



компонует две стратегии умозрения Творца: *апофатическое недословие* и *катафатическое словословие*.

Апофатика избегает любых позитивных утверждений, руководствуясь формулой «*не то, (совсем) не то*». Бог вне человеческих аналогий и символизаций. Он ускользает от «пыток Имени», пытающих Его сущность опытами (в)суесловия. Абсолют за пределами тварного сравнения. *Дионисий Ареопагит* выражает суть апофатических «недоум(н)ений» следующим образом: «Она (первопричина) не есть ни истина, ни царство, ни мудрость, не едина и не единство... Нет у неё ни разума, ни имени, ни познания... И не есть ни мрак, ни свет... и в мире нет для неё ни определения, ни отрицания» [1, с. 395]. Здесь Творец аннулирует абсолютную относительность наших именований, ускользая в черную дыру невыразимого. Точнее, выразимого через отрицание, где сама отрицательная «нетость» призвана рафинировать Его сущностную сверхсло(в/ж)ность.

В конечном счёте, апофатическое богословие склоняет человеческий Разум к смиренному молчанию перед лицом божественной тайны. Имеющий смирение да... услышит глаголющую тишину. Мистическая практика «умной молитвы» в исихазме выступает намёком к подобному совпадению с «Именем Бога», утрачивающем свою словесную изнанку и обретающему метрономию сердечного унисона. Имя не произносится, но и не изнашивается в речевых конвульсиях. Оно «говорит» плотью благодати, как единственным «евангелием» Трансцендентного. Как пишет, в этой связи, *С.С. Хоружий* «...Чистая Молитва – несомненно молитва, обращение к Богу. Но обращение радикально меняет свой характер: оно уже... не развертывается во времени. Вместо этого оно как бы развертывается в пространстве: всё, со всем своим содержанием явлено – «предъявлено Богу – синхронно. В единый миг. Тем самым, здесь не может быть процесса произнесения слов, будь то устами или умом... Достигнув восхождения, человек предстает Богу *истисанною* книгою: акт бессловесный, но заключающий в себе все слова. В словах же, что бессловесно обращены к Богу... – всё содержание судьбы и сознания человека, не уничтоженное, не отброшенное, но благодатно преображённые Его взором [2, с. 159]. Реализуется своеобразный *антропо-теизм экзистенциальной конгенитальности*.

Катафатическое богословие, на первый взгляд, мыслит почти перпендикулярно. Опираясь на текстологию библейских страниц и теологеми предания, оно пытается уловить не «Имя, но (многообразные) имена» Творца, посредством которых желает «очеловечить» Его Сущность. Богу приписываются некие возвышенные аксиологические домены, очерчивающие пространство «благодати» как таковой, перетекающей (время от времени) в отдельные акты Его сущностного милосердия. *Катафатика придерживается принципа «Бог – это не совсем то (теоретически), но почти то (практически)...*». Он наделяется качествами, у которых есть земные нано-аналоги. Человек обретает зеркальные отражения, позволяющие ему «видеть Творца», творчески делящего своё совершенство в сотворенных шифрах «богоподобия». Реализуются две сходящихся линии осмысления атрибутов Творца. «В соответствии с первой можно рассматривать всемогущество, всеведение, всеблагодать, вездесущность, неизменность, нематериальность и т.п., как независимые, уникальные свойства, "образцово" представленные в Боге. В соответствии с другой, можно видеть эти свойства в тесной взаимосвязи, причем представлять каждое как отличный аспект одного того же первичного свойства, именно божественного совершенства» [3, с. 227].

Таким образом, если апофатика предстаёт как непрерывный «фальстарт финиша» наших человеческих желаний слиться с самим Творцом, то катафатическое богословие, скорее, напротив, оказывается непрерывным стартом (недо)финиша, в контексте которого Творец выходит из светлой тьмы своей абсолютной потусторонности и доверяет нам право на диалог со Словом, как Его инструментальной симфонией. Мастерская открыта для посетителей. Музей для слепых дарит роскошь словесных касаний. Истина больше не прячется в катакомбах молчания. Она хочет звучать на площадях пытливого (но не болтливое) сознания. Ничто отпускает на свободу Нечто, подышать свежим воздухом человеческого со-ображения. Итог: тотальная

археология совершенного, заданная как уравнение из восторженных (на бесконечности) сравнений.

Известный интерес представляет также культурософская традиция «философии имени», описывающая те «промежуточные территории смысла», где Абсолют отпускает себя в (совершенствующиеся, но не совершенные) творческие лаборатории человеческих речевых практик, выстраивающие лингво-символические асимптоты богоподобного словопрения. Одним из проявлений «имясущего» нарратива выступает, в частности, так называемая «*божественная оноματοлогия*», которая характеризуется тремя базовыми принципами: «охватом всех типов имён, базированием их анализа на имени Бога и аргументацией того, что имя Бога является ключом к пониманию всей человеческой жизни» [4, с. 8].

Имя Бога оказывается здесь исходно-финальным содержанием бытия, задающим саму духовную интенцию обуславливать сущности сущего некими «сакрально-самостными дискретностями именования и выстраивающими континуальные тропи(н)ки к своему первообразу по «*касательной касания*». От Божественных Имен Творца через терминологизмы эйдетической редукции и притчи символического инобытия к креативной божественности самого дара (полисемантики) именования. «Проблематика именования Бога как известного предтечи любого именования представляется идеальной, хотя и беспочвенной почвой любого действия как попытки сведения воедино того, что никак не сводимо по самой природе своей. Подобный мост становится порогом к тому, что недостижимо, ... к месту, где обретается Бог, и единственным местом, хотя и несуществующим, где обретается человек» [4, с. 9].

Имя, в исторических предисловиях античного логоса о бытии, оказывается «местом встречи» Эйдосов и Вещного, зоном их (платонического) союза и брачных контактов трансцендентного с воплотившимся. Правда, сразу же возникает сквозная проблема «первоисточника имени», Автора голосов сущего и сакральных миссий надления смыслом. Формируются парадигмальные разногласия «подражания, причастности и присутствия», фундирующие поиск истинностных слов (идеального) Блага. «Многое» начинает претендовать на неантагонистический диалог с «(Перво)Единым», а философия обретает правомочия мудрствовать о версиях «Единого во многом Ином». Продуцируется тема «чтойности» сущего, как его выхода из предвечного небытия демиургических схронов в пространство качественных определённости, поименованных в «собственном».

Христианский Бог превращает сотворенный мир в гипертекст, нуждающийся отныне в «голосе и речи» интерпретации. Но *ОН дарует не Имена, а дар именования*, потребность в творческом соучастии по словесному обустройству бытия и благословия самого Творца. В особый разряд попадает литургическое священнодействие, оказывающееся таинством таинств божественных экспликаций, голгофой (иносказания) сакрального в ритуальных устах мирского. Сущность Бога безымянна, но Его «энергии» допускают человека к «родам Слова», априори прощая ему будущие оплошности, при условии их (творческой) искренности. Человеческие словоштудии «... называют Бога, говорят о нём, говорят с ним, говорят ему, дают ему говорить в них, отдают(ся) ему, соотносят(ся) с тем, что имя полагает назвать по ту сторону самого себя, что оно именует по ту сторону имени, с безымянным именуемым. Как если нужно было бы в одно и то же время спасти имя и спасти все, исключая имя, кроме имени. Как если нужно было бы погубить имя, чтобы спасти все, что несет имя, или то, с чем соотносятся через это имя» [5, с. 100–101].

Имя Иисуса становится первым и единственным (подлинным) Именем (христианского) Бога, Его пантеистической допустимостью в посястороннем мире энергийных «воплощений». А обращённая к нему молитва «*Господи Иисусе Христе, спаси и помилуй меня*» постулируется как квинтэссенция божьей ауры имяслова, уповающей на справедливость милосердного прощения за (постмодернистские по своему онтологическому замаху) «вольности» молитвенного преклонения перед соблазнами «проб именования», производными от изначально(го) богоподобного difference...

В софиологических преткновениях «имяслаВия» Слово/Имя обретает символическую ипостась, превращаясь в особую бытийную «складку», в виртуальную «мирность», в высказывание сверхсказуемого в отлицованных сигнификациях. Символ запускает механизм непрерывной отсылки «временного» к инстанциям и ресурсам «Образа», квазииконописно подключающих человеческое разумение к обликам божественного Творения по принципу творческого подражания и пролиферации. Для имяславия *«Имя сущности есть единичность подвижного покоя самотождественного различия, данная как вечность алогического становления сущности и рассматриваемая как целокупная соотнесенность с инобытием...»*. Если сущность есть являемое и именуемое, а имя – существенно и онтологично, то символ не есть ни то, ни другое, но сразу и сущность, и явление, т.е. и вещь, и имя» [6, с. 179, 875].

В этом плане философская ментальность, с её искренним признанием своей (аксиоматической) беспомощности окончательным и исчерпывающим образом «ответить» на любой вечный вопрос, с её духовным многоточием возобновляющегося вопрошания, выступает (для религиозного сознания) пропедевтическим примером принципиального сомнения. Не отменяя мировоззренческих усилий имясловить и имяславить любую Сущность, философия помещает эти усилия в этический проект диалектического противоречия, предполагающего *моральную онтологию ответственности за приручённое бытие и возлагающую её, в том числе, и на (божественного) Творца*. Презумпция «по образу и подобию» обретает человеческую интонацию внутри сверхчеловеческой матрицы Лица. «Ответственная свобода Творца/творца» оказывается образцом Его креативности и бытийной тавтологией любых артефактов репрезентации собственного присутствия. *У Бога тоже есть (добровольные) обязательства перед Творением*, библейски декларированные в «шестодневных» послесловиях: «И увидел ОН, что это хорошо...». Творец (образцово) творит свободно, но ответственно. Его онто-полагания базисно деонтологичны. Однако сам Бог не является тотальным надзирателем за Творением, позволяя последнему (в лице человеческой воли) свой «личный эксперимент» с возможностями сущего. Экзистенциалистский порыв ответственного самобытия религиозно аутентичен, ибо предписывает лексику абсолютного «не алиби в бытии» Всем присутствующим в ойкумене этического.

Итак, бездны и небоскрёбы творческого (не)домогания красноречия перед лицом ускользающего Абсолюта. Псалтири апофатики и катафатическая верификация божественных превосходств оказываются «пограничными столпами» религиозного любомудрия, очерчивающего *онтологическую антологию Абсолют(ного)* в пространстве аксиологических императивов Должного. А симво-логосные имяславия Творца предстают как сакральное благоговение человеческого Разума и отклики зову Совершенно(го) БлагоИстинствующего.

## Литература

1. История средневековой философии. Хрестоматия. В 2 ч. Ч. 1. Патристика. / сост. Г.Я. Миненков. – Минск: ЕГУ, 2002. – 504 с.
2. Хоружий, С.С. К феноменологии аскезы / С.С. Хоружий. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. – 352 с.
3. Кимелев, Ю.А. Философия религии: Систематический очерк / Ю.А. Кимелев. – М.: Издательский Дом «Nota Bene», 1998. – 424 с.
4. Гурко, Е.Н. Божественная ономотология: Именование Бога в имяславии, символизме и деконструкции / Е.Н. Гурко. – Минск: Экономпресс, 2006. – 448 с.
5. Деррида, Жак. Эссе об имени / Пер. с фр. Н.А. Шматко / Жак Деррида. – М.: Институт экспериментальной социологии; Спб.: Алетейя, 1998. – 192 с. (серия Gallicinium)
6. Лосев, А.Ф. Бытие – Имя – Космос / Сост. и ред. А.А. Тахо-Годи / А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1993. – 958 с.