. 108.

[121] Там же, с. 94.

[122] *А. Ф. Лосев.* Имяславие и платонизм, с. 117: «Войдём в рассмотрение первой проблемы, — об отношении существа Божия к идеям, или энергиям Божественным…».

[123] См. схолию, приписываемую прп. Максиму, к *Dion. Areop.* De div. nom., V, 9: PG 4, 532AB; рус. перев.: с. 241, примеч. 1.

неоплатонической трактовки ἐνέργεια. Дело осложняется тем, что дальнейшая подробная разработка диалектики сущности и энергии А. Ф. Лосевым уходит от этой интуиции, которая могла бы привести к синтезу «паламитского» понятия энергии и «максимовского» понятия логоса.

В вопросе об именах Божиих как энергиях есть ещё одна трудность. Дело в том, что те теоретические рассуждения об имени Божием, которые мы видели, делятся — по крайней мере, в изначальном их плане — на три части: начальную, «опытно-мистическую и мифологическую», затем — «философско-диалектическую» и, наконец, «научно-аналитическую»[124]. Так вот формула: «имя Божие есть энергия Божия, неразрывная с самой сущностью Бога, и потому есть сам Бог»[125], появляется на самом первом этапе, она даётся как данность мистического, молитвенного о п ы т а, а не как богословский вывод. Отождествление имени и энергии на «опытно-мистическом уровне» даётся прямо и без пояснений[126], тогда как на «философско-диалектическом» — возникают ограничения и уступки, появляется понятие «арены» или «места встречи» энергий именующего и Именуемого (последнее приближается также к пониманию о. Павлом Флоренским православной иконы как своеобразного «окна» в незримый умопостигаемый мир, с которым мы молитвенно встречаемся в ней[127]. Отсюда делается оправданный переход от вопросов имяславия к аргументации защитников иконопочитания в эпоху византийского иконоборчества[128]).

---

[124] *А. Ф. Лосев*. Избранные труды по имяславию…, сс. 14, 19-24, 84. Этого же плана А. Ф. Лосев придерживается и в работе «Имяславие и платонизм», дополняя «опытную» часть терминологическим анализом текста Нового и Ветхого Завета.

[125] *А. Ф. Лосев*. Избранные труды по имяславию…, с. 16.

[126] Напр., там же, с. 75: «Имя есть *энергия сущности*»; заголовок там же, на с. 84; ср. тж.: *А. Ф. Лосев*. Античный космос и современная наука, с. 439 (прим. 87): «имя сущности (как её энергия) есть единственная арена общения с нею вещей».

[127] *свящ. Павел Флоренский*. Сочинения в 4-х тт. Т. 2. — М.: Наука, 1996, с. 442 и сл.

[128] *А. Ф. Лосев*. Избранные труды по имяславию…, сс. 79-81. Заметим, что известное сравнение имени Божия с иконой требует установления не только их сходства, но и различия. Последнее становится оче-

Очевидно, что и соединение учения об имени Божием с мистикой света[129] — света нетварного — также лежит в «опытно-мистической» сфере и не подлежит дискурсивному обоснованию. Фактически этот опыт лежит аксиоматическим основанием для всех дальнейших построений философии имени.

Нам неизвестны подробности того мистического опыта, которым руководствовался будущий монах Андроник, приходя к энергийной формуле имени; очевидно лишь, что он вырастает из молитвенного делания монахов, участвовавших в событиях на Афоне, т. е. связан, прежде всего, с молитвой Иисусовой. Но это означает, что «опытно-мистический уровень» обосновывает богословскую интерпретацию по преимуществу одного имени: Иисус Христос. Что же касается переноса её на другие имена Бога, то это уже — философско-теоретический шаг (или плод какого-то другого, более широкого мистического опыта?). В тех работах, где А. Ф. Лосев приводит многочисленные выдержки из Нового Завета, под *именем* понимается, прежде всего, имя Христово, а не всё многообразие именований Бога. Однако в «Философии имени», в работе «Вещь и имя» конкретность

видным, если учесть, что доска с изображением в красках становится иконой только после надписания на ней имени Господа, Божией Матери, Ангела или святого, на ней изображённого. Имя выступает некоего рода печатью, свидетельством соответствия образа первообразу, в этом смысле оно иерархически предшествует иконе. Ср.: *прот. Димитрий Лескин*. Метафизика слова и имени…, сс. 102-105; *еп. Иларион (Алфеев)*. Священная тайна Церкви…, с. 827, п. 5).

[129] Заметим, что в чинопоследовании Литургии центральный «словесный» момент — чин Евангелия, который по преимуществу служит провозглашению слова Божия, а значит и прославлению Его имени. Тайная молитва иерея, предшествующая чтению Евангелия, *Возсияй в сердцах наших*… наполнена образами света, но сам свет сравнивается ни с именем Божиим, ни с Его словом, но называется *светом богоразумия* (τὸ τῆς … θεογνωσίας … φῶς). Та же молитва читается в составе 12-ти утренних на 9-м месте. В 12-й же молитве имеется схожий оборот, но и он не связан с темой имени/слова: *возсияй в сердцах наших истинное Солнце Правды Твоея*…, что ближе всего к смыслу 2 Кор. 4:6 (откуда и взято ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν). Любопытно также толкование прп. Максима Исповедника, называющего Светом не только передаваемое от Бога осияние «по причастию», но и Самого Бога называющего Светом, далее уточняя образ Его Трисиянного бытия для каждого из Трёх Лиц (Q. Thal. VIII, PG 90, col. 285A; р. п. с. 46).

имён пропадает: с одной стороны, по цензурным соображениям имена Божии едва ли можно было напечатаны прямым текстом, но с другой стороны, и сам автор, как кажется, стремится дать обобщающую диалектику имени в гораздо более широком охвате, сохраняя «опытно-мистическую» посылку лишь исходным пунктом рассуждения[130]. Итогом же его стал огромный пласт интеллектуального труда, всем своим существованием не перестающий свидетельствовать о своём опытном, «беспредпосылочном» начале. О котором словами ученика Алексея Фёдоровича можно сказать: «с концепциями можно спорить; с опытом души спорить нельзя»[131]…

* * *

Подводя итог сказанному, означим главные моменты:

— Проблема богословского синтеза на пути от ареопагитического учения о божественных именах к паламитскому учению о божественных энергиях.

Чисто философско-диалектический подход к этому вопросу показывает себя мало плодотворным, требуя тщательного историко-богословского анализа и способности к дальнейшему творческому, «неопатристическому» синтезу. На наш взгляд, здесь невозможно обойтись без ряда положений, разработанных свтт. Василием Великим и Григорием Нисским, прпп. Максимом Исповедником и Симеоном Новым Богословом, а также аргументации защитников иконопочитания.

— Проблема понимания имени Божия как Его энергии.

Исходной точкой здесь служит святоотеческое учение о том, что Бог *именуется* по Своим энергиям. Однако не все имена *означают* самые энергии; так, есть имена выражающие межыпостасные (и потому не-энергийные) отношения Трёх Лиц в Боге. Имя: Иисус Христос — имя особое, данное Богом (и возвещенное Ангелом, Лук. 1:31). Это имя, призываемое в молитве Иисусовой, было интерпретировано как энергия Божия (в контексте

[130] Ср. контекст работы «Миф — развёрнутое магическое имя».

[131] *С. С. Аверинцев.* Бахтин, смех, христианская культура. // М. М. Бахтин: Pro et contra. — Т. I. — СПб.: Изд. РХГИ, 2001, с. 482.

учения свт. Григория Паламы), что легло в основу теоретических построений А. Ф. Лосева. В дальнейшем понятие об имени как энергии существенно расширяется, принимая характер общей концептуальной схемы. При этом исходная формула «имя — энергия» усложняется, имя начинает мыслится как «место встречи» энергий именуемого и именующего, уточняются сами термины «имя», «энергия», «символ». По А. Ф. Лосеву имя имеет энергийную природу, но существо этой энергийности не прояснено до конца. Отметим, что современные исследователи склоняются к тому, что имя Божие не является Божией энергией (в смысле строго паламитском)[132], однако чем тогда оно *является*, по-прежнему неясно.

— Коммуникативная роль имени.

Исходной точкой служит представление о том, что в имени Божием сочетаются нетварная и тварная природы, что согласуется со святоотеческими взглядами, напр., прп. Максима Исповедника. Поскольку, с одной стороны, в имени как-то присутствует Именуемый, а с другой стороны, имя очень глубоко усваивается человеком с его тварной природой, то эта двойственность становится неким молитвенным «мостом» над границей между тварью и Творцом, возможностью взывать к Богу в Его имени. Действительность мистического молитвенного опыта полагается А. Ф. Лосевым как обоснование энергийной формулы имени, однако «дифизитный» спецификум имени как таковой им не исследуется. Формула имени как «места встречи» лучше всего передаёт эту интенцию, но, в отличие от прочих понятий, связанных с диалектикой имени, ни что такое «место», ни что такое «встреча» объяснения не получает.

— Рождение имени (именование).

Как мы видели выше, основные ступени формирования имени человеком, созерцающим именуемый предмет, в диа-

[132] См. заключительные выводы работы: *еп. Иларион (Алфеев)*. Священная тайна Церкви…, сс. 826-827, п. 2); с. 828; прот. Димитрий Лескин показывает, что энергийность не может быть единственной и исчерпывающей онтологической характеристикой имени: Метафизика слова и имени…, с. 535-537.

лектической структуре имени в «Философии имени» согласуются с таковыми в творениях свтт. Василия Великого, Григория Нисского и прп. Максима Исповедника. Кардинальное отличие состоит в том, что у А. Ф. Лосева устраняется личностный характер именуемой сущности и именующего ума, так что вся схема «опрокидывается внутрь» имени, как бы замыкается в нём. В таком понимании энергийная сторона имени объективируется, «отслаивается» и от именующего, и от именуемого, фиксируясь *в самом* имени. Тем не менее тщательнейше проработанная его диалектическая схема даёт огромный материал для уточнения богословия и антропологии имени.

Хочется надеяться, что наш обзор хотя бы в малой степени усилит интерес к богословию и философии православного учения об имени Божием, с тем чтобы и эти вопросы, и иные, с ними связанные, когда-нибудь обрели достойные ответы.

Д. С. Курдыбайло, 2013