

УДК 230.11

**ВОСПРИЯТИЕ БОЖЕСТВЕННЫХ ИМЕН КАК СУЩНОСТНЫХ  
ЭНЕРГИЙ В АНТИЧНОМ И ВИЗАНТИЙСКОМ ПЛАТОНИЗМЕ<sup>1</sup>.  
ИСТОКИ ИМЯСЛАВИЯ<sup>2</sup>.**

*Мусохранов Григорий Константинович*

*Бакалавр богословия, настоятель*

*Прихода храма Св. Троицы г. Волгограда*

*E-mail: musohranov.g@yandex.ru*

*Мусохранова Лилия Игоревна*

*Философ, специалист*

*г. Волгоград*

*E-mail: mlilia1@yandex.ru*

**THE CONCEPTION OF DIVINE ONOMA AS ESSENTIAL ENERGIES BY ANCTIQUE  
AND BYZANTINE PLATONISM. THE SOURCES OF THE ONOMATODOXIC  
TRADITION.**

*Gregory K. Musochranov*

*Bachelor of Theology*

*Church of the Holy Trinity, Volgograd*

*E-mail: musohranov.g@yandex.ru*

*Lily I. Musochranova*

*Master of Phylosophy*

*Volgograd*

*E-mail: mlilia1@yandex.ru*

---

<sup>1</sup>Под платонизмом подразумевается определенный тип философии со специфическим методом логического конструирования бытия, а именно диалектическим, и особым категориальным аппаратом. Поэтому можно говорить о различных типах платонизма: античном греко-римском, византийском, арабском, еврейском, германском и т. д., в которых общим методом и категориальным аппаратом конструируются различные системы онтологии.

<sup>2</sup>С нашей т. з., наиболее полноценно и корректно в контексте восточно-христианской традиции имяславское учение было разработано в трудах А.Ф. Лосева.

## АННОТАЦИЯ

Статья раскрывает античные и византийские истоки имяславского учения об имени Божьем как сущностной энергии на основании письменных источников и их анализа. Ключом к проблеме становится теологическая традиция платонизма, в которой Божественная энергия воспринимается как онтологически выразительная категория, осуществляющая ономатическую, демиургическую и теургическую функцию.

## ABSTRACT

The main question of this article is the search and analysis of the origins of the conception of Divine onoma as essential energies in Antique and Byzantine tradition. One of the answers is theological conception of Platonism. This way Divine energy may be interpreted as the important ontological category included onomatical, demiurgic and theurgical functions.

**Ключевые слова:** имяславие, платонизм, неоплатонизм, паламизм, энергия, Божественные имена, традиция.

**Key words:** onomatodoxic tradition, Platonism, Neoplatonism, palamism, Divine energy, Divine onoma, tradition.

Возникший в недавнее время интерес к имяславским спорам начала XX века побуждает современных исследователей к изучению вопроса о восприятии имени Божьего в древнехристианской традиции в целом, а также в различных ее элементах: в библейском богословии, литургическом и аскетическом предании. Современным введением в историю и проблематику имяславских споров стала одноименная монография епископа Илариона (Алфеева), в заключении которой автор приходит к выводу о том, что вышеперечисленные элементы древнехристианской традиции вполне созвучны с доктриной имяславцев. Что же касается византийской патристики, то эта часть предания, по мнению епископа Илариона, не подтверждает, а даже опровергает представление имяславцев о том, что имя Божие есть нетварная энергия Божества:

«Можно ли утверждать, что «имя Божие есть энергия Божия»? Нельзя, если термин «энергия» употреблять в паламитском смысле, имея в виду совечную Богу и неотъемлемую от Его естества энергию, присущую Ему вне зависимости от бытия тварного мира» [64, с. 826].

Однако при внимательном изучении паламитского наследия, а также и предшествующей византийской богословской традиции, данный вывод не подтверждается однозначно. Поскольку антично-средневековая оноματοлогия охватывает множество тем и вопросов, в настоящей статье будет затронут лишь один ее аспект, наиболее актуальный в контексте оценки доктрины имяславцев: соотношение категорий «имени» и «энергии» в учении о Божестве. В задачи статьи не входит системная и целостная реконструкция оноματοлогических идей рассматриваемых авторов. Предполагается формальное выявление высказываний о соотношении имени и энергии вообще и, в частности, в Боге, а также анализ самой логики высказываний в общем контексте.

### Античные нехристианские тексты<sup>3</sup>

**Ксенофонт Афинский (ок. V в. до н. э.). *Воспоминания о Сократе*.** «Что я все-таки говорю правду, и ты убедишься, если не будешь дожидаться, когда увидишь богов в их образе (μορφᾶς), но удовольствуешься созерцанием дел (ἔργα) богов для того, чтобы с благоговением чтить их... этот великий бог великие деяния (πράττων) которого мы видим, остается незримым для нас, когда он правит вселенной... Это надо иметь ввиду и не относиться с презрением к вещам невидимым, а постигать их потенцию (δύναμιν) на основании их проявлений и чтить божество» [56, р. 150-151; 14, с. 130].

**Псевдо-Аристотель (ок. I в. н. э.). *О мире*.** «Тем самым древние смогли дать надлежащее понятие (λόγον) о потенции Бога (θεῖα δύναμις), но не о его сущности (οὐσίᾳ)» [30, р. 397 (19-20)<sup>4</sup>; 28, с. 189]. «Будучи незримым для смертных существ, он [т. е. Бог] усматривается из его собственных дел (ἔργων)...» [30, р. 399 (21-22); 28, с. 191-192]. «Хотя Бог один, он носит много имен, соответствующих явлениям, которые порождает (Εἷς δὲ ὢν πολυώνυμός ἐστι, κατονομαζόμενος τοῖς πάθεσι πᾶσιν ἄτερ αὐτὸς νεοχμοῖ)» [30, р. 401 (12-13); 28, с. 193].

<sup>3</sup> При цитировании древних текстов, в основном, используются имеющиеся переводы на русский язык, с некоторыми уточняющими изменениями. Философская терминология при этом приводится в однообразный вид, соответствующий средневековому греко-латинскому словоупотреблению.

<sup>4</sup> В круглых скобках указывается нумерация строк в издании источника.

**Филон Александрийский (I в. н. э.).** *О рождении Авеля и о том, как приносили жертвы Богу он и брат его Каин.* «Бог говорил — и мир рождался, и это происходило одновременно, а если сказать вернее, слово Его было делом Его (ὁ λόγος ἔργον ἦν αὐτοῦ). Да и у смертного рода нет ничего стремительнее слова, ибо поток глаголов и имен опережает их восприятие» [42, р. 228 (19)-229 (1-2); 29, с. 174].

**О жизни Моисея.** «Все, что [Бог] вообще изрекает, осуществляется, так как Его слово есть дело (ὁ λόγος ἔργον αὐτοῦ ἐστὶν)» [43, р. 187 (14-16)].

**О смешении языков.** «И даже если достойный человек еще не получил прозвание сына Божьего, пусть стремится исполнять приказы первородного сына Его, Логоса, старшего из ангелов Его, как бы архангела, носящего множество имен: «Начало», «Имя Божие», «Логос» (ἀρχὴ καὶ ὄνομα θεοῦ καὶ λόγος) ... Ибо Логос — это самый почтенный образ Его (θεοῦ γὰρ εἰκὼν λόγος ὁ πρεσβυτάτος)» [41, р. 257 (1-4,9); 29, с. 330].

**Диоген Лаэртский (II-III вв.).** *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов.* «Бог есть живое существо, бессмертное, разумное, совершенное... и по многим своим потенциям (δυνάμεις) он носит многие имена» [33, р. 190 (46-47, 52-53); 9, с. 289].

**Плотин (III в.).** *Эннеады.* «...но поскольку он именно логос, он не количествен, а не количествен он как обозначающий (σημαντικὸν), как имя и изречение (τὸ ὄνομα καὶ τὸ ρῆμα)» [21, с. 81, рус. пер. с. 20]. «...Душа, которая есть логос Ума и одна из его энергий» [22, с. 43, рус. пер. с. 18].

**Прокл Диадох (V в.).** *Комментарий к «Кратилу» Платона.* «...имя не есть... результат случайного установления, но оно сродно (συγγενὲς) вещам и специфично природе (φύσει οἰκεῖον)» [45, р. 16 (17-19); 23, с. 325]. «Стало быть, имена существуют по природе» [45, р. 6 (18-19); 23, с. 318]. «То, что существует по природе — четвероюко. 1. Или как целые сущности животных и растений и их части. 2. Или как энергии и потенции (ἐνέργεια καὶ δυνάμεις)... Эпикур полагал, что имена существуют по природе во втором смысле, как первоначальные дела природы (ἔργα φύσεως) ..., так что и имя существует по

природе как ее первоначальное дело (ὄνομα φύσει εἶναι ὡς ἔργον φύσεως) ...» [45, р. 7 (18-20, 23-26), 8 (1); 23, с. 319]. «Невидимые [вещи] поименованы по [их] энергиям и потенциям (τῶν δυνάμεων ἢ ἐνέργειῶν)...» [45, р. 10 (21-23); 23, с. 320]. «...имена невидимых вещей божественны и благоговейны, будучи священными [атрибутами] богов, в достаточной мере отображающими (ἀποτυπούμενα) и потенции, и энергии богов (δυνάμεις τε καὶ ἐνέργειας τῶν θεῶν), перед которыми [именами] как раз благоговееет Сократ...» [45, р. 11 (3-4); 23, с. 320]. «От божественных имен, являющихся изваяниями богов (ἀγαλμάτων ὄντων τῶν θεῶν), Сократ аналитически переходит к их потенциям и энергиям, тогда как их сущности, неизреченные и неведомые, оставляет рассматривать лишь цветку ума» [45, р. 47 (12-14); 23, с. 343]. «...одни имена являются порождениями (ἐκγονα) богов, доходящими вплоть до души, другие – [порождениями] частных душ... с помощью ума и науки...» [45, р. 20 (10-11); 23, с. 329]. «И сперва мы скажем об именах, скрыто (κρυφίως) существующих в самих богах» [45, р. 29 (22-24); 23, с. 331]. «...самые первые имена – это те, которые выявлены (ἐκφανέντα) богами...» [45, р. 33 (28), 34 (1-2); 23, с. 336]. «Ведь с их [божественных имен] помощью... они [т. е. боги] сами [могут] разговаривать (διαλέγεσθαι) между собой» [45, р. 32 (3-5); 23, с. 334].

**Комментарий к «Тимею» Платона.** «...боги приветствуют друг друга умными энергиями (ὅτι δεξιούνται ἀλλήλους οἱ θεοὶ ταῖς νοεραῖς ἐνέργειαῖς)...» [46, р. 18 (18-19); 25, с. 54].

**Комментарий к «Алкивиаду I» Платона.** «По словам теургов, невыразимые имена богов наполняют целый космос» [52, р. 150 (10-11); 66, с. 156].

**Комментарий к «Пармениду» Платона.** «...любое [имя] в первый черед должно относиться к нематериальным эйдосам, а уже во второй – к чувственно воспринимаемым вещам» [44, р. 850 (9-11); 24, с. 229]. «...первое имя оказывается изображением (εἰκὼν) божественного предмета, а второе – чувственно воспринимаемого» [44, р. 851 (32-33); 24, с. 231]. «...имя последующего происходит от имени предшествующего... имена в самом первом смысле этого слова связаны с высшим, с эйдосами, а не с вещами

чувственного мира... имеется множество чинов имен, как и знаний» [44, р. 852 (19-20, 24-26); 24, с. 232].

**Платоновская теология.** «...самые первые и собственно-таковые подлинные божественные имена должны располагаться среди самих богов (τὰ μὲν πρότιστα καὶ κυριώτατα καὶ ὄντως θεῖα τῶν ὀνομάτων ἐν αὐτοῖς ὑποθετέον ἰδρῦσθαι τοῖς θεοῖς). Вторые же, подобные первым, гипостазировавшиеся умным образом, следует относить к уделу демонов. Далее, располагающиеся от истины на третьем месте... те, которые даются на основании логики и воспринимают низший отблеск божественного, изобретают люди, сведующие в этом и действующие то боговдохновенно, то в согласии с разумом...» [48, р. 124 (4-11); 27, с. 94]; «наше знание... создает подобия самих богов..., изобретая имена оно творит лишь низшие изображения богов (τῶν θεῶν εἰκόνας ἐσχάτως), ибо каждое имя производит на свет, словно изваяние богов» [48, р. 124 (16-23); 27, с. 94].

#### Раннехристианские и византийские тексты

**Иустин Философ (II в.). Апология II.** «Отцу всего, нерожденному, нет определенного имени... Что же касается до слов: Отец, Бог, Творец, Господь и Владыка, — это не суть имена, но названия благодетелей и дел Его (οὐκ ὀνομάτᾳ ἐστίν, ἀλλ' ἐκ τῶν εὐποιοῦν καὶ τῶν ἔργων προσρήσεις)» [35, р. 453а; 12, с. 119].

**Василий Великий (IV в.). Письмо Евстафию врачу.** «...иное есть сущность, для которой до сих пор не нашлось выражающего ее слова, и иное — значение имен (ὀνομάτων ἢ σημασία), обретающихся при ней, именующихся от некоторой энергии (ἐνέργειας) или достоинства (ἀξίας)» [31, р. 696 В; 1, с. 317].

**Григорий Нисский (IV в.). Против Евномия.** «...естественное отношение имен к вещам непреложно... (ἀμετάθετος ἡ προσφυῆς τῶν ὀνομάτων πρὸς τὰ πράγματα σχέσις)» [32, р. 1108 D; 2, с. 257]. «...для всех ясно, что никакое имя само по себе не имеет существенной самостоятельности, но всякое имя есть некоторый признак (γνώρισμά) и знак какой-либо сущности (σημεῖον οὐσίας) и

мысли (διανοίας), сам по себе и несуществующий, и немислимый»<sup>5</sup> [32, р. 1108 D; 2, с. 438]. «...Божество нарицается именами по различию энергий сообразно их различным значениям, чтобы мы разумели Его по этим именам (Δῆλον γὰρ ὅτι πρὸς τὸ ποικίλον τῶν ἐνεργειῶν κατὰ διαφοροῦς σημασίας ὀνομάτοποιεῖται τὸ θεῖον, ὅπως ἂν νοήσωμεν οὕτως ὀνομαζόμενον)» [32, р. 1013 A-B; 2, с. 391]. «Ибо Бог не есть речение, и не в голосе и звуке имеет бытие. Но Бог сам в себе есть то, чем и признается когда-либо в нашем веровании; призывающими же его именуется не само то, что Он есть, ибо природа Сущего неизглаголанна, но Он получает наименования (ὀμωνυμίας) от энергий (ἐνεργεῖν), которые, как мы верим, касаются нашей жизни...» [32, р. 960 C; 2, с. 364]. «...Единородный Бог, сущий в Отце... не нуждается в имени или речи (ὀνόματος ἢ ῥήματος) для опознания данного предмета [т. е. Отца]... и Дух Святой... не посредством именоватального нарицания возводится к знанию искомого, и бестелесное естество премирных сил не голосом или языком именуется Божество; потому что у невещественного и умного естества **энергия ума и есть слово** (ἢ κατὰ τὸν νοῦν ἐνέργεια λόγος ἐστὶν), нисколько не имеющее при этом нужды в вещественной услуге органов»<sup>6</sup> [32, р. 1041 B-C; 2, с. 405]. «...всякое имя Божие, всякая великолепная мысль, всякое речение и мнение, сообразное с понятием о Боге между собою связаны и соединены... какое бы ни нашлось великолепное и благочестивое именование, оно появляется вместе с вечностью Божьей (ἀλλ' ὅπερ ἂν εὐρεθῆι μεγαλοπρεπές τε καὶ εὐσεβὲς ὄνομα, τῆ ἀϊδιότητι τοῦ Θεοῦ συνεμφαίνεται)»<sup>7</sup> [32, р. 432 C-D; 2, с. 99].

**Corpus Areopagiticum (V-VI вв.). О божественных именах.** «Поскольку же... Она является причиной всего сущего, благоначальный промысел богоначалия следует воспевать, исходя из всего причиненного Им, потому что

<sup>5</sup> То же самое можно сказать и об энергии, которая сама по себе, без выражаемой ею сущности, не существует и не мыслится.

<sup>6</sup> В данном фрагменте буквально проговаривается учение имяславцев о том, что умные энергии являются словами или именами.

<sup>7</sup> В текстах Григория Нисского имеются так же противоположные высказывания о том, что божественные имена возникли только после сотворения именуемого, то есть, человека. Очевидно, что в полемических целях он иногда подменяет содержание этого понятия, то рассматривая имена как умные энергии сущности и тогда они совечны Богу, то как результат произведения человеческой деятельности, тогда они временны, условны, не точны и, конечно же, не являются нетварной энергией Бога.

в Нем – все и Его ради, и Он существует прежде всего, и все в Нем состоялось... Зная это, богословы и воспевают Его и как безымянного, и как сообразного всякому имени» [10, с. 232-234, рус. пер. с. 233-235]. «Ему свойственны и разумение, и смысл,.. и имя...» [10, с. 462, рус. пер. с. 463]. «...все благие эманации (προόδους) и воспеваемые нами Божественные имена принадлежат единому Богу...» [10, с. 406, рус. пер. с. 407]. «...всякое...священное песнословие богословов, изъясняя и воспевая благодетельные эманации (προόδους) Богоначалия, приуготовляет Божественные имена» [10, с. 18, рус. пер. с. 219].

**Максим Исповедник (VI-VII вв.) *Ambiguorum Liber*.** «Определения (ῥοι) предметов выводятся не из того чего нет, а из того, что есть и раскрывают сжатое содержание предмета, каковым является его наименование (ὀνομασία)» [36, р. 1224 A; 16, с. 200].

***Opuscula*.** «...определения сущностей – это их природные энергии (ῥοις γὰρ τῶν οὐσιῶν, τὰς φυσικὰς αὐτῶν ἐνεργείας)» [38, р. 281 B; 15, с. 478]. «...определением всякой сущности является ее природная энергия» [38, р. 281 D; 15, с. 479]. «Природная энергия – это сущностный и познавательный логос всякой природы (ἐνέργεια ἐστὶ φυσικὴ, ὁ πάσης φύσεως οὐσιώδης καὶ γνωστικὸς λόγος)» [38, р. 280 C; 15, с. 478]. «...природная энергия – это знаменательная особенность каждой природы (τὸ σημαντικὸν ἐκάστης ἰδίωμα φύσεως)» [38, р. 281 A; 15, с. 478].

**Григорий Палама (XIV в.). *Третье письмо к Акиндину*.** «...природа Бога и энергия Его не одно и то же... Одно — природа Божия, другое же сущностная Божия энергия (ἐνέργεια). Одно — сущность Бога, а другое — значение имен (ὀνομάτων ἢ σημασία), говорящих о Ней» [57, р. 298 (4-6); 4, с. 113].

***Диалог «Феофан».*** «Однако, не сама сущность или природа именуется, но именно сущностотворная эманация Божия и энергия. Поскольку же и она именуется сущностно, и именно она, то послушай великого Дионисия... Видишь, что воистину сущее имя сущности он называет Божественной

эманацией (Ὁρᾶς ὅτι ὄντως οὕσαν οὐσιωνυμίαν τὴν θεϊαν λέγει πρόοδον)?» [58, р. 242 (32)-243 (1); 6, с. 211].

**О божественном соединении и разделении.** «Итак, вполне очевидно, что вся книга «о Божественных именах» есть гимн, воспевающий эти эманации (προόδοις) и энергии (ἐνεργείαις) Божии» [58, р. 92 (17-19); 6, с. 35]. «...великий Дионисий, воспевший их в двенадцати книгах, ведь не просто пустой звук имен (διάκενον ἤχον ὀνομάτων) воспевают, а то, что ими обозначается (σημαινόμενα)...» [58, р. 76 (30-33); 6, с. 16]. «Таким образом, в добавок к положительным именованию, Триипостасное Божество все и сообща обладает (ἔχει) и превосходящими [их] отрицательными, для каковых всеобъемлющим является то, что превосходит всякое и отрицание и утверждение, ибо это есть «Имя, высшее всякого имени» (Флп. 2, 9). Итак, оно есть [имя] единого триипостасного Бога...» [58, р. 83 (31-35)-84 (1); 6, с. 24].

**О божественных энергиях и их причастии.** «Ведь по этим-то потенциям и энергиям, и эманациям Божество и является многоименным, тогда как по сущности – безымянным (Καὶ γὰρ κατὰ ταύτας τὰς δυνάμεις καὶ ἐνεργείας καὶ προόδους καὶ πολυώνυμόν ἐστι τὸ θεῖον, κατὰ δὲ τὴν οὐσίαν ἀνόνημον)» [58, р. 108 (13-14); 6, с. 54].

**150 глав.** «Что же касается катафатических свойств, приписываемых Богу богословами вместе с отрицательными, то ни одно из них так же не является сущности Божией, даже если, вследствие необходимости, мы пользуемся всеми этими именами для [обозначения] этой Сверхсущности, которая совершенно неизменна» [61, р. 101 (21-25); 5, с. 180].

**Против Григория.** «[Григория пытаются] ...представить все имена Божии не имеющими отношения к реальности... Мы знаем..., что ни одно из имен не может быть выражением несказанной Божественной природы, но при этом слова не лгут понапрасну... Они обозначают (σημαίνουσι) и представляют (παριστῶσι) то, что естественно созерцается (φυσικῶς θεωρούμενα) в Боге, и через всё это [открывают] неизъяснимого, единого по природе и всемогущего Бога, выявленного во всех Своих свойствах... Ведь ни у чего из сущих, тем

более у Бога, нет имени природы (φυσικὸν ὄνομα)»<sup>8</sup> [60, р. 280 (23-32), 281 (22-23)]. «Но разве могут находиться в связи с Божественной природой пустые имена? Никак нет» [60, р. 282 (29-30)]. Григора утверждает, «что все Божественные энергии Бога – это всего лишь имена (ὀνόματα εἶναι μόνον)» [60, р. 284 (29-30)]. «...Григора... говорит, что Божественные энергии – это пустые имена (τὰς θείας ἐνεργείας ὀνόματα ψιλὰ), за которыми не стоит вещей, просто изобретения и создания людей...» [60, р. 286 (20-23)]. «...мы говорим, что имена – это имена Божественных энергий, и потому сами не могут быть Божественными энергиями»<sup>9</sup> [60, р. 286 (26-28)].

**Давид Дисипат (XIV в.). О богохульствах Варлаама и Акиндина.** «...ни Божественная природа не является многоименной, ни **Божественные имена**, будучи различными, не употребляются в одном и том же значении... Ведь если каждое из имен обозначает сущность, то получится либо много Божественных природ, либо одна сложная... Если же эти [имена] не указывают ни на частные Божественные сущности, ни на одну единственную простую [сущность], то остается признать, что согласно святым богословам, **они по природе присущи Богу, являясь потенциями и энергиями**, и отличительными или опознавательными, особенностями Божественной природы (φυσικῶς προσεῖναι ταῦτα λέγειν τῷ θεῷ, δυνάμεις ὄντα καὶ ἐνεργείας, καὶ χαρακτηριστικάς, ἤγουν γνωριστικάς, τῆς θείας φύσεως ιδιότητος)» [62, р. 55 (27-30)-56 (1-3, 8-12); 8, с. 176-177].

**Марк Эфесский (XV в.). О сущности и энергии против акиндистов.** «Чем оно может быть иным, кроме как энергией (ἐνέργεια), которую даже если кто захочет назвать смыслом или идеей сущего (λόγον ἢ εἶδος τῶν ὄντων), мы не будем возражать, – за исключением того, что, заметим, что художник наш, [т. е. Бог], именуется не от [тварных] идей, [но как] **имеющий собственное имя и смысл [своей] сущности** (τό τε τῆς οὐσίας ἴδιον ὄνομα καὶ τὸν λόγον ἔχων), а

<sup>8</sup> Последнее высказывание можно пояснить так, что у природы самой по себе нет непосредственного имени, ибо она апофатична, но природе всегда сопутствует энергия, которая делает природу опосредованно именуемой, служа ей в качестве имени. При таком пояснении данное высказывание может быть согласовано с высказыванием Марка Эфесского о том, что Бог имеет собственное имя и смысл своей сущности в качестве природной энергии (см. цитату ниже).

<sup>9</sup> См. пояснение к данному фрагменту в заключении.

сама идея художества познается и приводится в завершение извне»<sup>10</sup> [63, р. 222; 19, с. 129].

### **Анализ представлений о Божественных именах и энергиях**

Византийские богословы в своем учении о Божестве исходили из разработанной в античном неоплатонизме диалектики Божественного бытия как сокрытого и явленного одновременно. Первоисток Божества мыслился как совершенно изъятый из категорий бытия, и одновременно как самоутверждающий себя во всех соотносительных категориях бытия: покой, движение, тождество, различие. Бог есть ничто из сущего, Он же есть все сущее. Область сущего и была областью конструирования элементов Божественного бытия: в античной языческой теологии эта конструкция всегда выстраивалась и мыслилась субординационно, иерархически и включала в себя космос, в византийской – координировано, равно-соположенно, исключая все сотворенное. Но в той и другой системе общим было представление о сокрытой и явленной стороне Божества.

В своей диалектической системе Прокл исходит из фундаментальной неоплатонической триады Единого, Ума и Души, при этом, Единое толкуется немислимим (οὐτε νοητόν ἐστίν) и немислящим (οὐτε νοερόν) [49, р. 37 (7-9); 27, с. 125]; Ум, – мислимим (νοητόν) для себя и иного, как образ Единого; Душа, – мислящим (νοερόν) по причастию к Уму. В Первоедином божество не мислит, ибо оно в состоянии абсолютной слитности, оно – число<sup>11</sup>; в Уме мислит себя синтетически, как нерасчлененное многоединство, оно не мислит ничего кроме себя; в Душе же осознает себя как бы извне, соотнося себя с иным и на фоне иного мислит себя подробно, как расчлененное многоединство<sup>12</sup> – здесь Божество именуется себя, порождая свое имя. Божественные имена, в их исконном онтологическом статусе, – это наиболее

<sup>10</sup> Благодарю за помощь в уточнении перевода данного фрагмента В. М. Лурье.

<sup>11</sup> Прокл проводит последовательное различие между чистым Единым, которое превосходит всякую бытийственную соотнесенность (оно абсолютно изъято из сущего, лишено всяких предикатов и не является даже Единым) и Единым как началом сущего, которое является первичной оформленностью апофотического единства, синтезом бесконечности и предела, оно и есть число. Число – это максимальная целостность сущего, его превосходящая и ему предшествующая и, поэтому, лишенная мислительной энергии. Число – это первичное соприкосновение чистого Единого с множественностью.

<sup>12</sup> Эту диалектику Прокл тезисно излагает в своем трактате «Первоосновы теологии» [47; 48].

внешний элемент структуры Божественного бытия, обращенный к материи, к области чувственного.

«А под тем, кто установил имена, он [Пифагор] загадочным образом понимает Душу, которая существует после Ума. Но они [имена] – не вещи, как первый Ум, но их изображения и сущностные пространственные логосы (ἐικὼνας καὶ λόγους οὐσιώδεις διεξοδικούς). Как изваяния (ἀγάλματα) сущих, так и имена [являются] мыслящими эйдосами (νοερὰ εἶδη), подражающими числам. Итак, бытие всему – от Ума, себя ведающего и мудрого, а именование – от Души, Уму подражающей» [45, р. 6 (10-14); 23, с. 318].

При этом, Прокл полагал, что Божественные имена изначально зарождаются в Уме среди чина богов мыслящих, ноэрических. Он проводил триадическое деление в Уме на чины богов ноэтических, ноэтически-ноэрических и ноэрических (эта триада иначе именуется у него как «сущее-жизнь-ум»).

«Но не всякий род богов именуем: ведь за пределами целостным Несказанным и Парменид напомнил нам об этом – «нет ведь у него никакого имени, говорит он, и никакого логоса». Самые же первые роды *мыслимых* богов, объединенные в Нем в одно и называемые скрытыми, весьма неведомы и несказанны..., но следует, чтобы эманация мыслимых была ограничена этим чином. Итак, там [т. е. после этого неизреченного чина] – первое изреченное и называемое особенными именами, ведь там в первых эйдосах светит *мыслящая* (νοερὰ) природа мыслимых, а все, что до нее – пребывало в молчании и было сокрыто и ведомо только мышлению... она [мыслящая природа], первой была названа богами по имени. Ведь эмануемый от нее свет объявляет ее ведомой для мыслящих и именуемой... Итак, есть некие имена, пребывающие в богах, с помощью которых более слабые называют более первых... ведь и отцы уделяют своим потомкам энергии (ἐνεργείας) и произведенные знают свои причины с их помощью, [т. е. энергий, которые] они собрали из мыслящих синфем (συνθημάτων νοερῶν)» [45, р. 32 (18-33, 2)-33 (20-22, 25-28); 23, с. 334-336].

Согласно Проклу, уже низший чин ноэтически-ноэрических богов производит из себя мистические синфемы, создающие возможность причастия и познания высших умопостигаемых сущностей для последующих ступеней бытия.

«Непорочные же, непоколебимые и простые видения даруются душам свыше, из сверхнебесного места, при посредстве хранительных богов. Действительно, мистические синфемы умопостигаемого (συνθήματα τὰ μυστικά τῶν νοητῶν) появляются именно в этом месте...» [50, р. 30 (10-13); 27, с. 251].

Эти синфемы соответственно божественным чинам делятся по триадическому принципу: сущее-потенция-ум. Сущему чину соответствуют синфемы света, чину потенциальному – «божественные символы» и умному чину – «божественные имена».

«...боги имеют единовидное и невыразимое существование, и потенцию, порождающую целостные вещи, и совершенный и полный мыслей ум и, согласно этой триаде устанавливают все [вещи]... [45, р. 29 (28)-30 (1)]. Ведь отцы целостных [вещей], устанавливая [их] все, сеяли во всех [вещах] синфемы и следы их собственной триадической ипостаси... [45, р. 30 (8-10)] синфемы существования...[это] характеры света, с помощью которых боги выявляют свои порождения... [45, р. 31 (5-8)]. А освещаемые потенциями...[это] символы богов... [45, р. 31 (18-25)]. А третьи особенности, приходящие во все [вещи] от мыслящих существований и нисходящие вплоть до нас, – божественные имена, с помощью которых боги называются и которыми воспеваются, самими богами выявленные и к ним обращающиеся... Ведь с их помощью и мы можем обозначать друг для друга что-либо, относящееся к ним, и они сами [могут с их помощью] разговаривать между собой» [45, р. 31 (28)-32 (1-5); 23, с. 331-334].

«Так что, конечно, эти имена — от его собственной сущности и даны кругам мировой Души, будучи синфемами Творца. Итак, это божественное имя – круг его самого, как синфема, несущая его собственную умопостигаемую

причину, и – круг иного, как символ, содержащий в себе иную природу»<sup>13</sup> [47, р. 256 (27)-257 (1)].

«Итак, *небо* и *космос* — это имена, обозначающие явленные в нем, [в Отце], потенции: одно обозначает то, что оттуда происходит, а другое — что возвращается. Должно же быть и у остающейся у него потенции божественное имя – как неотделимый от сущего символ демиургической синфемы, – оно неизреченно, несказанно и известно самим богам» [46, р. 273 (18-24)].

Таким образом, Божественные имена являются разновидностью синфем, знаков сопутствующих Божественным сущностям, на ступени их умной и демиургической деятельности.

Божественные энергии в теологии Прокла выполняют функцию аналогичную Божественным именам. Они раскрывают сокрытую сущность богов для них самих и для всего лежащего ниже.

«Энергии и потенции богов двойственны. Одни пребывают в них самих, действуют в отношении их, и целью тогда оказывается единая и объединенная ипостась, другие же выходят за их пределы и в явном виде представляют их деятельную потенцию, обращенную на последующее... вторые среди них зависят от первых, определяются в их соотношении к ним и в согласии с ними воспринимают собственное наличное бытие. В самом деле, необходимо, чтобы энергии, выходящие вовне, всегда оказывались изображениями (*εἰκόνας*) внутренних, разворачивающими всю их бесчастную совокупность, делающими множественным объединенное и разделяющими на части неделимое... по своей природе двойственна так же и энергия Ума: первая является мыслящей, объединенной с подлинными сущими, неделимой на части... вторая же обращена на внешнее и на то, что способно участвовать в уме... В самом деле, слова есть изображения мыслей (*λόγοι τῶν νοήσεων εἰσὶν εἰκόνες*), по каковой причине они словно бы разворачивают то, что в виде семени располагается в умопостигаемом и приводят не имеющее частей к частному существованию, а

---

<sup>13</sup> Благодарю за помощь в переводе данного и следующего фрагмента Андрея Виноградова.

для пребывающего с самим себе определяют его связь с другим» [51, р. 64 (4-14), 64 (26)-65 (6), 65 (26)-66 (2); 27, с. 361-363].

В данном отрывке Прокл отождествляет внешние энергии божественных сущностей со словами, порождаемыми Умом, и те, и другие выражают вовне внутреннее нерасчлененное содержание, становясь его изображением (εἰκὼν). Прокл обычно не называл божественные имена энергиями. Рассматривая мнение Эпикура о происхождении имен, Прокл отмечал, что согласно Эпикуру имена существуют по природе, как природные энергии и потенции, как первоначальные дела природы (ἔργα φύσεως). При этом, если Эпикур делал акцент на несознательном порождении имен сущностями, то Прокл уточнял, что имена возникают из сущности богов как результат именно мыслящей деятельности божественной природы. Он утверждал, что боги поименованы по их потенциям и энергиям и, что божественные имена отображают потенции и энергии богов. Прокл обычно называет божественные имена символами, изваяниями, иконами, идиомами и синфемами, которые выполняют в его теологии функцию причастий (μεθέξαις) [45, р. 30 (1-8); 23, с. 332]. Космос и человечество существуют причастием к этим божественным именам, все наполняющим.

Можно заключить, что согласно Проклу, первоначальные, чистые имена богов – это умные, мыслящие энергии божества, это порождения богов, органы их самосознания, и их общения между собой и со всем инобытием, это таинственные божественные синфемы-знаки, являющиеся демиургическим образцом для чувственного космоса и вторичных материальных имен, рассеянные богами по всему космосу, они становятся силой, возвращающей все множественное к первоначалу.

В византийской богословской традиции со времен великих каппадокийцев сложилось учение о том, что Божество, неизменное по сущности, именуется по своим природным потенциям и энергиям<sup>14</sup>; аналогичные мысли

---

<sup>14</sup> Интересно, что в период до возникновения неоплатонизма авторы чаще всего писали о том, что божество именуется по своим делам (ἔργον) и потенциям (δυνάμεις). В византийскую эпоху стали учить, что божество именуется по энергиям.

высказывались и у античных языческих авторов (Псевдо-Аристотель, Диоген Лаэртский, Прокл). При этом самый акт именованья византийскими богословами чаще всего относился к области сотворенного и рассматривался в основном в контексте тварного бытия. Но вопрос об онтологическом статусе Божественных имен в восприятии византийцев может быть поставлен таким образом: Если Божество именуется по своим энергиям, можно ли сказать, что энергии служат Богу именами, то есть выполняют функцию имен, а значит и являются Божественными именами?

В Ареопагитском корпусе Божественные имена называются «бестелесными (ἀσωματός)» [10, с. 502, рус. пер. с. 503], «умопостигаемыми (νοητάς)» [10, с. 240, рус. пер. с. 241; там же, с. 562, рус. пер. 563] и «сверхсущностными (ὑπερούσιον)» [10, с. 250, рус. пер. 251], что выводит их из области чувственного, да и вообще тварного бытия. У свт. Григория Нисского мы встречаем размышление о том, что умная энергия в Боге и у ангелов является словом и именем:

«...у невещественного и умного естества **энергия ума и есть слово** (ἡ κατὰ τὸν νοῦν ἐνέργεια λόγος ἐστίν), нисколько не имеющее при этом нужды в вещественной услуге органов. Ибо и в человеческой природе нисколько не нужно было бы нам употребление речей и **имен** (ῥημάτων τε καὶ ὀνομάτων), если бы возможно было открывать друг другу обнаженные движения мысли (διανοίας κινήματα)» [32, р. 1041 В-С; 2, с. 405].

Прп. Максим Исповедник говорил о том, что имя<sup>15</sup> и природная энергия являются определением (ᾠροῦς) предмета<sup>16</sup>, а также, что:

«природная энергия – это сущностный и познавательный логос всякой природы (ἐνέργεια ἐστὶ φυσικὴ, ὁ πάσης φύσεως οὐσιώδης καὶ γνωστικὸς λόγος)» [38, р. 280 С; 15, с. 478].

---

<sup>15</sup> «Определения (ᾠροί) предметов выводятся не из того чего нет, а из того, что есть и раскрывают сжатое содержание предмета, каковым является его наименование (ὀνομασία)» [36, р. 1224 А; 16, с. 200]. То есть, имя – это сжатое содержание предмета, это то, что существует вместе с предметом и на основании чего возможно определение предмета.

<sup>16</sup> «...определением всякой сущности является ее природная энергия» [38, р. 281 D; 15, с. 479].

Наконец, у последователя Паламы Давида Дисипата имеется высказывание, в котором говорится, что Божественные имена

«...по природе присущи Богу, являясь потенциями и энергиями, и отличительными или опознавательными, особенностями Божественной природы (φυσικῶς προσεῖναι ταῦτα λέγειν τῷ θεῷ, δυνάμεις ὄντα καὶ ἐνεργείας, καὶ χαρακτηριστικὰς, ἤγουν γνωριστικὰς, τῆς θείας φύσεως ιδιότητος)» [63, p. 56 (8-12); 8, с. 176-177].

Итак, представления о том, что природные энергии Божества являются некими особенными умопостигаемыми Божественными именами или словами немногочисленны, но они присутствуют в ортодоксальных византийских текстах.

Необходимо также определить, какую онтологическую функцию выполняют Божественные имена в системе византийского платонизма. Защитники иконопочитания утверждали, что всякий предмет имеет присущий ему природный образ (φυσικὴ εἰκὼν):

«Виды же образов (εἰκότων) суть [следующие]: первый образ есть, конечно, природный (πρώτη μὲν οὖν εἰκὼν ἐστὶν ἡ φυσικὴ). Ибо относительно всякой вещи прежде всего необходимо, чтобы она была согласна с условием и порядком своей природы, и затем необходимо быть тому, что совершается искусством и подражанием (θέσιν καὶ μίμησιν)...» [34, p. 1337 C-D; 13, с. 58]. «Образ имеет сходство с первообразом (ἀρχέτυπον), но природный имеет его природно (φυσικὴ φυσικῶς), а искусственный – искусственно (τεχνητὴ τεχνητῶς). И первый как сущностью, так и подобием не отличается от того, отражением коего он является...» [55, p. 417 A-B; 13, с. 152].

Обосновывая свое учение о нетварности Божественного света, Палама, по аналогии с иконопочитателями, учил о природном символе, как необходимой выразительно-онтологической категории:

«...единоприродный [символ] всегда сопутствует природе, от которой его бытие как природного...» [57, p. 628 (10-11); 7, с. 279]. «...природные символы всегда соприисущи той природе, символами которой они выступают: не всегда

будучи символами, они всегда сопутствуют [этой природе] (τὰ γὰρ φυσικὰ σύμβολα σύνεστιν ἀεὶ τῇ φύσει τῆς σύμβολά ἐστιν· οὐκ ἀεὶ μὲν ὄντα σύμβολα συνόντα δὲ ἀεὶ)...» [57, p. 632 (14-16); 7, с. 283-284].

В Божественном бытии присутствует этот же принцип:

«Поэтому первый – природный и во всем сходный образ (φυσικὴ... εἰκὼν) невидимого Бога – Сын Отца, являющий в себе Отца [34, p. 1340 A; 13, с. 58] ... В Боге есть так же образы и парадигмы (εἰκόνες καὶ παραδείγματα) тех вещей, которые имеют от него бытие... Святой Дионисий... называет эти образы и парадигмы предопределениями (προορισμοῦς)» [34, p. 1240 D; 13, с. 24].

При этом, онтологический статус парадигм-образов сотворенного у Паламы возводится к области нетварных природных энергий Божества:

«Затем научая и тому, чем эти парадигмы являются, он прибавляет: *«Парадигмами (параδείγματα) же мы называем единовидно предсуществующие в Боге сущностотворные логосы сущих, каковые богословие называет предопределениями (προορισμοῦς) и божественными и благими хотениями (θελήματα)»*... божественные эти хотения... и есть сущностотворная... энергия (ἐνέργειά ἐστι)» [58, p. 78 (10-14, 21-22); 6, с. 17-18].

В Ареопагитском корпусе имеется исчерпывающее объяснение наличия в Божестве Его собственного образа и образов иного в их диалектическом соотношении:

«...Само-сверхблагость, будучи Умом и обращенной к Самой Себе цельной энергией, является энергией (ἐνέργεια ἐστίν), а не потенцией (οὐ δυνάμει) – сначала будучи немыслящей, а затем становясь по энергии Умом. Потому Она и является единственно чистым Умом... Если же Он, [чистый Ум], мыслит от Себя и из Себя, то Он Сам и является тем о чем Он мыслит... Ведь если, мысля о Самом Себе, Он мыслит о сущем, то Он Сам и является сущим... Итак, Он мыслит о Себе Самом и в Самом Себе. А поскольку Бог является Творцом всего, то все находится в Его неосуществившемся еще мышлении. Но Он Сам является архетипом (ἀρχέτυπος) всего этого и мыслит об этом, не заимствуя образцы (τύπους) у других, будучи Сам парадигмой (παράδειγμα) сущего. Итак,

мыслями Его является сущее ( $\nu\omicron\eta\acute{\iota}\sigma\epsilon\iota\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \epsilon\iota\sigma\iota\ \tau\grave{\alpha}\ \omicron\nu\tau\alpha$ ): сущее же представляет собой образы ( $\epsilon\iota\delta\eta$ )... Ибо сущее в Нем – это и есть образ ( $\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$ ), и это есть идея ( $\iota\delta\acute{\epsilon}\alpha$ )» [10, с. 415-417, рус. пер. с. 416-418] (Схолии к *Corpus Areopagiticum*).

Обобщая вышесказанное, можно заключить следующее: согласно традиции византийского платонизма сокрытое в своей сущности Божество раскрывает и определяет свое содержание в своем природном образе. Этот образ двойственен, он единый в ипостаси Сына, рождающегося от Отца, и множественный в парадигмах или образах сотворенного. Важно, что это много-единый образ Божества, возникающий в акте умного Божественного действия, и полагающий Божественную сущность как Ум и энергию. Бог определяет Себя, отличая Себя от всего иного, а значит, через это отличие определяет и образ иного, которое может возникнуть. Но и вне зависимости от возникновения иного эти образы по природе всегда присущи Божеству, ибо они есть Его собственное бесконечное многообразие, благодаря которому Он является полнотой Сущего или Всем.

В целом, сфера явленного из сокровенной сущности называется византийцами «природным образом» и «природной энергией», этот подход применяется и к ипостаси Сына в отношении ипостаси Отца. Палама говорил о том, что «...один лишь Сын есть энергия ( $\nu\iota\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ ) Отца, когда «один лишь» противопоставляется ни нетварным энергиям, а творениям» [59, р. 435 (5-7); 3, с. 310]. У византийцев так же существовала восходящая к Филону Александрийскому традиция называть ипостась Сына не только «образом» и «логосом», но и «именем Божиим», чем подчеркивалась общность этих категорий, выполняющих функцию выражения и определения сущности: «Имя Бога Отца, пребывающее сущностным образом, есть Единородный Сын ( $\omicron\nu\omicron\mu\alpha\ \gamma\grave{\alpha}\rho\ \tau\omicron\upsilon\ \Theta\epsilon\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \text{Патρὸς}\ \omicron\upsilon\sigma\iota\omega\delta\acute{\omega}\varsigma\ \upsilon\phi\epsilon\sigma\tau\acute{\omega}\varsigma\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \acute{\omicron}\ \mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma\ \Upsilon\iota\omicron\varsigma$ )»<sup>17</sup> [39, р. 884 В; 18, с. 189]. Таким образом, византийские богословы воспринимали вторую

<sup>17</sup> Поскольку в антично-средневековой мысли понятия «логос» и «имя» считались синонимичными, то и развернутое учение Максима Исповедника о Божественных логосах может быть вполне интерпретируемо как учение о Божественных мыслях или умопостигаемых именах.

ипостась Троицы как образ и как энергию, и как имя ипостаси Отца. Но вторая ипостась отличается от энергий тем, что она есть первичное самоопределение апофатического Первоначала внутри себя, энергии же – это вторичное самоопределение уже вне себя, в отношении к иному. Проще говоря, Сын – это образ самой сущности, поэтому Он ипостасен, энергии же – образ возможного иного, поэтому они неипостасны.

В контексте того, что природный образ понимался как сущностная энергия, показательное следующее высказывание Феодора Студита об онтологическом статусе имени предмета как его природного образа:

«Эти вещи предполагают друг друга: **имя есть** имя того, что им называется и как бы некоторый **природный образ** (οἶόν τῆς φυσικῆ εἰκόν) предмета, который носит это имя: в них единство поклонения нераздельно» [55, р. 345 А-В; 13, с. 104].

Итак, возникновение из апофатической сущности Божества природного образа, понималось византийцами как акт эманации сущностной энергии, символа, логоса, определения. Этот акт может быть интерпретирован и как именование, определение Божеством своего имени, как окончательный момент раскрытия сущности, а так же определение имени возможного инобытия, утверждение возможности создания иного, через предвидение логосов-имен тварного. Возможность такой интерпретации подтверждается следующим рассуждением Марка Эфесского:

«Как совпадает в одном и том же [существе] и бытие ничем из сущего и бытие опять всем [сущим]? Ведь никогда не может быть ничего среднего между сущностью Бога и сущими, соответственно чему Бог именовался бы сущим как причина, а не по самой [своей] сущности. Чем оно может быть иным, кроме как энергией (ἐνέργεια), которую даже если кто захочет назвать смыслом или идеей сущего (λόγον ἢ εἶδος τῶν ὄντων), мы не будем возражать, – за исключением того, что, заметим, что художник наш, [т. е. Бог], именуется не от [тварных] идей, [но как] **имеющий собственное имя и смысл [своей] сущности** (τό τε τῆς οὐσίας ἴδιον ὄνομα καὶ τὸν λόγον ἔχων), а сама идея художества познается и

приводится в завершение извне. Бог же, будучи безымянен по сущности и по природе и от вечности предержа и превосходя в Себе Самом идеи сущего, именуется сообразно им и от них» [63, р. 222; 19, с. 129].

То есть, Божественная энергия, будучи идеей сущего, является в первую очередь смыслом и именем Божественной сущности (так как Бог не безымянен), а так же является совокупностью идей всего сотворенного, которые осуществляются после творческого акта. В вечности же Богу неизменному по сущности эти идеи-энергии служат именами. Аналогичные мысли высказывал западный современник свт. Марка, почитатель Ареопагитского корпуса Николай Кузанский:

«Если утвердительные имена и подходят Ему, то лишь в аспекте творений. Не то что творения суть причина, по какой они Ему подходят, – Максимум от творений ничего заимствовать не может, – но они Ему подходят по Его бесконечной потенции к творчеству (*potentia ad creaturas*)<sup>18</sup>. В самом деле, Бог от века мог творить, иначе Он не был бы высшим всемогуществом; значит, хотя это имя «творец» подходит Ему с точки зрения творений, оно подходит Ему еще и до появления творений, ведь Он от века уже мог творить. То же в отношении «праведности» и всех остальных утвердительных имен, которые мы ради некоего обозначаемого этими именами совершенства переносим на Бога с творений, хотя все эти имена от века, еще прежде, чем мы приписали их Богу, поистине уже были свернуто заключены в Его высшем совершенстве и в Его бесконечном имени, как и все означаемые такими именами вещи, с которых мы переносим их на Бога (*licet illa omnia nomina ab aeterno, ante etiam quam nos sibi illa attribuimus, fuissent veraciter in summa sua perfectione et infinito nomine complicata, sicut et res omnes, quae per ipsa talia nomina significantur et a quibus per nos in Deum transferuntur*)» [40, р.79; 20, с. 90].

---

<sup>18</sup> То есть, с онтологической точки зрения, не Бог именуется от творений, а творения именуется от Бога как первообраза. К примеру, братья Кидонисы, как противники паламитского учения об энергиях, были не согласны с такой мыслью и критиковали Филофея Коккина: «И ты именуешь Бога, не от сущих перенося именованья на Него, но от Него – к сущим...» [54, р. 299 (105-107); 65, с. 74]. Представление о том, что Бог является источником всякого именованья мы находим в ареопагитском корпусе [10, с. 232-234, рус. пер. с. 233-235] и у Максима Исповедника: «...вызванное причиной [именуется] по причине, или имеющее часть – по тому, в чем имеет участие, или существующее – по причине [своего существования]» [37, р. 429 А; 17, с. 110-111]. В данном контексте, сущностные потенции и энергии и выполняют функцию первоименований.

Таким образом, в традиции античного и византийского неоплатонизма встречаются представления о том, что потенции и энергии Божественной сущности выполняют ономатическую и демиургическую функцию, они служат именами Богу и являются парадигмами всего сотворенного.

### Заключение.

Итак, у некоторых античных и византийских авторов обнаруживаются высказывания, в которых понятия ὄνομα и ἐνέργεια отождествляются либо опосредованно через понятия смежные, имеющие общую семантику: λόγος, ἔργον, σημεῖον οὐσίας, πρόοδος, δυνάμεις, ὄροι, ἰδίωμα φύσεως, εἶκον, παραδείγματα, τύπους, εἶδος, ἰδέα; либо непосредственно – у таких авторов, как Прокл Диадох, Григорий Нисский, Давид Дисипат, Марк Эфесский.

Имеется одно высказывание Григория Паламы, в котором утверждается, что имена не могут быть Божественными энергиями, поскольку они есть имена этих энергий, при этом, автор подчеркивает, что энергии не являются «лишь именами» (ὀνόματα εἶναι μόνον) и «пустыми именами» (ὀνόματα ψιλὰ) [60, р. 286 (20-28)]. Здесь необходимо четко различать, как минимум, два аспекта в бытии имен: первый – предвечный, когда имена есть чистые атрибуты Божественной сущности, они есть энергии, символизирующие, обозначающие сущность и соответствующие ей; и второй – инобытийная воплощенность имен, когда они обретают внешние наслоения, замутняющие их значение (в том числе и звуковую оболочку, фонему), здесь имена могут вообще не совпадать с обозначаемой сущностью. В рассматриваемом отрывке Палама утверждал, что энергии не являются именами в смысле второго аспекта, но согласно текстам Григория Нисского, Давида Дисипата, Марка Эфесского, они вполне могут считаться именами в смысле первого аспекта. Подобное понимание энергии (=эманации) как имени Божьего встречается и в текстах самого Паламы: «Видишь, что воистину сущее имя сущности он называет Божественной эманацией (Ὁρᾶς ὅτι ὄντως οὕσαν οὐσιωνυμίαν τὴν θεῖαν λέγει πρόοδον)?» [58, р. 242 (32)-243 (1); 6, с. 211]. В своем исследовании о христианском

неоплатонизме XIV в. Реутин М. Ю. подтверждает глубинное единство имяславской и паламитской традиций: «Палама разработал теорию смысловой эманации в области онтологии и в области богопознания. Но сам он не транслировал свои построения в сферу учения о языке. Это сделали несколько сот лет спустя его продолжатели и делатели «молитвы Иисусовой» Старого и Нового Афона. Был нужен некоторый лингвистический поворот, вообще говоря, имевший место в русской мысли и философии начала XX в... Не содержа в себе собственно имяславческих концепций, богословие энергий Гр. Паламы тем не менее может и должно считаться теоретической основой русского имяславия нач. XX в.» [67, с. 83-84].

ЗаклЮчить анализ византийской ономотологии можно следующим рассуждением. Если энергии являются онтологическим основанием для именованя Бога, значит, по отношению к непознаваемой сущности они выполняют функцию именовательную, являясь ее именами. Ибо то, на основании чего предмет именуется, является именем предмета, поэтому можно сказать, что энергии служат Богу именами. Божественная энергия может считаться именем Божиим в том самом смысле, в котором она понималась византийцами как природный логос, образ, символ, определение Божественной сущности вне связи с тварным бытием. Это древнейшее восприятие имени Божьего как нетварной энергии является теологическим объяснением особого почитания Божественных именованя в Священном Писании, а так же литургическом и аскетическом предании Церкви. Имя Божие почиталось в данных разделах христианской традиции как неотъемлемый и предвечный атрибут Божества (как Слава Божия), имеющий особое присутствие в сакральных текстах, их литургическом и эвхологическом воспроизведении. Подобно тому, как восточно-христианское почитание священных изображений обосновывается через постулирование некоего предвечного, нетварного образа Божьего, который присутствует в тварной материи икон, так же и имяславие, объясняет почитание Божественных имен (которое само по себе вне всяких обсуждений), через постулирование предвечных, нетварных имен-энергий

Божества, присутствующих в соответствующих (эвхологических) тварных звуках и начертаниях.

Любопытно, что представление о Божественных именах как энергиях Божества присутствовало в древнерусском богословии. В «Большом катехизисе» Лаврентия Зизания (XVII в.) имеется глава 57 «О многих Божественных именах», в которой содержится следующее рассуждение:

«Вопрос: эти Божественные имена, которые употребляются в Священном Писании... когда о Боге говорят, чем они являются: природой или образом в Пресвятой Троице? Ответ: ни природой, ни образом, но энергиями и великими силами Божьими, которые прежде всех веков принадлежат непостижимой природе. Во святых трех ипостасях Божественных всегда существуют вместе с природой» [11, лист 105 об.].

Это учение связано с традицией античного и византийского неоплатонизма, в философско-теологических построениях которого природные энергии Божества выполняли ономатическую и демиургическую функцию. Необходимо так же отметить, что Божественные имена и энергии имели важное значение и в теургических практиках данных традиций.

## Список литературы

### Источники

1. Василий Великий, свт. Письма. – М.: Издательство Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2007. – 420 с.
2. Григорий Нисский, свт. Догматические сочинения: в 2 т. – Краснодар: Текст, 2006. Т. 2. – 448 с.
3. Григорий Палама, свт. Антиретики против Акиндина. –Краснодар: Текст, 2010. – 368 с.
4. Григорий Палама, свт. Письмо к Акиндину / Мейендорф И. Ф. Письмо к Акиндину св. Григория Паламы // Православная мысль. Париж. 1955. 10. С. 113-126.

5. Григорий Палама, свт. Сто пятьдесят глав. – Краснодар: Текст, 2006. – 224 с.
6. Григорий Палама, свт. Трактаты. - Краснодар: Текст, 2007. – 256 с.
7. Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих. – М.: Канон. 1995. – 384 с.
8. Давид Дисипат, мон. Полемические сочинения. История и богословие паламитских споров. – Москва; Святая гора Афон: Никея; Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2012. (Византийская философия. Т. 9; Smaragdus Philocalias). – 312 с.
9. Диоген Лаэртский О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Ред. тома и авт. вступ. ст. А. Ф. Лосев; Перевод М. Л. Гаспарова, 2-е изд. – М.: Мысль, 1986. – 571 с.
10. Дионисий Ареопагит. О божественных именах // Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. – СПб.: «Алетейя», 2003. – 864 с.
11. Зизаний Л. И., прот. Большой Катехизис. – М., 1878. Единоверческое издание. – 404 листа.
12. Иустин Философ, мч. Апология вторая / Преображенский П., прот. Памятники древней христианской письменности. т. III, Сочинения древних христианских апологетов, Святой Иустин Философ. – М., 1862. С. 37-113.
13. Иоанн Дамаскин, прп., Феодор Студит, прп. О святых иконах и иконопочитании. – Краснодар: Текст, 2006. – 336 с.
14. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. М.: Наука, 1993. – 379 с.
15. Максим Исповедник, прп. Богословско-полемические сочинения (Opuscula Theologica et Polemica). – Святая гора Афон; СПб.: Издательство РХГА, 2014. – 808 с.
16. Максим Исповедник, прп. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. – 464 с.

17. Максим Исповедник, прп. Письма. – СПб.: Из-во СПбГУ, 2007. – 285 с.
18. Максим Исповедник, прп. Творения. Кн. 1. Аскетические и богословские трактаты. – М.: Мартис, 1993. – 354 с.
19. Марк Эфесский, свт. Силлогические главы о различении божественной сущности и энергии против ереси акиндинистов // Путь к священному безмолвию: Малоизвестные творения святых отцов-исихастов / Составление, общая редакция, предисловие и примечания А.Г. Дунаева. – М., 1999. С. 121-138.
20. Николай Кузанский. Сочинения в двух томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1979. – 488 с.
21. Плотин. Эннеады. VI.1.5 / Перевод Т. Сидаш. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2005. – 408 с.
22. Плотин. Эннеады. V.1.6. / Перевод Т. Сидаш. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2005. – 320 с.
23. Прокл Диадох. Комментарий к «Кратилу» Платона / Петров А. В. Феномен теургии: Взаимодействие языческой философии и религиозной практики в эллинистическо-римский период. – СПб.: Издательство РХГИ; Издательский Дом СПбГУ, 2003. С. 315-359.
24. Прокл Диадох. Комментарий к «Пармениду» Платона. / Пер., ст. и прим. Л. Ю. Лукомского. – СПб., Мирь. 2006. – 896 с.
25. Прокл Диадох. Комментарий к «Тимею». Книга I. Пер. С. В. Месяц. – М.: Издательство «Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина», 2012. – 376 с.
26. Прокл Диадох. Первоосновы теологии; Гимны. – М.: Издательская группа «Прогресс», ВИА, 1993. – 319 с.
27. Прокл Диадох. Платоновская теология. Пер. с древнегреч., сост., статья, примечания, указатели, словарь Л. Ю. Лукомского. – СПб.: РХГИ, «Летний сад», 2001. – 624 с.

28. Псевдо-Аристотель. О мире // Знание за пределами науки. Мистицизм, герметизм, астрология, алхимия, магия в интеллектуальных традициях I-XIV вв. – М.: Республика, 1996. С. 182-196.
29. Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. – М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2000. – 451 с.
30. Aristotelis opera. – Berolini, 1831. V. 1. P. 391-401.
31. Basil the Great. Epistolae (189) // PG. Vol. 32. P. 684-696.
32. Gregory of Nyssa. Contra Eudomium // PG. Vol. 45. P. 244-1121.
33. Diogenis Laertii De clarorum philosophorum – vitis, dogmatibus et apophthegmatibus libri decem. P. Didot, 1850. P. 1-288.
34. Iohannes Damascenus. Pro sacris imaginibus orationis tres // PG. Vol. 94. P. 1232-1420.
35. Justinus Philosophus. Apologia secunda // PG. Vol. 6. P. 327-440.
36. Maximus Confessor. Ambiguorum Liber // PG. Vol. 91. P. 1031-1417.
37. Maximus Confessor. Epistolae (6) / PG. Vol. 91. P. 424-433.
38. Maximus Confessor. Opuscula Theologica et Polemica // PG. Vol. 91. P. 354-361.
39. Maximus Confessor. Orationis Dominicae brevis expositio / PG. Vol. 90. P. 872-909.
40. Nicolai de Cusa Opera Omnia. Vol. I: De docta ignorantia. Lipsiae, 1932. – 179 p.
41. Philo Judaeus. De confusione linguarum // Philonis Alexandrini opera quae supersunt. – Berlin: Reimer, 1897. Vol. II. P. 218-258.
42. Philo Judaeus. De sacrificiis Abelis et Caini // Philonis Alexandrini opera quae supersunt. – Berlin: Reimer, 1896. Vol. I. P. 202-257.
43. Philo Judaeus. De vita Mosis // Philonis Alexandrini opera quae supersunt. – Berlin: Reimer, 1902. Vol. IV. P. 199-268.
44. Procli. Commentarium in Platonis Parmenidem // Procli Opera inedita / ed. V. Cousin. – Paris, 1864. P. 603-1314.

45. Procli Diadochi. In Platonis Cratylum commentaria. – Leipzig: Teubner, 1908. – 149 p.
46. Procli, In Tim. Vol. I. – 475 p.
47. Procli, In Tim. Vol. II. – 333 p.
48. Proclus, Theol. Plat. Vol. I. – 173 p.
49. Proclus, Theol. Plat. Vol. II. 144 p.
50. Proclus, Theol. Plat. Vol. IV. – 204 p.
51. Proclus, Theol. Plat. Vol. V. – 479 p.
52. Proclus Diadohus. Commentary on the first Alcibiades of Plato. Critical text and indices by L. G. Westerink. – Amsterdam, 1954. – 197 p.
53. Proclus: The Elements of Theology. A Revised Text. ed. Eric Robertson Dodds, Oxford: Oxford University Press, 1963. – 348 p.
54. Procoro Cidone. Apologia di Procoro al Patriarca Filoteo nell'imminenza della condanna // Mercati G. Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV. – Citta del Vaticano, 1931. (Studi e Testi, 56). P. 296-313.
55. Theodorus Studita. Antirrheticus // PG. Vol. 99. P. 328-436.
56. Xenophontis. Memorabilia Socratis / Xenophontis operum. Ed. C. H. Weise. – Lipsiae, 1828. T. II. P. 3-176.
57. ΓΠΣ 1. – 743 p.
58. ΓΠΣ 2. – 703 p.
59. ΓΠΣ 3. – 532 p.
60. ΓΠΣ 4. – 406 p.
61. ΓΠΣ 5. – 298 p.
62. Δαβίδ Δισυπάτου Λόγος κατὰ Βαρλαάμ καὶ Ἀκινδύνου πρὸς Νικόλαον Καβασιλάν // Τσάμη Δ. Γ. Δαβίδ Δισυπάτου Λόγος κατὰ Βαρλαάμ καὶ Ἀκινδύνου πρὸς Νικόλαον Καβασιλάν. – Θεσσαλονίκη, 1973. P. 35-95.
63. Μάρκου ἀρχιεπισκόπου Ἐφέσου κεφάλαια συλλογιστικὰ κατὰ τῆς αἰρέσεως τῶν Ἀκινδυστῶν περὶ διακρίσεως θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας // Gass

W. Die Mystik des Nikolaus Cabasilas vom Leben in Christo. – Greifswald, 1849. P. 217-232.

### **Исследования**

64. Иларион (Алфеев) еп. Венский и Австрийский. Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров. – СПб., 2007. – 912 с.

65. Макаров, Д. И. Мариология Феофана Никейского и Псевдо-Дионисий Ареопагит: ещё раз о влиянии корпуса на исихастское богословие XIV в. // Записки Александрийского семинара. – СПб., 2011. № 1. С. 70-99.

66. Петров, В. В. Σύμβολα и συνθήματα в теургическом неоплатонизме Ямвлиха и Прокла // ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма / Под общ. ред. В. В. Петрова. – М.: Круг, 2013. С. 148-166.

67. Реутин, М. Ю. «Христианский неоплатонизм» XIV века: Опыт сравнительного изучения богословских доктрин Иоанна Экхарта и Григория Паламы. Парижские диспутации Иоанна Экхарта. – М.: РГГУ, 2011. – 246 с.

### **Список сокращений**

PG – Patrologiae cursus completus. Series Graeca / Ed. J.-P. Migne. – Parisiis, 1857-1866.

Procli, In Tim. – Procli Diadochi In Platonis Timaeum commentarii, ed. E. Diehl. Vols. I-III. – Leipzig, Teubner, 1903-1906.

Proclus, Theol. Plat. – Proclus. Theologie Platonicienne / Texte etabli par H. D. Saffrey et L. G. Westerink. Vol. I-VI. – Paris, 1968-1997.

ГПС – Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα / Ἐκδίδονται ἐπιμελεία Π. Κ. Χρήστου. – Θεσσαλονίκη. Τ. 1-5. 1988-1992.