

В.Р.Рокитянский

Энергетика знака

Есть такое свойство в истории человеческой мысли, духа человеческого, что в ней вновь и вновь, в разных, подчас удаленных друг от друга областях и под разными обличьями возникают противостояния и расколы, в чем-то главном как будто бы говорящие об одном, воспроизводящие – так можно предположить – некий архетипический раскол человеческого сознания вообще. Таков спор между номинализмом и реализмом. В узком смысле эти наименования – номинализм и реализм – относятся к известным позициям в европейской средневековой философии, но они уже давно стали употребляться расширительно и, на мой взгляд, это не только оправданно, но, более того, за этим расширительным употреблением стоит некая глубокая и верная интуиция, которую следует прояснить, уточнить и додумать. Интуиция эта состоит в том, что здесь мы имеем дело не столько со столкновением интеллектуальных позиций, занимаемых разными людьми, сколько с расколотовью сознания всякого человека, мыслящего и склонного задумываться об основаниях своей мысли. В самом деле, всякий человек (о себе я, во всяком случае, говорю это с полной уверенностью) одной стороной своей души несомненно реалист – в том самом, средневековом, смысле: он воспринимает имя, слово, образ, иначе сказать, знак, как прямое проявление обозначаемой (именуемой или изображаемой) реальности. Таково непосредственное, дорефлективное восприятие человеком знака; им проникнут наш язык, им живы поэзия и искусство, без него не мыслима религиозная жизнь. В глубине души (опять-таки говорю о себе, но предполагаю и о других) мы, пожалуй, считаем, что в своем лучшем, там, где мы лучше, мы – реалисты. С другой же стороны, мы уже не можем – после расставания с детством – без остатка отдаваться реалистическому (его, акцентируя в нем иную сторону, можно также назвать «мифопоэтическим») восприятию: осознавая свое, прямое или опосредованное, участие в означении и наделении смыслом реальности, мы становимся рационалистами и номиналистами. Эту шизофреническую трещину мы скрываем от самих себя тем, что зачисляем реализм по ведомству метафорического воображения и метафорического языка, к смыслу которого не следует относиться буквально, но за которым хороший вкус требует признавать право намекать нам на что-то скрытое от разума и значительное, хотя и не слишком важное для практической жизни. Так обстоит дело в области светской, профанной (куда по большому счету попадает на современный взгляд и искусство); в религии же (я имею в виду преобладающее, как мне кажется, религиозное сознание моих современников) проблема решается еще круче: размежеванием области сакрального, куда помещаются священная история (в основном уже как бы состоявшаяся¹), где вполне «реалистически» слова двигали горы и воскрешали людей, и жизнь литургическая, где также царит «реализм» – заведомо сверхъестественный и иррациональный и потому не слишком напрягающий нашу номиналистическую разумность – и сферу профанного, где царят наука и «здоровый смысл». Хочется поискать возможностей для большей цельности.

Встреча со словом

... скажи мне пару словечек,
которые порчу печат
и ангелов человечат...

Вера Павлова

Не только от поэтов (примерам нет числа), но и в повседневной речи мы слышим, что слово (или образ, вообще нечто увиденное и услышанное) потревожило, ранило, поразило, побудило или понудило что-то сделать. И знаем, что так оно и бывает.

Слово действенно. И значит, можно сказать, что оно обладает *энергией* – в старом, почтенном смысле этого слова. А если теперь вспомнить школьную науку, из которой все мы в свое время узнали, что энергия позволяет предмету, ею обладающему, совершать *работу*, т.е. как раз изменять состояние или движение другого предмета, то все ситуацию встречи со словом можно, по всей видимости, понять так, что изменения, происходящие с нами под его воздействием, это результат работы этого, несущего энергию, слова.

Но тут-то наше плавное и, казалось бы, складное рассуждение прерывается.

Дело в том, что на вопрос, как следует понимать смысл таких свидетельств о воздействии слова, большинство современных людей, – я говорю о людях культурных, образованных, за вовсе не учившихся, или за детей, пока не выучившихся, не ручаюсь – скажет, что свидетельства эти надо понимать не буквально, а *метафорически*. И в одном смысле этот ответ следует признать безусловно правильным: слова, обозначающие в такого рода выражениях воздействие слова, употреблены здесь в ином значении, чем в тех других случаях их употребления, которые признаются первичными, более прямыми и буквальными. Слово жжет, ударяет, давит, ранит, движет *не так*, как это делают физически сталкивающиеся с нами предметы – это ясно.

Есть, впрочем, еще одна сторона дела, не столь ясная. Вот еще пример: «обжигающий удар бича». Здесь ведь мы тоже имеем дело с метафорой, поскольку бич, обжегший спину, вовсе не обязательно был раскален. Но, правда, и в случае ожога от горячего предмета, и в случае обжигающего удара бича с *физической точки зрения* происшедшему можно дать однотипные объяснения: некий предмет, несущий энергию – тепловую в одном случае, энергию движения в другом, – встретившись с другим предметом, кожным покровом человека, совершает за счет своей энергии работу по изменению состояния этого другого предмета, кожи. В результате появляются соответственно ожог или рубец.

То ли происходит в случае воздействия словом?

Конечно, нет, – ответит вам все тот же культурный человек, знакомый со школьными курсами физики и, скажем, «анатомии и физиологии человека». Существует принципиальное различие между этими двумя ситуациями – физического воздействия, с одной стороны, и воздействия слова, вообще знака, с другой. В последнем случае работа совершается отнюдь *не за счет* энергии знака. Эта энергия, т.е. энергия звукового или светового (если речь идет о

письме или зрительном образе) сигнала, обычно сравнительно мала и никак не связана с действенностью слова. Тихо сказанное слово или едва заметное движение руки (а то и слегка приподнятая бровь) нередко могут оказать действие большее, чем ор или бешеная жестикация.

Единственное требование к энергии знака: она должна превысить некоторую пороговую величину, чтобы знак был услышан или увиден (если ограничиться основными каналами нашего чувственного восприятия), т.е. воспринят, как говорят физиологи, рецепторами, и через их посредство положил начало внутренним процессам в организме реципиента. В процессах этих, согласно все той же, хорошо известной из школы картине, основную роль играет мозг, который, переработав полученную из воспринятого символа информацию, что-то в человеке, в его состоянии и поведении, изменит. И все *энергетическое обеспечение результата происходит за счет внутренних ресурсов организма реципиента*. Эта объяснительная модель охватывает все без исключения случаи восприятия знаков и их воздействия – от бытовой речи и дорожных знаков до поэтического слова и сакральных символов.

Итак, получается, что хотя от *смысла* знака (иначе: значения, содержания – различия здесь не важны), характеристики принципиально *качественной*, существенно зависит его действенность, *количественная* характеристика этой действенности, энергия, принадлежит не знаку, а нашему организму.

Вот это представление есть, с моей точки зрения, пример номинализма – в том широком смысле этого термина, который будет в дальнейшем уточняться и проясняться.

А нельзя ли – такой я теперь поставлю вопрос – понимать поэтов буквально, т.е. в том смысле, что знак действительно оказывает *прямое действие*, которое – за отсутствием каких-то особых глаголов, а, может быть, пренебрегая второстепенными смысловыми различиями и восходя к смыслам более глубоким и общим – мы обозначаем теми же словами, что и физические воздействия материальных тел: бьет, ранит, жжет и т.п.? Можно ли последовательно провести такую точку зрения и какие из этого проистекут следствия? В противоположность изложенному номиналистическому взгляду на восприятие знака эту другую точку зрения можно назвать реализмом.

И первейшее отличие реализма от номинализма, на которое я хочу указать, касается отношений между *энергией* и *смыслом*. Если номинализм видит в энергии характеристику чисто количественную, безотносительную к смысловой стороне знака ², то в реалистическом понимании энергия и смысл нераздельны: энергия смыслоносна, а смысл энергичен, действителен.

Энергия и ἐνέργεια

Тема энергии навязывает себя давно...

В.В.Бибихин

Я закончил указанием на разное понимание *одной* сущности, энергии. Но методологически правильнее было бы начинать с разговора о *разных* сущностях, обозначаемых близкими словами, поскольку между аристотелевской ἐνέργεια, к которой более или менее прямо восходят гумани-

тарные смыслы «энергии», и одноименным физическим понятием нет почти ничего общего, нет в том числе и прямой генетической связи. Реконструкция генезиса двух столь далеко разошедшихся представлений должна охватить не только смыслы, эволюция которых канализировалась одними и теми же или этимологически близкими словами-терминами, но и смыслы, воздействующие на эту эволюцию из словесного далека (синонимически, а не омонимически).

Всякой концептуализации здесь предшествует недифференцированное представление о единой силовой субстанции, конечном источнике всех сил, энергий, способностей, присутствующее во всех мифологических традициях (nht египтян, me шумеров, «ци» китайцев и т.п.) и оказавшее воздействие на магию и религию, на философию и науку; где-то в глубинах нашего индивидуального и культурного бессознательного оно несомненно живо и сейчас и продолжает питать и окрашивать наши представления о себе и мире. До Аристотеля и у греков не было ни слова ἐνέργεια, ни такого понятия (хотя, разумеется, были близкие слова и смыслы). У Аристотеля ἐνέργεια, как совершающееся действие, противостоит, прежде всего, δύναμις, как возможности действия (например, как видение зрению). Мне важно, что в аристотелевской «энергии» высок градус антропоморфизма, как и во всей античной космологии; она ближе к воле живого существа, заключающей в себе некоторую направленность (т.е. что-то от цели действия), чем к физической энергии, как ее понимают сейчас. В еще большей мере это присуще другому введенному Аристотелем понятию, «энтелехия», где слово «цель», τέλος, включено в состав термина, но, по утверждению специалистов, он и сам не очень четко эти понятия различал ³.

От Аристотеля прямая линия идет к неоплатоникам, и далее к греческим отцам; здесь термином ἐνέργεια пользовались в смысле, в целом близком к аристотелевскому (в русских переводах, это, по большей части, «действие» или «деятельность»). Латинские эквиваленты термина ἐνέργεια – actus, activitas, actualitas – породили свою историю богословских и философских интерпретаций, имевших важные для нашей темы ответвления в натурфилософию, которая долгое время сосуществовала и взаимодействовала с физикой современного типа ⁴.

Последняя, ее историю принято начинать с Галилея ⁵, сначала обходилась понятием силы (лат. vis). Под этим именем формулировались представления о «живой» и «мертвой» силах (будущих кинетической и потенциальной энергиях) и первые идеи сохранения энергии. Новый термин, появившись в начале XIX века (у Т.Юнга), утвердился не сразу, но оказался полезным, когда законом превращения и сохранения энергии было охвачено тепло, которое неуместно называть «силой».

Дальнейшая история понятия «энергия» в физике носит, в моем представлении, двойственный характер. С одной стороны, это история все большей десубстанциализации и формализации понятия, которое из субстанции превращается в атрибут, свойство материального тела ⁶ и, далее, в числовой параметр уравнений, математически оформляющих законы сохранения ⁷. Предельной формой этой формализации являются законы сим-

метрии пространства-времени, где закон сохранения энергии соответствует однородности времени. С другой стороны, сохраняются и временами выходят на первый план субстанциальные представления об энергии, причем не только на натурфилософской периферии науки (как, скажем, в энергетизме конца XIX – начала XX веков)⁸, но и в связи с открытиями и концептуальными прорывами в физике (все, что связано с полевыми представлениями и их развитием в физике элементарных частиц – вплоть до новейшей «теории струн»⁹). Я думаю, что не ошибусь, если скажу, что сейчас синкретически сосуществуют три очень разных представления об энергии – как о свойстве-состоянии (способности совершать работу), как о параметре в уравнениях и как о субстанции; первое сохраняется, главным образом, в школьной физике, второе – навязывается университетскими курсами физики, третье воскресает в сознании физиков, когда они мыслят о реальном устройстве мира¹⁰.

Наконец, на всем протяжении европейской истории сохранялось метафорическое употребление слова «энергия» (в субстанциальном и качественном смысле) – в риторике, поэтике, психологии и философии жизни¹¹. Попытки придать ему более строгое концептуальное значение (в психологии, в частности в психоанализе), предпринимаемые под сильным влиянием физики, не удовлетворяя требованиям последней (точная измеримость), с неизбежностью редуцировали человека до чего-нибудь предположительно простого (например, либидо)¹².

Так можно ли все-таки говорить о чем-то едином, что охватывает и энергию физики и техники, и «энергейю» философов и богословов, и «энергию» психоаналитиков, искусствоведов и обыденного языка? Я согласен с В.В.Бибихиным (и это вполне соответствует реалистической установке этой статьи), что нужно иметь дело с самой вещью, доверять первому впечатлению от нее, полученному от встречи лицом к лицу и предшествующему всякому толкованию¹³ – а первое впечатление определенно говорит о том, что все эти «энергии» как-то родственны. Но нельзя пренебречь и различиями, так что сведение всех этих разошедшихся смыслов воедино – особый вопрос. Для меня ясно одно, что по старому, еще в Индии в V веке сформулированному принципу, онтологически высшее непостижимо и необъяснимо в понятиях низшего уровня («Абхидхармакоша»)¹⁴, не из представлений о физической энергии нужно исходить, а ее понимать как низшую форму того, что греки называли *ἐνέργεια*. Действуя так, мы можем представить себе иерархически, по нисходящей выстроенный ряд «энергий» – от осмысленной энергии знака, символа, образа через «энергию формы» всякой явленной вещи мира до бескачественной, механической энергии движения и покоя, о которой мы узнаем из школьного курса физики. Причем, различия между членами ряда могут быть онтологическими характеристиками самих вещей, их состояний, а могут быть свойством нашего восприятия, его установок, номиналистических или реалистических. Но, и это стратегически важно, с реалистической точки зрения сами эти установки восприятия могут существенно сказываться на синергетическом балансе нашего взаимодействия с миром.

Фердинанд де Соссюр о произвольности знака

Языковой знак произволен.

Курс общей лингвистики

Произвольность (немотивированность) знака – в этом и состоит суть номинализма, позиции, которая, применительно к языку, у греков обозначалась словом νόμος – по установлению (в противоположность φύσις, по природе)¹⁵.

Но что же все-таки утверждал своим «принципом произвольности» Соссюр?¹⁶ Безусловно не индивидуальный произвол и не конвенциональность в буквальном смысле коллективного соглашения – про естественные языки (а Соссюр говорит в первую очередь о них) этого сказать нельзя, в «Курсе» это оговорено¹⁷. Язык в его представлении функционирует как система, а меняется за счет случайных (в смысле эстралингвистической обусловленности) вариаций означающих (звуковых оболочек) или означаемых (смыслов). Произволен он только в этих случайных вариациях; в том, как система языка перестраивается, их ассимилируя, действует принцип «аналогии»¹⁸, по сути противоположный произвольности.

Языковой знак, таким образом, в основных своих чертах мотивирован системой языка, которой он принадлежит. Что же остается от принципа произвольности? Два утверждения, никак не исследовательского, а постулативного (установительного) и аксиоматического (ценностного) характера: (1) всегда мыслимо, вообразимо, допустимо изменение знака в его означаемом, означающем или в них обоих; в уже существующей знаковой системе направления и пределы изменения регулируются (нормативно и фактически) свойствами системы в целом¹⁹; (2) произвольна система языка в целом²⁰.

Перед реалистом, желающим оспорить принцип произвольности, первый постулат ставит вопрос о природе связи между знаком и тем, что он означает, связи, на разный лад выражаемой такими глаголами, как «значить», «сообщать», «изображать», «выражать», «воплощать» – об этом следующая глава, «Знак и не-знак». Второй же постулат – это, парадоксальным образом, позиция Соссюра по вопросу, которого он не обсуждал, оставаясь в пределах «позитивной» лингвистики – вопроса о глоттогенезе²¹. Воздерживаясь от суждений о происхождении языка, Соссюр тем не менее настаивает на том, что немислимо, непредставимо существование каких-либо оснований для того, чтобы язык был таким, а не иным. Но чтобы сформулировать реалистическую альтернативу этой номиналистической аксиоме, нужно обратиться к тому, что известно или мыслимо в вопросе о начале языка – этому посвящена глава «Творец и ономатет».

Знак и не знак

Не то, что мните вы, природа... в ней есть язык.

Федор Тютчев

*Горит бессмыслицы звезда,
она одна без дна.*

Александр Введенский

Знаком называют то, что выполняет знаковую функцию – замещает нечто другое (прежде всего, в коммуникации)²². Суть дела проста: чтобы не иметь

дела с самими вещами (неудобно, опасно, иногда просто невозможно), имеют дело с их заместителями, знаками. Само это слово «замещать» (*stand for*, как это еще наглядней называется по-английски)²³ несет в себе априорно номиналистический смысл: то, что стоит «на месте» другого, было туда кем-то поставлено; таким образом, произвол и конвенция предполагаются. Для последовательного номинализма всякий знак произволен и конвенционален – даже если это произвольное и конвенциональное происхождение носит непроверяемый и гипотетический характер²⁴, как в случае естественного языка; иное немислимо; для фýбей просто нет места.

В основе же реализма лежит непосредственное, дорефлексивное восприятие предстоящей сущности как того, что обращено ко мне с «речью», сообщением. Отсюда – тотальный реализм: весь мир и все в мире – речь – восприятие несомненно фило- и онтогенетически первично; о первом свидетельствует хотя бы этимология (ср. русск. «вещать», лат. *res* и польск. «речь» – «вещь»)²⁵, о втором – то, что мир новорожденного целиком сосредоточен в матери, общение с которой есть нерасчлененный процесс речевзаимодействия.

Два взгляда, две установки методологически ортогональны. Номинализм смотрит на ситуацию знаковой коммуникации «сбоку», объективно. Реалистический взгляд направлен «в лицо» миру.

Ни номинализм, ни реализм, взятые в своей чистоте, не отличают знака от не-знака. Если для реализма весь мир – знак и состоит из знаков, хотя и различной степени доступности и внятности для восприятия, то для номинализма ничто не является знаком (или не-знаком) само по себе (это было бы бессмысленное утверждение), но все может стать знаком, получив знаковую функцию.

Усваивая взгляд «сбоку», выходя в рефлексивное отношение к происходящему, реализм начинает его видеть если и не вполне номиналистически, то, во всяком случае, функционально, как действие (*functio*). Если есть «речь», то значит должно быть говорение и говорящий. По этому критерию сразу же от знаков отличаются те вещи и явления, которые не получили знаковую функцию от человека. Это не только просто воспринимаемые и, возможно, как-то иначе, не знаково, на нас воздействующие вещи, но и «квази-знаки», такие как *признаки* (воспринимаемые вещи, явления и свойства, по которым можно умозаключить о чем-то непосредственно не воспринимаемом) или то в наблюдаемом, что служит объективным *выражением* чего-то другого (например, произвольная экспрессия). Субъективно квази-знаки воспринимаются как знаки, «означающие» то, о чем мы узнаем с их помощью, но, «взглянув сбоку», мы говорящего (человека) за ними не обнаруживаем. Можно, правда, ставить вопрос о том, не может ли речь принадлежать кому-то или чему-то иному, кроме человека, но этот план обсуждения мы пока отложим.

На самом-то деле, эти простые критерии отличения знака от не-знака срабатывают только на периферии всего того, что так или иначе причастно (подлинно или иллюзорно) к знаковости – для заведомо конвенциональных знаков и для заведомо незнаковых вещей и явлений. Всё, сколько-нибудь в этом отношении нетривиальное (включая и естественные языки) черпает свою знаковость в незапамятных, неисследимых глубинах истории, в традиции,

истоки которой от нас скрыты. Но именно в этой неопределенной (по своей природе и границам) области можно схватить очень важное различие – между «просто знаком» и *символом*. Что имеют в виду, говоря о символе?

По одному из толкований символ не обозначает (замещает), как простой знак, а *выражает* означаемое; его связь с означаемым имеет не логический, а *онтологический* характер; эта связь не внешняя, а *внутренняя*; символ, наконец, заключает в себе (*befasst*) свое содержание. Немецкое слово в скобках появилось постольку, поскольку В.В.Вейдле, на чей анализ я здесь опираюсь²⁶, ссылается, в свою очередь на немцев, прежде всего на «Лекции по эстетике» Гегеля. Факт этой внутренней, онтологической связи, присутствия символизируемого в символе, пишет Вейдле, «налицо, о нем свидетельствуют все религии, все искусства и ясное всего человеческий язык, поскольку он служит выражению, а не только практической или интеллектуальной сигнализации», но для него этот факт «далее не анализуем – потому что он вообще не постижим»²⁷.

Другое понимание символа или, скорее, способ говорения о нем, предполагает некоторого рода сходство, подобие между символом и символизируемым. Оно, скажем, проявилось в том, как Борис Пастернак перевел заключительные строки «Фауста» Гёте: там, где у Гёте стоит *Gleichnis*, «подобие», русский поэт смело поставил «символ». Здесь тоже многое непонятно. В.В.Бибихин вроде бы прав, спрашивая о сходстве от имени философии: «откуда это известно?»²⁸. Но тут неясность даже глубже. Сходство – вещь более-менее понятная, когда мы имеем в виду структурное сходство – таковы изображения. Но символ, как мы его интуитивно понимаем, вовсе не обязательно изобразителен. И даже когда в нем изобразительность, сходство присутствует, он, соглашусь с Вейдле, исполняя свое назначение символа, не стремится к полному сходству (пример Вейдле: Крест и событие на Голгофе)²⁹.

В этих суждениях о символе, о природе символической связи не хватает, на мой взгляд, ключевого звена, вспомнить о котором помогает сама тема статьи. Я имею в виду *энергию*. **Означаемое присутствует в символе своей энергией** – вот в чем дело! Эта энергия, если мы понимаем ее реалистически, не отделима от смысла, осмысленна, и потому оформляет символ и *держит* (хорошее старое слово – «одержит») его форму. Слово «выражение», по непосредственному восприятию столь подобающее символу, как раз и несет в себе этот энергетический смысл³⁰.

Взглянем теперь по-новому, в энергетической перспективе, на затронутые прежде различия.

Возьмем символ и образ, изображение. Символ не обязательно изображает, но образ, понимаемый реалистически, есть символ или (если не жертвовать терминологическим разнообразием) равен символу в самом существенном, в том, что он *выражает* изображаемое. *Образ несет в себе энергию первообраза* – формула, которая применялась в Византии в отношении священных образов³¹, в принципе может быть – с реалистической точки зрения! – применена к любому изображению. Разумеется, верному; именно насыщенность энергией первообраза есть критерий верности – вернее других.

Далее: чем от символа отличается «просто знак», вплоть до самого что ни на есть конвенционального, по случаю, для сиюминутных практических

целей изобретенного. Все дело в том, как смотреть. Символ представляется непостижимым, когда пытаешься постичь его природу по образцу конвенционального знака. Но, по уже упоминавшемуся правилу, надо низшее понимать из высшего, а не наоборот. Может быть, мы сможем понять знак как вырожденный символ, которому в сравнении с подлинным символом недостает смысла и энергии?

«Форма есть деспотизм внутренней идеи, не дающей материи разбежаться» – эта формула Константина Леонтьева, которую так любил Е.Л.Шифферс, сказана вообще не о знаке или образе как о произведении человека. Сам Леонтьев иллюстрирует ее примерами оливки, которая «не смеет» стать дубом, зверей и кристаллов³²; по существу, она приложима к любой вещи мира, в меру того, насколько та имеет вид, форму, а значит, по Леонтьеву, с которым согласится всякий реалист, внутреннюю идею, смысл. Эту идею – через форму – мы воспринимаем.

Возвращаясь к символу и изображению как символу, можно сказать, что поскольку изображаемая вещь выражает свою внутреннюю идею и доносит до нас действие (энергию) этой идеи, постольку ее верное изображение есть способ несения этой смыслоносной энергии дальше, инструмент ее дальнего действия.

Для того, чтобы восстановить полноту изначального, детского, мифопоэтического реализма (но уже прошедшего рефлексии), остается ответить на вопрос: кто сообщает нам эти смыслы? чьи речи мы слышим?

Некоторая подсказка заключена в самом слове «символ». Σύμβολον у греков – половинка черепка, совместимостью разлома удостоверяющая договор, сам договор и лишь потом уже – знак, примета, признак, символ, знамение. В.В.Библихин акцентирует на этом изначальном смысле слова, чтобы подчеркнуть, что речь не в подобии, а в дополнительной, взаимной нужде, которая как раз предполагает несходство (как у мужчины и женщины)³³. Усматривается здесь и этот смысл, но мне важен другой: *договор*. Тот факт, что форма – символа или любой вещи мира – держится вложенной в нее энергией, сходно с держанием обещания и соблюдением договора. Останемся пока при этой метафоре.

Рождение речи

Поэзия – вибрация смысла.
Георгий Оболдуев

«Рождение речи» в общем смысле значит возникновение такой реальности, как речь (не только словесная), а в соответствии с тем, что написано выше, это относится также и к речи в широчайшем смысле, речи мира и вещей мира. «Рождение речи» в таком смысле расширяется до творения мира – хотя о возможных и допустимых границах столь радикального отождествления мне еще придется делать существенные оговорки.

Но это – предельный горизонт обсуждения; пока же достаточно понимать под речью всякое проявление себя вовне *человеком*, взятое в плане выражения, сообщения о чем-то. Причем для того, чтобы выявить суть происходя-

щего при рождении речи – и филогенетическом (рождение языка), и онтогенетическом (овладение речью у ребенка), и во всяком событии говорения (напоминаю: независимо от модальности и материала), я сосредоточу свое внимание на том роде речи, который считаю (вместе со многими) образцовым – на речи поэтической. И, в меньшей мере, но на том же основании, на всяком художественном творчестве.

И еще одно, очень важное ограничение непосредственно рассматриваемого предмета. Я отличаю поэзию как *выражение* (чего именно, это отдельный вопрос) от *сочинения*, придумывания, конструирования – как деятельности сознательной, произвольной, основанной на использовании технических приемов. Это приблизительно соответствует тому, что Р.Коллингвуд писал о различии между искусством и ремеслом; ремеслу свойственны разделение между средствами и целью, между планированием и исполнением – чего, по его суждению, нет (что, по крайней мере, не играет существенной роли) в подлинном искусстве, существо которого он также обозначает термином «выражение» (у Коллингвуда – это самовыражение художника)³⁴.

Как же рождается поэтическая речь?

Основываясь на свидетельствах поэтов³⁵, в едином событии-процессе рождения поэтической речи можно выделить три фазы, которые я назову так: фаза хаоса, фаза идеи и фаза воплощения-артикуляции. Надо сказать, что это деление структурно соответствует универсальному представлению о фазах творения вообще: (1) аморфная, бесструктурная, хаотическая материя, (2) замысел, идея, проект, (3) произведение, изделие, воплощающее идею в материале за счет его оформления, структуризации. Так во всех почти космогониях³; важное исключение – библейское представление о творении *ex nihilo* – лишь дополняет картину «нулевой фазой» сотворения самой материи, все последующее – это ее, материи, внутреннее разделение и оформление. Так и в представлениях о всяком человеческом творчестве – не только художественном, но и научном, техническом.

Возвращаясь к поэзии, оговорю, что было бы упрощением названные три фазы мыслить непременно как этапы, следующие друг за другом; если здесь и есть следование, то скорее логическое (особенно третьей фазы в отношении первых двух), а не хронологическое; точнее же представлять их себе как именно *фазы*, по аналогии с термодинамикой, где рассматриваются «агрегатные состояния вещества» (твердое, жидкое, газообразное и др.) и фазовые переходы между ними.

Итак, **фаза хаоса**. О «сумбуре», «месиве», «беспространственной и вневременной туманности» или «потоке сознания», их которого кристаллизуются, растут «звукосмыслы» поэтической речи, пишет Вейдле в «Эмбриологии поэзии» – ссылаясь на психологов, описавших этот феномен (У.Джеймс)³⁷, и писателей, его изобразивших в своем творчестве (Дж.Джойс); о последних он, впрочем, пишет, что, поневоле изображая поток сознания словами, они фальсифицируют его дословесную и полусловесную природу³⁸. Самое, как мне кажется, важное его наблюдение – то, что этот первичный хаос лишен пространственных и (что важнее для поэзии) временных свойств; он не только никак не связан, не сопоставим с физическим временем наших часов, но и

лишен внутренней временной упорядоченности и размеренности – «стоячий поток» по его удачному оксюмору³⁹. Один из аспектов беспространственности этого хаоса – в том, что он практически безразличен к оппозиции внешнего и внутреннего: ночи «шум докучный» (Пушкин) или «шум времени» (Мандельштам) равно звучат и во внешнем мире, и в душе поэта.

Фазовая граница между хаосом и идеей произведения, между шумом и «музыкой смысла» (Вейдле) едва уловима и легкопроницаема: в шуме и слышится музыка⁴⁰.

Но логически, по сути и смыслу, мы от первой фазы четко отличаем **фазу идеи**, или, воспользуясь упомянутым уже термином, который Вейдле очень удачно нашел для поэзии и который годится и для других форм речи (в широчайшем смысле), – фазу слушания **музыки мысли** (или **смысла**)⁴¹. Слово «музыка» здесь удачно⁴² не только потому, что прямо указывает на предвкушение – уже на этой, дословесной, дозвуковой, предшествующей воплощению фазе – музыкальности звучания; оно еще акцентирует движение, динамику; это идея, сущность, heart of the matter (смысловое сердце, стук которого слышан в шумовой материи), но это «текущая сущность» (А.Ф.Лосев⁴³). И эта фаза беспространственна и вневременна; только поэтому возможно парадоксальное, единовременное восприятие образа произведения в целом, в силу которого его последующее воплощение ощущается как вслушивание и запись того, что *уже есть в наличии*⁴⁴.

В название **фазы воплощения-артикуляции** намеренно включены два слова, обозначающие, соответственно, два аспекта происходящего в этой фазе: (1) воплощение, т.е. в случае музыки и поэзии – озвучивание и (2) членящее разворачивание – для музыки и поэзии во времени, для «изобразительных» искусств в пространстве, – необходимо предполагающее выделение частей и их соотнесение друг с другом⁴⁵. И здесь при ясном логическом различии в реальном творчестве эти фазы не имеют между собою четкой границы, пограничная область – между «выговоренной и выписанной речью» и «дозвуковой или безразличной к звукам, которая... звучащей только и дарует ее смысл» (Вейдле) – всегда оказывается подвижной и зыбкой⁴⁶.

На этой фазе к происходящему подключается сознание, разум, логос⁴⁷. Воплощенное в слове является объективированным – как слуху самого поэта, так и слуху другого. Из этой ситуации рождаются и жалобы на предательскую недостаточность слов («мысль изреченная есть ложь»), и критерии «хорошей поэзии», такие как высказанный Кольриджем: «самые точные слова точно на своих местах»⁴⁸. Требование точности к поэзии применимо со всей строгостью, но не в том смысле, как к другим родам речи (научной, например); здесь это значит единственность, незаменимость найденных слов, непересказуемость поэзии без катастрофической утраты своего *raison d'être*⁴⁹. Что же до точности передачи смысла, то преткновение, разрыв, преодоление которого и есть поэзия, состоит в том, что смысл этот (музыка мысли) невыразим в системе значений языка – невыразимость, восполняемая чем-то впускаемым в речь извне этой системы, прежде всего звукописью⁵⁰.

В этой же фазе поэзия может обретать рефлексивность, самооглядку – и современная поэзия редко без нее обходится. Эта рефлексивность не обяза-

тельно рассудочна (когда так, то это уже ремесло, сочинительство); в пределах подлинной поэзии рефлексивность проявляется в усилии передать не только то, что при большей непосредственности можно принять за наитие, откровение, но и ощущение «статуса» открывающегося, сомнения как в своей способности схватить невыразимое, так и в самом источнике. При некоторой свободе толкования эта черта поэзии покрывается термином старых романтиков – *ирония*⁵¹.

Я до сих пор обходился без термина, которым принято обозначать важнейшее условие рождения поэтической речи: *вдохновение*. Что имеется в виду? Как это часто бывает, разное⁵². Для моих целей важно, прежде всего, то (я пока ограничиваюсь характеристикой психологического состояния, в котором происходит творческий процесс), что, с одной стороны, о вдохновении говорят (еще с древних греков) как о состоянии неистовства, опьянения, таком, когда человек освобождается от контроля со стороны рассудка⁵³, с другой же, под ним понимают некоторого рода озарение, интуитивное схватывание каких-то высших смыслов, переживаемое как откровение. Первое, как легко видеть, соответствует фазе хаоса: вдохновение в этом смысле, как бы оно ни достигалось, есть хаотизирующий фактор, ломающий или размывающий установившиеся структуры сознания. Второе прямо совпадает с фазой идеи. Первое как бы приготавливает возможность второго, создает благоприятные для него условия: снимаются барьеры, мешающие восприятию «музыки смысла».

Я выше сказал «переживаемое как откровение». С феноменологической точки зрения эта метафора означает лишь одно: что в сознание «музыка смысла» приходит откуда-то извне сознания. Логическим перебором (результаты которого, впрочем, совпадают со свидетельствами поэтов и художников) мы получаем такие возможные источники вдохновения, как бессознательное самого поэта, внешний мир, души других людей (живых, умерших) или духовные существа, не принадлежащие роду человеческому (духи, боги, музы и т.д.) – высшие (боговдохновенность) или низшие (одержимость)⁵⁴. Оставаясь в пределах феноменологии поэтического процесса, нельзя сказать, идет ли речь об онтологических альтернативах, исключающих друг друга, или о разных, но равно возможных источниках, и являются ли эти источники взаимно независимыми или одни опосредуют другие. Обсуждение этих вопросов возможно только в контексте общей картины реальности, в которую включен поэт; черновую попытку такого обсуждения я предпринимаю в следующей главе.

Здесь же остается затронуть энергетическую сторону дела. Она сравнительно проста. Фазы хаоса и идеи являют нам относительную расщепленность энергии и смысла. Точнее, поскольку в продумываемой мною реалистической парадигме, не может быть абсолютно бессмысленной энергии и абсолютно недейственного смысла, то в фазе хаоса мы имеем свободную энергию, смысл которой – само движение, становление, чистая творческая потенция, открытость всему и готовность на все⁵⁵, а в фазе идеи – смысл, энергия которого является нам, как привносимая извне и рассчитанная на восприимчивость, предшествующую каким-либо встречным движениям (относящимся к фазе воплощения). Фаза воплощения-артикуляции с энергетической стороны есть

процесс канализации энергии; причем та поэтическая точность, о которой выше шла речь может быть понята как условие оптимизации энергетических потоков, условие наибольшей действенности поэтической речи ⁵⁶.

Творец и Ономатет

Быть может только Бог.
Александр Введенский

По замыслу, эта работа – не богословская. Она – о знаке и речи, об их действительности, энергичности. Но сам ход исследования предмета выводит к истоку всякой речи, всякого смысла и всякого действия (энергии). К Ономатету («нарицателю имен», создателю языка) и Творцу.

Как можно говорить о трансцендентном? Ведь говорить ясно и точно невозможно в силу иноприродности того, о чем предстоит говорить, тому, по мерке чего «сшит» язык. Может быть, прав Витгенштейн и «следует молчать»?

Всякая речь о Боге неизбежно антропоморфна (можно сказать: «ктисиоморфна», от κτίσις, тварь). В библейской перспективе есть некоторое оправдание этой антропоморфности – в том, что человек сотворен по образу Божьему, но есть и непреодолимое препятствие как в самой тварности человека, так и в искаженности его природы. Бог сам преодолевает это препятствие – являя Себя в Своих действиях, в природном и писаном откровении, создавая тем самым возможность катафатического (положительного, аналогического) богословия. Встречное движение богопознания, совершаемое уже по инициативе человека, в меру того, насколько оно не есть прямое повторение откровенных речей и образов, вынуждено быть апофатическим – отрицательным, себя отрицающим ⁵⁷.

Патролог А.И.Бриллиантов заметил, что в богословии двух великих отцов Церкви, западного и восточного, проявились два способа движения богословской мысли. Тот и другой основываются на богообразности человека, но блаж. Августин стремится через познание человеческой души познавать Бога, тогда как св. Григорий Нисский ищет в человеке «отражение того, что заключается в Существо божественном, насколько мы можем знать о Нем...: познание Бога ведет к познанию человека» (Бриллиантов 1998, 202). Можно, кажется, предположить, что это и вообще свойственно западному и восточному богословию, и даже шире: западной и восточной духовности. А в терминах, ранее заявленных, можно (опять-таки с оговоркой о предположительности) видеть здесь истоки номинализма и реализма. Обсуждая язык и поэзию «в перспективе богословия», я пытаюсь двигаться вослед св. Григорию и другим греческим отцам.

Мой замысел состоит в том, чтобы, всмотревшись в ключевые моменты библейских и святоотеческих представлений о творении мира, человека и речи-языка, попытаться извлечь из этого всматривания то, что помогло бы в осмыслении моей темы, энергетики знака. А для этого есть, я думаю, все основания, поскольку что же служит (должно служить) прообразом и источником всякого творчества, как не его первый Прецедент? ⁵⁸

Вот эти ключевые моменты священной истории, в которые мне хотелось бы всмотреться (но с особой, задаваемой замыслом, точки зрения):

1. Различные мыслимые способы возникновения сущего
2. Творение материи (из ничего) и устройство космоса
3. Сотворение человека
4. Многообразие твари – по замыслу и в результате искажения сотворенной природы
5. Божественный закон и завет
6. Наречение имен и праязык
7. Вавилонское столпотворение: путями языка.

1. Какие вообще мыслимы способы возникновения сущего, его перехода из небытия в бытие? Достаточно полное представление о них дают космогонические мифы разных народов (см. Мифы... 2: 6-9), но эти возможности можно перебрать и умозрительно, если догадаться, что нужные слова и концепты неизбежно антропоморфны. Это – (1) рождение, (2) разнообразные виды исхождения, источения, т.е. отделения творцом части своего состава⁵⁹, и (3) устройство, оформление некоторого материала, в результате которого появляется изделие, произведение. Особым случаем является речь, которая как бы соединяет в себе все эти способы⁶⁰.

Еще один способ, которому нет антропоморфного аналога и который присутствует лишь в библейской картине творения и производных от нее – творение *ex nihilo*, «из ничего». Впрочем, библейский рассказ о творении (и особенно, его христианская богословская разработка) включают в себя – на своем месте – и все остальные способы.

2. В творении мира, как оно описано в первых главах Книги Бытия, различимы две фазы: творение из ничего самой материи и ее последующее устройство, оформление, которым в еврейском тексте соответствуют разные глаголы, «бара» и «аса»⁶¹.

Что такое творение материи? Что есть, собственно говоря, «материя»? Есть все основания видеть в первозданной материи не столько «вещество», каким мы его сейчас воспринимаем, сколько *энергию* – точнее, в самом веществе видеть энергию. Основания эти – как в богословский⁶², так и в современной физике (от эйнштейновского $E = mc^2$ до новейшей «теории струн»⁶³). Бог, по учению отцов, творит от избытка⁶⁴, как бы отделяя⁶⁵ часть Своей энергии и даря ей относительно самостоятельное существование.

Весь же остальной рассказ о творении – это рассказ об устройении, оформлении, структурировании⁶⁶ сотворенной материи: разделение неба и земли⁶⁷, света и тьмы, воды и суши, «родов» растений и животных, наконец, человека.

3. Сотворение человека описывается дважды (Бытие 1:26-27 и 2:7), причем в первом случае, когда речь идет о сотворении человека (мужчины и женщины) по образу и подобию Божию, употреблен глагол «бара», во втором, когда речь идет о «лепке» человека из праха, – «аса»⁶⁸. Это различие представляется важным, т.к., если во втором повествовании речь идет об «устройении человека», в первом его сотворение уподоблено творению мира. Более того, именно применительно к человеку идея отделения и автономизации бо-

жественной энергии обретает свой полный смысл: человек сотворен свободным действовать, в том числе и не считаясь с волей своего Творца. Свобода – вот смысл, по крайней мере, один из важных смыслов «образа и подобия»⁶⁹. Более того, по слову Е.Л.Шифферса, «человек и есть свобода как таковая, существенная, субстанциональная свобода. Ограничиваемая Вседержителем в Его Самосозерцании... она вызывается к самостоятельному бытию, призывается из небытия, молитвенным словом Бога» (Шифферс 2005 2:389). Человека есть воипостасированная⁷⁰ свобода.

4. Согласно преп. Максиму Исповеднику⁷¹, весь мир, видимый и невидимый, сотворен в соответствии с предвечными замыслами Творца – о всякой твари в ее своеобразии. Эти замыслы преп. Максим называет «логосами» (λόγοι). Нетварные логосы – это мысли Творца о сущем, мысли действенные, творящие и промыслительно содержащие все тварное⁷². «Он каждое из творений соделал, пожелав его» (Амбигва, цит. Петров 2005, 165).

«Все тварное по сущности и возникновению всячески охватываемо (περιεχόμενα)⁷³ собственными логосами и логосами окружающих его внешних [вещей]» (Амбигва, цит. Петров 2005, 162). Возвращаясь к вышесказанному о первозданной материи-энергии, слова преп. Максима можно истолковать в том смысле, что воплощение логоса вещи есть помещение ее в окружение внешних ей вещей, «облечение» в них, выражение себя в окружении. Энергии, воспринятые извне, как внешнее сопротивление, и суть, собственно говоря, то, что мы называем материей, веществом. Сопротивление, которое прежде созданные энергии земли «вдунутому» в первочеловека «дыханию жизни» (логосу, действенному замыслу о нем), это и есть «прах», из коего он создан (слеппен, сочинен – ποιέω)⁷⁴.

Логосы суть проявления в мире Божества и притом непосредственным образом Бога-Слова как той Ипостаси, в которой заключен творческий принцип («все через Него начало быть», Ин. 1:3). «Многие логосы являются одним Логосом, а Один – многими: по благолепному творящему и всеохватывающему (συνεκτικῆν) исхождению Единого в сущие Один [является] многими, а по возведению и промыслу, возвращающему и направляющему многих к Единому, ... многие [являются] Одним» (О трудностях VII – Петров 2005, 160). «В этом Логосе, как в Творце и Создателе сущих, единообразно пребывают и существуют (εἰσὶ καὶ ἕφεστήκασιν)... все логосы сущих» (Мистагогия V – Максим Исповедник 1993, 1: 196-207). «Весь мир, таким образом, представляет собой в большей или меньшей степени “одебеление” или воплощение Логоса, таинственно скрывающегося в λόγοι под оболочкой тварного бытия и во всех действиях Своих обнаруживающего Свои λόγοι промысла и суда» (Епифанович 2003, 66).

Есть логосы родов и логосы индивидов.

Есть замысел Божий (логос) и о человеческом роде, и о каждом человеке⁷⁵. Человек был сотворен свободным, но исказил божественный о себе замысел. Его природа и природная воля (θέλημα φυσικόν) извратились, что привело к внутреннему разделению⁷⁶; своим выбором в пользу познания добра и зла человек актуализировал в себе «выбирающую» волю, «гномическую» (γνώμη)⁷⁷. Человек, конкретное лицо, есть, как уже было сказано, воипостаси-

рованная (обретшая лицо) свобода. «Фелима» (природная воля) связывает человека с человеческим родом; «гноми» определяет его индивидуальный «способ существования» (τρόπος ὑπάρξεως)⁷⁸.

Божественный замысел относительно мира и человека, предрешенный на внутритроичном Совете и включающий в себя Боговоплощение, освобождающее человека от рабства греху-ко-смерти, указывает ему историческую и космическую цель: человек и в нем весь тварный мир должны преодолеть разделение⁷⁹ и воссоединиться с Творцом. Для человека это означает согласование его воли (энергии) с божественной волей в отношении его, с тем логосом-энергией, в соответствии с которым и которым он сотворен, т.е. согласование энергий, *синергию* (или, по найденному Бриллиантовым удачному слову «споспешение»)⁸⁰.

Итак, потенциально (δυνάμει), по замыслу о себе человек божествен («частица Бога»); его задача – стать таковым актуально (ἐνεργεία)⁸¹.

Именно в контексте богословия преп. Максима обретает неметафорический, а онтогносеологический смысл представление о мире, говорящем с нами – точнее, о Боге, мыслящем и говорящем с нами «миром», вещами мира (см. главку «Знак и не-знак»). Мир – такая же книга, как и Писание (см. Бриллиантов 1998, 215), и так же подлежит прочтению ради постижения логосов и восхождения через них к Логосу (Епифанович 2003, 66). Познание есть процесс энергетический, изменяющий познающего: «Ум, стремясь к созерцанию предмета и созерцая его, не просто только отражает его в себе, как в зеркале, но и переживает, испытывает, как бы объединяется с ним» (Бриллиантов 1997, 217) – и впускает в себя логос предмета, его энергию, добавлю я. Созерцание (θεωρία) есть средство и ступень аскетической практики, цель и содержание которой преображение, обожение.

5. Христианский теизм исповедует Бога, не только сотворившего мир и человека, но и продолжающего участвовать в жизни тварного мира. Теофании (божественные проявления)⁸², заветы (договора Бога с человеком)⁸³, обетования (обещания – нерушимые: Бог верен)⁸⁴, освящения⁸⁵ и чудеса – все эти понятия говорят о разных формах и сторонах участия Бога в делах мира. Наиболее общее из них – теофания. Оно относится как к регулярным проявлениям (само бытие мира и законы естества могут быть рассмотрены как теофания), так и к окказиональным фактам божественного участия – чудесам⁸⁶.

Для моих целей важнейшими являются понятие *завета и обетования*, в которых выражено, так сказать, смысловое основание тех фактов, вещей и событий, которые признаются священными по своей выделенности, происхождению (богоустановленность, боговдохновенность) и действительности. **Заветным (или тестаментарным) может быть названо то, что смысл и действительность (энергию) получило по завету с Богом, по божественному обетованию.**

Заветы – это не только Писания, Ветхое и Новое, но и, скажем, природные законы, в силу которых возможны относительно устойчивые формы нашей жизни⁸⁷. Завет предполагает синергию, человеческое участие – большую или меньшую его меру⁸⁸.

6. Наречение имен и праязык (Быт. 2:19-20).

Божественные «логосы сущих» суть смыслы вещей и событий. Для Бога смысл и слово тождественны (что и соответствует греческому «логос»). Но, сотворив живые существа, Бог «привел их к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей». Это – первый опыт синергии: от человека ожидалось, что он усмотрит логосы всех именуемых им «сущих» и даст им некоторую внешнюю форму.

Этот рассказ очевидным образом есть символически представленное событие возникновения праязыка, событие которое присутствует во всех мифологиях и которое является логической предпосылкой глоттогенеза⁸⁹.

Таким образом, праязык есть дело синергийное и заветное. Связь между «внутренней формой»⁹⁰ языковых единиц и их внешней формой должна была соответствовать «системе» логосов (божественной «логике») и была «санкционирована» Творцом. **В этом состоит первое проявление фундаментального принципа трансцендентного номинализма, или тестаментарного реализма⁹¹, в осознании и последовательном применении которого я вижу возможность разрешения старого спора между номинализмом и реализмом.** В чем смысл этого принципа? Да, знак, речь не могут быть без означающего и говорящего (как и идея не может быть без мыслящего ее ума) – по самому смыслу этих понятий. Номинализм за всякой речью слышит говорящего эту речь *человека*, за всяким знаком видит означающего человека, за всяким смыслом мыслящего человека; в своих крайних проявлениях он и за всякой вещью мира склонен видеть *человека же* – мыслящего эту вещь или придающего ей смысл в своей деятельности. Трансцендентный номинализм указывает на Творца как на первоисточник смыслов (Логос мыслит-говорит логосами) и на синергийный характер всякой речи. Речь осмысленна («логична» – но, разумеется не в аристотелевском смысле) в меру ее соответствия божественному логосу. И в ту же меру действительна. Видение этой трансцендентно-логической составляющей делает восприятие реалистическим, но это реализм по большому счету условный, обусловленный заветом – тестаментарный.

Праязык следует полагать истинным, правильным, а его последующее изменение сложным процессом, включающим в себя искажения и попытки «исправления имен»⁹². Именно в этом смысле интерпретируется второй эпизод Библии, связанный с языком: «Вавилонское столпотворение» (Быт. 11:1-9): в нем символический прообраз «путей языка».

Для меня, однако, не менее важна другая, энергетическая сторона глоттогонии: *lingua adamica* не мог не быть действенным, заключая в себе энергии, полученные от «логосов сущих»⁹³. Пути языка – это и глоттогоническая работа этих энергий, и их гномические растраты, эрозия смыслов, разделение единых смыслоэнергопотоков и слияние раздельных⁹⁴.

Заветная энергия образа и имени

Когда в начале XX века разразился церковный конфликт вокруг почитания Имени Божьего и споры на эту тему, с одной стороны, приняли церковно-административные формы, а с другой – вышли на страницы светских периодических изданий, подхвативших тему религиозной свободы и ее нарушения,

священник Павел Флоренский в одном из писем на эту тему писал о боли, которую он испытывает от того, что «Имеславие, – древняя священная тайна Церкви, – вынесено на торжище и брошено в руки тех, кому не должно касаться сего и кои, по всему складу своему, не могут сего постигнуть» (Флоренский 1993, 297). Сейчас эта тема вновь поднята и вновь обсуждается – не только богословами и заведомо не только теми, кто в ее обсуждении имеет возможность сослаться на личный мистический опыт встречи с Богом в Его Имени. Сознывая правоту того страха профанации тайны, который испытывал о. Павел, я по существу вопроса высказываться не намерен. Но поскольку, признаюсь, сам замысел настоящей статьи родился под влиянием чтения материалов по этой теме и поскольку явно «хожу где-то рядом», хочу выставить некоторые соображения относительно более широких контекстов возможно ее обсуждения.

Догматическое творчество Церкви и обосновывающая его святоотеческая мысль развивались, как известно, по мере появления опасности искажения откровенной истины еретиками: опровергнуть ересь означало конкретизировать, истолковать («развить» в буквальном смысле раскрытия того, что «свернуто») те или иные богословские понятия и формулы (а в конечном счете – свидетельства Писания и Предания Церкви). Отсюда – императив преемства: всякое новое движение богословской мысли есть не новшество, а продвижение в понимании сказанного прежде.

Это в полной мере применимо к обсуждаемой теме. И не прослеживая всей «золотой цепи»⁹⁵ богословского свидетельствования, можно определенно назвать по меньшей мере три звена, связь между которыми очевидна (даже если не признавать и не принимать этой связи положительным образом, ее нельзя не видеть в самосознании лиц и групп, исповадавших соответствующие воззрения).

Эти три звена – 1) формулы иконопочитания, выработанные в споре с иконоборцами в VIII веке, 2) богословие исихазма (паламизм) XIV века и 3) имяславие XX века. Но цепь, безусловно, можно проследить и в прошлое, ближайшим образом к преп. Максиму Исповеднику (его христологии: человеческое, видимое естество Иисуса Христа – есть образ Сына Божия, одной из Ипостасей Троицы), Ареопагитикам и далее.

Во всей этой безграничной области меня прежде всего интересует тема энергии, точнее *божественных энергий*, тождественных, как мы уже знаем, «логосам сущих» преп. Максима⁹⁶.

1. Иконоборческий спор.

Три предмета полемики: 1) допустимы ли изображения вообще? 2) можно ли поклоняться изображениям Христа, Богородицы и святых? 3) каким требованиям должен удовлетворять образ, достойный поклонения?

Не пытаюсь, даже коротко, обсуждать тему в целом, укажу на важнейшее для моей темы обстоятельство: несмотря на то, что конечная победа в споре сторонников иконопочитания была достигнута во многом за счет поддержки римского папы и что «Торжество православия» по сему поводу было после-

дним общим торжеством неразделенной еще Церкви, понимание иконопочитания на Востоке и на Западе оказалось совершенно разным – реалистическим в одном случае и номиналистическим в другом, – в чем нетрудно усмотреть исток многих разительных религиозно-культурных различий в последующие эпохи. Для того, чтобы убедиться в этом, достаточно обратиться к книге Кристофа Шёнборна «Икона Христа» (Шёнборн 1999). Достоинство этой книги в том числе и в том, что в ней внятно и достаточно подробно представлены доводы не только иконопочитателей, но и иконоборцев.

Коротко говоря, аргументация последних была троякого рода.

Во-первых, они ссылались на полученный еще Моисеем запрет на всякое изображение – аргумент самый простой и не выходящий из употребления со стороны критиков из числа иудеев, мусульман и протестантов до сего дня.

Во-вторых, иконоборцы обвиняли почитателей икон в том, что, как язычники, поклоняются мертвой, неодушевленной материи, вместо того, чтобы поклоняться невидимому Богу «в духе и истине».

Обсуждение этих доводов и того, как они тогда уже были опровергнуты, не входит в мою задачу – см. хотя бы ту же книгу Шёнборна. Для меня наиболее интересны взгляды императора-иконоборца Константина V. В основе иконоборчества Константина лежала высочайшая требовательность к образу, который только тогда может быть признан истинным, если в нем *присутствует* первообраз, а это означало для него не что иное, как *единосущность* образа и первообраза⁹⁷. Отсюда Константин делал вывод, что единственной подлинной иконой Христа является Евхаристия: «Хлеб, который мы принимаем, – вот это и есть икона Его тела, изображающая Его плоть, поскольку хлеб стал отпечатком Его тела» (там же, 151).

Итак, вот позиция Константина: образ, единосущный первообразу. Откуда заимствовал император это представление? – задает вопрос Шёнборн и отвечает на него: из тринитарного богословия, в частности, у св. Афанасия Великого, учившего о Сыне как предвечном, единосущном образе Отца.

Излагая доводы сторонников иконопочитания, Шёнборн легко показывает противоречивость и необоснованность запрета на изображения вообще и то радикальное изменение ситуации, которое связано с воплощением Сына Божия и обретением Им *видимого, а значит, изображимого* облика. Он указывает на сформулированное уже в период иконоборческих споров различие между поклонением служебным (*λατρεία*), подобающим Богу, и неслужебным, или почитанием (*προσκύνησις*), которое надлежит оказывать святым, их мощам и священным изображениям. Для него, наконец, абсолютно ясно, с одной стороны, что никакой речи о единосущии образа первообразу *и* присутствию первообраза в образе быть не может, а с другой – что единственное требование к иконе состоит в том, что изображение должно быть *похожим*, а единственное его назначение – *напоминать* об изображаемом.

Шёнборн не может, естественно, обойти и самого знаменитого из защитников иконопочитания – св. Иоанна Дамаскина, изложение взглядов которого дано в главке с красноречивым названием «Икона – благодатная материя» (там же, 179-186). Но тут он явно сталкивается с тем, что вызывает его непонимание и недоумение: взгляды св. Иоанна в некотором отношении ока-

зываются близки ко взглядам иконоборца Константина – для Дамаскина Бог присутствует неким образом присутствует в иконе!

Св. Иоанн: «Бестелесный и не имеющий формы Бог некогда не был изображаем никак. Теперь же, когда Бог явился во плоти и с человеки поживе, изображаю видимую сторону Бога. Не поклоняюсь веществу, но поклоняюсь Творцу вещества, сделавшемуся веществом ради меня, соблаговолившему поселиться в веществе и через посредство вещества *соделавшему* мое спасение, и не перестану почитать вещество, чрез которое *соделано* мое спасение. Почитаю же не как Бога – нет! – ибо каким образом есть Бог то, что возымело свое бытие из ничего? Хотя, по причине соединения в одном Лице божества и человечества, тело Божие – Бог, так как оно, не изменяясь, сделалось тем, что есть и освятившее [его, но] оно [все-таки] осталось таким, чем оно было по природе: плотию, одушевленную *словесною* и разумною душою, получившей начало, не несотворенною. **Почитаю же и благоговею и пред остальным веществом, при посредстве которого *соделалось* мое спасение, как пред исполненным божественной силы и благодати** (выделено мною – В.Р.). Или *древо крестное*, трижды счастливое и *треблаженное*, не вещество? Или не вещество достойная почтения и святая гора? *Краниево место* [Голгофа]? Или не вещество благодатная и живоносная скала, святой гроб, источник нашего воскресения? Или не вещество чернила и всесвятая книга Евангелий? Или не вещество живоносная трапеза, доставляющая нам хлеб жизни? Или не вещество как золото, так и серебро, из которых готовятся кресты и диски, так же и потиры? Или не вещество, преимущественно пред всем этим, тело и кровь Господа нашего? Или устрани почтение и поклонение всему этому или, повинуюсь церковному преданию, допусти поклонение иконам, освящаемым именем Бога и друзей Божиих и по причине этого осеменяемым благодатию божественного Духа. Не порицай вещества, ибо оно недостойно презрения. Из того, что произошло от Бога, нет ничего достойного презрения» (Первое защитительное слово против порицающих иконы. XVI).

Образ, по Иоанну, *причастен* Первообразу, заключает в себе Его *энергии*, иначе сказать, Первообраз *присутствует* в образе этими энергиями: «Я почитаю материю не как если бы она была Богом, но поскольку она исполнена Божественной энергии и благодати» (цит. Шёнборн 1999, 183).

Шёнборн удивляется тому, что Иоанн в своем перечне категорий образов – от Сына как единосущного образа предвечного Отца через, далее, первообразы вещей в Боге, человека как образа Божьего, видимые вещи как образы невидимых (включая Св.Писание), нынешнее как образ будущего к словесным и зрительным изображениям того, что было – не упоминает различия между естественными и искусственными образами. Для Шёнборна это – важное упущение, ибо он уверен, что только естественный образ может быть причастен первообразу – «у искусственных изображений между образом и первообразом может иметься лишь отношение *внешней похожести*» (там же, 181).

Недоразумение, разумеется, разрешимо – но с привлечением понятий, которые отсутствуют в богословии католицизма и которые в православии получили окончательную разработку позднее, в дискуссиях об исихазме XIX столетия: понятий, в которых различаются божественная сущность – абсо-

лютно неприступная и не причастуемая для человека – и нетварные божественные энергии. Эти-то последние (те самые «выступления» и «логосы», которыми Бог творит и промыслительно направляет тварную реальность) и делают иконописный образ священным и действенным, обуславливают то место, которое занимают иконы в литургической жизни Церкви⁹⁸. (Получается, что иконоборец Константин, утверждая взгляды, противоположные взглядам св. Иоанна и отвергая иконы, поскольку в них не может присутствовать Бог, говорил все-таки на одном с ним богословском языке, а католический богослов мыслит и говорит на языке совсем других понятий⁹⁹).

При таком взгляде на образ и его связь с первообразом, действительно, вопрос о внешнем подобии становится вовсе не главным, равно как и различие между живым существом и неживой материи: образом в смысле причастности благодатной энергии может быть и рукотворная икона Христа, и святой человек, и его изображение¹⁰⁰, и его останки, и такие священные символы, как Крест. И все они могут и должны быть предметом почитания и через их посредство осуществляется поклонение Богу, присутствующему в них Своими энергиями – в ответ на молитвенное призывание со стороны человека¹⁰¹.

Еще раз о подобии и напоминании. Св. Иоанн Дамаскин тоже пишет о том, что икона напоминает нам о том, кто на ней изображен, и о подобии образа изображаемому, но те ли это подобие и напоминание, которые имеет в виду номинализм? Достаточно вспомнить, что и о Евхаристии сказано, что она должна твориться «в воспоминание» о Христе (Лк. 22:19), и о том, насколько поразному понимаются эти слова в православии и протестантами. Сами восприятие образа и воспоминание могут пониматься и номиналистически, когда это есть целиком внутреннее и самостоятельное действие человека, и реалистически, синергетически. Причем это различие безусловно древнее христианства – различие двух кардинально различных пониманий мимесиса (подражания, уподобления) и анамнесиса (припоминания)¹⁰².

2. Преемственность св. Григория Паламы в отношении преп. богословия Максима Исповедника – факт, в патрологии достоверно установленный. Отношение исихастов XIV века к иконопочитанию, напротив, у многих исследователей (западных) характеризуется как если не враждебное, то отстраненное. В.М.Лурье убедительно разъясняет, что речь должна идти лишь о том, что практика умной молитвы «не требует молитвенного обращения к иконам в качестве необходимого своего условия» (Мейендорф 1997, 380). Мне этого разъяснения достаточно. Возвращаясь мыслью к тому, что писали свв. Максим и Иоанн, можно как будто бы сделать вывод о том, что единое представление о «всеобщей иконичности» (Шифферс) и нетварных логосах-энергиях объемлет и боговдохновенные слова Св. Писания, и целое сотворенного мира (если «стереть случайные черты» привнесенные грехопадением), и священные символы и изображения, и молитвенника-исихаста, который в меру обожения соединяется с Богом (через причастие благодатной энергии – т.е. становится Его образом, точнее восстанавливает в себе божественный образ) и, говоря словами св. Григория «видит Бога Богом» (там же, 281). Все это – «окна», или «каналы», через которые изливается в мир «преизбыточествующие» божественные энергии.

3. Что в имяславии может этому противоречить? Не знаю.

В завершение остается поместить в намеченную богословскую перспективу поэта, художника, что и будет, надеюсь, когда-нибудь сделано. Материалом для такого исследования могут служить русская поэзия и русское искусство XX века, где можно найти иносказания, аналогии для всех почти движений богословской мысли, православной и еретической, на протяжении веков ее существования. Основные идеи такого религиозного осмысления и оправдания творчества уже сформулированы Е.Л.Шифферсом в работах сборника «Памятник» (Шифферс 2005, 2: 25-122).

Библиография

- Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб.: Глагол, 1994 [Ареопагитики]
- Бибихин В.В. Язык философии. М.: Прогресс, 1993
- Бибихин В.В. Энергия // Точки. 2005. 1-2 (5). С. 120-164
- Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков. Тверь: Герменевтика, 2004 [БК]
- Бонфельд М.Ш. Словотворчество Хлебникова и континуальное мышление. http://teneta.rinet.ru/rus/be/bonfeld_xlebnikoff_continuum.htm
- Бриллиантов А.И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. М.: Мартис, 1998
- Булгаков Сергей, прот. Философия имени. Б/м: КаИр, 1997
- Васубандху. Абхидхармакоша. Близкий к тексту перевод с тибетского на русский язык, введение, подготовка тибетского текста, примечаний и таблиц Б.В.Семичева и М.Г.Брянцева. Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1980 (гл. I-II); 1980 (гл. III); 1988 (гл. IV)
- Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы, или Абхидхармакоша. Пер. и реконструкция Е.Островской и В.Рудого. М.: Ладомир, 1998
- Вейдле В.В. Знак и символ // Богословская мысль. Париж, 1942. Вып. 4. С. 25-39
- Вейдле В.В. Эмбриология поэзии: Статьи по поэтике и теории искусства. М.: Языки славянской культуры, 2002
- Гессен Б. Энергия // БСЭ. 1934. Т. 64
- Гете И.В. Избранные сочинения по естествознанию. Изд-во АН СССР, 1957
- Гиршман М.М. Ритм художественной прозы. М., 1982
- Грин Брайан. Элегантная вселенная: Суперструны, скрытые размерности и поиски окончательной теории. 2-е изд. М. УРСС, 2005
- Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. М.: Прогресс, 2000
- Державин Г.Р. Стихотворения. Л.: Худ. лит., ЛО, 1981
- Донских О.А. Происхождение языка как философская проблема. Новосибирск, Наука, СО, 1984
- Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Мартис, 2003

- Зализняк А. Внутренняя форма. www.krugosvet.ru/articles/1009205/1009205a1.htm
- Зеленский В.В. Базовый курс аналитической психологии, или Юнгианский брeвиарий. М.: Когито-Центр, 2004
- Иоанн Дамаскин, св. Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения. СПб., 1893 (см. также <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/09i/ioandam/fierstword.html>)
- Иоанн Дамаскин, св. Творения перподобного Иоанна Дамаскина: Источник знания. М.: Индрик, 2002
- Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996
- Ключевые понятия Библии в тексте Нового завета: Словарь-справочник. СПб.: Библия для всех, 1996
- Коллингвуд Р.Дж. Принципы искусства. М.: Языки русской культуры, 1999
- Кудряшова Т.Б. Онтология языков познания (Часть 1). Иваново, 2005
- Ларше Ж.-К. Преподобный Максим Исповедник – посредник между Востоком и Западом. М.: Изд. Сретенского мон., 2004
- Лейбниц Г.Ф. Сочинения в четырех томах. Т. 1. М.: Мысль, 1982
- Леонтьев Собр. соч. 1912 Леонтьев К.Н. Собрание сочинений. М.: Изд. В.М.Саблина, 1912
- Лосев А.Ф. Философия имени // А.Ф.Лосев. Из ранних произведений. М.: Правда, 1990. С. 11-192
- Лосев А.Ф. Философия имени. Вещь и имя // А.Ф.Лосев. Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993
- Имя: Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. СПб: Алетей, 1997
- Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991
- Лурье В.М. (Иеромон. Григорий). Главы к учебнику по философии. <http://stelizabet.narod.ru/raznoe/gr/filos.htm>
- Максим Исповедник, преп. Амбигвы к Иоанну. Пер. архим. Нектария. <http://www.romanitas.ru/>
- Максим Исповедник, преп. Диспут с Пирром: Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия. М.: Храм Софии Премудрости Божией, 2004
- Максим Исповедник, преп. Творения. Кн. 1-2. М.: Мартис, 1993
- Мандельштам Слово и культура, О природе слова
- Мах, Э. Механика. Историко-критический очерк ее развития. СПб., 1909
- Махов А.Е. Musica literaria: Идея словесной музыки в европейской поэтике. М.: Intrada, 2005
- Мейендорф, Иоанн, прот. Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение. СПб: Византинороссика, 1997
- Мифы народов мира. 2 тт. М.: Сов. энциклопедия, 1987
- Нюстрем Э. Библейский словарь. СПб.: Библия для всех, 2002
- Оствальд В. Натур-философия. СПб.: Вестник знания, 1910
- Павлова О., Зубов А. Реальность падшести и парадигма совершенства // Совершенный человек: Теология и философия образа. М.: Валент, 1997. С.

173-212

- Петров В.В. «О трудностях» XLI Максима Исповедника: основные понятия, источники, истолкование // Космос и душа: Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века. (Исследования и переводы). Прогресс-Традиция, 2005. С. 147-288
- Полонский П. Две истории сотворения мира. <http://www.machanaim.org/tanach/pol2ism/glava2.htm>
- Православный молитвослов 2003 Молитвы и песнопения православного молитвослова с переводом на русский язык, объяснениями и примечаниями Николая Нахимова. Киев: Пролог, 2003
- Розанов В.В. [Сочинения]. М.: Правда, 1990 (Приложение к журналу «Вопросы философии»).
- Розанов В.В. Уединенное. М.: Русский путь, 2002
- Симеон Новый Богослов, преп. Творения. 3 тт. М.: Свято-Троицкая Лавра, 1993 (репринт изд. 1890-1917 гг.)
- Смирнов Дмитрий. Музыкальная идея. <http://www.smirnov.fsworld.co.uk/Musideal.html>
- Соловьев В.С. Вдохновение // Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона (<http://www.magister.msk.ru/library/be/v/vd0001.htm>)
- Соссюр, Ф. де. Курс общей лингвистики. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 1999
- Столяров А.А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А.Шичалина, 1999
- Топоров В.Н. Имена // Мифы народов мира. Т. 1. М.: Сов. Энциклопедия, 1987
- Топоров 2004 Топоров В.Н. Исследования по этимологии и семантике. Т. 1. М.: Языки славянской культуры, 2004
- Тынянов Ю. Проблема стихотворного языка. М., 1965
- Фейнман Р., Лейтон Р., Сэнде М. Фейнмановские лекции по физике. М.: Мир, 1977
- Филарет (Дроздов), святитель. Толкование на Книгу Бытия. М., 1867 (репринт М.: Русский Хронограф, 2004)
- Флоренский П.А. Иконостас. М.: Искусство, 1994
- Флоренский Павел, свящ. Собрание сочинений. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. М.: Мысль, 2000
- Флоренский Павел, свящ. Мысль и язык // Сочинения. 4 тт. Т. 3(1). С. 104-372
- Флоровский Г., прот. Ориген, Евсевий и иконоборческий спор // Догмат и история. М.: Издательство Свято-Владимирского Братства, 1998. С. 351-376.
- Цвигун Т.В. О преодолении энтропии в поэтическом тексте (К семиотической структуре текста в русском авангарде 10-30-х гг.) http://avantgarde.narod.ru/beitraege/ov/c_entropiya.htm
- Черняков А.Г. Онтология времени: Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001
- Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. 2 тт. М.: Русский язык, 1993
- Шейкин А.Г. Знак // Культурология. XX век. Словарь. СПб.: Университетская книга, 1997. С. 125-128

- Шёнборн К. Икона Христа: Богословские основы. Милан-М.: Христианская Россия, 1999
- Шифферс Е.Л. Религиозно-философские произведения. М.: Русский институт, 2005
- Щедровицкий Д. Введение в Ветхий Завет. I. Книга Бытия. М.: Теревинф, 1994
- Эйнштейн А., Инфельд Л. Эволюция физики. М.; Л: ОГИЗ, 1948
- Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир, 1999
- Blumenkranz N. Énergie // Encyclopédie philosophique. II. Les Notions philosophique. V. 1. Philosophie occidentale: A-L. P., 1990
- Chantraine P. Dictionnaire etymologique de la langue Grecque. Histoire des mots. P., 1968-1980
- Ernout A., Meillet A. Dictionnaire etymologique de la langue latine. Histoire des mots. P., 1951 (2 ed. 1960)
- Frisk H. Griechisches Etymologisches Wörterbuch. 3 Bd. Heidelberg, 1954-1972
- Jammer M. Energy // The Encyclopedia of Philosophy. NY; L, 1967. V. 2. P. 511-517
- Juret E.A. Les idées et les mots. P., 1960
- Pokorny J. Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch. Bern-München, 1959
- Wuellner B. Dictionary of scholastic philosophy. Milwaukee, 1966
- Young Thomas. A course of lectures on natural philosophy and the mechanical art. L., 1807

Примечания

¹ Для них, говорил Е.Л.Шифферс, имея в виду большинство «церковников», все – в прошлом.

² В господствующей ныне номиналистической традиции сложилась специальная наука о знаках – семиотика, сущностной чертой которой надо признать отвлечение от энергетической стороны знаковой реальности. Эта сторона ей принципиально недоступна. Можно, разумеется, семиотически исследовать смыслы, относящиеся к действительности (но не действительность этих смыслов), или условия действительности знака (например, новизну сообщаемого им содержания или иные соотношения с содержаниями памяти реципиента) – но не само воздействие знака. Последнее с неизбежностью будет предоставлено психофизиологии восприятия, имеющей дело с энергией, но отвлекающейся от смыслов. Есть, правда, еще такая межсумочная область, как психология; она существует лишь за счет того, что тщательно скрывает от себя и других неспособность выбрать между реализмом и номинализмом.

³ См., например, Черняков 2001, 59-80.

⁴ Я с радостью обнаружил близкое мне умонастроение во вступительной статье Д.Ю.-Сухова и Т.Г.Сидаша («Опыт натурфилософского осмысления базовых категорий современного естествознания») к третьей эннеаде Плотина (Сухов, Сидаш 2004), где отстаивается достоинство качественной, «мегафизической» физики, которая не пренебрегает (в отличие от физики современной, измеряющей и считающей) вопросами о природе явлений.

⁵ См. очерки истории физического понятия энергии в энциклопедиях: Гессен 1934, Jammer 1967.

⁶ Характерно, *за что* Э.Мах хвалит Галилея: «Свежий, более современный дух, харак-

теризующий Галилея, сейчас же проявляется в том, что он не спрашивает, почему падают тяжелые тела, а задается вопросом, как они падают, по каким законам движется свободно падающее тело?» (Мах 1909, 106). Но еще долгое время после Галилея физиков и философов, занимавшихся натурфилософией, вопросы «что?» и «почему?» продолжали волновать не меньше, чем вопрос «как?». Но еще открыватели закона сохранения энергии задавались вопросом о его *смысле* и видели этот смысл в «неуничтожимости» сил: «Творящим словом Бога силы, эти великие деятели природы, созданы неуничтожимыми», писал в одной из своих статей Джоуль (1843), а в другой напоминал, что «власть уничтожать принадлежит одному Творцу» (1845 – см. Jammer 1967, 514).⁷ «Важно понимать, что физике сегодняшнего дня неизвестно, *что такое* энергия. Мы не считаем, что энергия передается в виде маленьких пилюль. Ничего подобного. Просто имеются формулы для расчета определенных численных величин, сложив которые, мы получаем... всегда одно и то же число. Это нечто отвлеченное, ничего не говорящее нам ни о механизме, ни о причинах появления в формуле различных членов» (Фейнман и др. 1977, 1: 74).

⁸ См. Оствальд 1910.

⁹ См. Грин 2005.

¹⁰ Вполне субстанциальное, хотя, вероятно, теоретически не проясненное представление об энергии лежит в основе такой сферы жизнедеятельности, как энергетика – о чем написал в своей посмертно опубликованной работе «Энергия» В.В.Бибихин (2005).

¹¹ См. об этом статью во французской философской энциклопедии – Blumenkranz 1990.

¹² См., например, в: Зеленский 2004.

¹³ «Энергия, которую мы назвали, не понятие, не дефиниция, не концепция в ее генеалогии, не что-то из истории философских учений. Мы хотим иметь дело с самой энергией. Она наше дело. Да больше того, она давно делает свое дело в нас и в том, чем мы захвачены. Чтобы иметь энергию своим предметом, ее не нужно определять, не нужно даже ее искать, она сама собой есть и задела нас давно. ... Мы хотим иметь дело не с термином, а с задевшей нас вещью, не с ее тенью и следом. Один из способов иметь дело с самой вещью – не упустить так называемого первого впечатления, “первого приближения”, раннего взгляда, когда мы взглянули на вещь и она на нас» (Бибихин 2005, 127).

¹⁴ «Объект, принадлежащий к более высокому уровню существования, никогда не может быть увиден органом зрения низшего уровня» (I.46 – см. Васубандху 1998). Из всего контекста индийского умозрения ясно, что эта формула (ее часто цитировал Е.Л.Шифферс, у которого я ее и встретил) относится к внутреннему зрению «внутреннего человека».

¹⁵ См. Донских 1987.

¹⁶ «Связь, соединяющая означающее с означаемым, произвольна; поскольку под знаком мы понимаем целое, возникающее в результате ассоциации некоторого означающего с некоторым означаемым, то эту же мысль можно выразить проще: *языковой знак произволен*» (Соссюр 1999, 70).

¹⁷ «Слово *произвольный*... не должно пониматься в том смысле, что означающее может свободно выбираться говорящим ... человек не властен внести даже малейшее изменение в знак, уже принятый языковым коллективом» (там же, 71).

¹⁸ «Язык является системой. Хотя... с этой именно стороны он не целиком произволен и, таким образом, в нем господствует относительная разумность, но вместе с тем именно здесь обнаруживается неспособность говорящих преобразовать его» (там же, 76). Та

относительная мотивированность, которая проистекает из системности языка, состоит в том, что изменения, которые, как не устают подчеркивать Соссюр, в принципе произвольны, в реальной жизни языка предопределены прошлым. «Связь с прошлым ежеминутно препятствует свободе выбора. ... Во всем явлении в целом всегда налицо связь между двумя противоречивыми факторами – произвольным соглашением, в силу которого выбор означающего свободен, и временем, благодаря которому этот выбор оказывается жестко определенным» (там же, 77). О принципе аналогии см. гл. 4 третьей части «Курса».

¹⁹ «Язык изменяется, или, вернее, эволюционирует, под воздействием всех сил, которые могут повлиять либо на звуки, либо на смысл» (там же, 78). «Мы хотим лишь сказать, что означающее *немотивированно*, то есть произвольно по отношению к данному означаемому, с которым у него нет в действительности никакой естественной связи» (там же, 71). «Оба элемента, объединенные в знаке, живут в небывалой степени обособленно», там же, 78). «Произвольность его [языка] знаков теоретически обеспечивает свободу устанавливать любые отношения между звуковым материалом и понятиями» (там же, 78).

²⁰ «Говорящие, будь они даже сознательнее, чем есть на самом деле, не могли бы обсуждать вопросы языка. Ведь для того, чтобы подвергать обсуждению какую-либо вещь, надо, чтобы она отвечала какой-то разумной норме. ... В отношении же языка, системы произвольных знаков, не на что опереться. Вот почему исчезает всякая почва для обсуждения: ведь нет никаких оснований для того, чтобы предпочесть означающее *sœur* означающему *sister* для понятия “сестра” и означающее *Ochs* означающему *bauf* для понятия “бык”» (там же, 75-76).

²¹ «Фактически, всякое общество знает и *всегда знало* язык только как продукт, который унаследован от предшествующих поколений и который должен быть принят таким, как он есть. Вот почему вопрос о происхождении языка не так важен, как это обычно думают. Такой вопрос не к чему даже ставить; единственный реальный объект лингвистики – это нормальная и регулярная жизнь уже сложившегося языка» (там же, 74).

²² Вот одна из наугад выбранных словарных дефиниций: «Знак – материальный объект (артефакт), выступающий в коммуникативном или трансляционном процессе аналогом другого объекта (предмета, свойства, явления, понятия, действия), замещающий его» (Шейкин 1997, 125).

²³ «Все, что может замещать (stand for) что-либо другое» (Ф.Брэдли, цит. по Вейдле 1942, 26-27).

²⁴ Как откровенно пишет Соссюр, «реально такой акт (общественного договора о языке – В.Р.) никогда и нигде не был засвидетельствован. Мысль, что так могло произойти, подсказывается нам лишь нашим очень *острым чувством произвольности знака* (курсив мой –В.Р.)» (Соссюр 1999, 74). Но ведь этого чувства отнюдь не было у древнего и средневекового человека. Впечатление, что речь идет о становлении особого антропологического типа *homo nominalisticus*.

²⁵ См.: Черных 1993, 1:148-149; 2:114-115.

²⁶ Вейдле 1942.

²⁷ Там же, 36.

²⁸ Бибахин 1993, 183.

²⁹ Вейдле 1942, 32-33.

³⁰ Этимологически «выражать» несомненно «энергетическое» слово: его корень «раж»,

«раз» (ср. «разить») восходит к индо-европейскому корню со значением «ломать», «рвать», «нарушать» (Черных 1993, 2:96). Воспользуюсь случаем для методологического оправдания своих обращений к этимологии. Они, действительно, неуместны и ничего не доказывают с номиналистической точки зрения (слово-термин имеет то значение, которым мы его наделили – независимо от этимологии). Иное дело реализм, для которого вопрос об истинном (ἔτιδος) смысле вполне осмыслен, поскольку связан с действительностью, черпаемой из Первоисточника (см. главу «Творец и ономатет»).

³¹ В этой чеканной формулировке см. у Е.Л.Шиффера (2:49; 3:25). Принцип благодатной действительности образа (εἰκών), получающей благодать от своего Первообраза (ἀρχέτυπον) восходит к троичному (Сын – образ Отца) и христологическому догматам, получил развитие в антропологии св. Максима Исповедника и иконологии св. Иоанна Дамаскина. См. об этом подробнее в главах «Творец и ономатет» и «Заветная энергия».

³² См. Леонтьев. Собр. соч.: 5:197; Шиффер 2005, 2:82, 205-212.

³³ Бибихин 1993, 194-195.

³⁴ См. Коллингвуд 1999, Кн. II, особ. 28-39, 107-122. Принимая предложенное Коллингвудом разделение, я не могу принять его интерпретацию «выражения» как исключительно самовыражения художника; или, во всяком случае, нужно уточнять, что такое «самовыражение», к чему здесь относится «само» – тут мы выходим в антропологию (см. об этом в следующей главе).

³⁵ Мне не пришлось специально собирать эти свидетельства; они были собраны и глубоко продуманы В.В.Вейдле в его «Эмбриологии поэзии» (Вейдле 2002), у которого мною заимствованы и многие его наблюдения и выводы.

³⁶ См.: Мифы народов мира. Статьи «Космогонические мифы», «Хаос», «Хаос первобытный».

³⁷ «Речь рождается... из сумбура – в нас, которому соответствует хаос в еще неопознанном нами мире» (Вейдле 2002, 77). У Джеймса писал о «потоке сознания» (stream of consciousness) как об основе цельности психической жизни в своих «Принципах психологии» (1890 – «Таким образом, сознание всегда является для себя чем-то цельным, не раздробленным на части. Такие выражения, как “цепь” или “ряд” психических явлений, не дают нам представления о сознании, какое мы получаем от него непосредственно: в сознании нет связок, оно течет непрерывно. Всего естественнее к нему применить метафору “река” или “поток”»). Ср. еще характеристику дословесного «мышления» у лингвиста: «Взято само по себе мышление похоже на туманность, где ничто четко не различимо» (Соссюр 1999, 112).

³⁸ Ср. у В.В.Розанова в «Уединенном»: «Шумит ветер в полночь и несет листья... Так и жизнь в быстротечном времени срывает с души нашей восклицания, вздохи, полумысли, полу-чувства... Которые, будучи звуковыми обрывками, имеют ту значительность, что “сошли” прямо с души, без переработки, без цели, без преднамеренья, – без всего постороннего... Просто, – “душа живет”... т.е. “жила”, “дохнула”... С давнего времени мне эти “нечаянные восклицания” почему-то нравились. Собственно, они текут в нас непрерывно, но их не успеваешь (нет бумаги под рукой) заносить, – и они умирают» (Розанов 2002, 9). Из прозаиков, помимо Джойса, классический образец изображения потока сознания – «Поиски утраченного времени» М.Пруста; другие примеры см. в кн.: Руднев 1997, 227-229.

³⁹ Вейдле 2002, 75-76.

⁴⁰ «Музыка революции» Блока (как бы ее не понимать) и «гул неузнанных и пленных

голосов» Ахматовой («Творчество») – примеры двойственных, пограничных звучаний, которые, вероятно, следует считать типичными.

⁴¹ «Музыка мысли и музыка речи» – название и тема первого параграфа главы 2 «Эмбриологии поэзии» (Вейдле 2002, 65-74). Вейдле ссылается на суждения самих поэтов – Кольриджа, Малларме, Верлена, Розанова («Секрет писательства заключается в вечной и невольной музыке в душе» – «Уединенное»), но нужную формулу он нашел в рецензии на книгу Кольриджа «Biographia Literaria» (Кольридж 1987), написанной Уильямом Хэзлитом: «Поэзия есть музыка речи, выражающая музыку души» (цит. Вейдле 2002, 69).

⁴² Мне еще придется обращать внимание на ключевое значение идеи музыки и музыкальности, связующей поэтическую речь (как речь *par excellence*), собственно музыки (о ней в следующем примечании), антропологию (ср. у Розанова в «Опавших листьях»: «Все воображают, что душа есть существо. Но почему она не музыка? И ищут ее “свойства” (“свойства предмета”). Но почему она не имеет только *строй*?» (Розанов 1990, 2: 369) и космологию. Много примеров из области «трансмюзикального» – в кн.: Махов 2005).

⁴³ Бибахин 2004, 199.

⁴⁴ Вейдле в качестве ярчайшего примера ссылается на «свидетельство Моцарта о том, как созданное, но еще не закрепленное в знаках и не обретшее слышимого вонне звука творение его, осознается и слышится им, до того как сядет он писать партитуру, одновременно, все целиком, во всех своих частях» (цит. соч., 76). Это свидетельство содержится в письме неизвестному («милому барону»), сохраненному в воспоминаниях приятеля композитора, И.Ф.Рохлица: «Когда я чувствую себя хорошо и нахожусь в хорошем расположении духа, или же путешествую в экипаже, или прогуливаюсь после хорошего завтрака, или ночью, когда я не могу заснуть, – мысли приходят ко мне толпой и с необыкновенной лёгкостью. Откуда и как приходят они? Я ничего об этом не знаю. те, которые мне нравятся, я держу в памяти, напеваю... После того, как я выбрал одну мелодию, к ней вскоре присоединяется, в соответствии с требованиями общей композиции, контрапункта и оркестровки, вторая, и все эти куски образуют “сырое тесто”. Моя душа тогда воспламеняется, во всяком случае, если что-нибудь мне не мешает. Произведение растёт, я слышу его всё более отчётливо, и сочинение завершается в моей голове, каким бы оно не было длинным». В статье Дмитрия Смирнова «Музыкальная идея» (см. Смирнов), откуда я взял эту цитату, приведены еще, например, воспоминание сына И.С.Баха о том, как отец предвидел развитие темы в многоголосной фуге, и такой рассказ Бетховена: «Когда я сознаю чего я хочу, – основная идея не покидает меня никогда; она поднимается, она вырастает, и я вижу и слышу цельный образ во всём его охвате стоящим перед моим внутренним взором как бы в окончательно отлитом виде». О сходном говорил Михаил Чехов: «Когда мне предстояло сыграть какую-либо более или менее эффектную шутку, меня властно схватывало это чувство предстоящего целого, и в полном доверии к нему, без малейших колебаний начинал выполнять то, что занимало в это время мое внимание. Из целого сами собой возникали детали и объективно представляли передо мной. Это будущее целое, из которого рождались все частности я детали, не иссякало и не угасало, как бы долго ни протекал процесс выявления. Я не могу сравнить его ни с чем, кроме зерна растения, зерна, в котором чудесным образом содержится все будущее растение» (Гиршман 1982, 45).

⁴⁵ В зависимости от душевного склада и настроения в этой третьей фазе могут быть, разу-

меется, не только стихи и музыка, вообще не только нечто художественное, но и формула, схема, чертеж – или простая обыденная речь («Определенность дается мысли словом, или, если не к словам она устремлялась, формулой, схемой, чертежом; музыкальной, строительной, изображающей или орнаментальной формой» – Вейдле 2002, 75).

⁴⁶ Поэтому-то Вейдле при всей тонкости своего анализа запутывается, на мой взгляд, и запутывает читателя, когда говорит, фактически, о *трех* музыках – о беззвучной музыке мысли, о той, что «робко, смутно, едва слышно» звучала в душе, и о «музыке выговоренной и записанной речи» (Вейдле 2002, 72). Средний член этого трехчлена не есть что-то качественно отличное, это – сама граница, где в постоянном рождении-исчезновении присутствуют оба «агрегатных состояния» поэтической материи.

⁴⁷ «Речь... рождается вместе с разумом и остается долгое время, а во многом и навсегда, неразлучной с ним, что и выразили греки прозорливым понятием своим: логос» (там же, 77-78). Эта мысль Вейдле, разумеется, не нова, но он очень кстати (для меня в этой статье) вспомнил об этом в связи с поэзией и не менее кстати поправил греков, предложив охватить этим понятием и бессловесную речь музыки, и выразительность всех других искусств, как изобразительных, так и не изображающих: «разум всем этим речам не чужд» (там же, 78). Впрочем, сознательное усилие у профессионала часто подключается и раньше – в поисках стимулятора творчества. Поэты, композиторы иногда, отвечая на вопрос, как они *это* делают, говорят именно об этом, о приемах, обстоятельствах, *случайно* связанных с началом творческого процесса (см. Смирнов).

⁴⁸ Полностью это место звучит так: «Определение хорошей прозы – это точные (прогер) слова точно на своих местах, а поэзии – самые точные слова точно на своих местах» (там же, 111). У нас, через Николая Гумилева, получила распространение менее выразительная формула: «Лучшие слова в лучшем порядке».

⁴⁹ В терминах теории информации это качество можно квалифицировать, как высочайшую информативность. Сознательно или интуитивно, но именно к совершенству в этом отношении – к совершенной информативности – стремился русский поэтический авангард XX века. См. об этом: Цвигун; несколько позже я вернусь к этой теме – в более широком контексте.

⁵⁰ Вейдле цитирует жалобу Виктора Гюго: «Неудобство слов в том, что у них больше контура, чем у мыслей. Все мысли смешиваются по краям; слова – нет. Некоторая расплывчатая сторона души от них ускользает» (цит. соч., 80-81) и завершает свои размышления о точности поэтической речи такими словами: «Для поэта – хоть и поэзия, как любое искусство есть *выход* из сумбура – остаток его даже и не зло: известная расплывчатость мысли, трепетность ее, неметалличность ему положительно необходимы. Сама точность его речи состоит в точности схватывания этой – все-таки – неточности. ... Он музыкой речи спасает музыку смысла» (там же, 81). К этой теме я, впрочем, еще вернусь, когда буду говорить о поэтике О.Э.Мандельштама и обэриутов – «в богословской перспективе».

⁵¹ «Ирония – это ясное сознание вечной подвижности, бесконечного полного хаоса» (Шлегель 1983, 23). «Хаос» и «ирония» романтиков – отдаленные предвестники апофатического юродства в поэзии XX века, о чем, как уже было сказано, несколько позже.

⁵² См., скажем, статью В.С.Соловьева в Словаре Брокгауза и Эфрона, где, перед тем, как признать отсутствие удовлетворительной «научной» теории вдохновения, он выделяет три основных подхода к вдохновению: «1) или вдохновение понимается как действие в человеке и через человека внешних духовных сил, 2) или как акт имманент-

тного раскрытия в человеческом духе его высшего идеального содержания, 3) или, наконец, как проявление особой психофизической организации при известных физиологических условиях» (Соловьев. Вдохновение).

⁵³ Ср.: «Без безумия не может быть ни один большой поэт» (Демокрит – 68 В 18 Diels = Маковельский 570).

⁵⁴ До той поры, когда разговоры о вдохновении стали казаться старомодными и неприличными, о нем говорили и писали много. Для европейской культуры источниками представления о вдохновении как даруемом свыше состоянии, когда поэту открывается то, что недоступно обыденному восприятию и разумению, были, с одной стороны, греки (ἐνθουσιασμός от ἔν, «в», и θεός, «бог») – см. у Платона в «Ионе», «Меноне», «Федре», а с другой – христианское представление о том, что Св. Писание боговдохновенно (θεόπνευστος), т.е. внушено Богом (см., например, статью «Богодухновенность» в «Православном Энциклопедическом Словаре» (1:351), которая отсылает к библейским текстам, лежащим в основании этого представления. В новоевропейской культуре о вдохновении (до новейшего, повторяю, времени) много говорили поэты, используя при этом как античную (музы, боги), так и библейскую лексику и образность (интересные рассуждения на сей предмет есть, например, у Державина – см. Державин 1981, 200). Романтики вернули эту тему в философию. Психологи пытались исследовать вдохновение как состояние творческого подъема и проявление бессознательного. Наверное, стоило бы обследовать всю эту литературу и подвести какой-то итог, но я такой задачи перед собой не ставил. Сошлюсь еще только на очерк Набокова, посвященный вдохновению, интересный для меня тем, что описываемые им этапы в основном совпадают с теми фазами рождения поэтической речи, о которых выше шла речь (см. Набоков В.В. Собрание сочинений. 5 тт. СПб.: Симпозиум, 1997. 4:607-613).

⁵⁵ Я характеризую таким образом крайнюю степень «поэтического неистовства». Понятно, что в реально осуществляющемся поэтическом творчестве эта свобода может стесняться добровольным самоограничением, а в других родах творчества (скажем, научном и религиозном) и вовсе принимать локальный, направленный, дисциплинированный характер.

⁵⁶ Ср. высказывание Кольриджа, цитируемое в комментариях к «Эмбриологии поэзии», где он говорит о требуемом поэзией «тщательном отборе и искусном расположении», создающих «способность возбуждать более непрерывное и равномерное внимание, нежели то, на какое рассчитан язык прозы» (Вейдле 2002, 111). В этом суждении, впрочем, энергетическая специфика поэтической речи не схватывается: внимательно читать нужно все, что вообще стоит читать (Вейдле прав, когда, о знаменитом кольриджевом определении поэзии – «лучшие слова и т.д.», – пишет, что оно приложимо и к теоремам Эвклида). Больше от существа дела у Тынянова, в его рассуждениях об особой «тесноте стихового ряда», создаваемой «усилием, возможно даже насильем» и приводящей к «спаянности» слов этого ряда, их «вминании» друг в друга (Тынянов 1965). См. также: Бонфельд.

⁵⁷ Ср. у Дионисия Ареопагита: «И если хочешь трехмерность тел применить к неприкасаемому и не имеющему образа Богу, то “шириной” Божией следует назвать сверхширокое на всех Божье исхождение, “длиной” распростертую над всем силу, а “глубиной” Его непостижимые для всех сущих сокровенность и непознаваемость» (О божественных именах 9.5 – Ареопагитики 1994, 281-283).

⁵⁸ Все нижеследующее не есть нечто завершенное, а конспект ненаписанного текста,

назначение которого дать представление о замысле и скелетный очерк его логического развертывания. Плюс подборка цитат из тех источников, на которые я преимущественно опираюсь.

⁵⁹ Помимо мифологического материала в упомянутой статье из «Мифов народов мира» (Мифы... 2: 8), ср. также древнеегипетское представление о творении человека из ока Божьего (Павлова, Зубов 1997, 186-187).

⁶⁰ Представление о творящем божественном слове присутствует во многих мифологиях, например, индийской (Ригведа), древнеегипетской. См. Павлова, Зубов 1997, 188; Ямвлих 1995, 246. Ну и, конечно же, божественное *fiat* («да будет») играет ключевую роль в библейском рассказе о творении – о чем еще придется говорить.

⁶¹ См. Полонский; Учение 1993. Само выражение «из ничего» отсутствует в первых главах «Бытия», где речь идет о творении и появляется в Библии лишь единожды, в Второй Книге Маккавеев (2 Мак. 7: 28), но стало одним из фундаментальных положений христианской догматики. Соответствующие греческие термины для творения из ничего: *ποιέω* (в Септуагинте; *ποίησις* – Творец и поэт, *ποίημα* – тварь и стихотворение, поэма) и *κτίζω* (в Новом Завете); для «устроения» (например, для творения человека «из праха»: *πλάσσω* (изображать, лепить; *πλαστικός* – лепной); латинские: *creo* и *formo*. Для поэтики «в богословской перспективе», может быть, важно различие в именовании поэта (*ποιητής*) и скульптора (*ὁ πλαστικός* ближе к гончару, горшечнику). Равным образом, и еврейский глагол «аса» обозначает труд горшечника (см. Учение 1993, 270).

⁶² Так, например, понимает материю св. Григорий Нисский – как без остатка разлагающуюся на невещественные, смысловые составляющиеся (Об устроении человека, XXIV – Григорий Нисский 1995, 76; см. также изложение этого взгляда у Бриллиантова – 1998, 209). Приведу еще удачную, на мой взгляд, формулу арх. Киприана Керна: «Бог творит не факты, а факторы» (Киприан 1996, 327).

⁶³ См. Грин 2005.

⁶⁴ Ср. соответствующие выражения и формулировки у св. Дионисия Ареопагита – «благотворный выход вовне самой Божественной сверхъединой Благодати по причине Ее увеличения и переполнения» (О божественных именах 2.6), «преизбыточное неубывающее преподавание» (там же 13.2), св. Григория Паламы («Бог обладает полнотой, будучи по сущности превыше полноты» – в пересказе прот. Иоанна Мейендорфа, 1997, 300) и этимологизирование преп. Максима Исповедника – ««благо» (*το ἀγαθόν*) от «быть чрезмерным» (*ἀπὸ τοῦ ἄγαν εἶναι*),... ибо оно дарует всему сущему бытие, неизменность и движение» (Мистагогия, V, 162).

⁶⁵ По свидетельству одного из авторов, сведущих в древнееврейском глагол «бара» имеет и значение «отрезать», «вырезать» (Щедровицкий 1994, 29).

⁶⁶ Итоговая фраза рассказа о творении: «Так совершены небо и земля и все воинство их» (2:1). Современный комментатор указывает, что евр. *цава* означает не только «воинство», но также «строй, стройную организацию, упорядоченность» (БК 1: 57).

⁶⁷ По многим толкованиям невидимого (умопостигаемого) и видимого (чувственно воспринимаемого) миров (см. Филарет 1867, 25).

⁶⁸ Щедровицкий 1994, 43. Ср.: «Бог сотворил внутреннего человека, оформил человека внешнего. Оформление применимо к глине, творение к образу. Так что он оформил плоть, но душу сотворил» (Григорий Нисский. О творении человека – БК 1: 65).

⁶⁹ Смысл этой формулы – «образ и подобие» – толковался многократно и многообразно. В чем именно «образ и подобие»? Назывались ум, дух, свободную волю, господ-

ственное положение в природе, способность к нравственному усовершенствованию, способность творить и др. (см. сводку суждений на сей счет у Киприана Керна – цит. соч., 353). Я выделяю свободу, или «самовластие» (присоединяясь к таким авторитетам, как св. Иоанн Дамаскин: «ибо выражение по образу обозначает мыслящее и обладающее свободной волею; выражение же по подобию – подобие через добродетель, насколько это возможно», «сотворил же его Бог природой безгрешною и волею самовластной» – Иоанн Дамаскин 2003, 209; «самовластие» – перевод выразительное греч. слова ἑξουσία, заключающее в себе смысл преодоления своей сущности, οὐσία), потому что, на мой взгляд, это свойство подразумевает все остальные (как возможности) и организует их вокруг себя.

⁷⁰ Ипостась (ὕποστασις), слово с исходным значением «основание», «подставка», получившее в качестве философского термина значение «бытие», «субстанция», было в ходе триадиологических споров переосмыслено и стало в отличии от οὐσία (сущность) означать «лицо» (persona); ближайший аналог современного понятия личности. О понятии «воипостасированный» (ἐνυπόστατος) у преп. Максима и св. Григория Паламы см. в кн.: Мейендорф 1997, 294.

⁷¹ Я отдаю безоговорочное предпочтение космоантропологии преп. Максима не только потому, что, вместе со многими, признаю ее наиболее завершенным творением святоотеческой мысли, но и потому, что именно у этого автора, более чем у кого-либо, нахожу ответы на занимающие меня в этой работе вопросы. Я опирался на русскоязычные переводы трудов преп. Максима (1993, 2004 и Интернет-публикацию Амбигв к Иоанну) и работы о нем, отечественные и переводные (Епифанович 2003, Петров 2005), а также на посвященную богословскому синтезу преп. Максима главу в учебнике философии В.М.Лурье, кажется, подготовленном к печати, но уже сейчас доступном в Интернете.

⁷² Преп. Максим в своем учении опирался на предшествующую святоотеческую мысль, но прежде всего, на Ареопагитики, где содержится, хотя и в не столь систематизированном, как у Максима виде, представление о божественных прообразах, предначертаниях, выступлениях (προομοίως), энергиях и т.п. «Первообразами же [παραδείγματα] мы называем предсуществующие в Боге в единстве творящие логосы сущих, каковые богословие называет предначертаниями [προορισμοὺς] и божественными и благими пожеланиями [θελήματα], разделяющими и творящими сущее, в соответствии с которыми Сверхсущий все сущее и предопределил и осуществил» (О божественных именах 5.9). «Ведь Его движение надо представлять себе благообразием, не как случайное изменение, ... но как движение, которым Бог приводит все в существование, все содержит, все всячески проразумевает и во всем присутствует неодолимым охватом всего, промыслительными выступлениями во все сущее и энергиями» (там же 9.10). Ср. также у св. Иоанна Дамаскина: «Творит же Он, мысля, и мысль эта, дополняемая Словом и завершаемая Духом, становится делом» (Иоанн Дамаскин 2002, 187). Нет, наконец, никакого сомнения в тождестве «логосов сущих» с нетварными энергиями, о которых через семь веков писал св. Григорий Палама.

⁷³ περιέχω – окружать, обнимать, крепко держать, защищать (от ἔχω – иметь, держать).

⁷⁴ «Поэтическая» этимология подсказывает аналогии из области поэтики: ср. в главке «Рождение речи» Вейдле о воплощении и выражении себя в окружении и Тынянова о «стесненности» стихотворной строки.

⁷⁵ «Итак, каждое из умных и словесных [существ], то есть ангелов и человек посред-

ством самого того, по которому оно было создано, логоса, *сущего* в Боге и к Богу, есть и называется **частицей Божества**, по причине своего предсуществующего в Боге, как уже было сказано, логоса» (Максим. Амбигва к Иоанну II).

⁷⁶ В своем падении, говорит преп. Максим, мы «расщепили умную силу любви» (Амбигва к Иоанну II, 29).

⁷⁷ Γνώμη соответствует тому, что на латинском Западе называлось *liberum arbitrium* (свободой выбора). Но трактовка этой «свободы выбора», или «свободы воли», на Востоке (в традиции, идущей от преп. Максима) и на Западе (см. Столяров 1999) радикально различались. В «Диспуте с Пирром» (2004) преп. Максим настойчиво доказывает, что согласование человеческой воли с божественной и тем самым отказ «выбирать» есть не утрата свободы, а ее реализация.

⁷⁸ См. анализ этого понятия и его отношений с понятиями «логос» и «ипостась» в контексте споров монофелитами, для которых соответствующая понятийная работа и была проделана Максимом, у В.М.Лурье (Интернет).

⁷⁹ Преп. Максим, говоря о многообразии мира, использует, вслед за неоплатоником Порфирием, два понятия, различие (διαφορά) и разделение (διάρεσις). Сущностные различия отражают замысел Божий и составляют фундаментальную характеристику тварного мира; разделения имеют гномическое происхождение и суть следствия искажения человеческой природы («ненавистная рознь мира сего», по слову св. Сергия Радонежского) и подлежат преодолению. См. об этом Петров 2005, 196-202. Некоторая неясность тут, как кажется, все же остается, поскольку преп. Максим говорит о конечном преодолении таких различий (разделений?), как различия между полами, между чувственным и умопостигаемым, установленные в самом творении. Не есть ли это не вполне христиански переосмысленное наследие неоплатонизма?

⁸⁰ «Вне всякого сомнения, что если и двигаться будет согласно с ним [т.е. логосом], то окажется в Боге, в Котором предсуществует логос его бытия как начало и причина, и если не захочет ухватиться желанием за что-либо иное, кроме собственного начала, то не **истекает** [т.е. не отпадает] от Бога, но скорее восхождением к Нему становится богом и называется частицей Бога через то, что приличествующим образом причаствует Богу, как согласно природе, мудро и разумно, посредством благоприличествующего движения придерживающегося своего начала и причины, не имея уже, после своего начала и восхождения к логосу, по которому оно создано, и восстановления, куда двигаться или как двигаться, поскольку движение его к божественной цели явно достигло своего предела в самой этой божественной цели... (Максим. Амбигва к Иоанну II).

⁸¹ В этой связи очень важная задача христианской антропологии – проработка понятий «сущность» (οὐσία) и «природа» (φύσις) применительно к человеку. Они употреблялись как тождественные по смыслу в контексте троичного богословия, применительно к Богу (см., например, перевод трактата Марка Эфесского «О сущности и энергии» в кн.: Лосев 1997, 472-482). Однако, если вполне оправданно говорить о человеческой природе, которая изменяема в отличие от природы божественной, то что следует считать сущностью человека – как рода и как данной личности? Если принять основные идеи антропологии преп. Максима, то сущностью человека (в обоих значениях) – как тем, что по смыслу слова неизменно, следовало бы считать его логос, божественный замысел о нем. Мы тогда приходим к выводу, что у самого человека, в нем нет сущности как чего-то ему самому принадлежащего и его определяющего с необходимостью – в отличие (вспомним К.Леонтьева) от оливы, которой ее «идея» деспотически не дает

стать дубом. (Если не происходит чудесного, провиденциального вмешательства в судьбу человека, при котором логос понуждает к «споспешению»). Этот вывод, с точностью до различия между верой в Бога и Его отрицанием, совпадает с фундаментальной интуицией экзистенциалистов, того же Сартра.

⁸² Более широким понятием является «иерофания», которое может применяться, с одной стороны, к божественному участию, опосредованному явлением в мир подчиненной Богу силы (например, ангела), а с другой, используется в нехристианских мифологических контекстах (см. Элиаде 1999, 17-20).

⁸³ Евр. берет от бара, резать, в т.ч. о рассечении животного и прохождении вступающих в союз между частями (ср. выше с этимологией слова «символ»!); греч. διαθήκη – воля, завещание, завет, договор от διατίθημι – располагать, устраивать и т.д., от τίθημι, ставить, класть; лат. testamentum от testis (свидетель) от tertis (третий в споре); русск. «завет» от корня «вещ» (ср. «вещать»). 7 заветов – с Адамом, с Ноем, с Авраамом, с Моисеем. См. Нюстрем 2002, 432 («Союз»), Ключевые понятия Библии... 1996, 101-108 («Завет»).

⁸⁴ Греч. ἐπαγγελία – ткж. извещение, объявление; приказание – от ἀγγέλλω, извещать.

⁸⁵ Евр. святой – кадош) – отделение: подчинение другому, сверхъестественному порядку, в т.ч. о том, что приносится в жертву. Первый раз: Быт. 2:3 (о 7-м дне). Греч. ἁγίασμός (от ἅγιος, святой, священный, посвященный, чистый, от ἄγος, грех, требующий очищения). Этого смысла «отделения», по всей вероятности, нет в индоевропейском корне, от которого происходит русск. «свят» (см. Черных 1993, 2: 149).

⁸⁶ По преп. Максиму, чудо – это изменение тропоса существования твари без изменения ее логоса естества – в соответствии со сверхъестественным логосом (см. Петров 2005, 174-175).

⁸⁷ «Как волчок, по силе первого приданного ему движения, описывает затем круги, соблюдая в себе средоточие неколеблемым, так и последовательный порядок природы, получив начало с первым повелением [ср. Быт. 1:11], простирается на все последующее время, пока не достигнет общего скончания вселенной» (Василий Великий. Гомилии на шестоднев – БК 1: 21).

⁸⁸ Даже тот завет с Ноем (Быт. 9:8-17), символом которого стала радуга и которому мы обязаны тем, что, просыпаясь утром видим за окном свет. Тем больше это относится к устройению человеческой жизни. Ср.: «Очень красивое определение Леонтьева: “форма есть деспотизм внутренней идеи” – годится для растительной и, уже с ограничениями, животной морфологии, где наследственные признаки воспроизводятся в пространстве и времени какими-то физико-химическими структурами. Быть может, этот химически-кодовый деспотизм лежит и в структуре общественных насекомых (улей и муравейник), но в человеческих сообществах, если они постигаются не в категориях Ислама (“покорности” в смысле пред-установленности), всегда налицо обеты верности, то есть свободно принимаемые договоры между человеческим сообществом и Богом. Категория “Завета” – завещания – ориентированного на “любовь” и обетное исполнение “заповедей поведения”, – дается в культовых практиках. Не физико-химический кодовый детерминизм, определяющий передачу в пространстве и времени генетического образца воспроизведения, а культ, апеллирующий к посвятившим обетам и свободному воспроизводству жизни и задания культуры» (Шифферс 2005, 206).

⁸⁹ См. главу о взглядах Ф. де Соссюра. Для меня совершенно ясно, что все попытки построить эволюционную теорию происхождения языка обречены и решение об отка-

зе от таких попыток, принятое Французской Академией, есть признание этого. Прав был В.Гумбольдт, писавший, что «язык не может возникнуть иначе как сразу и вдруг» (Гумбольдт 2000, 308).

⁹⁰ «Внутренняя форма слова – осознаваемая говорящими на некотором языке мотивированность значения слова (или словосочетания) данного языка значением составляющих его морфем или исходным значением того же слова, т.е. образ или идея, положенные в основу номинации и задающие определенный способ построения заключенного в данном слове концепта; иногда в том же значении используется термин мотивировка. Термин “внутренняя форма слова” в этом значении был введен в лингвистический обиход в середине XIX в. А.А.Потебней. Словосочетание внутренняя форма восходит к русскому переводу термина В. фон Гумбольдта *innere Sprachform* (внутренняя форма языка), однако содержательно здесь речь идет о разных вещах: под внутренней формой языка Гумбольдт имел в виду своего рода свидетельство “духа народа”, заключенное в строе его языка» (Зализняк А.). В цитированной статье лингвиста по понятным причинам отставляется в сторону первоначальный смысл «внутренней формы» у Гумбольдта, но именно к нему восходит понимание внутренней формы в «философиях имени» о Павла Флоренского (Флоренский 1999), о Сергия Булгакова (Булгаков 1997) и А.Ф.Лосева (Лосев 1990, 1993, 1997). Именно это понимание, которое обретает дополнительную основательность и глубину в свете учения преп. Максима Исповедника о логосах, принято мною.

⁹¹ Второй из этих терминов, подчеркивающий иную сторону единого смысла принципа, подсказан мне Г.Б.Кремневым.

⁹² Конфуцианский термин, представляющий собой один из примеров интуитивного понимания «путей языка» как уклонений от некоторой истинной парадигмы, первообраза. В европейской истории эта интуиция воплотилась в поисках изначальных, истинных значений слов (этимонов), приведших в конечном счете к рождению этимологии. Ср.: «В рамках этой традиции язык осознается как набор имен, причем имена выступают в качестве самостоятельных сущностей и противостоят текучести вещей. Этот взгляд составил позже основу теории, утверждавшей природное происхождение слов. Мотив отприродного единства имени и референта пронизывает мифы и ритуальные действия. Более того, иное отношение к слову в рамках мифологического сознания немислимо» (Донских 1987)

⁹³ Любопытный современный пример интуитивных касаний к этой теме можно видеть, например, в работе Т.Б.Кудряшовой, где ставится задача поиска «энергично-смыслового ядра» всех ныне сущих языков (Кудряшова 2005, 19).

⁹⁴ Энергетизм в отношении языка наиболее, может быть, последовательно и ярко проявился у о. Павла Флоренского. Причем, Флоренский распространяет этот подход и на словесную речь (Флоренский 1999), и на зрительные образы (Флоренский 1994). Еще резче это выражено у Е.Л.Шифферса (Шифферс 2005), сформулировавшего «принцип всеобщей иконичности» и учение об иконе как носителе энергии Первообраза и «иероглифе», в котором эта энергия присутствует преломленной в среде сознания человека, поэта и художника.

⁹⁵ «... Святые... являются из рода в род, от времени до времени, после святых предшествовавших им, – посредством исполнения заповедей Божиих прицепляются к ним, и получая благодать Божию, осияются подобно им, – все же последовательно составляют, таким образом, некую златую цепь, каждый будучи особым звеном сей цепи,

соединяющимся с предыдущим посредством веры, добрых дел и любви, – цепь, которая, утверждаясь в Боге, неудоборазрываемая есть» (св. Симеон Новый Богослов – 2: 560).

⁹⁶ См. комментарии В.М.Лурье к кн.: Мейендорф 1997, 392-396, где этот вопрос обсуждается, кратко, но очень информативно и с отсылками на имевшуюся к тому времени литературу вопроса.

⁹⁷ Ср.: «Каждая картина – это копия своего первообраза... Чтобы действительно быть образом, он должен быть единосущен отображаемому, ... дабы сохранилось целое: иначе это не образ» (цит. Шёнборн 1999, 149).

⁹⁸ Я оставляю без обсуждения то богословие образа, которое сложилось в XX веке в России, начиная с работ Е.Н.Трубецкого и далее в исследованиях о. Павла Флоренского (Флоренский 1994, 2000) и др. – хотя роль его в проработке и развитии «энергетики знака» очень велика – в частности, через участие Флоренского и близких к нему авторов в имяславских дискуссиях и через влияние взглядов о. Павла на Е.Л.Шифферса, чья концепция «всеобщей иконичности» целиком принадлежит традиции православного энергетизма (Шифферс 2005).

⁹⁹ В.М.Лурье, комментируя установившееся на Западе отношение к иконопочитанию употребляет очень выразительное слово «мутация»: признав допустимыми религиозные изображения и даже благочестиво почтительное к ним отношение, здесь их лишили того, что является главным для восточного иконопочитания – прямой причастности Божеству через посредство Его Нетварных энергий (см. Мейендорф 1997, 381-382). Надо, впрочем, оговорить, что в народном католическом благочестии сохранилась вера в благодатную действенность образом (у католиков чаще скульптурных), мошей и т.п. С другой стороны, представляется очевидным, что именно разрыв синергийной связи в религиозном искусстве, признание его делом человеческого гения по преимуществу, привел к утверждению свободы в живописном истолковании религиозных сюжетов и, как следствие, к хорошо известному расцвету религиозной живописи в эпоху Ренессанса.

¹⁰⁰ «Они [святые] стали кладовыми Божиими и чистыми Его обиталищами: ибо, говорит Бог, вселюся в них и буду ходить в них» (Иоанн Дамаскин 2003, 309). Икона – это надгробный *авто*портрет святого – утверждал Е.Л.Шифферс (2005 2: 490, 501).

¹⁰¹ Больше внимание к зрительному подобию иконы изображаемому лицу Шёнборн находит у другого выдающегося защитника иконопочитания, преп. Феодора Студита. Но, как убедительно показывает в уже цитированных комментариях В.М.Лурье, в существе дела оба отца мыслят сходно – в частности, это проявляется в том, что пишет преп. Феодор о надписании икон, которое, согласно решению VII Вселенского Собора и является ее освящением. Тем самым, прослеживается связь между богословием иконы и учением Ареопагитик и прп. Максима Исповедника о божественном имени как исконном образе, от которого получают освящение и другие образы (см. Мейендорф 1997, 381) – связь, естественно продолжаемая и в другом направлении к имяславию.

¹⁰² См. статью В.В.Вейдле «О смысле мимесиса» (Вейдле 2002, 331-350), где дан замечательный анализ эволюции понятия «мимесис», в результате которой первичный мистериальный его смысл как эпифании, «выражающего представления» (ср. выше о «выражении» как действенности символа в работах Вейдле) был распространен на широкую область изобразительного – ценой уплощения его содержания (там же, 346). Понятия мимесиса и анамнесиса – и именно в христианско-мистериальном смысле – играли важнейшую роль в иконологии Е.Л.Шифферса.