

СВЕТ И СЛОВО (к философии имени)

Что тверже, неизменной, могущественнее слова: словом мир сотворен и стоит *нося всяческая глаголом силы Своея* (Евр. 1, 3).

*Святой праведный
Иоанн Кронштадтский*

Богословские споры сопровождали Православие на всем его историческом пути. Их обострение происходило, как правило, вблизи от переломных эпох человеческой истории. Так, тринитарные споры шли на фоне распада Римской империи, иконоборчеству предшествовало появление мусульманства, споры о Фаворском свете развернулись перед концом Византии. Казалось, что с наступлением Нового времени споры такого масштаба прекратились.

Прошло несколько столетий, и в начале XX века возникло русское имяславие, в канун перелома истории России и Европы. События эти долгое время не привлекали особенного внимания и лишь теперь, в новую переломную эпоху, вышли на поверхность и стали обсуждаться. За последние годы появилось несколько книг, содержащих основные документы имяславческого движения, переизданы *На горах Кавказа* о. Илариона и *Апология* о. Антония Булатовича, написана подробная история движения в целом ¹⁾.

Наступает время понять, в чем была суть богословских споров вокруг имяславия и что может внести в них наше время. Основная проблема состоит в понимании природы Имени Божия — есть ли оно творение человека, придуманное для общения с Господом, или же оно принадлежит Божественному миру. Этот вопрос можно уточнять: Имя Божие тварно или нетварно? Оно находится во времени или в вечности и совечно Богу? И если мы принимаем последнюю возможность, то можно ли считать Имя Божие божественной энергией?

Чтобы встать в определенное отношение к этим вопросам, нужно вспомнить, что в истории Православия богословские истины были рациональным «оформлением» духовного опыта ²⁾. Не является исключени-

¹⁾ См. сборник *Имяславие* (антология) (М.: Факториал пресс, 2002) и книгу еп. Илариона (Алфеева) *Священная тайна церкви*. (СПб.: Алетейя, 2002).

²⁾ Когда эта связь разрывалась, то и богословие стояло на месте, превращаясь в разновидность мирской «науки».

ем и история имяславия. Хотя об именах Божиих много написано почти у всех отцов Церкви, непосредственный толчок богословскому движению дал духовный опыт св. Иоанна Кронштадтского с его знаменитой формулой: **Имя Божие есть Сам Бог**, вокруг которой и скрестились все копыя.

Можно думать, что решение имяславческих проблем зависит *прежде всего* от нового духовного опыта, зреющего в глубинах Церкви, в аскезе ее подвижников. Но есть и другая сторона вопроса.

Изучая историю имяславия, мы видим, что чисто светские представления о природе языка играли огромную роль в происходившей тогда борьбе. Более всего это относится к вопросу о реализме или номинализме в понимании природы имени и вообще слова. Когда в начале века произошла церковная смута и возникло имяславческое движение, русские философы о. Павел Флоренский и о. Сергей Булгаков поняли, что для развития вероучительной стороны имяславия имеет значение и построение реалистической философии имени, находящейся на границе между богословием и языкознанием. Появились имяславческие главы *Водоразделов мысли* и *Философия имени* (позднее к ним присоединился и А. Ф. Лосев со своей *Философией имени* и ряд других мыслителей).

В лингвистике XX века восторжествовала, однако, сосюрловская теория произвольности языкового знака. Слова одного из борцов с имяславием С. В. Троицкого: «имена сами по себе несколько не связаны с предметами < ... > Имя есть лишь условный знак, символ предмета, созданный самим человеком», по оценке современного филолога, как будто списаны с теперешнего учебника по языкознанию. Неудивительно, что философия имени до сих пор почти не востребована языкознанием, хотя даже простое ее изучение могло бы подвинуть науку несколько дальше³⁾.

Мы думаем, что такой процесс вполне возможен — не истолковывание богословских истин с помощью мирской науки (как это случилось во время имяславческих споров), а движение в обратном направлении. Это относится не только собственно к имяславию или философии имени, но вообще к тем представлениям о слове, которые имеются в Священном Писании и святоотеческой традиции.

В отличие от языкознания, не занимающего центральное место в современной науке, в богословии слово находится в центре мироздания. Вспомним: «В начале было Слово, и Слово было у Бога и Слово было Бог» (Ин. 1, 1).

В книгах отцов Церкви рассыпаны многочисленные высказывания о языке, о природе слова, которые использовались в качестве пояснений

³⁾ В самое последнее время положение начинает меняться. См. книгу Камчатнова А. М. *История и герменевтика славянской Библии* (М.: Наука, 1998); и сборник *Современная философия языка в России* (М.: Ин-т языкознания РАН, 1999).

богословских истин. Говоря о Боговоплощении, неопишущем в земных словах соединении Божественной и человеческой природы в Богочеловечеке, богословие, тем не менее, нашло для этого такие слова: **нераздельно и неслиянно**. Не ограничиваясь этим, отцы Церкви находили многочисленные параллели соединению двух природ. Вот одна такая линия аналогий:

Божественная природа	человеческая природа
Слова Божественные	слова человеческие
душа	тело
смысл слова	форма (тело) слова

Мы не обсуждаем, как такие примеры могут помочь понять истины веры, вспомним, что апофатическое богословие выше катафатического, но предлагаем пойти обратным путем, вниз с горних высей к нашей земной жизни.

Именно, высшие истины могут что-то просветить в наших попытках понять связь души и тела (в психологии), смысла слова и его формы (в языкознании). Во всех приведенных нами примерах мы видим пары, которые сопрягаются друг с другом антиномично, как об этом писал о. Павел Флоренский. Мы можем попытаться отнести то, что написано у отцов Церкви о двух природах, Божественной и человеческой, или о двух видах слов, к более низшим уровням бытия, чтобы, в частности, понять взаимоотношения смысла и формы слова. Такой подход можно уже развивать в рамках чистой науки. Напомним, что главное в слове — его смысл, точному определению никак не поддается. Семантика — самая темная и малоразработанная часть лингвистики.

Приняв такую точку зрения, мы неизбежно приходим к необходимости рассматривать гораздо более широкий круг вопросов. Для понимания природы языка в свете святоотеческого учения нам нужно подумать и об устройстве мира, и о природе времени, и об умопостигаемом свете, и о многом другом. По нашему глубокому убеждению, изолированное изучение языковых проблем в свете богословия вряд ли приведет к существенному продвижению в их понимании.

Этим объясняется, что далее затрагиваются и вопросы, строго говоря, не относящиеся к имяславию и даже языкознанию. И прежде всего возникает фундаментальный вопрос: если мы стоим на позиции реализма, а мы действительно на ней стоим, то где же находится язык? Его материальная, звуковая оболочка — это колебания воздуха окружающего нас физического пространства. А само слово, его смысл?

Начнем поэтому с выяснения, что говорит богословие об устройстве тварного мира.

Умопостигаемый тварный мир

«По первым словам летописи бытия, Бог «сотворил небо и землю» (Быт. 1, 1), и это деление всего сотворенного надвое всегда признавалось основным. Так и в исповедании веры мы именуем Бога «Творцом видимых и невидимых», Творцом как видимого, так, равно, и невидимого». Этими словами начинает свой *Иконостас* о. Павел Флоренский, много пытавшийся понять это деление тварного мира и строивший для этого даже и математические модели.

В богословии известны и другие слова для обозначения этих двух сфер бытия: духовный и вещественный миры, умопостигаемый (умозрительный, мысленный, сверхчувственный) и чувственный, бестелесный и телесный. К первому принадлежат ангелы и души людей, ко второму — окружающий нас физический мир.

Священное писание и духовный опыт не так много говорят об устройстве умопостигаемого мира, но один вывод представляется несомненным — этот мир имеет иерархическое, ярусное или уровневое строение. *Небесная иерархия* св. Дионисия Ареопагита дает подробное описание девяти чинов ангельской иерархии и их связи друг с другом. При этом подчеркивается, что сколько существует чинов небесной иерархии и какие они, нам в точности неизвестно.

Одна из основных «функций» иерархии — созерцание Божественного света и передача его от более высоких ступеней иерархии к более низших. Можно сказать, что ангельский мир связывает трансцендентный Божественный мир и мир физический. Один из наиболее известных образов этой связи — лестница Иаковлева (Быт. 28, 12–13), идущая от земли на небо, и ангелы Божии, восходящие и нисходящие по ней. Близкими образами переполнен и мировой фольклор (разногласия состоят лишь в том, сколько имеется уровней или небес).

Если о телесном, физическом мире наука в лице естествознания знает довольно много, то что дают мирские знания о мире умопостигаемом? Здесь больше всего постаралась философия — платоновское учение о мире идей. Резкое отличие платонизма от богословских представлений состоит в том, что идеи не являются личностями. Тем не менее, многие понятия неоплатонизма были использованы отцами Церкви при богословском оформлении истин веры.

Как и в античные времена мы знаем, что идеи существуют, например, идеальные понятия в математике. В чувственном мире треугольников не найдешь, что не мешает многим людям свободно с ними обращаться. Для треугольников и вообще математических понятий остается лишь умопостигаемый, сверхчувственный мир. Говоря таким образом, мы неявно подразумеваем, что миры духовный и телесный — действительно отдельные миры, обособленные друг от друга. Но такое предположение весьма далеко от истинного положения дел. Чтобы понять его, обратимся сно-

ва к богословским аналогиям, о которых мы говорили выше. Вот как их излагает св. Максим Исповедник ⁴⁾.

Мир умопостигаемый находится в чувственном, как душа в теле, а чувственный мир соединен с умопостигаемым, как тело соединено с душой. И един мир, состоящий из них обоих, как один человек, состоящий из души и тела. Каждый из этих миров, сращенных в единении, не отвергает и не отрицает другого, по закону [Творца], соединившего их. И, соответственно этому закону, в них заложен логос единообразующей силы, не позволяющей быть в неведении, несмотря на природную инаковость [двух миров], относительно тождества их по ипостаси в [этом] единении.

Вопрос о существовании тварных идей — прообразов вещей, их «логосов» является, по-видимому, спорным. Различные взгляды отцов Церкви на это были собраны В. Н. Лосским ⁵⁾.

Принимая, что умопостигаемый мир содержит математические понятия ⁶⁾, мы увидим, что и естествознание после долгого развития пришло к близким выводам. Окружающие нас физические тела, доступные органам чувств, состоят из так называемых элементарных частиц, которые, по существу, являются чисто математическими конструкциями. Чем глубже мы погружаемся в материальный мир, тем дальше мы от него отдаляемся в направлении мира идеального.

Впрочем, естествознание началось с дуализма Декарта, закрепившего раскол мира на две субстанции — мысленную и протяженную. Последняя, которая и есть вещество, была ввергнута Декартом в физическое декартово пространство, и этот шаг обусловил все дальнейшее развитие науки и все ее успехи. Каждый такой успех состоял в том, что в рамки декартова пространства были вставлены сначала механика, тяготение, потом электричество, свет, теплота, ...

Интересно, что в ту же эпоху, что и Декарт, Лейбниц размышлял о том, как описать мысленную субстанцию, включая сюда понятия, идеи, высказывания. Он пришел к своей универсальной характеристике, представляющей, по существу, попытку построить *свое* пространство для умопостигаемого мира. Его идеи были основательно забыты вплоть до XX века ⁷⁾.

⁴⁾ *Преподобный Максим Исповедник* Мистагогия // В кн. *Творения*. Кн. I. — М.: Мартис, 1993. С. 167–168.

⁵⁾ *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Гл. V. Тварное бытие.

⁶⁾ В *Догматическом богословии* Лосский, говоря об отличии единства ангельского мира от единства (по природе) мира человеческого, называет первое «гармоническим единством» и подчеркивает «удивительное сближение между музыкой и математикой, с одной стороны, и ангельскими мирами — с другой» (*Лосский В. Н.* Догматическое богословие. III (12). Первородный грех).

⁷⁾ См. обсуждение в работе автора *Размышления над теоремой Гёделя*. Историко-математические исследования. Вып. 5 (40). — М.: Янус, 2000. С. 39–40, 50–51. (См. также с. 80, 93–95 наст. изд.)

Учитывая исторический опыт естествознания (а это тоже опыт, к которому мы должны прислушаться), можно было бы начать с построения умопостигаемого мира как некоторого пространства. Причем возможно понимать такое пространство только как философскую категорию или же сделать следующий шаг и представить его более конкретно как математическую конструкцию. И *затем* соединить два мира или два пространства — физическое и умопостигаемое в одно целое, как и должно быть.

Вернемся теперь к имяславии и богословским представлениям о природе слова. Один из самых активных борцов с афонскими монахами-имяславцами архиеп. Никон сравнивал имена с идеальными математическими понятиями, точкой, прямой и т. д., имея в виду, что их нет в окружающем нас мире. Находясь, в отличие от архиеп. Никона, на позиции реализма, мы можем обернуть его аргументы против реального существования имен и признать, что имена существуют вполне реально, но не в вещественном, физическом мире, а в мире умопостигаемом, сверхчувственном. Более точно, имена и вообще слова имеют «тело» — звуковую оболочку, находящуюся в чувственном мире, и «душу» — смысл, обитающий в умопостигаемом мире.

И если мы примем на время, что есть не просто умопостигаемый мир, но и отвечающее ему пространство, то это пространство и будет, среди прочего,местилищем для языка.

Дерево и пространство языка

Как же подступиться к такой задаче — построению умопостигаемого пространства? Так же как в физике геометрия была исходным пунктом для рассуждений Декарта, возьмем логику понятий, как она была развита в античности. Описание понятий с помощью диалезиса, процесса деления надвое — одна из сквозных тем диалогов Платона, обыгрываемая им постоянно. Более «научно» эта же процедура описана в *Категориях* Аристотеля и комментариях к ним Порфирия. Если дан какой-то признак или атрибут, то все предметы или вещи делятся на два класса: класс обладающих этим признаком и класс необладающих. Взяв еще один признак, мы можем продолжить деление. Структура, которая получается в итоге, будет иметь вид дерева, каждая ветвь которого разветвляется на последующие ветви. Каждая точка разветвления будет *родом* по отношению к последующей, а та будет по отношению к ней *видом*. Процесс всегда занимает конечное число шагов и является наглядным представлением *акта классификации*.

Такие деревья играют важную роль в языкознании, при анализе синтаксической структуры предложения или морфологической структуры слова. Каждому высказыванию естественно соответствует древес-

ная структура: сначала предложение делится на группу подлежащего и группу сказуемого, затем каждая группа делится далее (выделяются определения, дополнения и т. д.), пока не будут найдены все члены предложения. Оказалось, что такая (поверхностная) структура не полностью отражает грамматику предложения и во многих случаях приходится дополнять дерево новыми «невидимыми» ветвями, отражающими так называемую глубинную структуру. Только тогда можно понять многие законы синтаксиса, например, переход от повествовательных предложений к вопросительным (трансформационная грамматика Н. Хомского).

Предложим для начала описывать предложения языка такими деревьями. Они, однако, содержат не так много от исходного предложения и, на первый взгляд, не очень годятся для такой роли. Выход состоит в том, чтобы перейти от деревьев с конечным числом точек разветвления к деревьям, ветвящимся до бесконечности, со все более «тонкими» листочками. Подобный переход был бы аналогичен переходу от античного пространства в геометрии, состоящего из конечного числа наглядно представленных геометрических тел, к декартову пространству — бесконечному, однородному, пустому и вмещающему в себя какие угодно геометрические тела. В нашей ситуации получается единое пространство, имеющее вид бесконечного универсального дерева, в которое можно вложить все те деревья, которые мы рассматривали. Такую программу можно реализовать для математического языка, для самой простой его части — языка элементарной арифметики⁸⁾.

Для обычного языка такой подход означал бы, что за каждым высказыванием языка, за каждым словом стояло бы бесконечное дерево, выражающее его *полностью*. И все такие деревья содержались бы в едином универсальном пространстве (можно сказать, Мировом Дереве). Иначе можно сказать, что «настоящая» глубинная структура должна быть бесконечной.

Философия языка, развитая в России в начале XX века, отчетливо знавала, что без явного учета бесконечности языковые явления понятия быть не могут. Этим она резко отличалась от представлений структуралистов, которые позднее стали доминировать в лингвистике.

Несколько характерных мнений:

Слово хочет быть услышанным, понятым, ответственным и снова отвечать на ответ, и так *ad infinitum*. Оно вступает в диалог, который не имеет *смыслового* конца (но для того или иного участника может быть физически оборван).

Не может быть изолированного высказывания. Оно всегда предполагает предшествующие ему и следующие за ним высказывания. Ни одно высказывание не может быть ни первым, ни последним. Оно только звено в цепи и вне этой цепи не может быть изучено⁹⁾.

⁸⁾ См. цитируемую выше работу автора, где приведены аргументы в пользу перехода к бесконечному дереву.

⁹⁾ Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. — М.: Искусство, 1979. С. 306, 340.

Что касается до семемы слова береза, то по самому существу дела душу слова невозможно исчерпать хотя бы приблизительно [далее идут мифы, биология, искусство, поэзия. — *Авт.*] неуловимые эмоциональные оттенки, что говорящий, вот сейчас, в данном случае, вкладывает в произносимое им слово береза: может быть растроганности воспоминаниями о далекой родине, а может быть хозяйственной скорби о дороговизне дров и т. д. до бесконечности¹⁰).

Если принять, что приведенная нами конструкция может служить умопостигаемым пространством, то возникает вопрос как же быть с бесконечностью с богословской точки зрения? По представлениям западного богословия (прежде всего, томизма) бесконечность есть неотъемлемый атрибут Бога, тварной бесконечности быть не может. Похоже, что другие богословы не столь категоричны в этом вопросе. Заметим, что и основатель математической теории бесконечности — теории множеств Георг Кантор, который во многом исходил из представлений о бесконечности в (схоластическом) богословии, тем не менее, считал, что бесконечность есть и в тварном мире. Наконец, нелишним будет отметить, что по теории Кантора бесконечностей много, что дает пищу для дальнейших размышлений.

Возвращаясь к описанию языка деревьями (в графическом смысле слова), нельзя не отметить, что связь слова и дерева (в обычном смысле) присутствует в фольклоре и мифологии многих народов, проглядывает в известных языковых метафорах и даже в лингвистической терминологии («корень слова»). А. А. Потехня весьма внимательно разобрал символическое представление слова как листа дерева в славянском фольклоре. В *Слове о полку Игореве* имеется весьма загадочный образ «мысленного дерева» (отсюда «растекаться мыслью по древу»). Исследователи отождествляют его с древом песен и поэзии и, что нам наиболее интересно, с райским древом жизни¹¹).

В Православии древом является сам Крест, на котором Сын Божий, Бог Слово, принял страдания, и древо жизни книги Бытия прообразовательно его представляет. Стихиры и тропари праздника Воздвижения доставляют тому многочисленные примеры.

Время и вечность

Наш телесный, физический мир находится не только в пространстве, но и во времени. Применима ли категория времени к Именам Божиим — одно из основных разногласий во время имяславческих споров. Если имена суть творения людей, то их когда-то не было и, возможно, когда-то и не будет. Имяславцы отстаивали противоположное представ-

¹⁰) *Строение слова* // В кн. *Священник Павел Флоренский Сочинения* в 4-х томах. Т. 3(1). — М.: Мысль, 1999. С. 218–219.

¹¹) *Словарь-справочник Слова о полку Игореве*. Вып. 3. — Л.: Наука, 1969. С. 120–123.

ление о вечном существовании имен Божиих. Они опирались на ряд мест святоотеческой литературы, где такое мнение выражено явно.

Одно из таких мест — комментарий к псалму 71 св. Афанасия Александрийского. По его словам, 17-й стих псалма «Прежде солнца пребывает имя Его» показывает, что Сей, неумерщвленный вместе с младенцами, есть прежде сложения мира суций со Отцем¹²⁾. Здесь святитель сопоставляет «прежде солнца» и «прежде сложения мира», с одной стороны, и Бога Сына и Его Имя, с другой.

Другое такое место — Слово на Обрезание Христово св. Дмитрия Ростовского, где говорится¹²⁾, что

Сие спасительное имя Иисус прежде всех веков в Тройческом Совете было предготовано, написано и до сего времени было хранимо для нашего избавления < ... >

Неизвестна была сила имени Иисусова, пока скрывалась в Предвечном Совете, как бы в сосуде. Но как скоро то имя излилось с небес на землю, то тотчас же, как ароматное миро, при излиянии во время обрезания младенческой крови, наполнило вселенную благоуханием благодати, и все народы ныне исповедуют «яко Господь Иисус Христос в славу Бога Отца» (Флп., 2, 11).

Стих 9 того же Послания к Филиппийцам говорит, что Бог-Отец «дал Ему имя выше всякого имени», т. е. Имя Иисус имеет божественное, а не человеческое происхождение.

В соответствии с нашим общим подходом мы не беремся делать отсюда вывод о нетварной природе имени Иисус и вообще Имен Божиих, а попытаемся применить эти высказывания к сделанному выше предположению, что имена (и слова) находятся в тварном, но умопостигаемом мире. Могут ли имена при этом существовать в *вечности*, вне времени?

В богословии (особенно западном) распространено мнение, что вечность (как и бесконечность) — атрибут Бога, тварный мир находится во времени¹³⁾. Заметим, что именно такой взгляд вынуждает отнести идеи «вещей», их первообразы к Божественному миру. Православный взгляд на эту проблему более определен. Кратко он формулируется так: есть *разные* вечности, в том числе и тварная вечность; в последней и пребывает умопостигаемый мир.

Вот как описывает тварную вечность В. Н. Лосский, опираясь на учение св. Максима Исповедника. Сказав сначала о времени как о форме бытия чувственного, он продолжает:

Но есть еще и другая вневременная форма тварного существования, свойственная бытию сверхчувственному. Это — эон (*αιων*). «Эон, — говорит святой Максим Исповедник, — это неподвижное время, тогда как время — это эон, измеряемый движением» (PG, t. 91, col. 1164 BC) < ... > Эон находится вне времени, но, имея, как

¹²⁾ *Творения*. Том 4. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1903. С. 244.

¹²⁾ *Жития святых, на русском языке изложенных по руководству Четьих-Миней св. Дмитрия Ростовского*. Кн. 5. Часть 1. — М., 1904. С. 8, 11.

¹³⁾ Тем не менее уже у блаж. Августина в *Граде Божьем* (XII, 16) есть рассуждения о «вечных временах», не совечных Богу и относящихся к ангельскому миру.

и оно, начало, он соразмерен времени. Только вечность Божества неизмерима, и это относится как ко времени, так и к эону¹⁴⁾.

Святой Максим Исповедник подчеркивает, что вечность мира умопостигаемого — «вечность тварная»: пропорции, истины, неизменяемые структуры космоса, геометрия идей, управляющих тварным миром, сеть математических понятий — это *эон*, эоническая вечность, имевшая, подобно времени, начало (откуда и название — эон: потому что он берет свое начало «в веке», *εν αιωνι*, и переходит из небытия в бытие); но это вечность неизменяющаяся и подчиненная вне-временному бытию. Эоническая вечность стабильна и неизменна; она сообщает миру взаимосвязанность и умопостигаемость его частей. Чувствование и умопостижение, время и эон тесно связаны друг с другом, и так оба они имеют начало, они взаимно соизмеримы. Эон — это неподвижное время, время — движущийся эон. И только их сосуществование, их взаимопроникновение позволяет нам мыслить время¹⁵⁾.

Подобное мнение существовало в патристике задолго до св. Максима. В Беседе 1 на Шестоднев св. Василий Великий говорит, что «еще ранее бытия мира было некоторое состояние, приличное премирным силам, превысшее времени, вечное, присно продолжающееся», в котором Творец создал умозерцаемых тварей, а для создания материального мира было произведено «преемство времени, всегда поспешающее и протекающее и нигде не прерывающее своего течения»¹⁶⁾.

Противопоставление времени и вечности нашло свое выражение и в богослужении. Литургическое богословие различает Евхаристию и остальные службы, принадлежащие богослужению времени, одному из трех его кругов: дневному, седмичному и годовому. Сама же Литургия находится вне времени, это всегда как бы одна и та же служба, как Святые Дары — всегда одно и то же Тело и Кровь Христовы¹⁷⁾.

О вечности божественной Священное Писание и святоотеческая традиция говорят гораздо меньше. По словам Лосского, «Если Бог живет

¹⁴⁾ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Гл. V. Тварное бытие.

¹⁵⁾ Лосский В. Н. Догматическое богословие. II, (8) Творение: время и вечность. О разных видах эонов св. Максим Исповедник пишет еще в гл. 85 и 86 Второй сотницы богословских глав, содержащейся в греческом Добротолюбии и выпущенных в русском переводе (см., однако, перевод в кн. *Творения преподобного Максима исповедника*. Кн. 1. — М.: Мартис, 1993. С. 251–252).

¹⁶⁾ См. обзор мнений отцов Церкви о времени происхождения мира ангелов в кн. архиеп. Макария *Православно-догматическое богословие*. СПб, 1868. Том I. С. 382–388. Особенно интересны слова блаж. Иеронима: «нашему миру не исполнилось и шести тысяч лет. А сколько, должно полагать, и до него протекло вечностей (aeternitates), сколько времен, сколько неизреченных веков, в продолжение которых ангелы, престолы, власти и прочие силы служили Господу и существовали по воле Его, без всякого измерения и перемены времен» (с. 386).

¹⁷⁾ Прот. А. Шлеман Введение в литургическое богословие. — Париж, 1961. С. 49–54.

в вечности, эта живая вечность должна превосходить противопоставление движущегося времени и неподвижной вечности»¹⁸⁾.

Итак, умопостигаемое пространство, вместилище языка должно находиться вне времени, в вечности, в некотором эоне. Наука усвоила себе категорию времени, и в физике пространство и время теперь неразрывны. Но представление о вечности наукой Нового времени было отвергнуто, хотя в античности философия (и прежде всего платонизм) интенсивно об этом размышляла.

Попытаемся тем не менее найти для этого понятия чисто научное выражение.

Слова Божественные и слова человеческие

В патристике есть представление о двух видах речи: о речи человеческой и речи божественной. Важно, что, хотя эти два вида речи резко отличаются друг от друга, человек понимает обращенное к нему слово Бога.

Несколько замечаний по этому поводу сделал в своей *Исповеди* блаж. Августин, в том ее месте, где он дал свой анализ понятия времени. Говоря о различии между языком человека и языком Бога, Августин указывает, что слова человеческие начинаются и кончаются во времени, они следуют одно за другим. Слова Божественные не имеют ни начала, ни конца. Они звучат вечно, и они звучат все одновременно¹⁹⁾.

Похожие мысли высказывали св. Василий Великий²⁰⁾:

Но мысль наша доискивается: кто же в начале? Сказано: Слово. Какое Слово? Человеческое ли слово? или слово Ангельское? Апостол открыл нам что и Ангелы имеют свой собственный язык, когда сказал: аще языки человеческими глаголю и Ангельскими (1 Кор. 13, 1). Притом понятие слова двояко: есть слово, произносимое голосом, и оно по произношении исчезает в воздухе; и есть слово внутреннее, заключенное в сердцах наших, мысленное.

Ибо и наше слово — порождение ума, рождаемое бесстрастно; оно не отсекается, не отделяется, не истекает; но всецелый ум, пребывая в собственном своем составе, производит всецелое и совершенное слово; и происшедшее слово заключает в себе всю силу породившего ума.

Так же писал об этом и Святитель митрополит Филарет Московский²¹⁾:

¹⁸⁾ Интересно, что, в полном соответствии с апофатическим богословием, у нас даже нет специального термина для выражения этой божественной вечности. Слово «вечность» происходит в индоевропейских языках от «век», т. е. «эон».

¹⁹⁾ *St. Augustine Confessions*. XI, 6–7. (См. русский перевод: *Аврелий Августин Исповедь*. — М.: Renaissance, 1991. С. 286–287.) Эти представления встречаются у него и в других местах (*De Civitate Dei*, XI, 21).

²⁰⁾ *Св. Василий Великий* Беседа 16 на слова: *В начале бе Слово* (Ин. 1, 1). В его кн. *Творения*. Часть IV. — М. 1846.

²¹⁾ Цит. по *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Гл. V. Тварное бытие.

Слово Божие не похоже на слова человеческие, кончающиеся и исчезающие в воздухе, как только сходят с уст. В Боге нет ничего, что исчезало бы и что бы рождалось. Его Слова исходят, но не переходят. Он сотворил не на некоторое время, а на всегда. Он привел тварь к бытию Своим творческим словом. «Ибо утверди вселенную, яже не подвижится» (Пс. 92, 1).

Существует математическая (и физическая) конструкция, доставляющая поразительную аналогию этому описанию. Она называется разложением в ряд Фурье какого-либо процесса (или функции), протекающего во времени. Его можно представить в виде суперпозиции (или суммы) гармонических колебаний — простейших волн. Каждая такая гармоника имеет форму синусоиды без начала и конца. Иначе говоря, все такие гармоники звучат бесконечно долго, т. е. всегда, и они звучат все одновременно.

Тем самым они обладают свойствами слов Божественной речи. Сказать, что они звучат в вечности, может быть, слишком сильно, но некоторые свойства вечности, и прежде всего зонической вечности, здесь хорошо отражены. Каждая отдельная гармоника — это застывшая волна, неподвижное теперь (мы и не услышим ее никогда).

Близкая конструкция имеется и в музыке, где мелодия «состоит» из отдельных тонов (звуков-волн определенной частоты), что находит свое выражение в нотной записи.

Вспомним теперь нашу богословскую аналогию и будем считать, что в этих математических конструкциях речь идет не о Божественных словах и словах человеческих, а о двух сторонах «обычных» слов — одной физической, находящейся в здешнем, чувственном пространстве, и другой смысловой, обитающей в пространстве сверхчувственном. Их весьма нетривиальная связь находит свое выражение в математическом аппарате разложения в ряд Фурье (в физике его называют еще спектральным анализом). Подобное «диалектическое» отношение можно проследить и в других областях человеческого познания: в физике оно известно как дополнительность, а в философии как антиномия²²).

Тем самым мы видим, что тварные умопостигаемое пространство и чувственное пространство суть две стороны бытия, которые отнюдь не противопоставлены друг другу, не обособлены, а действительно взаимодействуют, взаимодействуют друг с другом.

И богословская терминология здесь будет очень к месту: дополнительные или антиномичные, стороны мира связаны между собой так, что они неслиянны, но они и нераздельны.

²²) Об этом более подробно см. работу автора *Дополнительность и симметрия*. Вопросы философии. 2001. № 4. С. 93–94, 102. (См. также с. 152–154, 165–167 наст. изд.)

Акт именованя

Первое упоминание об использовании человеком способности говорить содержится во второй главе книги Бытия: «И нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым» (2, 19–20).

Тем самым акт именованя является первичным и наиболее фундаментальным действием (языка) человека. По словам о. Сергия Булгакова, «имя существительное < ... > выражает не только идею, но и существование, опредмеченность этой идеи, бытие ее в некотором предмете. Оно, кроме своего выразимого в слове содержания, имеет молчаливый, но выразительный мистический и по смыслу своему онтологический жест: *это есть*. В этом онтологическом жесте и заключается природа имени»²³).

В языке имеется часть речи — местоимение, которая свободна от имеющегося у существительных предметного значения и представляет этот онтологический жест, так сказать, в чистом виде.

В современной лингвистике подобное употребление имени отнесено к разряду т.н. пустых знаков. Э. Бенвенист описывает их так: «Язык разрешил эту задачу [общения между субъектами. — *Авт.*], создав серию пустых знаков, свободных от референтной соотнесенности с «реальностью», всегда готовых к новому употреблению и становящихся полными знаками, как только говорящий принимает их для себя, вводя в протекающий акт речи»²⁴). В точности такая же ситуация встречается и в математике. Вспомним какой-нибудь математический текст: «Пусть x — площадь треугольника ...» Здесь x — то, что в математике называется переменной. Трансцендентный смысл понятия переменной x состоит в том, что она может принимать бесконечно много значений и это *невозможно* понять ни на каком конкретном примере. Тем не менее, в школе нам удается (или иногда не удается) освоиться с переменными и научиться их использовать.

Таким образом, правильнее было бы называть местоимения и переменные не пустыми, а сверхполными знаками — до своего употребления они могут быть чем угодно, и в акте их использования указательный жест выбирает одно, конкретное значение из этого «что угодно».

Мы можем связать местоимения в языке и переменные в математике, если вспомним еще об одной части речи — числительных, и посмотрим на их развитие с исторической точки зрения. Происхождение чисел связано со счетом и акт счета содержит жест (указание пальцем) — один, два, ... Тем не менее, число сохраняет «элемент» потенциальности, возможности; где-то в их семеме живет память об этом. Особенно это верно для числа «один». Благодаря этому его можно использовать как неопределенный артикль ($a = \text{один из, некоторый}$, в английском

²³) Булгаков С. Н. *Философия имени*. — СПб.: Наука, 1998. С. 71.

²⁴) Бенвенист Э. *Общая лингвистика*. — М.: Прогресс, 1974. С. 288.

языке), или как начало в русском фольклоре: в *одной* деревне, у *одного* царя ...

Одним из наиболее интересных и неожиданных открытий в истории математики было обнаружение, что конкретные числа могут выступать в качестве переменных, как это было у Диофанта Александрийского (в его *Арифметике* число 5 вполне могло обозначать неизвестный параметр, который нужно еще найти и который отнюдь не будет равен пяти²⁵⁾).

Отметим еще, что в раннем развитии человека местоимение *Я* появляется не сразу и с некоторым трудом. В самом деле, как жест *Я* есть указание на самого себя, т. е. предполагает выход из себя²⁶⁾. Неудивительно, что в духовной (а до недавнего времени и в научной) литературе не принято употреблять это местоимение первого лица.

Слово и слава. Умопостигаемый свет

Хотя мир умопостигаемый и называется сверхчувственным, для общения с ним у человека есть другие «органы чувств» и, прежде всего, умственное зрение. Это отнюдь не метафора. Отцы Церкви говорят об этом много, ведь духовный опыт и возможен благодаря этим «чувствам». Вот как о том пишет Симеон Новый Богослов²⁷⁾:

11. Как стоящий на берегу моря видит безмерный океан вод, но не может достичь предела их, а лишь видит некую часть, так и удостоенный через созерцание узреть безмерный океан славы Божией и умственно видеть его, не в полную меру видит его, но настолько, насколько [к этому] способны умственные очи его души. < ... >

22. Бог от начала сотворил два мира — видимый и невидимый, но одного царя над видимым, имеющего в себе характерные черты обоих миров — как в своем видимом [облике], так и в том, что умопостигаемо. В двух мирах соответственно сияют и два солнца — одно чувственное, другое мысленное. И чем для видимого и чувственного является солнце, тем же для невидимого и мысленного является Бог, ибо Он есть и зовется Солнце правды. < ... >

24. < ... > Чувственное [солнце], сияя в чувственном саду, теплотой своих лучей только иссушает влажность земли, но не питает растения и семена; мысленное же, воссияв в душе, делает и то и другое — иссушает сырость страстей, очищая происходящую от них скверну, и подает мысленной земле души удобрение, питаясь которым мало-помалу возрастают деревья добродетелей.

Мы видим, что умственное зрение сопоставляется с чувственным, хотя и нельзя сказать, что оно ему во всем подобно. Попутно отметим, что в связи с устройством души преподобный упоминает и о деревьях.

Для нас важно, что приведенные высказывания — лишь небольшая

²⁵⁾ Башмакова И. Г., Славутин Е. И. История диофантова анализа от Диофанта до Ферма. — М.: Наука, 1984.

²⁶⁾ В логике такая аутореференция может приводить к парадоксам или порочному кругу.

²⁷⁾ *Преподобного отца нашего Симеона Нового Богослова*. Главы богословские, умозрительные и практические. — М.: Зачатьевский монастырь, 1998. С. 73–74, 79, 81.

часть того, что говорится в Священном Писании и свято-отеческой литературе о Божественном Свете, том свете, что явлен трем апостолам на горе Фавор и которым сияют лики святых в момент их прославления.

Дополним имевшуюся у нас таблицу такой парой:

Божественный свет чувственный (физический) свет

и используем эту аналогию для подхода к задаче, с которой мы начали: что такое смысл слова и как обозреть все его значения? Во всяком случае, можно предположить, что постижение смысла слова связано с особым светом и зрением²⁸). Связь умственного зрения и познания хорошо известна в философии, фольклоре, проявляется в языковых метафорах, но, кажется, основательно еще не продумана.

Поразительно, но в Писании, богословии и жизни Церкви есть образ, представляющий собой связующее звено между словом и светом. Это образ Божественной Славы:

Моисей сказал: покажи мне славу Твою. И сказал Господь: Я проведу проведу пред тобою всю славу Мою, и провозглашу имя Иеговы пред тобою (Исх. 33, 18-19).

И город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего, ибо слава Божия осветила его, и светильник его — Агнец (Откр. 21, 23).

Связь славы и слова — одна из наиболее устойчивых языковых и поэтических метафор. Да и этимологически *слово* и *слава* весьма близки.

Наконец, Слава Божия имеет и зримый облик: на многих иконах она представлена концентрическими кругами разных оттенков зеленого и голубого цвета, пронизанных тончайшим золотым светом.

Итак, *первая* наша *гипотеза* состоит в том, что смысл слова представляет собой волну (умопостигаемого) света, находящуюся в сверхчувственном пространстве. При этом восприятие слова не просто связано с восприятием света, а оно и *есть* восприятие света, только умного света.

Когда волны распространяются свободно, без всяких препятствий, то спектр их колебаний непрерывен. Это соответствует тому, что слово (данное слово) может обозначать что угодно, его семема беспредельна. Мы же знаем, что в реальном языке это не так: есть устойчивый набор основных значений, есть их вариации и индивидуальные слово-употребления, наконец, есть дремлющие внутри слова те его смыслы, которые еще будут когда-то использованы.

По словам о. Павла Флоренского (*Строение слова*), слово имеет внешнюю форму («тот неизменный, общеобязательный, твердый состав, которым держится все слово; его можно уподобить телу организма»)

²⁸) Заметим, что в (более позднем) богословии Божественному нетварному Свету противопоставляются два вида тварного света — умопостигаемый и чувственный. Это явно выражено в *Святогорском Томосе*, составленном на Афоне во время споров о Фаворском свете (см. *Лосский В. Н.* loc. cit. Гл. XI. Божественный Свет; Он же *Богословие и Боговидение*. — М., 2000. С. 99, 265).

и внутреннюю, которую «естественно сравнить с душою этого тела, бес- сильно *замкнутой в самое себя*, покуда у нее нет органа проявления, и *разливающую* вдаль свет сознания, как только такой орган ей дарован». К внешней форме слова относятся его фонема («костяк слова») и морфема («ткани тела»). Семема, смысловая оболочка представляет внутреннюю форму.

Далее о. Павел представляет эту схему таким наглядным образом ²⁹⁾:

Слово может быть представлено как последовательно обхватывающие один другой круги, причем ради наглядности графической схемы слова полезно фонему его представлять себе как основное ядро, или косточку, обвернутую в морфему, на которой в свою очередь держится семема.

И поскольку мы уже говорили о связи слова и славы, этот образ концентрических кругов или сфер следует сопоставить с образом небесной Славы на иконах, с ее круговой структурой.

Это подсказывает нам, что слово имеет иерархическое устройство, очень похожее на устройство атома в физике — в основе лежит твердое ядро, а вокруг электронные оболочки. Если атом не возбужден, то он *замкнут в себе* и ничего не излучает. Спектр же его возможных состояний дискретен, имеется наиболее вероятные основные «значения», и даже эти основные состояния немного размыты (свойство спектральных линий). Последнее отвечает оттенкам в индивидуальном употреблении значений слова. Более высокие уровни размазываются, сливаются друг с другом, образуя ту *колышущую бесконечную* семему, о которой писал о. Павел.

И это *вторая* наша гипотеза об устройстве слова, более конкретная и явно открытая для дальнейшей работы ³⁰⁾.

Такие фразеологизмы, как «спектр значений» слова или его «смысловые обертоны», имеют все права существования в языке, но, думается, у них есть возможность существовать и как понятия в науке. И тогда слова Вильгельма фон Гумбольдта, что, общаясь, мы ударяем «по одной и той же клавише своего духовного инструмента», обретут свой подлинный и точный смысл.

Вместо заключения

Мы использовали в наших рассуждениях лишь часть богословских аналогий, соотносящих мир Божественный и мир тварный. Они долж-

²⁹⁾ Имеющаяся в этих двух описаниях инверсия внешнего и внутреннего является безусловно не случайной. Её можно проследить и в богословии, связана она и с другими работами о. Павла (*Мнимости в геометрии, Иконостас*).

³⁰⁾ Выше мы уже пользовались некоторыми физическими аналогиями. Все они довольно хорошо согласуются друг с другом. Так к описанию акта именованя (и вообще употребления слова в текущей речи) можно добавить, что он вполне аналогичен акту наблюдения в квантовой теории: выбор значения слова происходит как редукция, или коллапс волновой функции — иначе стягивание волнового пакета.

ны дать основу для дальнейшего продумывания уже тех богословских рассуждений, которые имеют прямое отношение к имяславию. Скажем немного и о них.

По словам преподобного Серафима Саровского, цель христианской жизни — стяжание Духа Святого, приобретение божественной благодати. Благодать освящает наши действия, но и материальные предметы, «вещи» тварного мира. Некоторым из них принадлежит особая роль в жизни Церкви:

иконы
мощи святых
Крест Господень
Святые Дары

С ними можно сопоставить

Фаворский Свет
Имя Божие

Место Имени Божия в этой иерархии неоднократно обсуждалось. С Крестом и с иконами Имя Божие сравнивал св. Иоанн Кронштадтский. О почитании икон в этой связи говорилось особенно много. Сама история иконоборчества очень напоминает споры вокруг имяславия. Как и слово, икона имеет две стороны: сакральную и материальную — лишь последняя произведена руками человека, как и в Имени Божиим его звуковая сторона выходит из уст человека. Наконец, есть и прямая связь иконы и имени. Освящение иконы неразрывно с ее «наречением», надписанием имени. Впрочем, несмотря на явные исторические и смысловые параллели, поставить знак равенства между иконами и именами, видимо, нельзя.

Параллели с Фаворским Светом, по-видимому, глубже, хотя и менее продуманы. Об этом есть у о. Сергия Булгакова в его *Философии имени*, где он придерживается мнения, что Имя Божие есть божественная энергия в смысле св. Григория Паламы, и пишет, что «Имя Божие занимает в онтологической иерархии то же место, что свет Фаворский». Говоря о генеалогическом древе Иисуса, о. Сергей также подчеркивал, что в имени есть и древесная структура ³¹⁾.

Не касаясь его богословских выводов, заметим лишь, что, пытаясь понять природу слова в языке человека, мы пришли выше к таким же выводам о световой и древесной природе слова.

³¹⁾ «Поэтому личное имя, строго говоря, всегда осложнено и конкретизировано родовым именем, генеалогией, которая есть в этом смысле не что иное, как расширенное имя, полное имя <...> Ясно, что все имена предков [Иисуса] суть в расширенном смысле и имена Сына Давидова и Сына Авраамова, образуют фотосферу, наружные покровы имени» (loc. cit., с. 315). «Слова как предикаты, как идеи, суть лучи умного света, пробивающегося через облачную атмосферу» (с. 115).

Мы закончим эти мысли, вызванные у нас имяславием, словами В. Н. Лосского, написанными в 30-е годы прошлого века и относящимися к богословской стороне дела. Предрекая, что православное учение об именах должно привести к новому Торжеству Православия, как уже было с иконопочитанием и Фаворским Светом, он заключает³²⁾:

«Когда будет ясная формула, исполненная духовного опыта и «очевидная» духовно — многие вопросы сами собой отпадут, и многия сложности представятся детски простыми».

³²⁾ Цит. по кн. *Схимонах Иларион* На горах Кавказа. — СПб.: Воскресение, 1998. С. 930.