

## Тереза Оболевич Восточно-христианский СИМВОЛИЗМ\*

### 3.1. СПОР О ПРИРОДЕ СИМВОЛА В ПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИИ

**И**так, имяславские дебаты были названы православной версией спора об универсалиях. Можно сослаться также и на другие дискуссии, касающиеся реалистического и номинального (совершенно произвольного) понимания Божественной действительности. По мнению Павла Флоренского и жившего в XIX веке исследователя византийской культуры Федора Успенского (в свою очередь ссылавшегося на Виктора Кузена и Жана Бартелеми):

Нет задачи, которая не заключала бы в себе и следующего вопроса: все видимое нами есть ли комбинация нашего ума, или имеет свое основание в природе вещей. Это значит, что всякая онтологическая или психологическая доктрина необходимо должна считаться с вопросом об универсалиях<sup>1</sup>.

Определение «спор об универсалиях» (либо «вопрос об универсалиях») не совсем точно передает сущность дискуссий, имевших место в Восточно-христианской церкви. Сегодня признается, что спор об универсалиях был двуаспектный: онтологический (который находит свое выражение в вопросе: что обосновывает

<sup>1</sup> П. Флоренский, «Смысл идеализма. Метафизика рода и лика», в его же, *Собрание сочинений*: В 4 т., т. 3 (2), М.: Мысль, 2000, с. 73; Ф. И. Успенский, «Очерки по истории византийской образованности», в его же, *Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов*, М.: Мысль, 2001, с. 147. И. Мейендорф усматривал параллели между дебатами Паламы с Варлаамом (о чем далее) и спорами между сторонниками реализма и номинализма (см.: И. Мейендорф, *Византийское наследие в Православной Церкви*, пер. под ред. Ю. А. Вестеля, Киев: Центр православной книги, 2007, с. 232).

\* Глава из книги Терезы Оболевич *От имяславия к эстетике. Концепция символа Алексея Лосева. Историко-философское исследование*, готовящейся к выходу в издательстве ББИ в 2013 г.

подобие, «одинаковость» вещей, их «единство во множестве»?) и семантический (что обосновывает использование общих понятий и названий?). По мнению Мацея Маниковского:

Споры [об универсалиях] не могли — по определению — появиться в пространстве византийской мысли. Семантический реализм невозможен, поскольку Бог абсолютно непознаваем «ввиду самой сущности»; а потому и язык не может быть отражением существующих онтологических категорий. Номинализм является еще более невероятным, поскольку он целиком противоречит ортодоксии — это Бог творит действительность и разделяет ее, а не человеческий язык<sup>2</sup>.

Однако это утверждение непосредственно обращено к конкретным доктринальным решениям (в том числе тезису о непознаваемости Бога) и не учитывает долгих поисков ответа на онтологически-эпистемологические вопросы, какие имели место в православной традиции. Между тем не подлежит сомнению, что в византийской истории, как и в русской философии, поднимались проблемы из области семантики (в широком понимании этого слова). В частности, спор о имяславии в XX веке напоминает «семантический» спор об универсалиях: он затронул вопрос о связи языка и действительности<sup>3</sup>, хотя и не стремился к выяснению онтологического начала «единства во множестве» (напротив, в этом случае речь шла о собственных именах, относящихся к Богу, который есть нечто единое). Поэтому предметом данной и подобных ей дискуссий была не природа так или иначе понимаемых универсалий, всеобщностей, а способ существования символической действительности. Отсюда более точным, представляется, определить такого рода дебаты как «спор о природе символа». И если мы — следуя за Лосевым — хотим выявить философские предпосылки данного спора в святоотеческой традиции, нам прежде всего необходимо рассмотреть две важнейшие полемические проблемы, какие имели место в Византийской церкви, а именно: иконоборческие дебаты (3, 1, 1) и паламистские споры (3, 1, 2).

<sup>2</sup> M. Manikowski, “Język a niepoznawalność istoty Boga”, в: *Europa Wschodu i Zachodu I*. Red. M. Szcześniak, Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora, 1997, s. 18.

<sup>3</sup> “Русские религиозные философы первой половины XX века обратили внимание на присутствие в исихазме элементов знака, на его семиотическую природу” (М. Реутин, “Майстер Экхарт — Григорий Палама”, в: *Точки — Puncta*, № 1-4 (2008), с. 73).

### 3.1.1. Реализм иконы

Как можно определить то,  
что лишено внешнего образа?  
Как нарисовать то, что бестелесно?  
*Иоанн Дамаскин*<sup>4</sup>

На тему иконоборчества и его преодоления существует большая литература. В настоящей книге мы сосредоточили внимание на выявлении связи между пониманием онтологического статуса иконы и концепцией Божественных энергий и имен.

Основной вопрос дебатов по поводу иконопочитания заключался в следующем: можно ли представить на иконе невидимого и невыразимого Бога? Защитники икон, такие как св. Иоанн Дамаскин (675–749), Феодор Студит (759–826), Никифор (750–829) и другие, приводили в качестве аргумента факт Воплощения Сына Божьего. Аргумент имел решающее значение также и для обоснования реальности имени Бога. Наличие иконы и имени становилось свидетельством того, что когда-то на земле был Некто, кого называли этим именем или кого нарисовали (либо: кто, согласно традиции, запечатлел свой Лик на полотне). Отец Сергей Булгаков писал:

Имя Божие *есть*, поэтому есть и названия людей. Сама способность создавать имена, называть представляется онтологически обоснованной. (...) Имя Иисуса является краеугольным камнем для христианской философии имени<sup>5</sup>.

В данном контексте мы хотим обратить особое внимание на подобие (ни в коем случае не родство) рассуждений отцов церкви и теории собственных имен Сола А. Крипке<sup>6</sup>, в соответствии с которой собственное имя дается в акте первоначального семантического «крещения» (*initial baptism*). По этой причине между именованением и именуемым предметом возникает реальная, причинная связь. Впоследствии наименование передается из уст в уста; так создается цепь его применения, которая соединяет, продолжает и сохраняет изначальную соотношенность имени с вещью (лицом).

<sup>4</sup> Св. Иоанн Дамаскин, “Первое защитительное слово против порицающих святые иконы”, 3, 1, XXIV, в его же, *Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения*. Пер. А. Бронзова, Санкт-Петербург, 1893, <http://nesusvet.narod.ru/ico/books/dam1.htm> (*Contra imaginum calumniatores*, I, 18; PG 94, 1249).

<sup>5</sup> С. Булгаков, *Философия имени*, СПб.: Наука, с. 310.

<sup>6</sup> См.: Х. Куссе, “Семиотические концепции имяславия в философии имени”, пер. Б. Скуратова, в: *Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2004/2005*, ред. М. А. Колеров, Н. С. Плотников, сс. 29-30.

Очередной аргумент отцов, приводившийся в защиту икон, состоит в том, что икона освящается призываемым (точнее, написанным на ней) именем Божиим. Согласно Иоанну Дамаскину:

Или устрани почитание и поклонение всему этому или, повинуюсь церковному преданию, допусти поклонение иконам, освящаемым именем Бога и друзей Божиих и по причине этого осеняемым благодатию Божественного Духа. (...) Но то одно только достойно презрения, что не от Бога имело причину, а что есть наше изобретение<sup>7</sup>.

Вышеприведенное высказывание следует понимать в контексте святоотеческого учения о имени Божьем, имеющего прямое отношение к Божественной силе (и соответствующей ей энергии). А именно, икона воспринимается здесь как «начертанное имя», то есть как место присутствия Божественной энергии. Следует добавить, что Иоанн Дамаскин выделял два вида образов: «через вписываемое в книги слово» и «через чувственное созерцание», к которым и принадлежит икона: «и что для слуха — слово, это же для зрения — изображение; при помощи же ума мы вступаем в единение с ним»<sup>8</sup>. Икона, следовательно, выполняет функцию (по словам Е. Трубецкого) «умозрения в красках». Подобно тому, как имя («устная икона») выражает энергию Божью, точно так же и написанная икона (графическое представление имени Божьего), именно благодаря наличию в ней имени, символизирует Первообраз, Первоикону, то есть Личность Христа, а также других Божественных Лиц и святых — «друзей Божиих». Поэтому икона, по мнению П. Евдокимова, отождествляется с ее собственной действительностью подобия, с нарисованным именем — как местом и центром энергии Его излучения<sup>9</sup>. Не случайно во время IV Константинопольского собора (иногда называемого VIII Вселенским собором, 869–870)<sup>10</sup> утверждалось:

<sup>7</sup> Преп. Иоанн Дамаскин, “Первое защитительное слово против порицающих святые иконы” (*Contra imaginum calumniatores*, I, 16; II, 14; PG 94, 1245. 1300).

<sup>8</sup> Там же (I, 13. 17; PG 94, 1241–1244, 1248).

<sup>9</sup> См.: П. Евдокимов, *Искусство иконы. Богословие красоты*, Клин: Христианская жизнь, 2005; Е. Павленко, “Имяславие и византийская теория образа”, в: *Богословский сборник Православного Свято-Тихоновского богословского института*, 2001, вып. VIII, сс. 56–69; Б. Успенский, “О семиотике иконы”, в: *Символ*, № 18 (1987), сс. 188–189.

<sup>10</sup> См.: А. П. Лебедев, “Собор 869–870 годов, признаваемый на Западе Восьмым Вселенским собором”, в его же *История Константинопольских соборов IX века*, СПб.: Алетей, 2001, сс. 85–188. IV Константинопольский собор — возможное (принятое преимущественно на Западе) название двух соборов церкви в IX веке. Первый состоялся в 869–870 годы и был признан Римскою церковью как VIII Вселенский собор; второй — в 879–880 годы — восстановил общение между Восточной и Западной церквями и был признан на Востоке. Собор 869 года, созданный по инициативе императора Василия I и папы Римского Адриана II в

«Ибо то, что в речи ознаменовано словом, образ нам показывает и учит о том своими красками» (канон 3). О связи иконы с написанным на ней именем наставлял и Феодор Студит: «Имя есть имя того, что им называется, и как бы некоторый естественный образ предмета, который носит имя: в них единство поклонения нераздельно»<sup>11</sup>. Характерно, что в православии вплоть до Петра Могилы (XVII век) не существовало практики благославлять иконы; их освящением считался момент, когда икона надписывалась. Приведем слова Бориса Успенского:

Икона не имеет значения без надписи, которая сообщает о том, что она означает. Икона как видимый знак должна подтверждаться надписью как знаком слова (...). В самом словесном знаке также заключена определенная энергия прообраза. А значит отношение к сакральному слову подобно отношению к сакральному образу — иконе. (...) Исихасты (...) в имени Божием видели Самого Бога, подобно тому, как почитатель иконы видит Бога в иконе, которая представляет Бога<sup>12</sup>.

Нельзя не учитывать, что написанный на иконе образ неравнозначен Божественной энергии, но — согласно некоторым интерпретациям, например Иоанна Дамаскина, — есть место ее присутствия<sup>13</sup>. А потому символизм иконы, подобно имени Божьему, не условен, а в высшей степени реален и связан с участием в Божественных энергиях:

Иконография — это символическая живопись, однако не в том смысле, что автор придает представляемым вещам новое значение и пользуется ими как носителями этих заново созданных значений, но в том, что

Св. Софии, в православии не признается. Собор осудил и низложил Патриарха Фотия и в 869 году объявил еретическим учение о “трихотомии”: отцы собора отвергли дух и утвердили, что человек состоит только из тела и души, а не из тела, души и духа. Дух (как непознаваемый человеческими чувствами и ощущениями) оставили в сфере “божественного”. — *Прим о. Иннокентия Павлова.*

<sup>11</sup> Феодор Студит, “Первое опровержение иконоборцев”, 14, в: *Символ*, № 18 (1987), с. 264.

<sup>12</sup> Z. Podgórzec, “Prolegomena do tematu ‘Semiotyka Ikony’”. Rozmowa z Borysem Uspienskim”. Tłum. J. Ponomariowa, в: *Znak*, № 12 (1976), s. 1609.

<sup>13</sup> См.: П. Ю. Малков, “Имя Божие и православная икона в контексте святоотеческого богословия”, в: *Вестник Православного Свято-Тихоновского богословского института. I: Богословие. Философия*, 2007, вып. 18, с. 29. В свою очередь, Феодор Студит выступал против утверждения, что икона есть место, где присутствуют Божественные энергии, которые нераздельны с сущностью Бога. В этом смысле он без колебаний сжигал старые, износившиеся иконы (см.: Э. Зендлер, “Генезис и богословие иконы”, в: *Символ*, № 18 (1987), сс. 49-50). Подобно тому, как в проблеме имени Божьего — написанного / произнесенного, точно также и в имени Божьем “нарисованном” — таится определенная опасность крайне реалистического понимания имени / иконы, отождествляющего эту действительность с сущностью Бога.

выявляет в них их бытовую основу, отождествляя их с божественными идеями [образцами, силами – *Т. О.*], которые вечны и неизменны<sup>14</sup>.

Теоретики имяславия в своих рассуждениях о имени Божьем обращались к вопросу иконопочитания, несмотря на то, что инициатор имяславской дискуссии о. Антоний (Булатович) открыто отстаивал принципиальное различие, которое существует между культом иконы (в ее материальном понимании) и культом имени (в его нематериальном по своей природе, хоть и выраженном физическим образом понимании)<sup>15</sup>. В свою очередь, философы, обращаясь к имяславию, уже более отчетливо проводили параллель между спором о имяславии и по поводу иконопочитания. Так о. Павел Флоренский подчеркивал, что икона – это «закрепление и объявление, возведение красками духовного мира»<sup>16</sup>, а упоминаясь уже Сергей Булгаков отмечал:

Иконология смыкается с ономотологией, иконопочитание иконы связывается с имяславием и сама икона – с Именем (...). Но вопрос о догмате Имени уже поставлен в наши дни и потому оба догмата – иконы и Имени, или образа и Первообраза – неразрывно сплетаются в современном богословии<sup>17</sup>.

Булгаков обращал внимание и на то, что уже один из первых защитников икон, патриарх Константинопольский Никифор, называл иконоборцев «воюющими против имени» (ὄνοματομάχοι).

В очередной раз завесу в восточно-христианском споре о природе символа приподняли разногласия, коснувшиеся практики исихастов (XIV век).

<sup>14</sup> А. Palusińska, *Filozofia ikony u Teodora Studyty i Nicefora*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2007, s. 57.

<sup>15</sup> См.: Кассия (Т. А. Сенина), «Имя Божие и икона в творениях иеросхимонаха Антония (Булатовича)», в: *Acta eruditorum. Научные доклады и сообщения*, вып. 6, 2009, сс. 87-91.

<sup>16</sup> П. Флоренский, «Иконостас», в его же, *Собрание сочинений в 4 т.*, т. 2, с. 454.

<sup>17</sup> С. Булгаков, «Икона и иконопочитание», в его же, *Философия имени. Икона и иконопочитание. Сочинения в 2 т.*, т. 2, М.: Искусство, СПб.: Инапресс, 1999, сс. 13-175. В «Философии имени» философ писал: «Характерно и неизбежно, что в вопросе об иконе центральное значение получил вопрос об имени и весь спор носил скрытый неосознанный характер спора об именах и их значениях» (С. Булгаков, *Философия имени*, с. 276). Подобную позицию занимал также митрополит Вениамин (Федченков). См.: «Приложение к докладу митрополита Вениамина об имяславии», в: *Споры об имени Божием*, ред. Иларион (Алфеев), сс. 722, 755-758, 764.

### 3.1.2. Палама в защиту исихазма

Свет Божий, непознаваемый чувствами, это не Бог в Его сущности, а благодать Божия.  
*Григорий Палама*<sup>18</sup>

Учение о Божьей сущности и энергиях, получившее свое начало в IV веке у каппадокийских отцов, в период Средневековья было не только развито, но и догматизировано византийскими писателями во главе с Григорием Паламой (1296–1359). Наставляя о нетварных (ἄκτιστος) энергиях, определяемых как естественное выступление-эманация, Палама стремился обосновать – для пребывавших на Афоне монахов-исихастов – их духовную практику, а именно, то, что посредством призывания имени Бога в Иисусовой молитве им может открыться – подобно апостолам на Фаворе – сверхприродный божественный свет.

Данное утверждение Паламы встретило с резкой критикой Варлаама Калабрийского (1290–1350), который настаивал, что человек не может никаким образом познать Бога: ни путем теоретических спекуляций, ни созерцательно. Мистический опыт имеет, согласно его утверждению, исключительно символический характер, то есть характер иллюзии, а не реальности. В связи с этим Варлаам обвинял исихастов в том, что они провозглашают месалианистскую ересь – учение, согласно которому во время молитвы можно физически лицезреть сущность Бога. Палама в своем ответе на его обвинения указывал на то, что исихазм не имеет ничего общего с месалианизмом: исихасты реально испытывают на себе Божественный свет, который является энергией, действием Бога, но не Его сущностью.

Обращаясь к каппадокийским отцам, Дионисию Ареопагиту<sup>19</sup>, св. Максиму Исповеднику и другим писателям христианского Востока, Палама отстаивал непознаваемость Божественной сущности, вытекающей, по его мнению, не только из ограниченности нашего ума, но и из самой природы Бога, в связи с чем мы не познаем Его сущности ни в этом веке, ни в будущем. Подчеркивая абсолютную непознаваемость Бога *in se – в себе*, Палама в главном своем сочинении «Триады в защиту священно-безмолствующих» использовал (нео)платоновские определения:

<sup>18</sup> Григорий Палама, *Триады в защиту священно-безмолствующих*, I, 3, 23, пер. В. В. Библихина (псевдоним В. Вениаминов), М.: Канон +, 2003, с. 85.

<sup>19</sup> См.: А. Риго, «Византийская духовность и Псевдо-Дионисий Ареопагит», пер. Г. Вдовиной, в: *Символ*, № 52 (2007), сс. 102-108.

«Сверхбог» (ὕπερθεος) и «Сверхсущность» (ὕπερούσια)<sup>20</sup>. Суперлативные понятия исключают какое-либо подобие между сущностью Бога и эмпирическим миром. Между тем познать Божью энергию можно, например, увидев нетварный свет в момент мистического единения: «Люди, которые не испытав Бога и не увидев Его, никак не верят, что Его можно созерцать как некий пресветлый свет, (...) подобны слепым, которые ощущая только солнечное тепло, не верят зрячим, что солнце еще и сияет»<sup>21</sup>.

Учитель исихастов настаивал на том, что фаворский свет не является ни физическим светом, ни преходящим, временным изображением Божества, но так называемым природным символом — нетварным, имеющим ту же самую природу, что и означаемая действительность (и отличающимся от так называемого неприродного символа):

Мы говорим, что нечто делается символом самого себя тогда, когда символ природным образом исходит из того, символом чего выступает. (...) Так и свет готового взойти Солнца, выставляя символом свечение зари, делается символом самого себя<sup>22</sup>.

Согласно Паламе, энергии (фаворский свет) манифестируют, символизируют Божественную сущность — но не условно («символически» в понимании Варлаама), а в высшей степени реально. В этом случае отсутствует понимание символа, как того, что возводит нас с одного уровня действительности к другому<sup>23</sup>. Для Паламы так называемый природный символ и символизируемая действительность находятся в одной онтологической плоскости. Не случайно его концепцию называют символическим (или мистическим) реализмом<sup>24</sup>. «У Паламы, — скажет Лосев, — правильно: свет — реалистический символ, т.е. живая энергия самой сущности»<sup>25</sup>.

В июне-июле 1341 года на двух очередных Константинопольских Соборах учение Паламы было возведено в ранг догмата. Однако противник исихастов, византийский гуманист Григорий

<sup>20</sup> Григорий Палама, *Триады*, I, 3, 23 (с. 85); II, 3, 37 (с. 224); ср.: Дионисий Ареопагит, *Письма к разным людям. Письмо 2 (Epistola II. Eidem Gaio monacho; PG 3, 1068)*; преп. Иоанн Дамаскин, *Точное изложение православной веры (De fide orthodoxa, I, 12; PG 94, 848)*. См. также: Киприан (Керн), *Антропология св. Григория Паламы*, М.: Паломник, 1996, сс. 276-286.

<sup>21</sup> Григорий Палама, *Триады*, I, 3, 10 (с. 69).

<sup>22</sup> Там же, III, 1, 20 (с. 284).

<sup>23</sup> См.: Г. Мандзаридис, *Обожение человека по учению святителя Григория Паламы*, пер. В. Петухов, Свято-Троицкая лавра, 2003, с. 95.

<sup>24</sup> См.: В. Кривошеин, «Аскетическое и богословское учение святого Григория Паламы», в: *Альфа и Омега*, № 3 (1995), сс. 77-82.

<sup>25</sup> В. В. Библихин, «Алексей Федорович Лосев», с. 232 (запись от 30 мая 1975 года).



Акиндин, в последующем ставил ему в укор, что различие сущности и энергии (лат. *actus*) нарушает — если смотреть с точки зрения томистов — простоту Бога, который есть *actus purus* — чистый акт<sup>26</sup>, что означало бы, что паламиты признают двух богов, то есть провозглашают ересь дитеизма, двубожия. В ответ Палама писал, что различие (διάκρισις) не является разделением (διαίρεσις). Сущность и энергия представляют собой два модуса, а не две составные части Бога:

Они «различаются без расхождения» (ἀδιάστατος διαφορά) (...); как не допускающее причастность к Себе и допускающее причастность к Себе; как то, о чем говорится только в единственном числе, и то, о чем можно говорить и в единственном и во множественном числе; как неизменяемое и изменяемое<sup>27</sup>.

В итоге, в мае 1351 года, на третьем Константинопольском соборе, о чем не раз вспоминал Лосев, было признано утверждение Паламы о существовании различия между сущностью и энергией, которое не нарушает простоты Бога<sup>28</sup>. Это учение, с использованием томистского аппарата, модифицировал один из преемников Паламы, патриарх Георгий Схolariй (ок. 1405 — ок. 1468). По его мнению, различие сущности и энергии в Боге «вводится нами, но не является чистым “примышлением” (ἐπινοια)», потому что имеет для себя реальные (πραγματικά) основания в Боге<sup>29</sup>. А потому это различие реальное (πραγματικῆ διάκρισις), а не мыслительное (διάκρισις κατ' ἐπίνοιαν).

<sup>26</sup> Уже бл. Августин отрицал учение каппадокийских отцов о различии в Боге сущности и энергии (см.: И. В. Попов, “Личность и учение св. Августина”, в: *Августин: pro et contra. Личность и идейное наследие блаженного Августина в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология*. Ред. Р. В. Светлов, СПб.: Издательство РХГИ, 2002, сс. 372-375).

<sup>27</sup> Цит. по: В. В. Бибихин, “Краткие сведения о житии и мысли св. Григория Паламы”, в: Григорий Палама, *Триады*, сс. 367-368. См. также: Г. Флоровский, “Христианство и цивилизация”, сс. 775-777.

<sup>28</sup> См.: Акты Соборов (в частности № 5) в переводе Лосева: А. Ф. Лосев, *Очерки античного символизма и мифологии*, М.: Мысль, 1993, с. 896; А. Ф. Лосев, “Константинопольские соборы о сущности и энергии Божией. Канонизация Григория Паламы”, в его же, *Личность и Абсолют*, сс. 297-298; А. Ф. Лосев, “Дополнение к “Диалектике мифа” (новые фрагменты)”, в: *Вопросы философии*, № 8 (2004), с. 124; См. также: Н. Иоаннидис, “Святой Григорий Палама о божественной сущности и энергиях”, в: *Христианская мысль*, 2006, т. 3, сс. 12-17; В. Савельев, “Богословское осмысление учения святителя Григория Паламы о сущности и энергиях в трудах русских религиозных мыслителей XX века”, там же, сс. 28-36.

<sup>29</sup> В. В. Бибихин, “Марк Эфесский ‘О сущности и энергии’”, в: А. Ф. Лосев, *Имя*, с. 483. См.: É. Bréhier, *Histoire de la philosophie. La philosophie byzantine*, Paris: Presses Universitaires de France, 1949, p. 298.

В завершение следует заметить, что как понятие ἐνέργεια, так и οὐσία, постепенно обретают — начиная от Дионисия Ареопагита, через Максима Исповедника и до Григория Паламы, — особое значение, которое отличается от первоначального, аристотелевского понимания. Как пишет Сергей Хоружий, «энергии же Божии сохраняют принадлежность Божественной Сущности (Усии — греч. *ousia*), однако сама Усия отнюдь не есть уже аристотелева сущность-энтелехия: она радикально изъята из всех аристотелевских категоральных связей, что богословский дискурс часто выражает апофатической речью, к примеру, именованием Усии — Сверхсущностью»<sup>30</sup>.

По мнению Лосева, учение Паламы особо много значит для обоснования доктрины имяславцев. В обоих случаях спор касался возможности мистического опыта: реального видения фаворского света (паламиты) и реального присутствия Бога в призываемом в молитве имени (имяславцы). Не все, однако, разделяют тезис, согласно которому учение Паламы в полном объеме может быть применимо к защите имяславия. Например, монах Диодор (Ларионов) обратил внимание на то, что в речи «Против Григоры» (II, 16-19) Палама подчеркивал нетварность энергии — в отличие от имени, у которого вторичный характер (ὕστερογενέστερα), и потому отказался отождествлять энергии и имена (в отличие от Дионисия) в пользу конвенциональной трактовки этих последних<sup>31</sup>. Диодор полагает, что ссылка на Паламу как «прекурсора» имяславия является результатом того, что Лосев не знал в достоверности его сочинений. Между тем оппонент Диодора М. Ю. Реутин указывает, что хотя Палама и не отождествлял имен и энергий, но все же считал, что последние — не пустое название (ὀνόματα ψιλὰ) или просто название, нечто условное (ὀνόματα μόνον), как утверждает Диодор, а нечто реальное (πράγμα)<sup>32</sup>, следовательно, у него есть свой десигнат, своя содержательная наполненность. А потому вопрос о связи исихазма и имяславия остается по-прежнему открытым. Да и вопрос о степени лосевского знания Паламы без отцифрованного его огромного архива тоже пока решен быть не может. Вполне возможно, что Лосев и другие сторонники оноματοдоксии не учли всех мотивов творчества отцов церкви, однако ничто не мешает тому, чтобы они давали свое толкование их сочинений. Уже на примере каппадокийских отцов мы могли убедиться, насколько богата и многоаспектна была их философско-

<sup>30</sup> С. Хоружий, «Что такое православная мысль», в его же: *О старом и новом*, СПб.: Алетейя, 2000, с. 29.

<sup>31</sup> См.: Диодор (Ларионов), *Дальнейшие разъяснения о проблемах интерпретации наследия святителя Григория Паламы (В связи с "Ответом" М. Ю. Реутина)*, <http://www.bogoslov.ru/text/494125.html>.

<sup>32</sup> См.: М. Ю. Реутин, «Иоанн Экхарт — Григорий Палама: Бог, эманация, тварь», в: *Вопросы философии*, № 6 (2010), с. 126.

богословская мысль (достаточно вспомнить, что в некоторых местах они откровенно писали о непознаваемой сущности и познаваемых энергиях / силах, а в других случаях несколько изменяли столь однозначную характеристику этих категорий). Но нельзя не согласиться с тем, что Лосев — даже если учесть, что он не проанализировал учения Паламы всесторонне, — тем не менее, совершенно справедливо отмечал, что отец исихазма признавал символическое, а вместе с тем реальное познание Бога, подобно имяславцам в XX веке.

### 3.2. ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ И ЭПИСТОЛОГИЧЕСКАЯ АНТИНОМИИ И ПОПЫТКА ИХ ПРЕОДОЛЕНИЯ

Видимый наш мир ведет к созерцанию  
вещей Божиих невидимых.  
*Дионисий Ареопагит*<sup>33</sup>

Анализируя патристические тексты, Лосев сформулировал проблему природы Бога и возможности Его познания в виде различных антиномий, которые можно свести к следующим<sup>34</sup>:

(1) антиномия агностицизма и религиозного рационализма — отрицание возможности познания Бога с одной стороны и попытка Его исчерпывающего понимания и описания с другой;

(2) антиномия Творца и творения — признание существования абсолютной, неизменной действительности и человека, пытающегося схватить эту действительность с помощью ему доступных средств выражения.

Первую антиномию можно определить как антиномию эпистемологическую, так как она касается проблемы познания Бога.

<sup>33</sup> Св. Дионисий Ареопагит, “Письма к разным лицам. Письмо 9 “К священноначальнику Титу, который вопрошал святого Дионисия через письмо, что такое Дом Премудрости, что ее чаша, ее пища и питье?””. Ред. пер. иером. Илиарий (Алфеев), в: *Восточные отцы и учителя церкви V века: Антология*, М.: Издательство МФТИ, 2000, сс. 388-416 (*Epistola IX. Tito Episcopo*, 2; PG 3, 1108).

<sup>34</sup> См.: А. Ф. Лосев, “Религиозно-философская природа имяславия”, в: *Вопросы философии*, № 11 (2006), с. 129; А. Ф. Лосев, “Имяславие”, с. 235; А. Ф. Лосев, “Имяславие и платонизм”, с. 120; А. Ф. Лосев, “Имяславие, изложенное в системе”, с. 241; А. Ф. Лосев, “О сущности и энергии (имени)”, в его же, *Личность и Абсолют*, сс. 290-293; А. Ф. Лосев, “Учение о мире, творении и твари и наука”, там же, с. 300; А. Ф. Лосев, “Общая методология истории религии и мифа”, в его же: *Высший синтез*, сс. 108-109; А. Ф. Лосев, “О религии”, в его же: “Мне было 19 лет...”, с. 171. Подобную мысль высказывал и С. Булгаков (см.: С. Н. Булгаков, *Свет не вечерний. Созерцания и умозрения*, СПб.: Издательство Олега Абышко, 2008, сс. 208-209), а несколько позднее Н. Бердяев (см.: Н. Бердяев, “Философия свободного духа”, сс. 77-79).

Лосев призывал: «Историк должен добиться понимания такой средней области между познаваемым и непознаваемым, которую невозможно разделить на эти два раздела, но в которой они даны как нечто целое»<sup>35</sup>.

Вторую, более фундаментальную антиномию, следовало бы назвать онтологической антиномией, связанной с природой двух областей действительности: трансцендентной и эмпирической. В написанной по-немецки работе *Die Onomatodoxie* («Имяславие») Лосев показывает, что преодолением этих антиномий является восточно-христианский символизм, то есть доктрина, в соответствии с которой «непостижимая божественная сущность является и открывается в определенных ликах»<sup>36</sup>. В основе такой концепции лежит различие сущности и энергии, и потому философ называет символизм православным энергетизмом.

Попытаемся выявить и развить мысль Лосева. Представляется, что в философско-богословской концепции греческих отцов можно выявить два вида символа:

1. Символами — на что Лосев обращал внимание вслед за Паламой в только что приведенном отрывке — являются энергии Божьи, которые представляют и выражают непознаваемую сущность Бога<sup>37</sup>. Бог как таковой и вправду непознаваем, но сопричастный через свою энергию. В «Диалектике художественной формы» мы находим следующее утверждение:

Энергия — это то понятие, которого необходимо требует апофатизм, если он не хочет остаться простым агностицизмом. Так как апофатизм оправдан только в виде символизма, то все, что ни познается в сущности, есть ее энергия, хотя через энергию мы утверждаем и саму сущность. Сущность дана только в свете своих энергий, но, имея эти энергии, мы через них отличаем сущность от энергий. (...) Энергия, таким образом, есть необходимая категория того мировоззрения, которое живет как апофатикой, так и символиккой и объединяет их, при всей их раздельности, в одной неделимой самотождественной точке<sup>38</sup>.

Можно сказать, что в данном случае имеет место онтологическое тождество символа и символизированной действительности. Разница между означающим (энергия) и означаемым (сущность) касается лишь модуса бытования.

<sup>35</sup> А. Ф. Лосев, *История античной эстетики*, т. 8, кн. I, с. 75.

<sup>36</sup> А. Ф. Лосев, «Имяславие», с. 235. См.: А. Н. Фатенков, «Русское слово и традиция имяславия», в: *Византийское богословие...*, ред. О. Э. Душин, И. И. Евлампиев, сс. 420-421.

<sup>37</sup> См.: А. Ф. Лосев, «Анализ религиозного сознания», в его же, *Личность и Абсолют*, с. 266.

<sup>38</sup> А. Ф. Лосев, «Диалектика художественной формы», в его же, *Форма. Стиль. Выражение*, с. 190.

2. Также и сотворенный мир, природа, по концепции отцов, является символом трансцендентной сферы: «Всякая тварная вещь имеет свою точку соприкосновения с божественной энергией, девственно чистую точку, λόγος, софийность, которая одновременно и обособывает ее, и словно намагничивает к полноте»<sup>39</sup>. Символичность космоса особо отмечал Максим Исповедник, согласно которому явления природы (φαίνόμενα) скрывают и символизируют разумное бытие (νοούμενα)<sup>40</sup>. В одном из текстов Максима Исповедника читаем:

Бога знаем мы не по существу Его, но по великолепию творений Его, и Его о них промыслу. В них, как в зеркале, видим мы беспредельную Его благодать, премудрость и силу<sup>41</sup>.

Мир является таким символом, природа которого в принципе отличается от природы символизируемого предмета. А потому это – тварный символ, материальный, случайный, неприродный. В то время как энергия, понимаемая как символ, выражает Бога по принципу целое-как-часть (Бог – целое – проявляет себя как часть: свет, благо, красота и другие свойства, известные из аристотелевской традиции как трансценденталии), мир как символ выражает Его по принципу часть-как-целое (каждый фрагмент мира – каждое бытие, сотворенное Богом – проявляет Его самого)<sup>42</sup>. По определению Шарля Бодлера, на которого ссылается Томаш Шпидлик, мир – это «лес символов». А Владимир Зелинский считает, что тот, кто создал мир, оставил знаки своего имени на всем, что вышло из-под Его рук<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> О. Клеман, *Смысл земли*, пер. А. Бакулова, М.: ББИ, 2005, с. 12. См.: Максим Исповедник, *Ambiguorum Liber*; PG 91, 1157; Максим Исповедник, *Quaestiones ad Thalassium de Scriptura sacra*, 35; PG 90, 377, 380.

<sup>40</sup> См.: Максим Исповедник, *Ambiguorum Liber*; PG 91, 1112. 1129. 1132. 1372. См. также: С. Л. Епифанович, *Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие*, М.: Мартис, 1996, сс. 64–71.

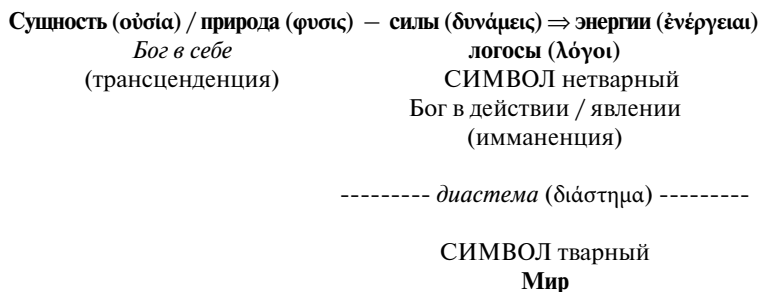
<sup>41</sup> Максим Исповедник, “Четыре сотни глав о любви”, в: *Добротолюбие*, т. 3, Свято-Троицкая Сергиевая Лавра, 1992, Первая сотница о любви, 1,96, см.: [http://www.krotov.info/acts/07/2/isp\\_dobr3.htm](http://www.krotov.info/acts/07/2/isp_dobr3.htm) (*Capita de charitate centuria*, I, 96; PG 90, 981). См.: Дионисий Ареопагит, *О божественных именах (De divinis nominibus*, I, 4; PG 3, 592). Подобные примеры можно множить. См., например: В. В. Бычков, *Aestetica Patrum. Эстетика Отцов Церкви. I: Апологеты. Блаженный Августин*, М.: Ладомир, 1995, сс. 270–289; О. Клеман, *Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. Тексты и комментарии*, пер. Г. В. Вловиной, М.: Центр по изучению религий, Путь, 1994, сс. 212–220; П. Б. Михайлов, “Естественное богопознание в греческой патристике”, в: *Философия религии: альманах 2006–2007*, ред. В. К. Шохин, М.: Наука, 2007, сс. 254–261.

<sup>42</sup> Ср.: Л. Е. Шапошников, А. А. Федоров, *История русской религиозной философии*, М.: Высшая школа, 2006, с. 54.

<sup>43</sup> См.: В. Зелинский, *Наречение имени*, Киев: Дух і літера, 2008, с. 30.

Оба типа символа способствуют преодолению двух, упомянутых уже в начале этой части, антиномий: (1) антиномии апофатизма и рационализма и (2) антиномии Творца и Творения. Точнее говоря, энергии, понимаемые как символ, дают возможность для разрешения первой антиномии, эпистемологической по своему характеру: не имея доступа к сущности Бога, мы все же можем познать божественную энергию (особенно в мистическом единении, во время молитвы, призывая имя Божье). Преодоление второй, онтологической антиномии (между Богом и миром) происходит также благодаря энергиям, которые проникают мир и способствуют тому, что даже он являет собой символ, «след Бога» – *vestigium Dei*, место божественного действия. Следует добавить, что Палама, обращаясь к Дионисию Ареопагиту, отождествлявшему силы и «субстанциально-творческие смыслы бытия», а также к Максиму Исповеднику, – трактовал энергию как «парадигмы для сущего» (*τα παραδείγματα των γένετων*)<sup>44</sup>. В этом же смысле Божественные энергии могут трактоваться как перво-символы, первообразы для всех остальных символов, символы *par excellence* – *no преимуществу*, или же «символы первого порядка»<sup>45</sup>.

Концепцию Бога и Его связи с миром в восточно-христианской мысли можно представить на следующей схеме:



<sup>44</sup> Григорий Палама, *Триады*, III, 2, 24 (с. 325): “Если даже существенность – начало любым образом сущего, то разве не выше и ее Сверхначальный? И если начало безусловно превосходит все, что от него, то разве существенность не выше сущего? Но если она выше приобщающегося ей, а Сверхначальный ее выше, то как между приобщающимся и неприобщаемой Сверхсущностью не быть приобщаемой существенности? Конечно же, все такие начала – не что иное, как смыслы (логосы) сущего и прообразы (парадигмы) приобщаемые для сущего”. См. также: Дионисий Ареопагит, *О божественных именах* (*De divinis nominibus*, V, 8; PG 3, 824); Максим Исповедник, *Схолии “О божественных именах”* (*Scholia in librum De divinis nominibus*, V, 8; PG 4, 329): “Все такие начала – не что иное как смыслы (логосы) сущего и прообразы (парадигмы) приобщаемые для сущего”.

<sup>45</sup> Ср.: В. А. Фриауф, “Православная традиция и русская философия имени”, в: *Известия Саратовского университета. (Серия: Философия. Психология. Педагогика)*, вып. 1-2, 2006, т. 6, с. 60.

По мнению Лосева, апофатизм не исключает символизма, так называемого несотворенного символа, а предполагает его:

Есть одно единственное строго определенное отношение между сущностью и энергиями. (...) Да, одна и только одна концепция. Сущность непознаваема, вне разума, вне слова, вне имени, вне всяких категорий. Безусловный и категорический апофатизм. Энергии (...) суть явление Самого Бога, символ. (...) Итак, имяславие зиждется на мистически-символической и диалектической антиномии сущности Божией и идеи (энергии) Божией<sup>46</sup>.

Ассиметрическое отношение между Богом и миром и есть причина того, что мы никогда не познаем Его сущности; однако мы можем познать Его символическим путем — опосредованно (посредством энергий), но при этом реально. Для отцов церкви (как и для русских философов XX века) нетварная энергия составляет основу и точку соотнесения со всеми другими символами — как «тварным» символом, то есть миром, так и с особого рода символами, созданными человеком, такими, например, как икона.

В основе восточно-христианского символизма лежит тезис об участии всех творений в Божественных энергиях. Концепция участия (платоновская по своему происхождению) встречается и в работах схоластов. Присмотримся к проблематике участия как условия познания Бога.

### 3.3. УЧАСТИЕ И АНАЛОГИЯ

Наш разум, который познает Бога через творения, познает Бога так, как его представляют творения. (...) Поэтому всякое творение представляет Его и подобно Ему.  
*Фома Аквинский*<sup>47</sup>

Приблизительно в это же время, когда на Востоке Григорий Палама защищал учение о различении Божественной сущности и энергии, на Западе проблема именованья Бога была развита интерпретаторами Фомы Аквинского, автора концепции аналогии сущего и аналогии познания. Попробуем сопоставить восточно-христианскую концепцию имен Божьих со схоластической теорией аналогии.

<sup>46</sup> А. Ф. Лосев, «Дионисий Ареопагит с точки зрения имяславия», с. 134.

<sup>47</sup> Святой Фома Аквинский, *Сумма теологии*, ч. 1, вопрос 13, раздел 2, пер. А. В. Апполонова, М.: Издатель Савин С. А., 2006, сс. 149-150 (см. также: Фома Аквинский, *Дискуссионные вопросы об истине — Quaestiones disputatae*, 22, а. 2, ad 1).

Западные философы утверждали, что мы называем Бога *per analogiam* – по аналогии, исходя из сотворенного мира и относя определения, используемые для обозначения вещей этого мира к Богу (памятуя, разумеется, о различии, которое существует между случайным бытием и необходимым Бытием). Онтологическим положением для заключения путем аналогии является тезис об участии всех сущих в Творце: коль скоро вещи, в конечном счете, участвуют в Боге, то существует возможность назвать Его, исходя из известных нам вещей этого мира и доходя до их истоков. Все совершенства, атрибуты находятся в Боге, и именно это составляет бытийную основу нашего заключения о Нем. «То, что мы называем благостью в творениях, пред-существует в Боге, причем в превосходной степени»<sup>48</sup>, уточняет Аквинат. Создатели теории аналогии подчеркивали, что между аналогом (подобием, то есть тем, что известно и представляет собой исходную позицию для заключения, в частности заключения о Боге) и аналогом (образом неизвестного совершенства) гораздо больше неподобия (*maior dissimilitudo*), чем подобия (*similitudo*).

Христианские мыслители Востока выражали свое согласие с тем, что в порядке познания, наречения Бога тем или иным именем, «исходной позицией» является сотворенный мир. Григорий Нисский говорил о возможности «аналогического заключения (ἀναλογισασθαι) от действия к действующему»<sup>49</sup>. В то же время греческие и византийские писатели гораздо более заметно, чем схоласты, подчеркивали, что онтологическая основа заключения о трансцендентной действительности находится в самом Боге; участие (μετοχή) в Нем всех вещей возможно благодаря их «образцам» (τα παραδείγματα), отождествляемых с силами / энергиями: «мы познаем Бога не из Его природы, ибо она непознаваема и превосходит всякие смысл и ум, но из устройства всего сущего, ибо это – Его произведение, хранящее некие образы и подобия Его божественных прообразов»<sup>50</sup>, «чтобы, пользуясь соответствующим этому знанием, мы восходили, как только можем, ко всеобщей Причине»<sup>51</sup>. В свою очередь, это обуславливает соответствие между нашими наименованиями (отчасти условными, в зависимости от конкретного языка, которым мы пользуемся) и свойствами (действиями) Бога. Согласно данной концепции путь к познанию Бога хотя и начинается от познания (и называния) сотворенного

<sup>48</sup> См.: Святой Фома Аквинский, *Сумма теологии*, с. 150 (*Summa theologica*, I, q. 13, 2).

<sup>49</sup> Григорий Нисский, *О человеческом блаженстве*, 6 (*De beatitudinibus*, 6; PG 44, 1269). Цит. по: Григорий Палама, *Триады*, II, 3, 67 (с. 253).

<sup>50</sup> Дионисий Ареопагит, *О божественных именах* (*De divinis nominibus*, VII, 3; PG 3, 869. 872).

<sup>51</sup> Там же, V, 9; PG 3, 825.



мира, однако он обусловлен реально существующими Божественными энергиями / действиями, которыми наделяется человек. В эпистемологическом плане мы, называя Бога «благом», «жизнью», «премудростью» и т.п., транспонируем эти Его атрибуты из эмпирического мира в трансцендентную действительность. Но этот порядок находится в зависимости от порядка онтологического, в соответствии с которым мы можем применять разнообразные названия / имена на том основании, что сам Бог манифестирует себя в мире как благо, принцип жизни, премудрость и т.п.<sup>52</sup>. Более того, мы можем заявить о случайных, тварных сущностях как благих, живых и мудрых и т.п. только потому, что они участвуют — по степени своего соответствия (κατ' ἀναλογίαν) — в этих божественных качествах / энергиях:

Таково есть Божество, Которое все это и тому подобное имеет по самой природе, а ниоткуда не получило, но само сообщает всякое благо Своим тварям, — каждой по ее приемной силе<sup>53</sup>.

Поэтому у названий / имен онтологическая природа; их основа — в трансцендентной действительности. Имена означают отдельные божественные атрибуты, извечно существующие в Боге, тогда как человек, называя Его тем, а не иным именем, не только создает соответствующие названия, но, прежде всего, выражает качества Бога с помощью естественного языка, которым он владеет. Между тем Бог как таковой ускользает от любых определений, оставаясь невыражаемым и непостижимым. Его трансцендентный характер способствует возникновению неточных понятий, употребляемых в богословии, — как положительных (что имеет место в катафатическом богословии), так и специфического лексикона апофатических и суперлативных терминов. Ни одно из названий, примененных к трансцендентной действительности, не способно передать сущности Бога; но все вместе они выражают разные его атрибуты, совершенства и так или иначе касаются энергий Божьих.

Ссылаясь на позицию Иоанна Дамаскина и Ареопагита, Аквинат утверждал, что «имена, сказываемые о Боге, не сказываются о нем субстанциально», ибо «Бог не мыслится нами в этой жизни

<sup>52</sup> См.: Максим Исповедник, *Схолии. О божественных именах (Scholia in librum De divinis nominibus, II, 7; PG 4, 224)*: “Обратим внимание, что имя ‘Бог’ показывает не сущее и не то, кто Бог, а определенное добродействие относительно нас; и что названия (для определения) Бога мы творим сами на основе даров Божьих, в которых принимаем участие. И то, кем является для нас Бог, для всех непостижимо”. Цит. по: Дионисий Ареопагит, *Корпус сочинений с толкованиями преп. Максима Исповедника*, сс. 43, 152.

<sup>53</sup> Преп. Иоанн Дамаскин, *Точное изложение православной веры (De fide orthodoxa, I, 14; PG 94, 869)*.

сообразно своей субстанции», то есть имена означают (хотя и по аналогии, а не адекватно) сущность Бога, несмотря на то, что ее познание возможно лишь после смерти (*visio beatifica*)<sup>54</sup>. В свою очередь, мыслители Востока предостерегали, что имена Бога относятся исключительно к действиям / энергиям Божьим. Так, Григорий Нисский считал:

Божество есть именование не естества, а деятельности. Но мы, следуя внушениям Писания, дознали, что естество Божие неизменимо и неизреченно. (...) Почему и доказывается сим, что каким бы то ни было именем, не означает самое Божественное естество, а напротив того сим сказуемым показывается нечто из относящегося к естеству. Ибо говорим, если так случится, что Божество нетленно, или могущественно, или что иное, как обычно нам говорят, но каждому имени приписываем особое значение, какое прилично представить в уме и высказать о Божьем естестве, и которым не то означает, что есть в сущности естество. (...) Поелику же сказанным доказывалось, что имя: Божество означает не естество, а деятельность<sup>55</sup>.

Схожую мысль мы находим и у Григория Паламы:

Жизнью мы Его именуем, благом и тому подобным лишь по обнаруживающим энергиям и силам Его сверхсущности. (...) Для несотворенной Троицы невозможно найти имя, являющее Ее природу, но все Ее имена суть именованья Ее энергий. Ибо даже «божество» (θεός) выражает энергию, означая или бег, или созерцание, или огонь, или самообожение<sup>56</sup>.

Отношению неподобия, которое служит для аналогичного заключения, в этом случае соответствует асимметричное отношение диастемы, которая выражает принципиальную разницу — онтологическую и познавательную — между сферой Бога и эмпирической областью.

Суммируя сказанное, можно представить западно-схоластическую и греко-византийскую концепции религиозного языка следующим образом:

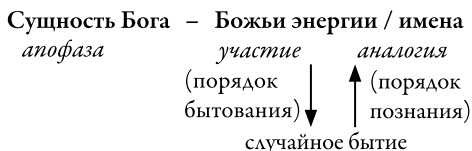
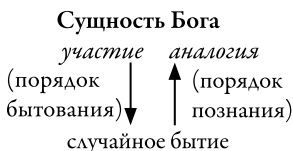
<sup>54</sup> См.: Фома Аквинский, *Сумма теологии*, с. 151 (*Summa theologica*, I, 13, а. 2).

<sup>55</sup> Свят. Григорий Нисский, “К Авлалию о том, что не ‘три Бога’”, в его же, *Догматические сочинения*, т. 1, [http://www.golden-ship.ru/knigi/1/grigoriy\\_nisskiy\\_DS1.htm](http://www.golden-ship.ru/knigi/1/grigoriy_nisskiy_DS1.htm) (*Quod non sint tres Dii. Ad Ablabium*; PG 45, 121-124).

<sup>56</sup> Григорий Палама, *Триады*, III, 2, 7. 10 (сс. 312-315); см.: Григорий Палама, “Собеседование православного с варлаамитом”, 27 (с. 151); “О божественных энергиях и их причастии”, 8 (с. 46). Палама тут обращается к этимологии слова θεός: слово θεῖν означает ‘бежать’, θεῖσθαι — ‘все видеть’, αἶθειν — ‘гореть’, ‘сжигать’. См., напр.: преп. Иоанн Дамаскин, *Точное изложение православной веры (De fide orthodoxa)*, I, IX; PG 94, 836-837); св. Григорий Богослов, *Оrationes* XXX, 18; PG 36, 128.

## ТЕОРИЯ АНАЛОГИИ

## ТЕОРИЯ БОЖЬИХ ИМЕН-ЭНЕРГИЙ



Теория аналогии показывает, что все относящиеся к Богу названия приблизительны, однако неподобий всегда больше, чем подобий, отсюда на основе используемых определений мы не можем получить достоверного знания о трансцендентной действительности. Восточно-христианское учение гораздо ярче, чем теория аналогии, выделяет реалистический, а не только условный характер имен Божьих. В то же время эта концепция не претендует и на целостное «определение» Бога — все названия / имена касаются только Его действий, промыслов, а не абсолютно непознаваемой сущности / природы.

*Перевела с польского Елена Твердислова*