

М. Е. Буланенко*

ЛОГИКА, ФИЛОСОФИЯ И БОГОСЛОВИЕ В ТЕОРИИ ЭНЕРГИИ О. ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО

Творческий вклад свящ. П. А. Флоренского в русскую философию охватывает широкую область — от использования современной логики до философской разработки восточнохристианского учения о сущности и энергии в Боге. Примечательно, что оба эти новшества соединились в его теории энергии, которую он сам считал простым изложением восточнохристианского учения об энергии и вместе с тем платонизма. Восточнохристианское учение о сущности и энергии в Боге восходит к IV в. и получает догматический статус в XIV в. Его появление связано с осмыслением отношений Бога и мира: поскольку Бог трансцендентен миру, Его сущность непостижима для человека, однако Его актуальное существование предполагает осуществление божественных свойств и деятельностей, относящихся к Его сущности, и именно они составляют Его «энергию» или «энергии», посредством которых Он открывается и человеку. Логическая формула основного положения теории энергии, предложенная о. Павлом Флоренским, должна была бы строго и однозначно выразить его содержание, однако она допускает несколько отличающихся друг от друга интерпретаций, а наиболее правдоподобная формулировка этого положения оказывается несовместима ни с его логической формулой, ни с восточнохристианским учением о сущности и энергии, ни с платонизмом. Скорее, о. Павел Флоренский создает собственный оригинальный подход к философии языка, онтологии и богословию на основе русского имяславия XX в.: в соответствии с его теорией, семантическое отношение референции устанавливается через «раскрытие» именем собственным (в частности, именем Бога) индивидуальной сущности предмета, а имя представляет собой энергию или же явление сущности *par excellence*. Подобное понимание имени собственного в известном смысле сближает о. Павла Флоренского с Готлобом Фреге и Берtrandом Расселом. В то же время оно несет на себе явный отпечаток справедливо отвергнутой Хилари Патнэмом «магической теории референции» с ее «самоидентифицирующимися объектами», и это обстоятельство может стать препятствием для рецепции и конструктивного развития теории о. Павла Флоренского в наши дни.

* Буланенко Максим Евгеньевич, кандидат философских наук, доцент кафедры философии, ДВО РАН; bulanenko@list.ru

Ключевые слова: П. А. Флоренский, логика, философия языка, сущность, энергия, восточнохристианская традиция, имяславие, онтология, философия религии, русская религиозная философия, платонизм.

M. E. Bulanenko
LOGIC, PHILOSOPHY, AND THEOLOGY
IN FR. PAVEL FLORENSKY'S THEORY OF ENERGY

Fr. Pavel Florensky's creative contribution to Russian philosophy includes a wide range of innovations, as different as the use of the modern logic, on the one hand, and a philosophical elaboration of the Eastern Christian teaching on the divine energies, on the other hand. Interestingly, both of these novelties meet in his theory of energy that was seen by him as a mere exposition of the Eastern Christian teaching as well as of Platonism. The Eastern Christian teaching on the divine essence and its energies goes back to the 4th century and acquires its status as a dogma during the 14th century Council of Constantinople. It emerged as an attempt at comprehending the relationship between God and the world: transcending all creaturely being, God's essence is ineffable for humans, but His actual existence implies realization of divine properties and activities pertaining to His essence. These were referred to as «energy» or «energies» after the term coined by Aristotle and were considered to be accessible for and participated by the created beings. The logical formula of the general principle of the theory of energy proposed by Fr. Pavel Florensky had to correspond to the content of the principle in an exact and unambiguous way. But in fact, it allows several different interpretations, and the most plausible formulation of the principle eventually turns out to be incompatible not only with its alleged logical formula, but also with the Eastern Christian teaching on energy and with Platonism. In effect, Fr. Pavel Florensky puts forth his own original approach to the philosophy of language, metaphysics, and theology drawing on a Russian early 20th century dissident church movement of «onomatodoxy». According to his theory, the semantic relation of reference is established by «disclosing» of the individual essence of a substance through its proper name (the name of God being a preeminent example), whereas the name constitutes the primary «energy» or «appearance» of an essence. In his understanding of the proper names, Fr. Pavel Florensky is unexpectedly close to Gottlob Frege and Bertrand Russell. Meanwhile, his approach also bears distinct traits of the «magical theory of reference» rightly criticized by Hilary Putnam, which makes it an uneasy task to bring it to terms with contemporary philosophy.

Keywords: Fr. Pavel Florensky, logic, philosophy of language, essence-energies distinction, Eastern Christian tradition, Russian onomatodoxy, metaphysics, philosophy of religion, Russian religious philosophy, Platonism.

Среди русских философов и богословов первой половины XX в. о. Павел Флоренский выделяется своим основательным знакомством с современной логикой — об этом ясно свидетельствует посвященная противоречию глава его книги «Столп и утверждение истины» и ряд приложений к этой книге. В одном из примечаний о. Павел даже выражает едва ли не сожаление о том, что не может записывать свои рассуждения в символическом виде без интерпретации — но это, как он полагает, затруднило бы чтение книги [5, с. 622]. Пожалуй, не будет преувеличением сказать, что в русской философии (не говоря уже о богословии) его уровень владения современной логикой долго оставался непревзойденным.

Тем более заслуживающим внимания кажется на первый взгляд неожиданное применение им современной логики в области, также впервые открытой

им для русской философии и богословия — в исследовании учения о сущности и энергии в Боге. Это учение, восходящее к IV в. и получившее догматический статус на Константинопольском соборе в XIV в., сегодня нередко считается одной из главных отличительных особенностей восточного христианства. Между тем русская церковь оно оставалось почти неизвестным в течение нескольких столетий, и именно о. Павел Флоренский во многом способствовал его возрождению.

Говоря коротко, восточнохристианская традиция использовала введенное Аристотелем понятие энергии как актуального существования для осмысления отношения Бога к созданному им миру: если Бог по своей сущности трансцендентен миру, то ни познать Его, ни вступить с Ним в общение человеку невозможно. Но поскольку Бог существует, то Его сущность актуальна и осуществляется в Его божественных свойствах и деятельности, посредством которых Он может открываться и человеку (в связи с этой темой см. по-прежнему непревзойденное исследование [1], а также раздел в моей монографии [2, с. 194–201]).

Как мы увидим, теория энергии о. Павла далеко не во всем согласуется с восточнохристианской традицией, и там, где это уместно, соответствующие расхождения будут подтверждаться отсылками к произведению преп. Иоанна Дамаскина «Точное изложение православной веры» (VIII в.), которое в достаточно связном виде содержит основные положения восточнохристианского учения об энергии.

Учение об энергии и платонизм

В наиболее полном виде теория энергии о. Павла Флоренского представлена в его статье «Имеславие как философская предпосылка» (1922). Следует сразу отметить, что восточнохристианское учение о сущности и энергии в Боге о. Павел Флоренский рассматривает как частный случай того, что он называет платонизмом. А основное убеждение платонизма, который, на его взгляд, и сам служит лишь выражением общечеловеческого мировоззрения, он передает следующим образом:

У бытия есть сторона внутренняя, которую оно обращено к себе самому <...> есть сторона внешняя, направленная к другому бытию. Две стороны, но они не присоединены одна к другой, а суть в единстве первоначально; они — одно и то же бытие, хотя и по различным направлениям. Одна сторона служит самоутверждению бытия, другая — его обнаружению, явлению, раскрытию <...> эти две стороны бытия называются сущностью или существом, οὐσία, и деятельностью или энергией, ἐνέργεια» [6, с. 255].

Логическая форма платонизма

Далее [6, с. 272–274] о. Павел предпринимает попытку передать это убеждение средствами современной логики. Он приводит четыре различных комбинации для отношений «явления» (в приведенной цитате и во всей работе о. Павла равнозначного «энергии») и «сущности», причем каждой из этих комбинаций соответствует определенное философское учение. Для широко понимаемого

платонизма, к которому он относит и учение свт. Григория Паламы, и имяславие начала XX века [6, с. 274] его формула выглядит следующим образом:

$$A \supset B: B \supset \neg A$$

Выражение « $\neg A$ » обычно читается как «не А», а выражение « $A \supset B$ » как «Если А, то В», причем буквы «А» и «В» используются как сокращения для высказываний. Сам о. Павел первоначально интерпретирует выражение « $A \supset B$ » как «Если есть А, то есть В», т. е. он использует буквы «А» и «В» для записи не высказываний, а имен, с помощью которых он образует два высказывания о существовании («Есть А» и «Есть В»), и соединяет их в условное предложение знаком \supset , который читается здесь как «если — то». Чуть ниже он придает выражению « $A \supset B$ » вид «явление \supset сущность», по-видимому, понимая «А» как сокращение для имени универсалии «явление», а «В» — как сокращение для имени универсалии «сущность». Тогда приведенная выше формула платонизма говорила бы об отношениях двух универсалий и могла бы читаться так:

Если есть явление, то есть сущность, а если есть сущность, то нет явления.

Вряд ли это то, что хотел сказать о. Павел. Помимо того, что смысл этого высказывания в лучшем случае энigmatичен, оно может быть истинным, только если высказывание «Есть явление» ложно (т. е. только если явлений не существует), и, наконец, из него следует сомнительной ценности заключение «Если есть явление, то явления нет».

Нужно, однако, иметь в виду, что одни и те же логические знаки о. Павел использует как для связи высказываний, так и для связи предикатов (которые он сразу интерпретирует как классы [5, с. 600, 621]) [6, с. 272; 5, с. 520]. С учетом этого мы могли бы подыскать более подходящую формулировку, в которой «А» и «В» будут именами не универсалий, а классов, а знак \supset будет читаться как «есть» и обозначать включение классов (ср. [5, с. 520–523]):

Явление есть сущность, а сущность есть не-явление.

Или точнее: «Класс явлений есть подкласс сущностей, а класс сущностей есть подкласс не-явлений». Но отсюда следовало бы, что класс явлений есть подкласс не-явлений или что явления есть не-явления. И это высказывание могло бы быть истинным опять же только в том (явно неприемлемом для о. Павла) случае, если бы класс явлений был пуст, т. е. если бы явлений вообще не существовало! Конечно, можно было бы предпочесть более слабое, хотя и менее точное прочтение: «Класс явлений есть подкласс сущностей, а класс сущностей не есть подкласс явлений». Но и тогда это не спасло бы дело, а лишь сообщило бы нам то, прямо скажем, спорное соображение, что все явления есть сущности, тогда как некоторые сущности не есть явления.

Правда, далее [6, с. 273, 274] о. Павел дает еще несколько интерпретаций выражения « $A \supset B$ » («явление показывает реальность», «явление делает реальность познаваемой», «явление объявляет сущность») и « $B \supset A$ » («сущность растворяется в явлении», «вещь сводится к явлению»). Эти интерпретации

отличаются как друг от друга, так и от тех, которые мы только что разбирали, и к тому же оказываются некорректными с формальной точки зрения, т. к. знак \supset не имеет в них устойчивого логического значения. И всё же, насколько возможно точно следуя мысли о. Павла, сохраним для формулы платонизма уже знакомые нам выражения «явление» и «сущность», а «растворенность» и «сводимость» будем понимать в самом сильном смысле — как идентичность (в дальнейшем мы увидим, что этот выбор вполне оправдан). Тогда искомая формула могла бы выглядеть приблизительно так:

П: Явление показывает сущность, но сущность не идентична явлению.

Или более точно: «Всякое явление показывает некоторую сущность, но никакая сущность не идентична никакому явлению». В таком виде основное положение платонизма хотя и не вполне соответствует исходной формуле о. Павла, но зато уже не вызывает серьезных возражений ни с логической точки зрения, ни по смыслу. С известной долей уверенности можно утверждать, что нам в итоге всё же удалось сформулировать общепhilosophическое положение теории энергии о. Павла Флоренского.

Энергия, символ и имя собственное

Как уже было сказано, специфически христианское содержание учения о сущности и энергии составляет для о. Павла лишь одну из частей общепhilosophического содержания этого учения. Однако формулировка положения, которое выражало бы это специфически христианское содержание, требует некоторых предварительных разъяснений. Разъяснения касаются в первую очередь того, каким образом в познавательной деятельности, по мнению о. Павла, связаны между собой энергия, явление и имя.

Эта связь раскрывается через понятие символа: «...символ есть такая сущность, энергия которой, сращенная или, точнее, срастворенная с энергией некоторой другой, более ценной в данном отношении сущности, несет таким образом в себе эту последнюю» [6, с. 257]. Поэтому символ «с правом может именоваться также именованьем той, высшей ценности, а в занимающем [нас] отношении и должен именоваться этим последним» [6, с. 257].

Символом, наиболее важным с точки зрения познания, является слово — основное средство, обеспечивающее связь познающего и познаваемого [6, с. 259]. Вследствие символического характера слова его энергия «срастворена» как с энергией познающего, так и с энергией познаваемого: поэтому «будучи самим собою, оно вместе с тем есть и субъект познания и объект познания» [6, с. 263]. В свою очередь, словом, наиболее важным с точки зрения познания, является имя, т. к. оно соответствует субстанции как главной онтологической категории [6, с. 263]. Наконец, именем, наиболее важным с точки зрения познания, является имя собственное, т. к. оно соответствует личности, а личность занимает первенствующее положение среди субстанций. Существенное свойство имени собственного о. Павел усматривает в том, что оно «имеет в виду познаваемое, и потому, хотя оно и раскрывает познающего и есть он, но преимущественно являет познаваемую реальность и есть самая реальность» [6, с. 263].

Имяславие как христианское учение об энергии

Назначение приведенных выше разъяснений станет понятнее, если учесть, что специфически христианская часть теории энергии о. Павла представлена «позицией имяславия». В его изложении она выглядит следующим образом:

Богословская позиция имяславия выражается формулой:

«Имя Божие есть Сам Бог».

Более расчлененно оно должно говориться:

«Имя Божие есть Сам Бог и именно Сам Бог, но Бог ни есть ни имя Его, ни Самое Имя Его» [6, с. 268–269].

Чуть ниже о. Павел поясняет:

Таким образом, формулою утверждается, что Имя Божие, как реальность, раскрывающая и являющая Божественное Существо, больше самой себя и божественно, мало того — есть Сам Бог, — Именем в самом деле, не призрачно, не обманчиво являемый; но Он, хотя и являемый, не утрачивает в своем явлении Своей реальности, — хотя и познаваемый, не исчерпывается познанием о Нем, — не есть имя, т. е. природа Его — не природа имени, хотя бы даже какого-либо имени, и Его собственного, Его открывающего Имени [6, с. 270].

Имяславие как разновидность платонизма

Принимая во внимание пояснения о. Павла, позицию имяславия в его трактовке можно выразить в следующем положении:

I_1 : Имя Божье есть Бог, но Бог не есть Его имя.

Если позиция имяславия представляет собой частный случай широко понимаемого платонизма или общечеловеческого мировоззрения, как на этом настаивает о. Павел [6, с. 272], то положение I_1 должно следовать из общефилософского положения учения об энергии. Между тем, ближайшее к I_1 по смыслу высказывание, которое при некоторых дополнительных допущениях возможно вывести из П, таково:

I_2 : Имя Бога показывает Бога, но Бог не идентичен Его имени.

Выражение «имя Бога» и его эквиваленты в I_1 и I_2 двусмысленны: они могут означать как всякое имя Бога, так и какое-либо Его определенное имя, подразумевавшееся о. Павлом. Для устранения этой двусмысленности можно заменить это выражение в I_1 и I_2 каким-либо собственным именем Бога. Сам о. Павел использует имя «Бог» [6, с. 271–272], и мы ему в этом последуем. Однако здесь возникает новая двусмысленность: в I_1 и I_2 уже содержится имя «Бог», которое, в соответствии с П, должно относиться там к сущности Бога. Мы можем заменить это выражение на выражение «сущность Бога», так что в итоге получим:

$I_{1.}$: Имя «Бог» есть сущность Бога, но сущность Бога не есть имя «Бог»,

и

$I_{2.}$: Имя «Бог» показывает сущность Бога, но сущность Бога не идентична имени «Бог».

Энергия, сущность и haecceitas

К сожалению, на этом двусмысленности не заканчиваются. Более того, последняя из них едва ли окончательно устранима: дело в том, что восточнохристианская традиция связывала понятие энергии исключительно с видовой сущностью индивидов, а не с самими индивидами (φυσικὰ γὰρ καὶ οὐχ ὑποστατικά φαμεν [...] τὰς ἐνεργείας, *Точное изложение* III 14, 24–25 (здесь и далее цитируется по [7]); ср. тж. [8, р. 456]), тогда как о. Павел кроме видовой сущности признает и сущность отдельного индивида, его индивидуальную «этость», или «haecceitas» [6, с. 266]. И именно эту индивидуальную сущность и являет, на его взгляд, имя собственное.

Таким образом, положения I_1 и I_2 , мы можем равным образом читать как высказывания об отношении имени «Бог» к индивидуальной сущности одного из лиц Святой Троицы (а) и как высказывания об отношении имени «Бог» к сущности, общей для всех лиц Святой Троицы (б). Сам о. Павел никак не проясняет, какую из интерпретаций нам следует использовать. Но поскольку понятие энергии в восточнохристианской традиции всегда соотносилось именно с видовой сущностью, будем следовать интерпретации (б).

Условия выводимости имяславия из платонизма

Теперь нам достаточно лишь довести начатое до конца и показать равнозначность I_1 и I_2 , чтобы подтвердить правоту о. Павла и убедиться в том, что специфически христианское содержание действительно является частью общепhilosophического содержания его теории энергии. Однако говорить о равнозначности I_1 и I_2 , возможно только при следующих допущениях:

(1) Предметы, обозначаемые выражениями «имя “Бог”» и «сущность Бога», существуют.

(2) Имя «Бог» в I_1 и в I_2 , должно представлять собой явление сущности Бога (в соответствии с П).

(3) Выражение «показывает» в первой части I_2 , должно быть равнозначным выражению «есть» в первой части I_1 , а также философски и богословски адекватно отражать отношение между сущностью Бога и Его именем.

Очевидно, что ни для о. Павла, ни для любого другого христианина, придерживающегося Никео-Цареградского символа веры (включающего в себя выражение «единосущный»), никаких затруднений, связанных с принятием условия (1), быть не может, поэтому будем считать его выполненным.

Два взгляда на имя собственное и связанные с ними затруднения

Условие (2) в теории о. Павла также выполняется: поясняя «позицию имяславия» (см. выше), он прямо трактует имя Бога как явление сущности Бога. Поскольку же понятие явления повсюду используется им как равнозначное понятию энергии, то имя Бога следует хотя бы в каком-то отношении признать энергией Бога.

Правда, давая определение понятию символа, о. Павел говорит уже о «сращенности» энергии символа (а значит, и энергии имени собственного) и энергии сущности, познаваемой с помощью символа. Как соотносятся между собой эти два взгляда на отношение имени собственного к являемой

им сущности, о. Павел не объясняет. К тому же второй взгляд, как кажется, приводит к следствиям, вызывающим по меньшей мере недоумение: если символ — это самостоятельная сущность с собственной энергией, то, будучи явлением какой-то другой сущности, он тем самым оказывается и энергией этой сущности. В итоге энергия символа становится энергией энергии той сущности, которую являет символ. Независимо от того, насколько состоятелен этот взгляд сам по себе, подобным представлениям едва ли можно найти какое-либо соответствие в восточнохристианской традиции.

Имя, явление, энергия: трудности философские и богословские

В любом случае понимание имени как явления сущности, а также отождествление явления и энергии сталкиваются с рядом трудностей как философского, так и богословского характера. Если говорить о связи явления и энергии, то явление определяется через отношение к тому, кому оно является, тогда как энергия со времен Аристотеля и на протяжении всей восточнохристианской традиции определяется как действительность и деятельность в противоположность простой возможности и способности [8, р. 455]. Очевидно, что для явления энергия конститутивна, т. к. нечто, не существующее актуально, не может и являться. Но конститутивна для него и обращенность к субъекту, которому оно может предстать и который может его воспринять (по словам о. Павла, это сторона предмета, «направленная к другому бытию»), тогда как для энергии такого рода обращенность к субъекту конститутивной не является.

Таким образом, уже здесь мы можем с уверенностью утверждать, что понятие явления и понятие энергии не равнозначны. Применительно же к Богу явление, скорее, может быть связано с Его свободной волей, с желанием открыть себя другим индивидам (οὐδεὶς ἔγνω ποτὲ τὸν θεόν, εἰ μὴ ᾧ αὐτὸς ἀπεκάλυψε, *Точное изложение* I 1, 10–11), при том, что в таком явлении им открывается не сущность Бога, а Его энергия (φύσει ἀόρατος ὁ θεός, ὁρατὸς ταῖς ἐνεργεταῖς γίνεται, *Точное изложение* I 13, 73). Явление Бога — в отличие от Его энергии — всегда имеет в своей основе акт Его свободной воли и не предопределено Его сущностью: божественная жизнь Святой Троицы обладает полнотой актуального существования и без явления себя какому-либо другому индивиду (можно вспомнить высказанную еще Аристотелем мысль о том, что οὐσία Бога — это энергия: *Метафизика* Λ (XII). 6, 1071b 20).

Можно ли всякое имя собственное считать явлением сущности его носителя? Если речь, как в нашем случае, идет о видовой сущности, то применительно, скажем, к человеку это по меньшей мере неочевидно, а применительно к Богу восточнохристианская традиция решительно исключает саму возможность какого бы то ни было явления Его сущности, в т. ч. посредством имени: в силу принципиального превосходства божественной природы над нашей сущность Бога для нас непостижима, а потому и неизменна, поскольку назначение имен — «показывать» вещи (*Точное изложение* I 12b, 2–7; ср. т.ж. [8, с. 457–458]).

Кроме того, будучи явлением сущности, имя — согласно одному из направлений мысли о. Павла — должно быть (хотя бы в некотором отношении) энергией именуемой сущности, а для восточнохристианской традиции это не так. В лучшем случае она могла бы согласиться с тем, что энергия Бога

выступает одним из оснований для Его именованя: поскольку всё, что говорится о Боге, в конечном счете относится не к Его сущности, то именованя Бога «показывают» или то, что Он не есть, или Его отношение к тому, что Ему противопоставляется, или то, что «сопутствует» Его природе, или Его энергию, или Его существование (*Точное изложение* I 9, 7–9 вместе с 21–22). Даже само слово «Бог» (θεός) относится к энергии, а не к сущности Бога: возможные этимологические значения этого слова характеризуют способы, какими Бог действует и открывает себя в созданном Им мире (*Точное изложение* I 9, 14–22).

Если же следовать другому направлению мысли о Павла, согласно которому энергия имени Бога сращена с энергией самого Бога, а потому Его имя являет Его сущность, то и в этом случае не удастся избежать неприемлемого для восточнохристианской традиции представления о возможности явления сущности Бога.

Многозначность слова «есть»: трудности, связанные с каждым значением

Выполнение условия (3) представляется не менее трудным. Используется ли выражение «есть» в каждой из двух частей I_1 , в одном и том же значении? Так как выражения «имя “Бог”» и «сущность Бога» выступают здесь в качестве имен, «есть» может выражать только идентичность (ср. пронциательные рассуждения самого о. Павла о логической многозначности слова «есть», в т. ч. в связи с отношением идентичности [5, с. 519–529]). Но идентичность является симметричным отношением, поэтому принятие такого значения «есть» сделало бы I_1 логически ложным. К тому же если «есть» в I_1 употребляется в идентифицирующем значении, то имя «Бог» (которое, как и всякое слово, «есть и субъект познания и объект познания») оказывается идентичным не только сущности Бога, но произносящему это имя человеку. Поскольку же отношение идентичности не только симметрично, но и транзитивно, то сущность Бога и человек, произносящий имя «Бог», в этом случае также должны были бы быть признаны признать идентичными. Оба эти результата абсурдны.

Однако в первой части I_2 и I_2 выражение «есть» замещается выражением «показывает». Если «есть» в одном из своих значений синонимично «показывает», то высказывания I_1 и I_2 по крайней мере в этом отношении можно было бы считать равнозначными. На помощь могло бы прийти псевдоидентифицирующее «есть», нередко используемое нами в повседневной жизни.

Легче всего проиллюстрировать его употребление на примере живописного произведения — допустим, картины Рембрандта «Артаксеркс, Аман и Эсфирь», выставленной в Пушкинском музее в Москве. Видя на этом полотне изображение Эсфири, мы можем показать на него и с полным правом произнести: «Это — Эсфирь» (тире в данном случае служит заменой выражения «есть»). Очевидно, что тем самым мы вовсе не утверждаем идентичность Эсфири ее изображению. Скорее, изображение Эсфири, как сказал бы о. Павел, «показует» Эсфирь, заставляет нас соотнести его с ней, является ее «представителем». Более того, сама Эсфирь, узнав себя на этой картине, могла бы сказать: «Это — я!» Конечно, и она при этом не имела бы в виду, что является изображением.

Псевдоидентифицирующее «есть» позволяет лучше понять и мысль о Павла о том, что слово вообще и имя собственное в частности есть не только объект, но и субъект познания. Ведь псевдоидентифицирующее «есть» может относиться не только к изображенному на картине лицу, но и к автору изображения. Так, увидев в Пушкинском музее свою работу среди множества чужих, Рембрандт мог бы воскликнуть: «Это — я!» В свою очередь, стоящий рядом искусствовед, глядя на эту же картину, мог бы подтвердить: «Это — Рембрандт». Опять же ясно, что ни тот, ни другой не считают автора произведения идентичным произведению, но рассматривают произведение как своего рода «представителя» автора. Еще более близкий мысли о Павла пример мог бы относиться к устной речи. Так, узнав на аудиозаписи свой голос и свои слова, каждый из нас мог бы сказать: «Это — я!» Правда, бросается в глаза, что отношение псевдоидентичности с любого рода образом у создателя образа и у изображаемого лица — разное (это различие никуда не уходит даже если речь идет об автопортрете).

Похожее рассуждение использовалось в восточнохристианской традиции для защиты иконопочитания, да и сам о Павел проводит прямое сравнение между почитанием икон и почитанием имен [6, с. 268]. Действительно, между изображением некоторого лица и именем собственным этого же лица имеется некоторое сходство: помимо того, что имя собственное (в отличие от изображения) обозначает некоторого индивида, оно, как и изображение, может выступать своего рода «представителем» соответствующего индивида.

Однако здесь одна аналогия заканчивается и начинается другая. До сих пор мы имели дело с именами и изображениями индивидов. Что касается сущности, явлением которой о Павел считает ее имя, то для ее словесного обозначения, по-видимому, действуют те же ограничения, что и для ее возможных изображений. Помимо того, что изобразить видовую сущность какого-либо индивида чисто технически весьма затруднительно (если вообще возможно), изображения на иконах (в т. ч. изображения Христа) — это «представители» не сущностей, а индивидов. Защита изображений Христа строилась как раз на том, что икона «представляет» вочеловечившегося божественного индивида (в том облике, в котором Его могли непосредственно наблюдать Его современники), а не другие, не вочеловечившиеся лица Троицы, и тем более не сущность Бога. И если вочеловечившееся лицо Троицы носит имя собственное «Иисус», то о сущности Бога, как мы видели, прямо говорится, что она непознаваема и неименуема. Общие же для трех лиц Троицы имена подчиняются правилу, сформулированному преп. Иоанном Дамаскином: они или показывают, что Бог не есть, или в конечном итоге относятся к Его энергии.

Поскольку мы в принципе не располагаем никакими средствами для прямой идентификации сущности Бога, то и ее псевдоидентификация с помощью какого бы то ни было имени собственного оказывается невозможной.

Недостатки теории энергии о. Павла Флоренского и ее возможная конструктивная интерпретация

Итак, равнозначность I_1 и I_2 нам показать не удалось. И нам не остается ничего иного, кроме как признать, что специфически христианское содержание

теории энергии о. Павла Флоренского не может быть частью ее общепhilosophического содержания. Это, в свою очередь, означает, что его теория внутренне противоречива.

Не менее противоречивым оказывается и отношение теории о. Павла Флоренского к платонизму. Вопреки мнению самого о. Павла возвести его теорию к Платону нельзя (в том, что она имеет не вполне аристотелевский характер, мы уже имели возможность убедиться): это было бы неверным как исторически (поскольку само понятие энергии было введено в философию Аристотелем), так и философски (в философии Платона мы не найдем представления о том, что имя являет сущность).

Между тем первого (и более серьезного) из указанных противоречий можно было бы легко избежать, устранив само его основание: ведь противоречие появляется только потому, что о. Павел считает специфически христианскую часть своей теории изложением восточнохристианского учения об энергии. В действительности же, как мы убедились, его теория логически несовместима с этим учением. Поэтому теорию о. Павла правильнее всего было бы признать самостоятельной философской теорией энергии наряду с восточнохристианским учением о сущности и энергии в Боге. Конечно, и в этом случае его теория по-прежнему противоречила бы восточнохристианскому учению об энергии, но это противоречие, во всяком случае, уже не было бы внутренним.

Рассматривая теорию о. Павла Флоренского саму по себе, нельзя не отметить ее своеобразия и оригинальности. В первую очередь обращает на себя внимание то обстоятельство, что основное семантическое отношение в теории о. Павла — это не привычная референция, когда само по себе ничего не значащее имя через установление логически случайной конвенциональной связи просто указывает на некий предмет, а референция, осуществляющаяся через «явление», «раскрытие» предмета посредством имени, которое сообщает о предмете существенное. Упрощая, можно было бы сказать, что о. Павел предлагает теорию значения имен, в которой значение или смысл имени опосредует его связь с референтом.

Основополагающее значение в его теории имеет имя собственное, которое «представляет» в языке индивидуальную сущность предмета, тем самым делая ее постижимой. И действительно, в условиях обычного языкового общения имена собственные не воспринимаются как произвольные знаки, случайным образом соотнесенные с предметами: часто мы без особого труда можем выделить в речи имя собственное, отчасти даже определить, к какому виду предметов оно относится — скажем, имя города редко можно спутать с именем человека. Во всяком случае кажется, что с именем «Бог» дело обстоит именно таким образом: независимо от того, считаем ли мы сущность Бога постижимой и признаем ли мы у Него индивидуальную сущность, имя «Бог» явно каким-то образом «представляет», «являет» в языке Бога как индивида, причем как совершенно особенного индивида с особенным именем. Конечно, такое функционирование имен в языке имеет свои ограничения: нам бывает нелегко, а иногда и совсем невозможно, выделять имена собственные в незнакомом языке и тем более распознавать их значения. Однако по мере углубления знакомства с языком мы постепенно учимся и этому.

Сколь бы неожиданным это не показалось, но в так понимаемой теории значения имен о. Павел во многом сближается с Г. Фреге и Б. Расселом (ср. [3, с. 17–18]) (причем с работами Рассела он к этому времени был уже давно знаком, ср. [5, с. 688]). Вместе с тем он явственно тяготеет к опровергнутой Х. Патнэмом «магической теории» референции [4, с. 16–19] с ее «самоидентифицирующимися объектами» [4, с. 72–73], которые необходимым образом связаны со своими именами. И здесь убежденность о. Павла в «магичности» слова (ср. [6, с. 230–249]) заставляет его пренебрегать разумной теоретической осмотрительностью, когда, избегая крайностей конвенционализма, он впадает в крайности «магизма».

Дальнейшее конструктивное развитие теории о. Павла Флоренского наверняка помогло бы расширить наше понимание тех аспектов языка и его отношения к миру, которые нередко остаются в тени современных исследований, но вместе с тем оно потребовало бы и более тщательной экспликации тех понятий, которые употребляет о. Павел, а также дальнейшей проработки его онтологии. Правда, даже в этом случае несовместимость его теории с восточнохристианским учением об энергии, скорее всего, едва ли когда-либо удалось бы преодолеть.

ЛИТЕРАТУРА

1. Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе. Метафизика и разделение христианского мира / пер. с англ. А. И. Кырлежева и А. Р. Фокина. — М.: Языки славянских культур, 2012. — 384 с.
2. Буланенко М. Е. Понятие истины и проблема самообоснования философии в греческой и христианской античности. — Саарбрюккен: LAP, 2011. — 273 с.
3. Лебедев М. В., Черняк А. З. Онтологические проблемы референции. — М.: Праксис, 2001. — 344 с.
4. Патнэм Х. Разум, истина и история / пер. с англ. Т. А. Дмитриева, М. В. Лебедева. — М.: Праксис, 2002. — 296 с.
5. Флоренский П. А. [Соч.]. Т. I (1–2): Столп и утверждение истины. — М.: Правда, 1990. — 839 с.
6. Флоренский П. А., свящ. Имеславие как философская предпосылка // Флоренский П. А., свящ. Соч.: в 4 т. / сост. игумена Андроника (А. С. Трубачёва), П. В. Флоренского, М. С. Трубачёвой; ред. игумен Андроник (А. С. Трубачёв). — Т 3 (1). — С. 252–287.
7. Ioannes Damascenus. Expositio fidei // Die Schriften des Johannes von Damaskos / Hrsg. P. Bonifatius Kotter. — Berlin: de Gruyter, 1973. — Bd. II. — 350 S.
8. Larchet J.-C. La théologie des énergies divines: des origines à saint Jean Damascène. — Paris: Cerf, 2010. — 479 p.