

Юрій ВЕСТЕЛЬ

ТОТОЖНІСТЬ, СЛОВО, ІМ'Я

*Роздуми на вечорі пам'яті С. С. Аверинцева з приводу
його лекції*

*“Присутствие Вездесущего как парадигма христианской
культуры”*

Ця лекція, що була прочитана в Київському Інституті філософії у 2002 році, вперше опублікована у збірнику “Личность и традиция” і тепер, у перекладі українською мовою, публікується у цьому числі журналу.¹ В ній великий майстер порівняльної культурології висвітлює безмежну, унікальну парадоксальність догмату Боговтілення: як можливо, що абсолютно потойбічний, понадсущий Бог умістився в утробі Діви Марії? І вже в Старому Завіті – як Всюдисущий міг бути присутнім у Скинії, у Свята святих, у малесенькому просторі між крилами двох херувимів понад кришкою Ковчегу Завіту? (Сергій Сергійович згадує у цьому зв'язку свої почуття під час відвідання київських печер.) Автор підкреслює, що у традиційних християнських текстах (він цитує церковні піснеспіви, Біблію, I кн. Самуїла, VIII розд.), на відміну від Нового часу з його намаганням усунути чи принаймні пом'якшити “гострі кути” християнської Звістки, “парадокс не пом'якшений, парадокс усіляко підкреслений”. Аверинцев звертався до цієї теми не раз, але в київській лекції з'являються дещо нові для його способу мислення риси, нові ремінісценції, які дозволяють нам заглибитися в найцікавіші питання богословської метафізики.

Отже, ми спостерігаємо у всьому просторі бодай якогось послідовного теїзму, а особливо в просторі християнської традиції, дві парадигми релігійного переживання, мислення, дії, доглибинно різні, які взаємно контрастують, але й взаємно співвіднесені в християнстві і з необхідністю доповнюють одна одну.

Це близькість і віддаленість Бога. Аверинцев наводить яскравий приклад цієї поляризації: слово та ікона. Слово

відповідає дистанції між нами й Богом, воно лише розповідає про Бога, в той час як ікона дає зображення Його лица, себто Його *Самого*. Тут, мабуть, доречно було б згадати драматичний епілог промов Йова (42:5):

Тільки послухом вуха я чув був про Тебе,
а тепер моє око ось бачить Тебе...

Наступний приклад Аверинцева є також прикладом “культури відображеної тотожності”: присутність Христа у таїнствах Церкви. Але цікаво, що це має певний аналог у мові (“в обох культур є аналогі у світі мови”). А саме, коли в дитинстві нас учили говорити, то батьки робили не так, як перекладач, котрий повідомляє, що “table” означає “стіл” (це повністю відповідає справі екзегета, власне *тлумача*), але так: “оце – стіл”. Тут стверджується не уподібнення, а тотожність. Це дивно схоже на слова Ісуса Христа, що їх повторює священник у молитві освячення Святих Дарів: *сие есть тело Мое*. І тут Аверинцев, з посиланням на о. Павла Флоренського, згадує незвичайний термін – *тавтологія*. Це слово побудоване на противагу алегорії: ἀλληγορία – “іносказання”, ταὐτηγορία – “те-саме-сказання”, промовляння не іншого, а саме того, що й говориться.

Якщо слово Святого Письма інтерпретується екзегетом більш-менш алегорично в широкому сенсі, чим обгрунтоване саме існування екзегези як такої (...); якщо, відтак, у цьому аспекті тлумачення набуває знаку нетотожності, знаку інакшості, то через таїнство, через *тавтологію* таїнства повертає свої права тотожності. (...) Але вживання слова, що властиве просторові тотожності, здійснює себе (наприклад, в Ісусовій молитві) у сакральному повторенні одних і тих самих слів, що за суто зовнішніми ознаками можна порівняти з практикою східних мантр. Тут сама мова начебто втілюється в промовисте мовчання. Цікаво, що грецьке слово ἡσυχία, буквально «спокій, спокій духу», настільки важливе саме для ісихастської практики молитви Ісусової, традиційно перекладається слов'янською як “мовчання”. (...) Як здається, найбільше підходить до такої ролі священне ім'я, що недарма знаходиться в самому осерді практики Ісусової молитви.

А тепер дозвольте мені трохи поміркувати над зв'язком цих ідей та образів, мабуть, трохи розвинути чи продовжити думки Сергія Сергійовича, залишаючись (як гадаю, хоч і не можу бути цілком певним) у дусі світогляду, чи радше світосприйняття великого християнського вченого й мислителя.

Я побіжно розгляну наступні питання, що їх торкається Аверинцев у наведеній частині лекції:

- 1) тавтологія, тотожність, особистість;
- 2) тотожність, тавтологія та оповідь про буття;
- 3) слово, тавтологія, буття і священне Ім'я Боже.

Звичайно, нижчевикладене не є дослідженням, а такими собі асоціативними роздумами. Я спробую лише вказати на деякі цікаві й дивні, на мій погляд, збіги й перегуки, що можуть, у свою чергу, дати поживу для роздумів.

1. Вживання слова "тавтологія" в о. Флоренського мені не вдалося знайти, окрім одного випадку в екскурсах до "Стопна и Утверждения Истины", де автор викладає поняття ірраціонального числа у Г. Кантора, що не стосується нашої теми.²

Неологізм *тавтологія* належить поету С.Т. Кольріджу у статті, що є відгуком на роботу Шеллінга про самофракійські божества. У 8-й лекції свого "Історико-критичного вступу" до курсу філософії міфології Шеллінг дякує Кольріджеві за цей термін, зауважуючи, що поет правильно збагнув філософський зміст його праці, та знову вживає це слово в контексті розвідки щодо того, як треба розуміти і трактувати міфи. Шеллінг розглядає й послідовно відкидає філософсько-наукові теорії міфології, які намагалися дати відповідь на питання, що *означають* міфи. Підсумок філософа звучить несподівано:

(...) Міфологія одразу з'являється як така і без жодного іншого сенсу, ніж той, що вона висловлює. (...) все в ній повинно розумітися так, як воно висловлене, не так, ніби думають одне, а говорять інше. Міфологія не *алегорична*, вона *тавтологічна*. Боги для неї є насправді існуючими істотами, які не щось інше є, а щось інше *означають*, але *тільки* те означають, що вони є.³

Залишаючи осторонь цікаву тему значення цього висновку не лише для розуміння міфології, а і взагалі для філософської герменевтики, звернімо увагу на схожість між, так би мовити, сакраментальною тавтологією, що її помітив Аверинцев — не

“це означає Тіло”, а *sic est* *est* *тело*, – і відмовою Шеллінга трактувати міфи як такі, котрі *означають* щось інше, ніж вони *є*. Досить цікаво, що суперечка між Лютером і Цвінглі стосовно розуміння Євхаристії точилася саме про ці дві можливості тлумачення Мт. 26:26: чи треба слова *hoc est corpus meum* розуміти у прямому сенсі та виводити з них реальність присутності Христа в євхаристійних Дарах (Лютер у згоді з традиційно-церковним розумінням), або метафорично, тобто як “це означає (significat) Тіло Мое” (Цвінглі). Адаже зв’язка “є” (ἐστίν, est) може у Писанні мати переносне значення, як-от, наприклад, коли Ісус тлумачить Свою притчу: ὁ ἄγρός ἐστίν ὁ κόσμος *поле є світ* (Мт. 13:38). То що – *є* чи *означає*?

Тут ми торкаємось надзвичайно важливої теми опозиції двох непримирених світоглядів – онтологічного, чи метафізичного, і такого, котрий можна позначити як “психологічний” або позитивістський. Безумовно, споконвічну контрверзу між ними не можна розв’язати історико-філологічними студіями, бо різниця цих двох світобачень сягає надто глибоко. Здається, тут є лише дві можливості: або визнати в основі всього найреальнішу Істину, яка водночас і апофатично-неприсутня для людського розуму, і парадоксально, антиномічно доступна для нього (інакше ми ніколи й ніяким чином не могли би помислити Її) – це “світлий”, “відкритий”, платонівський, патристичний і середньовічний онтологізм; або визнати, що ця Істина, якщо й існує, не має ніякого зв’язку з нашим світом, і тому ми повинні жити, пізнавати й діяти так, ніби Її взагалі в жодному сенсі немає, – це деїзм, який відкидає саму істинність Істини, тобто Її саму, легко перетворюючись на скепсис, матеріалізм, позитивізм, атеїстичний екзистенціалізм, постмодернізм тощо. Зайве казати, що і Шеллінг, і Флоренський, і Аверинцев належали до традиції “світлого” онтологізму (питання про онтологізм Лютера дещо складніше). Зіткнення між “є” та “означає” яскраво висвітлює всю прірву між цими світоглядами. (Але треба зауважити, що на глибшому рівні потребує пояснення, що саме мається на увазі під “означати”. Все вищевикладене припускає, що “означати” заперечує “бути”. Якщо ж “означати”, “вказувати”, “символізувати” розуміється онтологічно, як реальна присутність того, що означається, на що вказується, що символізується, то різниця між двома виразами зникає. Саме так, онтологічне розуміння символу розробляв П. Флоренський.

і воно дозволяє говорити про таїнство як про символ.) І треба ще в цьому зв'язку зауважити, що тільки для онтологічного світосприйняття є зрозумілою вся безмежна сила того парадоксу, з якого починається лекція Аверинцева, бо тільки той, хто цілком відчуває і деяким чином "осягає" абсолютно неосягну понаддосконалість, потойбічність Бога, може повною мірою дивуватися чуду присутності Понадсущого і чуду з чудес такої присутності – Боговтіленню та Євхаристії.

Ми з вами простежили, як від думки про парадоксальність присутності Всюдисущого у певній точці простору Аверинцев переходить до роздумів про таїнство Євхаристії, в якому ця присутність і ця парадоксальність досягають апогею в ото-тожненні Св. Дарів із Тілом Христовим. Але глибинна причина такого переходу, здається, лежить у тій антиномії, що абсолютна різниця й абсолютна тотожність потребують одне одного, так би мовити, "тяжкують" одне до одного: як відомо, крайнощі сходяться. Цю ідею можна простежити вже в діалектиці Геракліта і Платона, в апофатизмі Діонісія Ареопажита, в *coincidentia oppositorum* Миколи Кузанського, у німецькому ідеалізмі, в усіх значних російських релігійних філософів. Ця апофатична традиція переконливо доводить: Абсолют, що протиставляється відносному, не є Абсолютом, але справжній Абсолют включає в себе відносне: Істина не відкидає свою протилежність, але включає її в себе (тільки треба пам'ятати, що в цьому онтологічному сенсі протилежність Істини – це не брехня чи омана, а ніщо), тому Істина антиномічна.

Але чим саме уможливується збіг цих абсолютно несумісних, до нескінченності протилежних "природ" – Бога й світу, Творця й творіння? Відповідь дає Халкидонський догмат про Боговтілення: іпостасною єдністю. Отже, основою Боговтілення, як і таїнства Євхаристії, як і справжності ікони, є Іпостась, чи Особа. Боголюдини – Сина Божого Ісуса Христа. Те, що саме особа, а не сутність, не природа, є "місцем" збігу абсолютно протилежних "природ", набуває великого значення для думки видатних сучасних православних мислителів – Христоса Яннараса та митрополита Іоанна Зізіуласа. Обидва богослови стверджують онтологічну першість особи перед природою у найвишій з усіх реальностей – у внутрішньому житті Бога-Трійці, що може мати величезні наслідки для перегляду історії метафізики і богослов'я та висвітлення найважливіших фі-

лософських питань – проблеми особистості, свободи, вічного життя. На мій погляд, у цій персоналістичності Божого, а відтак і тварного, буття полягає причина тавтологічних висловлювань про буття, зокрема тавтологічності священної Тетраграми, як вона розкрита у Божій відповіді Мойсею у Вих. 3:14, про що трохи далі.

Тема особи природно стикається з темою тотожності, адже це зафіксоване вже у мові: нім. Identität, англ. identity, франц. identité означають *тотожність* і, переважно в юридичному контексті, *особистість*. Найглибший аналіз поняття тотожності, а особливо у зв'язку з темою особистості, залишається, на мою думку, за о. Павлом Флоренським, і я не можу втриматися, щоб не процитувати відомі, але непервершені за своїм бездонним змістом рядки:

...О двух вещах никогда нельзя в строгом смысле слова сказать, что они – “тождественны”; они – лишь “сходны”, хотя бы даже и “во всем”, лишь *подобны* друг другу, хотя бы и по *всем* признакам. (...) Понятие о *числовом* тождестве неприменимо к *вещам*: вещь может быть лишь “такая же” или “не такая же”, но никогда – “та же” или “не та же”. Напротив, о двух *личностях*, в сущности говоря, нельзя говорить, что они “сходны”, а лишь – “тождественны” или “нетождественны”. Для личностей, как личностей, возможно или нумерическое тождество, или – никакого. (...) Нумерическое тождество есть глубочайшая и, можно сказать, единственная характеристика живой личности.¹

2. С. С. Аверинцев відніс слово, мову до сфери, що пов'язана з “віддаленістю” Бога, але відразу зауважив, що у світі мови також є аналог культури “близькості” Бога. Це тавтологічні твердження, коли суб'єкт речення не “означає” щось інше, не відсилає кудись, а “є” своїм предикатом, тотожний йому. Крайній випадок таких речень – тавтологія, найзначнішим прикладом якої є закон тотожності: А є А. Ясно, що в таких реченнях, що утворюються за допомогою зв'язки “є”, основну роль починає відігравати поняття буття. Ототожнення, тотожність відсилають нас до думки про буття. На первісне метафізичне запитання “що це таке?” відповіддю є позначення найближчого роду; підіймаючись сходами видів і родів, ми впираємось у найзагальніше з усіх поняття буття, яке, однак, вже не є родом, себто його загальність

уже не є звичайною загальністю, а деякою “понадзагальністю”. Стосовно самого буття спроба відповісти на запитання про сутність дає тавтологію: воно є тим, чим є. Тавтологія виникає тому, що наша пошукова думка ніби повертається до нас віддзеркаленою від “потойбічності”: тавтологія сигналізує нам, що думка дійшла до “краю”, чи радше – до безмежності, але до *актуальної* безмежності. З огляду на це не дивно, що остаточні, “найостанніші” вислови про Буття, чи то Істину, не дають нічого іншого, ніж тавтологію.

Ми бачимо це вже в найперших онтологічних роздумах еллінів – у славнозвісному та вкрай важливому для всієї європейської філософії афоризмі Парменіда:

ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν
 бо є буття, а небуття не є

Можливо, тавтологічність цього вислову потребує пояснень. Інфінітив дієслова “бути” εἶναι, що звичайно перекладається як *буття*, тут цілком рівнозначний із вживаним в інших фрагментах Парменіда дієприкметником середнього роду τὸ ἔβν *суще* (у класичній аттичній формі βν). Але дієприкметник дієслова “бути” розкривається як “те, що є”; звідси формулу ἔστι εἶναι *с буття* можна розгорнути як “є те, що є” – очевидна тавтологія. Так само й позначення абсолютного Буття, чи Істини, у Платона висловлюється відомим виразом τὸ βίτως ὄν, що звичайно перекладається як “істинно суще”, але більш буквально означає “сутнісно суще”. Етьєн Жільсон зауважує, що переклади цього словосполучення вже в латині (vere ens) і європейських мовах (франц. véritablement être) втрачають виразне подвоєння кореня, що передає буття:

Буття в абсолютному сенсі є те, що є. Якщо ж запитати, чим саме воно є, єдина можлива відповідь буде: воно є тим, що є. Отже, буття можна визначити лише як досконалу тотожність самого з собою.⁵

Так само й найвідоміший “онтологіст” ХХ століття, до того ж, можливо, найглибший тлумач Парменіда і всієї давньогрецької метафізики, Мартін Гайдеггер, не раз наполягав на тавтологічності “останніх” висловів про буття, як-от наприкінці доповіді “Час і буття”, висловлюючи це виразом, що не піддається перекладу: Das Ereignis ereignet, що вкрай віддалено

можна передати як “Подія діється” (Ereignis – найголовніший термін другої половини творчості мислителя). І далі:

Через це ми кажемо про одне й те саме, виходячи з одного й того самого, заради одного й того самого.⁶

Але чи висловлюємо ми щось отакими тавтологічними висловами, чи просто розписуємось у неспроможності сказати будь-що осмислене про останню, або первісну, Істину? Звісно, видається, що так.

Проте уявлення – ба навіть більше, впевненість – щодо спроможності слова висловити Істину сягає незапам’ятної давнини. Про це свідчить уже сама мова: рос. *вещь* и *вещать*, *вещий*; рос. *речь*, укр. *речення* та *річ*; нім. *Sage* мова і *Sache* річ; євр. *dābār* означає *слово* і також *справа*, *річ*. Якщо ж до цього додати другий славетний вислів Парменіда про тотожність буття й мислення, не менш відомі фрагменти Геракліта й потім ціле вчення стоїків і Філона Александрійського про Логос (останнє за своїми витокami є біблійним так само, як і слліністичним), філософію мови й імені В. Гумбольда, О. Потєбні, о. Павла Флоренського, О. Лосєва, о. Сергія Булгакова, М. Гайдеттера, Г.-Г. Гадамєра, взагалі філософську герменевтику, то отримаємо на другій шальці терезів силу-силенну свідчень спроможності мови висловити Істину. Я вже не кажу про те, що для християнина це питання можна вважати авторитетно розв’язаним у позитивному сенсі першими рядками Євангелія від Івана.

Хіба не звідси, не з цієї підсвідомо відчутної глибинної тотожності речі й слова походить згадана Аверинцевим звичка батьків вчити дитину: “оце – стіл”?

3. У зв’язку з темою тотожності Аверинцев згадує “умное делание”, творення Ісусової молитви, повторення Божого Імення, безмовність. Дивно, однак, що значення священної Тетраграми – чотирилітерного Імені у Старому Завіті – це приклад тавтологічного твердження про буття. Зміст цього невимовного Імені, *Nomen ineffabile*, відкрив Сам Господь у відповідь на прохання Мойсея назвати Своє ім’я. Але коротка фраза з Вих. 3:14 *’ehye ’äser ’ehye* відразу була загадковою вже, мабуть, для Мойсея, і тим більше після нього, як це можна висувати з того факту, що ні сама ця фраза, ні будь-який натяк на неї більше не з’являється у Біблії (крім, щоправда, одного цікавого вірша, Ос. 1:9, який тлумачиться по-різному). Ми знаємо

її у Синодальному перекладі, котрий слідує за Септуагінтою і церковнослов'янським перекладом: “Я есмь Сущий (Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν). И сказал: так скажи сынам Израилевым: Сущий (ὁ ὢν, євр. *'ehye*) послал меня к вам”. Так само перекладає Іван Огієнко: “Я Той, що є ... Сущий послав мене до вас”, і Іван Хоменко: “Я той, хто є” і додав: “Так промовиш до синів Ізріїля: ‘Я – є’ післяв мене до вас”. Вульгата дає більш букввальну версію у першій частині вірша, але не в другій, де вона слідує за Септуагінтою: “Я є Той, Хто Я є (Ego sum qui sum) ... Той, хто є (qui est), послав мене до вас”. (Цікаво, що Острозька Біблія ближче тут до Вульгати, ніж до Септуагінти: *Аз есмь еже есмь ... сый мя посла к вам*). У західній науковій бібліїстиці, починаючи ще з XIX ст., це “онто-теологічне” тлумачення відкинуте як лінгвістично неправильне й неісторичне за змістом: схожість із грецькими онтологічними формулами, де фігурує τὸ ὄν *суще*, впадає в око (про це писав уже Філон Александрійський і потім ранні Отці Церкви), але біблійне, близькосхідне уявлення про буття мало бути не спекулятивним, абстрактним, а життєвим, дієвим, динамічним: бути перш за все – бути присутнім тут і тепер, діяти, впливати. Натомість запанувало зовсім інше прочитання: “Я є Той, Хто Я є” – так звана конструкція *idem per idem* “те саме через те саме”, що трактується як тавтологія у звичайному сенсі, тобто відмова відкрити Ім'я (деякі екзегети, наприклад, Вільям Пропп у своєму докладному коментарі в авторитетній серії біблійних наукових коментарів “Anchor Bible”, тлумачать відповідь Бога навіть як насмішку, кепкування з Мойсея). Богословська основа такої відмови була б очевидно – якщо ім'я відкриває сутність, то Божа сутність абсолютно незбагненна, отже невимовна, – якби можна було приписати давнім євреям апофатичне мислення, що видається неможливим з означеної вище причини: стародавнє мислення не могло бути абстрактним. Інше поширене сучасне трактування Божої відповіді вбачає в ній обіцянку Бога бути зі Своїм народом, отже, зміст фрази можна передати: “Я з вами” (з Мойсеєм, з народом).

Дозвольте скористатись нагодою і повідомити шановним учасникам нашої зустрічі результати моєї скромної розвідки того, як можна перекладати й розуміти цю загадкову фразу (випускаючи, звісно, всю історико-філологічну аргументацію), що, як виявилось, дивним чином перегукується з темою сьогоднішніх моїх роздумів. Разом з усіма стародавніми

тлумачами, як юдейськими, так і християнськими, я маю деякі підстави думати, що Бог не відмовив Мойсеєві на його прохання назвати Ім'я, а відкрив його, і справді назвав не менш ніж Своє справжнє Ім'я. Мій переклад загадкової фрази *'ehye 'äšer 'ehye* звучить так: “є Той, Хто є”. Ця фраза сказана у першій особі, тому що Бог Сам її висловлює про Себе, але коли ми кажемо про Нього у третій особі, її треба розуміти, на мій погляд, теж у третій особі. Можна бачити дивний збіг з процитованими словами Парменіда.

Але ще цікавіше те, що найближче до нашого за контекстом і мовою місце у Біблії – це Вих. 33:18–19, де Мойсей просить Бога показати йому Його славу (“слава” та “ім'я” біблійною мовою – паралельні поняття), і чує у відповідь:

Я появлю перед тобою всю мою доброту і виголошу перед тобою ім'я Господа; і милуватиму, кого милуватиму, і милосердуватимусь, над ким буду милосердуватись.⁷

Ми маємо тут знову “ім'я Господа” (“Господь” – це у євр. тексті Тетраграма, як звичайно) і також тавтологічну конструкцію (євр. текст побудований словесно дуже близько до Вих. 3:14: *w'ehannōl' 'el 'äšer 'āhōn w'erihamt' 'el 'äšer 'ārahēm*). Септуагінта калькує тут євр. текст, залишаючи його незрозумілим, але Єронім у Вульгаті дає пояснювальний переклад: “зглянуся на кого захочу і буду милостивим до того, хто Мені до вподоби” (*miserebor cui voluero et clemens ero in quem mihi placuerit*). Коментатори згодні, що тавтологічна конструкція *idem per idem* ужита тут для позначення безпричинності, невмотивованості, безпідставності Божого милосердя: милість Божа не впливає ні з чого, вона безпідставна, себто укорінена лише в Його свободі. Ап. Павло цитує цей вислів у Рим. 9:15 за Септуагінтою саме в цьому сенсі, у контексті ствердження абсолютної свободи Бога. З огляду на все вищесказане, ми можемо припустити в обох цих місцях (Вих. 33:18–19 і Рим. 9:15) глибоко онтологічний зміст і вказівку на ототожнення Божої сутності (= Його Ім'я) зі свободою. Варте уваги те, що абсолютна свобода, яка водночас є і сутністю Бога (якщо приймаємо це припущення), тут висловлюється через милість. Не можна не помітити знаменного зближення цього місця з новозавітним одкровенням “Бог є любов”. Адже останнє твердження є онтологічним (і тавтогоричним): Бог є не люблячим, а любов'ю.

любов – не властивість Його, а сама сутність (див. глибокі міркування щодо цього о. Павла Флоренського і Х. Яннараса).

Тепер, повертаючись до Вих. 3:14, ми можемо припустити, що й тут тавтологія вжита для позначення укорінення Божого буття в Його свободі або – що є тим самим – у Його особі. І тоді доречно знову згадати митр. Іоанна Зізіуласа і Х. Яннараса, які так яскраво наполягають саме на цій тезі.

Таким чином, я дійсно наважуюсь повернути до своїх прав найдавніше “онто-теологічне” тлумачення Вих. 3:14 і, відповідно, значення Божого Імені, бо фраза у Вих. 3:14 є розгорнутою формулою того, що стисло виражене в Тетраграмі. Її, здається, треба розуміти все ж таки не за еллінським зразком, у формі дієприкметника, – Суший, – а цілком у душі біблійних, і ширше – семітських, близькосхідних імен – у формі дієслова: Є, розуміється (як підмет) – Той, Кого насправді неможливо назвати, бо Він (як сказали би ми, але не давні люди, котрі відчували, а не мислили це) – понадсуший, понад буттям, отже, і понад словом. Але його невимовність знов-таки парадоксально урівноважується – ніби відповіддю на природне запитання того, хто чує ім'я “Є”: “Та хто ж є?” – тавтологічним висловом: “є Той, Хто є”, де загадковий Підмет речення “є” висловлюється знов-таки за допомогою дієслова “є”.

У цьому тлумаченні Божого Імені – а отже, Його Самого – як особистісного Буття я спираюся, між іншим, на духовний досвід одного з найзначніших сучасних подвижників, архімандрита Софронія (Сахарова):

Когда переменилась моя внутренняя жизнь в связи с тем, что от идеи Сверх-личного, или Транс-персонального, Абсолюта я перешел к Богу Личному, то тогда все мои отношения – и к людям, и к вещам, и ко всему – переменились. Чтение Библии и того откровения, которое было дано Моисею: “Аз есмь Бытие – *Аз есмь Сый*”, – было для меня уже совершенно иным, чем до того момента. В значительной мере я ощутил расположение к Моисею и благодарность к нему. Я подумал, что это был человек, которому человечество обязано новым сознанием о Бытии. (...) Откровение – “Аз есмь Суший” (Бытие – это Я), показывает, что ипостасное измерение в Божестве имеет основоположное значение.⁸

Звісно, на це “онто-теологічне” трактування можна слушно заперечити: якщо ім’я – це вислів, відкриття, явлення сутності речі, то яким чином апофатична сутність Бога може бути висловлена людською мовою? І взагалі, чи може існувати у Бога якийсь “справжнє” чи “особисте” ім’я? Чи не є Він, на відміну від усіх інших реалій тварного світу, апофатично “анонімним”, *Deus absconditus* – *Богом тасмним*? Але це питання надто глибоке й серйозне, щоб наразі розпочинати його обговорення. Може тільки відіслати до традиційного у Середньовіччі “онто-теологічного” розуміння Вих. 3:14, зафіксованого, наприклад, у Августина, Маймоніда, Фоми Аквінського, Йоанна Дунса Скота (*Tu es verum esse, tu es totum esse* – *Ти є істинним буттям, Ти є повним буттям*), особливо ж у виразній дефініції Майстра Екхарта: *Deus est esse* – *Бог є буттям*. Лише одне зауваження: ці ж богослови, які казали: *Deus est esse*, називали Його також *Deus absconditus*, анітрохи не вбачаючи тут протиріччя.

На жаль, ми не можемо торкнутися ще одної важливої для нас і вкрай цікавої теми замітника Тетраграми в Ісаї (друга половина книги, так званий “Второ-Ісаї”) і ще в кількох місцях Старого Завіту, а особливо у Євангелії від Івана, так званої теми *’Euyw eimi*, в якій тема Божого Ймення знову набуває онтологічного звучання. І також немає можливості розповісти про ще одне тлумачення Вих. 3:14, що сягає давнини і вже в Новий час набуло цікавого осмислення, пов’язаного з ідеями свободи й особистості Бога. Маю на увазі переклад нашої фрази у майбутньому часі: “Буду тим, Ким буду”, що його зустрічаємо вже у Симмаха і Феодотіона, тлумачів з євр. на грецьку II сторіччя (*ἔσομαι δὲ ἔσομαι*), і, наприклад, у Лютера (*Ich werde sein, der ich sein werde*), в Андре Шуракі (*Je serai qui je serai*); у дещо модифікованому вигляді з акцентом на присутність Бога його відтворюють Бубер і Розенцвайг у своєму перекладі: “Я буду присутнім як буду присутнім” (*Ich werde dasein, als der dasein werde*); є ще варіант так званого “Єкуменічного Перекладу”: “Я – той, ким буду” (*Je suis qui je serai*). Цікаво й те, що найглибше трактування цього типу тлумачення нашої фрази дає знов-таки Шеллінг в одному з переломних моментів викладу “філософії одкровення” (том 1, лекція 13), де він розгортає своє розуміння (і пов’язує з ним своє тлумачення фрази *’ehye ’asher ’ehye*) свободи Бога Самого у Собі і Божого, так би мовити, “вирішення” про творення світу. Все це, як і

багато інших тем, дотичних до згаданих, потребують окремих досліджень.

ПРИМІТКИ:

¹ Див.: *Личность и традиция*. – К., “Дух і літера”, 2005.– С. 366–388; укр. переклад цитується за цим числом часопису: С. Аверинцев, “Присутність Всюдисущого як парадигма християнської культури”.

² Див.: *Столы и Утверждение Истины*.– М., “Правда”, 1990, т. I (2). С. 511.

³ (...) entsteht Mythologie gleich als solche, und in keinem andern Sinn, als indem sie sich ausspricht, (...) es ist alles in ihr so zu verstehen wie sie es ausspricht, nicht als ob etwas anderes gedacht, etwas anderes gesagt wäre. Die Mythologie ist nicht *allegorisch*, sie ist *tautegorisch*. Die Götter sind ihr wirklich existierende Wesen, die nicht etwas anderes *sind*, etwas anderes *bedeuten*, sondern *nur* das bedeuten, was sie sind (SW, 1856, S. 195–196; у рос. перекладі ослання фраза перекладена не зовсім точно: Соч. в 2-х т., М., “Мысль”, 1989, т. 2.– С. 324–325).

⁴ *Столы...*, С. 78–79, 82.

⁵ Оскільки не маю французького оригіналу, цитую у перекладі з російського перекладу Г. Вдовіної: От'єн Жильсон, *Избранное. Христианская философия*. М., Российская политическая энциклопедия, 2004 г.

⁶ Див. два рос. переклади – В. Вібіхіна у: М. Хайдеггер, *Время и Бытие*. М., “Республика”, 1993, та Г. Солодовникової у: М. Хайдеггер, *Разговор на проселочной дороге*.– М., 1991.

⁷ Переклад о. І. Хоменка, див.: *Святе Письмо Старого і Нового Завіту* (United Bible Societies, 1991).

⁸ Архим. Софроний (Сахаров), *Письма в Россию*. Дессеке-Москва, 1997, с. 31–32; *Видеть Бога как Он есть*. Essex, 1985, с. 183.