

## БОГОСЛОВСКИЕ НАУКИ, ФИЛОСОФИЯ, СЛОВЕСНОСТЬ

УДК 230.2

*Т.А. Борозенец*  
*г. Ханты-Мансийск, Россия*

### УЧЕНИЕ ОТЦОВ-КАППАДОКИЙЦЕВ ОБ ИМЕНАХ БОЖЬИХ В ХОДЕ АНТИЕВНОМИАНСКОЙ ПОЛЕМИКИ

**Аннотация.** В статье проводится сравнительный анализ ономастологических концепций ключевых представителей «золотого века» святоотеческой письменности, свт. Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского в их полемике с представителем крайнего арианства Евномием, который выдвинул оригинальную еретическую теорию познаваемости и именуемости Божественной сущности. Анализ осуществляется в теологическом контексте православной онтологии, триадологии, антропологии, гносеологии, лингвистики, аскетики и мистики. Особое внимание уделяется осмыслению отцами-каппадокийцами Божьих имён в Священном Писании, особенностям их классификации и иерархии.

**Ключевые слова:** Евномий, Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, аномейство, нерожденный, сущность Божия, энергии Божьи, имена Божьи, Божественные логосы, имена-антропоморфизмы, аллегорическое толкование, богопознание, обожение.

**Сведения об авторе:** Борозенец Тарас Анатольевич, кандидат философских наук, кандидат богословия, Югорский государственный университет, клирик Знаменского храма г. Ханты-Мансийска, иерей, г. Ханты-Мансийск, Россия, tary\_bary@mail.ru

#### Исторические вехи антиевномийанской полемики

Богословская позиция отцов-каппадокийцев как в целом, так и по отдельности, выработывалась во многом в противостоянии еретическому учению яркого представителя крайнего арианства (аномейства) Евномия (330/335–394), который также был родом из Каппадокии [18, с. 88–89]. За свою жизнь Евномий подвергался богословской критике и соборным осуждениям как со стороны умеренных ариан [29, р. 319–320], так и со стороны православных. Главными защитниками ортодоксии второй половины IV в. выступали свт. Василий Великий (329/330–379), Григорий Богослов (325/330–389/390) и Григорий Нисский (331/335 – ок. 394), каждый из которых посвятил критическому анализу произведений Евномия свои важнейшие догматические произведения. Так, реакцией на «Апологию» (Ἀπολογία) Евномия [18, с. 94–99], написанную к Константинопольскому собору 359 г., стало первое антиевномийанское святоотеческое произведение – «Опровержение апологии нечестивого Евномия» свт. Василия Великого, увидевшее свет в 364 г. Защите православного учения о божественном достоинстве Святого Духа вопреки нападкам Евномия и его учителя Аэция было посвящено второе важнейшее догматико-полемическое произведение свт. Василия – «О Святом Духе», написанное ок. 375 г.

В ответ на критику Евномий ок. 378 г. написал «Апологию апологии» (Ἀπολογία ὑπὲρ ἀπολογίας), на которую свт. Василий не успел ответить в силу своей внезапной смерти в 379 г. Дело защиты православного вероучения от евномийанских нападков продолжили ближайший друг свт. Василия Великого свт. Григорий Богослов и его (Василия) младший брат свт. Григорий Нисский.

Первый непосредственно накануне II Вселенского собора (381) публикует свои знаменитые пять слов о богословии, два из которых – 27-е «Против евномиан» и 28-е «О богословии» – непосредственно посвящены ответу на евномианскую ересь. Второй с 380 по 383 г. пишет книгу «Против Евномия», где подробно разбирает и опровергает положения его «Апологии апологии». После смерти императора Валенса в 378 г. Евномий был вызван в Константинополь, где представил свое Исповедание веры [18, с. 100–101]. Православный император Феодосий I Великий издал декрет о его извержении из Церкви. В 381 г. на II Вселенском соборе евномиане были анафематствованы. 7-м правилом этого собора предписывалось принимать евномиан – «как язычников», через полный чин оглашения и крещение. Сам Евномий был осужден на ссылку, где и оставался до конца своих дней. В 398 г. через четыре года после смерти Евномия, видимо, по настоянию свт. Иоанна Златоуста, император Аркадий своим указом под страхом смертной казни приказал сжечь все сочинения ересиарха Евномия. Тем не менее до нас дошли тексты его «Апологии», «Исповедания веры», а также цитируемые фрагменты и пересказы положений «Апологии апологии» в сочинениях свт. Григория Нисского «Против Евномия» и «Опровержение Евномия» [18, с. 101–107]. В ходе растянувшейся на два десятилетия антиевномианской полемики отцы-каппадокийцы были вынуждены формулировать и обосновывать не только православную триадологию, но и православное учение о богопознании. Разработка последнего была невозможной без выработки православного учения о познании (гносеологии) и языке (лингвистике). Основой последней является православное учение об именах вообще и Божьих в частности (ономатология).

#### Евномианство

Опроверяемое святыми отцами евномианство сводится к следующим основным положениям. Слова имеют божественное происхождение. Изначально слова сообщены первым людям непосредственно Самим Богом в акте особого откровения [31, 45. с. 1000]. Так возникли первичные истинные соприродные вещам имена. На их основании люди в дальнейшем измышляли другие имена, исходя из своих субъективных представлений и фантазий, – «по примышлению» (ἐπίνοια) – способные выражать не сущности, но одни только признаки вещей. Поэтому они имеют принципиально более низкий гносеологический статус. Возможно и необходимо находить естественные имена вещей, отделяя их от данных по человеческому измышлению. Эти соприродные имена адекватно выражают саму сущность вещей, как тварных, так и Самого Бога. «Именования обозначают сами сущности» [31, 30. с. 852]. Отметим, что Евномий понимает сущность вполне рационалистически, как совокупность родовидовых свойств, которые полностью схватываются и выражаются в понятии и слове. Поэтому сущность Божия для людей в принципе совершенно познаваема в рациональном мышлении и полностью выразима в словах. Человек способен познать и выразить Бога не меньше, чем Он Сам познает и выражает Себя [27, 67. с. 917]. Словом, которое абсолютно выражает и объясняет саму сущность Бога, для Евномия является слово «нерожденный» (ἀγέννητος) [31, 45. с. 917]. Все другие Божественные имена по сути являются синонимами «нерожденности» [31, 30. с. 852]. Понятие «нерожденный» применимо только к Богу Отцу, Который таким образом является единственной нерожденной сущностью Божией. Сын и Дух Святой, как произошедшие от Отца Его произведения, не божественны по своей сущности, совершенно не подобны Ему. От этого положения происходит название ереси аномейства (от греч. ἀνόμοιος – неподобный). Сын рожден Отцом и потому Он – не Бог по сущности. Дух Святой исходит от Отца через Сына и потому Он – не Бог по сущности. Если Сын и Дух Святой не божественны по сущности, значит, Они тварны.

Единая нерожденная божественная Сущность сначала по своей воле, своей силой и действием производит Сына – первоначальную по порядку и достоинству тварную сущность. Затем через Сына своей властью и повелением, но уже силой и действием Сына

творит Духа Святого – вторую по порядку и бытийному статусу тварную сущность [31, 67. с. 589]. После этого Нерожденный Отец через Сына творит остальные тварные сущие – ангелов, космос, людей [31, 30. с. 868]. Исходя преимущественно из неоплатонической гносеологии (Ямвлих, Прокл Диадох) [26, р. 419—432], Евномий начинает с мистики (божественное откровение имен) однако лишь для того, чтобы прийти к радикальному рационализму (принципиальная познаваемость сущности Божьей). Мистика сводится к рациональности, Тайна Живого Бога – к единственному отрицательному понятию – нерожденность. При этом Евномий горделиво и бездоказательно претендует на то, что именно это имя, наряду со всеми своими синонимами, совершенно адекватно выражает саму сущность Божию.

### **Гносеология, теория языка и оноματοлогия свт. Василия Великого**

Защищая никейскую триадологию и опровергая Евномия, свт. Василий Великий вынужден был формулировать свое понимание познания (γνῶσις) и богопознания (θεογνωσία), имени и языка. При этом он творческим образом использовал философскую гносеологию Аристотеля и стоиков [34, р. 77]. В итоге свт. Василию удалось определить основы православной гносеологии и оноματοлогии, исходя из которых свт. Григорий Богослов разработал целостное учение о Божественных именах, а Григорий Нисский – системное учение о мистическом Богопознании. Руководствуясь системным подходом, свт. Василий Великий начинает с разработки теории познания, которую можно охарактеризовать как реалистичную, поскольку в ней гармонично сочетаются принципы эмпиризма и рационализма, чувственного и логического познания.

По Василию Великому человеческое познание – это процесс человеческого мышления, который проходит через следующие стадии:

- чувственное восприятие предмета (αἴσθησις) – начало логического познания,
- формирование целостного мысленного образа предмета (τύπος τῆ νοήσει) или представление (νόημα)
- рассудочный анализ мысленного образа через сравнение с другими представлениями, в результате чего выясняются общие и уникальные свойства предмета и их значения (ἐπίνοια – примышление, рассуждение)
- середина логического познания, выражение рассудочного представления в языке или наименование (προσηγορία).
- формирование устойчивого понятия о предмете, которое складывается из его общих и уникальных свойств (ἔννοια) – завершение логического познания.

Таким образом, непосредственным источником рационального познания и языка выступает не Бог, но человек, точнее способности его души – чувства и разум. Слова и язык в целом изобретены не Богом, но людьми для выражения образовавшихся в результате познания понятий по отношению к другим людям, то есть для общения. Слова происходят не от природы (φύσει), но по человеческому установлению (θέσει). Язык – это изобретенное людьми средство адекватной передачи их мыслей [31, 31. с. 197–200].

Имена (ὀνόματα) – неотъемлемый элемент процесса познания, занимающий место посредника между актом рассуждения и его результатом (устойчивым понятием). Язык важен для образования понятия, поскольку имя завершает формирование представления о предмете. В процессе общения между людьми слова – выразители и носители понятий. Понятия не передаются без и вне слов, их обозначающих. Слова бывают внутренние и внешние (ἐνδιάθετος и προφερόμενος) «слово мысленное (ἐννοηματικός) заключено в сердце; слово внешнее после произнесения растворяется в воздухе» [31, 31. с. 477], «оно не есть живое существо (ζῶν) и не обладает самостоятельным существованием; едва будучи сказано, оно тотчас исчезает» [31, 31. с. 601]; внешние подразделяются на устные и письменные. Последние необходимы только людям. Бог не нуждается в наших внешних словах. Во время

молитвы Он воспринимает сами наши помышления, выраженные во внутренних словах [31, 31. с. 504].

Сказанное вполне адекватно выражает помысленное. Именно язык полностью определяет границы рационального познания. Понятия не существуют вне своего языкового воплощения. Человеческому познанию предшествует Бог и все тварное сущее, а человеческому языку предшествует мышление. Сначала Бог творит мир и человека, затем человек начинает опытно и рационально познавать Бога и мир, в итоге создавая для этого слова. Предмет – опыт его чувственного восприятия – мысль – слово – такова последовательность познания, заданная последовательностью акта творения: мир – человек с его чувствующей через тело, мыслящей и словесной душой.

Понятия и слова человека непосредственно не происходят ни от Бога, ни от тварных сущих. Они – создания людей, опосредованно отражающие сущее. Нет никакой сущностной связи между словами и предметами, никаких соприродных вещам имен. Все наши имена, без исключения, возникают по примыслению. Как таковые, слова не обладают самостоятельным существованием, они не самобытны, но энергийны по способу своего существования. Слова – сложные энергийные образования человеческого рассудка и речевого аппарата, состоящие из логического значения и его внешнего речевого воплощения-переносчика.

Наши слова не могут абсолютно адекватно осмыслять и выражать сущее: они принципиально ограничены, неполны и потому относительны. Для них доступны одни только свойства и энергийные проявления предметов, которые воспринимаются в опыте (чувственном или духовном) и проясняются в рассуждении (примыслении), но не их сущности, всегда остающиеся вне границ опыта, а значит и осмысления. То, чего нет в опыте, нет и в мышлении. То, чего нет в мышлении, нет и в языке. Сущность любого предмета, понимаемая как «вещественное подлежащее» (ὀλικὸν ὀλοκεῖμενον), абсолютно не познаваема и не именуема; свойства (οἰκεῖαι) же и энергии (ἐνέργεια) предмета познаваемы и именуемы, однако не полностью, относительно. Следовательно, о Боге и всех других сущих мы можем знать и говорить то, что они существуют, какие у них качества (свойства и энергии), складывающиеся в определённый целостный образ, понятие и наименование, но не способны знать и говорить о том, что они есть сами по себе, безотносительно нашего восприятия, о том подлежащем (ὀλοκεῖμενον), которое стоит за всеми данными нам качествами и является источником для них. Кроме чувственного опыта, воспринимающего материальную реальность, для человека также доступен опыт душевный и духовный (умный).

Душевный опыт – это опыт самопознания, который делает возможным познание своего внутреннего устройства, то есть души (ψυχή) и её владычественного начала – ума (νοῦς), в котором по преимуществу заключен образ Божий в человеке. Опыт духовный – опыт восприятия озарений Святого Духа, благодати Божией, который позволяет уму вступать в непосредственное общение с Богом, созерцать Его энергии в себе и мире. Однако для выражения и передачи результатов своего душевного и духовного познаний человек вынужден пользоваться понятиями и словами, сформировавшимися в результате познания внешнего мира. Это еще более усиливает степень их неадекватности по отношению к Богу.

Таким образом, человеческое рациональное познание сущего снизу всецело определяется опытом восприятия действительности, а сверху – словами используемого языка. Говоря о языке, мы одновременно говорим о мышлении; говоря о слове – о понятии. Свт. Василий Великий, опираясь на наработки аристотелевской и стоической логики [34, р. 78] дает общую классификацию понятий-имен. Прежде всего, он распределяет имена на безотносительные (τὰ ἀπολελυμένα), указывающие на самостоятельные предметы сами по себе, и соотносительные, указывающие на отношение (σχέσις) между предметами. Например: человек и кот, врач и пациент.

Понятия-имена также образуют иерархию, выстраиваемую по нисходящей от общих ко все более частным. Прежде всего, понятия делятся на самые общие и частные. Общие (универсальные) понятия (κοινά) – те, которые существуют только в уме и сказываются о множестве подлежащих. Частные понятия (ιδιώτερα) – те, которые конкретизируют общее, указывая на определенные разновидности сущего. К частным понятиям, относятся родовые, видовые и, наконец, конкретные (индивидуальные или ипостасные). Родовые содержат в себе указание на родовые свойства, видовые – на видовые, а индивидуальные – на уникальные и единичные. Пример понятийного ряда от универсального к индивидуальному: сущее – животное – человек – Петр.

Эта иерархия понятий позволяет свт. Василию чётко определиться с фундаментальными категориями православного богословия – сущностью (οὐσία) и ипостасью (ὕποστασις). Общие, родовые и видовые понятия входят в определение сущности предметов, понимаемой здесь не как «вещественное подлежащее», но как совокупность необходимых родовидовых признаков [31, 31. с. 608]. Конкретные, индивидуальные понятия, состоящие из совокупности общих и уникальных свойств, указывают на ипостаси. Все эти методологические понятийно-категориальные разграничения необходимы святителю для того, чтобы приступить к анализу Откровения Бога о Самом Себе в Писании – к исследованию имен Божьих.

Прежде всего, Василий Великий подчеркивает, что Бог для общения с людьми в Своём Откровении использует созданные людьми понятия и имена, сообразуясь с возможностями нашего понимания и восприятия [31, 31. с. 1244] Божественное Откровение выражено человеческими словами. Оно – Богочеловечно по способу своего появления. С одной стороны, Бог внушает пророками и апостолам Свои мысли, пользуясь доступными им словами. Поэтому Писание – богодухновенно [31, 31. с. 1536]. С другой, пророки и апостолы своими человеческими словами излагают эти мысли устно и письменно. Поэтому богооткровенные имена Бога святы не сами по себе, но называются святыми, потому что выражают святые свойства Бога, относятся к святому Богу [31, 29. с. 349]. В этом свт. Василий разномыслил с Оригеном, полагавшим, что в самих словах Откровения содержится некая божественная сила.

Классифицируя имена Бога, свт. Василий делит их на отрицательные и утвердительные. Отрицательные указывают на то, чем Бог не является, проводя непроходимое онтологическое различие между Ним и тварью. Утвердительные – на действительные свойства (проявления или действия) (ἐνέργεια) Бога по отношению к нам. Вместе отрицательные и утвердительные имена создают некое отображение (χαρακτήρ) Бога. Впоследствии это разграничение будет развито в учении Ареопагитского корпуса об апофатическом и катафатическом богословии. Утвердительные имена Божьи, в свою очередь, подразделяются на те, которые обозначают:

1. Божество. Например: Бог, Сущий.
2. Безотносительные свойства-действия Бога. Например: Святой, Любовь, Свет, Милость.
3. Действия Бога по отношению к твари. Например: Творец, Промыслитель, Спаситель, Вседержитель.
4. Ипостаси Троицы. Например: Отец, Сын, Дух Святой, Логос.

Вышеописанная классификация имен Божьих у Василия Великого была лишь намечена в ряде сочинений, но отдельно и целостно не разработана. Этим впоследствии займется главным образом свт. Григорий Богослов, а завершит автор Ареопагитик.

Все содержащиеся в Откровении имена Бога ниже Его, недостаточны для выражения Его величия и славы, не говоря об их источнике – Его высочайшей сущности. По убеждению свт. Василия, сущность Божия совершенно неявляема и непостижима для тварных существ, ангелов и людей (Исх. 6:3). Она абсолютно недоступна для нашего опытного восприятия и

рационального познания. Мы способны позитивно постичь лишь бытие и другие свойства Бога. Для нас знание сущности Божией – абсолютно негативно и заключается в ощущении её совершенной непостижимости. «В ком проявилось ведение (γνώσις) Бога, в том более всего обнаружилась Его непостижимость» [31, 31. с. 684]. Сущность Божия ведома исключительно Ему одному. Для человека знать Бога значит соблюдать Его заповеди [31, 31. с. 596-597].

Поэтому все понятия и имена, относимые богословами к сущности Божией, являются принципиально иносказательными. По Василию Великому, иносказание (τροπολογία) – это обычный способ выражения в Священном Писании [31, 29. с. 393]. Познание творения дает богослову понятия и слова, которые он по аналогии относит к Творцу. В силу фундаментальной онтологической сущностной противоположности Творца и твари, все богословские понятия при всем нашем желании не в силах адекватно отобразить Бога [31, 31. с. 465]. Для более-менее адекватного понятия о Боге в Священном Писании, с одной стороны, используется метод переноса имен, имеющих чувственные значения, на сверхчувственные, духовные реальности, с другой, используются множественные выражения для обозначения отдельных свойств именуемого [31, 31. с. 684-685]. Это позволяет свободно относиться к слогам и словам, не ограничиваясь их пределами, и сосредоточить своё внимание на самих познаваемых предметах богословия. В дальнейшем свт. Григорий Нисский разовьёт это положение в своём учении об аналогической аналогии.

Имена Бога в Божественном Откровении представляют нам наиболее чистое, ясное и полное понятие о Боге, сравнительно с другими источниками [31, 31. с. 1444]. Но и богооткровенные имена ни вместе, ни по отдельности не дают нам непосредственного опытного познания Бога, все они построены по аналогии и являются приблизительными и иносказательными по своему содержанию.

Это, с одной стороны, приводит изучающего Откровение Божие к осознанию того, что благоговейное молчание, безмолвие лучше слов [31, 31. с. 464], поскольку оно лучше выражает Его непостижимость, с другой, указывает на необходимость для верующего иного, сверхрационального и сверхсловесного типа познания Бога – духовной жизни. Содержание последней заключается не в опосредованно-рациональном, но опытно-непосредственном, мистическом богопознании, которое структурно объединяет три последовательные стадии: очищение – освящение – соединение (обожение) [28, р. 84].

Таким образом, по свт. Василию Великому недостаточность чувственного опыта ведет человека к рациональному познанию и выражению в языке; ограниченность и относительность рационального познания и его словесного выражения – к мистическому, сверхлогическому и сверхсловесному, Богопознанию. Человек восходит к Богу от чувств, воспринимающих материальный мир, через понятия, приблизительно отражающих мир, душу и Бога, к духовному созерцанию, воспринимающему озарения Духа; от видимого через невидимое к сверхвидимому. К этому восхождению человек изначально предрасположен в силу своего творения по образу и подобию Божию. Будучи образом Божиим, человеку совершенно естественно устремляться к своему божественному Первообразу, любить Его и жаждать соединения с Ним. [31, 31. с. 256].

Наше рассмотрение ономатологии свт. Василия будет не полным без анализа его учения о логосах (λόγοι τινες) – неких разумных словах (глаголах), содержащихся в творении. Эти логосы принадлежат к первоначальной Премудрости (σοφίας τῆς ἀρχεῦόνου), которая лежит в основе мироздания [31, 31. с. 392]. Василий Великий не расшифровывает, что он понимает под этой Премудростью. Вероятнее всего, судя по контексту его учения, имеется в виду вторая ипостась Святой Троицы, Божественный Логос, по созидательным глаголам-логосам Которого сотворено все сущее. По своим действиям логосы распределяются на логосы творения, управления (Промысла) и суда. Они нематериальны и несамобытны [33, р. 8–9]. В них проявляется слава Создателя [31, 29. с. 285]. Василий

называет семенным логосом врожденное человеку стремление к любви (πρὸς τὸ ἀγαπᾶν) [31, 31. с. 908]. Продолжая мысль святителя, можно сказать, что действующие в творении логосы Премудрости направляют и увлекают все творение к его Творцу. Праведникам доступно созерцание этих логосов и стоящей за ними Премудрости – Божественного Логоса [31, 31. с. 345].

В IV в. это учение использовал непосредственный ученик Василия Великого и Григория Богослова Евагрий Понтийский в своих аскетико-мистических и космологических построениях, впоследствии осужденных Церковью. В VII в. прп. Максим Исповедник разовьет учение о логосах в ортодоксальном ключе [12, с. 65–71]. Общим для них было убеждение, что постижение логосов Премудрости является стадией мистического познания, возводящей подвижника к созерцанию их источника – Логоса и всей Троицы. Интересно, что учение о логосах не нашло своего отражения ни у ближайших сподвижников свт. Василия – свт. Григория Богослова и Григория Нисского, – ни у других отцов Церкви.

По нашему мнению, учение о логосах свт. Василия Великого и впоследствии прп. Максима Исповедника даёт основания для утверждения о наличии особого вида слов-имен, имеющих непосредственное Божественное происхождение, связанных напрямую с Божественным Логосом, познаваемых, не материальных, духовных по своей природе, хотя и не самобытных. Как таковые они вполне попадают в разряд божественных энергий. Вопрос в том, считать их одним из видов энергий Божьих или равнозначным названием для всех энергий без исключения. Мы склоняемся ко второму варианту. Понятие «логосы изначальной Премудрости» (λόγοι τῆς ἀρχεῦόνου σοφίας), вероятно, обозначает смысловой, гносеологический, словесный аспект Божественных энергий; их непосредственную связь с действующим Словом Божьим. Благодаря Своим энергиям-логосам по воле Отца, Божественного Ума, при содействии Святого Духа, Божественной Силы, Божественный Логос творит все относительное сущее, поддерживает его в бытии, направляет к цели, осуществляет спасение людей, совершает суд над разумными тварями, возводит верных к обожению.

### Священная оноματοлогия свт. Григория Богослова

В творениях свт. Григория Богослова мы не находим изложения теории познания и языка. В этих вопросах он опирается на учение своего старшего друга. Главным образом он сосредотачивает свое внимание на темах богопознания и богословия, в контексте которых создает свое целостное учение об именах Божьих. Вслед за Василием Великим свт. Григорий, прежде всего, делит имена Божьи на отрицательные и утвердительные. Отрицательные имена Божьи указывают на то, чем Бог не является в сравнении с тварным сущим, на радикальное отличие Божественной сущности от твари, на непостижимость Тайны Его бытия. Утвердительные имена Божьи указывают на энергийные свойства Бога, в которых Он нам открывается, является, делается для нас познаваемым. Катафатические имена Божьи подразделяются на три основных вида.

Во-первых, имена, указывающие на единое и простое бытие Бога. Например: Суший (ὁ ὢν), Бог (Θεός), Господь (Κύριος). Последние два вполне относительно по своему значению. Имя же Суший совершенно исключительно, поскольку принадлежит одному Богу и прямо указывает на Его сущность, выражает ни с чем не сопоставимую абсолютность Его бытия. «Ибо Он сосредоточил в Себе всецелое бытие (ὅλον τὸ εἶναι), не начинавшееся и не прекращающееся, как бы некое море сущности (οἶόν τι πέλαγος οὐσίας), беспредельное и безграничное, превосходящее всякую мысль о времени и природе». Поэтому это имя наиболее подходит для Бога.

Во-вторых, имена, означающие власть и величие Бога. Например: Вседержитель, Царь славы, Царь веков, Царь сил, Царь возлюбленного, Царь царствующих, Господь Саваоф, Господь сил, Господь господствующих (Исх 15:3; Пс 23:19; 1Тим 1:17; Пс 57:13; 1Тим 6:15; Ис 1:19; Рим 9:29; Втор 10:17; Ис 3:15; Ам 6:8). В-третьих, имена, свидетельствующие о

домостроительстве Бога. Например: Бог спасения, Бог отмщения, Бог мира, Бог правды, Бог Авраама, Исаака и Иакова и другие, связанные с действиями Бога в истории израильского народа. Сюда же относятся все имена Господа Иисуса Христа (Пс 67:21; 93:1; Рим 15:33; Пс 4:2; Исх 3:6).

Свт. Григорий также особо выделяет такие имена Божьи, как Мир и Любовь, называя их преимущественными перед другими.

Совершенно особое место в перечне имен Божьих, зафиксированных в Священном Писании, для свт. Григория занимает имя Свет. Это понятие и имя пронизывает все его учение, объединяя собой все разделы его богословия – триадологию, космологию, антропологию, сотериологию, христологию, аскетику. По сути «свет» рассматривается свт. Григорием не только как понятие и имя, но как универсальная теологическая категория, приложимая ко всем разделам православной доктрины. Именно в творениях Григория Богослова тема света впервые была системно и целостно разработана в святоотеческой литературе. Все учение свт. Григория без преувеличения можно назвать богословием света. По свт. Григорию Богослову есть свет нетварный и тварный. Нетварный Свет относится к Богу и имеет тройное значение. Во-первых, это имя обозначающее Божество. Во-вторых, имя ипостасей Троицы: безначальный Свет Отец, рожденный Свет Сын, изведенный Свет Дух Святой. И в-третьих, имя указывающее на энергию, силу, благодатное сияние, изливающееся из сущности Божией; свет окрест Божией сущности. Собственно поэтому Григорий Назианзин и был удостоен звания Богослов, вторым, после возлюбленного ученика Господа евангелиста Иоанна Богослова, в Евангелии которого тема света также занимает центральное место, как и в трудах прп. Симеона Нового Богослова [13, с. 276–284].

Отдельное внимание свт. Григорий уделяет такому виду имен Божьих, как имена-антропоморфизмы, которые, собственно, обозначают не понятия, но образы, указывающие на Бога. Он объясняет, что хотя они и используются в Священном Писании для наглядности и большей понятности, по немощи читающих, однако их ни в коем случае нельзя понимать и истолковывать буквально. Они употребляются исключительно в переносном, иносказательном смысле, указывая на вышеприведенные катафатические свойства Бога. Сквозь грубую и телесную «букву» Писания следует проникать в высшее и духовное «внутреннее содержание».

Источниками происхождения имен Божьих являются премудро устроенная видимая вселенная и созерцаемые в ней действия Бога. Поэтому все используемые нами имена Бога относятся исключительно к Его свойствам, к тому, что «окрест Него» (*τὰ περὶ αὐτὸν*), являются принципиально относительными и частичными. Ни по отдельности, ни все вместе, они не дают адекватного понимания Бога Самого по Себе. Полагать иначе значит низводить Тайну живого Бога к некой мертвой умозрительной конструкции. Заключение Бога в пределы человеческого мышления и/или языка представляет собой акт интеллектуального идолопоклонства. Беспредельная божественная сущность всегда остается за пределами ограниченного рационального познания и именованя.

С другой стороны, о Боге, о Его деятельности свидетельствует все видимое и невидимое творение, как в целом, так и в частности. Своим энергиям Бог присутствует в мире и человеку, Он все созидает и обо всем промышляет. Поскольку на Бога указывает все, что есть в сущем, Его вполне можно назвать всепознаваемым и всеименуемым. Бог – носитель всех имен и вместе с тем превышает всякого имени; Он – безымянен и всеимянен. Поэтому Он прославляется и словом, и молчанием [31, 37. с. 507–508]. Положение о диалектическом единстве безымянности и всеимянности Бога впоследствии стало отправной точкой трактата «О Божественных именах», приписываемого Дионисию Ареопагиту. В этом произведении нач. VI в. учение об именах сверхимянного Бога достигло своей завершенной систематизации. Невместимость божественной сущности в разуме и необъятность её в слове, опыт созерцания энергий Божьих, которые «окрест сущности»,

богообразность, «сродность» души Богу влекут человека за пределы постижимого и именуемого – к мистической духовной жизни. Последняя для свт. Григория Богослова представляет собой путь богопознания, проходящий через три стадии: отрешение от всего материального, обращение к себе, то есть к своей душе, и воспарение над собой к обожению – невыразимому соединению ума с Умом, образа с Первообразом.

На стадии обожения в будущем веке богопознание, с одной стороны, останется принципиально незавершенным и потому бесконечным, как постоянное восхождение человека к беспредельному Богу. С другой стороны, будет обладать определенной степенью полноты, несказанного блаженства, благодаря встрече с Богом лицом к лицу и Его познания так, как Он знает человека (См. 1Кор 13:12). Однако не в той степени, как Он знает Сам Себя. Если Моисей на Синае и другие святые на Земле способны воспринимать лишь «задняя Божия», то есть Его величие и славу, то в жизни будущего века лишённые телесной грубости праведники, по мнению свт. Григория, узрят «первое и чистое естество» Божие – источник Его славы и величия.

Таким образом, опираясь на теорию познания, теорию языка и учение о богопознании свт. Василия Великого, свт. Григорий Богослов основное внимание уделил разработке систематического учения об именах Божьих, содержащихся в Библии, предложив свою содержательную группировку этих имен, наметив их стройный иерархический порядок, отграничив библейские имена-антропоморфизмы от остального массива имен Божьих и истолковав их принципиально аллегорическое содержание. Кроме того, он выдвинул идею безымянности и всеимянности Бога, которая впоследствии стала отправным пунктом для ономотологической системы автора Ареопагитик. Наконец, пожалуй, единственный из отцов Церкви второй Богослов заявил о возможности неизъяснимого и невыразимого мистического познания не только энергий Бога, но и самой Его сущности в состоянии обожения.

### **Учение об именах Божьих свт. Григория Нисского**

Свт. Григорий Нисский – самым плодовитый по количеству своих произведений и самый философствующий по стилю своей мысли отец из великих каппадокийцев. При этом он также считается автором первой систематически разработанной теории мистического богопознания в истории христианского богословия [24, р. 7]. Вслед за своим старшим братом он выстраивает целостную и наиболее полную для своего времени иерархическую богословскую систему. Ономотология занимает в системе его мысли надлежащее место, находясь между гносеологией и мистическим богопознанием. Свт. Григорий Нисский, как и свт. Василий, использует наработки аристотелевской [20, с. 491, 532] и стоической логики [25, р. 295–308]. Имена созданы людьми и согласованы между ними как знаки для выражения понятий. Язык представляет собой систему словесных знаков. Понятия отражают умственные представления о предметах. Эти представления складываются в процессе опытного восприятия воздействий (энергий) предметов на нас. Вещи первичны по отношению к их понятиям и именам.

По определению Григория Нисского, энергии – природные силы и движения сущности, характерные особенности каждой сущности. Из действий мы делаем вывод о существовании и свойствах действующего объекта или субъекта. Познавая предметы, мы познаем их действия, но не сущности. В силу этого все наши понятия и их именованья непосредственно относятся к энергиям и потому принципиально гадательны или подобны, то есть приблизительны, вероятностны, предположительны или гипотетичны по своему познавательному потенциалу. Между предметом и его понятием (понятиями) нет и не может быть отношения абсолютно адекватного отражения.

Все эти гносеологические положения относятся к познанию и именованию Бога в еще большей степени. Как всё превосходящий по Своему совершенству, Бог абсолютно непостижим по сущности. Для разумных творений (ангелов и людей) доступно опытное

восприятие, логическое представление и словесное выражение исключительно Его энергий [5, с. 483].

Судя по доступным нам энергиям Бога, мы заключаем о Его существовании и свойствах, в которых выражаются или не сопоставимое ни с чем величие Его сущности (нетленный, вечный, бессмертный, безначальный...), или Его действия по отношению к твари (Творец, Промыслитель, Помощник, Судия, Милостивый, Господь, Спаситель...). Отдельно стоят имена, указывающие на Лица Троицы – Отец, Сын, Дух Святой. Понятия и имена Бога образуются в результате естественного и сверхъестественного богопознания. В рамках естественного богопознания человек может самостоятельно познавать Бога через изучение внешнего физического мира и/или внутреннего мира своей души.

Постижение внешнего мира, осуществляемое с помощью чувственного опыта и его рационального анализа, приводит к выяснению его (мира) совершенств. Например, таких как бытие, красота, жизнь, единство, разумность и проч. При этом, по меткому замечанию свт. Григория, даже такие свойства материального мира, как вес, плотность, влажность, температура, цвет, объем, вид, – отнюдь не материальны. В силу этого они указывают на иную – духовную реальность. Все усматриваемые в мире совершенные свойства можно и должно по аналогии в высшем смысле приписать сверхчувственным феноменам (душе и ангелам), а в наивысшем, то есть абсолютно самобытном, – Самому Богу, очистив их (свойства) от всяких несовершенств (вещественности, временности, пространственности, сложности и всех прочих видов ограниченности). Если мир существует, то Бог – само Бытие; если мир красив, то Бог – сама Красота; если в мире есть живые существа, то Бог – сама Жизнь; если части мира объединяются между собой, то Бог – само Единое; если мир разумно устроен, то Бог – сам Разум, если в мире есть причины, то Бог – Причина всех причин и Начало всех начал; если в мире есть движение к цели, то Бог – Цель всех целей и т.п. Такова суть метода анагогической (от греч. ἀναγωγή – возведение) аналогии (ἀναλογία), разработанного свт. Григорием Нисским.

В еще большей степени анагогическая аналогия применима в самопознании. Человеческая душа – образ Божий по преимуществу, образ, в котором в наибольшей степени отражается Первообраз [31, 44. с. 1269–1272]. Поэтому все совершенства, которые мы в ней усматриваем, можно и нужно относить к Богу, но в наивысшем смысле, исключая любые моменты тварности. Если душа нематериальна и духовна, то Бог – сам Дух; если душа – бессмертна, то Бог – сама Вечность; если душа разумна, то Бог – сам Разум; если душа способна любить, то Бог – сама Любовь; если в душе наблюдаем единосущное, неслиянное и нераздельное единство ума, слова (мысли) и духа (силы), то это является образом Святой Троицы и т. д.

Следующей за самопознанием ступенью богопознания является изучение богодухновенных книг Священного Писания. Его суть, по убеждению свт. Григория Нисского, заключена в именах Бога. Содержащиеся в Библии имена Божьи также обозначают не сущность, но действия и отношения Бога к твари. Богооткровенные имена Бога взяты из мира и приспособлены к немощному человеческому пониманию. Они гадательно, приблизительно, частично, неточно описывают Бога по аналогии с явлениями тварного сущего. Поэтому они также нуждаются в рациональном критическом анализе, очищении от всего тварного и аллегорическом толковании путём анагогической аналогии.

Особое высшее место среди имён Божьих занимает имя Христос. Его смысл раскрывается с помощью других библейских наименований Христа, которых особенно много у апостола Павла. Достижение христианского совершенства, по свт. Григорию, возможно лишь при условии непрестанной памяти имени Христа и соименности с Ним христиан, активного осмысления его содержания с помощью других Христовых имён и практического сообразования с ними по образу жизни. Носимое христианами имя Христа является величайшей честью, накладывает на них величайшую ответственность и призывает

их к соответствию жизни и имени [5, с. 224–228]. Добродетельное сообразование жизни с носимым именем Христа является связующим звеном между изучением Библии и мистическим богопознанием.

Поскольку для познания Бога нет адекватных понятий и имён, движимый добродетельной любовью к Богу, человек переходит на ступень опытного, мистического богопознания. Последнее по Григорию Нисскому включает в себя очищение от страстей, просвещение светом Истины, восхождение от видимого к невидимому и, наконец, соединение души с Богом (обожение). На последнем этапе человек иступленно отрешается (ἔκστασις) от всего умопостигаемого и всецело отдается созерцанию мрака божественной непостижимости, но не сущности Божией. Здесь в отличие от свт. Григория Богослова свт. Григорий Нисский останавливается и не идет дальше свт. Василия. Всепревосходящий Бог по-настоящему опытно постигается во мраке непознаваемости и в безмолвии невыразимости [19, с. 192].

Как видим, свт. Григорий Нисский и хронологически и содержательно завершил антиевномианскую полемику отцов-каппадокийцев и подвел её итоги. Его личным вкладом стала разработка метода анагогической аналогии, как пути возведения ума от понятий тварного сущего к понятиям о Сущем нетварном. Высшей точкой анагогической аналогии является аллегорическое истолкование самой сути богодухновенного Писания – содержащихся там имен Божьих. Интеллектуальное богопознание в рамках анагогической аналогии не способно дать подлинного, живого, опытно-личного постижения Бога. Принципиальная неадекватность Его понятийного осмысления и словесного выражения вместе с присущей человеку силой любви влекут подвижника к мистическому богопознанию, в котором в связи с его радикальным экстатическим характером уже нет места для понятий и имен тварного сущего.

#### Общие выводы

Итак, отцы-каппадокийцы, защищая ортодоксальную триадологию (теологию в узком и высшем смысле) от нападков Евномия, сформировали православное вероучение как целостное и стройное мировоззрение (теология в широком смысле). Теоретико-методологическим основанием последней они сделали укорененные в жизненном опыте и его научном осмыслении реалистичные теорию познания (гносеологию и логику) и теорию языка (лингвистику/филологию). Вершиной последней стала разработка священной ономотологии – осмысления и классификации библейских имен Божьих.

Священная ономотология стала связующим звеном, границей между естественной, интеллектуальной, и сверхъестественной, духовно-мистической, стадиями богопознания. Вопреки Евномианскому мистицизму в начале и радикальному рационализму в конце богопознания, три святителя начали с реалистичного эмпиризма и рационализма для того, чтобы от осознания их принципиальной ограниченности перейти к духовной практике мистического богопознания. Конечная цель мистического богопознания единогласно мыслиться великими каппадокийцами как обожение, то есть действительное, опытно-личное, благодатное, всецелое соединение духа (ума) с Богом в результате экстатического отрешения от всего умопостигаемого и выразимого, от мысли и слова.

Центральной и определяющей фигурой в каппадокийской триаде отцов Церкви, безусловно, является свт. Василий Великий. Именно он сформулировал основы того теологического подхода, в системе координат которого двигались два его ученика – свт. Григорий Богослов и Григорий Нисский. Им оставалось дополнять, углублять, развивать и завершать построения своего великого учителя.

Литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Российское библейское общество, 2006. 1376 с.
2. Аристотель. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1978–1983.
3. Василий Великий, свт. Творения. В 7 ч. М., 1845–1848. переизд.: Сергиев Посад, 1900–1902.
4. Григорий Богослов, свт. Собрание творений. В 2 т. / Пер. Моск. дух. акад. (Серия «Классическая философская мысль»). Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000.
5. Григорий Нисский. Творения. В 8 ч. / Пер. Московской духовной академии. М., 1861–1871.
6. Григорий Нисский. Большое огласительное слово / Редакция, пер. Ю.А. Вестеля. Киев: Пролог. 2003. 380 с.
7. Григорий Нисский. Об устройении человека / Пер., послесл. и примеч. В.М. Лурье под ред. А.Л. Верлинского. СПб.: Аxiома, 1995. 176 с.
8. Григорий Нисский. О жизни Моисея Законодателя или о совершенстве в добродетели / Пер. А. Десницкого при участии О. Титовой и И. Пролыгиной. М., 1999. переизд.: М., 2009.
9. Григорий Нисский. Послание о жизни св. Макрины / Пер. и комм. Т.Л. Александровой. М.: ГЛК, 2002. 127 стр.
10. Григорий Нисский. Аскетические сочинения и письма. / Изд. подг. Т.Л. Александрова. Науч. ред. А.Г. Дунаева. М.: ИС РПЦ, 2007. 336 с.
11. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника / Пер. и пред. Г.М. Прохорова. СПб.: Алетейя; Изд-во Олега Абышко, 2002. 854 с. (Византийская библиотека. Источники).
12. Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Мартис, 1996. 221 с.
13. Иларион (Алфеев). Прп. Симеон. Преподобный Симеон Новый Богослов и Православное предание. М., 1998. СПб., 2012.
14. Иларион (Алфеев). Праздник как таинство: Праздничные проповеди свт. Григория Богослова // АиО. 1997. № 2 (13). С. 104–127.
15. Иларион (Алфеев). Жизнь и учение св. Григория Богослова. М., 1998. СПб., 2012.
16. Иларион (Алфеев). Св. Григорий Богослов и прп. Симеон Новый Богослов: Сравн. анализ учения о Боге / Пер. с англ.: Е.Л. Майданович // ЦиВр. 1998. № 2(5). С. 128–147.
17. Alfeyev N. Le chantre de la lumière: Introd. à la spiritualité de st. Grégoire de Nazianze. P., 2006.
18. Книга еретиков / [сост., предисл., коммент. Д.С. Бирюкова]. СПб.: РХГА: Амфора, 2011. 474 с. (Александрийская библиотека).
19. Лосский В.Н. Богословие и боговидение: Сб. ст. / Под общ. ред. Владимира Пислякова. М.: Издательство Свято-Владимирского братства, 2000. 628 с. (Православная богословская библиотека; Вып. 2).
20. Спасский А.А. История догматических движений в эпоху вселенских соборов. Т. I. Тринитарный вопрос. СПб., 1906.
21. Basile de Césarée: Homélie sur l'Hexaéméron // Sources Chrétiennes. No. 26, Paris, 1949.
22. Basile de Cesaree. Contre Eunome. T. 2 [suivi de] Apologie / Introd., trad, et notes de B. Sesboie, S. J., avec la collab. pour le texte et l'introd. critiques de G. M. de Durand, o. p., et L. Doutreleau, S. J. Paris, 1983. (Sources chretiennes 305).
23. Canévet M. Grégoire de Nysse // Dictionnaire de spiritualité. Paris, 1967. T. 6. P. 971-1101.

24. Daniélou J. Platonisme et théologie mystique: doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse, Aubier, Paris, 1944
25. Daniélou J. Bulletin du Cercle Saint-Jean-Baptiste. 1963.
26. Daniélou J. Eunome l'arien et l'exégèse néoplatonicienne du Cratyle // REG. 1956.
27. Historia ecclesiastica // PG. Т. 67. Col. 39–843. Сократ Схоластик. Церковная история. Саратов. 1911; М. 1996).
28. Humbertclaude P. La doctrine ascétique de saint Basile de Cesarée. P. 1932. XIII, 341.
29. Mansi – Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio... / Evulgavit J. D. Man si. Т. I–XXXI. Florentiae; Venetiis, 1759–1798 (Т. I–LIII. Paris, 1901–1927).
30. Mommsen-Meyer Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges Novellae ad Theodosianum pertinentes, Berlin, Weidemann, 1905.
31. Patrologia Graeca. Ed. J. P. Migne. Т. 150, 151, 152. (Patrologiae graecae cursus completus, series graeca, ed. J.P. Migne. Parisiis, 1857–66, tt. 1–161).
32. Philostorgius. Kirchengeschichte: Mit dem Leben des Lucian von Antiochien u. den Fragm. eines arianis-chen Historiographen / Hrsg. von J. Bidez 3. bearb. Aufl. von F.Winkelmann B., 1981 (1-е изд. 1913).
33. Špidlík T. La sophiologie de Saint Basile. Рим, 1961.
34. Sources Chrétiennes: base de données des auteurs patristiques. URL: <https://clck.ru/Z757a> (дата обращения: 12.11.2021).

*T.A. Borozenets*  
*Khanty-Mansiysk, Russia*

#### **DOGMATIZATION OF ISYCHASM AT THE LOCAL ASSEMBLIES OF THE CHURCH OF CONSTANTINOPOL IN THE XIV CENTURY**

**Abstract.** The article provides a comparative analysis of the onomatological concepts of the key representatives of the “golden age” of St. Basil the Great, Gregory the Theologian and Gregory of Nyssa in their polemic with the representative of extreme Arianism Eunomius, who put forward the original heretical theory of cognizability and naming of the Divine essence. The analysis is carried out in the theological context of Orthodox ontology, triadology, anthropology, gnoseology, linguistics, ascetics, and mysticism. Particular attention is paid to the Cappadocian Fathers' understanding of the names of God in Sacred Scripture, the peculiarities of their classification and hierarchy.

**Keywords:** Eunomius, Basil the Great, Gregory the Theologian, Gregory of Nyssa, anomie, unborn, essence of God, energies of God, names of God, divine logos, names-anthropomorphisms, allegorical interpretation, cognition of God, deification.

**About the author:** Borozenets Taras Anatolyevich, Candidate of Philosophy, Candidate of Theology, Ugra State University, cleric of the Znamensk Church in Khanty-Mansiysk, Priest, Khanty-Mansiysk, Russia, tary\_bary@mail.ru

© Борозенец Т.А.