

2

СЕРГЕЙ БУЛГАКОВ

СЕРГЕЙ БУЛГАКОВ

ПЕРВООБРАЗ И
ОБРАЗ

ТОМ 2

«ИСКУССТВО»

«ИНАПРЕСС»

СЕРГЕЙ БУЛГАКОВ

**ПЕРВООБРАЗ И
ОБРАЗ**

сочинения в двух томах

СЕРГЕЙ БУЛГАКОВ

ФИЛОСОФИЯ ИМЕНИ
ИКОНА И ИКОНОПОЧИТАНИЕ

ТОМ 2

«ИСКУССТВО»

МОСКВА

1999

«ИНАПРЕСС»

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ

УДК 14
ББК 87.3
Б 90

СОСТАВЛЕНИЕ, ВВОДНАЯ ЗАМЕТКА И ПОДГОТОВКА ТЕКСТА *И. Б. РОДНЯНСКОЙ*

КОММЕНТАРИИ К «ФИЛОСОФИИ ИМЕНИ» *Н. К. БОНЕЦКОЙ*

КОММЕНТАРИИ К «ИКОНОПОЧИТАНИЮ» И ПРИЛОЖЕНИЯМ *И. Б. РОДНЯНСКОЙ*

РЕДАКТОРЫ: *Н. М. КОНОНОВ, М. И. ПОТАПЕНКО*

ISBN 5-871-35078-X



ISBN 5-210-01401-0 (Т.2)

ISBN 5-871-35084-4 (Т.2)

ISBN 5-871-35078-X

ISBN 5-210-01399-5

© Составление, подготовка текста, вводная заметка, И. Б. Роднянская, 1999

© Комментарии, И. Б. Роднянская, Н. К. Бонецкая, 1999

© ИНАПРЕСС, оформление, 1999

ФИЛОСОФИЯ ИМЕНИ

СХВАТКА С. Н. БУЛГАКОВА С ИММАНУИЛОМ КАНТОМ НА СТРАНИЦАХ «ФИЛОСОФИИ ИМЕНИ»

(Вводная заметка)

«Философия имени» — по оценке о. Сергия, приводимой его учеником и издателем Л. А. Зандером, — «самая философская» книга автора, несмотря на то, что богословская ее часть никак не менее обширна собственно философской. Возможно, такая самооценка связана с тем, что именно Кант и неокантианцы приучили европейскую мысль считать философией по преимуществу, так сказать, философией философии, — гносеологию. В формулировке В. Виндельбанда: «Кант называет догматической всякую философию, которая, не исследуя познавательной деятельности и ее границ, хочет идти непосредственно к познанию вещей...»¹. Булгаков, пройдя эту кантовскую выучку, впредь от нее не отказывался (ср. его «критический», в кантовском понимании, приступ к тематике «Света Невечернего» — «Как возможна религия?»). В «Философии имени» как раз и развивается оригинальная символистическая гносеология Булгакова, проведенная через рефлексию над природой языка.

В этом труде антикантовские страницы занимают одно из центральных, наиболее, быть может, проблематических и продуктивных мест. Надо думать, «расправляясь» с Кантом, о. Сергий в своей крымской изоляции выполнял один из заветов разлученного с ним «Друга» — о. Павла Флоренского, обрушивавшего на немецкого мыслителя, этого, по его словам, «великого лукавца» и «столп злобы богопротивная», весь заряд своего неприятия новоевропейской западной философии². Однако Булгаков, по свойственному ему складу ума, — при не менее темпераментном отношении к «делу о Канте» — отказался от импульсивной диффамации с применением хлестких метафор и стал на путь вьедливого и ответственного анализа, оставляющего и по сей день открытую дверь для продолжения спора.

Здесь не мешает вспомнить более широкий историко-культурный контекст затеянного Булгаковым поединка.

Отношения русской религиозной философии конца XIX–XX века с многосторонним учением Канта представляют собой пробный камень для уразумения отличительных черт русской мысли в целом. С одной стороны, этический идеализм Канта, его «критика практического разума» служили нашим мыслителям опорой или стимулом в борьбе за единство умозрения и жизни, против высокомерного отчуждения философской науки от нравственных и жизненных задач личности. Недаром, как мимоходом

¹ Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. Т. 2. От Канта к Ницше. 3-е изд. СПб. 1913. С. 42.

² Об отношении Флоренского к Канту см.: Гальцева Р. А. Мысль как воля и представление (Утопия и идеология в философском сознании П. А. Флоренского) // Гальцева Р. А. Очерки русской утопической мысли XX века. М. 1992. С. 168–169.

замечает Г. Флоровский, богословское усвоение Канта началось у нас даже несколько раньше, чем философское¹. Не говоря уже о влиянии кантовской «религии в пределах только разума» на религиозный морализм Льва Толстого, на рубеже двух веков «назад к Канту», по словам того же Флоровского, «у нас начали возвращаться сперва в области нравственной философии»; эти «кантианские мотивы» — «идеология императивов и долга», «пафос морального благородства»². В самом начале нового века отходу от марксизма философов, группировавшихся вокруг сборника «Проблемы идеализма» (1902), и в первую очередь — С. Н. Булгакова, способствовали как этическая ориентированность кантовской мысли, так и беспомощность «догматического» материализма перед искусством кантовской методологии (известные слова Булгакова: «Кант всегда был для меня несомненное Маркса»³).

С другой стороны, неискоренимый платонизм русской философской мысли, как она определилась на путях, расчищенных В. С. Соловьевым, — платонизм, составляющий как сильную, так и слабую ее сторону, — не мог не вступить в противоречие с кантовским учением о непознаваемости «вещи в себе» и о замкнутости «чистого разума» в мире феноменов.

Сам Кант, насколько можно судить, нигде сознательно не сопологал (равно и не противопологал) свое учение и интуиции платонического философствования; как замечает Виндельбанд, слабым местом Канта был недостаток «знания истории его собственной науки и особенно истории античной философии»⁴.

Непосредственно сменившие Канта на немецкой философской сцене гиганты Фихте и Гегель тоже менее всего были озабочены соположением кантианства и платонизма, они начали возведение философского здания в некотором смысле с нулевого цикла, возмечтав, по вердикту Булгакова, «прорываться к миру идей» (то есть к ноуменальному миру) «люциферическую самоуверенностью спекулятивного ума» и дав тем самым «немецкую пародию на платонизм»⁵. Русскую же мысль учение о «вещи в себе» заинтриговало именно соотносимостью с платоновским учением об идеях. Владимиру Соловьеву принадлежит даже крайне экстравагантное истолкование кантовского тезиса о непознаваемости вещей в себе — в духе, я бы сказала, идеалистического панперсонализма: поскольку, рассуждал он, идеи в отличие от понятий суть живые самобытные деятели, их личностное ядро не может быть исчерпано никаким объективирующим познанием...

Итак, наполовину соглашаясь с Кантом там, где он, «вполне сходясь с Платоном <...> указывает на непримиримое противоречие между чувственным миром явлений и умопостигаемым миром вещей в себе»⁶, даже хваля его за это («...учение о вещи в себе, установляющее права веры <...> и открывающее двери мистике <...> ставит Канта головой выше рационалистического богословия»⁷, русские мыслители в то же время считали феноменализм Канта «попыткой узников забаррикадироваться в пещере (естественно, в знаменитой, платоновской. — *И. Р.*) и сделать ее отверстие для солнца непроницаемым»⁸. Кантовской гносеологии они достаточно единодушно противопоставляли символистическое мировоззрение, согласно которому феномен не является прямым отражением но-

¹ Еще в 30-х годах прошлого века философия Канта входила в учебный курс не только духовных академий, но и семинарий. Флоровский приводит несколько курьезную выдержку из письма Н. В. Станкевича М. А. Бакунину от 7 ноября 1835 г.: «Какое мучительное положение! Читаешь, перечитываешь, ломаешь голову, — нет, нейдет! Бросишь, идешь гулять, голове тяжело, мучит и оскорбленное самолюбие, видишь, что все твои мечты, все жаркие обеты должны погибнуть... Я начал искать какого-нибудь профессора семинарии, какого-нибудь священника, который бы помог, объяснил мне непонятное в Канте» (Прот. *Георгий Флоровский*. Пути русского богословия. 4-е изд. Париж. 1988. С. 242).

² Указ. соч. С. 453.

³ *Булгаков С. Н.* От марксизма к идеализму. СПб. 1903. С. XI. Тут же автор добавляет: «Кант <...> оказался сильнее реактивом, разлагавшим марксистскую догматику».

⁴ *Виндельбанд В.* Указ. соч. С. 14.

⁵ *Булгаков С. Н.* Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. См. настоящее издание, т. 1. С. 210.

⁶ *Виндельбанд В.* Указ. соч. С. 33.

⁷ *Булгаков С. Н.* Свет Невечерний. Указ. изд. С. 139.

⁸ Там же. С. 210.

умена, как это видится «наивному реализму», но причастен к ноумену — как символ к горней идее, им живописуемой. Здесь явственно сказывается эстетическая, художественная ориентация русского умозрения, стремящегося черпать, отчасти вслед за Шеллингом, свои познавательные модели из опыта искусства, — между тем как Кант был ориентирован, как известно, на математическое естествознание. Это расхождение — наиболее резкое и принципиальное.

Следуя традиционной любви к триадам, укажу на три источника философско-лингвистической инициативы нашего автора. Первый из них — чисто богословский, связанный с шумными спорами об имяславии, до революции осужденном синодом Русской православной церкви, но пользовавшимся симпатиями светских православных богословов. Вопрос, как известно, был вынесен на специальную комиссию Всероссийского церковного собора 1917–18 гг., но в силу внешних и внутренних обстоятельств не рассмотрен. Материалы же, подготовленные для этой комиссии прежде всего о Сергием, но также о Павлом Флоренским, послужили каждому из них для изложения своих взглядов на философию слова (в косвенной связи с предназначенной к обсуждению проблемой почитания Имени Божия), каковые работы и были к началу 20-х годов завершены Флоренским в Москве, а Булгаковым, отрезанным от обеих столиц гражданской войной, — в Крыму, причем первая вылилась в краткий очерк, а вторая — в капитальный труд¹.

Еще один источник «Философии имени» — напряженная полемика религиозных мыслителей, группировавшихся в 1910-е годы вокруг издательства «Путь», с русскими неокантианцами и «имманентистами» (едва ли не самое бранное слово в среде «путейцев»), с кругом западного философского журнала «Логос». Экспонатом этой полемики можно считать сочинение В. Ф. Эрнэ «От Канта к Круппу», написанное в разгар Первой мировой войны на пике германофобии. Спор был прерван октябрьским переворотом, но со всем пылом перенесен Булгаковым к «стенам Херсониса». На страницах «Философии имени» мыслитель уже не защищает Канта от неокантианцев, как это имело место в «Свете Невечернем»², а подвергает обстрелу «Критику чистого разума» как общую и для учителя, и для его последователей гносеологическую платформу.

Наконец, третий побудительный мотив к созданию трактата — невероятная порча языка в «горниле» коммунистической революции, безусловно, имеющая свой онтологический и даже мистический аспект. Рассматривая эту сторону дела, Булгаков в чем-то важном предвосхитил позднейшую западную философию лингвистического анализа с ее «критикой языка», хотя, разумеется, с противоположных ей исходных позиций — загодя как бы предупреждая от экстраполяции логического формализма на структуру знания в целом.

Повторим, что в основании своего богословия Имени Булгаков кладет философский, гносеологический экскурс. Философия для о. Сергия всегда служила необходимым трамплином к богословию, и он переходил от философского анализа к богословской спекуляции лишь с того момента, когда философский инструментарий уже начинал обнаруживать свою неадекватность. В данном случае, предваряя мысли о богообщении и богопознании через посредство Имени Божия, он, вновь по-кантовски, ставит вопрос, как возможно познание вообще, но ставит его на территории, которой, по его мнению, Кант пренебрег. «Ни Кант, ни Фихте, ни Гегель не заметили языка и потому неоднократно являлись жертвой этого неведения»³. В постановке проблемы «Кант и язык» Булгаков отправляется от ряда соображений Гамана, Гердера, Якоби, от филологического философствования

¹ См. об этом также в преамбуле комментария Н. К. Бонеевой к «Философии имени» в настоящем издании.

² «Констатирование антиномий рассудка» есть «крушение <...> гносеологического имманентизма», крушение «притязания неокантианцев на всецелое порождение мышлением объекта мысли». — Настоящее издание, т. 1. С. 100–101.

³ См. настоящее издание, т. 2. С. 14. В дальнейшем ссылки на «Философию имени» будут указаны внутри текста в скобках.

В. Гумбольдта и его русского последователя А. А. Потебни, отчасти от теории символизма у Вяч. Иванова, чем не умаляется свежесть его собственных подходов.

Главная и представляющаяся плодотворной мысль Булгакова состоит в следующем. Критическая броня, которой отгораживается Кант от старого философского догмата о тождестве мышления и бытия, была бы непроницаема, если бы не факт языка. Воодушевившись этой мыслью Булгакова, позволю себе высказать одно элементарное соображение. Исходя из теоретической философии Канта и двигаясь от противного, можно прийти к доводу в пользу того давно известного мнения, что язык есть первейший дифференциальный признак, или спецификум, человека разумного. Ибо как раз в мире феноменов, куда хотел бы заточить нас Кант, обитают, прекрасно приспособившись к нему и довольствуясь адекватным реагированием на его сигналы, все животные, вплоть до высших. Сигнальные системы, включая самые развитые и сложные, как у пчел или дельфинов, позволяют им ориентироваться в этом мире. Человек, ограниченный в своем горизонте феноменальностью, был бы тем же животным, так что с несколько повышенной режкостью можно сказать, что теоретическая философия Канта в отличие от его нравственной философии описывает антропологические данные некоего человекоживотного, хотя и способного к умозаключениям. Однако наличие у человека языка, каковой качественно отличен от любой сигнальной системы, сразу ставит его в отношении к миру выше чисто приспособительного и открывает перед ним дверь в ноуменальное бытие...

Характерный же разворот мысли Булгакова таков. Язык неотделим от мышления, «нет мысли без речи», человек разумный есть по необходимости человек говорящий; но, с другой стороны, язык в той же степени принадлежит мировому бытию. Все теории происхождения языка не выдерживают критики именно потому, что язык есть не условное орудие мысли, выводимое из психофизиологии человека, а онтологический первоэлемент. «Слова рождаются, а не изобретаются, они возникают ранее того или иного употребления <...> Это самосвидетельство космоса в нашем духе <...> Объяснить происхождение слова есть вообще ложная задача <...> Слово необъяснимо, оно существует в чудесной первозаданности своей» (с. 19, 23). Иначе говоря, язык как образование антропокосмическое, лишь наполовину принадлежащее миру человеческого сознания, есть не замеченное Кантом окно в область вещей в себе, или, как поэтически выражается Булгаков, «слова суть вспыхивающие в сознании монограммы бытия», а наш дух «есть арена самондеации вселенной» (с. 31, 26. соотв.).

Ввиду этой двойкой природы языка «философия слова, — как пишет автор, — есть составная часть символического мировоззрения» (с. 28), и всякий гносеологический анализ следует начинать не с «суждения», как это сделал Кант, а с вопроса о том, как возможен поразительный факт именованя, когда к номену через указующий местоименный жест «это» и бытийственную связку «есть» прикрепляется символическое имя-слово, не исчерпывающее трансцендентную тайну номена, но причастное ей. «Кант и его школа, — замечает автор, — прошли мимо этого факта и начали анализ с того места, когда все дело уже сделано» (с. 45); «Акт именованя, выражающийся в связке имеет глубочайшее философское и мистическое значение, ибо здесь <...> разрубается гордиев узел кантианства, преодолевается злоумышление против Божьего мира — попытка сделать номен глухим и слепым, а феномен — пустым, мертвым и призрачным <...> устанавливается изначальный реализм мышления, который вместе с тем есть и идеализм...» (с. 61.)¹.

Соответственно, грамматика языка представляет собой, по Булгакову, «практическую гносеологию»: Кант проигнорировал ее в своих рассуждениях, а между тем бессознательно ею воспользовался,

¹ Вот еще одно место, весьма характерное для «символической философии языка»: «То, что находится под именем, — под-лежащее, или *sub-jectum* <...> есть трансцендентный номен, усия, кантовская „вещь в себе“. То, чем именуется она, есть сказуемое <...> феномен по отношению к этому номену, его <...> имманентное. Итак, имя существительное есть нечто трансцендентно-имманентное, ноуменально-феноменальное. Здесь Кант <...> зачеркивает тире, выражающее связку <...> Через это противопоставление <...> и начинается вся неокантианская ересь с ее настойчивым стремлением углубить эту пропасть и имманентизировать познание» (с. 60).

поскольку большинство категорий его гносеологической схематики уже даны в склонении, спряжении, грамматическом числе, залоге и виде глагола и т. д. Именно обращение к языку позволяет освободить гносеологию от привкуса психологизма и сенсуализма, чем, по мнению Булгакова, прегрешал Кант (вопреки своим намерениям). Ибо только идеализация чувственного, опытного материала в слове, проработка этого «сырья» мыслью-речью, придание ему обобщенности прокладывает мост между чувственными представлениями и категориальными понятиями. В противном случае они были бы иноприродны друг другу и несоединимы.

В суждении «скучно» (т. е. «я емь скучающий»), как справедливо констатирует Булгаков, явлена та же сила мысли, что и в суждении, содержащем законы Ньютона; точнее сказать, оно, благодаря обленченности в слово, в той же мере объективировано и схематизировано, освобождено от сырого психологизма. (Кстати сказать, психологическая примесь в методологии Канта не укрылась от внимания такого сочувственного его аналитика, как Виндельбанд, с чьими трудами Булгаков был, конечно, знаком: «...если даже теория познания и формулирует свою задачу совершенно независимо от психологических предпосылок, — пишет этот отдаленный выученик Канта, — все же для решения этой задачи она должна повсюду прибегать к психологическим фактам и теориям»¹).

К таким психологическим в своей основе фактам, возведенным в категориальный чин, относится восприятие пространства и времени. Но, возражает Булгаков, язык в своей трансцендентно-имманентной природе свидетельствует не только о том, что мир вещей в себе существует и приоткрыт навстречу человеческому постижению, но и о том, что пространство и время, абсолютизированные Кантом, отнюдь не составляют всеобщей формы познания. «Исходная, основная, исчерпывающая форма нашей мысли, — суждение — предложение — именование, — свободно и от пространственности, и от временности, оно есть вневременный и вневещественный акт» (с. 82).

Но тут мы подходим к наиболее уязвимому пункту символистической гносеологии Булгакова, обосновываемой через философию слова. «Наивное» тождество мышления и бытия, лейбницев тезис о «предустановленной гармонии» он видоизменяет в тождество слова и идеи (в платоновском смысле): сфера слов в точности соответствует сфере онтологических идей, внепространственных и вневременных. Он прямо так и пишет: «Всякое слово означает идею» (с. 17). И несмотря на все оговорки насчет того, что существуют первослова-«мифы» и более поздние искусственные и ложные слова, что после «вавилонского смещения языков» в каждом наречии онтологическая основа слова затемнена наслоениями психологизма и историзма, что отношения между гносеологией и грамматикой тоже лишены полной прозрачности, — несмотря на все эти попытки коррекции основное *тождество* слова и именуемого им космического первоэлемента остается в системе мысли Булгакова неизблемым. Ноумены «выходят из себя», отдают свою энергию словам, и язык оказывается таким образом не только средой, силовым полем познания, но и главным *источником* знания о мире и даже средством овладения миром через «силу» вызванного слова.

Булгаков как бы не отдает себе отчета в том, что гносеология не может замкнуться исключительно в сфере философии языка, так как вопрос об *истинности* в каждом отдельном случае языком автоматически не выясняется. Сверхлогическая интуиция бытия, присущая человеческому духу в целом, действительно, удостоверяется языком и манифестируется через язык; но этим не упраздняется постановка вопроса об опыте как источнике знания, о практике в самом широком экзистенциальном смысле: *по плодам их узнаете их*.

Булгаков наотрез отвергает кантовское различие между аналитическими и синтетическими суждениями (по мысли русского философа, любое суждение синтетично, поскольку указывает на подлежащий ему ноумен как на некий новооткрываемый факт, и любое же — аналитично, ибо в мире все взаимосвязано и каждое «подлежащее» может привести ко всем остальным); тем самым он

¹ Виндельбанд В. Указ соч. С. 45.

фактически отрицает и роль опыта, этой основы (по Канту) синтетических суждений *a posteriori*. Язык, получается у Булгакова, все знает сам.

Так экстремальный платонизм приводит автора «Философии имени» к чисто архаическому пониманию языка, речи, и он оказывается в положении, чем-то напоминающем ситуацию сторонников «онтологического доказательства» бытия Божия, наголову разбитых Кантом: возможность помыслить в слове некий объект еще не означает его *существования*.

Если справедлив упрек Булгакова Канту в том, что немецкий философ не заметил языка, потому что был «весь охвачен пафосом математического естествознания» (с. 91), то в ответ Кант мог бы не менее жестко упрекнуть Булгакова в том, что тот прошел мимо как научного, так и экзистенциального опыта, поскольку в своей гносеологии оказался охвачен пафосом языкового *магизма*, — какой он, кстати, разделял не только с о. Павлом Флоренским, но и с Велимиром Хлебниковым¹.

В общем, следует признать удачей Булгакова обращение к фундаментальному факту языка для критики кантовского феноменализма и неудачей — попытку сделать язык полигоном для разрешения любых гносеологических проблем. Слова из «Света Невечернего»: «Гносеологическому опыту (в кантовском смысле) предшествует жизненный, алогический или сверхлогический опыт»² — могли бы послужить предостережением для самого Булгакова, выстроившего свою гносеологию «в границах одного только языка», или, что возвращает через Потебню и Гумбольдта к Шеллингу, в границах слова как художественного произведения.

Несмотря на то, что «Философия имени» одной своей стороной повернута к любомудрию прошлого — античности и немецкой философской классике, книга эта — все же безусловно новаторское произведение, вписывающееся в искания европейской мысли XX века. Знаменательно, что книга создана одновременно с «Логико-философским трактатом» Л. Витгенштейна. «Пропущенный» монументальными классиками немецкой философии, язык взял в нашем веке настоящий реванш, и в этом отношении избранное Булгаковым направление мысли оказалось предзнаменательным. Велик здесь вклад русских философов: параллельные исследованию Булгакова очерки Флоренского о слове и об именах, в 1927 году — «Философия имени» А. Ф. Лосева, подытоживающая плоды неоплатонизма, вслед за ней — диалогическая концепция высказывания у М. М. Бахтина, постепенно завоевавшая многие умы.

Если вернуться к европейскому контексту, не может не обратить на себя внимания почти дословное совпадение важнейшего тезиса Булгакова: «...не мы говорим слова, но слова, внутренне звуча в нас, сами себя говорят» (с. 25) с не менее центральным у Хайдеггера: язык — «дом бытия», не люди говорят «языком», а язык говорит людям и «людьми».

Получи труд Булгакова своевременную известность на Западе, он мог бы послужить профилактикой эксцессов лингвистической философии. Ведь там, где эта последняя усматривает дезориентирующее влияние языка на мышление и объявляет «метафизичность» естественного языка его недугом, требующим от аналитиков «терапии», Булгаков блестяще показал, как гением языка не ставятся ложные, а, напротив, разрешаются подлинные «метафизические», философские проблемы.

Сложная, напряженная, детализированная мысль Булгакова в его «самой философской» книге требует дальнейшего неторопливого освоения, на которое, конечно, не претендует данный эскиз.

И. Б. Роднянская

¹ Замечу, что «магическая» абсолютизация языка в дальнейшем привела Булгакова-богослова к умалению роли мистического внесловесного опыта и апофатки в целом. Недаром в «Философии имени» у него вырывается опрощенное утверждение, что «все существующее принципиально мыслимо и выразимо словом...» (с. 104).

² Настоящее издание, т. 1. С. 101.

I. ЧТО ТАКОЕ СЛОВО?

1. Человеческое познание совершается в слове и через слово, мысль неотделима от слова, ее саморефлексия неизбежно требует анализа того, что составляет этот ее первичный элемент или материал, т. е. оно должно начинаться с анализа слова, с исследования его существа. Итак, *что же такое слово?* Вопрос в такой форме звучит, конечно, слишком невнятно, ибо многозначен, он может быть понят в тысяче разных смыслов, в зависимости от нашей интонации, от направления внимания, от конкретного устремления пытающейся мысли. Даже в сравнительно узких пределах науки о языке, где он имеет свою специфическую постановку, оставляется обычно без внимания то, что нас здесь больше всего интересует¹⁾. Слово изучается в лингвистике со стороны строения, фонетики, истории, морфологии, семасиологии, психологии, в связи со всем богатейшим содержанием, которое имеет современная наука о языке. Однако в этой истории, физиологии, психологии, анатомии, механике слов изучается становление слова и его судьбы, вообще преобладает генетическое исследование, опирающееся на изобилие научно изучаемых фактов, но при этом в большинстве случаев даже не замечается проблема слова как такового: что делает слово словом, в чем его естество, *ἔϊδος* при всяком положении вещей, во всяком языке, во всякую эпоху, при всяком употреблении? Что является тем специфическим признаком, без которого нет слова? Какова его онтологическая характеристика? Это вопрос не о генезисе и не о становлении, но сущности, о *τὸ ὄντως ὄν* слова. Все вопросы о генезисе слова, которые обычно исследуются по этому поводу, как-то: о происхождении языка, о изначальном единстве или множественности наречий и под. — при этой постановке остаются вне рассмотрения. В самом деле, ошибочно думать, чтобы, исследуя генезис, мы тем самым могли установить сущность, напротив, в известном смысле ее надо знать уже ранее этого исследования, иначе и это последнее становится невозможным. Надо взять не условное продиктованное специальными задачами исследование, нужна интуиция слова, узрение его в его непосредственном бытии, в его идее. Нужно выделить и установить относительно слова то, что о нем *само собой* разумеется, составляет его аксиому. Очевидно, что эта первая и основная аксиома находится на рубеже лингвистики, которая знает только

¹ Здесь и далее примечания, помеченные цифрами с круглой скобкой, принадлежат автору (см. с. 182 и далее).

конкретные, облеченные в плоть и кровь слова, имеет дело со звуками, уже ставшими словами, и эту плоть слова изучает в разных разрезах. Между тем это слово, облеченное в историческую плоть и имеющее свое определенное место в языке и его истории, есть пришлец из другого мира, вернее сказать, оно принадлежит сразу двум мирам. Хотя оно дается в руки лингвисту для всяких его анализов, но с этой своей оболочкой оно не отдается ему всецело и, оставаясь самим собой, не вмещается в его исследование. Вопрос о слове не вмещается в науку о словах как таковую. И если лингвисты считают себя иногда призванными высказываться по вопросу о слове, они довольствуются обычно очевидными отводами, иногда же наивностями, причем самая злейшая из них состоит в том, что свою личную метафизику, а иногда предубеждение, ученый специалист без критики провозглашает за научное разрешение вопроса, не замечая, что он еще требует предварительного разъяснения или расчленения. На самом деле вопрос о слове не есть вопрос филологии, хотя, разумеется, она здесь имеет свое суждение и дает свое заключение в первую очередь. Обычно же филологи его как следует даже не сознают. Но гораздо более удивительно то, что его в такой же степени не сознают и философы. Для них язык остается, по выражению Мюллера (Лекции о науке о языке*, 19), «подобно покрывалу, слишком близко прилегающему к умственному глазу человека, едва приметен». На слово смотрят, обычно, только как на орудие мысли и даже не самой мысли, а только её изложения, как на само собой понятное и само собой разумеющееся средство. В нем видят абсолютно прозрачную и пропускающую свет среду, вроде окна, о котором надо заботиться, чтобы оно было промыто или, в крайнем случае, не обманывало своими цветными стеклами. В этом смысле слова иногда боялись, принимались меры приведения его к порядку, относительно его отпускались ядовитые выходки, вроде мифистофельского

denn eben wo Begriffe fehlen,
da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein.**

Суждения, подобные тому, которое мы встречаем у мыслителя языка Гумбольдта, что «die Sprache ist das Bildende Organ der Gedanken» и что «es gibt keine Gedanken ohne Sprache, und das menschliche Denken wird erst durch die Sprache»***, оставались непонятными и не услышанными. Вся новейшая философия, кроме Лейбница, прошла мимо языка, можно сказать, не заметив проблемы слова. Ни Кант, ни Фихте, ни Гегель не заметили языка и потому неоднократно являлись жертвой этого неведения. И это же повторялось и в дальнейшей философии, где одни, представители логики, в языке видели только индифферентное средство, другие же рассматривают вопрос чисто психологически. За вопрос о значении слова для мысли философия и филология цеплялись уже при рассмотрении более сложного вопроса, именно об отношении грамматики и логики, однако здесь этот вопрос оставался либо совсем не рассмотренным, либо сдавался на рассмотрение в психологию.

Итак, повторяем еще раз, наш вопрос стоит на рубеже, от которого в одну сторону лежит обширная и богатейшая область филологии, а в другую ведут стропотные пути философии, но он возникает не как специальная проблема той или другой специальной области знания, но как одно из основных, непосредственных и первичных восприятий человеческого самознания как $\gamma\upsilon\omega\theta\iota\ \sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ ****. Человек есть существо мыслящее и говорящее, слово-мысль или мысль-слово находится в его обладании ранее всякого конкретного высказывания. Человек мыслит в словах и говорит мысль, его разум, $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, неразрывно связан со словом $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ есть $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ — в непередаваемой игре слов говорит нам самосознание.

Итак, что же есть этот λόγος — слово-мысль?

Слово есть соединение звуков голоса и шумов, извлекаемых нашими органами речи, причем оно может быть действительно произнесено или только обозначено через письмо или другим способом, например жестом. Эта звуковая масса есть, по удачному выражению стоиков²⁾), тело слова, σῶμα. Без этого звукового тела нет слова, все равно, будет ли оно произнесено, или только схематически обозначено, или только возникнет в нашем представлении (как ноты уже содержат в себе музыку независимо от исполнения). Как может быть ближе и точнее определено это тело слова, на какие элементы оно может быть разложено, какие элементы в нем окажутся существенными, какие производными, как они возникли и т. д., — эти вопросы мы здесь можем оставить без внимания, они и составляют собственно область науки об языке. Для нас же пока достаточно установить, что всякое слово имеет звуковое тело, реально осуществляемое, т. е. произносимое или только предносящееся в идеальном образе. Существенно в этом деле, очевидно, не физическая сторона звука, тембр голоса, его сила и проч., но определенное соединение звуков, звуковая или музыкальная фраза; в конце концов, может быть определенное соотношение звуковых колебаний, выражаемое математической формулой, даже числом: все равно и конкретное число выражает определенный ритм и звук, строение звукового тела, определяет плоть слова. Тело слова есть форма, в чем бы ни запечатлевалась она, в чем бы ни реализовалась, хотя бы в жесте³⁾. Как форма слово есть нечто воплощенное, принадлежащее природному, материальному миру, вписанное в него, запечатленное и запечатлеваемое в нем*. Есть ли слово такой же предмет внешнего мира, как этот стол, это перо, эти чернила? Есть ли такой предмет вот это написанное слово? Очевидно, да. А это напечатанное? Очевидно, тоже да. А это произнесенное? Почему же нет? Разве же ветер, свистящий в трубе, или всякий другой звук не есть предмет (звуковой) или явление этого мира, не есть вообще материальный предмет? А слово, которое записано на фонографической пластинке, в виде нескольких углублений, или которое звучит из фонографической трубы при вращении валика? А слово, которое я читаю в книге, слышу или осязаю (в азбуке для слепых), или вижу (в случае азбуки для глухонемых)? Почему же нет? Но слово, которое я думаю или которым думаю, хотя и не произношу; которого никто не знает, кроме меня, которое остается в недрах души моей? Пусть это слово беззвучно, но ведь оно не беззначно. Ведь я думаю на определенном языке, а не на языке вообще. Слово мое и внутреннее не остается бесплотно, т. е. бесформенно, хотя и оголено от звука; при этом в моих органах могут происходить какие-то зачаточные артикуляции и в мозгу совершается соответственная работа. Одним словом, слово может не выйти наружу, не проявиться, но оно все-таки существует в своей плоти, его идеальный образ имеется в представлении субъекта, причем наши молчаливые слова-мысли сплошь и рядом переходят в мысль вслух, монолог. Таково и вообще происхождение всякого живого слова, которое исходит из тьмы молчания. Но оно уже присутствует в нем до своего произношения, как предмет в комнате выступает из темноты, бывшей в ней раньше до внесения света. И когда я хочу сообщить свои мысли другому, тогда должны слова, имеющиеся лишь в воображении, образы слов — реализовать, одев их в плоть звуков или знаков, устную или письменную речь, и тем засвидетельствовать, что мои внутренние образы слова, моя внутренняя речь есть то же слово, реализованное только воззрительно, слово воображения; материал же для этого воображения, объект памяти или фантазии и есть слово в конкретности своей. Слово-

речь, в обращении человека с человеком, переходя в слово-мысль, постоянно появляется и исчезает с поверхности, подобно реке, уходящей под землю, но там, где она выходит на поверхность, она несет те же самые воды, не новые, а только скрывавшиеся. И если еще можно оспаривать мысль, что мышление совершается словом, а не только им выражается (о чем ниже), то и не приходится спорить о том, что внутреннее слово существует в нас, одевая мысль раньше речи; мы говорим не только вслух, но и внутри себя, про себя, в себе, говорим во сне и наяву, в сознании и забытьи, и разные степени реализации слова, различные способы его психологического переживания не имеют решающего значения для его бытия или сущности, как не имеет значения, слышу ли я симфонию Бетховена в оркестровом исполнении или на рояле, читаю ли ее глазами по нотам, напеваю ли на память, галлюцинирую ли ее, наконец, вызываю ли ее в своей памяти в воображении только внутренним актом, все равно: это есть симфония Бетховена, музыкальный образ, имеющий известную форму, которая может быть воплощена и, даже больше того, только и существует в воображении, ибо оформлять присуще форме, вне этого ее не существует, и сама эта форма и есть в данном случае истинная плоть этого произведения. Разумеется, когда мы принимаем выражение стоиков относительно того, что голос есть тело слова, мы не должны забывать всего своеобразия этого тела, которое отличается от всякого тела природного настолько же, насколько от него отличается всякое произведение человеческого искусства. Последнее есть воплощение замысла-формы, носителем телесности является здесь именно форма, однако необходимо в чем-либо до того бесформенном (*μηδὲν ἄπειρον*) реализующаяся, облекающаяся в плоть, принимающая, действительно, тело. Форма, присущая известному образу, есть энергия, сила, не материальная, идеальная, однако неразрывная от материи, в ней только сущая, с нею антиномически сопряженная как отрицание, преодоление и утверждение. Это есть идеализованная материя, просветленная формой, причем идеальное самобытное бытие формы осуществляется именно в действии, т. е. воплощаемости, почему и нельзя говорить о бесплотной форме, отвлекаясь от того, что она оформляет. Понятна и относительная независимость формы слова от материи воплощения: оно как будто индифферентно к тому, является ли оно произнесено или написано, или только реализовано воображением, какими-то внутренними, ближе не определяемыми артикуляциями; оно остается себе верно и тождественно при всех этих перевоплощениях. Однако, как и всякая форма, слово имеет и свою собственную материю, в которую оно полно и естественно воплощается. Ее оно для себя избирает и ею избирается, для нее оно до известной степени и создается, так что для остальных воплощений она насилуется, является для них не собственной, а переносной (в этом смысле симфония Бетховена написана для оркестра, Венера Милосская изваяна из мрамора, а Собор Парижской Богоматери иссечен из камня, и поэтому ни фортепьянное переложение, ни эстамп и гравюры не могут заменить подлинника, хотя бесспорно, и передают их форму, однако без ее силы и полноты, без полноты ее резонаторов). Человеческое слово есть прежде всего и по преимуществу звуковое слово, реализуемое органами речи. Здесь оно рождается, здесь живет в своей полноте, и все иные формы слова могут быть поняты как надстройки, повторения, копии, произведения этого слова. Мы думаем и пишем словом потому, что им говорим и учимся говорить по слуху, т. е. воспринимая звуковое тело слова. Ближайшее всматривание в природу слова показывает нам, что оно подобно произведению искусства, — или, почему же не сказать прямо, — есть произведение искусств, конечно, *sui generis**; в нем существенное различие именно и

принадлежит форме, которой необходимо присуща воплощаемость и которая не существует вне воплощения, но сравнительно второстепенное и во всяком случае не решающее значение имеет материя. Тело слова есть его внутренняя форма, и для слова безразлично, каким шрифтом, какой краской, на какой бумаге оно отпечатано — оно сохраняется в своем бытии, подобным же образом данная словесная форма мирится с разными своими реализациями, от внутренних беззвучных артикуляций⁴⁾ до морского рупора и граммофона⁵⁾. Надо, конечно, иметь в виду, что здесь разумеется *целое слово*, как форма, а не только элементы, которые называются формальными частями слова в грамматике, — это грамматическое различие сюда не относится. Сущность формы есть отношение частей, определенный ритм, схема. Поэтому-то любая совокупность звуков, тех самых, из которых составлено слово (как, например, *вода* и *вдоа*) или беспорядочный набор букв в том виде, как они наудачу попадают под руку, не есть слово, ибо не осуществляет данного соотношения, стало быть, не выполняет определенной формы и потому и не есть слово-символ — *λόγος*. И в душе слушающего или читающего эти сочетания пробуждают, самое большее, звуковые образы отдельных букв как таковых, не образующих слова, не входящих в единство формы. И если бы можно было бы себе представить такой случай афазии, при котором была бы утрачена память слова, но сохранилась память на определенные звуки и буквы, то слово и речь были бы невозвратно потеряны. Но звуки и буквы суть настолько же результаты разложения слов, насколько слова суть сложения букв, и если бы были позабыты слова, то и буквы перестали бы быть буквами⁶⁾.

Итак, слово есть определенная форма, реализуемая разными путями, но первоначальным материалом имеющая артикулируемый органами речи звук. Слово есть звуковой знак — форма звука. Однако этим определяется только внешняя оболочка слова, физическое тело слова, но одной ее отнюдь не достаточно для того, чтобы получилось слово. В самом деле, в природе встречаются разные звучности, имеющие определенную форму и даже представляющие результаты артикуляции голосовых органов: крики животных, пение птиц, имеющие определенную мелодию, даже «речь» попугая, которого выучили говорить. Но разве же это есть слова? Разве это отличается от любой мелодии, которую, перенимая от человека, насвистывает иная птица? Далее, крики животных, наконец крики человека в беспомощности, боли, в опьянении? Далее, любое музыкальное произведение есть такая звуковая форма, но не есть слово. Очевидно, что слово делается словом не от одной звуковой формы как таковой, но лишь при наличности определенных условий. Условие это в том, что слово имеет не только форму, но и содержание, оно имеет значение, таит в себе *смысл*. И этот смысл вложен в звук, сращен с его формой, вот — тайна слова.

Значение, смысл есть необходимое содержание слова, без этого оно перестает быть словом: «вода» есть слово, «вдоа» не есть слово, ибо ничего не значит, хотя формально могло бы быть им и, может быть, будет им, если на каком-нибудь языке есть. Значение имеет *всякое* слово, нет слов бессмысленных, слово есть смысл. Язык имеет также и вспомогательные слова, смысл которых понятен лишь в контексте речи; оставляя пока в стороне такие слова, чтобы не усложнить вопроса, мы должны сказать, что всякое слово означает *идею*, и сколько слов, столько же и идей с их бесконечными оттенками и переливами. Чтобы ощутить это богатство, достаточно взять лексикон. Грамматика, облекая слова в грамматическую форму, снабжает их дополнительным смыслом, наделяет их известной модальностью, которую мы здесь тоже отстраним, чтобы раньше времени не усложнять вопроса.

Пока остановимся лишь на изначальном, корневом значении, от которого образуются разные гнезда и семейства слов и грамматических употреблений. Такое рудиментарное слово — ни существительное, ни глагол — обрубок слова, его туловище, еще не вполне оформлено, чтобы жить полной жизнью, но оно уже родилось как слово, как смысл, как значение, как идея. Далее, мы знаем, что одно и то же слово может иметь десятки разных смыслов в метафорическом употреблении и одна и та же вещь может иметь десятки слов для своего выражения, это явление всегда текущей жизни. Но если мы остановим (конечно, лишь усилием абстрагирующей мысли) этот поток слов и выделим определенное слово в любом конкретном употреблении, то увидим, что оно непременно имеет значение, выражает идею. Вся трудность подсмотреть этот процесс в том, что речь всегда в движении, она есть физиология и история, а не анатомия и механика, и однако, мы можем усилием мысли задерживать, останавливать дыхание слова в любом месте. Беру фразу: море сверкает ослепительно. Она состоит из трех слов, которые входят в совокупности в один смысл. Но они только потому и входят в этот смысл, что они и в отдельности суть слова, каждое имеет свой собственный смысл, чем, значит, выражает свою идею: идею моря, идею сверкания, идею ослепительности. И мало того, каждое из них выражает свою идею независимо от данного употребления вообще, ранее того или иного употребления слова в определенной фразе, *безотносительно*. Только потому и возможно употребление слов в речи, выражение мысли, что каждое слово независимо имеет свой смысл, выражает свою идею, есть элемент мысли. Так, для того чтобы получить сложную симфонию красок в картине, с богатейшими оттенками и переливами и в изумительной сложности и созвучии целого, надо иметь отдельные красочные элементы, цветовые звуки, как для симфонии Бетховена нужны звуковые элементы во всем разнообразии их высоты, долготы, тембра. И, хотя в целостной речи значение слова зависит не только от него самого, но и от всех других, в нее входящих, от всего смысла фразы, но слово само по себе, раньше всякого контекста, или, вернее, во всяком контексте, должно иметь и сохранять свое собственное значение, как бы оно ни окрашивалось, ни видоизменялось, это есть *pius** смысла; словами, лишенными значения, нельзя ничего высказать. Если бы смыслы погасли и слова омертвели и сорвались бы, упавши мертвыми из своих гнезд, нельзя было бы ничего ни сказать, ни помыслить. И вот первая антиномия слова: слово имеет смысл только в контексте, только в целом; слово в отдельности, изолированно, не существует; отдельные слова суть абстракции, ибо в действительности существует только связанная речь, и, однако, слово имеет, должно иметь свое собственное независимое значение, свою собственную окраску. Ничего не существует вне всего, вне космоса, и слова также существуют в словесной всеобщности космоса, и однако космос не есть всепоглощающее единство, но конкретное многообразие, в котором удерживается все индивидуальное. Если мы станем брать любое слово во всякой форме, в его истории, то мы в каждом данном случае придем к заключению, что нельзя даже определить и выделить отдельного слова из живого контекста, и однако, факт тот, что слово присутствует как смысл и идея его горит в своей качественности.

Если мы хотим под мысленный микроскоп поставить препарат слова, стремясь к эстетическому узрению его существа, мы должны брать смысл слова, его идею в ее непосредственности, *безотносительно*, независимо от того места, которое отводит ему грамматика и синтаксис, также — от того места, которое ему отводит логика. Идея как смысл слова есть чистая качественность смысла, не терпящая, не допускающая никакого вторичного

определения, выражения через другое, из контекста. Ее нужно воспринять абсолютным слухом, как известное звучание определенной высоты или тембра. Ее нужно освободить и от психологической оболочки, хотя она и всегда присутствует (и обычно на ней останавливают внимание психологи и лингвисты: апперцепция, ассоциация*, рефлекс, представление, восприятие, понятие и т. п. — всем этим пестрят иные трактаты по языковедению; пример такой психологической каши представляют трактаты Штейнгаля, за это признанного авторитетом). Психологическая оболочка показывает только сопутствующие и сравнительно внешние, случайные условия того, как прорастает смысловое слово, но она не может объяснить появления его самого; если бы не было слова, не было бы языка, не было бы психологии языка. Поэтому в отношении к слову как таковому, как идее или смыслу, неуместно спрашивать, представление или понятие, абстрактное или конкретное выражает собою то или иное слово: вода, свет, тьма, книга. Может быть и то, и другое, и третье. Возможно то или другое психологическое определение и наполнение этого словесного образа. Возможно разное его употребление и для представления и для понятия и для «Wahrnehmung» и для «objektives Urteil» (у Канта)**. Но всего этого еще нет в самом слове: в нем есть только идея, которая существует сама по себе, как одно голое качество, вне отношения или, точнее, *ранее* отношения к тому или иному логическому употреблению и связанному с ним психологическому переживанию. Зажегся смысл — и родилось слово, вот и все. И поэтому эйдетическая сущность слова совершенно упускается, когда берутся для уразумения его природы случаи вторичного образования слова, точнее, нового употребления уже существующего слова, например в терминах: назовем то-то так-то; тогда слова принимают характер дорожного столба, поставленного совершенно произвольно и для определенной цели. Слова рождаются, а не изобретаются, они возникают ранее того или иного употребления, в этом все дело. Иногда представляют почти так, что вот ради удобства сговорились изобрести слова для обозначения известных предметов, но здесь вводится нерешенный вопрос в самую проблему, и часто самый сговор о словах уже предполагает их наличность.

Итак, слова как первоэлемент мысли и речи суть носители мысли, выражают идею как некоторое качество бытия, простое и далее неразложимое. Это самосвидетельство космоса в нашем духе, его звучание. Понятия, представления, суждения, все продукты речи и мысли суть уже дальнейшие результаты употребления слов, но совершенно неприменимы для их квалификации и объяснения. Абстрактны и конкретны, всеобщы и единичны, субъективны и объективны и т. д. могут быть понятия, а не слова. Слова же все одинаково находятся еще вне этого разделения, они суть чистые смыслы, качества бытия, идеи, произносимые во внутреннем мире человека⁷⁾. Правда, всякое слово-мысль, идея существует в речи в оформленном виде, как определенный ее элемент; оно занимает определенное место в предложении и имеет этимологическое лицо: есть известная часть речи, взятая в известной форме, падеже, числе, времени, лице, наклонении и проч. И тем не менее это суть разные конкретные словесные взятия одного и того же первоэлемента — смысла. Так: свет, в свете, о свете, светлый, светло, светит, светило, осветить и т. д., все эти варианты или, точнее, оформления одного смысла-слова-идеи: *свет*. Волк, волки, волчье, волчность, волчата, волчище и т. д. — варианты идеи *волк*.

Слово-мысль никогда не может быть показано в своем чистом виде, потому что все слова оформлены и вовлечены в организм речи и потому придают определенные оттенки данного смысла, его употребления. Таким словом-смыслом, конечно, не является корень,

потому что корневое слово как таковое существует, а не есть результат только филологического анализа, абстракции, все равно имеет тот или иной смысловой оттенок благодаря своему положению в предложении, порядку слов, как в китайском языке, до известной степени во французском и английском. Разумеется, ядро смысла слова связано именно с корнем, как показывает сравнение слов одного смысла, но разных оттенков, где остается постоянным и неизменным именно корень или, по крайней мере, основа, т. е. усложняемый корень⁸⁾. И однако, нельзя говорить, что корни суть только абстракции в том смысле, что они собственно самостоятельно и не существуют, а существуют слова или даже предложения. Корни существуют если не больше, то и не меньше, чем остальные части слова и речи, и чем слова и предложения, ибо, конечно, части существуют несколько не меньше целого. Но с корнями слов связаны совершенно определенные функции, именно они являются носителями смыслового значения, с ними связано ядро смысла, самая идея, остающаяся неизменной во всех словах данного корня и значения, между тем как все остальное имеет лишь оформляющее значение, вносит оттенки. И как не существует слова, состоящего из одного только корня (даже в том случае, когда звуковым образом это и так; роль флексии, префиксов, суффиксов и проч. играет тогда контекст), так не существует абсолютно изолированного слова, не входящего в состав речи и, стало быть, вне определяющего оформления и связи. Связь и оформление предполагаются природой слова в такой же мере, как и смысл, — это невозможно отрицать, но столь же невозможно отрицать и ядра слова, корня, с которым связано значение слова, идея, смысл. Формальные элементы всеобщи и однообразны, корневые — индивидуальны и своеобразны. И смысл связан с корнем.

Теперь перед нами возникает самый существенный и, можно сказать, роковой для понимания слова вопрос: как следует понимать значение слова, смысл смысла? Что значит, что слова имеют значение, каково происхождение слов-идей? Не успели мы раскрыть рот для этого вопроса, как нас встречает уже психология, которая немедленно берет в свои руки это дело, доверчиво переданное ей наивным языковедением. Она усердно разъясняет ассоциации, апперцепции, восприятия, представления, показывает тот путь, каким из показаний чувств рождается представление, а к этому представлению затем уже примешивается для удобства обозначения известный знак, — так и возникает слово. Может быть причина возникновения слов — в звукоподражании, — теория оноματοпэтическая⁹⁾, может быть тайна его возникновения в произвольных восклицаниях — междометиях, — теория интеръекционная¹⁰⁾*, может быть во внутренних жестах¹¹⁾, — теория психофизиологическая, — но во всяком случае, согласно всем этим теориям, слово возникает из потребности иметь условное и сокращенное обозначение для известного психологического содержания, более или менее сложного. Функция слова репрезентативна; оно не содержит в себе смысл, но только его обозначает, оно представляет собой как бы бумажные деньги в металлической валюте, есть необходимый и полезный суррогат, условная аббревиатура психологического комплекса. Она является результатом психологической техники, направленной к экономии сил, есть порождение своего рода хозяйственности души. Слово так или иначе изобретено, выдуманно человеком для своих нужд, для нужд общения и мышления, либо возникло по психологическим или психическим законам и потом усовершенствовалось путем «эволюции». Последняя же, ведь, как известно, может объяснить возникновение из него чего угодно, почему сейчас это есть господствующая теория, причем исходным пунктом для нее является

представление о homo alalus*, который постепенно изобретает язык, причем иным наивным людям это кажется не менее доказательным и убедительным, чем питекантропос для дарвинистов. При этом одни делают честь человеку и оставляют за ним мыслительную способность, отличающую его от животных, иногда даже словесную способность, другие же эволюционно производят мысль и слово. Общей чертой всех этих рассуждений о психическом генезисе речи является для данного вопроса ignoratio elenchi**, то, что они проходят мимо содержания вопроса, а фактически предполагают его разрешенным. Все, что совершается в человеке, конечно, проходит через его психологическую среду, подлежит действию психического механизма, психическому становлению. И останавливая внимание на этом психическом механизме, мы узнаем многое, относящееся к тому, как протекают те или другие функции в душе, как она овладевает, приспосабливается, подчиняет навыкам, устанавливает автоматизм. И для понимания явления автоматизма языка и генетических процессов его возникновения психология может дать многое. Однако кроме вопроса как? есть вопрос что? И кроме вопроса о механизме языка и психическом автоматизме есть центральный вопрос о самом бытии языка, о природе слова. Ибо, если есть слово, психология может рисовать свои узоры психологии речи, как, если есть мысль, она может анализировать психические законы мышления, и, если есть поэзия, она может развивать законы поэтического творчества, и, если есть наука, она может развивать законы научного творчества и т. д. Но генезис может проследить только развитие, но не появление развивающегося, не возникновение, не рождение, ибо эволюция исключает рождение, она имеет дело лишь с уже родившимся и данным. Если дан язык или есть слово, может быть эволюция языка, психология его, но если же его нет, не поможет и эволюция. Психология, имеющая дело с уже готовыми данными, безответна там, где идет речь не о психологической обстановке, в которой существуют и развиваются эти данности, но о них самих, и она не может ни понять, ни объяснить тайны слова. Вообще модная эволюция, под каким бы соусом ее ни подавали, здесь абсолютно не годится и появляется только по недоразумению. Еще меньше можно удовлетвориться идеей о преднамеренном изобретении языка. Кто же был тот гений, что придумал язык? И как он сумел не только сам придумать, но и всем сообщить, всех обучить, всех убедить, ибо язык всеобщ? Когда и где это было, где этому признаки? Если ссылаться на даль веков, в которых ничего не видно, то ведь это asylum ignorantiae***, в эту серую даль можно напихать что угодно. А если я скажу, что это Афина Паллада дала язык, как и думали греки? Не нравится? Ну так и скажите, что вы выдвигаете свое объяснение лишь потому, что оно вам нравится, тешит ваши предрассудки. Да и какая же непосильная, фантастическая работа была бы совершена тем, кто стал бы придумывать язык, какую точность мысли он должен был бы обнаружить, какую памятьливость, какую изобретательность. Ну, а разве эволюция, особенно социальное развитие в этом не помогут? Да, оно для вас всякие чудеса делает, но здесь-то нужно все сначала в одной голове удержать: сначала изобрести язык, а затем ведь его передать другому, другим, чтобы и они убедились, усвоили, поняли. Но как передать язык, пока нет языка? Вот задача. «Мысли без речи и чувства без названия»****, — как их передать и как их назвать? Для этого надо, очевидно, ни мало, ни много, иметь уже язык, слова, иначе говоря, предполагается уже то, что должно подлежать объяснению. Но здесь сделано и еще более важное допущение, столь же, однако, непоследовательное, как и предполагаемая наличность речи до ее изобретения. Это допущение слепых и глухих мыслей без слов. Ведь здесь

предполагается, что изобретательный homo alalus, конечно, в достаточной мере обезьяна (ведь это так угодно нашим дарвинистам), предложил своим сородичам свои мысли и идеи выражать словами, так, чтобы между ними, мыслями и словами, образовалось сращение и таким образом получилось слово-смысл. Так вот это-то допущение мыслей без слов, мыслей, обнаженных от слов, в них невоплощенных и в то же время уже рожденных, осознанных, — представляет собой величайший абсурд, потому что разрывает неразрывное. Мыслей без слов так же не существует, как и слов без смысла. Мы не можем отмыслить мысль от слова или слово от мысли, так же как не можем отделить от себя свою тень. И это не фактическая или психологическая невозможность, не отсутствие навыков или механизма (как я не умею, например, играть на рояли, потому что у меня нет ассоциативного механизма и вообще соответствующего автоматизма), — это невозможность чисто субъективная, фактическая, отсутствующая для других, да и для меня устранимая, по крайней мере, принципиально, если захочу учиться. И это не логическая невозможность, которая констатируется противоречивостью и нарушением закона тождества, как круглый квадрат, ибо нет никакой логической противоречивости в той мысли, что слова могут быть отделены от мыслей, причем на одной стороне стоят обнаженные, не одетые в слова мысли, а на другой обесмысленные, но уже готовые принять смысл слова, — подумать это можно, и формальная логика бессильна высказаться здесь по существу, потому что формального неприличия она здесь не замечает. Но здесь есть онтологическая невозможность, лежащая в природе самой речи и самой мысли и устанавливающая их неразрывность. Мы не можем отмыслить мысль от слова и слово от мысли, не можем их связи разорвать, так же как не можем их и слить, отождествить до полного слияния, но мы сознаем мысль, рожденную в слове и слово, выражающее мысль (двуединство λόγος'а)¹²). И это приговор окончательный, безапелляционный, который должны принять к сведению и употреблению все психологи, изучающие и истолковывающие генетические процессы. Здесь аксиома, которая не доказывается, а показывается; вся сила убедительности лишь в демонстративности, в прямой очевидности. Но мы думаем и без слов, говорят те, которые хотят забежать за кулисы мысли и подсмотреть, что делается там, за словом (все равно как подсмотреть, что делается у нас в комнате, когда нас там нет). Иные удовлетворяются констатированием того, что известное мыслительное напряжение или даже вообще творческое устремление проходит без слов¹³). Но ведь при этом речь идет еще не о мысли, а о том, что ее рождению предшествует, об усилении рождающейся мысли, о напряженности умственного пульса, одним словом, речь идет не о речи, но о мышлении как о волевой деятельности, как энергии и, быть может, не о сознании, а о том, что глубже его, о «подсознании». Так, в применении к мышлению как психическому напряжению и в применении к мышлению как рождению мысли из того, что еще не есть мысль, хотя и рождает мысль, это может быть и верно. Но наше суждение относится к существующей уже мысли, к изреченному слову. И здесь сохраняет свою абсолютную силу то, что λόγος есть и мысль и слово. Слово не есть лишь орудие мысли, как говорят часто, но и сама мысль, и мысль не есть только предмет или содержание слова, но и самое слово. И однако, мысль не есть слово, ибо пребывает в себе, и слово не есть мысль, ибо имеет свою собственную жизнь. Λόγος имеет двойную природу, в нем нераздельно и неслиянно слиты слово и мысль, тело и смысл. И то, что может быть высказано о мысли и речи, это же самое должно быть сказано и о слове-смысле. Нельзя говорить о генезисе смысла и слова в отдельности или

об их позднейшем склеивании или наложении друг на друга. В этом смысле вообще нет и быть не может генезиса слова, слово не может возникнуть в процессе. Оно может быть или не быть, наличествовать или не наличествовать в сознании, это вопрос факта; оно, уже существующее, может иметь развитие, историю, и в этом смысле и генезис, но все это будет история слова уже данного и существующего. Самое слово объяснить нельзя, так же как и мысль: ни слово, ни мысль в этом смысле не имеют генезиса, не возникают, но суть. Объяснить мысль можно только мыслью же или мыслью о ней, что есть явный порочный круг; равным образом и объяснить возникновение слова можно только через слово, следовательно, предполагая слово — творческую энергию уже наличной, внутреннее слово уже прозвучавшим. Нет мысли, не воплощенной в слове, и нет слова, не воплощающего мысль. И в этом смысле объяснить происхождение слова есть вообще ложная задача, недоразумение, недомыслие. Слово необъяснимо, оно существует в чудесной первозаданности своей. И самое удивительное в нем и вместе и самое существенное — это нераздельность и неслиянность в нем смысла и формы, идеи и тела. Как идея не существует без воплощения, так и звуки не суть слова без идеи.

Но так ли нераздельно это соединение идеи и формы, как мы это утверждаем, перед лицом фактов наличности многих языков? Разве одна и та же идея не облачается в разные и многочисленные формы в зависимости от языка? Существует ли вообще язык или же только языки? Слово или только слова? Вопрос серьезный и трудный, и вместе с тем неустрашимый. Есть ли только один язык истинный, первобытный (таким долгое время считался — да многими и теперь, вероятно, считается — язык еврейский), а все остальные суть вариации или суррогаты? А если нет, то как же быть со многими сотнями, может быть, тысячами языков, которые знают теперешнее языковедение? Даже если принять первое предположение, все же придется принять, что для данного состояния языка все наречия имеют равноправие и эквивалентность и служат одной цели разными средствами. Иначе говоря, их словесное облачение в звуки данного языка становится лишь фактическим средством осуществления внутреннего, неизменного слова, так сказать, мета-логоса, мысли. Именно это внутреннее слово-смысл, идея, и делает их все словами. Что значит учиться другому языку или переводить на другой язык? Это значит одно и то же внутреннее слово облачать в разные одежды, его реализовать*. И вот эта-то реализация, язык как наречие, есть дело относительное, историческое. Языку выучиваются, он есть дело наживное, языки рождаются, умирают, вообще подлежат истории, психологии, всяческому генетическому исследованию. Как бы мы ни понимали природу слова и строение каждого конкретного языка, мы должны сказать, что многоязычие уподобляет слово китайскому письму, в котором известные письменные знаки, обозначающие целые слова, каждый читает по-своему, причем жители разных провинций не понимают друг друга. Внутреннее слово-смысл подобно этому китайскому письму. Но именно о неслиянности тела и идеи в слове и свидетельствует факт многоязычности, при которой все же одно и то же слово, именно *слово*, а не понятие, которое обычно подсовывается здесь, — различно реализуется в разных языках. Если бы идея и ее воплощение совершенно сливались и пронизывали бы друг друга (как это и надо мыслить относительно абсолютного божественного языка), тогда они были бы нераздельны, теперь же они лишь смотрятся друг в друга и порой друг для друга ветшают, вовсе расходятся, умирают один для другого, вообще несут печать случайного и временного. Как выразился Гумбольдт, «язык самодеятельно возникает только из самого себя, а языки зависят от наций, которым принадлежат»**.

Итак, внутреннее слово, идея, смысл есть настоящее ядро слова, которое содержится в его словесной оболочке. Слова разных языков, разные оболочки, нанизываются на один и тот же смысл, и именно этот смысл делает их словами. Что значит *говорить*, произносить слова? Это значит возбуждать в сознании смыслы через слова как воплощенные идеи. При этом говорить можно различным способом: прежде всего можно говорить с собою, в самом себе возбуждать смыслы. Я могу думать и при этом говорить «про себя» или с пером в руке, облекая слово в письменную форму. При этом я говорю или пишу на определенном языке, т. е. не употребляю слова вообще, а определенные, конкретные слова. Но говорить обычно значит иметь общение словами. Это общение также совершается на определенном языке, причем принципиально все равно, на каком, самое же главное здесь происходящее есть то, что в душе слушающего звучат те же внутренние слова, вспыхивают те же смыслы, что и у говорящего. Слова осуществляют свою присущую им силу реализовать смысл, пробуждают идею в человеческом сознании. Все остальное — звуковое тело слова, физические и физиологические условия слуха, мозговой его субстрат, — все это принадлежит лишь реализации, воплощению, это только проволоки и телеграфный аппарат, но не самая телеграмма. Сущность же речи есть пробуждение смыслов, жизнь идей-слов в человеке, которые связуют сознание людей, и связь эта совершается через язык. Внутреннее это слово имеет свою собственную жизнь, ранее чем оно воплощается в слове, в сознании, реализуется в нем.

Можно ли объяснить происхождение слов-идей какими-либо причинами, заключающимися в человеческой психике как психологическом механизме? Здесь нас встречают всякие учения о происхождении слова из ассоциаций, апперцепций, рефлексов, артикуляций, но все это, до известной степени, объясняет психический механизм языка, самое большее может лишь пояснить психическую сторону возникновения того или иного слова, его прорастание, но все эти психологические объяснения не могут, конечно, объяснить происхождение зерна слова — самой идеации: почему из восприятий, переживаний, связей вылущивается это зерно-идея, обладающая самобытной жизнью, способная вспыхивать в сознании каждого человека, сохранять свою жизненную силу дольше, чем хлебные зерна, найденные в могилах фараонов, ибо слова, сохраненные и в самой древнейшей письменности, нисколько не утратили своей жизненности, своего бессмертия. Между психологическими объяснениями происхождения слова и самим словом возникает неизбежный hiatus*. Слово в существе своем совершенно не может быть истолковано психологически, в психологических терминах, хотя оно в воплощении своем и имеет свою психологическую одежду; проблема внутреннего слова даже не поддается психологической постановке, не ухватывается ее щипцами. Можно — и в известном смысле, пожалуй, должно — всякое творчество понимать и психологически: Венеру Милосскую, IX симфонию, да все, что угодно, — но разве объясняет эти вещи в их эйдетической сущности любой самый детальный психологический анализ? Каковы бы ни были выводы такого психологического анализа, но Венера Милосская живет своей собственной жизнью, независимо даже от психологии ваятеля. Больше того, потому она и могла быть создана, что она в известном смысле существует независимо от средств реализации, иначе ничего не породила бы психология творчества. Так и слова потому лишь и поддаются овладению или реализации через психический механизм, что они существуют; подобно тому, как для того, чтобы выучиться чужому языку, недостаточно иметь память и время, но необходимо, чтобы самый этот язык существовал. Не люди соединяют себя

словами, употребляя язык как средство взаимопонимания или орудие сношений, но слова, язык соединяют людей, которые, как умеют, пользуются этим своим единством в слове. Социальность здесь есть не производящая причина, как теперь охотно думают, но следствие, результат, осуществление. Язык не создается, но лишь осуществляется в обществе, он собою связывает, обосновывает общество. Вавилонское столпотворение, которое, по библейскому сказанию, коснулось лишь звукового тела языка и выразилось в многоязычии, еще не упразднив внутреннего языка, тем не менее оказалось столь губельно и разрушительно для общения людей. Если бы это столпотворение коснулось и внутреннего слова и оно погасло бы в человечестве, сменившись разными самодельными изобретениями в том вкусе, как описывают психологи, тогда разрушилось бы человеческое общество и каждый человек оказался бы окружен непроницаемой стеной своей собственной субъективности. Каждый должен был бы изобрести свой язык для себя, с ним бы он рождался и умирал, и стало бы невозможно преемство культуры, история. И так, человечество связывается тем внутренним словом, которое звучит в человеке, приобщаясь к жизни при каждом речении. Чтобы избавиться от прямого признания этой аксиомы, которую достаточно ясно сознать, чтобы принять, обычно хватаются за разные ничего не значащие объяснения, все преимущество которых в их полной неопределенности и бессодержательности: наследственность, эволюция, ассоциации, с явным *petitio principii**. Идеальная сущность слова совсем не может быть разложена на психологические элементы, она вовсе не психологична и потому даже не затрагивается психологическим объяснением. *Слова существуют*, вот факт, с которым уже приходится считаться психологин, а так как они существуют, то есть и язык. Не язык создает слова, но слова создают язык для своего облачения, для своей реализации. Слова-идеи суть силы, некоторые идеальные потенции, создающие себе тело, обладающие силою воплощения. Является недоразумением искать генезиса языка в психологии. Язык, по прекрасному выражению Гумбольдта, есть не *ἔργον*, но *ἐνέργεια*** и потому только и может быть *ἔργον*. Но, если внутреннее слово не поддается психологическому реактиву, то, может быть, оно подвластно логической или гносеологической реакции и тогда, разложившись на составные части, обнаружит первоэлементы или скрепы? Логика и гносеология разъясняют именно смысл слова, усматривая в нем общее понятие или представление, скрытое суждение и проч. Поэтому можно как будто предполагать, что законы логики и гносеологии предшествуют слову, суть для него *prūs*. Однако, если мы внимательнее рассмотрим в такие рассуждения, то убедимся, что обсуждается в таких случаях не само слово, но то или иное его употребление, т. е. то, что является уже продуктом слова, мыслию; речь идет о построениях, а не о первоэлементах, которые даже не замечаются в отдельности, хотя и существуют. И для того, чтобы судить есть ли человек «представление», «Wahrnehmung», «Urteil» и пр., нужно ранее, чтобы было слово человек. Слово есть первоэлемент мысли, на который она разлагается, но само оно далее уже не разложимо. Мы мыслим словами-идеями, и выйти за эти пределы, т. е. за самое себя, мысль не в состоянии. И эту истину осуществляет каждый, как только открывает рот для речи или берет перо для писания. Мы вплотную стоим здесь перед стихией мысли в ее первоэлементах, перед клеткой мысли.

Остается просто, смиренно и благочестиво признать, что не мы говорим слова, но слова, внутренне звуча в нас, сами себя говорят, и наш дух есть при этом арена самондеации вселенной, ибо *все* может быть выражено в слове, причем в это слово одинаково входит

и творение мира и наша психика: *солнце* и *скучно* суть одинаково идеи вселенной, мыслящей, сознающей саму себя. Через то, что вселенной, миру, присуща идеация, он есть и слово (ибо — «вся тем — словом — быша и без него ничтоже бысть еже бысть»^{*}). В нас говорит мир, вся вселенная, а не мы, звучит ее голос. Мысль Шеллинга, что мир есть тожество субъективного и объективного, идеального и реального или, как мы должны перевести это, словесного и несловесного, логического и алогического начала, сродная, но искривленная мысль Шопенгауэра об антилогической воле и логических идеях; сродная мысль Гартмана об единстве в бессознательном алогического и мышления; мысль Платона и Плотина о мире идей, просвечивающем через темную алогическую область, — все это суть исторические выражения той аксиомы, которая молчаливо подразумевается о слове: в них говорится о мире, что сам говорит о себе мир. Слово есть мир, ибо это он себя мыслит и говорит, однако мир не есть слово, точнее не есть только слово, ибо имеет бытие еще и металогическое, бессловесное. Слово *космично* в своем естестве, ибо принадлежит не сознанию только, где оно вспыхивает, но бытию, и человек есть мировая арена, микрокосм, ибо в нем и через него звучит мир, потому слово антропокосмично, или скажем точнее, антропологично. И эта антропологическая сила слова и есть реальная основа языка и языков. Наречия различны и множественны, но язык один, слово едино, и его говорит мир, но не человек, говорит мирочеловек. Разумеется, этот вопрос об едином языке как реальной основе множественности языков не имеет отношения к историческому вопросу, который обсуждается учеными: существует ли единый праязык и могут ли к нему как к своему первоисточнику быть сведены все наречия. В сущности, язык всегда был и есть один — язык самих вещей, их собственная идеация. Потому, между прочим, становится понятно и вавилонское столпотворение как феноменалистическое умножение одной и той же реальности, подобное разложению белого луча на спектр, как лингвистическое умножение и усложнение одного внутреннего языка, который первоначально не различался и по своему звуковому телу. В этом смысле понятен рассказ кн. Бытия о том, как Бог привел к Адаму всех животных, чтобы видеть «как он назовет их» (Быт. II, 19), т. е. иначе можно сказать, как они сами назовут себя через него и в нем, ибо он как человек, как микрокосм, бытийно всех их имел в себе; как носитель божественного Логоса, как образ Божий, он имел в себе силу идеации мира, в нем рождалось мировое слово. Почему и прибавлено: «И как Адам назвал каждое живое существо, таково было имя его». Здесь не могло произойти никакой ошибки, ибо не было субъективности: имена тварей звучали в человеке как их внутренние слова о себе, как самооткровения самих вещей. И, однако, это именование было не пассивным со стороны человека, он не был только зеркалом вещей, в которое они смотрелись, чтобы узнать себя в идее, в имени своем, но и действием человека, ибо только человек обладает речью. Речь есть «Рубикон, отделяющий человека от животных» (М. Мюллер), в нем — логос мира, почему и мог в него воплотиться сам Божественный Логос. И от человека требовался некоторый подвиг его человечности, творческое усилие, проявление его силы. Причем, как и всякий действительный творческий акт, он может быть выполнен лучше или хуже, полнее или слабее. Если в первозданном Адаме, чуждом греха, онтологическая сущность его бытия противилась «психологизмам», то в его потомках, в человеческом роде, звучание мира неизбежно и закономерно изменяется в преломляемой атмосфере искажений и затемнений. Язык дан человеку, потому что в нем и через него говорит вся вселенная, он есть логос вселенной, и всякое слово не есть только слово данного субъекта

о чем-то, но и слово самого чего-то. Человек здесь не свободен, он понуждается онтологической необходимостью, он волен сказать или не сказать слово, вызвать или не вызвать идею, но, раз она вызвана к сознанию, он уже не властен ее изменить, а может, самое большее, исказить ее в осуществлении.

Итак, слова-идеи суть голоса мира, звучание вселенной, ее идеация. Наряду со своим алогическим бытием, она приобретает идеальное выражение в слове. Логос в отношении к неизреченной и неизречаемой, трансцендентной для мысли и слова сущности выражается словом. Оно по отношению к субстанции есть то, что проявлено, сказано, выявлено из неизреченной глубины бытия, с чего совлечен покров тьмы и в свете проявилась множественность, соотношения, индивидуальные черты, является лицо бытия, его слово и слова. Таковы, в самых общих и предварительных чертах, онтологические корни языка, смысл смыслов, слово слова.

Из предыдущего следует важное заключение об онтологической природе самого слова. Что представляют собою слова: *realia* или *signa**? Старый вековой спор философии. Психологическое понимание слов видит в них *signa*: аббревиатуры мыслей или представлений как алгебраические знаки или же некоторые вехи процесса сознания и лишь в этом смысле *signatura rerum***.

Произвол, случайность и субъективизм определяют здесь природу слов. Мы уже говорили, что, если бы это было так, существование языка с его дивно закономерностью, вместо всеобщего кавардака, было бы непостижимой загадкой. Но гораздо существеннее здесь основная мысль психологистов, именно, что мы говорим, выдумываем, изобретаем слова, а не сами они в нас звучат, говорятся. Между тем, на самом деле, слова суть самосвидетельство «вещей», действия в нас мира, пробуждающие свои соответственные идеи. В словах содержится энергия мира, словотворчество есть процесс субъективный, индивидуальный, психологический только по форме существования, по существу же он космичен. Мировое *все*, разлагаясь, дробясь и сверкая в лучах смыслов, отражает эти лучи, и это суть слова. Слова вовсе не суть гальванизированные трупы или звуковые маски, они живы, ибо в них присутствует мировая энергия, мировой логос. Солнце, катящееся по небу, составляет истинную душу слова «солнце», и своей идеальной энергией оно *присутствует* в нем, говорит о себе, точнее *говорит себя* в человеке; *светит* есть также насыщенная светящей силой космоса идея свечения; *буря* — здесь говорит о себе космическая буря; *идет* — говорит язык мирового пространства и т. д. Одним словом, когда человек говорит, то слово принадлежит ему как микрокосму и как человеку, интегральной части этого мира. Через микрокосм говорит космос***, но, вместе с тем, через человека говорит и его живая органическая конкретность, определенная психическая и историческая индивидуальность и определенный язык, определенно настроенный, индивидуально окачественный инструмент. И потому слово так, как оно существует, есть удивительное соединение космического слова самих вещей и человеческого о них слова, притом так, что то и другое соединены в нераздельное сращение. Это сращение представляет собой нечто непонятное и антиномическое: бесконечное мысли выражено в конечном изваянии слова, космическое в частном, смысл соединен с тем, что не есть смысл, — со звуковой оболочкой; то, что вовсе не есть знак, а сама сущность, ее энергия, ее действие, нераздельно связано с тем, что есть только знак, вот то определенное слово, которое может быть заменено другим знаком. Это загадочное, трудное для мысли и волнующее для сердца сращение идеального и реального (материального), феноменального, космического и элементарного мы называем

символом. Итак, мы дошли до точки: *слова суть символы*. Природа слова символична, и философия слова тем самым вводится в состав символического мировоззрения. Символизм есть больше, чем философское учение, он есть целое жизнеощущение, опыт. Символ часто понимается уничижительно, как знак, внешний, произвольный, субъективный: «математический символ», «словесный символ». Это уничижительное понимание имеет для себя и объективное основание в природе символа, ибо материя его — то, в чем символизируется, действительно, запечатлена человеческим субъективизмом, «психологизмом», как теперь выражаются; в искусстве это есть символизм «ознаменательный» (В. Иванов)*. Но символы делает символами не это, произвольное и обманчивое их употребление, но их реализм, то, что символы живы и действенны; они суть носители силы, некоторые конденсаторы и приемники мировой энергии. И вот этот-то энергетизм их, божественный или космический, образует истинную природу символа, благодаря которой он есть уже не пустая шелуха, но носитель энергии, сила, жизнь. Сказать, что слова суть символы, это значит сказать, что в известном смысле они *живы*.

Итак, в словах говорит себя космос, отдает свои идеи, раскрывает себя. Слово как мировое, а не человеческое только слово есть идеация космоса. Но космический смысл или идея никогда не остается голой и обнаженной, она завертывается в оболочку, и эта оболочка есть слово. Таким образом в рождении слова происходит двойной, в двух противоположных направлениях идущий процесс: из космического бытия выделяется, освобождается мысль, его идея, но, освобожденная, она тут же облекается в слова, иероглиф мира, его словесный микрокосм. И дальнейшее существование она ведет уже в мире мысли и слова. Слова суть живые и действенные иероглифы вещей, в каком-то смысле суть сами вещи как смыслы**.

Возникает неизбежный вопрос: как же происходит это воплощение смысла, завертывание его в звуковую оболочку, рождение символа, как возникает слово. Это не есть привычный для филологии, хотя в последнее время с досадливым раздражением отбрасываемый, вопрос о происхождении языка как способности говорить, как появления слов у *homo alalus*. Хотя он и связан с интересующим нас вопросом, но в нем речь идет не столько о происхождении способности речи, состоящей из слов, сколько о рождении слов, или о символизации смысла. При этом речь может идти как о частных случаях или отдельных словах, так и зарождении слова вообще, как символизированного смысла. Мы различаем в слове фонетическую его сторону, звуковой аккорд его, то, что иногда зовется фонемой, затем его формальную оболочку, морфему, которая определяет как слова, его место и употребление, и, наконец, значение слова, его синему, впрочем, неразрывно связанную как с фонемой, так и морфемой***. Когда мы спрашиваем о значении слова, то речь может идти об отношении фонемы и морфемы, в сущности, неразрывно связанных между собою в его синеме. Морфема облекает синему в том смысле, что придает ей *формальные* элементы (флексии, префиксы, инфиксы, суффиксы), то, что повторяется во многих словах; в таком качестве она может быть выведена за скобку и отделена от того, что для данного слова индивидуально и не повторяется в других словах, что характеризует данную синему как таковую: это — в широком смысле *основа*, то, что остается в слове неизменным за вычетом изменяющихся формативов; в более точном и узком смысле слово разлагается на корень, осложненный или неосложненный каким-либо морфологическим элементом. По определению Габеленца: «Wurzeln sind die letzten erkennbaren bedeutsamen Lautbestandteile der Wörter» (I, p. 289)****. И вопрос о происхождении слова ближайшим образом зависит от вопроса о корневых

элементах слов. Для нас не имеет значения, существовал ли период корневого языка, как это думают многие¹⁴⁾, или нет, или это есть лишь методологическая гипотеза; все равно, в том или другом случае индивидуальное значение слова связано с корнем. В языковедении считается довольно твердо установленным, что и формативные элементы речи: окончания в склонении и спряжении, предлоги, наречия, даже частицы первоначально были самостоятельными словами, имели свое корневое ядро. В тех случаях, когда этого нельзя доказать или предполагать, они имеют значение оболочки или покровов, облекающих другое слово. Так или иначе, но самостоятельное слово имеет свое корневое ядро, и это ядро есть, вместе, и смысловое: существует первооснова слова, в которой сращение слова и смысла-идеи имеет непосредственное изначальное бытие. В дальнейшей жизни уже родившегося слова или воплотившегося слова могут происходить разные события и процессы, все умножения, изменения и усложнения смысла; сюда относятся: тропы как метафоры, метонимии, синекдохи, то, что называется «внутренней формой слова»*, и т. д.

Как бы далеко мы ни зашли в своем анализе слова, мы все-таки необходимо упираемся в корневые его первоэлементы, первооснова, далее уже не разложимые. Современное языковедение сводит эти первоэлементы сравнительно к небольшому числу корней¹⁵⁾, — несколько сот при многих тысячах, а то и десятках тысяч слов. Каждое слово может дробиться и множиться и путем метафоры и всякого иного приспособления (см. их анализ у М. Bréal. Тг. de sem.***) сражаться с другим смыслом, благодаря чему и появляется несобственное, не прямое употребление слова, при котором «внутренняя форма» слова отличается от его смысла, а последний смотрится в чужое зеркало. Однако, при забвении изначального значения слова, или, что то же, при утрате внутренней его формы, которая может быть открыта или сравнительным языковедением, или лингвистической палеонтологией, возможно по существу как бы новое рождение старого слова, новая символизация или сращение смысла не с новым, ранее не звучавшим звуковым аккордом, но со старым, зазвучавшим повторно, по-новому. Так в раковину, в которой жил моллюск, может долго спустя после его исчезновения вселиться рак-отшельник. Подобным образом и словесные окаменелости могут снова оживать и наполняться иными смыслами, и тогда можно говорить не только о метафорическом употреблении существующего, еще живого слова в разных переносных смыслах, но о повторном, даже многократном рождении по звуковой оболочке неизменного слова, и однако, по смысловому наполнению образующего ряд новых слов: non idem per idem или idem per non idem***.

Во всяком случае мы здесь вплотную упираемся в рождение звуковых символов смысла. И это есть изначальная тайна слова. Как ее понять? Вопрос не в том только, почему избираются те или иные звуки для звукового тела слова (чем собственно и занимается теория «вау-вау» и отчасти теория «ба-ба»****), но именно о сращении определенного звукового аккорда с определенным смыслом, об оплотнении смысла. Всякие попытки решить этот вопрос гипотезой рационального изобретения, т. е. нахождения слов для выражения определенных смыслов, каковы бы они ни были, грешит тем, что уничтожает самый вопрос и дает ему неверную постановку. Представляется дело так, что имеется некоторый смысл, идея, которой дается словесная оболочка, например имеется идея «воды» и подыскивается слово для ее выражения: вода, влага, а, может быть земля, суша, камень, апельсин и т. д., или, иначе выражая ту же мысль, для идеи вода один скажет вода, другой aqua, третий Wasser, четвертый ѱдор и т. д. При этом вводится совершенно недопустимое предположение,

в корне извращающее всю проблему и превращающее все рассуждение в пустое фразирование о несуществующем, именно, что смысл существует *раздельно* от слова, и поэтому ранее на одной стороне имеется смысл, на другой — слово, или, точнее, разные слова — целый ассортимент слов, и что производится их подбор или прилаживание. (Здесь сбивает, очевидно, «употребление слов по аналогии» и метафоры, т. е. когда человек из имеющихся уже слов избирает по некоторому свободному изволению те или иные краски для своих оттенков мысли.) Мы же доискиваемся здесь первоэлемента мысли и речи, простого слова-мысли, которое, действительно, является сращением двух стихий. Но в том-то и дело, что идея без слов, смысл без символического воплощения не бывает, мы не можем даже этого помыслить, а как только помыслим, тем самым и скажем, ибо мысли нераздельны от слов. Равным образом вовсе не существует готовых слов (корней), которые бы можно было выбирать и подбирать как пустые формы или гильзы. Звуковая материя, осуществляемая органами речи, представляет собой практически безграничный запас возможностей для новых словообразований (хотя мы видим, что язык скуп и неохотно пользуется ими, предпочитая обходиться ограниченным количеством словесных тем или корней), но готовых, пустых, лишенных смысла звуковых слов в ней нет, да и принципиально не может быть: это значило бы свести человека на роль птицы, постоянно повторяющей определенные звуки, целую фразу, не имеющую *словесного* смысла (хотя, конечно, какой-то свой смысл и имеющую). Но это и не слова, да таких звуков человек и не имеет в запасе. Или же такими элементами могут явиться буквы азбуки и их различные комбинации, число коих может быть определено по математической формуле сочетаний. Но буквы есть результат анализа языка, состоящего из существующих уже слов; на них распадается, а не из них слагается речь, и потому этим предположением уже вводится то, что подлежит разрешению. Выходит так, что вопрос не может быть разрешен. Иначе говоря, *не может быть рассмотрен процесс зарождения слова*. Слово не сочиняется, не подбирается, не измышляется, но возникает одновременно и вместе со смыслом. Поэтому и оказываются так неудовлетворительны теории происхождения слов из звукоподражания или междометий, потому что они касаются не первичного возникновения слов, но их внешней оболочки. Подражание предполагает лишь внутреннее звучание данного слова, созвучное тем внешним бессмысленным и бессловесным звукам, которые существуют в природе и психологически связаны с представлением о конкретном носителе данной идеи. То, что кукушка поет ку-ку, вовсе не объясняет слово «кукушка», потому что между словом и звуком существует качественная разница, и то, что в данном случае корень соответствует пению кукушки, объясняет до известной степени выбор звукового тела для слова, но несколько даже не затрагивает тайны, каким образом из птичьего звука, бессмысленного и бессловесного, в человеке рождается слово-смысл.

Мы принуждены прийти к выводу, который звучит не только парадоксально, но прямо абсурдно: *слова рождают сами себя*, идея сама сращается со звуковым символом, смысл воплощается в звуки. И, однако, это положение, что *слова сами себя говорят*¹⁶⁾ (Гербер)*, сами звучат в человеке, но не создаются человеком, соответствует *природе слова*, и иначе быть не может. Здесь требуются объяснения по устранению недоразумений как положительного так и отрицательного характера. Как пояснено выше, слова суть символы смысла, конкретные, нераздельные сращения смысла и звука, которые не существуют в отдельности друг от друга, а значит, слово в своих элементах — смысле и звуке — *не может возникнуть*

по частям, складываясь из этих элементов, но может только сразу произойти, само себя доказать. Так как содержание слова есть космическая идея, то можно сказать, что говорит его космос через человека. Так как человек есть микрокосм, в котором и через которого говорит, осуществляет, осознает себя весь космос, то можно сказать, что слово это возникает или говорится в человеке, но только не в психологическом, а в антропологическом смысле: слова суть вспыхивающие в сознании монограммы бытия. И их полновесность, космичность, символическое значение с тем именно и связаны, что они не изобретаются, но возникают, суть как бы силы природы, которые себя проявляют или осуществляют¹⁷⁾. Но разве же мы не знаем генезиса многих слов, их истории? Разве мы сами не творим языка, не создаем новых слов и не знаем, как это делается? Что за тавтология, *idem per idem*, «объяснение х через у» здесь предлагается? И однако, надо сосредоточиться около центрального вопроса, не смущаясь и не соблазняясь второстепенными и сторонними соображениями. Историю слов мы, действительно, во многих случаях знаем, как, например, знаем биографию человека, но разве чрез это мы постигаем действительно его духовное происхождение, напр., то, что данное лицо, чью биографию мы изучаем, есть Гете или Пушкин? Или это родители его знают, осуществившие со своей стороны то, что нужно для его воплощения? Но это есть ложь и вздор, потому что, чтобы хотеть рождения Гете, надо самому им быть, его предузнать в себе, а этого нет и не может быть не только относительно гениальной, но и всякой индивидуальности, которой принадлежит признак неповторяемости. Вот и выходит, что данный человек сам себя рождает (конечно, по воле Божией), сам воплощается из данного материала. Пусть не смущает, что человеческое произволение и действие (в частности половой акт) имеют в некоторой инстанции также решающую роль: разумеется, без участия человека, без наличия родителей, не могут рождаться люди, так же как слова не могут рождаться вне человека, но человек так же не замышляет и не придумывает слов, как и не замышляет и не придумывает ребенка, а принимает его, какой он есть, какой родился. И если дети как духовные индивидуальности, воплощенные в теле, в известном смысле сами рождаются, родители же только предоставляют им для этого себя, свою плоть, так и слова, хотя и облекаются в звуки соответственно всей совокупности голосовых и звуковых возможностей (о чем ниже), однако сами себя рождают. А затем, уже возникшие, существующие слова имеют, действительно, биографию и историю, но идя в этой истории регрессивно, в обратном порядке, мы непременно рано или поздно придем к первичной породе — корню, который уже не может быть генетически объяснен, подлежит лишь констатированию, а не объяснению. И вот только об этих-то первоэлементах речи, о словах слов, о некотором первоначальном количестве их, в каждом языке, быть может, разным, и идет речь. И нет и не может быть достаточных эмпирических оснований, чтобы определить это количество и даже сказать, ограничено оно или неограничено, поддается ли оно полному учету. Фактическая наличность таких корнеслов, которую мы умеем установить и которая для разных языков, допустим, различна, ведь не может еще быть исчерпывающей, потому ли, что некоторые слова могли исчезнуть вследствие малой употребительности своей, или по иным причинам, достаточно не проявленным. Поэтому может быть выставлена гипотеза определенного комплекса или плеромы этих первослов, как бы радуги красок, в которой включаются звуковые краски всего мира; эта гипотеза может быть поддерживаема по общим основаниям, однако здесь, в интересующем нас вопросе, эта проблема может и должна быть отстранена. Нам достаточно принять эмпирически устанавливаемый факт присутствия во всяком языке некоторого количества

первослов, или корней, в которые упираются биографии слов как в свой почвенный фундамент и неразложимую первооснову. И именно эти слова, эти элементы речи уже имеются во всяком существующем, обладающем силою и жизненностью языке, они суть собственно язык в языке, и о них возникают все эти теории «возникновения языка»: и «вау-вау», и «ба-ба» и др. Поэтому против мысли, что слова рождают себя сами, не может быть сделано возражение в том, что мы постоянно создаем слова и что наша речь, как и история языка, есть непрестанное словотворчество. Это указание совершенно правильно, однако дело в том, что мы создаем его из готового, уже существующего материала. Это и есть самая поразительная черта в истории и жизни всякого языка: в нем существует некоторая первичная данность, которой соответствует вся творчески, художественно осуществляемая заданность. Язык творится нами, он есть наше художественное произведение, но вместе с тем он нам дан, мы его имеем как некоторую изначальную одаренность. И то, что мы имеем, мы не творим, но из него творим. И об этих первословах мы и утверждаем, что они сами себя сказали. Они суть живые, словесные мифы¹⁸⁾ о космосе, в них закрепляются космические события, мир нечто говорит о себе, и изначальное словотворчество есть космическое мифотворчество, повесть мира о себе самом, космическая радуга смыслов, словесная символика. И миф отличается от представлений, понятий и их дальнейшей логической переработки тем, что последние создаются нами применительно к чему-нибудь, суть наши поделки, миф не создается и не измышляется, но дается и есть, и о нем, по поводу его, возникает дальнейшее — понятия.

Но можно здесь напомнить: разве же мы и теперь не измышляем, не сочиняем новые слова для разных нужд? Разве все наши автомобили, локомотивы, вагоны, телеграф и др. не суть вновь созданные слова? Но в том то и дело, что слова эти не сочиненные, но образованные из старого, уже имеющегося словесного материала, и такова именно внутренняя история их. Они составляются по аптекарскому рецепту: столько-то того-то и того-то. Положим, для того, чтобы назвать движущую машину, берется сначала слово, означающее место, для удобства и выразительности на латинском языке, а затем на том же языке слово, обозначающее движение, и получается loco-motiv. Таким образом вообще создается научная терминология: для выражения комплекса наличных смыслов, понятий и слов, в качестве аббревиатуры измышляются слова, в своем корневом значении имеющие именно требуемый смысл, потому термин есть всегда сокращенное словесное описание, которое потом в употреблении получает вид словесного монолита. Даже больше того, психологически термин переживается как самостоятельное, новое слово, новое словесное рождение, и, больше того, он есть то новое слово, которое находит и создает для себя новый смысл. Иначе говоря, надо признать, что словотворчество возможно не только чрез изначальные, сами себя родившие слова, слова-мифы, живую языковую данность, но и чрез эти существующие уже слова, стало быть, оно бывает первичное и вторичное (третичное и т. д.). Для жизни языка это имеет огромное значение: чрез пробитые окна первослов, элементы смысла, постоянно вливается все новый расширяющийся смысл, как из нескольких нот гаммы возникает вся бесконечность музыки. Наконец, иные могут еще похвалиться и тем, что теперь «куются» совсем новые слова, например все эти богомерзкие совдепы, викжели, земгоры и под. Но ведь очевидно, что здесь мы имеем лишь частный, наиболее механизированный и упрощенный случай терминологического процесса, приноровленного к письменной речи, к заглавным буквам, и путем этого, так сказать, алгебраического их сложения образуются

новые манекены слов. Однако (и это мистически есть самая тяжелая сторона этого дела) такие слова-манекены становятся вампирами, получают свою жизнь, свое бытие, силу. Образуется целое облако таких мертвых слов-ларв, вампиров, которые сосут кровь языка и служат черной их магии. Таков оккультный смысл этого сквернословия.

Для того чтобы рельефнее выразить нашу мысль о том, в каком смысле слова сами себя говорят, или сами себя рожают, сопоставим ее с некоторыми точками, которые кажутся ей сродными, но в то же время от нее глубоко отличными. И прежде всего наша мысль глубоко отличается от грубого и теперь едва ли кем защищаемого представления, что Бог прямо вложил человеку отдельные слова или целый язык, наподобие того, как мать учит говорить своего ребенка или же как мы научаемся новому иностранному языку. Этот грубый антропоморфизм прежде всего не антропологичен, а потому и не теологичен, да и вовсе не благочестив. Согласно этому представлению, слова или язык низводятся на степень каких-то знаков, а обучение речи напоминает попугая, причем человеку приписывается совершенно пассивная, слепо-усвояющая роль. Между тем, по изображению кн. Бытия, Бог привел человеку животных, чтобы *видеть*, как он их назовет, или, по нашему пониманию, как они сами называются в нем, через него. Словам научает человека не антропоморфизированный Бог, но Богом созданный мир, онтологическим центром коего является человек, к нему протянуты и в нем звучат струны всего мироздания¹⁹). Конечно, и мы полагаем, что способность речи прирождена человеку, и представление о *homo alalus* относится к дарвиническим бредням, к сожалению, владеющим душами многих лингвистов²⁰). Однако, утверждая, что человек от природы есть человек, во всем значении этого слова, т. е. космическое, а вместе и мыслящее существо: способность логоса, как мысли и речи, есть именно то, что делает его человеком, — однако нельзя этой мысли давать и такой поворот, будто бы человеку вложена общая способность речи Богом, а отдельные слова придумывает он сам. Такая точка зрения иногда выражалась, правда, в полемическом увлечении, и в патристической литературе, в частности, например у св. Григория Нисского²¹). Здесь опять вкрадывается представление, что человек на основании общей неопределенной способности речи выдумывает язык, сочиняет слова, очевидно, руководясь теми или иными оноματοпоэтическими критериями; таким образом, язык явным образом низводится до грамматического, орудийного, утилитарного значения. Самобытность слов, зерна смысла, символизм языка при этом молчаливо отрицается, ибо не замечается его проблема. Самая же мысль имеет настолько расплывчатый характер (совершенно неопределенное понятие «способности речи»), что не поддается даже критике. Эту же мысль, что язык как общая способность, благодаря которой возникают отдельные слова по тем или иным частным мотивам, является прирожденным человеку, — вне всякой богословской окраски и предпосылок — разделяют многие представители лингвистики. Можно назвать Штейнталя²²), Вундта²³) и других. Чаще это соединяется с эволюционной доктриной, причем тогда вся тяжесть вопроса переносится в сторону эволюции, делающей вообще чудеса и приводящей к совершенно новым, неожиданным результатам. В сущности к эволюционным представлениям прибегали уже древние — Диодор и Витрувий²⁴), Лукреций²⁵). Разновидностью этого являются уже упомянутые нами оноματοпоэтические и интеръекционные теории, — они лишь указывают частные причины естественного, эволюционного развития и возникновения языка. Для одних он развился из звериных криков, для других из звукоподражаний, но во всяком случае слово здесь производится из того, что само по себе не есть или еще не есть слово.

При этом главный, центральный и единственный вопрос: как возникает слово из *не-слова*, или, что то же, как появляется *первое* слово в своеобразии своем, здесь не отвечается, но обходится ссылкой на *постепенность* перехода, как будто можно построить будущий эволюционный мост над пропастью. Ignoratio elenchi, уклонение от вопроса, самообман — вот неизбежный удел эволюционной теории, здесь, как и в других случаях. Мы этим вовсе не хотим отрицать факт развития языка, но надо знать, отчего оно происходит и куда ведет, надо знать энтелехическую его *целепричину*, которой обычно знать не хотят современные эволюционисты, и в этой дурной бесконечности весь пафос их теории.

Но не представляется ли эволюционным и наше воззрение? И да, и нет. Да, в том смысле, что, конечно, язык имеет свое закономерное развитие в соответствии своей природе, нет — потому, что эта природа сама вовсе не определяется этим развитием, напротив, развитие вытекает из природы языка, и в последнем счете природы человека. Антропокосмическая природа слова делает его символом, сращением слова и мысли, и именно потому слова не сочиняются, но лишь осуществляются, реализуются средствами языка в человеке и чрез человека.

Но если это так, если первослова суть космические символы или мифы, сами себя возвещающие, тогда особенную остроту получает проблема многоязычия, вавилонского смешения языков, существование их в количестве нескольких сот. Кажалось бы, естественно ожидать, что определенные космические мотивы должны иметь и однородное, если не прямо тождественное звуковое выражение. Однако этого нет. Языки многообразны, и свести их множественность к единому праязыку до сих пор не удастся. И даже если бы и удавалось, все равно оставался бы в полной силе вопрос о теперешней многоязычности. С одной стороны, только внутреннее слово, смысл и устанавливает единую язычность разных языков, их внутреннее единство как орудий слова, создает возможность перевода данного смысла с одного языка на другой. И на смысловую сторону слова вавилонское смешение не распространяется, иначе оно совершенно уничтожило бы высочайшее творение Божие, человека. Но, с другой стороны, многоязычность эта свидетельствует о том, что есть такая преломляющая среда, которая множит звуковую отдачу единого смысла. Орган речи, или организм языка, не одинаков у разных племен. Это различие касается не только корней, но и всего строения языка, всего его характера или духа, который так трудно поддается определению²⁶). Однако здесь мы пока говорим о корнях. Эта разница звукового слова, при тождестве или, по крайней мере, единстве внутреннего слова, смысла, заставляет постулировать эквивалентность слов на разных языках или же самых этих языков, которые, действительно, нет основания превозносить один за счет другого, помимо личных вкусов, симпатий и кровных связей. Всякий язык по-своему хорош²⁷), и на всяком языке все можно сказать, может быть, с разной степенью трудности, но это зависит от степени выработки языка или искусства говорящего, от исполнителя, а не от инструмента. (С этой трудностью мы встречаемся, например, при переводе философских или специально научных идей с одного языка на другой. Однако никто ведь не скажет, что русский философский язык хуже немецкого, хотя и менее выработан. Вероятно, перевод Гегеля на готтентотский язык встретит еще большие трудности, но, с другой стороны, точный, хороший перевод каких-нибудь охотничьих выражений с готтентотского языка на немецкий также составит не меньшие трудности, и если до сих пор не появился готтентотский Гегель, то, надо думать, что этому причиной являются во всяком случае не препятствия со стороны языка.) Если

вслушаться во внутренний смысл повествования о вавилонском столпотворении, становится ясно, что единый, естественный язык был, по нарочитому попусению Божию, как бы завуалирован множественностью и непонятностью наречий, которые, впрочем, отнюдь не таковы, чтобы сделать невозможным обучение чужому языку и понимание его. И, рассуждая принципиально, возможно обучение всякому языку или, точнее, всем языкам: фактическая невозможность не устраняет принципиальной возможности этого, при осуществлении коей преодолевалась бы множественность языков и реализовалось бы единство. И принципиально в повествовании XI гл. 1–9 Бытия для нас важно, что изначально и естественно, по существу «язык был один и речь была одна» (1). Это единство языка изначально, оно лежит в природе языка, в его основе. Множественность же есть *состояние* языка, его модальность, и притом болезненная, ибо связана с состоянием греховного разобщения людей. «Господь сказал: вот один народ, и у них один у всех язык, и они начинают делать это, теперь им ничто не может помешать в том, что они предположили делать. Пойдем, *смешаем язык их*, чтобы они не могли *понимать речи* один другого» (6–7)*. Здесь совсем не говорится о создании новых языков, но о понимании речи языка одного, так и остающегося в сущности единым. Если мы еще примем во внимание, что событие этого повествования имело место тогда, когда образовались уже три ветви народов, яфетиды, семиты и хамиты, и произошли целые народы, распространившиеся по лицу земли (X, 32), то загадкой может явиться не то, что они перестали понимать друг друга, вследствие многоязычия, но, что до этого события язык у них был один и они совершенно понимали друг друга. А затем внезапно словно упало покрывало многоязычности, и они перестали понимать друг друга, в Вавилоне родилась лингвистика. Если верить в боговдохновенность слова Божия и внимать точному содержанию этого рассказа в общем контексте, становится ясно, что язык и наречия были и до вавилонского столпотворения, и однако, язык был *один*, так, что все понимали друг друга: языковые свойства народов так же мало препятствовали этому, как теперь этому не препятствуют индивидуальные черты произношения и речи, ибо речь всегда индивидуальна, и если сравнивать слова под звуковым микроскопом, то окажется, может быть, что единство языка не существует даже в пределах семьи, я уже не говорю о строении речи, о том, к чему относится изречение: «*le style c'est l'homme*»**. Значит, языковые различия, каковы бы они ни были, не заслоняли внутреннего слова, и вдруг эти стекла стали непрозрачными и только с помощью специальных усилий может быть достигнуто понимание смысла. Язык, конечно, остался неповрежден в своей основе, но закрылся его внутренний смысл, ранее открытый, и появилась болезненная впечатлительность к индивидуальным особенностям звуковой речи, к реализации языка. Человечество, которое свое космическое единение в слове употребляло лишь для достижения своих человеческих целей, впало в психологизм (человеческая гордость и есть психологизм) и естественно оказалось наказанным психологизмом языка. Ибо многоязычие и есть в известном смысле этот психологизм, закрывающий онтологическую сущность языка. И можно сделать и обратное заключение, что человек интегрированный, восстановленный в своей целомудренности, может через языковую оболочку принять внутреннее слово, т. е. победить многоязычность. Нам поведан один случай такого восстановления человека в его нормальном состоянии по отношению к языку, — это Пятидесятница, когда, после сошествия Св. Духа на апостолов, они стали говорить новыми языками, как это и было им обещано Спасителем после воскресения (Мр. XVI, 17, ср. I Кор. XII, 10), и многочисленные народы, бывшие там, с удивлением

их слушали и спрашивали, разве все они не галилеяне (Д. Ап. II, 3–11). Дар языков затем неоднократно отмечается, как проявление благодати Св. Духа и особенного вдохновения. (Ср. Д. Ап. X, 46; XIX, 6; I Кор. XII, 10, 28, 30; XIII, 1; XIV, 2.) Как следует понимать этот чудесный дар языков из природы самого языка? Это означает лишь, что исцелялась его болезнь, состоящая в затуманенности смысла, и возвращалась естественная, первоизданная его прозрачность и единство, которое было свойственно ему от Адама до вавилонского смещения. Вследствие этого снималась пелена многоязычия. Может быть двойко понимаема апостольская проповедь пред многими языками: или их собственная родная галилейская речь стала настолько внятна, прозрачна относительно внутреннего слова-смысла, что и не учившиеся языку чувствовали себя, как учившиеся, и понимали его так, как будто его знали, или, скажем, как бы они понимали какую-нибудь выразительную жестикуляцию без особого перевода и обучения. Или же возможно обратное предположение, именно, что апостолы свое внутреннее слово получили способность облекать в разные одежды, применительно к индивидуальным звуковым особенностям, так, что апостолы действительно говорили многими языками (так это бывало по изображению глоссолалии в I посл. к Кор. на молитвенных собраниях, когда говорящего языками не все понимали, и требовался истолкователь). Но по существу дела это различие мнимое или феноменальное, и одинаково пригодны оба предположения: апостолы говорили на чужих языках, потому что все они были для них прозрачны, и, наоборот, говоря на своем языке, но опрозраченном смыслом, они становились понятны для всех народов, ибо язык один, и множественны лишь его модусы — наречия. И если бы не существовало того онтологического, скажу точнее, антропологического, изначального единства языка, была бы непонятным абсурдом Пятидесятница. Чудо не есть фокус-покус, не имеющий корней в бытии и даже их отрицающий, оно всегда есть оздоровление естества, раскрытие его подлинной природы и постольку возведение на высшую ступень. В чудесном мы именно опознаем истинную природу естественного, и в данном случае раскрывается изначальное единство языка, которое столь же изначально, как и единство человеческого рода.

Но тем острее становится вопрос о вавилонском смещении, или множественности языка. Как бы мы ни понимали взаимное отношение языков, возводили ли бы мы их к некоторому первоисточнику — праязыку или оставляли их в несводимой множественности (по крайней мере языковых семейств, которые знает теперешнее языковедение)²⁸), вопрос многоязычия остается в своей остроте. Правда, многоязычие это отнюдь не отменяет единства внутреннего языка, иначе невозможно было бы взаимное понимание, и языки раскалывали бы самое человечество, его упраздняя, оно не есть множественность языка, ибо язык один и существует лишь множественность наречий. Но как понимать эту множественность? Очевидно, прежде всего, что она относится не к внутреннему языку, не к номену его, но к его феноменальному воплощению, к его реализации, индивидуальности. Это является очевидно прежде всего из того, что языку, в смысле наречия, можно научиться и действительно научаются; научаемся мы и родному языку в детстве и, лишенные этого обучения, едва ли бы сами по себе изобрели бы язык и своего народа. Язык в этом смысле есть явление социально-историческое и принадлежит к числу одежд, надеваемых и снимаемых временем, обстановкой, средой, обществом. Напротив, внутреннему языку, лежащему под наречием и в его основе, словам как идеям, воплощающимся в звук, или символам, мы не *научаемся*, но они в нас возникают, и притом одинаково у всех в меру человечности (здесь разумеется,

конечно, принципиальная, динамическая одинаковость, которая фактически может осуществиться не в равной степени у разных субъектов). Основа языка — космическая, или антропологическая, его облечение, реализация — дело социально-историческое. И язык как наречие есть дело человеческого творчества²⁹), искусства, психологии, истории. Языки как наречия возникают и умирают, имеют различный возраст и выработанность, разные индивидуальные свойства. Они суть призмы, по-своему преломляющие и окрашивающие лучи. Язык носит в себе кристаллы истории, национальной психологии, вообще всегда есть не только организм, но и конгломерат, который изучает языковедение, прилагая к нему разные методы³⁰). И, разумеется, то или иное качество орудия, его свойства, выработка, состояние не остаются без влияния не только на реализацию языка, но и на самое пробуждение внутреннего языка, его энергии. Здесь мы имеем нередкий случай взаимного, двустороннего влияния. Вот почему, между прочим, нам кажется, что внутренний язык в равной степени потенциально свойственен всем людям, а в том числе и тем, которые лишены языка внешнего, т. е. глухим и немым, глухонемым. Язык их роковым образом остается недо-вложен и для нас недоступен, и, однако, те успехи в языке, которые достигаются азбукой глухонемых, то обучение ему, которое ведется, было бы невозможно, если бы отсутствовал этот внутренний язык. Немота эта внешняя, а не внутренняя.

Но к нам снова возвращается здесь прежний вопрос о символической природе слова. Если слово есть символ смысла, сращение идеи со звуком, и если это сращение или воплощение смысла есть необходимое здесь условие, то как же понять множественность наречий? Очевидно, приходится постулировать некоторое мета-слово, его ноумен, который выявляется в звуковой оболочке. Эти оболочки в своей совокупности образуют язык, и, конечно, язык не есть механическое соединение слов, но их организм, так что и в каждом отдельном слове проявляется весь язык. Языки суть как бы различные, определенным образом настроенные резонаторы, которые вибрируют на данные волны, причем, конечно, различна их специальная настроенность, но, вместе с ней, различно резонируют и все остальные звуки. Можно и должно говорить об эквивалентности языков в том смысле, что каждый из них по-своему служит своей цели — быть логосом космоса и мышления, но вместе с тем надо иметь в виду и это различие. Определить, уловить это различие — трудность невероятная; мы сейчас не умеем даже к этому подойти, однако непосредственное чувство свидетельствует, что это различие есть, и радуга языков, представляющая собой разложение белого луча, естественного языка, подлинного языка мира, для каждого языка имеет в своем спектре луч определенной окраски и значения. Все языки естественны, связаны с языком вещей, но каждый по-своему и в разном. А потому, при эквивалентности языков, можно и должно постулировать и их неравенство, иерархию: как все иерархично, так и язык, хотя у нас и нет средств установить эту иерархичность. Ведь и лучи солнечного спектра имеют свою окачественность, а следовательно, иерархию, как и звуки октавы. Быть может, разные языки имеют какие-то свои языковые ключи, которых мы не можем и не умеем разгадать. (Говорю это про основные языки, а не про диалекты, которые имеют достаточное жизненное или историческое объяснение и относятся к изменчивой, текучей стихии языка.) Устройство органов слуха и речи нам постепенно раскрывает теперь наука. Из опознавания этих органов, быть может, в конце концов и окажется вычитана тайна языка и тайна слуха. Несомненно, эти органы представляют собой некоторую онтологическую криптограмму мира, которую мы не умеем прочесть. Мы узнаем из фонетики,

как из определенных групп звуков и движений гортанных органов получаются звуковые группы — слова, какая безумно сложная и тонкая, конечно, «бессознательная» работа здесь совершается. Если слова разлагаются на звуки и шумы, т. е. определенные колебания звуковых волн, то можно рассматривать основу слов как некоторые ритмические движения, возникающие в физической среде, так, что слова, или ранее буквы, звуки, суть определенные квалифицированные ритмы. Слово есть ритм ритмов, а речь есть сложный ритмический организм. Во всяком случае, здесь остается терпеливо вслушиваться в работу описательной, экспериментальной фонетики и физиологии.

Что можно считать первоэлементом речи? Вот один из проклятых вопросов философии слова: букву ли, как Каббала, слог, слово? Если букву, то не надо ведь забывать, что буква лишь приблизительно обозначает класс данных звуков и их характер, но число вариантов данного звука, обозначающихся одной и той же буквой, может быть очень велико: оно зависит от предшествующих и последующих звуков, от места в слове, даже во фразе, поэтому приходится говорить *in concreto* не о букве, а о слоге. Поэтому стилизовать букву как таковую есть еще грубый прием, способный вести к недоразумению. В него впадает, по-видимому, теперь штейнеровская эйритмия*, где буквы немецкой азбуки берутся символами ритмов, и пытаются постичь «заумный» смысл слова, переводя его на язык жеста или движения, которое, в свою очередь, с крайним огрублением выражает искомые ритмы. К тому же, нельзя формально приравнивать все буквы в слове как равноправные, передавая их движением: в слове буквы не равнозначны, есть коренная основа, есть флексия, суффикс и т. д. И чтение в строчку всех букв без различия, эйритмизирование их в жестах тоже неправильно. (Напр.: Для (предлог) берег-ов отч-изн-ы дал-ь-н-ей ты по-кид-ал-а и пр.) Грубость эйритмического подхода скорее закрывает, чем открывает природу слова. Каббала рассматривает, как известно, буквы еврейского алфавита (согласные и полусогласные звуки) как первоэлементы языка, имеющие и космическое значение. На этом основан каббалистический метод анализа слова, разных перестановок, определение значения словесного числа (гематрия) и пр. Что такое буквы как письменный знак или звук, или, точнее, известным образом окрашенный класс звуков? Есть ли это только голосовое или языковое средство для того, чтобы было из чего составлять слова? Потому ли существуют те или иные буквы, что наши голосовые органы устроены известным образом, и в извлечении звуков, кроме легких и голосовых связей, участвуют губы, нёбо, рот, нос? Или именно наоборот, устройство органов речи именно таково, потому что они имеют задачу — производить определенного качества звуки, и в этом смысле можно сказать, что губные или зубные звуки существуют ранее губ и зубов? Самый орган понимается из функции, а не наоборот, и в этом смысле не правы ли каббалисты, полагая, что буквы в определенной своей природе существуют самостоятельно и как будто даже вне отношения к речи, являясь, например, теми силами, из которых создан мир? Разумеется, у науки нет сил разрешить этот вопрос, что для чего составляет в данном случае *organs*: орган для функции или функция для органа. Как бы ни были ценны и важны успехи экспериментальной фонетики, этого вопроса она все равно не может разрешить, и ответ на него дается только на основании общих соображений. Для нас представляется совершенно невозможным допустить, чтобы устройство органов речи и происходящая отсюда классификация звуков были случайны, — слишком это нелепо и не мирится со всей удивительной тонкостью этих органов, которые приходится понимать из их функции. Голосовые органы таковы, потому что таковы буквы:

не произнесение букв вообще, но определенного качества звуков есть их задача. И как глаз, орган света, существует потому, что есть свет, так и орган речи и слуха существует потому, что есть звук как мировая энергия. Звуки создают для себя органы в человеке, в котором должно быть вписано все мироздание. И поэтому, отвлекаясь от фонетики и физиологии речи, мы должны считать буквы (в вышеуказанном смысле) имеющими действительно самостоятельное бытие, а не только *flatus vocis**. Буквы, звуки букв, существуют в себе, и потому лишь они существуют в языке. Здесь есть большая аналогия с цифрами и числовыми значениями, которым не напрасно же приравнивают всюду и буквы, образуя цифровой алфавит. Цифры возникают не в арифметике, но, наоборот, последняя является ради цифр. Но это вскользь. Возвращаясь к буквам, мы должны поставить новый, доселе не возникавший вопрос: до сих пор мы считали первоэлементом речи корнесловия, создающие сгустки смысла, выражающие идею. Теперь мы признаем наряду с ними, или помимо их, в качестве первоэлементов еще и буквы. Какое же соотношение между словами и буквами, корнями и образующими их звуками? Суть ли слова только агрегаты букв, которые можно поэтому переставлять, заменять, или же они суть буквоорганизмы? Есть ли эта связь механическая или, так сказать, химическая, в которой исчезает старое и образуется новое? Методы Каббалы, в сущности, отрицают и уничтожают слова, для каббалистов язык состоит только из букв, притом определенного класса (т. е. согласных, потому что в еврейском языке гласные отсутствуют и не вносятся в буквы). Впрочем, оставляя в стороне эти подробности, чтобы не усложнять дела, мы можем сказать, что это понимание слова, утверждая силу слова как мировой стихии, упраздняет его смысл, идею слова, слово здесь *только сила*, а не символ. Между тем необходимо удержать как ту, так и другую сторону слова. Что буквы или голосовые звуки действительно выражают некоторые первоначальные космические качества, как краски, ритмы определенного типа, как числа, быть может, как и другое: элементы химии, минералы, планеты и т. д., в этом мы совершенно не можем сомневаться.

К слову сказать, исследования об инструментовке стиха, об аллитерациях, вообще о звуковой стороне речи, кроме индуктивно-описательной стороны, необходимо должны бы включать еще и фонетическую характеристику соответственных звуков, а затем и исследования их общего, так сказать, космического значения, причем теперешний импрессионизм простой «имагинации»**, применяемой при раскрытии смысла той или иной группы звуков, должен уступить место более точной характеристике. Но в то же время необходимо установить аксиому: хотя слова состоят из букв, из них слагаясь или на них разлагаясь, но буквы не суть слова, и слова не суть только буквы. Здесь мы имеем разного качества образования: так и картина состоит из красок, и однако, она не есть краски или только краски, но конкретное сращение образа и красок, как статуя не есть только кусок мрамора, но опять-таки известный конкретный образ. В этом переходе из одного в другое, из букв в слова и состоит тайна рождения слов, воплощение смысла. Буквы и больше, и меньше, и выше, и ниже слова. Буквы больше слов потому, что их меньше чем слов, можно даже сказать, что их — определенное ограниченное количество, между тем как слов, даже корнеслов много, и можно даже сказать, неопределенное, неограниченное количество. Буква есть выражение силы природы, качество ее, первоначальная краска, из смешения коих образовался мир, слово есть вспышка смысла, идеи, которых много, которые имеют текучее, переливающееся бытие, выражают, а не образуют, символизируют, а не творят космос. Буква

есть та первоматерия, в которой и из которой образует себе тело слово, идея; она всеобща, изначально так, как всякая простая краска или число. Напротив, слово выше буквы потому, что исполнено света и мысли, точно так же, как статуя выше своего мрамора и картина своей краски. В слове происходит таинственное перерождение или преобразование звука, тем, что он становится символичен, вмещающая идею. Идея в слове говорит себя буквами, но при этом буквы уже теряют себя, перестают быть сами собой, образуют сгусток, звуковой кристалл. В этом смысле слово не слагается из букв, не возникает из них, но расчленяется на буквы. И поэтому для слова первоединицей является не буква и даже не слог как таковой, но органическая часть слова, хотя бы она и состояла даже из одной только буквы, но эта буква уже не принадлежит себе, но привязана к слову, пронизана его энергиями, окачествована ими, перерождена. И корень слова, всегда образующий сгусток букв, звуковой кристалл, есть явление *suī generis*, которое не исчезает через то, что оно входит в новые соединения; для того, чтобы соединение было возможно, необходимо это своеобразие соединяющихся элементов. А поэтому сохраняет свое значение в известных пределах и звуковая природа слова, она составляет ночную, подсознательную, женственную характеристику слова, которому свойственен мужской, дневной, солнечный смысл. Отсюда проистекает то, что составляет инструментовку стиха или речи, т. е. при данной мысли стремление ее сопроводить определенным звуковым тембром, непременно имеющим и качественный смысл, хотя и не вполне доступный сознанию. И если мы иногда произвольно ищем выражений и звуков, сознательно инструментируем слова, соответственно общей задаче — выразить то или иное настроение, то и самое слово, взятое как первоэлемент речи, не индифферентно к своим буквам, но в известном смысле само себя инструментирует, бессознательным или, лучше сказать, сверхсознательным, органическим подбором звуков, подобно тому, как опять-таки для известной художественной цели нужны и соответственный материал и краска и под. Подбор звуков, по соответственному ключу данного языка, производится не для известных только слов, но для всего их комплекса данной речи. Поэтому и трудно его уловить и точно определить в каких-либо частностях.

С вопросом об отношении слова и буквы связан и вопрос о «заумном» языке, почитаемом футуристами, которые пробуют забежать за слово и подсмотреть его заднюю сторону, увидеть его до рождения. Хотят сбросить бремя слова как воплощенного смысла, идеи, чтобы, погасив светоч смысла, ринуться в непроглядную ночь звука. Хотят говорить не словами, но буквами. Но в этом и коренятся главные недоразумения и фиаско, ибо все-таки хотят говорить, не хотя слова, его низвергая в дословный хаос звуков. Положительное значение этого эксперимента (насколько оно здесь имеется) в том, что здесь нащупывается ночная первостихия слова и чрез то осознается массивность, первожданность его материи, звука, буквы (совершенную аналогию представляет в живописи стремление освободиться от гнета содержания картины и свести ее к пению красок, так же как в футуристическом стихе к пению одних звуков). Футуристы правы: заумный, точнее доумный язык есть как первостихия слова, его материя, но это — не язык. Преобразование звука в слово, перерождение его бесповоротно произошло, это неотменный факт, как неотменно разделение изначально хаоса и тьмы. Так и заумный язык есть такое хвастовство хаосом, неизбежное с ним заигрывание, или же — и это гораздо интереснее — эксперименты в области инструментовки слова, музыкальной его характеристики, которая дается легче, если отвлечься от смысла, т. е. вступить в заумность*. Метод Каббалы, по которому вес слова и фразы исчисляются не смыслом, но

значением букв (так или иначе устанавливаемым) и их сложением, есть тоже принципиальная заумность и является или безумием, или бессмыслицей, или же может быть оправдан при наличии одного лишь условия, что данный язык есть абсолютный язык, совпадающий во всех своих подробностях со строением космоса, и поэтому ключ его есть абсолютный ключ, совпадающий прямо со звучанием мира. Тогда можно и должно допустить, что и язык этот во всех своих частях, во всем своем строении, даже в материи, т. е. в буквах, прозрачен для космоса, являет его закономерность, космичен. А потому и анализ буквенного состава слов есть космическое исследование. Такое убеждение, как известно, каббалисты и имели относительно еврейского языка, считая его тем языком, которым говорил Бог в раю с прародителями, т. е. единственным естественным языком. И этот язык как таковой таит в себе природу вещей и имеет непосредственную мощь. Или же возможно и иное предположение, именно, что дело здесь не в языке, а в определенных словосочетаниях, в данном случае принадлежащих слову Божию и отмеченных боговдохновенностью, и в таком случае, принципиально рассуждая, всякий язык мог бы явиться материалом для каббалистического исследования; однако свойства именно еврейского языка, его «консонантизм» делают его наиболее прозрачным и для этого пригодным. Если достаточно серьезно смотреть на онтологическую природу слова, притом в языке онтологическом и священном по преимуществу, нельзя принципиально отрицать возможности, что слова и образующие их буквы имеют, так сказать, несколько измерений, в частности, поучительна не только их физиология — слово, но и анатомия — буквы, и в скелете слова можно вычитать смысл, не словесный, но иной, ему эквивалентный, цифровой. И если цифры, быть может, тоже суть вещи-числа, как и слова суть идеи-вещи, а то и другое суть символы бытия, то не может быть *принципиальных оснований* вообще отрицать этот путь, хотя его использование остается *quaestio facti**.

Итак, на общий вопрос о *множественности* языков на основании сказанного можно ответить так, что эта множественность несколько не отменяет онтологического единства языка как голоса единого мира в едином человеке, но в то же время язык реализуется индивидуально в соответствии многочисленному строению человечества, являющего единство во многообразии; аналогией здесь являются разные органы и центры чувств в едином человеческом организме, члены разного пола и возраста, общности, характера в одной человеческой семье. Но оно становится многоязычием, замутнением прозрачной глубины звука, вавилонским смешением лишь в связи с общим обособлением и разъединением человечества, его состоянием во вражде и раздоре; однако и это многоязычие принципиально, в основе уже преодолено боговоплощением и совершившейся Пятидесятницей. И в этом смысле многоязычие, точнее, взаимная непроницаемость и непонятность языков (хотя не безусловная, а лишь относительная) выражает не столько природу языков, сколько состояние человечества. И как состояние, имеющее основу в недолжном — разъединении, есть психологизм. Онтологическое единство затемняется психологизмом, т. е. фактическим употреблением языка. И если мы посмотрим, как на наших глазах возникают постепенными и сначала нечувствительными изменениями диалекты и наречия, становящиеся новой преградой, тогда становится ясно, что возможность этого многоязычия заложена в состоянии человека и есть психологизм, мутное стекло, преломляющая призма.

II. РЕЧЬ И СЛОВО

1. Части речи (имя, глагол, местоимение)

Слово никогда не существует в обособленности, иначе оно перестало бы быть словом и стало бы случайным знаком. Как космическое значение слова его символическая основа есть лишь некоторая, не имеющая измерений, точка в мировом *всё*, и существует только в предположении этого *всё* и с ним связана как отправная точка бесконечных мироявлений (космофаний). Также языковое его употребление мыслимо только в *речи*, в живом и непрестанно текущем контексте слов, смыслов, речений. Можно сказать, что одна, взятая сама по себе и обособленная от всего, краска не существует (ибо что может означать абсолютно зеленое, если совершенно отмыслить прочь и устранить всю радуугу красок?). Так же и одна нота, вне отношения к октаве или вообще целому строю и ладу, не существует (ибо что же значит абсолютное, безотносительное *до*, когда оно существует в отношении ко всем другим нотам?). Так же точно и каждое слово-символ замирает и уничтожается вне *речи*, ибо слово звучит в нас не обособленно, но в языке; слова смотрятся в другие слова, говорятя в них или через них, как в системе бесконечно отражающих друг друга зеркал. И эту множественность слова улавливает гений языка, когда называет словом не отдельное слово, не отдельные слова, но всю жизнь слова, осуществляемую в словесной стихии. Слово живо, есть живой смысл лишь в *речи*, и обособленное слово просто не существует, есть абстракция, но в таком же смысле, в каком не существует обособленного сердца или легких, или других органов живого тела. Поэтому, хотя первооснову *речи*, космические ее корни мы искали и нашли в символах-словах, однако мировое *всё* никогда не говорит о себе отдельным символом или раздробленной сигнализацией, но всегда символами, между собою связанными, сливающимися, переливающимися в своих вспышках. Словом, выражает себя не статическое *всё*, состоящее из механической суммы $a+b+c+d+\dots = \infty$, причем каждому из слагаемых соответствовало бы отдельное слово-смысл, но всегда актуализирующаяся, динамическая *всейность*, которая говорит о себе всегда связною *речью*. Поэтому $\lambda\beta\upsilon\omicron\varsigma$ — есть не только слово, мысль, но и *связь* вещей. Человеческая *речь* и есть эта непрестанно выражаемая словесной символикой мировая *связь*. $\lambda\beta\upsilon\omicron\varsigma$ — слово есть $\lambda\beta\upsilon\omicron\varsigma$ — мысль, есть $\lambda\beta\upsilon\omicron\varsigma$ — *речь* как мысль человека о мире, или самомышление мира в человеке и через человека в микрокосме. *Речь*, лишенная мысли, не есть *речь* в такой степени, в какой случайное соединение звуков, ничего не означающее,

не есть слово. Случайный набор слов, хотя каждое из них в отдельности и не лишено значения, не образует речи. Если мы из типографских касс наудачу возьмем несколько букв и соединим их, то не получим слова, хотя его и можно было составить из этих слов. Если мы рассыпем набор и перемешаем слова, у нас не будет речи, а ее растерзанный труп, хотя она и может составиться из этих слов. В этом смысле можно говорить вместе с Вундтом, что не только корень есть абстракция, но и отдельные слова суть абстракции, существует только *предложение*, содержащее в себе связную мысль*. Можно даже пойти еще дальше и утверждать, что и предложение есть абстракция, а существует лишь целое мысли, рассуждение, как в этом можно наглядно убедиться, если перепутать порядок фраз в любом произведении. И конца этому расширению понятия о речи-мысли не может быть, в сущности, положено, поскольку все находится в мыслительной связи и соответствии и должно быть вплетено в единый контекст мировой мысли, или мысли человека о мире. И это естественно, потому что основой речи и ее предметом является мировое всё, которое не имеет границ и представляет собой в этом смысле дурную бесконечность, не имеющую конца в «дискурсивном»** рассуждении***.

Ввиду этого нам необходимо установить общую схему строения речи, или тех *отношений*, в которые становятся здесь слова, тех одежд или оболочек, в которые они при этом облакаются, помимо своего прямого смысла, — понять природу слов как «частей речи», конечно, в онтологическом значении последних. Слова, символы смыслов, помимо этого своего прямого значения, ведь могут еще получить *косвенное* определение от своего места в речи, от особого смысла, получаемого ими не как таковыми, в своей собственной окраске, но и по связи целого, в контексте. Для установления этого контекста надо остановить внимание на каком-нибудь отрывке, который достаточно велик, чтобы в нем уже обозначалось функциональное строение речи, чтобы он представлял собой законченный, в себе живущий смысл. Таковым обычно является грамматическое предложение, или некоторый законченный элемент смысла³¹). Различаются обычно в грамматике части речи и части предложения, причем учение о первых относится к этимологии, а о вторых — к синтаксису. Эти деления, конечно, условные и «прагматические», и во многих пунктах они совпадают между собою: знание частей речи необходимо для понимания строения предложения, и наоборот, определение частей речи даже невозможно вне предложения. (Так как разрез, в котором ведется наш анализ, не совсем совпадает с обычным грамматическим делением, нам приходится до известной степени отвлекаться от последнего, хотя, по существу, дело идет о том же самом.)

Итак, нам предстоит прежде всего понять и осмыслить природу «частей речи» и прежде всего *имени* «существительного» в его отношении, с одной стороны, к заменяющему его, а вместе с ним и связанному местоимению, а с другой — к «глаголу» и прилагательному (около этого распределяются и другие части речи).

Лингвистика предполагает³²), что корнеслова первоначально не имели определенной грамматической окраски, были аморфны, или же представляли собой зачаточное, недоразвитое предложение, и лишь в дальнейшем они определились как глагол или существительное³³) (имя прилагательное как переходную и несамостоятельную форму пока оставим в стороне). Как бы там ни было, верно или неверно фактически это предположение (проверено оно быть, конечно, не может, по существу же кажется нам сомнительным и, вероятно, покоится на недоразумении), спросим себя: что изменяется или что происходит со словом, когда оно принимает тот или иной, номинативный или предикативный, характер? Что означает, если

один и тот же корень в одном случае становится существительным, в другом глаголом или словом атрибутивным — прилагательным? Разумеется, мы должны отвлечься здесь от морфологии слов, от тех семантических единиц, которыми будет оформлено слово как в том, так и в другом случае, — префиксов, суффиксов, флексий. Все эти частицы лишь *выражают* уже происшедшую перемену смысла, фиксируют совершившееся его определение, но его не создают, их роль служебная, и видеть в них источник этого определения значит то же, что искать причины высокой температуры в показывающем ее термометре. К тому же эти частицы различны в разных языках, а могут и совсем отсутствовать, как в китайском языке, или заменяться предлогом, как в английском, отчасти и во французском языке, и т. п. Словом, этимологическое облачение слова, по отношению к нашему вопросу является второстепенным и производным, и мы можем от него отвлечься.

Итак, что же происходит, когда одно и то же слово — одно и то же как смысловой символ, как смысл, идея, значение — употребляется в одном случае в качестве глагола или прилагательного (атрибута) (что здесь равносильно глагольности, сказуемости), а в другом — как имя существительное? Напр., свет и светить, светло, светлый; ветер и веет, ветренный; родня и родной; писатель и писать; творец и творить; хмель и хмельной; золото, золотить, золотой; земля и земной; Бог и божественный (быть богом) и т. д.

Очевидно, что по значению, по тому, что говорится, разницы нет никакой; самый внимательный анализ не укажет ее между свет и светлый, родня и родной (родственник), и в то же время разница есть колоссальная. И она лежит, очевидно, *по ту сторону слова*, не выражается в слове. Имя существительное означает не только качество, идею *вообще*, но реализацию ее в частности, ее частный случай, 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*. Некоторым кажется, что всякое слово имеет общее значение, есть общее понятие³⁴⁾, это, между прочим, соблазняло и Гегеля³⁵⁾. Даже если не смешивать общего с абстрактным (что обычно делается), нельзя не признать, что слова как смыслы, как идеи, конечно, имеют общее значение, точнее, они существуют сами в себе, безотносительно ко всякому *частному* бытию, их смысловое бытие самозаконно и самодовлеюще, они существуют, потому что существуют. Но в то же время в имени существительном они приобретают конкретный характер и становятся живой антиномией. Как *имя*, обозначающее предмет, как «имя существительное» общее есть частное, конкретное. Притом, идея, слово само себя до конца выражает, оно прозрачно, напротив, имя существительное, хотя и выражается в слове, но отнюдь им до конца не выражается в своем бытии, в темной его, неосвещенной глубине: это бытие вовсе не исчерпывается своим именем, напротив, ему свойственна космическая вселенскость, бездонность, оно может быть приведено в атрибутивную связь со всем миром. И поэтому всякое имя — собственное ли или нарицательное (здесь пока безразлично) — есть антиномия: алогическое-логическое, невыразимое-выражаемое, из недр бытия рождаемое слово. Напротив, глагол и вообще атрибутивное или предикативное употребление слова совершенно чуждо этой антиномичности, но, вместе с тем, и этих корней в бытии. Это не значит, конечно, чтобы отвергалась и здесь природа слова как космического смысла, в выше разясняемом смысле, но эта символика здесь имеет лишь абстрактное, хотя и космическое значение. Она должна быть скреплена с мировым

бытием в отдельных точках, которые и являются тогда ориентирующими в познании, в словесном выражении мира, в мышлении о нем. Если бы можно было себе представить язык, состоящий из одних глаголов, вообще предикатов, то на нем не могло бы быть выражено никакое суждение. Он бы был беспредметным, располагая только идейными тенями без плоти и крови. Напротив, если бы можно было себе представить язык, состоящий из одних «субъектов» — имен, лишенных всякой предикативности, это был бы язык немых жестов, бессильный и беспомощный (может быть, нечто подобное имеем в языке глухонемых, которым одним, и притом одними внутренними средствами, приходится создавать аппарат речи). Наконец, если вообразим себе чистый корневой язык, то, насколько в нем требуемые определения не рождались бы из жестов, ударений, порядка слов и т. д., он находился бы в утробном состоянии нерожденности, когда сердце, легкие, и все органы уже готовы для сознательной жизни, но в них не вошел еще воздух вселенной.

Различение имени существительного и глагольности, субъектности и предикативности не есть какое-то изобретение, которого могло бы и не быть в языке, или случайное свойство или состояние, которое также может изменяться (как, напр., состояние языка агглютинирующего, флексивного и корневого*). Нет, здесь выражается самый смысл языка, которого, в той или другой оболочке, не может не быть в языке. Оно вытекает из онтологии речи.

В предыдущей характеристике слова как символа мира мы указали, что слово не изобретается человеком, но само себя говорит в нем. Эту же онтологическую идею нам приходится применить и здесь к занимающему нас различению. Если мы говорим то, что познаем о мире, как космические существа, то эти высказывания о мире имеют не только содержание, окачественность, но и объективность. Мы не только внемлем мировым голосам и их возглашаем, но мы переживаем этот мир и находимся с ним во внутреннем общении, которое выражается в слове, хотя им и не исчерпывается. Наше положение как сущих в космосе обрекает нас на постоянные встречи с его агентами — на толчки, зовы, словом, всякое жизненное актуальное взаимодействие. Оно-то и скрепляет наши слова в речь, организует ее в суждения, дает ей реальную почву, предметность, выводит из психологической ограниченности безличного «настроения», на которую неизбежно натывается корневой язык с его «безличными предложениями». В различении имени существительного и глагола, субъекта и предиката заключен первичный акт мышления и познания, с которого и должна бы начинать свою работу критическая, т. е. стремящаяся блюсти сознательность и самоответственность мысли, гносеология. Здесь совершается основной и первичный акт познания, из которого, как из зерна, развивается потом мышление. (Кант и его школа прошли мимо этого факта и начали анализ с того места, когда всё дело уже сделано.) Имя существительное говорит собою, свидетельствует своим наличием, что нечто не только говорится, т. е. есть качество, идея, но и *есть*, каково бы ни было это существование. Пусть оно даже только словесное, логическое, абстрактное, от этого принципиальное его значение не изменяется. И этот акт — зарождения имени существительного — совершенно неразложим и непосредственен, не мы его делаем, но он в нас делается. Мы можем его наблюдать и осмыслять, но мы так же не можем его изменить или отменить, как, например, своего сердцебиения или вообще действия органов своего тела. Совершенно так же как слово возникает в нас в качестве ответа на голос мира как символ мирового бытия, так и имя существительное родится в нас в ответ на толчок из мира, как свидетельство о некоем бытии. В нем свидетельствуется не о том только, что мир окачествен и потому он мыслится и говорится

в слове, но что он и его вещи *есть* за словом, по ту сторону слова. *Есть то, о чем говорится.* И это общее свойство мира — бытие, а не только мыслимость и выразимость в слове, — и свидетельствуется той чертой языка, что всякая мысль, всякое высказывание приурочивается к точкам бытия, получает бытийственный характер, высказывается о бытии чрез субъект — имя существительное.

Для выяснения вопроса об имени существительном совершенно недостаточны разные соображения относительно его психологического генезиса, столь излюбленные теперешней лингвистикой. Допустим, что в истории имени существительного проявляются те же черты, которые свойственны детскому мышлению, когда ребенок бьет скамейку и вообще не различает между одушевленным и неодушевленным. Допустим, что здесь сказалась и мифотворческая черта первобытного мышления, которое населяет мир легко и охотно живыми существами, причем черта эта и подтверждается в языке в существовании имени существительного (не будем здесь останавливаться на вопросе, составляет ли эта черта преимущество первобытного мышления, делая его более реальным и конкретным, или же она есть свойство ума слабого и недисциплинированного). Руководства по языковедению психологического направления переполнены такими иллюстрациями генезиса речи. Можно привести и в самом языке живое свидетельство о некотором мифологизировании мира, в отношении всеобщей его одушевленности: это — грамматический род, в котором человеческие различия пола, мужского и женского, применяются ко всем именам существительным. Иначе говоря, мифологическая мысль грамматического рода сводится к тому, что *всё имеет пол.* И, как известно, это не есть случайная черта, но глубоко и последовательно проведенное через всю грамматику и синтаксис воззрение, отличающее всё семейство индо-германских языков. Категория грамматического рода свидетельствует об общей массивности логического образа, имени существительного, если на него могут быть навешены столь тяжеловесные определения, как грамматический «род». Нужно предварительное большое отвердение этой общей идеи, чтобы на ней могло появиться это вторичное и дополнительное определение. Однако, как оно ни важно, это различие «рода» принадлежит не к существу языка как такового, но к сравнительной истории грамматики. Дело в том, что категория грамматического рода вовсе не является всеобщей и вообще, и в частности. И, прежде всего, есть языки, в которых она отсутствует, однако не отсутствует из-за этого имя существительное: пример — язык китайский. В разных языках грамматический род существует в разных видах, а именно в одних случаях различается два рода, мужской и женский (французский, еврейский яз. и др.), в других случаях — три рода, мужской, женский и «средний». Средний род, собственно говоря, есть не род, а отсутствие или отрицание рода, это категория тех случаев, когда род оказывается неприменимым. Этим как будто подчеркивается и углубляется смысл половых категорий рода, хотя побеждает употребление грамматическое, потому что в словах всех родов оказываются обозначения живых существ разного пола. Вообще категория рода есть уже известный *психологизм* в онтологическом определении имени существительного, потому что этим вносятся частные черты в общее констатирование акта в бытии в ответ на бытийственный толчок, а вместе с тем она есть и грамматическая категория и в этом качестве относится к морфологии слова, а не к его онтологии. И уже не всеобщий характер этой категории освобождает нас от необходимости придавать ей всеобщее значение.

Как бы то ни было, для гносеологически-онтологического рассуждения совершенно не имеют решающего, принципиального значения изыскания о генезисе того или иного языкового

явления, о механизме ассоциаций и под. Как бы ни реализовался психологически данный словесно-познавательный акт, взятый в своем бытийном разрезе, он содержит в себе как значимость то, что мы слову или словам приписываем свойство и силу быть не только идеей, смыслом, имеющим лишь абстрактно-космическое значение, но и *именем*, знаменующим бытие, указующим конкретное место в мире. Если в одном случае мы имеем горизонтальное сечение бытия, то в другом вертикальное; если там мы движемся по окружности круга, то здесь — по его радиусу к центру. И слово, получающее значение имени существительного, есть та точка, в которой происходит пересечение горизонтали и вертикали, линий дуги и радиуса. Это основное показание о смысле и бытии никакому генетическому истолкованию уже не поддается, оно есть потому, что оно есть. В нем проявляется наше смысловое словесное чувство и наше онтологическое чувство, бытийственное осязание.

Одним из важных языковых явлений, имеющих первостепенное значение для понимания природы «имени существительного», является *местоимение*, это, так сказать, тень имени, неизменно отбрасываемая им. Для нас здесь представляют интерес местоимения личные, а вместе и от них производные, т. е. притяжательные, указательные, в известной степени относительные. Смысл местоимений в грубых чертах можно определить так, что одни из них заменяют имена существительные — лица и вещи, другие выражают качества и в этом смысле заменяют прилагательные или глагол (такой, таковой, с соответствующими наречиями: так, этак и под.). Наше внимание сейчас останавливает первая категория — личных или вещных местоимений, функции коих приводятся к местоимению личному. Что же выражает собою личное местоимение: я, ты, он, она, оно, мы, вы, они? Оно выражает именно тот молчаливый мистический жест, который всегда присутствует в имени: вот это есть А. Всякое наименование содержит скрытое экзистенциональное суждение, в котором констатируется мистический акт выхождения субъекта в космос или вхождения в него космоса, соприкосновение сознания и бытия. Этот онтологический акт, двуединый и слитный, в котором одновременно открываются глубины бытия, неизреченность, а вместе вспыхивает смысл, идея, слово, происходит именование, — этот акт осуществляется в разделенности своей благодаря личному местоимению. Каково бы ни было происхождение слов, выражающих местоимение, по своему первоначальному смыслу³⁶⁾ функция местоимения, значение его именно таково: выражать невыразимое в слове-идее, передавать мистический жест, онтологические точки касания. Наличие в языке местоимения, которое является одной из наиболее ранних и всеобщих форм языка³⁷⁾, есть красноречивое свидетельство о природе слова, об онтологическом смысле имени, и название местоимения, данное ему еще греческими грамматиками ἀντωνυμία, *pronomen*, вполне выражает суть дела, причем оно существует открыто или скрыто в спряжении, до известной степени — в согласовании. Его нельзя отмыслить от состава речи, не сковывая ее, не вырывая из нее центрального стержня. Ибо, если еще можно с большими натяжками и трудностями обходиться без указательных местоимений третьего лица, то без личного местоимения первого и второго лица язык обойтись не может, как не может он обойтись и без спряжения. И это одинаково относится к языкам как синтетическим, так и изолирующим*, в которых функция местоимения осуществляется общими средствами этого языка. Особенно принципиальное значение связано, конечно, с личными местоимениями, в частности, первого и второго лица. Сюда принадлежит загадка я. Что такое я? Поддается ли оно какому-нибудь выражению словом, как всякий он или оно, которое непременно есть что-нибудь — имя? Я занимает здесь особое поло-

жение, потому что оно объемлет всё и ничего: всё, потому что может быть приведено в предикативную связь со всем, и ничего, потому что само оно не есть что-нибудь в мире идей, не есть слово-идея, но есть слово-жест, мистический указательный жест. **Я** есть та точка, из которой говорящий смотрит и выражает в слове весь мир, но себя он не видит, а потому и выразить не может иначе, как общим символическим свидетельством бытия. В отношении к **я**, поставленному под микроскоп созерцания, реально говоримому, имеет силу онтологический аргумент: *essentia involvit existentiam**, — хотя отсюда может быть вылущено лишь тавтологическое суждение: я есть я, или даже не суждение, а просто логический жест: **я**, — сам по себе еще немой и бессильный (так что декартовское *je pense, donc je suis*** есть, конечно, переход за границы дозволенного). **Я**, конечно, могу иметь имя, но его не вижу, не ощущаю, вследствие эгоцентрической установки сознания, при которой говорящий есть субъект речи и одновременно не может быть и ее объектом; для этого он должен говорить о себе «в третьем лице», т. е. не об **я**, но об **он**. (Моя дочь в детстве долго противилась местоимению первого лица, но говорила: Манюнька хочу, называя себя, вместо личного местоимения, привычным для нее именем: космос держал ее, препятствуя выделению личного самосознания, которое совершалось только в глаголе: хочу.)

Вот это единственное в своем роде значение **я** и делает то, что оно зараза характеризуется противоположными чертами. С одной стороны, хотя **я** абсолютно не может мыслиться в множественном числе, всякое **я** есть «единственный», неповторимо, однако оно есть столько же и нарицательное имя как местоимение (т. е. формальное, условное обозначение). С другой стороны, оно есть собственнейшее из собственных имен: хотя и совсем не имя, но вместе с тем самое интимное и близкое, чем человек себя именуется, ощущая эту воронку в глубь бытия. Поэтому же исчезновение нашего **я** для нас совершенно невыносимо и непредставимо, оно не может погаснуть, как не могло и возникнуть: из него не видно ни начала ни конца: оно есть неподвижная вечная точка, в отношении к которой является недоразумением спрашивать, может ли оно возникнуть или погибнуть. Все люди смертны — Кай человек, следовательно он смертен, — да вот этот он, о котором я говорю в третьем лице, мысленно выходя из самого себя, как бы замуривая свои глаза, — он смертен, но **я**, который это говорю о нем, **я**, конечно, вне этого заключения. Такова парадоксия **я**, что мы знаем **я** как присущее всем тем, которых мы можем назвать **мы** (т. е. многие **я**, или **ты**, т. е. другое **я**) или **вы**, но все эти другие **я для меня** имеют имена, о них я имею некоторое высказывание, их именую, т. е. фактически осуществляю экзистенциальное суждение. Они для меня прежде всего суть имена существительные и лишь затем и потому становятся ты, вы, они***. В местоимении же первого лица я имею нечто неизменное и в то же время абсолютно указуемое. Если можно действительно говорить об эгоцентризме языка³⁸), то не в смысле слияния местоимений, но в том, что вся речь и всякая речь говорится, построяется, мыслится, переживается от первого лица, и этот эгоцентризм есть совершенно неотмыслимая предпосылка. **Я**, имеющее знание и сознание своего бытия, смотрится в зеркала мира и всюду, где оно видит — в том или другом смысле — точки бытия, говорит о них именами существительными, но вместе и местоимениями: от этого эгоцентризма, а вместе и от антропоцентризма так же нельзя освободить язык, как нельзя человеку увидеть свою собственную спину.

Я не может быть ничем определено, не допускает никакого выражения чрез другое: оно есть око, через которое мы видим мир, и может ли видящее быть определено через

видимое? Оно есть свет, в котором мы различаем всё, и как может свет быть определен чрез то, что может быть видимо только в нем?

Кант считал недвижимым в я то, что он называл трансцендентальным единством сознания, в противоположность субъективному, психологическому я, т. е. его отдельным состояниям. Пусть так, но этим разговор не кончается, как это лучше всего засвидетельствовала история философии начиная с Фихте, неожиданно продолжившим этот разговор: что значит я? Есть ли это плоскостная точка или оно имеет глубину, есть сущее, οὐσία. И, конечно, удовольствоваться ответом Канта за его неопределенностью и бессодержательностью нельзя. Фихте попробовал измерить глубину я тем, что навел на него зеркало мира, захотел определить глаз через видимое им, постигнуть я чрез не-я (или, что то же, определить мир чрез я, ибо, конечно, положительное содержание отрицательного понятия не-я связано исключительно с я). Но дело в том, что и этот замысел, из которого родилось всё фихтеанство, был ложным, ибо я нельзя перевести на язык мира, оно ему трансцендентно, и всё предприятие свелось к диалектическому фокусничеству и человекобожескому волюнтаризму всяческого «практического» я. Моста между я и космосом быть не может, с одной стороны, потому что их разделяет логическая пропасть, между сознающим и познаваемым, а с другой, их и не нужно соединять, ибо они нераздельны, как глаз и зрение. Если бы Фихте захотел понять я в словесной природе, в духе языка, в заключенной в нем мысли, сама собой отпала бы его Ich-Philosophie, но он, как и все его собратья, не пожелал этого сделать, и поплатился за это ложным мудрованием.

Как местоимение, имеющее определенную задачу в языке — выявлять онтологическую основу слова, я есть онтологический жест, имеющий, однако, первостепенное принципиальное значение. В нем выявляется онтологическая реальность слова, язык нащупывает свою собственную почву, из я и чрез я он переходит ко всякому ты и он и т. д., зная внутренним опытом, что слова суть точки бытия, что они не нарисованы только звуками, но на самом деле звучат в мире или из мира. Я в известном смысле есть корень языка, настоящее заумное слово, в котором нет никакой идеи, никакого слова, кроме простого свидетельства бытия, его онтологический паспорт. И притом это делается не в спекулятивной системе (что приходит позже), это есть самосвидетельство мирового логоса в языке, чрез я мир свидетельствует о себе, что он есть, а, следовательно, и всё есть. Я, языковое местоимение я, оказывается онтологической рамой, в которой может быть вмещено все бытие, а в частности, и бытие этого самого я, насколько оно входит в космос, именуется, нарекается. Само же я есть именование абсолютно неизменного, это сама οὐσία, обнажающаяся в феноменах как первородящая энергия. Я есть одновременно феноменальность и ноуменальность, трансцендентно-имманентное.

Я есть ориентирующая точка бытия, мысли и слова. От я отсчитываются направления, им измеряются расстояния. Все личные местоимения суть варианты я, его зеркальные отражения: ты — это другое я, мы — многие я, он, они суть те, которые имеют природу я: не сознание и не «одушевленность» (это вторичные определения, состояния я), но бытие. Про всякое я может быть сказано и ты и он, хотя и не наоборот, не всякое он может быть обращено в ты и я. Очевидно, смысл личного местоимения и его первоосновы я шире, чем только выражение личного самосознания, «одушевленности». Оно есть и выражение бытия, онтологический жест, что и делает понятным местоимение третьего лица в своем особом качестве: гений языка, логос, безошибочно свидетельствует, и надо прислушиваться к этому свидетельству.

Итак, местоимение не выражает никакой частной идеи о *качестве*, но оно есть словесное свидетельство о *сущности*, которой принадлежит бытие и все его качества. Оно выражает собою усию οὐσία, по отношению к которой обнаружениями энергии, энергетическими феноменами является всякое бытие, всякое высказывание: это первая ипостась бытия, в которой рождается вторая — слово, и которая, сознавая свою связь с этим словесным выражением, видя в ней себя и свое откровение, в функции предикативности осуществляет и третью свою ипостась. Естественно, что это вечное рождение мира, печать триипостасности, на всем мироздании лежащая, определяет и природу речи, и основу мысли. Местоимение есть символ усии, невыразимой глубины сверх-бытия, первоипостасности. Поэтому местоимение, сравнительно со словом, ничего не означает, не содержит никакой краски бытия, и однако, может все означать в своей безликой, бескрасочной глубине. Местоимение есть символ ноуменальности, жест в слове. Можно, конечно, истолковывать его психологически, генетически, даже нет ничего легче, но на вопрос о *смысле* местоимения это не даст ответа. Надо заметить, что природа местоимения как слова коренным образом отличается от природы слова вообще, как она раскрываема была выше. Мы определили слово как конкретный символ, как свидетельство бытия, его действие; в этом смысле мы говорили, что слово рождается, само себя говорит, что оно есть реальность и т. д., и отвергали ознаменовательный символизм, сводящий слова лишь к условным обозначениям и превращающий смыслы в знаки или даже значки, подобно алгебраическим. Теперь мы должны сказать, что местоимение есть именно такой ознаменовательный символ; не мир его говорит в нас, но мы его говорим, обозначая некоторые исходные установки, положения: я, ты, он. Потому-то местоимение и есть мистический жест, согласно духу языка облакаемый в слово, не имеющее своего собственного содержания. Если применить кантовские выражения, то можно сказать, что местоимения суть трансцендентальные категории языка, не имеющие иного содержания и назначения, как быть формой: всё мировое бытие есть я или не-я (конечно, не фихтевское), в частности, ты и он (вы, они). И вне этих категорий не дается бытие. Но если местоимение есть категория языка, всё в себе вмещающая, то, конечно, сама она не имеет содержания, есть только форма, и слово, ее обозначающее, есть символ. Но это, конечно, не значит, чтобы этот символ был только flatus vocis: его ознаменовательная природа, его немота, превращающая его в звуковой жест, не делает его пустым и сочиненным, примышленным для какого-нибудь употребления. Это означает лишь то, что он есть слово о том, что не словесно, неизреченно, и однако, лежит в основе слова. Такое слово только и может быть символом. Все слова в речи массивны, имеют вес, плоть и кровь, местоименные же символы суть тени из загробного мира, вообще из потустороннего. Они прозрачны, проницаемы, не заполняют места, они, подобно теням Одиссеевского рассказа, должны напиться крови, чтобы получить дар слова, но тогда, заняв свое место в речи, они становятся ее центральными фокусами, около которых располагаются ряды слов.

Очевидно, между прочим, что природой местоимения определяется и природа алгебраических и вообще всяких ознаменовательных символов, где конкретное имя-слово заменяется указательным местоимением, жестом, причем этот жест, ввиду сложности рассуждения, получает свои именованья — буквами или знаками, которые, однако, сами по себе не имеют значения, а выражают соотношения. Насколько речь идет о разных соотношениях, о категориях, местоименная функция, ознаменовательный символизм делает свое дело упрощения и сокращения. Однако в основе его лежит все-таки то неизменное предположение,

что каждый символ может быть понят лишь как местоимение. При этом может быть несколько ступеней этой местоименности: например, когда люди, вместо личных имен, считаются по номерам (в тюрьмах), по каким-нибудь строевым единицам — полкам, просто по буквам, — всё это более или менее решительные, соответственно цели, замены слов-имен категорией.

Разумеется, это относится лишь к местоимению личному и с ним связанному: указательному, притяжательному и под., но не к местоимениям качественным, где функция местоимения чисто алгебраическая — действительно заменять слово, и вызвана экономией языка, стремлением к сокращению и упрощению.

В силу такого значения, личное местоимение есть, очевидно, онтологический *pius* имени. Употребляя грубое выражение, оно есть онтологический крюк, на который вешается имя, конкретное, живое слово, и лишь благодаря этому крюку слово из своей грамматической аморфности, из корневого состояния, из идеи-смысла становится именем *существительным*. Всякое именование содержит в себе *implicite* или *explicite** суждение типа: это (или оно, он, ты и т. д.) есть имярек. При обучении языку этот генезис проявляется. Дитя видит предмет и называет его, образуется представление, и оно получает имя; все это: и представление, и имя — суть не первое, а второе, они заслоняют это первое. Первое же есть местоименный жест: он, ты, я (потому, между прочим, все предметы имеют род, где он есть в языке, заимствуя его от местоимений). Итак, имя существительное есть экзистенциальное суждение, в котором подлежащим является некоторая точка бытия, то, что само по себе не может выразиться в слове, но именуется, а сказуемым является имя.

Свойство имени существительного — быть частью предложения, в котором с ним соединяются слова-идеи. Подлежащее имеет сказуемое, причем вся бытийная сила лежит на нем, предикативность же составляет его фотосферу. Подлежащее, которое вместе с тем есть и суждение, в простейшем своем виде: *А есть Б* (то, что немцы называют голое, не одетое, не имеющее второстепенных частей предложение) — есть только продолжение и распространение того именования, которое содержится уже в имени существительном. Вот это нечто, *он* который есть *А*, сверх того есть и *В*. *А* и *В* разнятся степенью близости своей к этому *он*: одно составляет его внутреннее ядро, другое его наружные покровы, но принципиально — и об этом свидетельствует история языка — каждый предикат может срастаться и становиться именем. Подлежащим, а вместе именем существительным, делает не то или иное содержание слова, но именно его грамматическая, а вместе и логическая функция, связанная с местоимением, с онтологическим акцентом: змея есть животное; животное (это) есть змея. Москва есть (третий) Рим; Рим есть древняя Москва и под. Грамматически здесь сказуемое сохраняет форму имени существительного (хотя это только во флексирующих языках, но не в изолирующих), но, в сущности, оно не имеет здесь всей силы существительного, оно берется лишь как прилагательное, как слово, идея, в отрыве от своего местоименного основания. Первоначальная связь, скрывающаяся в имени: *это есть А* — здесь разрывается, и тогда остается только предикативное *А*, хотя по форме оно может остаться существительным.

Грамматическое свое выражение имя существительное как субъект предикативности получает в именительном падеже, который либо вовсе не существует и просто есть слово в его аморфности, или же имеет задачей выражать языковую субстанциальность, есть флективное выражение онтологического значения данного слова³⁹). Вариант именительного падежа

представляет падеж звательный, с ним обычно схожий⁴⁰): он отличается от именительного только волевой, психологической акцентуацией. И в том и в другом случае, и в теоретическом констатировании, так же как и в призывании, утверждается нечто как сущее, хотя, разумеется, в прямом, не переносном смысле, звательный падеж может быть образован лишь относительно «одушевленных предметов» (по причинам психологическим).

Имя существительное, однако, не ограничивается одним только именительным падежом, оставаясь лишь в роли грамматического подлежащего, или субъекта суждения. В известном смысле, насколько оно себя сохраняет, а не становится прилагательным или глаголом, оно всегда представляет из себя иероглиф именительного суждения, в котором подлежащим является местоимение, сказуемым имя, и поэтому всюду, где мы можем нащупать местоимение, там мы имеем и имя существительное. Там же, где оно выпаривается, исчезает и последнее. Поэтому обычное, распространенное предложение, хотя грамматически и логически имеет одно подлежащее, которое и является точкой ориентировки, но в то же время оно может иметь несколько онтологических центров, имен существительных, и они могут быть сопряжены с главным различными конкретными отношениями. Эти отношения гением языка сводятся к типичным, которые берет в свое ведение этимология и вырабатывает формальные элементы для их выражения, семантические единицы. Здесь мы имеем как бы алгебру языка, для которой нужно подставлять конкретные значения. Это — склонения: падежи⁴¹), т. е. типичные случаи взаимоотношения имен, числа, предлоги (этого нам придется коснуться ниже). Падежи могут выражать разные причинные, местные, временные отношения между именами. Онтологически в предложении столько подлежащих, сколько имен существительных, потому что последним присуще быть именно подлежащими, только они различаются по степени центральности: царь послал воеводе приказ. О ком здесь говорится? О царе? Но и о воеводе и о приказе. Эти онтологические точки приведены во взаимное отношение, и одна из них сделана (по крайней мере грамматически) центральной, но это не уничтожает их множественности, и последняя всегда почти предполагается в предложении-суждении, если только оно не состоит из одних глагольных и прилагательных слов.

Хотя различие между глаголом и прилагательным грамматически очень существенно, но онтологически оно ничтожно и даже вовсе отсутствует. Дело в том, что прилагательное со связкой в роли сказуемого ничем не отличается от глагола, как и глагольные формы часто имеют даже грамматическую природу прилагательного. Кроме того, там, где прилагательное бывает определением и согласуется с определяемым, оно есть сокращенное выражение сказуемого со связкой. Главное же, и прилагательное, и глагол, в отличие от имени существительного, выражают качества или состояния, идеи, а не сущности. Они необходимо должны быть прикреплены, или, выражаясь грамматически, согласованы с именем существительным, должны к нему прислоняться, поэтому имеют природу предикативности. Самое замечательное свойство глагольного спряжения, при всем богатстве других его значений, есть пронизывающий его насквозь местоименный характер, его формы предполагают местоименное определение, суть лица и числа. А там, где утрачивается это, в сущности утрачивается и глагольность, как, например, в неопределенном наклонении, которое есть наполовину существительное, в причастиях, которые суть наполовину прилагательные, и под. Даже при отсутствии подлежащего подразумеваемое, примышляемое местоимение его заменяет. Поэтому область господства местоимения как основы имени существительного и подлежащего неизмеримо обширнее, чем можно судить об этом только по его внешней рас-

пространенности. Скрытое местоимение через спряжение царит в языке. Глагольность по существу совершенно эквивалентна связке, которая соединяет подлежащее и сказуемое, имя существительное и предикат: то, что в глаголе есть «действие», страдательность, взаимность, влияние или иные оттенки действия, есть лишь выражение связи между некоторым местоименным знаком-именем и теми или другими свойствами, как и в суждении, осуществляемое связкой. Тип и смысл этих суждений в том, что слова, связанные с местоимениями, с сущностями, имеющие онтологический смысл, соединяются в них со словами, выражающими идею, мировые краски: на нитку бытия нанизываются его бусы, таково существо предложения-суждения как элементарного языкового и вместе познавательного акта⁴²).

2. Имя существительное

Итак, стволем имени существительного является местоимение, одеждой — именование. Первое есть подлежащее, второе сказуемое, первое — субъект суждения, второе — предикат. Имя есть скрытое суждение, неразвернутое предложение. Вот это нечто, что сигнализирует о себе как о сущем, тем самым ставит вопрос о себе, а вместе и отвечает на него. Поэтому оно именуется себя и именуется — *словом*. Слово-смысл-идея, как мы старались выяснить, еще не есть выражение конкретного бытия, оно есть вообще, но не в частности, как космическая потенция. Значение слова само по себе никогда не бывает предметно, оно есть чистый смысл, *gilt*, а не *ist**, имеет значимость, а не бытие. Оно приобретает реальное значение, опредмечивается лишь тогда, когда его говорит о себе нечто: это — А. Каждое нечто может иметь неопределенное множество словесных покровов и выражаться соответственным количеством слов: человек, животное, человекообразная обезьяна, двуногое, царь творения, мыслящее существо, политическое существо, изобретающее машины существо и т. д. и т. д. Каждое из этих слов может из предикативного предложения в отношении к человеку перейти в номинативное, и возможность такой замены или перехода всего очевиднее подтверждает, что *имя есть первоначально сказуемое*, получается в результате скрытого суждения. Потому, согласно нашему пониманию, не может быть слов, которые бы по самой природе своей или изначальному смыслу, были именами существительными, в отличие от глаголов и прилагательных. Напротив, *сказуемость предшествует номинативности*: змеиность, а не змея, которая есть то, что является носителем змеиности; человечность, а не человек; деревянность, а не дерево и т. д. Словом, не идея-слово рождается или выделяется своим носителем, а наоборот, идея облекает собой, осуществляет, имеет для себя частный случай в том или другом факте бытия. Идеи суть *словесные образы* бытия, имена — их *осуществление*. Это должно иметь силу и в таких случаях, когда данное слово-идея возникает впервые именно по поводу данного конкретного бытия: положим, идея змеиности, змеи есть выражение свойства или впечатления действительной змеи. Допустим даже, что таково именно происхождение слов-корней, что все они имеют конкретные поводы. Это даже необходимо допустить не только по соображениям психологического генезиса или вообще конкретной истории слова (что нас здесь не интересует), но и онтологии слова: если слова суть действительно звучания мира в человеке, имеют антропокосмическую природу, тогда они должны действительно звучать из мира и чрез мир и, в частности, иметь конкретные поводы возникновения. Однако важно не это, а то, что

из всякого такого повода в *слове* отслаивается чистый смысл, или идея, имеющий общее, самодовлеющее значение. Изначально слова имеют природу сказуемых или глаголов: видя змею и называя ее змеей, человек, в сущности, осуществляет функцию облечения смыслом внесмысленного, немого бытия и говорит: это — змеиное, змея⁴³). Что это так, об этом свидетельствует наше самосознание речи, когда мы постоянно, на каждом шагу, совершаем этот перевод смысла из общего в частное, из глагольности в существительное. Но природа слова неизменна, мы не можем допустить, что для нас теперь возможно то, что раньше было невозможно, и наоборот: справедливо говорится, что природа языка постигается из одного акта⁴⁴). Правда, относительно многих слов мы совершенно не ощущаем теперь предикативной функции имени, оно звучит нам как монолит, и кажется, что оно и возникло именно как имя (напр., камень, вода, железо, волк и под.). Но такое ощущение может иметь чисто психологическое объяснение (в пресловутом механизме ассоциаций) или же проистекает из забвения первоначального значения слова; вообще прочность ассоциативного сращения не является свидетельством его изначальности⁴⁵). Напротив, происходящие на наших глазах именованья обычно не оставляют сомнения в том, что они возникли из суждения, что они суть сказуемые, ставшие подлежащими, обвившиеся вокруг мистического ствола, получившие в нем коэффициент конкретности.

Поэтомu существеннейшую роль в именовании играет незримое, подразумевающееся, нередко позабытое и засыпанное историей, но в других местах обнажающееся, выступающее на поверхность *есть*, *связка*. Именованье *есть* связка, однако не обычного, слабого наполнения, но особой силы, интимности, исключительности. Связка вообще выражает *энергию*, *ἐνέργεια*, которою выявляется, обнаруживается субъект в том или ином, а в частности, и в словесном определении. По отношению к субъекту, субстанции *ὑποκειμένου* этого определения оно *есть* его *ἔργον*. Слово, в котором выражается имя, присоединяется связкой к безымянному и именуемому его носителю, *есть* словесное действие, самооткровение этого носителя. Он присваивает себе, связывает себя с известным словом-идеей. Здесь конкретное выражается общим (хотя и не отвлеченным: не надо смешивать общее и отвлеченное, между тем это смешение, нарушающее лучшие традиции платонизма, *есть* особый грех современной философии). Происходит сращение, возникает имя существительное. Обычным для нас относительно неизвестных является вопрос: как называется («это — какое?» — вопрос моего маленького сына). Он выражает эту функцию, которая, благодаря психологическому автоматизму языка, закрывающему здесь как раз важнейшие процессы, обычно остается вне сознания.

На основании сказанного теряет свое значение обычное различие имен собственных и «нарицательных». Всякое имя *есть* конкретное употребление общей идеи, и сказуемое, скрытое в имени, по природе своей *есть* идея, имеющая всеобщую значимость (или же вообще ничего не значит, лишено смысла). И здесь не различаются несколько имена собственные и нарицательные. Сергей *есть* такая же *общая* идея, как и человек, может быть, более сложная или темная, но не менее *общая* (или же это совсем не *есть* слово, а алгебраический значок, *flatus vocis*). Имя в календаре *есть* идея, напротив, данное определенному лицу, оно *есть* имя. (И даже Европа, Азия и под. *есть* *общая* идея, которая становится именем: ибо *есть* европеизм, европейский климат и пр.; словом, Европа может быть прилагательным или глаголом, и вот эта-то обратимость имени в не-имя лучше всего и свидетельствует, что *первоначально* здесь имеется не имя, а идея.) И наоборот, слово

общего значения может получить совершенно неожиданное и весьма колоритное употребление в качестве собственного имени: «белые», краснокожие, «сын неба» — китайский император и под. В именах собственных и нарицательных обычно смешивается объем понятий, соответствующий данным именам существительным, или логическая емкость, с природой *идеи-слова*, причем различие этой емкости, второстепенное и производное, не имеющее даже почвы в языке, переносится на природу идеи-слова. Между тем смысловая всеобщность вне конкретного предложения есть самая природа идеи-слова, и все имена суть ни собственные, ни нарицательные, но, уж если пустить это выражение, собственно-нарицательные, конкретно-всеобщие: собственными их делает связка, нарицательными — имя-смысл. Но связка может иметь разную силу в различных случаях многократного своего употребления: одна и та же вещь может получить n-ое число наименований, быть А, В, С, D, E, F... причем все эти слова будут навешены на связку *есть*, являясь лучеиспусканиями ее энергии. Однако энергия этого самоопределения, его интенсивность бывает различна и делает одни именованья более «собственными», другие — менее. И в то же время не существует, очевидно, абсолютно-«собственных» имен в таком смысле, чтобы данное сращение подлежащего со сказуемым принадлежало ему одному и не могло быть употреблено ни в каком ином «переносном» смысле: связка «*есть*» не обладает такой прочностью и исключительностью, она есть, как мы выразились уже, ἐνέρχεται, а не ἔργον. Если бы имя было, действительно, неким ἔργον, т. е. не было бы сказуемым, тогда такая абсолютность была бы неизбежна. Тогда слова сидели бы неподвижно на своих гнездах, все имена существительные были бы собственными, единичными именами, но тогда не было бы никакой логической и словесной связки, ни мышления, ни речи. Единственная форма логического и грамматического соотношения, в таком предположении доступная, была бы через союз *и*, т. е. внешнее соединение того, что не поддается никакой иной более внутренней связи: взаимная непроницаемость этих атомов смысла и речи была бы такова, что мир мысли и слова распался бы на эти атомы, не имеющие друг для друга окон. Но это *есть* в пределах антропокосмического мышления — никогда не абсолютно, оно есть величина интенсивная, допускающая бесконечные различия в силе, густоте, напряженности. Разные идеи могут, благодаря этому, быть покровами, то внутренними, то внешними, одной и той же сущности, и наоборот, одна и та же сущность может сражаться с разными идеями, выражаться чрез новые и новые именованья, которые, оплотневая, приобретают значение имен, сначала нарицательных, а затем и собственных*. На этом, между прочим, основана возможность *со-* и *пере-*именования, как в узком, так и в широком смысле (т. е. применения метафор, о чем ниже). Всякое суждение есть именованье in pace**, облечение смыслом. Разные, бесконечные *есть* завивают лепестки смысла, причем одни из них занимают внутреннее место, другие же суть наружные покровы. Но по существу познание, которое выражается в суждениях, и есть наименованье, а имена как «части речи» суть смысловые густки или кристаллы.

Что указанная мысль верно констатирует природу вещей, об этом свидетельствуют самые основные факты жизни языка, раскрываемые языкознанием, а также почерпаемые нами из повседневного опыта. Это есть, с одной стороны, весьма ограниченное количество изначальных смысловых корней, из которых возникло все множество слов современного языка, а с другой, «несобственное» употребление слов, метафоры и вообще тропы. Язык, как и все ограниченное, где действует мудрость природы, а не человеческий рассудок, соблюдает

величайшую экономию в средствах. Если бы для каждого существительного, действительно, требовалось бы отдельное слово, количество слов разрасталось бы в безмерность, и такое словотворчество свидетельствовало бы не о богатстве, но о немощи языка, его беспомощности, как она иногда и наблюдается в некоторых варварских наречиях. Напротив, правилом для развитого, выработанного языка является достижение наибольшего результата минимальными средствами. Мы уже упоминали*, что богатый английский лексикон, считающий до 100 000 слов (за исключением иностранных) выводится из 461 корня; также 40 000 слов китайского языка происходят из 400 звуковых групп, различным ударением дающих до 1200 основных слов. Еврейский язык приведен приблизительно к 500 корням. Санскритские грамматики привели все богатство своего языка к 1706 корням и т. д.⁴⁶⁾ Между тем, если взять даже только 24 буквы алфавита, то возможное число двух-трехбуквенных корней было бы 14 400: настолько язык далек от того, чтобы использовать звуковые ресурсы⁴⁷⁾. И конечно, возможность ограничиваться столь малым связана именно с тем, что все основные смыслы, корневые слова, имеют *общее* значение, выражают идеи, а совсем не суть собственные имена, значки, представляющие собой вещи, род каталожных карточек или номеров. При этом слова эти могут употребляться в разных комбинациях и оттенках, что связано, с одной стороны, с этимологическим и синтаксическим их оборудованием, а, с другой, с их семасиологическим значением, с их сказуемостью. Для большого мастера, которым является гений языка, выражающий не личную мудрость, но мудрость мира, мудрость антропокосмическую, достаточно и ограниченного числа красок на палитре, чтобы извлечь из нее все нужное.

В связи с этим ограниченным числом языковых красок стоит и множественность употребления одного и того же корневого слова. Соединения его с данным содержанием, как мы уже говорили, не прочны и не окончательны: возможны новые и новые соединения одного и того же слова. Такова множественность значения слов — основной и элементарный факт языка, а равно и так наз. тропы. Если возьмем словарь, то найдем там для каждого данного слова ряд значений: коса (волосы), коса (орудие), коса (географ.); голова (физич.), голова (сахару) и т. д. Что это значит? Это значит, что одной и той же краской, одним и тем же словом именуется разное, конечно, в сходном смысле. Таким образом устанавливается более ранний, первоначальный смысл, и более поздний, данный. Первый смысл по отношению ко второму является средством и теряет самостоятельное значение. Иногда он называется *внутренней формой слова*⁴⁸⁾**). Очевидно, уже в самом этом наименовании содержится скрытая мысль, сравнение, отождествление, вообще произносится суждение. «В языке (по выражению М. Мюллера) есть своя окаменелая философия», и по-своему правильно замечание Якоби (W. W. III, 550)***), который говорит: «Я не знаю лучшего способа философски исследовать истину, как расследовать корни слов». Эта внутренняя форма слова с течением времени обычно позабывается и тем самым утеривается первоначальный оттенок смысла, та интуиция, которая вложена в данное слово. Между тем, если справедливо, что язык отражает душу и характер народа и словотворчество изначальнее, нежели другие порождения народного гения (как народная песня, эпос и т. д.), то как же не прислушаться к этому творчеству, которым бывает языкотворчество? Различное употребление слов представляет собой как бы систему смысловых уравнений, дает возможность заглянуть в лабораторию мысли, где куется ее орудие, где она сочится, как капли, растет, как трава. В том или ином наименовании, в котором из большого и в сущности неопределенного множества признаков, а стало быть,

и возможностей, избирается одно, заключается мысль, стилизация, рисунок, входящий в картину мира. И вследствие того, что именование есть суждение, возможно, даже неизбежно, что суждений этих, имеющих *результатом* именование (а потенциально эта возможность содержится во *всяком* суждении), может быть несколько, много. А отсюда становится принципиально понятна возможность не только многозначности одного слова (полисемии), но и множественности однозначных или однопредметных слов, т. е. синонимов. «В обыкновенных санскритских словарях, — по свидетельству М. Мюллера (293), — находится пять названий для руки, 11 для света, 16 для облака, 26 для змеи, 33 для убийцы, 35 для огня, 37 для солнца». Во всяком живом языке эта синонимика, конечно, постоянно растет, и эта борьба за существование между синонимами, приводящая к предпочтению или победе одних перед другими, к установлению разных оттенков, также полна значения, она показывает, как изменяется мышление, восприятие мира, она есть нечувствительная зарисовка нечувствительных изменений, своего рода летопись духовного мира.

Еще более поучительными являются *тропы* (метафора, метонимия, синекдоха), благодаря которым данное слово применяется заведомо искусственно, в «несобственном», не принадлежащем ему смысле, употребляется как красочное средство или образ для выражения мысли. Обычно тропы считаются признаком поэтического языка (они-то именно больше всего и характеризуют то, что обычно зовется в писателе «языком»), даже излагаются так в учебниках по теории словесности. Между тем, на самом деле они образуют «железный инвентарь» языка, без которого речь не может сделать ни одного шага. Ограниченность языковых средств (как относительная, так и абсолютная) при безграничности (практической) тех задач, которые ставятся языку, вынуждает пользоваться словами самым свободным образом, рисовать словами. Слова нормально не покрывают своего предмета, бывают то уже, то шире его⁴⁹⁾, причем язык без колебания обрубаёт торчащее или вытягивает слишком короткое на прокрустовом ложе неповоротливого слова. Самая простая повседневная речь кишит тропами и есть в этом смысле непрестанная стилизация, а не то и поэзия⁵⁰⁾. Сравнения и образы вовсе не составляют принадлежности одних только поэтов. Разница заключается лишь в характере этих образов, их избитости или свежести, красочности или сухости и под., но и только. Язык всегда *рисует*. Он есть всегда поэтическое творчество, творимая в слове картина мира. Он есть не мертвое зеркало, но живой слепок. Требование *точности*, которое может быть поставлено языку, имеет свой смысл только в применении к этому свойству, а потому имеет и свои непреодолимые границы. Педанты нередко сухой и бедный язык считают более точным и научным⁵¹⁾ (вероятно, потому научный стиль и является таким суконным). Но язык мог бы быть освобожден от образности и приведен к полной точности, по крайней мере, со стороны лексической (оставляя в стороне грамматическую), лишь в том случае, если бы для каждого нового смысла и каждого мельчайшего его оттенка стояло к услугам и новое слово, т. е., если бы количество слов было бы безгранично⁵²⁾. Но мы знаем, что язык утонул бы и захлебнулся бы в этом изобилии слов, память была бы надорвана, и, самое главное, связь вещей и связь идей не могла бы быть реализована при этой победе центробежных сил. Или же точность эта была бы достигнута ценою устранения всякой красочности речи, словесной символики, конкретных смыслов и сведена на отношения символов, знаков смысла, но не смыслов. В такой речи содержательны остались бы лишь отношения. Такова математика и всякая математизирующая наука; за-язык математики, умерщвление живых слов и покрытие их саванами математических

символов, по-видимому, и мечтается современным языкоборцам. Но не надо забывать, что простота и точность математики покупается ценою определенной стилизации или сужения круга ее поля: она знает только отношения *in abstracto*. Но самое любопытное здесь то, что с точки зрения языка символика математики есть сплошные тропы, основанные на сознательной и заведомой замене конкретных слов отвлеченными знаками. И обычное начало всякого математизирующего рассуждения: назовем данную величину «а» и т. д. — есть начало длинной цепи троп определенного стиля. (Подобная же операция производится и в так называемой логистике и всякой вообще схематизации.) Кстати сказать, возможно, что на основании свойств троп может быть понятна и так наз. оноματοпоэтическая теория, согласно которой слова происходят из звукоподражания. Бесспорно, что такие звукоподражательные слова существуют (кукушка, вававка), особенно их много в детском языке, но столь же бесспорно, что они занимают определенное и очень ограниченное место в составе слов, и до сих пор никому не удавалось распространить их на *все* слова. Поэтому оноματοпоэзия, звукоподражание характеризует некоторые слова, причем превращение этих звуков, самих по себе не имеющих значения, в слова произошло путем их тропического употребления: данное сочетание звуков могло быть в качестве метафоры (в известном смысле подобно тому, как в алгебре буквой заменяется величина) употреблено для наименования некоторого предмета, который мог иметь при этом и другие имена. Чем оноματοпоэтическое словотворчество отличается от обычного, это — его сознательный, рефлексивный характер, именно и заставляющий видеть здесь тропу, т. е. преднамеренное уподобление, сближение, сокращение. Здесь напрашивается на сравнение, довольно неожиданно, новейшее словотворчество, украшающее русский язык: совдеп, совнарком и под. Здесь мы имеем тоже своего рода алгебраическую метафору, возникающую из зрительного созерцания заглавных букв данных учреждений. И то, что *заведомо* не есть слово (так же как и ква-ква, ку-ку заведомо не есть слово), начинает сознательно употребляться как слово на основе этого математически-метафорического обозначения. Подобным же образом можно понять и происхождение слов из произвольных, полученнораздельных звуков (интеръекционная теория), которое также нельзя отрицать для известной категории слов. Здесь происходит нечто подобное, как при оноματοпоэзии или алгебраизации слов: известные *звуки*, ассоциативно связанные с данным переживанием и рефлексивно его сопровождающие *сознательно* обращаются в слово тем, что присоединяются в качестве известного смысла к подлежащему, становятся его именованьем (ребенок называет скамейку, о которую ушибся, бо-бо). И раз это превращение совершено, раз известные звуки получили значение корня, от него происходят все возможные образования в соответствии общему оборудованию языка. Но, конечно, не язык со своими корнями объясняется из оноματοпоэтических или интеръекционных образований посредством волшебства «эволюции», которая изменяет как раз там, где требуется объяснение и где центр проблемы, но, наоборот, слова, имеющие звукоподражательные корни, возникают благодаря рефлексивному, преднамеренному, сознательному и совершенно свободному обращению их в слова, соединению с ними предикативного смысла, обращению их первоначально в сказуемое как элемент именованья. Подобное же происходит и теперь, когда мы сознательно образуем новое слово из каких-либо звуков, обращая их в корни.

Принципиальное значение троп для понимания имени существительного состоит в том, что здесь обнажается природа именованья. Подлежащее имени — местоименный жест,

всегда глубже всякого сказуемого, ибо корнями уходит в бытие, и, в силу вселенской его связи, может быть сказано на бесконечное число ладов (об этом ниже). Поэтому всякое именование, которое дается, заведомо не исчерпывает сущности, но нечто в ней выражает. Если именование происходит на наших глазах или делается нами самими, тогда мысль именованная ясна и не требует объяснения. Но если оно произошло в незапамятные времена и смысл его утерян, внутренняя форма позабыта и стала непонятна, слово окостеневает и приобретает характер клички; даже более того, как ничего уже не говорящее о предмете, кроме общего указания на него, оно сливается с местоименным жестом, становится тем крючком, на который навешиваются потом всякие предикаты. Таково большинство наших слов древнего происхождения: их смысл может быть раскрываем только историческим изучением языка, но не таковы слова, вновь возникающие на наших глазах. Они, если не представляют заимствования из чужого языка, для нас прозрачны в своем значении и, конечно, представляют собой тропы. Как классифицируются они обычно, тропы суть: синекдоха, метонимия, метафора. Синекдоха связана с расширением или сужением значения понятия, но мы его имеем при всяком именовании. Метонимия⁵³⁾ «принимает знак за обозначаемое, свойство за носителя, причину за эффект и наоборот. Почти всякое именование имеет основу в метонимии»⁵⁴⁾. Наконец, метафора, состоящая в перенесении имени одного предмета или понятия на другое, имеющее с ним общую точку (*tertium comparationis**), покоится на сравнении, сближении, сопоставлении⁵⁵⁾. На этом основана возможность полисемии и синонимии, употреблении разных красок и разных оттенков для выражения данной мысли.

Применение троп в именах существительных представляет особенный интерес для распознавания их природы. Здесь с особенной ясностью выступает, что именование есть суждение, в котором подразумеваемое подлежащее есть сказуемое, связанное подразумеваемой связкой *есть*. Благодаря этой предикатности и те слова, которые имеют характер имен существительных, становятся как бы прилагательными или глаголом, играя роль сказуемого в именовательном суждении. Они снимаются со своих местоименных гнезд и, становясь беспредметными, свободными смыслами, словесными идеями, закрепляются на новых гнездах, и таким образом получается то изменение смысла, которое мы имеем при тропическом употреблении слов в именах существительных. И отсюда следует, что склеивающим, «агглютинирующим» естеством, благодаря которому прилипает имя к предмету и идея примышляется к местоимению, является связка — *copula*, которая может быть эквивалентна и глагольной форме, и согласованию в имени прилагательном. При ином понимании природы имени существительного, «несобственное» или «переносное» его значение становится неразрешимой загадкой. Поэтому слово в существе своем есть суждение, слово есть мысль⁵⁶⁾.

Итак, два основных вопроса возникают в философии имени существительного: о значении связки и о смысле самого именованного, или выбора той или другой словесной идеи для присоединения к данному предмету речи. Начнем с последнего.

Присоединение того или иного предиката, или именованного, есть во всяком случае некое действие человека, будем ли мы рассматривать его как отдельного субъекта или же как родовое существо («трансцендентального» субъекта), а всякое действие совершается при участии воли, следовательно предполагает проявление свободы. Ибо воля и свобода неразрывно связаны в человеке (и совпросничество на тему о свободе или несвободе воли есть плод недоразумения). Я могу назвать или не назвать данную вещь, которая на меня

смотрит и как бы о себе спрашивает, без моего соизволения это не совершается. И притом, я могу назвать ее — и практически называю — на тысячу разных ладов, вообще *так или иначе*, и тогда свобода выбора всегда остается при мне и составляет самое существо языка, который никогда не есть пассивное зеркало, но живой, творчески осуществляемый процесс⁵⁷). И вместе с тем, несомненно, человек не свободен в именовании, он не может дать любого пришедшего ему в голову именованья, если только не страдает болезненным расстройством координаций. Он должен *слушаться* вещи, прислушиваться к ее самооткровению, внимать, что она ему скажет. (Говоря о внимании, мы отнюдь не имеем в виду психологических состояний и вообще психологическую точку зрения совершенно устрояем, как не относящуюся к делу, ибо трактуящую лишь механизм, а не существо, не *что*, а *как*. Под вниманием же разумеем интенцию.) Это интенционирование может быть различным образом направлено или установлено, иначе говоря, о вещи может быть поставлен различный вопрос и, соответственно, получен и различный ответ, но самый ответ принадлежит вещи. Он не может быть выдуман, хотя и может быть плохо или неверно расслышан. Имя есть самооткровение вещи, оно принадлежит вещи, а не говорящему. В этом смысле вещь сама себя называет*.

Итак, здесь мы имеем, как будто, непримиримое противоречие между свободой и необходимостью. На самом деле это есть антиномия *coincidentio oppositorum***⁵⁸, ее мы имеем во всяком акте человеческого творчества, которое и свободно и закономерно. Художник должен быть послушен материалу и идее произведения: чем полнее отдается ей, тем законченнее, художественнее акт творчества. Он должен достигнуть полного растворения своего личного я, слияния с его творческим замыслом, погашения личного и субъективного — «психологизма», дать торжество закономерности идеи. И, вместе с тем, в этом вершина его личного творческого напряжения, потому что только актом свободы можно совершить это творческое усилие самоотдания. Творчество антропософийно, причем на стороне человека — свобода, на стороне софийности творчества — закономерность. И чем меньше человек называет вещь и чем больше она сама себя называет, тем глубже, существеннее, проникновеннее именованье. Однако именоваться вещь может только чрез человека, в человеке, человеком. В человеке сокрыты имена всех вещей, он есть микрокосм, то существо, из которого полагаются имена существительные.

Антиномия имени существительного в том, что то, что именуется, неизменимо, трансцендентно слову-идее, выражающей модус космического бытия. То, что находится *под* именем, — *под-лежащее*, или *sub-jectum*, ὑπο-κειμενον, есть трансцендентный ноумен, οὐσία, кантовская «вещь в себе». То, чем именуется она, есть сказуемое, κατηγορούμενον, феномен по отношению к этому ноумену, его ἕρπον, всецело принадлежащее миру бытия и форм, имманентное, ноуменально-феноменальное. Здесь Кант, вымерив своей гносеологической линейкой, объявляет разрыв этой спайки, зачеркивает тире, выражающее связку: трансцендентное у него остается в трансцендентном, феноменальный мир остается самозаконен и замкнут в себе; между ними утверждается великая пропасть, которая непреходима ни с той ни с другой стороны, чрез это противопоставление расщедается и кантовская система и начинается вся неокантианская ересь с ее настойчивым стремлением углубить эту пропасть и имманентизировать познание. Кант не заметил, что вопреки его системе в каждом именовании уже разрешается его вопрос и преодолевается мнимая пропасть, хотя и преодолевается она не рационально, т. е. статически, но антиномично, или динамически,

точнее, энергетически. Имя, феномен потому есть откровение вещи, ноумена, что здесь проявляется ее действительность, ἔνερυεία*. Вещь выходит из себя, становится уже космической вещью. И при этом, что здесь наиболее существенно, не в отрыве и противопоставлении, но в сращении и единстве познается имя в своей дневной и ночной, наружной и внутренней сущности. Не то, чтобы отдельно существовал ноумен, выражаемый лишь местоимением, мистическим жестом, и отдельно имя, произвольно даваемое как знак или кличка. Нет, существует конкретное имя существительное, являющееся вопреки своей антинормичности единством. Мостом над бездной, клеем, соединяющим ноумен с феноменом, в слове является подразумеваемая связка *есть*, эта онтологическая агглютинация. *Есть*, грамматическая связка, вот достаточный ответ на скептические вопрошания Канта о вещи в себе, в ее трансцендентности, ответ живого слова и живой мысли, которого он не услышал и не заметил, хотя и желал (точнее, говорил, что желал) дойти до первоосновных элементов познания и мысли. Кант вообще не заметил и не оценил *связки*, а в ней был ответ на его вопрос. Ноумен не «лежит на основании» феномена и не трансцендентен ему вполне (так что становится загадкой, как же, в каком смысле и с какой целью он к нему примышляется). Ноумен просто *есть* феномен, это *есть* и выражается в его именовании. Трансцендентно-актуальное (первая ипостась бытия) смотрится в бытии имманентном, раздельном и расчлененном идеями, словом (вторая ипостась бытия) и опознается действительно, τῆ ἔνερυείᾳ, утверждает себя именованьем, в связке опознает свое единство трансцендентного и имманентного (третья ипостась). Акт именованья, выражающийся в связке, имеет глубочайшее философское и мистическое значение, ибо здесь самым делом разрубается гордиев узел кантианства, преодолевается злоумышление против Божьего мира — попытка сделать ноумен глухим и слепым, а феномен пустым, мертвым и призрачным. Благодаря имени существительному устанавливается изначальный *реализм* мышления, который вместе с тем *есть* и идеализм, ибо в существительном связкой устанавливается агглютинация *ges* и *idea*. Тем самым преодолевается неизбежный кантовский солипсизм, который *есть* обличение «трансцендентального идеализма»**.

Связка (*сорула*) как в своем чистом виде и непосредственном грамматическом выражении вспомогательного глагола *есть*, так и в замаскированном, играет первостепенную роль в онтологии языка, *есть* самая его основа, тот цементирующий клей, без которого языка или речи не было бы, а могли бы быть, самое большее, атомы речи, ее элементы, — отдельные слова, корни-идеи, без значимостей и соотношений. Всякое соотношение или связывание слов, рождающаяся мысль, суждение приводится к типу: А *есть* В, — причем лексически «*есть*» может даже и вполне отсутствовать, заменяясь знаком препинания (или тире) и расположением слов, как в языках изолирующих (этот тип в русском языке имеется в предложении с подразумеваемой связкой, где характер сказуемости и определения узнается по месту: человек добрый — добрый человек; день погожий — погожий день; человек враг — враг человек и т. д.). Гораздо важнее, что функция смысловой агглютинации, связка, в действительности не отсутствует ни в одной фразе, выражающей мысль. Всякое суждение, т. е. всякая мысль, сводится к изречению неизреченного, т. е. к именованию, и обосновывается поэтому связкой, но она может быть дана не в голом виде, но включена и потому скрыта в словесной форме. Дело в том, что связка скрыта в спряжении (и даже склонении): окончание, флексия спряжения выражает именно присоединение глагольного предиката к подлежащему, хотя и в специфической форме — выражения действия. Глагольная

форма личная может быть выражена как причастная плюс связка. И каково бы ни было историческое между ними отношение, смысловое, бесспорно, остается именно таково: спряжение включает связку, как тот клей, которым оно приклеивается к подлежащему и из идеи становится именем. Ибо и глагол именуется предидируя. Но об этом ниже.

Что же выражает собой связка, на чем она основана? Это не есть выражение нашего психологизма, что мы даем клички и наклеиваем разные ярлычки, словечки. Такое понимание уничтожило бы язык как способность речи и мысли. И не пользует ни мало здесь универсальное психологическое объяснение их ассоциации, потому что последняя, действительно, есть клей памяти, автоматизм речи, но несколько не объясняет ее содержания, того, что потом обволакивается привычкой. Связка должна иметь объективное, космическое значение, если имеет его язык как носитель мысли. Иначе говоря *связка выражает мировую связь всего со всем*, космический коммунизм бытия и альтруизм каждого его момента, т. е. способность выражаться через другое. Три аксиомы, точнее, одна в трех образах, предполагаются связкой: 1) всё (как модальность или многообразие) есть всё (как совокупность) — конечно, в самом обширном смысле универсальной связи, которая всегда конкретна, индивидуальна, специальна; 2) каждое нечто есть (потенциально) всё, связано со всем; 3) всё (как совокупность) есть нечто, в каждом модусе выражается всеобщая связь бытия.

На основании этого каждое суждение с невинным, благовидным *есть* включает в себя антиномию и преодолевает ту пропасть между феноменом и ноуменом, которую Кант объявил неодолимой. Антиномия в том, что здесь нарушается закон тождества. Суждение: А есть В — состоит из двух членов А и В. Каждый из них имеет свою сферу и ограничен ею, замкнут в самотождестве: А есть А, В есть В, и из этого самотождества не может выйти (как и говорили⁵⁸) Антисфен и Сильпон). И в таком случае, по силе закона тождества, ни суждение, ни грамматическое предложение, его реализующее, невозможно. Нужно разбить его оковы, нарушить мнимый «закон», что мы и делаем буквально на каждом шагу, в каждом суждении заверяя, что А есть не-А, и это не-А есть В, но вместе с тем оно же есть и А; получается, что А есть А и не-А, и оно не разваливается от этого надругательства не только над законом тождества, но еще более грозным законом противоречия и спокойно шествует по еще более запрещенному пути «исключенного третьего». И всё это делает именование, сердце которого есть связка*. Связка выражает способность вещей выходить из себя и быть в другом, а потому и выражаться через другое. Но так как в этом бытии всего во всем и через всё, в этой всеобщей всейности, космичности выражается космическая универсальная связь бытия, то остается только склониться перед фактом, что она не слушается указки школьной логики и не принимает ее аксиом. Она осуществляет и здесь тройственный образ, трипостасность бытия: сказуемость одного чрез другого, превращение этого другого в слово первого и признание этого превращения в связке, чрез которую первое узнает себя во втором как себя же и вместе постигается их связь и единство: узнает себя не только в своем неподвижном самотождестве, но и динамическом антиномизме самоотрицания, выражается чрез другое, следствием чего утверждается раздельное, обогащенное самотождество.

Пока мы рассматривали подразумеваемую, но грамматически не существующую связку в имени существительном, наличествующую в предложении и отсутствующую в глаголе. При этом мы брали за одну скобку очень разные грамматические явления, которые теперь и надо различить.

Если всякое имя существительное представляет собою скрытое суждение, или предложение, в котором подлежащим, или субъектом является местоимение — мистический жест, а сказуемым, или предикатом — слово, идея, то *именование*, есть вообще элементарный первичный акт и языка и мышления. Именование выражает собою сущность речи, и оно же выражает и сущность познания (как об этом и свидетельствует⁵⁹) первоначальное значение слова *имя*). Мы говорим предложениями, а мыслим суждениями. Содержание и того и другого есть расширенное именование, присоединение идеи-сказуемого — предиката связкою *есть*. Ошибочно думать, чтобы слова по грамматической и логической природе своей рождались или возникали уже как имена существительные либо как глаголы и прилагательные. Конечно, язык уже готовый и выработанный имеет готовые формы для выражения этих «частей речи», он вырабатывает типические флексии или иные, им соответствующие «семантические единицы» (как, например, порядок слов в предложении). Но эти формы существуют для выражения различных функций, которые могут выпадать на долю одних и тех же слов, а не характеризуют самые слова. Быть именем существительным или глаголом есть *функция* слова как смысла, а не существо его. Существо слова надо видеть во всеобщей *сказуемости*, соответственно универсальному, космическому значению связки *есть*. Благодаря этому и возможно возникновение имен существительных, чрез присоединение имени к местоименному жесту, и дальнейшее развитие именованья чрез присоединение имени или имен уже к имени существительному, иногда к имени собственному. Поэтому не может быть слов, которые бы прямо обозначали «предметы» или «понятия», для них или ими быв вызваны к существованию. Все слова суть только смыслы, идеи, которые могут стать сказуемыми, именами, но это именование, в жизни слова, совершается человеком и в человеке, как его действие: здесь и антропокосмическое начало, микрокосм, здесь и психология с ее психологизмами. Именование и есть первичное и элементарное познание, узнание в вещах их смысла, идеи и закрепление этого узнания в имени.

Имя существительное есть не только грамматическая форма, явившаяся в ответ на определенную потребность словесной мысли, но и значение, жест. И вполне возможно, что *форма* грамматическая остается не наполнена своим мистическим или онтологическим содержанием и фактически не имеет своего значения. В слове мы имеем кристалл языкового развития, застывший и не всегда прозрачный сгусток, факт *истории* языка. Но живая речь пользуется им по-своему, наводя на него свои лучи. Имя существительное по форме, получая свойство сказуемости, перестает им быть по существу. Оно выражает только идею, качество, а не бытие. Лошадь есть животное и наоборот. Негр — человек (или наоборот: N. N. — негр) и под. Очевидно, что даже одно и то же слово в зависимости от синтаксического своего положения теряет свою полновесность и становится то именуемым, то именующим, равнозначным глаголу. На этом основано, как мы видели, употребление слов в «несобственном значении», или тропы. На этом же основывается и всякая сказуемость, при которой одно определяется чрез другое, именуется им. При этом в такое положение попадают не только простые, первообразные и прозрачные слова, выражающие объемистые понятия и даже термины. Обычно всякое такое имя подразумевает сращение понятий и идей, соединенных с ним более или менее тесно. Оно равнозначно их комплексу или конгломерату, представляет собой сложную краску, приведенную, однако, прочно или непрочно — к известному единству, поэтому такое имя и является субститутом всего этого сращения. В формуле простейшего суждения — предложения: А есть В или, что то же,

А делает (= есть делающий), терпит (= есть находящийся в) В, — первый член А есть имя существительное, имеющее опору в реальном, хотя и немом, бытии, второе есть идея бытия, качество, но не имеет опоры в бытии и обречено на идеальное лишь существование в сфере значимости; наконец, связка таинственным и непостижимым образом соединяет немое бытие с красноречивой значимостью, совершает раскрытие или познание смысла — именование. К тому, что не имело имени или имело только одно или несколько имен, присоединяются всё новые и новые имена: А есть В, есть С, есть D,, есть N. Можно, пародируя известную формулу Канта о том, что *Gedanken ohne Inhalt sind leer*, а *Anschauungen ohne Begriffe sind blind**, сказать и здесь, что подлежащее местоимение без имени слепо, а имя-сказуемое без подлежащего пусто, соединение же их и дает познание — именование, которое есть и начало речи, и начало всякого значения и мышления. В тайне именования, которая есть и тайна языка, содержится творческое *да будет*: «да будет свет» и «быть свет»**. И это божественное *да будет* бесконечными отзвуками раздаётся в мире, повторяясь во всяком суждении. Всякое суждение приводится к субъекту и предикату, онтологической точке и идее-слову-смыслу. Сколько имен, точнее, сколько предикатов, столько идей. И наоборот, одна и та же идея может быть предикатом для многих субъектов, как это учил Платон: *εἶδος γάρ πού τις ἐν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλὰ οἷς ταῦτόν ὄνομα ἐπιφέρομεν. Πολλοὶ πού εἰσι κλίνας καὶ τράπεζαι, ἀλλὰ ἰδέαι γέ πον περὶ ταῦτα τὰ σκευή δύο, μία μὲν κλίνης, μία δὲ τραπέζης* (Rep. X. 596). Там же, где не существуют слова, там не существуют и идеи: *δύο οὖν ταῦτα ἀνόνομα τὰ τούτων ποικίλματα γέγονεν, οὐκ ἐκ πολλῶν οὐδ' ἀπλῶν εἰδῶν ὄντα**** (Tim. 67). Идея не потому может быть высказываема о многом, что она абстрактна и потому, как понятие, может применяться ко всему, что входит в его объем. Последнее есть только частный случай, осуществление того, что дано в сказуемом как таковом. Но это свойство идеи связано не с абстрактностью или объемом, но со сказуемостью, которая всегда и по существу содержит идею. И то самое имя существительное (грамм.), которое только что было конкретным в качестве субъекта, подлежащего, превращаясь в сказуемое, идею, принимает характер всеобщности: напр. *волк*. Идеи не бывают абстрактны или конкретны (таковы бывают понятия, логические препараты идей), они всегда суть безобъемные, чистые смыслы****.

Возникает труднейший вопрос: всякое ли слово, могущее быть сказуемым, а также и подлежащим (а им, в сущности, может быть *всякое* слово, и притом количество слов практически неограничено, их творит гений языка), всякое ли слово есть идея? Если нет, тогда утрачивается качество слова, оно становится не смыслом, но бессмыслицей, пустым звуком. Если же да, то, стало быть, не только творятся слова, но и идеи. Можно ли допустить такую самочинность или даже бесчинство в «умном месте» *τόπος νοητός*? Этот вопрос стал во всей остроте еще перед Платоном, хотя у него он не имел специальной предикативной постановки, возник не в анализе слова, а в общем анализе идей. И ему пришлось спросить себя: всё ли имеет свою идею? (Практически этот вопрос является равнозначным, совпадающим с нашим.) Есть ли идея волоса, грязного, большого, малого и пр.? (См. экскурс о Платоне.) И Платон должен был ответить на вопрос утвердительно, хотя и знал, насколько трудно это соединить с учением о царстве идей пребывающих, об «умном месте» («Федр» и пр.). Ответить на этот вопрос можно только по общим религиозно-метафизическим основаниям. Слова существуют лишь потому, что есть Слово, и

идеи-смыслы суть лишь потому, что существует Идея-Смысл. Есть София, Душа мира, Мудрость мира как всесовершенный организм идей, как Плерома, полнота бытия. Она есть умопостигаемая основа мира, мир как космос. Здесь идеи смотрятся друг в друга, отражаются друг в друге, здесь царит действительно коммунизм бытия, здесь существует замкнутое число, полнота идей. Напротив, наш мир есть этот же космос в процессе становления, расплавленности в небытии, он софиен во всем своем бытии, но внесофиен и даже антисофиен в состоянии. Здесь всюду легли тени и смешения, краски грязны и смешаны. Строго говоря, здесь никогда не доступны идеи в чистом виде и можно говорить только об идейности идей, в смысле их обоснованности в подлинных чистых идеях. Поэтому сказуемые, слова, смыслы, идеи, которые всегда суть части целого процесса смысла-речи, и суть идеи и не суть идеи, но они имеют непременно *основание* в идеях, идейны в положительном ядре своем, хотя бы это идейное содержание и было разводнено, смешано, замутнено. Они всегда имеют положительное содержание, но в то же время они прагматичны, случайны в своем образе. Ибо они берутся из дискурсивного, логического ассоциативного процесса, а не из онтологически-иерархического их соотношения. Дискурсия, т. е. *переход* от одного к другому, делает то, что идеи-смыслы связаны между собою, отражают на себе друг друга. Но эта связь во всяком случае есть лишь модальность, а не выражает существа. Логическая связь распределяет идеи по рубрикам логических категорий, т. е. понятий, но и это распределение считается с конструктивными потребностями формальной логики, с ее отрицательными запретительными нормами, полицией мысли, но не считается с содержанием идей. Наконец, ассоциативные связи имеют дело с психологизмами всякого рода, т. е. случайной или автоматической стороной сознания.

Итак, конечно, слова суть идеи, сказуемые суть чистые смыслы. Но есть две области идей: мир горний и мир дольний. И все эти трудные их соотношения, поддающиеся столь неточному определению, каковая неточность составляет Ахиллесову пяту Платона (μέθεξις, κοινώνια* и др.), ощущаются здесь. Платон говорит, что мир сотворен демиургом по образцу идей, и мы творим, «смотря на идею»: εἰδόμεν λέγειν ὅτι ὁ δημιουργὸς ἐκατέρω τοῦ σκεύους πρὸς τὴν ἰδέαν βλέπων οὕτω ποιεῖ ὁ μὲν τὰς κλίνας, ὁ δὲ τὰς τραπέζας, αἷς ἡμεῖς χλωμέθα** (Rep. X. 596). Слова сказуемые также творятся взирая на творческие первослова, которые просвечивают через их покровы в системе зеркал, преломляясь, замутняясь, искажаясь, но все же отражаясь, так что без них не было бы и самых слов.

Очевидно, слова различаются между собою как по степени их, так сказать, онтологической насыщенности, идейности (есть слова формальные, жидкие, и есть звонкие, полновесные), так и по онтологичности связи их, по силе их предикативности. Связка может соединить всё, и именование может выражать внутренние связи, а может касаться только поверхностных слоев. И сила такого предиката будет различна. Наконец, существует иерархия и в самом царстве идей, первооснов, коих отражением являются смыслы. Для нас эта область, которую Платон характеризовал одними отрицаниями, апофатически, остается запредельна, трансцендентна. Несомненно, идеи связаны между собою в органическое всеединство, но эта связь не есть логическое соотношение понятий, но их динамическая энергетическая сопряженность, онтологическая иерархия, при котором высшее содержит в себе динамически (а не логически в смысле объема) всё низшее, само им не объемляясь, так что вместе с объемом возрастает и содержание, а не наоборот, как в системе логических понятий (на это указал еще В. Соловьев***).

На основании этого получает свое место и вся грамматическая обработка слова, его обрамление флексиями, семантическими знаками, без которых вообще не существует слова. Это обрамление принадлежит к той преломляющей среде, которая создается для слова языком. Слово никогда не существует в языке изолировано. (Оно может быть взято под колпак логической абстракции, но тогда оно перестает быть самим собою, т. е. словесным смыслом.) Оно всегда существует во фразе, в предложении, суждении, т. е. приведенное в соотношение с другими словами-смыслами; оно произносится в известном ключе или тембре. В речи мы имеем не идеи в их единстве и обособлении, но всегда смешения или конгломераты идей. Поэтому и возможны такие суждения, как Вундта о том, что лишь к именам существительным может относиться бытие, к предикатам — только значимость. Про белое нельзя сказать, что оно есть, есть только белые предметы, белизна же есть идея, имеющая *идеальное бытие*. Однако это идеальное бытие вовсе не есть какая-то ущербность или минус бытия, но лишь иная его сфера. Слова как предикаты, как идеи суть лучи умного мира, пробивающиеся через облачную атмосферу. Они проистекают из полноты иного, нездешнего бытия, где идеи имеют всю силу бытийности и потому светят даже не прикрепленные к стволу нашего земного бытия, хотя и готовые прикрепиться, отразить свой луч в соответствующей точке. В суждении-предложении, в предикативности поэтому осуществляется связь платоновских двух миров, оно есть постоянное свидетельство о многоэтажности бытия, так что то, что имеет силу бытия в высшем мире, чрез то получает силу значимости (т. е. вневременного и внепространственного, идеального бытия) и для здешнего мира. Поэтому связка *есть*, или вообще функция предикативности, есть лестница между двумя мирами, и ошибочно думать, что слова возникают или придумываются по поводу земных вещей, как их умовые отражения, напротив, земные вещи именуется по их идеям, умопостигаемым образам. Мы именуем их потому, что *узнаем* в них идею, дремлющую в нас самих, как их онтологическую первооснову. В этом и есть та несвобода, та необходимость, в силу которой мы именуем, послушные некоторому велению самой вещи, нам открывающейся. Вместе с Платоном можно сказать, что мы *припоминаем*, совершаем анамнезис, называя вещи, так что, в последнем счете, *именование*, к которому и сводится живая тайна речи-слова, есть не что иное, как *припоминание**.

3. Грамматическое предложение: «части речи» и «части предложения»

Имя существительное, имеющее коррелят в подлежащем предложения или субъекте суждения, и предикат-сказуемое — в глаголе или связке, определяет главное содержание речи, образует ее остов. И ее развитие состоит в разработке двух этих тем: субъективности и предикативности, к их расширению и усложнению. И процесс этой разработки появляется и закрепляется в грамматических формах; кристаллизуются в части речи отдельные ее черты, которые потом, в составе сложившейся уже грамматики, выглядят первоэлементами речи, столь же самобытными и самостоятельными, как эти две стихии. Как «части речи» это суть: имя существительное, прилагательное, числительное, местоимение, глагол, наречие, предлог, союз, междометие. Как «части предложения» это суть: подлежащее, сказуемое, определение, обстоятельство (места, образа действия). Первые, т. е. части речи, суть лишь

разные модусы субъективности или предикативности; вторые, т. е. части предложения, представляют собой их расширение и усложнение.

Имя существительное есть всеобщая форма речи и мысли: им выражается бытийный акцент, скрепа идеи и бытия. Имя существительное имеет свою грамматическую форму (и в этом смысле есть «часть речи»), в облечении которой известные слова употребляются именно в значении существительных. Однако категория имени существительного (не только в мышлении, но и в языке) — не только в суждении, но и в предложении — шире этой грамматической формы, а вместе и уже ее. Существует идеальная форма имени существительного, которую может облекаться всякое слово, если только оно рассматривается в себе и по себе (как подлежащее), если оно становится содержанием интенции. И тогда внешнеграмматически это может выражаться или членом, если данный язык имеет член (*τὸ*, *das*, *le*, *the*), или же только положением во фразе, т. е. синтаксическими средствами (в языках изолирующих или даже и в агглютинирующих и флексирующих, хотя бы в русском). Всякое слово может быть сделано — в том или другом смысле — подлежащим (примеры: *или* есть союз; *в городе* есть дополнение; *идти* есть неопределенное наклонение; *писать* трудно; *добрые* любимы; *хорошо* значит радостно; *увы!* неволью вырвалось у него и т. д. и т. д.). Конечно, такое поставление под колпак существительного слов, формально имеющих совсем другое значение, представляет всегда некоторое грамматическое насилие над «частями речи», имеющее всякий раз специальное оправдание, но это показывает вместе с тем служебное и производное значение «частей речи». Последние суть лишь грамматические вспомогательные средства речи, которых, в сущности, могло бы и не быть, или же, по крайней мере, могло бы быть больше или меньше. При чисто корневом характере языка, как он постулируется для ранней исторической эпохи, их и вовсе бы не было⁶⁰), между тем как функции субъекта и предиката всегда составляли стихию речи. Если бы предложение-суждение всегда сохраняло свою простейшую элементарную форму А есть В, то не было бы места развитию грамматических частей речи в том, по крайней мере, богатстве и разнообразии, как мы их теперь имеем. Но эта схема всегда усложняется, как на стороне А, так и на стороне В, почему и возникают промежуточные части речи, примыкающие к той или другой стороне, восполняющие субъект или предикат. Наименее нуждаются в объяснении три части речи или состояния слов: имя существительное, прилагательное, глагол, — причем все эти части речи, представляя собою полноесные, вполне самостоятельные слова, могут переменяться в ролях и функциях: одно и то же корнеслово может свободно менять значение, принимая характер существительности, прилагательности и глагольности. Впрочем, прилагательное и глагол суть лишь две разные формы предикативности, которая в первом случае выражается с помощью связки, наличной или подразумеваемой, как свойство вообще, безотносительно к пространству и времени, виду и «лицу», а во втором случае есть то же свойство, взятое со стороны времени, как действие. Иногда это грамматическое различие почти безразлично для смысла (*гора бела* — *гора белеет*, *небо сине* — *небо синее*), чаще же имеет оттенки смысла, конкретнее определяющие характер связи субъекта с предикатом. В общем все эти три части речи обуславливают основную функцию речи — именование, каковым, согласно вышесказанному, является суждение, и взаимно рефлектируют друг на друга, в зависимости от места каждой. Это суть, повторяем, полноесные слова, существенные элементы речи, которые не создаются грамматикой, а ею только оформляются. Они существуют, если так можно выразиться, *ранее* грамматики, ставя ей свои требования,

вытекающие из природы самого слова. Сюда примыкает и местоимение. *Личное* местоимение, представляющее собою тайну существительного как являющееся для него скрытой основой было уже разъяснено выше в своем значении. Это необходимая тень, которая обрисовывается непрозрачными, онтологически наполненными словами⁶¹). Гораздо более производный, а потому и более формально грамматический смысл имеют местоимения, заменяющие имена прилагательные и употребляющиеся действительно вместо имени, в качестве словесного жеста или сокращенного, упрощенного именованья. Таковы местоимения указательные и относительные; особое место занимают притяжательные местоимения, которые соответствуют личным и грамматически их заменяют: дом твой — тебе принадлежащий и под. Так называемые относительные местоимения соответствуют уже довольно развитому и потому позднему состоянию синтаксиса: в разных индоевропейских языках они появляются наиболее поздно или даже иногда и вовсе отсутствуют⁶²). Их роль, состоящая в связывании предложений, в замене имен существительных или прилагательных, служебно-грамматическая, она может быть понята из исторического развития грамматики, с ее навыками и средствами, но не из основных функций речи. В известном смысле это есть грамматическая роскошь, предмет не необходимости, но удобства, без которого, по нужде, можно и обойтись, как может обходиться речь без длинных и сложных периодов и состоять из одних главных предложений.

Особой частью речи в грамматиках почитается обыкновенно «имя числительное». Ясно, что категория слов известного содержания, именно, обозначающая число, выделена в особую часть речи по соображениям грамматически-утилитарным и довольно схоластическим, и, во всяком случае, самостоятельность этой грамматической категории по существу может быть оспариваема. Первоначальные числа, один, два и более — неопределенное множество, даются в языке не частью речи, но флексией: число единственное, двойственное (где оно есть), множественное всегда говорят о количестве; с другой стороны, есть языки, очень бедные числительными словами, не имеющие даже слов для выражения числа выше 4 и уже обозначающие большие числа как неопределенные множества. Вообще имена числительные представляют собой большую пестроту в различных языках по количеству и по характеру. Но и в языках с развитым исчислением слова с числовыми корнями представляют собой либо имена существительные (*in potentia**) — количественные, или имена прилагательные — порядковые, или же наречия (о чем ниже). Во всяком случае, своеобразие этой грамматической категории не в ее функциях, а лишь в ее значении⁶³).

Наречие, которое в настоящее время представляет собою, бесспорно, самостоятельную часть речи и грамматическую категорию, в своем историческом происхождении является довольно поздно и возникает вследствие утраты данным словом самостоятельного своего значения во фразе и полноты своего смысла, и сращения, в качестве дополнительного смысла или полутона, с одним из слов, входящих в предложение. Наречия образуются или из прилагательных, игравших роль определения, или из глагольных прилагательных — причастий, которые заменяются деепричастными формами⁶⁴). Их значение может быть понято только из связи их с тем словом или смыслом, к которому они присоединились, и иной самостоятельной природы они не имеют. Поэтому, с точки зрения интересующего нас различия, наречия выражают собой модальность сказуемого и потому входят в общую категорию предикативности, являясь для нее средством. Подобное же значение имеет и предлог, обособляющийся в особую часть речи позднее наречия. Предлог возникает из наречия, теряющего полное свое значение и употребляемого только в определенном словесном

сочетании. Хотя он теперь резко отпечатлевается в нашей мысли, как требующий вслед за собой определенную форму (падеж), первоначально, как показывает история языка⁶⁵), предлог имел самостоятельное значение наречия, а потому и по значению своему сливается с ним и отходит в общую широкую категорию сказуемости и ее средств. Подобное же возникновение имеет и союз, который, первоначально будучи также самостоятельным словом, затем теряет самостоятельное значение и играет чисто синтаксическую роль в строении сложных предложений. Эта роль может быть понята лишь из чисто грамматических функций уже усложненного и развитого языка, имеет чисто служебное значение и может быть без всякого ущерба для смысла вовсе устранена из языка. Это есть предмет синтаксического комфорта. К числу частей речи относят иногда и междометия, т. е. восклицания, не имеющие характера слов как смыслов, но эмоционально окрашенных звуков. Они стоят на самой границе речи в точном смысле: по одну сторону будут уже «ономатопозэтические», «интеръекционные» слова, по другую уже вне слов находящиеся звуковые жесты, как, напр., крики от боли, от ужаса и под. Междометия представляют собой лишь зародыши речи и, строго говоря, конечно, не могут занимать места наряду с действительными частями речи.

Этот беглый обзор, который, конечно, может быть и распространен, достаточен, однако чтобы показать, что грамматическая классификация частей речи и соответствующая им сложная ее организация в сущности не отменяет и даже не ограничивает нашей основной мысли о том, что речь состоит в предикции, или именовании, и части речи либо прямо служат этой задаче, либо играют служебную роль. Они представляют собой организованную и расчлененную предикативность, конечно, неразрывно связанную и с субъективностью. Такое же значение имеют и так называемые части предложения, к которым относятся, кроме подлежащего и сказуемого, определение, дополнение, обстоятельства места, времени, образа действия.

Прежде всего установим, что, хотя именование и предполагает в качестве минимума отношение между одним субъектом и одним предикатом, однако их может быть и несколько как на той, так и на другой стороне. При множественности подлежащих наше суждение прикрепляется к бытию в нескольких точках — именах существительных, и связь их с идеями-сказуемыми получает более сложный, узорчатый рисунок. Простейший пример этого дает всякое множественное число: мы ждем — или же так называемое слитное предложение: мы, я, ты, (я и он и т. д.) идем. Грамматика позволяет здесь вольности, имеющие огромное принципиальное значение, именно, выражает иногда подлежащее не классическим именительным падежом, но «косвенным дополнением»: мы с ним идем. Несомненно, «с ним» здесь такое же подлежащее, как и мы, и может быть заменено именительным падежом: мы и он. И предикат в совершенно равной степени относится и к тому и к другому: мы с ним оба — хорошие люди. Этот простой пример показывает, что, хотя установившиеся, кристаллизованные формы грамматики и синтаксиса и дают, так сказать, простейшие, нормальные схемы именованья, но ими нельзя руководиться исключительно, при исследовании нашего вопроса об онтологических его корнях. Нам придется расширить обычные грамматические определения. Обычно подлежащим считается то, о чем говорится в предложении, причем оно, если склоняемое, стоит в именительном падеже и представляет собой имя существительное по форме или, по крайней мере, по смыслу⁶⁶). Оставим в стороне, что это определение не годится для многих случаев⁶⁷), остановим наше внимание на этой двойственности в определении подлежащего. Первое, что оно должно стоять в именительном

падеже, — это формально-конструктивное требование строения предложения выполнимо, конечно, лишь в той мере, насколько данное слово склоняемо или имеет падеж; иначе оно принимает quasi-именительный падеж (примеры: «далече грянуло ура», «учиться трудно», «пером есть творительный падеж от „перо“» и под.). Второе требование — о том, чтобы подлежащее было именем существительным, будучи облечено в грамматическую форму, в общем соответствующую большинству случаев, имеет вовсе не грамматическое, но смысловое значение: оно означает, что подлежащее есть не только идея-смысл, но и бытийный центр, «существительное», притом не по форме только, но и по значению. В категорию имени существительного как подлежащего могут попадать всякие части речи: глагол, прилагательное, даже все прочие. И, наоборот, как мы уже знаем, подлинное имя существительное, хотя и стоящее в именительном падеже, по значению перестает быть именем существительным, если играет роль сказуемого («ура — крик радости»: здесь «ура» — существительное, «крик», в сущности, прилагательное как сказуемое). Поэтому, когда грамматика выставляет свое требование относительно «существительности» подлежащего, то ясно, что здесь на языке формальном и неуклюже неточном идет речь о распределении онтологических акцентов, о разграничении сфер субъектности от предикативности, причем на стороне субъекта имеется, кроме общего словесного значения, еще непрозрачное ядро бытия, на стороне же предиката — чистые смыслы, идеи, лишенные этого ядра, хотя бы по форме и относящиеся к существительным. При распределении этих онтологических акцентов приходится считаться не только с грамматической формой, но и со смысловым значением, и категорию подлежащего (субъекта) придется значительно расширить за пределы формального подлежащего, стоящего в именительном падеже.

Возьмем для примера сначала простейший случай: *мальчик сломал палку*. Этот «действительный» оборот может, почти без всякого изменения смысла, быть передан и «страдательным»: *палка сломана мальчиком*. Где здесь субъект и предикат? О чем здесь говорится и что? Формально грамматически в первом случае говорится о *мальчике*, что он *сломал палку*; во втором случае — о *палке*, что она *сломана мальчиком*. Но, очевидно, действительного содержания этого предложения и содержащегося в нем суждения не удовлетворяет ни то, ни другое определение, потому что в действительности говорится не об одной только палке и не об одном только мальчике, но о палке и мальчике. И то и другое в равной мере представляют субъект и стоят под онтологическим акцентом, причем их связь предцируется идеей ломания. Дело здесь, конечно, не в грамматической форме имени существительного, а именно в смысловом акценте. Сопоставьте еще два таких примера: *ученый встретил нищего*. Здесь и *ученый* и *нищий* имена прилагательные, имеют значение субъекта, но они уже теряют его в таком, например, сочетании: *ученый исследователь встретил нищего старика*. Здесь этот акцент переходит на *исследователя* и *старика*. И это может быть не только с прилагательным, но и существительным: *громовежец послал свой перун* — *Зевс громовежец послал стрелу-перун*; оба именительных падежа и имена существительные перестают быть субъектом потому лишь, что выходят из-под онтологического акцента; оставаясь по форме существительным, по смыслу они имеют значение предикативное — глагольное или прилагательное.

Мы приходим к выводу, что действительным, смысловым субъектом предложения, тем, «о чем говорится», является отнюдь не только грамматическое подлежащее, но и дополнение, прямое или косвенное — все равно, если только оно стоит под онтологическим акцентом;

есть имя существительное полновесное, не по форме только, а по смыслу. Субъект предложения может быть множественным и сложным, связь между ними предсказывается не по прямой схеме именования — агглютинации, но по сложной. Сказуемое говорится о всех субъектах, взятых в их конкретном соотношении. Предложение имеет несколько центров, из которых один — формальное подлежащее — имеет первостепенное значение, на него ориентируется вся фраза, он есть солнце, вокруг которого вращается вся планетная система.

Итак, дополнение, как прямое, так и косвенное, может относиться к подлежащему, входит в сферу субъекта, о котором *говорится*. Однако этого нельзя сказать о *всяком* дополнении, хотя бы оно и удовлетворяло всем требованиям, т. е. было именем существительным. Как мы знаем, не всякое имя существительное по грамматической форме есть существительное по смыслу, и к сфере субъекта относятся только полновесные имена. Вот примеры: 1) *Он шел с отцом* — *он* шел с поникшей головой. 2) *Он имеет книгу* — *он* чувствует радость (= радостен). 3) *Он несет голову высоко* — *он* поднял голову. 4) *Он двинул рукою* — *он* шел путем-дорогою — *он* шел *дорогою* в Киев. 5) *Лес рубят топором* — *написанного* пером не вырубить топором. И т. д., и т. д. Не всегда можно легко и точно уловить онтологический акцент, — словесным критерием здесь является обратимость или необратимость имени существительного в имя прилагательное или глагол, а также заменяемость или незаменимость его местоимением. Но ясно одно, что фактически субъект предложения шире формального подлежащего и субъективность *всегда* связана с существительностью, смысловой, а не только формальной. Субъект есть некто или нечто и отвечает на вопрос: кто или что? Между тем предикат, хотя бы по форме и имя существительное, отвечает на вопрос: как и какой?

Подобным образом и сфера предикативности шире собственного сказуемого: сказуемость расчленяется и облекает субъект с разных сторон, переливаясь за свои границы. Пересмотрим с этой точки зрения части предложения, конечно, кроме подлежащего. Начнем с определения. Нетрудно видеть, что определение, к чему бы оно ни присоединялось, в частности, прежде всего к подлежащему, есть, с одной стороны, сокращенное или недоразвитое сказуемое, в которое оно и может быть обращено, а с другой, есть часть имени этого подлежащего, лишний словесный лепесток или покров. Пример: *добрый человек* всеми любим; подчеркнутое может быть развернуто в самостоятельную фразу: человек (этот) есть добр, — или чрез относительное предложение: который есть добр. Но в то же время *добрый* здесь есть имя субъекта, иногда более существенное, чем имя существительное: в выражении «добрый человек» человек может быть без ущерба опущено, а в качестве самостоятельного имени оставлен предикат, тогда, конечно, попадающий под онтологический акцент и становящийся субъектом. В роли этого недоразвитого предиката может быть одинаково и глагольная форма — причастие, и прилагательное, и существительное, конечно, теряющее свое онтологическое качество и употребляемое как прилагательное. Примеры: Иван-дурак поехал на Коньке-Горбунке. Грозный царь велел казнить. Пылающие гневом победители истребили город. Осел с длинными ушами и коротким хвостом ковылял по дороге, и т. д. Определением, относящимся к подлежащему, вносится дополнительная предикативность, которая может иметь большее или меньшее конкретное значение в зависимости от того, насколько оно сращено с существительным и составляет с ним как бы одно имя (Иван Грозный, Василий Темный, розоперстая Эос, пышнопоножные ахеяне и под.) или же реально содержит

слитное предложение, добавочный предикат (добрый царь помиловал город; приехавший отец был всеми встречен и под).

Определение, относящееся к подлежащему, находится, конечно, в ближайшем отношении к предикату и всего более его восполняет и с ним конкурирует. Но принципиально роль определения не изменяется и тогда, когда оно относится к второстепенным частям предложения, обволакивая их сказуемостью и вводя ее тем самым в общую сказуемость: «он схватил своими длинными руками большую палку» и под. Определения подобны смешению красок на палитре, благодаря которым каждый член предложения вступает в общую связь в осложненном и несколько видоизмененном виде. Фактически, конечно, вполне мыслимо, что в определении, в каком-нибудь уголке предложения, заключается главная мысль, или, по крайней мере, то центральное сообщение, ради которого оно строится. Пример: болезнь отца, развиваясь по случаю жестокой простуды, вызванной переутомлением, привела-таки к своему роковому концу. О чем только не «говорится» в этой фразе, между тем, как смысловой ее центр содержится в определении дополнения *роковому*: оно-то и есть центральная точка сказуемого, около которого располагаются все остальные ее краски. Как бы то ни было, важно одно, что определение как часть предложения не имеет своей самостоятельной смысловой области, но относится целиком к сфере сказуемости. Предложение со многими определениями можно рассматривать как организацию нескольких предложений, слившихся в одно и при этом взаимно друг другу соподчинившихся. Степень этой связанности и ее характер — от внешне-механического соединения простых слитных предложений до органического сращения в сложных периодах — отнюдь не ухватывается достаточно в существующих грамматических категориях, которые улавливают только внешние грамматические признаки. Однако, если рассматривать всю область речи или, что то же, предложение как соотношение двух сфер: субъекта и предиката, существительного и глагола, то ясно, что определение всецело стоит на стороне последнего. Всякое определение есть элемент сказуемого⁶⁸).

Туда же должны быть отнесены и другие части предложения, как дополнение и «обстоятельства». Что касается дополнений, то они относятся либо к субъекту и составляют распространенное подлежащее, или к предикату и образуют распространение сказуемого. «Дополнение есть всякий косвенный падеж имени существительного с предлогом или без предлога, к чему бы он ни относился» (Кудрявский, ц. с. 116)*, так определяется оно в языкознании. Школьная грамматика различает, как известно, дополнение прямое — в винительном падеже и косвенное — во всех остальных падежах (кроме, конечно зв. и им.), с предлогом и без предлога. Это различие не имеет для нас принципиального значения, но воспользуемся им ради удобства и остановимся на прямом дополнении. Возьмем два примера: я вижу Чатыр-даг, я вижу пейзаж, я люблю отца, я люблю труд. Формально между этими двумя предложениями нет никакой разницы, и однако она существует и будет ощутима, если только мы переведем их на страдательный оборот: для первого примера (Чатыр-даг виден мною, отец любим мною) разницы не будет, кроме легкого оттенка смысла, перемещения логического ударения; второй звучит противоестественно (труд любим мною, пейзаж рассматривается мною). Дело в том, что в первом случае мы имеем на дополнении онтологический акцент: по смыслу оно есть также подлежащее, здесь два онтологических центра, два имени существительных в собственном смысле слова. Напротив, во втором примере дополнение лишено этого онтологического акцента и, в сущности, пред-

ставляет собой дополнительный цвет подлежащего (как серо-желтый, сине-красный и под.): люблю-труд, вижу-пейзаж. Это есть конкретизация глагола, частное значение общего понятия, и это ощущается в той шероховатости смысла, которая ощущается при грамматически безукоризненном изменении фразы в страдательный оборот. И такое различие всегда, хотя и с различной ясностью, можно установить в прямом дополнении: оно отходит либо к субъекту, либо к предикату. Иногда этот онтологический акцент связан даже не со словом, а со смыслом, придаваемым указательным жестом: я *люблю труд* может значить в одном случае: я трудолюбив (сказуемое), а в другом: я люблю свой, вот этот труд («окончен мой труд многолетний» *). Имя существительное в предикативном значении, будучи по форме существительным, фактически имеет значение прилагательного или глагола, подобно тому как это было и при определении. Здесь имеет силу идея, смысл данного слова, но не его онтологическое значение.

То же самое можно сказать и относительно косвенного дополнения, — принципиального различия между прямым и косвенным не существует. Возьмем два простейших примера: я шел с отцом (= я и отец шли), я шел в рассеянности (= рассеянно), я шел лесом — я шел этим лесом; я шел вечером, в два часа, в задумчивости и т. д. Подобным же образом и отглагольные слова с дополнениями: поклонение идолам (= идолопоклонство) — поклонение идолам вот этим, в данной часовне; любовь к человеку (человеколюбие) — любовь к человеку — этому и под. Всякое дополнение, не всегда с достаточной ясностью, может быть испробовано относительно своей существительности или же глагольности и прилагательности, а затем отнесено к субъектности либо предикативности. Можно установить общее правило, что, если дополнение не имеет на себе онтологического акцента («о чем говорится»), то оно есть часть сказуемого, и общая двойственность сфер подлежащего и сказуемого этим не нарушается. Разберем для примера первое попавшееся под руку стихотворение в прозе И. С. Тургенева «Necessitas — vis — libertas» **. Заглавие, несмотря на грамм. форму имен существительных, несомненно, предикативно, точнее, соответствует неопределенности корневого языка. (Онтологические акценты, соответствующие имени существительному и вхождению в область подлежащего, отмечены разрядкой.) «Высокая, костлявая старуха с железным лицом и неподвижно-тупым взглядом идет большими шагами и сухою, как палка, рукою толкает перед собою другую женщину. (В этой длинной фразе, изобилующей существительными, только два имеют действительно это значение: *старуха* и *женщину*, все остальные могут быть заменены прилагательными или наречиями, т. е. суть глагольные определения.) *Женщина* эта огромного роста, могучая, дебелая, с мышцами, как у Геркулеса, с крохотной головкой на бычачьей шее — и слепая — в свою очередь толкает небольшую, худенькую девочку. (В этой фразе также, при обилии грамм. имен существительных, только два: *женщина* и *девочку* — суть таковые, все же остальные суть прилагательные или наречия.)

У одной этой девочки зрячие глаза; она упирается, оборачивается назад, поднимает тонкие, красивые руки; ее оживленное лицо выражает нетерпение и отвагу... (Опять, при очень значительном скоплении имен существительных, полновесность принадлежит только двум: *девочка* и *лицо*, да местоимению *она*. Характерно, что и прямое дополнение, которое формально может быть обращено в подлежащее, хотя это и будет уродованием смысла, не имеет значения имени существительного, но глагольной краски: поднимает тонкие, красивые руки — это может быть соединено в один глагол.) Она не хочет слушаться, она не

хочет идти, куда ее толкают... И, все-таки, должна повиноваться и идти. *Necessitas, vis, libertas*. Кому угодно — пусть переводит». На этом случайном примере видно, как, в сущности, невелико число случаев, когда грамматические формы имен существительных берутся во всей их полновесности, не являясь лишь средством описания, красочными мазками, имеющими значение только в ансамбле.

Грамматика, наряду с косвенным дополнением, выделяет еще как особую часть предложения «обстоятельство» — места, времени, образа действия, причины и цели, причем аналог этих «обстоятельств» мы имеем и в некоторых падежах (см. выше). Бесспорным «обстоятельством» является только наречие (Кудрявский, ц. с. 119) и еще деепричастие — отглагольное наречие. Все остальные обстоятельства по смыслу могут рассматриваться и как косвенное дополнение. Однако это грамматическое различие, как и его спорность, для данного вопроса не имеет значения. Бесспорно, что всё, имеющее силу относительно косвенного дополнения, относится и к обстоятельству, состоящему из имени существительного в косвенном падеже с предлогом или без предлога. Онтологический акцент может отсутствовать или присутствовать и здесь, имя существительное может быть полновесно, или же быть смысловой ассигнацией. Возьмем простейшие примеры. А) Обстоятельство *места*: *портной из Москвы берет недорого; из Москвы я переехал в Тверь. Я прошел полем — я пришел нашим полем. Иди дорогой чести — иди московским шоссе* и т. д. (Курсивом отмечены онтологические акценты). В) Обстоятельства *времени*: В 1919 году по Р. Х. я пишу эти строки, в *ночь Р. Х. явилась звезда на востоке. При затмении солнца бывает общая тревога* — при самом *затмении солнца пришел старик* и т. д. С) Обстоятельства *действия*: я кричал криком — *криком своим я собрал народ; обдуманном образом действия я достиг своей цели* — именно этим *методом* достигаются научные *результаты*. D) Обстоятельства *причины*: вследствие болезненности я должен был оставить *школу* — *благодаря смерти отца* я должен был оставить *школу* и т. д. Что касается наречий, то их принадлежность к глагольному и предикативному разряду не вызывает сомнения. Но и все обстоятельства либо содержат в себе онтологическое ядро, так или иначе осязаемое, — благодаря ли конструкции фразы, или логическому ударению, или содержанию, и в таком случае, так же как и в косвенном дополнении, здесь мы имеем область субъекта, распространенного подлежащего; или же они суть распространенные наречия и нередко к ним и фактически приводятся и ими заменяются.

Таким образом, весь синтаксис простого предложения сводится к различию и расчленению двух функций — подлежащего и сказуемого. Сложные предложения, главное и придаточное с разными его видами, соответствующими частям предложения (дополнительные, относительные, обстоятельственные) и сюда не вносят нового. Напротив, их сочленение касается только синтаксиса предложения, т. е. строения речи со стороны отношения ее уже организованных частей, какими являются предложения. При этом возможны, конечно, такие частные случаи, когда определение разлагается в относительное предложение, в него превращается, и характер сказуемости определения и имени прилагательного выступает со всею наглядностью: например, человек добрый = человек, который добр; сделавший это = тот, кто сделал это и т. д. Равным образом и в «дополнительных» предложениях более отчетливо выступает удельный вес отдельных элементов дополнения: я вижу доброту этого человека

(онтологический акцент на подлежащем и определении дополнения) = я вижу, что этот человек добр; я слышал об убийстве N.N.'а солдатом = я слышал, что N.N. убит солдатом = что солдат убил N.N.'а. Подобным же образом и обстоятельственные предложения: при пении гимна мы вошли в город = когда запели гимн, мы вошли в город и т. д. В других случаях придаточные предложения представляют собою лишь способ соединения отдельных и совершенно самостоятельных мыслей, которые имеют между собою многообразные смысловые связи и потому могут быть соединены в разных точках и разными способами. Они могут стоять и в качестве совершенно самостоятельных предложений, соединенных союзами, а то и вовсе без них. Подобным образом всякий период, в сущности, может быть разбит на самостоятельные части, и обширное полотно разделено на несколько отдельных этюдов. Это вопрос скорее стиля, художественной лепки, в которой роль красок играют уже не слова и не части речи или предложения, но целые фразы и мысли с их переливами и оттенками. Какова бы ни была природа этого искусства слова (о чем ниже), для нашего теперешнего вопроса это особого ничего не прибавляет. Остается в силе общая наша точка зрения, что речь состоит из существительного и предиката, она сводится к простейшей формуле А ЕСТЬ В, точнее, местоименное нечто есть В. Иными словами, речь сводится к именованию, осуществляемому в сложных, расчлененных и богато организованных формах, но все это богатство и пышность убранства не затемняет и не отменяет единства функции, а функция эта есть, повторяем, ИМЕНОВАНИЕ.

III. К ФИЛОСОФИИ ГРАММАТИКИ

1. Грамматика и гносеология. 2. Грамматика и логика. 3. Кант и язык

Величайшая односторонность всех гносеологических построений Канта состоит в том, что он прошел мимо языка и совершенно не заметил грамматики⁶⁹⁾. Но при этом он, конечно, не освободился от зависимости от нее, он все время стоит на почве грамматики и фактически пользуется ею, однако, бессознательно, слепо, а потому догматически. Критический нож Канта не достиг того глубочайшего слоя мысли, которым является язык, он вскрывал лишь внешние, поверхностные и производные слои. Нельзя освободиться от власти языка и от влияния грамматики. Это бы значило сделать мысль свободной от языка, трансцендентной слову. Но это невозможно, ибо мысль рождается в слове и нераздельна от него, не существует бессловесной мысли. Здесь можно сказать, пародируя Локка и сенсуалистов: *nihil est in intellectu, quod non fuerit... in verbo*, как и наоборот: *nihil est in verbo, quod non potest esse in intellectu**⁷⁰⁾. Да и самое это противопоставление или различие *verbum* и *intellectus* может быть только в абстракции, ибо сила слова, речь есть и сила мысли. То, что может быть установлено гносеологическим или логическим анализом, относительно условий или содержания мысли, должно быть найдено и показано и при осуществлении мысли в слове, в языке. Язык практически осуществляет своими средствами задания логики и гносеологии. Он есть эти последние в действии, *in actu*. И как мышление в силу природы своей существует раньше всякого анализа или самоанализа мысли, раньше логики, гносеологии, философии, есть для нее *rgius* и базис, так и в языке мы должны находить все эти элементы мысли в фактическом осуществлении, *in concreto*. Ибо логика, гносеология, философия для своих целей — и не только для изложения мысли, но, что гораздо важнее, и при ее рождении — уже опираются на язык, пользуются грамматикой, видят через ее стекла. И вот этой-то, хотя и прозрачной, но вместе с тем и своеобразной, преломляющей среды не заметил Кант, когда стал искать первоэлементов мысли, ее корней, когда стал стремиться к преодолению всяких предпосылок, к *voraussetzungsloser* *Cedanke*** , как к маяку, на который он повел все неокантианство. Он не заметил при этом обнажении, при снятии покровов мысли того, что необходимо с нею срослось — и со всех сторон облекает мысль, — языка, грамматики. Исторически вина Канта имеет много смягчающих обстоятельств в том, что сравнительное языковедение в его время еще только едва рождалось и предоставляемая им возможность увидеть покров языка тогда отсутствовала. (Этих смягчающих обстоятельств, однако, не имеет

уже ни Гегель, ни особенно все новейшее и современное неокантианство, которое прямо-таки обязано отчитаться перед языковой стихией при своей погоне за *Voraussetzungslosigkeit**, ибо без этого оно находится в догматическом плену у языка.) Отсутствие «критики языка» в критике чистого разума делает ее всю беспомощной, и можно было бы сделать грамматический комментарий к сочинениям Канта и наглядно показать и фактическую зависимость Канта от языка, и неотчетливость его мысли благодаря отсутствию этого анализа⁷¹). Делаем это замечание для будущих кантианцев.

Итак, язык своими средствами осуществляет потребности мысли, и в этом смысле грамматика — в обеих своих условно различаемых частях, и этимологии и синтаксисе, — есть конкретная гносеология и конкретная логика. Гносеологические и логические требования неизменны и всеобщы, это соответствует их формальной природе, как она осознается нами в отвлечении. Напротив, язык многообразен, и грамматические свойства его, как в грамматике, так и синтаксисе, изменчивы и различны. Одним способом обходится язык изолирующий, не имеющий флективного склонения и спряжения, другим способом язык флексирующий. Но и здесь, в пределах флексирующих наречий, существуют большие различия и в склонении (по родам, по числу падежей), и в спряжении (по числу форм времен и видов), и по «частям речи». Отчасти различие это приходится на разный возраст и выработанность языка, отчасти же на его природные свойства, подлежащие или не подлежащие дальнейшему объяснению, но, во всяком случае, предполагающие их взаимную эквивалентность. Иначе говоря, разные языки, каждый своими средствами, удовлетворяют задачам, которые перед ними ставятся мыслью, вмещают одну и ту же гносеологическую схему, дают место одним и тем же требованиям логики. «Критика чистого разума» может быть переведена на разные языки.

Для нашей задачи совсем не нужно разбирать эти индивидуальные свойства языков, но достаточно указать общую связь между запросами гносеологии и ответами грамматики, посмотреть на грамматику как и на конкретную гносеологию⁷²). Руководящими для нас будут свойства греко-латинской грамматики, к которой более или менее приближаются одни из новоевропейских языков (как русский и вообще славянские, итальянский или немецкий) или же от которой более или менее удаляются, однако, как от своего первообраза, другие (французский или английский).

Начнем с того, что у Канта обозначено как «трансцендентальная эстетика», исследующая время и пространство как формы опыта и «чистого воззрения» (*reine Anschauung*). Можно совсем не разделять общих философских взглядов Канта вообще, и на время и пространство, в частности, и тем не менее признать вместе с ним, что и то и другое, какова бы ни была их природа сама по себе, составляет всеобщую форму нашего чувственного опыта и внутреннего постижения. Пространственность есть общее свойство всего чувственного опыта, нашего «внешнего» (по отношению к внутренним процессам сознания) мира, временность есть такое же свойство всего не только внешнего, но и внутреннего мира. Это есть неотъемлемое качество всего, нами познаваемого. С точки зрения языка, как показано выше, познание, совершающееся в суждениях, сводится к наименованию. Последнее держится онтологически логической связкой *есть*, наличествующей или подразумеваемой или скрытой в глаголах; как таковое оно имеет только одну значимость, «*gilt*», вне отношения к пространству и времени: лист зелен, море шумит и под. Кант различает здесь суждение восприятия (*Wahrnehmungsurteil*) от суждения опыта (*Erfahrungsurteil*). И то и другое⁷³)

имеет эмпирический характер, происходит из опыта, но первое есть чисто субъективное констатирование данного состояния чувств, второе же имеет всеобще-обязательный характер необходимости, субъект связан с предикатом понятием а priori, причинною связью. В этом первоначальном, имеющем, однако, решающее значение для Канта различении роковым образом и сказывается его небрежение относительно языка. Суждение: здесь жарко, или: комната тепла, даже просто: скучно, весело, — они для него имеют сплошь субъективную природу (*Wahrnehmungsurteile*). Однако и для него должен бы возникнуть вопрос о том, каким же образом субъективное может становиться объективным, т. е. всеобщим, всеобще ведомым через язык? Ведь, пока я испытываю скуку, она остается как мое субъективное состояние, как психологизм. Но с того момента, как я во всеуслышание произнес или написал: мне скучно, — мое субъективное состояние получило силу факта, принудительно вошло во все сознания, стало его идеальным содержанием. Кант решающий признак видит в категории а priori, в частности, в категории причинности. Но трудность вопроса вовсе не в том: почему же «мне грустно» есть *Wahrnehmungsurteil*, а «мне грустно потому что я тебя люблю», возводящее в квадрат эту субъективность, будет *Erfahrungsurteil*, обладающее, в отличие от первого, *Allgemeingiltigkeit**. Очевидно, разница, в которой Кант видит решающий признак объективности, именно, связь необходимости, категория причинности, относится уже к частностям содержания, может быть устанавливаема критикой этого суждения со стороны содержания, а не формальными категориями, не гносеологически. Гносеологический же вопрос здесь мог бы заключаться не там, где его видит Кант, — в отличии суждений по содержанию, но в самой возможности *Wahrnehmungsurteile*, ибо как *Urteile* они все-таки отличаются какою-то объективностью, могут быть сообщены, стать содержанием всеобщего сознания не меньше, чем самое что ни на есть «опытное суждение» науки. Здесь-то и оказывается, что Кант видит первоэлемент мысли совсем не там, где надо: он ищет его в категории, причем огромное, неопределенное количество суждений, или мыслей, остается вне его категорий и, стало, быть и вне мышления, а трудность вопроса заключается в возможности всякого суждения вообще, какова бы ни была его научная ценность. Кант в качестве первого ставит вопрос: *wie ist die Erfahrung möglich?*** — и сюда он подставляет сложное, спорное, неточное определение, где каждый элемент возбуждает сомнения и вопрос: как возможны синтетические суждения а priori? Между тем надо было бы вперед себя спросить: как возможно всякое суждение, в чем сила суждения — оно же и предложение, — которое в качестве готового и без дальнейшего анализа уже понятного лежит в основе всего познания? В чем сила суждения или грамматического предложения, что такое именование, которое совершается в каждом суждении? Мимо этого основного и решающего вопроса прошел Кант, не заметив здесь проблемы, вследствие этого вся его дальнейшая проблематика получила извращенный характер. В частности, это относится и к противопоставлению *Wahrnehmungs* и *Erfahrungsurteile*. Кант здесь увлекся различным содержанием суждений, из которых одно говорит о состоянии, другое о вещах, но он не принял во внимание, что всякое, даже самое субъективное состояние, о котором рассказано словом, облечено в суждение, есть уже мысль, значимость, в своем роде столь же твердокаменная, как и любое *Erfahrungsurteil*. *Allgemeingiltigkeit* для мысли, знание состоит совсем не в категории а priori, которую натягивает во что бы то ни стало Кант, но в слове, ибо слово обладает значимостью, оно есть не «понятие», выше которого не знает Кант, но то, что выше, ибо реальной, понятия, идея. Я говорю: «скучно». Тем самым я осуществляю акт

мысли-знания в суждении-предложении, ибо в действительности я говорю: «я емь ску-чающий». Между онтологической точкой я, тверже которой ничего не может быть для мысли (даже и для Канта), устанавливается непреложная связь *есть*, агглютинирующая к этому субъекту идею скуки. В суждении «скучно», как бы ни было оно бедно или жалко по содержанию (это вопрос другой), осуществлены непреложные связи, явлена та же сила мысли, суждения, именованья, как и в суждении, содержащем законы Ньютона. Кант этого не замечает и не принимает, и поэтому должен искать объективные основы мысли уже в дальнейших второстепенных и производных ее квалификациях, какими являются категории. Итак, в суждении⁷⁴⁾ есть элемент, не только вневременный и внепространственный, но и вообще представляющий собой чистую мысленность. Это — связка, *есть*, предикативность; и есть элемент безусловно конкретный и объективный, это — подлежащее, онтологический центр. Напротив, в сказуемом имеется место для конкретизации в смысле кантовской «трансцендентальной эстетики».

Пространственность и временность суть самые общие определения бытия, а пространство и время суть наши созерцания, которые окрашивают всю нашу мысль и познание. И мы не можем сомневаться, что в языке, реализующем нашу конкретную мысль, мы найдем разработанную и развитую форму для выражения и того и другого. И, действительно, язык имеет богатейшие средства для выражения пространственности и временности в их разных оттенках: для этого у него есть склонение и спряжение как основные средства; к этому присоединяются еще, в качестве вспомогательных, разные части речи: предлог, это словесное волшебство, налагающее печать места и времени и на существительное и на глагол, наречие, прилагательное. Средства языка, в общем, здесь двойки: с одной стороны, он располагает более или менее обширными запасами слов, выражающих по своему значению пространство и время в разных смыслах, но с другой, он имеет формальные средства в виде флексий или вообще «семантических единиц», которыми он любому изменяемому слову может придать характеристику пространства или временности, и это представляет особенный принципиальный интерес. Такую роль именно и исполняют некоторыми своими тонами склонение и спряжение. Надо заранее сговориться, что гносеологические их функции, как отчасти выяснятся ниже, еще шире указанных, но, в числе других, они обслуживают и эти потребности «трансцендентальной эстетики». Через них пространственность и временность, сознательно или бессознательно, проникают всю нашу речь и мысль, настолько, что мы не можем их отмыслить, не можем от них освободиться, даже если хотим, п. ч. язык могущественнее наших усилий абстракции и там, где мы хотим устранить всякую конкретность и добиться наибольшей «чистоты», язык смеется над нами (и, конечно, заслуженно). Падеж (*casus*, *ῥῶσις*), по обычному определению, указывает отношение предмета к действию, к другому предмету и проч. Это формальное, и, конечно, ничего не говорящее определение свидетельствует лишь о сложности, обширности, а вместе с тем необыкновенной содержательности и значительности мыслительного и словесного богатства, иногда прямо роскоши, какую мы имеем в этом всем привычном и порядком-таки надоевшем еще на школьной скамье склонении. Вследствие привычности мы перестали замечать, какое чудо мысли по тонкости и богатству мы здесь имеем. В числе этих оттенков мы здесь имеем, правда, не во всех языках в обособленном виде, особый местный падеж, который в раннем состоянии индо-германских языков развешивался даже в целую серию местных падежей: *casus* — *ablativus*, *elativus*, *illativus*, *adessivus*, *superessivus*, *inessivus*, *prosecutivus*. Не во всех языках

имеются эти падежи, но в таком случае они заменяются местными предлогами, которые могут выразить, в соединении с существительным, стоящим в соответственном падеже, любой оттенок пространственности. Всякое бытие, выражающееся в имени существительном, может быть проецировано на экране пространственности во всяких соединениях. Конечно, фактически не все языки одинаково выработаны и гибки для этой цели и употребляют одинаково простые средства. Однако, в общем, можно сказать, что помощью падежной флексии и предлога могут быть выражаемы всевозможные оттенки пространственности. Мысль становится пространственной. То, для чего Кант измышлял неуклюжие и в высшей степени сомнительные «схемы чистого рассудка», о чем он хлопотал с этим своим «схематизмом», язык с гениальной верностью инстинкта разрешает — в *склонении* (ибо и употребление местных и иных предлогов относится в широком смысле к склонению, — да и фактически в языках «аналитических» или склоняющихся по этому типу, как французский и английский, флексивное склонение заменяется употреблением предлогов или, что то же, предлог играет роль флексии). Можно рассматривать предлоги как иррегулярные флексии, которые лишь тем отличаются от обычных, что имеют кроме того и самостоятельное, хотя, впрочем, тоже весьма неполное существование. Разные оттенки пространственности предлоги придают не только существительным или прилагательным, вообще склоняемым частям речи, но и глаголам — в качестве приставок. Здесь роль предлогов для выражения пространственности по-своему столь же велика, как и в склонении. Было бы необыкновенно поучительно подвергнуть такому гносеологически-грамматическому анализу, хотя бы для какого-либо одного языка, средства для выражения «обстоятельства места» или пространственности, — какие чудесные богатства открылись бы перед умственным взором. Самое же главное — это богатство есть такое громовое свидетельство относительно пространственной окрашенности нашей мысли (каковая, конечно, издревле и замечалась), что нужно лишь умело дешифровать эти показания конкретной гносеологии — грамматики.

Наряду с пространственностью грамматикой не менее полно выражена и временность в различных ее оттенках. Опять и здесь, как и в предыдущих случаях, кроме слов специального значения, выражающих разные понятия времени, язык располагает типическими семантическими средствами в том же склонении, особенно — спряжении. Что касается первого, то, хотя здесь и нет особого временного падежа, как существует местный, но для выражения «обстоятельства времени» могут быть употреблены почти все косвенные падежи, соответственно случаю, как без предлога, так и особенно с предлогом. Роль предлога при выражении временности помощью падежей не меньше, если только не больше, чем при выражении пространственности. Пространственность и временность в значительной степени приравниваются и сливаются между собою как меры величины одного или двух или трех измерений. Однако наиболее оригинальное средство для выражения временности, пропитывающее всю нашу речь и мысль, является глагольное спряжение с его «временами» или «видами». В разных временах те и другие между собою являются эквивалентны: разные «виды» в определенном соотношении выражают оттенки временности столь же успешно, как и «время» в собственном смысле слова. Известно, что спряжение представляет наибольшие различия в разных языках, и по обилию временных и видовых форм, и по богатству оттенков, и по способу их грамматического выражения — через флексию, вспомогательный глагол, изменение вокализации, разные морфологические признаки. Достаточно здесь сопоставить, например, богатство форм греческого глагола и деловую скудность английского,

латинское спряжение по всем временам и еврейское с его богатыми видами и т. д. Но это многообразие, которое могло бы составить достойную тему философской любознательности при монографическом изучении, не изменяет основного, имеющего принципиальное значение факта: через глагольное спряжение реализуется словом временность, которая внутренне и неотъемлемо вводится в предикат. Всякое сказуемое, выраженное через глагол, уже окрашено временем, оквалифицировано временностью. Подобно всякой связке, «вспомогательный» глагол, каков бы он ни был, в этом отношении есть глагол, т. е. спрягается и, следовательно, непременно принимает какую-нибудь временную или видовую форму. Отсюда проистекает очень важное заключение: сказуемое всегда имеет качество временности, ориентировано на времени. Правда, иногда эта квалификация нейтрализуется, — чаще всего для этой нейтрализации употребляется «настоящее» время, которое означает не только время, но и отсутствие мысли о времени (так же, как и именительный падеж означает не только определенный падеж, но и отсутствие падежа). Таковы, напр., все определения: прямая линия есть кратчайшее расстояние между двумя точками, Бог есть творец мира и под. Однако грамматически и здесь мы имеем форму времени, которое как бы приостановлено, обессилено в своем действии, но всегда может быть введено. Это различие наводит на одну очень важную мысль, на которую мы уже натолкнулись в предыдущем исследовании, это о природе *связки* «есть». Дело в том, что будучи грамматически глаголом и разделяя его судьбы и все его формы, связка *есть* имеет и время. Между тем функция именованья, связки, аглютинации, которая в ней выражается, не подлежит квалификации времени, она *gilt**, имеет значимость, в известном смысле безвременна или вневременна, как и я. И если я говорю про себя: я есмь, я был, я буду, в смысле оттенков времени, то в сущности говорю о себе: я есмь бывший, сущий, будущий, т. е. временные состояния суть, как бы отделяющиеся в его сердцевину: я сверхвременно. Подобным же образом связка *есть*, составляющая клей для всякого сказуемого — глагольного, так же как и неглагольного, — не содержит в себе времени, и выраженность должна быть всецело отнесена к сказуемому. Поэтому я *был* значит: я есмь бывший; я *буду* значит: я есмь будущий; я *сделал* значит: я есмь сделавший и т. д. А потому и такие речения, как Бог — благ и под. не имеют в своей связке квалификации времени, если она прямо и определенно не выражена в сказуемом. Надо поэтому точнее определить пределы временности в языке, не только ее объем, но и границы. Замечательно, что Кант, сделав трансцендентальную эстетику фундаментом всей своей гносеологии и втиснув все познавательные категории в схемы пространства и времени, преимущественно же последнего, совершенно не замечает, что он проходит мимо самой первоосновы познания, от которой и сам же он отправляется, именно, **суждения**, или предложения. Чуждый вообще анализу слова, он дает в высшей степени догматическое оборудование своей критики. Ибо исходный его вопрос: как возможны синтетические суждения а priori, вопрос этот, в котором целых три неизвестных: синтетические — x, суждения — y, а priori — z, рассматривается как состоящий из определенных элементов. А между тем основной вопрос Канта, как и всякой гносеологии, был бы: как возможны суждения, или, в переводе на язык нашего исследования, как возможно предложение и именованье? Эта слабая сторона Канта была замечана в его школе (в трансцендентальном нормативизме Виндельбанда — Риккерта), но ошибка не была исправлена**. Вместо того, чтобы исследовать, в каком же отношении находится все дальнейшее учение о познании к этой основной функции суждения, Кант, в дальнейшем забывая свое исходное начало,

втискивает все категории во временность, пользуясь для этого «схематизмом чистого рассудка». Здесь оказываются в последнем счете функцией времени все категории: количества, качества, отношения, модальности. Кант хотел ими определить всякие роды суждения и формально исчерпать всю область опыта. Он, очевидно, молчаливо ввел в самую сердцевину суждения, из которого, повторяем, он исходил, но его не исследовал, чистое созерцание времени и пространства, т. е., по его определению, формы чувственности. Тем самым Кант, борющийся с сенсуализмом, является чистейшим сенсуалистом в познании, но в самом тонком и, конечно, ядовитом смысле, не чрез содержание чувственного опыта, но чрез его форму. Он стремится все мышление пропустить через формы чувственности, следствием чего и получается всеобщий феноменализм или злостный позитивизм, между тем как в действительности мысль и речь (что есть одно и то же) содержит в себе временность и вообще чувственность, давая ей место, но ею не объемлется и не исчерпывается, а стало быть, и не определяется. Как угодно было это «законодательству разума», Кант контрабандно взял для своей критики всю силу суждения — именованья, а затем его феноменализировал. Между тем — и в этом все дело — исходная, основная, исчерпывающая форма нашей мысли — суждение — предложение — именование — свободно и от пространственности, и от временности, оно есть вневременный и вневещный акт, воспроизводящий в бесконечном отражении вечное рождение Слова и слов. Этим вся гносеология Канта перечеркивается накрест в его же собственном произведении: формы «трансцендентальной эстетики» сами лишь получают место в сознании и суждении, но его не определяют. А в этой исключительной пронизанности всего знания формами чистого воззрения, на которых строятся, на которых дедуцируются все категории познания, и состоит все существо кантовского учения. Все усилия его, вся энергия сводится к тому, чтобы связать одним узлом все категории знания и привязать их к формам пространства и времени, «субъективным» категориям, и тем их субъективировать и релятивировать. Страшен сон (а он, действительно, кошмарен), но милостив Бог. Именование-суждение — связка *есть* — не подлежит времени и потому именно может принимать предикат временности, входит во время. Итак, возвращаясь к вопросу о природе связки, мы должны еще раз подчеркнуть, что, хотя она, как и всякая форма, имеет временную *форму*, но эта форма здесь не выражает времени. В отдельных случаях, когда связка опускается, это выступает с полной ясностью. Например, дважды два — четыре. Там же, где время реально вводится в суждение, оно принадлежит не связке, но сказуемому, хотя, по свойству экономии средств в языке, сливается со связкой, так что ее вневременный, чисто агглютинирующий характер заслоняется конкретными свойствами сказуемого. Поэтому временность вводится в сказуемое и имеет ограниченный характер, совершенно так же, как и пространственность. Последнее даже не вызывает сомнения, п. ч. содержание суждения может иметь совершенно внепространственный характер. Самое важное отсюда последствие в том, что суждение — в сердцевине своей, т. е. в самом именовании, в соединении подлежащего и сказуемого, — *свободно* от времени, хотя мы можем его поставить и во временность, рассматривать его и так. Отсюда двойственность рассмотрения: эйдетического и психологического. То же самое может быть прибавлено и относительно подлежащего — существительного или местоимения: хотя оно, как указано было, и содержит в себе мистический жест, указующий на бытие предмета в мире, в мистическом его пространстве, но это отнюдь еще не предполагает эмпирической пространственности. Даже если оно означает собой прямое место, напр. Москву, особое содержание,

связанное с местом, с пространственностью, принадлежит первоначальному предикату, вошедшему в имя и с ним отождествившемуся. Но Москва в качестве имени существительного и подлежащего есть прежде всего нечто, существующее в мире, безотносительно к месту и времени, и затем уже получает эту квалификацию. Как в сказуемом вневременный элемент выражается в чистой связке, так и в подлежащем вневременный и внепространственный элемент выражается в его чистой существительности, связанной с местоимением, этим указательным жестом. Итак, в языке, в речи и мысли, пространственность и временность выражаются в предикативной функции как ее известная окраска или качество. Поэтому они имеют свою границу, суть *частный случай* этой предикативности, его квалификации, но отнюдь не составляют всеобщей формы познания, рамы для всякой мысли. Кант неправ относительно языка, так же как неправ он относительно мысли и познания. Если бы он прислушался здесь к показанию самой мысли-слова, он не стал бы исходным пунктом своего построения брать интуиции времени и пространства как самую *всеобщую* форму познания, ибо она вовсе не является всеобщей, но взял бы анализ предикативности или предложения, именованная. Тогда он был бы освобожден от целого ряда проблем и трудностей, возникающих на этом его пути.

Благодаря идеалистическому сенсуализму Канта, поставившего трансцендентальную эстетику в основу теории знания, перед ним возникла своеобразная и весьма для него характерная проблема, разрешение которой он видит в «схематизме чистого рассудка». Вопрос состоит в том, что познание для Канта, с одной стороны, совершается применением категорий рассудка (чисто мыслительных синтезов и логических актов), а, с другой стороны, все оно пронизано чистым воззрением, пространственностью и временностью. Поэтому нужно перекинуть мост между рассудком и чистым воззрением, связать их накрепко, чтобы акт познания был возможен. Кант разрешает задачу в своем «схематизме» методом повторного вложения: сначала он вкладывает рассудочные категории, получается видимость вложения. Эта часть учения Канта есть важнейшая и, нужно сказать, решающая, п. ч., если эта операция вложения не удастся, то все развалится. Но она есть и слабейшая часть его рассуждения, где все является натяжкой. Для связи между чувственностью и разумом измышляются «схемы», для которых материалом служит время. В нем различается продолжительность, т. е. (?) число; содержание, т. е. (!) качество; порядок, т. е. (!) отношение. Сюда же втискиваются под соусом времени возможность, действительность и необходимость. Таким образом размещаются все нужные категории, и торжествует «трансцендентальный идеализм». Разум, объявляется законодателем природы, а критика чистого разума законом для законодателя. Здесь все натянуто и произвольно: можно было бы, например, это же рассуждение перевернуть, положив в основу схем не время, а пространство: было бы, быть может, не так удобно, но не менее убедительно. Эти схемы суть, конечно, самообман; они сами нуждаются в объяснении. Даже если они описаны с подлинным верно, то не ими обосновывается познание, как это значится у Канта, но в них лишь выражается, осуществляется познание, синтетическое единство которого остается по-прежнему проблемой. Между тем она-то злостно отрицается Кантом, вполне удовлетворенным своими схемочками и затем сумму этих схемочек объявляющим за законодательство разума и природы. Синтетическое же единство познания, в котором заложены и даны разные возможности, в частности, и для кантовских схем, отнюдь не имеющих такого непререкаемого и бесспорного значения, устанавливается именованьем, предидированьем, предложением. При этом само предидирование

свободно и от пространственности и от временности и от всех категориальностей, и однако, настолько гибко и емко, что дает место всем им. Кантовская проблема схематизма как сенсуализма во что бы то ни стало просто исчезает, потому что и время и пространство, при всей своей важности в области чувственного опыта, для мысли суть только категории наряду с другими, которым и дает место язык.

Нетрудно убедиться, насколько все кантовские категории предусматриваются языком и как законодатель разума в действительности следовал за грамматикой, «критику» которой, как действительного орудия мысли, он и должен был дать, если уж его так охватила критический пыл. Кант различает четыре формы суждения, выражающиеся в предикате (здесь он незаметно для себя непосредственно уже переходит в область грамматики). Первый случай, когда предикат выражает объем субъекта, причем последний может находиться под своим предикатом или как единичный экземпляр, или как часть рода (?), или как целый род, откуда три категории количества: единство, множественность и всеобщность. Совершенно ясно, что вторая категория ввиду своей полной неясности, что называется, не туда попала и только путает третью, на долю которой досталась почему-то всеобщность как мера объема (!?). На самом деле, здесь речь идет об единственном и множественном числе (сюда можно было бы присоединить еще и двойственное и для нее, с щедростью, свойственной Канту, придать категорию двойственности). Гений языка в числе ставит действительно *общую* категорию единственности или множественности в подлежащем. Особая флексия, семантическая единица выражает эту категорию количества в применении не только к субъекту в отношении к предикату, но и ко всякой части предложения. Все имеет число, при этом оно иногда пассивно, и тогда единственное (а в отдельных случаях и множественное число) означает лишь отсутствие применения этой категории, ее нейтральность, хотя и не бессилие. Между единственным и множественным числом не существует противоположности и исключительности, напротив, единственное число может выражать заведомое множество (народ, толпа, множество), и множественное сплошь и рядом выражает единство (очки, ворота и под.). Между единственным и множественным числом в грамматике существуют сложные отношения, причем одно переходит в другое, а иногда и вовсе отсутствует. Множественное число может иметь двоякий смысл: во-первых, дурное множество, получаемое путем присоединения — *и* (слитное предложение), и, во-вторых, организованное множество, совокупность и целокупность. Грамматическое множественное число выражает и то и другое. Так, например, при слитном предложении все его члены стоят во множественном числе: оба брата; Петр-Андрей; славные ребята и под. Однако обычно оно означает не многих, но множественность, причем двойственный характер этой множественности: единое во многом или многое в едином, — удивительным образом просвечивает благодаря гибкости языка, в разных переходах из одного числа в другое. Предмет этот заслуживает стать вниманием философского глубокомыслия. Возвращаясь к Канту, можно сказать, что он здесь только сказал то, что содержится в формальной грамматике, и кроме видимости глубокомыслия ничего не прибавил. Между тем здесь именно и интересно, как *оживает* категория числа. Надо прибавить, что и эта категория — в этом Кант почему-то оказался прав — принадлежит предикативности. Это видимым образом противоречит тому, что числа имеют все изменяемые части предложения, и прежде всего субъект, управляющий им и устанавливающий согласование. Однако это ничего не значит для решения этого вопроса: субъект, как мы уже установили, уже содержит в себе сказуемое в своем имени, и в нем, вместе с ним,

дано и число. Грамматическая категория числа должна быть достаточно гибка и прозрачна, чтобы ничего не затемнять собою, когда на самом деле речь идет вовсе не о числе, и о нем вспоминается лишь для порядка. Иначе говоря, хотя грамматически форма числа, по крайней мере, во флексирующих глаголах, неизменно присутствует (однако не менее выразительно и отсутствие ее в глаголах изолирующих, где она поэтому имеет специальное выражение), можно сказать, что суждение-предложение, т. е. именование, только *дает место* категории числа, предикату численности или количества, но отнюдь не связано с ним, не проникнуто им, свободно от него так же как и от форм чистого воззрения, к числу которых в интеллектуальной области может быть отнесено и число. Оттенок числа может быть или не быть в именовании, оно как форма всеобщая и основная в своей бытии от того не зависит. И само собою разумеется, что «схема чистого рассудка», сюда присоединенная Кантом, здесь не пользуется нисколько.

Следующая дистинкция, вносимая здесь по стопам школьной логики Кантом, относится к содержанию суждения, которое может быть утверждаемо, отрицаемо, ограничиваемо (в так называемом суждении бесконечном: А есть не В); отсюда категории «реальности» (?!), отрицания, ограничения. (Спрашивается, при чем здесь реальность и что Кант разумеет под этим именем?) Очевидно, что это разграничение тоже в сущности никакого отношения к «схематизму чистого рассудка» не имеет, но имеет прямое отношение к суждению и предложению, с анализа которого и следовало бы начать нашему гносеологу, вместо того чтобы гнаться за утилитарным и частным результатом — апофеоза Ньютона и математики чрез установление «синтетических суждений a priori». Очевидно, что отрицание, ограничение, а также и утверждение принадлежит сфере предикативности. Надо заметить, что утвердительных предложений, которым соответствует мнимая категория реальности, измышленная для этого Кантом, как особого вида вовсе не существует, это есть просто связка, сказуемость, функция предикативности и именованья. Она всегда положительна, иной и не может быть, и отрицание или ограничение есть только частный случай утверждения. Чисто отрицательное суждение было бы уже потому невозможно, что оно разрывало бы связку, разрушало бы именование, уничтожало бы сущность суждения, вело бы к его отсутствию. В этом смысле всякое отрицание есть ограничение, отграничение, квалификация суждения, вообще реализуемо только в положительном контексте, в связи и на фоне положительных суждений. По смыслу отрицания имеют разные оттенки, которые выражаются или общим строем фразы, или отдельными словами (как в греческом языке μή, οὐ, ὄ). Во всяком случае отрицание исходит из предшествующего или подразумеваемого положительного суждения, есть как бы его зачеркивание. Поэтому оно есть функция положительного суждения, его разновидность, или частный случай (так же как и «бесконечное» суждение, исполняющее, ввиду своей неопределенности и незаконченности, переходную или служебную роль). Язык дает место отрицательной или ограничительной функции, локализуя отрицание в определенных точках мысли, куда оно именно относится: для этого служат, наряду с отрицанием, и отрицательные местоимения. Конечно, всегда отрицание относится к предикату, лежит в сфере сказуемости. Применять отрицание к подлежащему означало бы зачеркнуть самый предмет речи и сделать суждение невозможным. Между тем, по Канту, утверждение и отрицание оказываются в «схеме» качества, именно: наполненное время — схема утверждения; пустое время — схема отрицания. Следует сказать, прежде всего, что «пустое время» есть *contradictio in adjecto**, ибо как форма, всякое время пусто, а как содержание

отрицание столь же полно, как и утверждение. Но главное, очевидно, что сами по себе как утверждение, так и отрицание никакого отношения к времени не имеют.

Следующая группа категорий связана с отношением между субъектом и предикатом, который или усвоится первому безусловно или условно, или же предположительно (разделительно). Соответственно этому различаются суждения безусловные или изъявительные (категорические), или условные (гипотетические), или разделительные. Соответствующие им категории суть: субстанция, причина, взаимодействие. В «схематизме чистого рассудка» этому соответствуют «схемы отношения», вытекающие из *порядка* явлений (так что содержание их притягивается за волосы только к отношению порядка). Эти отношения сводятся к тому, что либо одно явление остается, другие переходят (субстанция и акциденция) или одно следует за другим (причина и следствие), или все они существуют в одно время (взаимодействие или общность). Эта важнейшая группа категорий, к которой фактически все они и сводятся, поражает своей бессодержательностью, и измена философскому духу грамматики здесь наказуется наиболее жестоко. Кант берет функцию суждения, т. е. обычное предложение, содержащее именование, связывающее подлежащее и сказуемое, и объявляет эту связь субстанцией, а в «схемах» субстанцией и акциденцией. Это именование в применении к связке, ибо о ней собственно идет речь, бессмысленно и безмысленно: связка есть клей, агглютинирующий имя к именуемому. Кант должен был бы прямо сказать, что всякое подлежащее есть субстанция, а всякое сказуемое есть акциденция, чего он не говорит; напротив, субстанциальность он ищет в характере *отношения* между подлежащим и сказуемым, т. е. в связке. Далее, рассматривать сказуемое как акциденцию по отношению к подлежащему, а последнее как субстанцию опять-таки бессмысленно и в корне извращает самую сущность суждения. С точки зрения логической оценки, сказуемое заключает постоянные, существенные и акцидентальные признаки, но различие между субстанцией и акциденцией здесь все-таки не дано. Кант, углубляясь в извилистые переулки «Критики», проходит мимо самого существенного вопроса.

Здесь не лучше обстоит дело, чем с дедукцией предыдущих «схем» отношения, где было установлено тройное их различие: когда одно явление пребывает, другие проходят — схема субстанции и акциденций; одно следует за другим — причины и следствия; все они существуют в одно время — схема взаимодействия или общности. Схемы эти трещат по швам и никуда не годятся с точки зрения самого же Канта: разве отношение субстанции и акциденции состоит в различии продолжительности существования признаков и разве случайный признак не может оказаться и продолжительным? Разве отношение причинности есть простое последование, *post hoc ergo propter hoc**, от чего нас предостерегает логика? Разве одновременное бытие есть тем самым взаимодействие, да и что оно означает? Этот карточный домик схем не выдерживает прикосновения критики.

Подобным же образом получается у Канта четвертая и последняя группа категорий — модальности. В зависимости от того, означает ли связка данного суждения, что *А может быть В*, или *есть В*, или наконец, *должно быть В*, суждения бывают проблематические, ассерторические и аподиктические, чему соответствуют три категории модальности: возможность, действительность, необходимость. Этому в «схематизме чистого рассудка» соответствует: или явление во времени существует когда-нибудь (схема возможности), или в определенный момент (схема действительности), или во всякое время (схема необходимости). С этими схемами обстоит наиболее неблагоприятно и с точки зрения самого Канта: чем

отличается первая категория — возможности, от второй — действительности? Разве «когда-нибудь», если это есть действительно момент времени, не есть такой же момент времени, как и определенная его точка? С точки зрения времени как такового здесь различия уловить нельзя. Подобным же образом «существование во всякое время» (помимо всей проблематичности этой идеи) вовсе не характеризует необходимости, которая может быть одинаково присуща и одному лишь моменту времени (Кант сам в качестве классического примера закономерности приводит лунное затмение, отнюдь не существующее во всякое время, а лишь в определенный его момент).

Кант так же, как и в предыдущих схемах, ошибочно относит модальность именно к связке, между тем как связка нейтральна ко всякой категориальной окраске, и именно потому она и может ее принимать. Модальность также относится всецело к сказуемости и выражается глагольностью. Грамматически модальность переходит на связку и сливается с нею, как в том случае, когда спрягается вспомогательный глагол, так и когда принимает соответственную форму глагольное сказуемое (последнего Кант как будто вовсе не замечает и говорит только о связке, в которой, следовательно, как будто и видит главный источник модальной изменемости, между тем как связка, по существу будучи внекатегориальна, здесь становится жертвой именно своей глагольности, принимает на себя в силу некоторой словесной аттракции формы спрягаемого глагола). Сказуемое дает в себе место категориальности, так же как пространственности и временности, облекается ею, но не поглощается ею и не сливается с нею, не растворяется в ней, сохраняя свою самобытность — смысловой, словесной аглютинации, так же как сохраняет свою независимость от пространственности и временности. Все кантовские категории суть просто качества сказуемого, его вторые, а не первые определения, «схемы» же суть плод несчастного кантовского недоразумения, в силу которого ему необходимо во что бы ни стало втиснуть их в формы пространства и времени — следствие его «идеалистического сенсуализма». Они имеют решающее значение для всего дальнейшего построения кантовской философии, судьбы которой нас сейчас не заботят, но представляют досадную помеху при исследовании нашего вопроса о гносеологическом содержании грамматики. Их нам приходится при этом просто зачеркнуть. Конечно, можно различным образом классифицировать категории, для нас здесь это не интересно. Гораздо важнее вскрыть гносеологическую наличность грамматики с возможной полнотой и увидеть, какими средствами она справляется с этими нуждами. А затем можно исследовать последовательность возникновения их в языке, что равносильно с исследованием истории форм; можно сравнивать между собою наличности в этом отношении грамматики разных языков (ибо, по справедливому выражению Габеленца, *die Grammatik eines Volkes ist die bündigste Darstellung seiner Denkgewohnheiten**, — 417), предметом нашего внимания являются наиболее общепотребительные формы, во всяком случае свойственные обоим древним и большинству новоевропейских языков.

Начнем с категории субстанции, как пребывающей и неизменной основы для разных предикатов. Ее философское значение колеблется от понятия запредельной сущности, *Ding an sich*, или усии, которая познаваема только через феномены, до понятия устойчивого центра, пребывающего среди изменяющегося. И то, и другое, и самое широкое, и самое узкое, и самое глубокое, и самое поверхностное значение может быть вложено в то средство, которым, как мы уже знаем, располагает для этого инстинкт или гений языка, в имени существительном, а затем и подлежащем. Вовсе не в связке, не в отношении надо искать

субстанциальности, но в существительном, в его отличии от всякого значащего слова, от всякой идеи как возможного предиката. Существование имени существительного как свидетельство естественной философии языка именно и делает возможным проблему субстанции и усии, устойчивого постоянства и глубинной основы. Однако сама по себе категория эта не могла бы осуществиться, не развернувшись в предложении, не превратившись в нем в категорию подлежащего. Подлежащее есть имя существительное, субстанция, ἐν ἐνεργείᾳ в действии. Можно, применяясь к кантовскому различению между категориями и схемами как отвлеченными возможностями и конкретными формами, сказать, что предложение, точнее, связь подлежащего со сказуемым, дает схему субстанции. Мы знаем уже, что эта схема, как и все живое и конкретное, не проста; существуют, с одной стороны, грамматически имена существительные, которые не суть по реальному смыслу и по роли в предложении действительные существительные, но прилагательные, и существуют, с другой стороны, части предложения, которые не являются грамматическими подлежащими, но в действительности суть таковые. Но это относится к частностям и подробностям. Важно же основное отношение, которое состоит в том, что предложение выявляет схему субстанции. При этом субстанции на стороне предиката противостоит вовсе не акциденция, как это значит по схеме Канта, но всякое обнаружение существа, констатируемое сказуемым, т. е. энергия, или феноменальное бытие. В этой области феноменального мы далее уже различаем постоянное и устойчивое от преходящего и случайного, эссенциалии и акциденталии*. То, что всякое предложение есть суждение, по крайней мере, о двух онтологических измерениях, вертикальном и горизонтальном, есть основа, а вместе и схема для всякого философствования, в котором для сказуемого — мира феноменального, ищется подлежащее — субстанция, οὐσία**. Всякая философская система есть в этом смысле предложение, конечно, более или менее развитое, или система предложений.

Итак, мы убеждаемся, что Критика чистого разума по существенному содержанию своему оказывается гносеологическим комментарием к грамматике, помимо воли и ведома ее автора. Иначе это и не могло быть ввиду того, что мысль неотделима от слова и все, что можно найти в мысли, следует искать и в слове, все ее формы находятся здесь в грамматике. Кант запоздал со своим притязанием на законодательство разума в мысли, ибо место уже занято: законодательство в мысли принадлежит грамматике. Кант хотел подсмотреть рождение мысли, чтобы из акушера стать ее законодателем, но он не заметил, что опоздал: мысль уже давно родилась и дышит воздухом здешнего мира — в предложении, в грамматике. Это соотношение между разными соперничающими между собою областями может быть выражено в такой схеме:

Лексикология — идеология (корнесловие, морфология, семасиология)

Грамматика — этимология, синтаксис	{	конкр. мышление	{	гносеология, логика (Кант и пр.)
		психология	{	психология (Вундт и психологи́сты)

Мы опустили при сравнительной характеристике кантовских категорий важнейшее и основное учение о «трансцендентальном единстве сознания», о гносеологическом я, скреп-

ляющем и связывающем элементы познания и устанавливаемом единство предмета и единство знания. Без этого единства рассыпались бы категории и схемы, сорвавшись со своих гнезд, и водворился бы категориальный Бедлам, гносеологический бред. Эту важнейшую точку кантовской гносеологии, ее центр, мы также находим в языке. Здесь она занимает подобающее центральное место, отсюда Кант и заимствовал эту мысль. Это, конечно, есть местоимение первого лица, я, около которого ориентирована речь и мысль, около которого вращается она, как около своей оси. Если существует трансцендентальный субъект познания, то еще ранее существует трансцендентальный субъект речи, т.е. говорящий, он же и мыслящий, по отношению к которому всякое высказывание является в известном смысле предикатом, он же является субъектом всей речи. Вследствие того, что предикат вмещает в себя или, точнее, принимает на себя всякие категориальные окраски, я как субъект является центром или хозяином для всех категориальностей, царит над ними, даже когда остается незримым. Вся речь внутренне ориентирована к я говорящего, даже если он себя не называет. Достаточно сделать пробу — отмыслить я из речи и мысли, и мы увидим, как все рухнет, получится сумасшедший дом. Онтологический смысл я как бытийного центра, открывающего всякому во внутреннем опыте безусловность его бытия и сознания, разъясняется выше (его проблема ставится в разных метафизических системах типа Фихте). Помощью я определяется внутренняя топография мысли и знания, ее геометрия, «трансцендентальная эстетика». Я в языке не только царит над мыслью, распространяя свою власть и влияние на все ее извивы, но и имеет свое место как точка поверхности. Оно есть не только субъект речи, говорящий, но и первое лицо единственного числа как одно из лиц, как частная языковая форма, действуя одновременно и вширь и вглубь, и горизонтально, и вертикально. Если бы это было не так, если бы трансцендентальное я не имело коррелата — словесного и грамматического выражения в первом лице единственного числа, Кант не мог бы его ни продумать, ни описать и его гносеологической надменности был бы дан чувствительный урок. Но, к счастью, мнимый законодатель разума должен был подчиниться законам самой мысли и речи, и мы ясно видим, что трансцендентальное единство сознания есть функция того, что в грамматике выражается в форме первого лица единственного числа. Критика чистого разума остается философским комментарием к грамматике и в данном частном случае. Само собою разумеется, что как бы ни различались между собою языки по своему строению, но данная форма первого лица единственного числа не может отсутствовать, в каких бы словесных эквивалентах она ни выражалась. Поучительно было бы взглянуть на результаты сравнительного изучения первого лица единственного числа в разных языках.

Общей особенностью критики познания у Канта является резкое противопоставление априорного и апостериорного, каковое различие иногда сливается с противопоставлением чувственности и разума. При этом Кант недостаточно различает воззрительную сторону души, материал познания, каковым является жизнь во всей ее полноте и пестроте, и мышление и знание, которым он собственно интересуется. «Своим происхождением наше познание обязано двум сторонам души: во-первых, ее способности воспринимать представление (восприимчивость к впечатлениям), во-вторых, способности познавать предметы посредством представлений (самодетельность понятий); посредством первой нам дается вообще предмет (?), посредством второй он мыслится применительно к упомянутому представлению (как простому состоянию души) (?). Представления и понятия, следовательно, суть состав-

ные части нашего познания, так что ни понятия не могут образовывать познаний без соответствующего им представления, ни представления — без понятия <...> Если чувственностью мы назовем восприимчивость нашей души, образующей представления по мере того, как она испытывает внешние влияния, то способность самостоятельно образовывать представления или вообще самостоятельность следует назвать рассудком» (Крит. чист. раз., пер. Владиславлева, 52—3. — 2-я часть, Трансцендентальная логика. Введение, I)*.

Это основное для Канта и в высшей степени смутное различие «чувственности», или «представлений» (т. е. совершившегося уже элементарного познавательного акта, но какого же? ответа не находим), и «рассудка», или «понятий», имеет фундаментальное значение для учения Канта. Рассекая область знания и мышления на два этажа, представления и понятия, он оказывается вынужден искать их соединения: включения сырых, за порогом познания стоящих «представлений» в пустые формы «понятий». Для этого он пытается упаковать все познание в «схемы чистого рассудка», которые и изготавливает в потребном количестве. Однако все это сооружение недостаточно, потому что ставит вопрос вообще, а не в конкретной форме переработки именно данного чувственного материала и понятия. (Пример: я получаю впечатления — формы, красок, осязания и под., они «синтезируются» в пространственную форму, которую Кант упаковывает во временную, но как здесь получится именно *дом*, а не *башня*, или *холм*, на это схемы не отвечают.) Кант, увлеченный своим формальным анализом, различием *a priori* и *a posteriori* (и синтетических и аналитических суждений), совершенно не заметил вопроса о конкретном содержании мышления, вопроса о том, как возможно познание или как возможно суждение? Как из сырой «субъективной» (по терминологии Канта), психологической массы «чувственности» получается какое бы то ни было суждение, имеющее общую значимость, «объективность»? «Как возможна природа»? Этот вопрос, поставленный им только со стороны форм, может быть поставлен и со стороны содержания. Всякое суждение состоит не из «представлений», соответствующих «субъективным», а потому и не передаваемым, невыразимым состояниям, но из внятных общезначимых слов, есть суждение. «Мне скучно», что может быть субъективнее и бесформеннее этого состояния? Но когда я говорю, я уже выражаю его в общезначимых словах-идеях, облакаю его в общечеловеческую одежду. И выраженный таким образом мой познавательный акт, констатирующий происшествие или состояние в моей психике, имеет в своем роде столь же общекосмическое значение, как то, что вся солнечная система стремится в направлении звезды α Вега (Кант мог бы сослаться на то, что здесь нет категории причинности, но и она может быть присвоена: «мне грустно, потому что я тебя люблю»). Кант не заметил здесь, как и во всем своем анализе, что между «представлением», или «чувственностью», и «понятием» разума, или познанием, *стоит слово* со своей природой. Следовательно, критика познания должна была бы сосредоточиться на анализе этой среды мысли (если можно так выразиться), которая только и создает мост над пропастью между чувственными представлениями и категориальными понятиями. Кант же хотел последнюю преодолеть своей картонной «схемой». Внутри познания, по изображению Канта, есть разрыв, «чистый разум» разваливается, п. ч. чувственность и категории иноприродны. «Разум» становится невозможен, он обречен остаться с пустыми категориями, как мельница без помола. Действительно, мост между «чувственностью» в самом общем смысле, т. е. всей массой переживаемого, и между мыслью создается только словом. Идеиное, идеальное, пригодное для мыслимости содержание опыта

выделяется, кристаллизуется в слове. Все познается, мыслится лишь тогда, когда может быть сказано в слове. Понятия разума суть слова, и представления суть слова, и между словами может быть установлена эта словесная связь. Потому только и возможна мысль и «разум» не остается без работы, что есть слова. Кант ничего этого не заметил. Каким образом возможен был бы переход от субъективного состояния к объективному познанию, к суждению, если бы оно не было выражено в слове, если бы самые чувственные материалы не оказались мыслимы как идеи? Ведь всякое познание и суждение есть непрерывная идеация, и вот почему, и *только поэтому*, а совсем не благодаря выдвигаемым ящикам кантовского письменного стола или этим его схемам, и возможно мышление, облечение слов в категории. Иначе говоря, логика и гносеология возможны только потому, что есть грамматика. Если перечитывать основные определения Канта с этой точки зрения, нельзя не поразиться его слепотой к слову. «Опыт состоит из воззрений, принадлежащих чувственности, и из суждений, которые суть исключительно дело рассудка. Но таким суждениям, которые рассудок составляет из одних чувственных воззрений, еще далеко до опытных суждений. Они связывают восприятия только так, как они даны в чувственном воззрении, тогда как опытные суждения выражают содержание опыта вообще, а не простого восприятия, значение которого чисто субъективно. Следовательно, опытное суждение к чувственному воззрению и логической его связи (после того, как она чрез сравнение стала всеобщей) должно присоединить еще нечто, определяющее синтетическое суждение как необходимое и чрез то как всеобщее... Итог отсюда такой: дело чувств — созерцать, рассудка — мыслить. Мыслить же значит соединять представления в сознании. Это соединение происходит или только относительно субъекта <...>, или же оно происходит вообще, и тогда оно необходимо и объективно. Соединение представлений в сознании есть суждение. Следовательно, мышление есть то же, что суждение, или отнесение представлений к суждениям вообще. Поэтому суждения или только субъективны, — когда представления относятся к сознанию одного только субъекта и в нем соединяются; или же они объективны, когда представления соединяются в сознании вообще, т. е. необходимо» (Кант, Прологомены, изд. 2, 75—6)*. Это в высшей степени важное для Канта различие обличает все бессилие и пустоту его критики. На одной стороне представления, на другой — рассудок; на одной стороне «соединения представлений» относительно субъекта, на другой — «вообще» (относительно объекта). Не говоря уже о том, что вопросы, что такое «субъект» и «объект», обладают при этой постановке вопроса неразрешимостью, возникает неустраимо основной вопрос, как возможно мышление. Если мышление есть «соединение представлений в сознании» (ассоциация представлений, что ли?), то чем же оно отличается от сырой чувственности, которая тоже протекает ведь не мимо сознания? И если «соединение представлений в сознании есть суждение», то опять-таки чем оно отличается от не-суждения, от чувственности? Что такое, наконец, суждение как логически так и грамматически, формально и словесно? В этих основных, исходных и решающих определениях сказывается, насколько Кант не ощутил самого орудия мысли — языка, и, весь охваченный пафосом математического естествознания с его бессловесной и бескачественной символичкой, прошел мимо вопроса: как возможно суждение? Если бы он взял в основу гносеологии теорию идей-слов, то очевидно, вся ее внутренняя ориентация была бы другая и «схематизм чистого рассудка» просто бы не понадобился, но заменился бы гносеологическим анализом грамматики. Кант, а за ним Коген, охвачен глубоким материализмом количественности (ср. учение

последнего о «чистом возникновении из бесконечно малых», $\mu\tau\theta\acute{\epsilon}\nu$, стремление погасить бытие в мѐональности)*.

Предложение может иметь двоякое устремление: актуально-энергетическое, в котором связка принимает характер динамический, и созерцательно-идеалистическое, в котором связке придается значение статическое. Это получает свое выражение в двоякого рода сказуемости: глагольном или прилагательном. Опять, выражаясь по-кантовски, можно сказать, что в первом случае *схемой* для динамически-энергетического отношения является глагол, глагольное сказуемое, спряжение, во втором случае — имя прилагательное, согласование, склоняемость. Глагольное сказуемое тем именно и отличается от всякого другого, что в нем феноменальное обнаружение субстанции изображается как *действие ее*, не как пассивное бытие, произвольное его лучеиспускание, но как воля к бытию. И в таком случае неизбежным и вполне последовательным оказывается появление *модальности*, которая представляет собою не свойство связки вообще, как полагает Кант, но именно глагольного сказуемого. Этому соответствует в грамматике залог и отчасти вид, главным же образом — наклонения со всеми служебными их частицами. Действительно, что иное выражают собой изъявительное, сослагательное, желательное, повелительное наклонения, которые притом варьируются в оттенках видами и временами, со всей строгостью и ухищренностью синтаксиса сложного предложения, как мы имеем его в классических языках? Само собою разумеется, оттенки модальности не принадлежат к железному инвентарю языка, поэтому они допускают и наибольшие вариации в разных языках, где преимущественным средством для ее выражения являются в одном случае наклонения, в другом виды, времена, синтаксис. Равным образом сюда примешиваются интересы не только самого глагола, с его потребностью к модальности, но и других частей предложения: дополнения прямого и косвенного, разных «обстоятельств»; ради теснейшей связи со всем этим так или иначе окрашивается глагол. Но самое главное отношение остается все-таки одно: в спряжении заключаются, наряду с временностью, а иногда и пространственностью, категории модальности, отсутствующие в склонении и согласовании, где устанавливается только прямая связь подлежащего со сказуемым. В глаголе заключено не только динамическое сказуемое, потому неизбежно окрашенное в модальность (ибо действие не мыслится без этой определенности), но и категория причинности, и притом не в статическом смысле временного последования, но и в динамическом, энергетическом смысле. Всякий действительный залог глагола есть такое *причинение*, констатирует причинность, как страдательный — *причинаемость* или объект причинения. Поэтому, если где действительно можно искать «схематизм чистого рассудка», т. е. точку сцепления трансцендентальных форм, чистого воззрения, с одной стороны, и категорий, с другой, то эти схемы можно всего естественнее видеть в глаголе, соединяющем в своих формах количество, качество, временность, модальность, отношение, причинность, а помощью обстоятельства места, кроме того, и пространственность. Почти всю свою таблицу категорий Кант мог бы вывести из спряжения, хотя здесь они располагаются иначе, чем в его изложении, ибо живая «рапсодия» (по его же выражению, примененному к таблице категорий из Аристотеля, Прологомены, 103)** языка не сходится с формальным и отнюдь не бесспорным расположением их у Канта.

Кант все категории отнес к связке, вне ее он не знает применения своих категорий. Язык, который не считается с запретами Канта, вмещает категории не только в спряжение, но и в склонение. Что в самом деле представляет собой число, как не категорию количества

(и притом в трех его кантовских формах: единство, множественность и всеобщность или целостность)? Что представляет собой творительный падеж, как не категорию причинности, а другие падежи — в известных соединениях родительный (разделительный), дательный, предложный — что иное, как не взаимодействие, а именительный, как мы уже знаем, субстанцию? В соединении же с предлогами, частицами, словами разные падежи способны передавать оттенки разных категорий, являясь так называемыми «обстоятельствами» или косвенными дополнениями и определяя место, время, образ действия. Такое же значение имеют и придаточные предложения, выражающие разные обстоятельства, т. е. место, время, причину, образ действия, а также и модальность — условные предложения. В жизни мысли и речи категории представляют собой многоветвистое, сплестшееся между собой корнями и ветвями дерево, которое содержит разные комбинации категорий в их вольной и прихотливой рапсодии, мало считающейся с прокрустовым ложем кантовской таблицы. Есть, между прочим, в этой рапсодии одна категория, которая совершенно отсутствует как в таблице категорий у Аристотеля, так и у Канта; вероятно, последний ее бы и отвергнул, не найдя для нее места. Это присущая в той или иной степени большинству языков категория *рода*, которая путем согласования пронизывает и всю структуру языка. В категории рода в этот ранг возводится пол, т. е. признак не логической всеобщности, но фактического состояния. Распространение категории рода на все имена существительные, т. е. как одушевленные, так и неодушевленные, есть действие по аналогии и, бесспорно, известное злоупотребление. Таким же злоупотреблением является и создание в некоторых языках третьего рода (третьего пола?) — среднего, который соответствует категории «и т. д.» или «и проч.» и имеет в виду имена, не вмещающиеся в оба рода. Но не говоря о том, что формальная категория рода не выдерживается сплошь и рядом даже в отношении к именам одушевленным, неопределенное количество имен неодушевленных отчисляется не к среднему роду, но к двум остальным, а средний захватывает и имена одушевленные. Грамматический род, представляющий известную роскошь в языке, для него обременительную, как и всякая роскошь, свидетельствует в своем возникновении о том времени, когда все было для человека одушевленным и имеющим пол или род. Как категория род есть действительно некоторый психологизм, перенесение эмпирического содержания в формальные категории, он этим отличается от числа, времени и других категорий, и нельзя обижаться на Канта, что он прошел мимо этой категории, ее не заметив, таким же образом поступают ведь и некоторые языки, не имеющие рода или имеющие его лишь в ограниченной степени. Этот пример показывает, что отношение между гносеологией и грамматикой не имеет такой прозрачности и простоты, чтобы можно было непосредственно каждую грамматическую категорию брать как гносеологическую. Этому препятствует не только их переплетенность, в силу которой они должны быть распутаны и разложены, если не в строгую таблицу, то хотя в вольной рапсодии, но и то, что грамматика как конкретная гносеология имеет в своей конкретности неразложимые агрегаты — исторических или фактических состояний языка с общими постулатами гносеологии. С одной стороны, гносеология определяет грамматику, ставя ей известные требования; подчиняет ее, заставляя служить своим целям, ибо, как мы знаем, мысль есть речь и речь есть мысль. Но, с другой стороны, гносеология имеет перед собой иногда неподатливую, исторически и психологически чересчур насыщенную стихию, которую надо преодолевать, чтобы средствами ее достигать своих целей. А мы знаем, что один способ кладки употребляется для кирпича, иной для камня, один при кладке на цементе,

другой на глине и пр. Поэтому фактически и становится понятно, что единая гносеология, одни и те же формальные постулаты мысли осуществляются различным путем в различных грамматиках разных языков. Ибо мы знаем, что грамматики различны, — различия этимологии, а еще больше, кажется, синтаксисы. Поэтому было бы заблуждением прямо взять любую грамматику и превратить ее в гносеологию. Помимо всего прочего грамматические элементы: склонение и спряжение, части речи, части предложения и пр. — отнюдь не считаются с формально-гносеологическими категориями, не соответствуют им, их переплетают и перепутывают. И это происходит потому, что язык имеет свою собственную историческую плоть: в ней, как и в человеческом организме, должны наличествовать, если нет каких-либо уродств, все органы, но и в то же время все они остаются индивидуальны. Кант, который отнесся к языку с таким пренебрежением и совершенно прошел мимо гносеологической проблемы грамматики, в то же время мимоходом роняет такое замечание: «предполагает <...> мало размышления и понимания <...> отыскивать в каком-нибудь языке правила действительного употребления слов вообще и таким образом собирать элементы грамматики <...>, не умея, однако, привести основание, почему каждый язык имеет именно это, а не другое формальное устройство, и еще менее, почему существует именно столько, — не больше и не меньше, — таких формальных определений языка» (Прологомены, 103)*. В этой брошенной вскользь мысли, по-видимому, заключается предположение о том, что может существовать априорная (или философская) грамматика, которая может быть насквозь рационализована, так что каждая грамматическая категория и форма должна иметь формальное оправдание. При таком понимании задачи гносеологии и грамматики (как замечает здесь же, хотя и в других выражениях, Кант) сближались бы до полного слияния ввиду полного опрозрачения во всем своем составе, не только в своих функциях, но и в своих формах. Это означало бы между прочим и то, что грамматика может быть только едина для всех языков, и фактическое многообразие грамматики становится с этой точки зрения и *pensens'om* и загадкой. Если несколько человек будут посланы в определенное место и с определенной целью, они пойдут, конечно, каждый своим путем и уже во всяком случае не повторяя один другого во всех своих движениях, и тем не менее сделают одно и то же. Вот в этом смысле об единстве *функции* или задач, которые ставит гносеология грамматике, или, точнее, которые разрешает мысль средствами данного языка, только и можно говорить. Но в своих конкретных формах грамматика не априорна, хотя и построена из самого прозрачного материала — слова, притом даже не в смысле слов, имеющих конкретное содержание, но в смысле форм слов. В этой конкретности своей она эмпирически обусловлена всей историей языка, его психологией, возрастом и т. д. Постолько можно говорить об *автономности грамматики в отношении к гносеологии*, не в смысле независимости их друг от друга, ибо такой независимости нет и быть не может, но в смысле особого характера этой зависимости: это зависимость функциональная — телеологическая, при которой единство задачи допускает разнообразие путей и средств, как и разницу в совершенстве их разрешения. Здесь может сказываться и дух языка, и гений народа. Грамматика древних языков в этом смысле представляет собой недостижимую вершину прозрачности гносеологизма, к которой в разных отношениях лишь приближаются некоторые из новых языков. И правильно при исследовании проблемы брать ее в наиболее острой и прозрачной постановке. Вот почему мы невольно, говоря о гносеологической природе грамматики и грамматик, фактически всего более имеем в виду это наиболее совершенное

и отечканенное орудие мысли и слова — латино-греческий, а не готтентотский язык. Это понятно и правильно потому, что оба эти языка дали место мысли и Платона, и Аристотеля, а о готтентотском Канте мы еще не слышали, и даже позволительно сомневаться, может ли быть сделан перевод на этот язык его трактатов, хотя, конечно, возможно развитие этого языка в том случае, если будет внутренняя сила и потребность. Но, в то же время, даже и при этой конкретности, непрозрачности, массивности грамматики, ее основные категории и формы настолько необходимы для всякого выражения мысли, как и для гносеологии, что являются более или менее общими. Таковы прежде всего, различия между существительным и глаголом с одной стороны, подлежащим и сказуемым с другой: без этих элементов не может обходиться мысль и речь. Почти столь же всеобщие основные формы обрамления и оборудования предложения: склонение и спряжение, числа, местоимения. Вообще многое можно вывести за скобку и поставить как общий коэффициент, одновременно гносеологический и грамматический, для всех грамматик, их а priori. Это та общая часть, в которой они взаимно связаны и друг друга проникают (хотя нелегко фактически сделать и это выведение); в скобках же останется область автономии грамматики, ее «апостериорности». Тем не менее, хотя грамматика и не вполне прозрачна для гносеологии, ее гносеологический анализ по-своему незаменим и ценен именно для гносеологических целей, потому что здесь мы видим перед собой функцию живой мысли, органический процесс, а не препарат. И сравнительное небрежение этой стороной грамматики, вполне понятное из общего ее направления, свидетельствует об ее ослеплении. Является в высшей степени странным и показательным, что вопрос этот о соотношении грамматики и гносеологии во всю ширину не был ни разу поставлен ни в философской, ни в лингвистической литературе. Здесь популярным и много обсуждаемым сделался другой вопрос — об отношении грамматики к логике, причем большей неясности, дву- и многосмысленности, нежели было проявлено при обсуждении этого вопроса, трудно себе представить, — достаточно познакомиться с многословными и прямо замечательными по своей элементарности рассуждениями Штейнталя, которым суждено было стать решающими в этом вопросе. Прежде всего, о чем идет речь: о какой логике и какой грамматике? Иногда разумеются здесь различные школьные дисциплины, которые отстаивают взаимно свою «автономию»: грамматика не согласна превращаться в логику, а последняя в грамматику, причем предлагается успокоительное разрешение вопроса, что та сама по себе, а эта сама по себе. К этому и сводится мудрость Штейнталя⁷⁵). Однако речь, конечно, менее всего идет о дисциплинах, судьбу которых пусть решает факультетская программа, а о существе соотношений заданий логики и требований языка. В более общей форме вопрос об отношении природы мысли и слова мы уже рассматривали и еще будем рассматривать, здесь перед нами более узкий вопрос: о соотношении требований логики и грамматики. Значительная часть рассуждений на эту тему относится не к логике, а к гносеологии. Что касается формальной логики, то вопрос стоит гораздо проще и яснее. Дело в том, что формальная логика рассматривает разные формы суждения, умозаключения и, анализируя их, устанавливает их типы или имманентные нормы, постольку она нормативна. При этом ее «законы», под неограниченную власть которых столь боится подпасть грамматика, т. е. те неумолимые требования, которые она ставит всякой мысли, если она не хочет внутренне разложиться от противоречия, имеют не положительный, но отрицательный, запретительный характер. Логика подобна в этом отношении сократовскому

демону, который всегда только запрещает, но никогда не повелевает, или, по более вульгарному сравнению, полиции, которая вмешивается только в случае нарушения общественного благоприличия, предоставляя жить по своей воле во всем остальном. Когда говорят о «законах» логики, при этом воображают, что она учит мыслить и выражать свои мысли в слове, между тем как она следит лишь за порядком и устраняет только явные его нарушения. К этому, в сущности, сводится учение логики о силлогизме, который есть не что иное, как цепь суждений или именовании, их сличение и сближение в положительном или отрицательном смысле. Теория силлогизма и есть аналитически выведенные правила заключения. Едва ли, однако, и язык, ради свидетельства о своей автономии, может до такой степени игнорировать требования логики, как это допускается в некоторых неудачных примерах. Также и логика не позволит себе во имя автономии показывать язык грамматике (иначе как по искренней безграмотности, т. е. по невладению языком, по бессилию или малосилию слова), как это предполагается в тех же рассуждениях. Вообще вопрос об отношении логики и грамматики вовсе не имеет той остроты, которая ему обычно приписывается вследствие того, что сюда фактически вводится действительно сложный и трудный вопрос о гносеологическом содержании грамматики. Самостоятельного от него содержания вопрос о логике и грамматике даже не имеет, он разрешается в том же смысле, что и этот общий вопрос. Если грамматика есть конкретная гносеология, то она настолько же есть и конкретная логика. Она должна средствами данного языка, определяемыми всем его историческим, психологическим, культурным статусом, выполнять функцию выражения мысли, а, следовательно, и требования логики, как положительные, так и запретительные, особенно последние. Логика есть внутренняя норма для мысли, т. е. для того, что является содержанием речи, с чем она сращена нераздельно. Но в то же время и самые требования эти, особенно отрицательные, не таковы, чтобы предписывать повелительный образ действия, диктовать правила речи, т. е. становиться грамматикой. Ведь логика учит не мышлению, как наивно думают иные, а лишь предостерегает от *формальных* заблуждений. Дать положительные указания она бессильна так же, как и гносеология. Грамматика в этом смысле неизбежно находится под контролем логики, так же как и содержание мысли; не может быть во имя автономии допущено грамматикой бессмысленного, нелогического сочетания, и только абстрактно, во имя того же призрака самостийности, можно защищать права грамматики на бессмыслицу. Формально употребляя формы грамматического предложения, можно сказать, например: этот жареный лед горяч. Это будет по *форме* предложение, но это не есть предложение, потому что последнее есть не только форма, но и содержание, а здесь форма заведомо принадлежит сумасшедшему дому или инвентарю глубокомыслия философствующего лингвиста⁷⁶). И автономия состоит совсем не в этой мнимой независимости формы от содержания, которой на самом деле вовсе не существует, да и не должно существовать, но в своеобразной природе грамматических средств, которые, однако, связаны внутренне единством функции и потому не могут противоречить цели. Если бы логика была связана с грамматикой, невозможна была бы ошибка, ибо все суждения были бы тем самым логичны. Действительно, невозможны были бы примеры круглых квадратов, измышляемые тем же Штейнгалем. Но именно потому, что язык, а, следовательно, и грамматика как совокупность его форм, есть свободная стихия, он может попадать на ложные пути, распознать которые, действительно, призвана логика, а не грамматика⁷⁷).

При единстве функций и тождестве запретительных норм одна и та же логика имеет силу над всякой грамматикой, ибо законодательствует здесь природа мысли, ее законы, которые суть ее имманентные нормы. Но при этом возможно и понятно то многообразие и пестрота грамматических стилей и норм, которые мы имеем. Поэтому, разумеется, выразить простой, грубой и бессодержательной формулой, что грамматика автономна от логики, это значит просто разорвать тонкую ткань, а не разъединить ее нити. Задание философской или логической грамматики, которое возникало в истории, может быть понято только в том смысле, что оно хочет выделить логический скелет, неустрашимый логический фундамент грамматики, с которого она не может сойти. Но анатомию столь же мало можно приравнивать к общему учению о человеческом теле, сколь ее отвергать только на том основании, что кости прикрыты в теле мускулами и кожей. Отношение логики и грамматики совершенно специфическое, вытекающее из природы взаимоотношения мысли и слова. Однако критические требования логики по отношению к грамматике настолько элементарны и, можно сказать, сами собою разумеются, что грамматика в своей научной работе может забывать о них, не для того, чтобы намеренно их игнорировать и нарушать, но для того, чтобы исследовать то, что вовсе не само собою разумеется, но принадлежит исторически изменяющейся части грамматики. Практически насыщенность грамматики логикой и гносеологией, проистекающая из неразрывной связи мысли и речи, так велика, что мы обучаемся и той и другой из грамматики, особенно те из нас, которые проходили наиболее выработанные интеллектуалистически и в этом смысле наиболее совершенные грамматики древних языков. В данном случае, конечно, имеется в виду главным образом их синтаксис, который, сколько бы ни твердили об автономии синтаксиса от логики, есть почти чистая логика. И, что всего важнее и знаменательнее, это совсем не преднамеренно или надуманно, но в силу внутренней связи мысли и слова. И если появилась самая мысль о философской грамматике, она, разумеется, навеяна античностью или же прямо с нею связана исторически. Напротив, в век сравнительного языковедения, когда наука обогатилась многообразием грамматических форм, присущих разным языкам, стало невозможно его не замечать, и плодом преувеличенной лингвистической резиньяции и явилось это отстаивание самостийности грамматики. Сравнительное изучение грамматики должно раскрыть пред нами не только многообразие ее форм, но и *грамматические эквиваленты*, этимологические и синтаксические, для выражения одних и тех же смысловых, в частности, логических функций. Практически эти эквиваленты отлично ощущаются и изыскиваются при всяком переводе с одного языка на другой, причем это тем поучительнее, чем дальше отходят языки один от другого (хотелось бы знать, например, мыслимо ли перевести сполна, т. е. со всеми оттенками смысла, диалог Платона на китайский язык?), поскольку может идти речь о переводе, а не о переложении или о пересказе мысли. Самостийники могут, впрочем, утешаться тем, что всякий перевод есть до известной степени такой пересказ, ибо переводом можно назвать лишь такую передачу, где шаг за шагом, форма за формой передавались бы фразы. Но такой буквальный перевод не только уродлив или даже невозможен, но и вовсе не обладает точностью, ибо *si duo dicunt idem, non est idem**, — и это выражение имеет буквальное приложение в применении к языку. Очевидно, при переводе мысль, действительно, раздевается от одного слова, чтобы одеться в другое, перевоплощается, хотя ни на один миг (вопреки Шопенгауэру**) не остается голой. Повторяется в уме переводчика лексический и грамматический онтогенезис мысли, при котором заново рождаются эквиваленты всех тех языковых средств,

которые даны в оригинале. Это единство содержания, независимость мысли от разных форм, *проблема перевода* (возможен ли перевод? и как возможен перевод?) представляет собой незамечаемый лингвистами предмет для размышления. Одно из следствий, с наглядностью отсюда вытекающих, состоит в том, что, если уже говорить об автономии грамматики и логики, тогда надо говорить не о грамматике, а о грамматиках (как и не об языке в его общих свойствах, а об языках). И грамматика с ее «законами» есть неправомерная вытяжка из грамматик, по отношению к которой эти последние будут утверждать также свою автономию, и это стремление к самостийности становится разрушительно для науки, хотят или не хотят самостийники, но самая возможность обсуждать общеграмматические проблемы, даже ставить вопрос о частях предложения и затем сравнивать данные разных языков, предполагает выведение за скобки некоторых общеграмматических категорий. Последние не могут быть отчеканены средствами одной грамматики, но предполагают деятельное участие логики и гносеологии. И вообще не было бы этих схоластических вопросов, если бы больше считались с самим предметом и его свойствами, нежели с кафедрами и дисциплинами, заведующими предметом. Тогда было бы ясно, что относительно языка и, в частности, грамматики может быть речь только о разных сторонах проблемы, но отнюдь не той ее автономии, которой убивается самое ее существо⁷⁸).

IV. ЯЗЫК И МЫСЛЬ

Проблема Канта об основах опытного познания, о природе эмпирического познания, в котором сочетаются элементы общеформальные и конкретные, разрешается языком в том смысле, что всякий опыт стремится, расчлняясь, выразиться в слове, а слова сами собой принимают форму суждения, суждения же оформляются категориями (включая сюда пространственность и временность). Слова-идеи выделяются из того, что они собой выражают, таинственным, неизреченным актом. Слова рождаются в недрах человеческого сознания как голоса самих вещей, о себе возвещающие, отнюдь не «субъективные» (хотя и могут быть субъективно окрашены), но общезначимые, которые поэтому и могут быть сообщаемы, обладают качеством общепонимаемости. Последним элементом сознания, в который упирается анализ Канта, является немая, «субъективная» чувственность, которая неизвестно каким образом внедряется в познание, составляя в ней тяжелый, неразложимый, алогический груз. От этого-то груза впоследствии и стремятся отделаться по-своему — Гегель, по-своему — Коген. Последним элементом познания, в который упирается наш анализ, есть рождение слова и идеи из того, что не есть слово-идея (хотя и не есть одиозная «чувственность»), что есть бытие до слова. Поистине, в каждом самом элементарном акте познания — именовании мы присутствуем при великой и священной тайне творения человека по образу триипостасности: из недр бытия рождается слово и это слово опознается не как придуманное, извне принесенное, но рожденное самой вещью, ее выражающее. Поэтому вслед за различием, сопровождающим рождение слова, следует синтетическое сознание того, что это и есть то, именование, суждение, познание. И познаваемое остается неумаленным в своем бытии, но, войдя в наше сознание своим логосом, изнутри им просветляемое и сознаваемое, его освещающее, вносящее в него свое различие и разум, как таковое. В познании, от элементарного до сложнейшего, содержится тройственный акт: глухого голоса бытия, звучания слова и соединения в акте познания этого толчка и этого слова — в именовании. Здесь, со времен Канта, а, в сущности, и до Канта, во все времена, неизбежно возникает вопрос о трансцендентности или имманентности бытия мысли, и при ответе на этот вопрос намечаются все пути философской мысли. Бытие трансцендентно мысли, последняя есть «надстройка», его эпифеномен, это говорит материализм разных оттенков, даже метафизического, как Шопенгауэр с его слепой и глухой, алогической

волей. О познании с этой точки зрения, строго говоря, нельзя даже и говорить, а можно говорить лишь о функциональном приспособлении: мысль есть «выделение», средство в борьбе за существование, эмпирическое (дарвинисты) или метафизическое (Шопенгауэр). Проблема познания, в сущности, неразрешима. Но к такому же неутолконому выводу приходит в сущности и Кант со своим «трансцендентализмом», который есть только маска и орудие агностицизма: предмет знания, «вещь в себе», трансцендентен знанию, все же опытное знание не только обусловлено «чистым разумом», но и им отделено герметически от предмета знания. Отсюда неизбежно возникает вопрос, что же есть познаваемый нами мир, не есть ли он греза и «представление» (Шопенгауэр)? Поэтому естественно, что в школе Канта в борьбе с беспредметностью знания явилась мысль, что «предмет знания» есть абсолютное «долженствование» (Риккерт), т. е. связка (corula), волюнтаристически истолкованная*. Это есть разновидность познавательного скепсиса и нигилизма еще древних софистов, предмет знания здесь совершенно растаял, как кусок льда в тепловатой воде. По-своему, это последовательное — в одну сторону — развитие кантовского феноменализма, его «трансцендентального трансцендентализма» в области познания. Вместо того, чтобы, подобно честному, искреннему эмпиризму, сказать, что предмет познания дается опытом и включает весь мир, оказывается неизбежным скептический и агностический исход, и это вследствие того, что не замечается слово-смысл, стоящий между «чувственностью» опыта и идеальностью познания. Опыт как бытие действительно остается трансцендентен мысли, но опыт как идеи ей всецело имманентен, так что утверждается и правда имманентизма и правда трансцендентизма. Это и была гносеологическая мысль платоновского идеализма: познание есть «припоминание», что гносеологически есть реализация идей в опыте. Сырая масса опыта отдает золото своего идейного содержания мысли потому, что «Демидург творил мир взирая на идеи» (Тимей). Есть сфера чистых идей, божественная София, по христианской философии, и она есть идеальная основа творения. Но эти идеи как смыслы суть слова, λόγος, как лучи Божественного Логоса. И «сопричастность» этому Логосу в человеке, который сам есть логос мира как сотворенный по образу Божию, делает возможным познание как в отдельных его актах, так и в целом.

Проблема гносеологического монизма, т. е. самозамкнутого и самопорождающегося познания, самый постулат такого монизма есть гордость ума, люциферическое притязание. Мысль не существует одна в себе, логос должен отражаться от того, что не есть логическое (хотя это и не значит не-логическое, вне-логическое, антилогическое: напротив, бытие пребывает в нераздельной сопряженности с логосом). В чеканной метафизической форме эта мысль дана у Платона, в смутной — у Шеллинга в его учении о тождестве идеального и реального, в искаженной — у Гартмана в его идее о двух началах в «бессознательном»: логическом и алогическом. Напротив, логический монизм хочет из себя произвести бытие. Им руководит глухое предчувствие, что слова суть, действительно, силы и реальности, особого, конечно, порядка — идеальные. Но люциферизм этого притязания состоит в том, что во имя дневного света он упраздняет творческую ночь рождающего познания: ибо в мире есть свет «света невечернего», но этот свет светит во тьме, той, содержащей все потенциально, тьме хаоса, из которой словом Божиим извлекалось бытие. Есть два люциферически ослепленных ума: один в титаническом опьянении, другой в мелком, ползучем самомнении ремесленника: Гегель и Коген. Гегель всю силу бытия вбирает в мысль-идею-понятие-смысл-значимость слова. (Правда, как раз это-то определение идеи через слово

у него именно и отсутствует, к его невыгоде.) Begriff — понятие — у него порождает объект бытия⁷⁹). Учение Гегеля, вместо триипостасности, есть геноипостасность логоса*¹. Точнее надо сказать, что Гегель в духе савелиианства допускает триипостасность, но не как три равночестные ипостаси, но как три модуса или положения, или три момента в логическом начале. Еще точнее надо сказать, что для Гегеля вторая ипостась, Логос, является на месте первой, ипостасью Отца; она порождает как свой момент, «отпускает» как свое инобытие природу как внелогическое, с тем чтобы в третьей ипостаси, в синтезе, снова ее в себя вобрать, с нею встретиться. Естественное соотношение мысли и бытия Гегель преодолевает в «феноменологии духа», где, достигнув абстрактной, «чистой» мысли, он начинает свою логическую космологию и антропологию. Конечно, эта попытка переставить отношение ипостасей: сына сделать отцом, и отца сыном, будучи еретической, в то же время и потому ведет и к мыслительным уродствам и абсурдам. Гегель оказался вынужден логически дедуцировать бытие, эмпирию и, конечно, на этом сломал себе шею, сорвался и упал с лесов. Та материалистическая реакция, которую вызвало гегельянство, отличалась такой же духовной слепотой, что и это последнее, но она оправдана им и представляет все-таки попытку возвратить вещи на место, «поставив Гегеля на голову»**. То, что бытие [определяет сознание], или то, что мысль есть функция мозга, как желчь печени, и другие материалистические формулы, все-таки дает грубую схему прямого отношения ипостасей, а не обращенного, как у Гегеля. Иначе говоря, против Гегеля в этом, в порядке соотношения, правы материалисты, хотя не правы они геноипостасностью, общей с Гегелем, монизмом: здесь логическим, там материалистическим. Коген изобрел монизм трансцендентальный, «пан-методизм»: так как предмет мысли для него есть метод «порождения» или правило синтеза, и логически насквозь прозрачен, то он хотел бы, чтобы и мир, опора знания и хотя бы только в этом смысле его предмет, был для него тоже только трансцендентален. Подобный замысел свойственен был и люцифериянству Фихте. Но как последний не мог обойтись без иррационального «äusserer Anstoss» в не-я, порождающего предметы***, так и первый должен был сочинить «reiner Ursprung»****, где сведенное к чистому количеству бытие в обесколичественном количестве «бесконечно малого» являет собой ἡ ὄν*****, спасительное Brett***** для познания. Но — увы! — как бы ни трансцендентализировать мэон, философия знает твердо, что это есть все-таки ὄν, разновидность бытия, а потому и замысел Когена не удастся. В отличие от Гегеля, стремившегося к конкретному идеализму, т. е. к логической ипостаси мира, Коген довольствуется формальным, трансцендентальным идеализмом, полагая, что имея форму, он имеет все. Но не задумывался ли Коген над тем обстоятельством, что, кроме мэона, его мысль пользуется еще и словом (и пользуется, надо сказать, довольно вольно), в то же время ничем не заикаясь о праве и смысле этого пользования? Можно, конечно, показывать какие угодно фокусы, если для них приготовлены заранее приборы, но нельзя притязать на какую-то сверхъестественную «чистоту» мысли и не замечать, что пропускаешь ее через цветные, ярко окрашенные стекла слов.

С нашей точки зрения проблема трансцендентального и метафизического монизма есть проблема слова-смысла, или, что то же здесь, суждения и предложения, без которого не может ни начаться, ни реализоваться мысль и которое поэтому подлежит анализу критиков в первую очередь. Благодаря этой же причине возникает и безнадежный дуализм, разла-

¹ Для всех этих вопросов см. мою *Tragödie der Philosophie*. Darmstadt, 1927, Reichlverlag*****.

гающий познание, т. е. кантовская теория опыта: как в логические формы мысли вложить нелогическое-чувственное содержание и какие «схемы» нужно измыслить для изготовления оных критических сетей? При этом Кант без всякого различия объединяет весь комплекс переживания и его логического сознания и выражения. Его гносеология хочет вместить одновременно и психологию, и логику сознания, сливает акт восприятия, воззрения, ощущения, вообще конкретного переживания и акт сознания, мышления, суждения об этом переживании, между тем как они суть совсем разные, не сливающиеся между собой лики единого конкретного сознания. То, что мне скучно, как конкретное состояние и мое суждение «мне скучно» суть совсем разные моменты, так же как и мое впечатление горы во всей его конкретности и словесное, смысловое суждение: вдали видна гора. Разница между ними в том, что в первом случае во мне была гора или я переживал гору как бытие; во втором случае я конкретизирую идеальное бытие, произношу насквозь прозрачное суждение, в котором пространственность есть лишь определение предиката. Потому и особого вопроса о том, как вместить чувственность в логические формы, не возникает, потому что сюда входит не чувственность как таковая, но лишь идея о ней, столь же прозрачная, как и логические формы. Кант психологизирует познание тем, что в основу его полагает «представление». Последнее есть психологически возникающий образ, как бы сокращенное и схематизированное воспроизведение данного в опыте. Оно приспособляет его к познанию, но само им несколько еще не является. Первоэлементом познания является вовсе не представление и не ощущение, а идея, суждение, именование. То, что Кант и кантианцы именуют предметом, в чем ищут трансцендентального правила или метода, все это осуществляется уже словом, выполняется идеацией, и потому основной вопрос познания это все-таки о слове-смысле, об идеальности реального, об его мыслимости и именуемости. Впечатление нemo, мысль всегда словесна, и вот это рождение слова и содержит в себе тайну и разгадку мысли, а все остальное — частности и приложения. Этот же вопрос вовсе не есть трансцендентальный, хотя он и выступает с особой отчетливостью при трансцендентальном анализе, он есть онтологический или метафизический или «трансцендентный», уж если угодно Канту так это назвать. Но он неминуемо ставит в центре трансцендентальных розысканий онтологию познания, вопрос рождения слов-идей, т. е. вопрос о рождении самой мысли, не как формы, но как содержания. Да и трансцендентальный вопрос, т. е. вопрос о форме, есть также вопрос содержания, почему и он не может себя от него освободить. Слово рождается из бытия, или бытие рождается словом, Платон или Гегель? Иной альтернативы здесь быть не может. Проблема мысли есть проблема не трансцендентального, «чистого ее порождения», но конкретного и оформляемого содержания. И здесь мы подходим, нудимые имманентным анализом самой мысли, к слову откровения, в котором, как резцом алмаза вырезанные, горят дивные в безмерной своей глубине и таковой же сжатости слова Евангелия о Логосе: «*Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος... Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν*». В начале бе слово, и слово бе к Богу, и Бог бе слово. Вся тем быша и без него ничтоже бысть еже бысть*.

Все вековые недоумения и вопрошания мысли о мысли и мире, о мыслимости мысли и о мыслимости мира разрешаются в этом орлином взлете, и обратно, всегда возвращаются к нему в изнеможенном сомнении перед господством мировой бессмыслицы или в бунте против логоса и злоумышлении против него, сознательном или бессознательном. Таков

Фауст — Фихте, зачеркивающий слово Божие и ставящий вместо него слово человеческой гордости: *Im Anfang war die Tat**.

И, действительно, не является ли наибольшим грецизмом, для нас как будто чуждым и философски уже изжитым, это ипостасирование и метафизическое возвеличение слова? Почему слова? Разве слова не суть звук пустой или условный знак? «*Das Wort kann ich so hoch unmöglich schätzen, ich muss es anders übersetzen*» (Faust)**.

«Я напишу, что разум был в начале», — пишет Фауст—Кант—Гегель, зачеркивая логос. И на самом деле: не есть ли это случайность, историческая прихоть александрийского иудаизма в лице Филона, которому и подчинился здесь неизвестный автор пролога к Ев. Ио.? Без нарочитого объяснения трудно даже понять, почему он прямо не поставил хорошо знакомого греческой спекуляции νοῦς или ἰδέα Платона, или νόησις если угодно даже νόησις τῆς νοήσεως*** Аристотеля, но темный, двусмысленный, александрийский или стоический логос?

В начале было слово — ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, — в начале мирового бытия, в космическом архее, в мѐональной первоматерии бытия, в потенциальной его жажде было исполняющее ее, вносящее свет слово, в котором все получало свое имя, свою раздельность. Оформлялось ἄπειρον, все возникало к бытию для себя и для другого как слово-мысль. Это слово мира и в мире, космический логос есть прямое действие Логоса Божественного: и слово бе к Богу, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν. Эта обращенность мирового логоса к Богу, выражаемая предлогом πρὸς (чем текстуально исключается, на наш взгляд, отождествление слова в первых двух употреблениях Ио. I, 1 со *Словом* — Богом («и Бог был Слово», I, 2), хотя это отождествление как будто предрешается как в русском синодальном переводе Библии, так и английском одинаковой транскрипцией через прописную букву). В нашем чтении получается такая транскрипция: в начале было слово, и слово было к Богу, и Бог был Слово. Итак, мировое слово возводится здесь к своему источнику — Божественной Ипостаси Логоса, который светит в мировой логос и дает ему всю силу миротворческого различения: «все через Него стало, и помимо Него не возникло ничто из того, что возникло — πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν δ γέγονεν» (I, 2). Корень логоса мирового — в Логосе Божественном, пребывающем в премирной славе внутритроичного бытия, но светящего в мир и образующего умную область слов-идей, божественную Софию как идеальную основу мира. Это есть мысль о том, что всё в своем различении и согласии, многоединство или единомножественность твари, лики бытия были вызваны в первоматерии, «в начале» через слово. Все создано не из небытия, но уже в архее, вызвано к мѐональности из тьмы не-сущего οὐκ ὄν, но еще не возведено к раздельному бытию, к свету его, но пребывает в хаотической безгранности — ἀπειρον. Это потенциальное бытие было названо, отмечено мыслью-словом. Эта же мысль содержится и в повествовании Бытия, где Бог словом Своим вызывает к жизни всю тварь в шестодневе, причем до этого творческого слова земля была безвидна и пуста, и тьма над бездной (Быт. I, 2), все было во тьме безразличия, немыслимости, невыразимости. И сказал Бог: да будет свет, и стал свет. — И назвал Бог свет днем, а тьму ночью (I, 3). И сказал Бог: да будет твердь. — И назвал Бог твердь небом (I, 6, 8). И сказал Бог: да соберется вода... и да явится суша. И назвал Бог сушу землею, а собрание вод морем (I, 9, 10) и т. д. То, что Бог говорит, надо понимать в свете новозаветного откровения, в духе пролога Иоаннова Евангелия: вся тем быша и без него ничтоже бысть еже бысть. Именование

Богом надо понимать как онтологическую основу мысли и знания, которая лежит в основе человеческой речи и мысли, но отнюдь не в смысле пустого давания клички.

Итак, надо различать в прологе Ев. Ио. две мысли о Логосе: о Логосе в себе как Божественной Ипостаси, как Боге и о логосе, действующем в мире, хотя и обращенном к Богу, энергию Логоса в мире, Софию. И этот Логос в творении имеет пребывание и средоточие в человеке как образе и подобии Божии: в Нем (в Логосе) была жизнь, и жизнь была свет человекам (I, 4). Этот свет, пребывающий в человеке как носителе мирового логоса, по образу Логоса Божественного, есть основание того, почему ему принадлежит центральное место в мире, господственность как микрокосму. Посему Бог может привести к этому человеку животных и птиц, «чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей»*. Мы уже знаем, что означает это именование, относительно которого Бог хочет только видеть, как разворачивается в нем сила логоса. Но этот мировой, человеческий, антропокосмический логос погружен во тьму мѐонального полубытия, становления, развития: «и свет во тьме светится и тьма не объяла его» (Ио. I, 5).

Далее и здесь, в учении о свете мира, так же как и о логосе мира, тайновидец евангелист явно различает две стороны: свет в человеке, производном от энергии Божией, и Свет Невечерний, Христа «Он (Иоанн) не был свет, но да свидетельствует о свете. Был свет истинный, просвещающий всякого человека, грядущего в мир» (I, 9). «И слово стало плотию и вселилось в нас» (I, 14)**.

Мировой логос дал место воплотившемуся ипостасному Божественному Логосу, чем положена основа обожения всей твари в человеке.

Итак, надо различать человеческий, точнее, антропокосмический логос от ипостасного Логоса Божественного. Первый есть логос в мире, Премудрость, София, мировое зеркало Логоса, второй — премирное Божество, которое чудом истощания вочеловечивается в мир.

Сила мысли и сила речи едина, — она есть мировой логос, пребывающий в человеке как его энтелехийная сущность, от дремотного полубытия потенциальности восходящая к энергетическому выявлению в мировом развитии. В этом изначальном единстве мысли, речи и бытия, силою которого все существующее принципиально мыслимо и выразимо словом, а связь вещей есть вместе и логически мыслимая в словах связь, и заключается основа мысли и речи. Иначе соотношение мысли, слова и бытия представляло бы собою не только непостижимость, но вместе с тем и странную, непонятную случайность. Слова казались бы выдуманы и сочинены как сигнал для мысли, мысль оставалась бы обнажена от слов, и, наконец, тройное соответствие мысли, слова и бытия, т. е. всякое знание, научное и философское, распадалось бы и становилось бы загадкой. Из всего этого есть только один исход, на этот вопрос может быть дан лишь один ответ, тот самый, который содержится в дивных строках пролога Ев. Ио.: *в начале бе слово*. Если разорвать связь между словом и мыслью, она не могла бы быть восстановлена никаким инструментализмом. Слово не могло бы быть придумано как орудие для мысли, мысль оставалась бы нерожденной и невоплощенной, непредставимой уму и не передаваемой от человека к человеку. А слово, до его приспособления для мысли, должно было быть пустым, бессмысленным звуком, а не словом, — и как же оно могло бы возникнуть? Но эта связь так неразрывна, что немислимостью является ее устранение. Уж если искать гносеологических аксиом (которые

могут быть облечены и в форму любезных Канту синтетических суждений а priori), так это именно есть аксиома логизма бытия и слова — мыслимости бытия и выразимости мысли в слове. Слово, выражая мысль, в ее форме и содержании, как мысль бытия и о бытии, тем самым изобличается как сущность бытия.

Однако, чем выше мы поднимаем иерархическое значение слова, тем труднее и загадочнее становится его фактическое значение. Совершенно очевидно, что эмпирическая действительность не вполне соответствует постулатам слова и мысли. Вместо слов насыщенных и полновесных, она знает слова разжиженные и опустошенные, легковесные, — возникает проблема пустословия и суесловия. Вместо истины, выразимой в слове, мы утопаем в безмыслии, во лжи, ошибках и заблуждениях, — возникает проблема пустоты мысли, лжи, ошибки, заблуждения. Обе эти проблемы требуют рассмотрения.

Познание есть именование, акт познания совершается в суждении, предложении, соединении подлежащего со сказуемым, которое есть именование в его статике. Мышление есть соединение — различным образом и в разных направлениях — суждений, именование в его динамике. Соединение предложений есть речь; соединение суждений — мышление; то и другое вместе — речь, лекция, трактат, книга, причем эта книга всегда и бесконечно пишется в разных направлениях. Опасность пустословия и легкословия существует для нас в познании, в высказывании; опасность заблуждения — в соединении слов и мыслей. И та, и другая опасность, точнее, болезнь речи и мысли, в данном состоянии человека совершенно неизлечимая, должна быть понята в онтологических своих условиях и разъяснена как не противоречащая аксиоме логизма бытия, речи, мысли. Очевидно, эти проблемы лежат не в области формальной логики или частных отделов языкознания, которое как таковое их даже совершенно не вмещает, это вопросы общей метафизики слова.

Сначала о пустословии. Слова, идущие из глубины бытия, говоримые в нас самими вещами, обладают всей полнотой космической силы: произнесенное слово звучит во всем мире, ибо логос есть вселенская связь, и все находит себя во всем. Если бы язык наш состоял из таких космических слов, он был бы языком самого космоса и проблема пустословия совершенно бы отсутствовала. Но это возможно было бы лишь постольку, поскольку и человек был бы человеком, т. е. микрокосмом, во всей славе своей, царем, владыкой и сердцем мира. Но человек в лице Адама еще не успел стать таким, не вступил, по несовершеннолетию своему, в уготованную ему при создании мира власть, как уже грех нарушил равновесие в нем и во всей природе и повредил органы космической речи, и слух, и язык. Голоса вещей стали доноситься глухо и неверно, звук их преломлялся через разные призмы человеческой субъективности, в речь ворвался психологизм со всеми его опустошительными действиями. Человек стал слышать и прислушиваться больше к себе в своей субъективности, отъединенности от космоса, нежели к этому последнему. И его речь зазвучала все более неверно, раздробленно. Слово заволокли облака суесловия, и теперь для нас обычен и понятен только тот род речи, который есть суесловие, пустословие: слова, слова, слова. Между тем слово, конечно, не есть синоним ни пустоты, ни безмыслия, ни бессилия. Изначальные слова, язык вещей, суть смысл и сила. Они, выражая корень вещей, дают, вернее, осуществляют власть над вещами, им принадлежит мощь — магия, повелительная сила — заклинания. Об этом верную память хранит народная мудрость, которая знает волшебство слова, его белую и черную магию, благословение и проклятие, заговор

и колдовство. Она знает, что значит «знать слово». Знает это своей детской, глубинной мудростью и поэт, которому ведомо, что

Есть речи, значенье
Темно иль ничтожно.
Но им без волнения
Внимать невозможно.

Не встретит ответа
Средь шума мирского
Из пламя и света
Рожденное слово.

Но в храме ль, средь боя,
Иль где я ни буду,
Услышав его я,
Узнаю повсюду*.

Словам присуща мудрость и сила, природное ведовство и колдовство: это прямо выступает из онтологии слова. И можно удивляться не тому, что знание этого хранится в народной памяти, но тому, до какой степени оно утратилось и слова перестали быть словами, обессилели и поникли, проходя через все туманы небытия и покровы субъективизма или психологизма. Теперь слово есть только орган общения, «язык», а не голос мира, и повелительное наклонение (или восклицательное суждение) применяется лишь от человека к человеку: только человек теперь слышит слово и повинуется (или не повинуется) ему. Это показывает лишь, как глубока болезнь слова вместе с болезнью самого бытия: оно стало видимо лишь по отражениям, схемам, карикатурам; там, где были полновесные зерна, остается шелуха, взметаемая ветром.

И однако же и эта шелуха была бы невозможна и непонятна без колоса. Слова были бы невозможны и непонятны даже в теперешнем, жалком и ублюдочном состоянии, если бы они не имели на себе отвеса сверху. Слова не суть λόγος, образующие царство Логоса, но они все же логичны (или, что в данном случае то же, софийны) в основе своей. Как все мировое бытие есть смешение бытия и небытия, озарение творческого света в мезональной тьме, так и слова в своей области суть такое же смешение λόγος вещей и «языка» в том эмпирическом смысле, в каком его знает практика и изучает языковедение. Чистых слов, λόγος, говоря принципиально, в «языке» нет и быть не может в такой же мере и в таком же смысле, как нет и безгрешных людей. Однако положительная сила человеческого существа есть здоровье, целомудрие, природная святость, грех же есть болезнь, небытие, ущербленность. Так и положительная основа языка есть все-таки изначальное слово как сущность и язык как мощь, как логическая (в смысле λόγος и λόγος) власть человека над миром. Немошь и бессилие слова, его утилитаризм и прагматизм (превращение слов в термины или звуковую сигнализацию), наконец, всяческое приспособление (и разводнение) слова грамматическими формами, семантическими приспособлениями и оттенками, все это делает логизм лишь основой речи, но не ее состоянием. Речь может быть жиже или гуще, выветривание, разводнение и разрушение слов может подвинуться больше или меньше. Она представляет собой не тинктуру, а микстуру, в которой смеси, суррогаты, aqua distillata** играют столь большую роль, что иногда еле слышен становится вкус и запах подлинных

эссенций. Сгущение слова и мысли возможно не только, так сказать, в количественном смысле (большей или меньшей сжатости), но и в качественном, в смысле интенсивности слова. Если Господь приписывает вере такую силу, что словом можно послать гору со своего места в море, то это значит, что слову как таковому присуща эта действенная и повелительная сила: чудо совершается сверх природы, но не вопреки природе, точнее, оно *освобождает* природные силы, в данном случае, природную мощь слова от его гнилостного, маломощного состояния, если вера дает ему силу опоры в ином мире.

Из сказанного следует, что пустословие есть общая болезнь слова, а вместе с тем, что безусловного пустословия быть не может: слова имеют корень в бытии, причастны космосу. А потому — странно сказать — они не бессильны вполне при всяком состоянии. Слова никогда не суть лишь «слова, слова, слова», они всегда суть некая сила, реальность, сущность. Как облака, они клубятся и сгущаются, заслоняя умное солнце, освежая или отравляя атмосферу. Известный магизм (или колдовство) присущ слову*; слова имеют силу, они суть действие. Словом злым или непреднамеренным, но почему-либо сильным, можно убить или больно ударить человека. Слова всегда суть действия, по крайней мере, в такой же степени, как и внешние действия и поступки человека. За словом нужно следить так же внимательно, как и за делом. В слове человеку даны сила, энергия, постоянно из него истекающая, как электричество, и он должен владеть ею. Отсюда понятно значение, которое религиозная аскетика приписывает слову: как «празднословию», так и злословию, как именованию ближнего «рака»**, так и «безмолвию». Отсюда понятно и всякое колдовство словом, заговоры и наговоры: в частном случае они могут оказаться бессильны по «незнанию слов», но принципиально «слово знать» можно, хотя другой вопрос, следует ли *всякими* средствами стремиться к такому знанию. Ввиду того, что энергия слова самая действенная, проникающая до онтологического корня вещей, опасность в злоупотреблении словом больше, чем при занятиях с динамитом, который может взорвать лишь внешнюю оболочку, но не внутреннее зерно бытия. Таково, между прочим, и значение анафемы, которая представляет собой самое страшное убийственное орудие слова, если на него имеется власть, как у церкви относительно своих членов, у отцов к детям (при близкой связи). Таково же значение «честного слова», которое калечит, уродует нарушившего его человека, и особенно религиозной присяги, которая навлекает на ее нарушителя анафему, каковая обрушилась на Россию за измену царю и, может быть, и на царя за отречение от престола. Такова же и заклинательная сила слова, которою владея, колдун может навести иссуху или присуху, или черную немочь, или получить власть. Теперь это называется гипнозом или подсознательным состоянием, но как бы ни называть, во всей силе сохраняется энергия слова: гипнотизер действует, как колдун, магией слова, и научная терминология решительно ничего не изменяет в существе. Странно, что именно явления гипнотического внушения не побудили снова обратить внимание на слова как орудие внушения, т. е. как на силу, энергию. Гипнотизм есть магия слова, которая столь же опасна, как всякая магия. Итак, проблема пустословия (и соотносительно полнословия) разрешается так: хотя слова говорят в нас сами вещи и в этом заключается их космическая сила, их софийная природа, причастность к целому и мудрости целого, их целомудренность, и в конце концов, их *истина*, — но в то же время слова говорятся нами, точнее, их онтологическое зерно реализуется нами, как песня, напеваемая с голоса, и постольку ввергаются в пучину нашей субъективности, психологии, истории, относительности, бессилия и, в конце концов, неистинности. Поэтому словам

присуща причастность (платоновская μέθεξις) к истине мира, воспоминание о ней (анамнезис), но они рождаются и живут в отчужденной от истины, затемненной среде. Им свойственна истинность (вместе с неистинностью) в ее большем или меньшем приближении либо удалении от истины. Наша речь в словах своих, в первоэлементах речи несет уже в себе источник заблуждения, удаления от истины, но и содержит причастность к ней. Вместе с тем слово в наибольшей мере поддается растлению, блудословию, празднословию. Способность речи — в наших руках, и как нельзя более легко ее из орудия мысли, влияния, силы превратить лишь в орудие общения, для которого отсутствует объективное основание. Тогда получается психологическое вырождение речи как болтовни, разговора, сплетничества, ругательства, словом, всякого психологического трения между людьми. Все человеческие слабости и грехи проступают словесной сыпью, и в атмосфере этого падения слова и появляется к нему такое презрительное отношение, которое во всяком случае компрометирует его разделяющих как слепцов относительно слова, раз они видят в нем только чесотку языка, подобно тому как видящий в лупанаре единственно возможное и полное выражение половой жизни свидетельствует о собственной развращенности и слепоте. Подобная же слепота свойственна и тем, которые вследствие утилитарно-прагматического употребления слова не видят его собственной природы и видят в слове лишь термин или словесный знак, подобно тем, кто, занимаясь химией красок и запахов, перестали бы замечать их в природе и вообще все органическое рассматривали бы как частный случай или отсутствие механического. Конечно, и термины суть тоже слова, хотя и тепличные, немощные и больные. Язык беднеет и слабеет по мере того, как он становится преимущественно терминологическим (вопреки вкусу иных лингвистов), но сила языка оживляет даже и самые неуклюжие словесные поделки, как трава пробивается через городскую мостовую, и они все-таки остаются словами.

Нам уже не раз приходилось уподоблять словесные элементы краскам, и здесь приходится сказать, что творчество слов, или жизнь слов, их употребление может быть лучше всего уподоблено смешению красок для разных оттенков на палитре, в зависимости от разных целей. Причем количество корнеслов, так же как и разных возможностей придавать им те или другие оттенки, их смешивать, значительно превышает количество красок. Как известно, цельные краски употребительны в живописи в высшей степени редко, да, и употребленные, они все равно смешиваются уже на полотне тем, что окрашиваются тонами всех рядом положенных красок: иначе говоря, ни одна краска не существует обособленно, отдельно от других; действуют их аккорды и совокупности. Подобным же образом не существуют отдельные слова в речи, а есть вся сила слова, осуществляющаяся в их соединениях, причем соединение это может как усиливать, углублять, так и парализовать отдельные слова. Поэтому все наблюдения, которые могут быть сделаны над отдельным словом, должны быть видоизменены в отношении к его употреблению. Но эта мысль о том, что есть не слова, но речь, не λόγοι, но λόγος, конечно, нисколько не изменяет общего суждения о том, что слова как таковые обладают истинностью, но не истиною.

Итак, слова только причастны слову, но не суть его чистые лики, они замутнены и погружены в психологизм. Они не адекватны — статически и динамически — своим предметам, они их столько же раскрывают, сколько срывают, *лгут* о нем, обманывают, и эта-то обманность слова есть один из источников ограниченности, относительности, неверности всякого знания, а потому и дурной бесконечности его. *Ars longa, vita brevis est**, —

саркастически заявляет Мефистофель; наука, прогресс — бесконечны, захлебываясь говорят последователи Канта или современной теории прогресса, думая сказать похвалу, в действительности же свидетельствуя о бессилии; они бесконечны не в актуальном положительном смысле снятия и преодоления всякой ограниченности, но в дурном смысле неспособности, бессилия достигнуть когда-нибудь конца, т. е. целого завершенного, объединенного знания. Дело обстоит так, как если бы мы, имея сферу, вместо того, чтобы понять каждую точку в ее отношении к центру, связать и подчинить ее центру, а тем и все точки координировать между собою, двигались бы во всех возможных направлениях по поверхности, соединяя ее точки между собою, а затем хвалились бы бесконечностью такого прогресса. Для преодоления этой бесконечности нужно, очевидно, измениться в отношении к миру, получить обладание словом вещей, вместо горизонтали или поверхности шара, двигаться по вертикали или к его центру. Очевидно, рассуждая принципиально, в качестве слова или в силе речи могут быть разные ступени или состояния: возможно внезапное открытие чувств и слышание слова, приникновение к голосу вещей («И просветлел мой темный взор — и слышит ухо с этих пор, что для других неуловимо»* и т. д.). То состояние слова, в котором берет его наука, — знающая слово лишь как термин, орудие, — отличается прагматизмом, и, хотя и самое прагматическое мышление все же в основе софийно, но этот прагматизм есть, вместе с тем, и психологизм — подчинение частной, предвзятой цели, основной проблеме данной науки: наука больна психологизмом неизлечимо, хотя она же при этом ожесточенно и борется с ним, отмечая всякий субъективизм. Научная терминология есть бессознательное противление онтологии слова, прагматизм во имя *урегулированного* психологизма: слов значащих, смыслов, нельзя выдумывать, но можно приспособлять, и термины суть такие фабрикаты слов, приспособления к данному частному интересу. Поэтому-то термины разных наук различны, и все науки обнесены высоким тыном своей терминологии, вне которой они рассыпаются. На специальной терминологии лежит печать условности научного знания, а вместе и главная роковая трудность взаимоотношения наук: наука являет картину вавилонского смещения языков, при котором люди об одном и том же мире говорят разными языками. И тот синтез научного знания, мысль о котором явно противоречит самому существу последнего, означал бы, прежде всего, преодоление терминологии и вместе множественной искусственности, возвращение к естественному языку. Наука имеет больное слово, и эта болезнь слова есть главный источник, а вместе и симптом ее бессилия, потому что оно обрекает всякое научное знание на относительность, т. е. на заведомую полуистинность. Иного знания и не может быть при данном состоянии человека и его слов, и научное знание есть, действительно, урегулированный, вводимый в берега и определенные грани психологизм. Сравнительно с хаотической случайностью стихийного психологизма это есть уже преодоление. Однако напрасно Кант и все наукословы приписывают науке именно это последнее. Происходит эта иллюзия только потому, что они обращают внимание лишь на формальные элементы речи и мысли, лишь на категории, и не хотят видеть того, что в них вмещается, т. е. конкретного содержания, которое и в рамках категорий остается пропитано тем же самым психологизмом. От прагматизма терминологии требуется только верность и последовательность принятой установке мысли и задачи, но само это подчинение слова особой задаче есть психологизм.

Итак, наука есть объективный психологизм в своих словесных, содержательных первоэлементах. Она говорит о мире, познает мир всякий раз чрез определенную призму. При

верности и точности словоупотребления и вместе познания, это может дать по-своему содержательный образ бытия. Но, кроме именованя, первичных суждений, знание и мышление состоит из соединения суждений, цепей их. И в этом сцеплении и соединении их также заложены возможности ошибки.

Познание как именование-суждение есть синтетический акт, в котором устанавливается связь между некоторым предметом (существительным) и идеей (предикатом). Если выражать эту связь, исходя из подлежащего, то можно сказать, что оно раскрывает себя, свое содержание в сказуемом или сказуемых. С точки зрения сказуемого, можно сказать, что подлежащее подводится под сказуемое, объем которого, т. е. возможность предикативного соединения, конечно, никогда не исчерпывается данным подлежащим. Выше было разъяснено, что от каждой точки бытия принципиально можно пролагать связи ко всякому космическому бытию, и потому одно сказуемое лишь начинает, но никогда не исчерпывает собой, не оканчивает путь познания; также и всякое сказуемое, идея, в силу всеобщей связи бытия, может быть приводимо в связь с бесконечным рядом точек бытия, а не одним только подлежащим. Поэтому суждение не представляет собой чего-либо замкнутого и законченного ни со стороны подлежащего, ни со стороны сказуемого. И в эти двери можно входить и выходить, расширять суждение, через присоединение новых, или же разворачивать его наличность. Синтез и анализ суть две противоположных логических операции, чему соответствует в формальной логике индукция, расширение поля знания, и дедукция, силлогизм, упорядочение и соотнесение, выяснение существующего. Силлогизм осуществляет собой анализ содержания суждений, и формальная логика указывает формальные, также аналитически установленные, правила и предостерегает от погрешностей при этом анализе. Индуктивная логика указывает некоторые, впрочем, частью опытные, частью также аналитически выведенные правила при синтетическом соединении суждений и также предостерегает от формальных, «логических» погрешностей. Опасность грубых формальных погрешностей, логических ошибок всегда существует, и они, конечно, искажают ход рассуждения, больше или меньше понижают степень истинности его. Однако по содержанию своему познание совершенно независимо от логики. Знание порождается знанием же, т. е. силой знания, как мысль мышлением, силой мысли, как и речь словом, силой слова. Иначе говоря, всякое знание является новым синтезом, соединением (или разъединением) данного предмета и данного сказуемого, содержания. Мысль беспредельна, как беспредельно и слово. И всякое познание, т. е. слово о мире, есть пробуждение идеи к соединению с подлежащим. Оно есть акт демонический (в античном, сократовском смысле слова), т. е. наитие идеи, вдохновение миром, дело не логической машины, но *ingenii*^{*}, живущего в нас познавательного гения. Познание есть творчество, конечно, не творчество из ничего и в ничем, но оно есть голоса мира в сознании человека, откровения природы, насколько он их может слышать. Как бы низко мы ни оценивали роковой прагматизм и относительность научного знания, все-таки в этом знании познает себя мир в человеке — мирочеловек, а не человек в его психологической отъединенности. Слово-мысль есть мышление самого мира, человек осуществляет здесь свое центральное место в мире. Да мир и есть человек, вселенная есть его тело, и слово человека — надо же, наконец, это постигнуть раз навсегда — не есть пустая болтовня, но слово самого мира, созданного Божиим словом и хранящим в себе это слово, и открывающим его человеку. Мышление есть соединение суждений во всевозможных направлениях как со стороны подлежащего, так и со стороны сказуемого.

Накопление сказуемых около данного подлежащего дает *определение*, фиксируемое термином, а под данное определением понятие подводится имеющие также свои сказуемые, или признаки, имена. Таким образом совершается классификация понятий, группировка, упорядочение их через соединение и подчинение, т. е. то, что в результате предстанет как научная или философская *система*, т. е. система понятий. Наука как продукт, как учебник стремится принять законченный вид системы; напротив, научное исследование чуждается системы и предпочитает держать открытыми все свои раны, ибо в этом почерпает источник жизни и развития. При этой словесно-логической обработке данного синтеза научного знания развивается особая словесная энергия, в которой слова-термины, или понятия (те самые «Begriff'ы», над которыми смеется Мефистофель*), вместо прагматического служебного значения, получают как бы самостоятельное бытие. Таким образом, возникает научное пустословие, шелуха слов, которая время от времени должна быть выметаема в интересах самой науки. Однако самое возникновение ее является показательным для научной замкнутости, с которой она в своей области создает свой мир слов-понятий. Вот в этой-то неуниверсальности научных понятий-слов заключается ограниченность науки. В нашем мире научное познание есть наиболее приближающееся к истинности, как преодолевающее субъективизм, и однако в способе этого преодоления заключается его явная неистинность. Как только наука начинает притязать за пределами своей области, — а она постоянно это делает, — она превращается в чудовищную ложь и поклеп на мироздание, которое все окрашивается в одну краску или же смешение нескольких красок. Синтез наук (насколько таковой возможен и не противоречит самому существу науки) изготавливается в какой-либо «синтетической философии» à la Спенсер или О. Конт, и есть бесстильная и безвкусная стряпня, в которой исчезает свой собственный вкус каждой науки.

Итак, даже при безукоризненности логических операций и отсутствии логических ошибок, удаление научного знания от истины, его неистинность обусловлена общей установкой данной научной точки зрения в ее специализации, но она может лежать также и в самом выполнении этого задания, как через нарушение имманентных норм мышления при соединении суждений, так и в самом их содержании. Согласно нашему пониманию познания как именованного-суждения оно остается насквозь эмпиричным, причем, конечно, уже нет никаких оснований ограничивать область опыта «чувственностью», выключая из него область умственную, духовную, мистическую, вообще все, что переживается, входит в сознание. Кант в угоду своей предвзятости, стремясь заключить все познание в схемы феноменализма, признал «опытом» только чувственность, для того, чтобы вогнать ее в трансцендентальные схемы чистого рассудка. Во исполнение этого злоумышления (иначе нельзя этого назвать) он и устроил все свои водонепроницаемые перегородки, которые падают сами собою, если только отвергнута его основа — трансцендентальная эстетика. Именование имеет дело с подлежащим — существительным и предикатом — идеей, и бытие, существительность есть общее качество всякого подлежащего, каково бы оно ни было, от первого приблизительного его схватывания мыслью до полного взятия или по(н)ятия. Так называемые понятия отвлеченные (единство, качество, доброта, ум, свойство, естество, красота, отдаленность, величина и т. д.) все же имеют это качество бытия, они берутся как существующее в существующем, как сторона бытия. И в этом смысле они принципиально не отличаются, кроме как по содержанию, от всех конкретных существительных (и сам Кант, излагая свою трансцендентальную эстетику, т. е. реализуя ряд мыслей, отрицающих одинаковую правомерность тех

и других «понятий», т. е. на самом деле имен существительных, фактически употребляет, безразлично, того не замечая, одинаково и конкретные и отвлеченные слова). Критика слова оказывается лучшим реактивом для критики разума. Надо сломать все сооружение Канта и смешать все его карты, признав принципиально одинаковыми и равноправными все наши понятия и суждения: они могут быть верные или неверные, но не принадлежат к разным выдвигаемым ящикам письменного стола. Есть только две «категории» мысли-слова в точном смысле слова: подлежащее и сказуемое, существительное и прилагательное-глагол-идея. Кант перемудрил, а вместе и недомудрил: ради искусственного схематизма ему осталась чужда простая, на поверхности лежащая мудрость слова. Применение тех или других квалификаций сказуемого: обстоятельства места и времени, модальность, обстоятельства причины, образа действия, все, что исчисляет гносеология и формальная логика, с одной стороны, и грамматика, с другой, все это указывается *опытом*, имеет опытное происхождение, рассказывает или промышливает опыт. Но в то же время опыт не есть пассивное отображение, он есть продукт, творческий акт, осуществляемый субъектом, т. е. психологически обусловливаемый, как и психологически ограниченный. Поэтому опыт может иметь разное качество, степень или глубину, быть верным или неверным, точным или неточным в своем осуществлении. Здесь вся разница между обыденным, хаотическим опытом и точной, систематической методологической аргументацией, которая — и это самое главное — придает опыту коллективный, точнее соборный характер, освобождая его от узких границ единичного наблюдения и закрепляя его в письменном и устном слове, книге, лекции. *Книга* это есть таинственный и загадочный свиток смысла, но как и все привычное, ставший незаметным и как бы сам собою разумеющимся, а знание есть прежде всего книги, библиотека.

Но опыт, знание, именование может иметь не только различную глубину, но и разные направления: во всех возможных точках могут возникать узлы знания. Суждения могут быть жизненны, значительны, в этом смысле истинны, но могут быть и случайны, ничтожны, в этом смысле бессодержательны и вздорны (как в обычном пустословии и болтовне). Вообще связка *есть* бывает настолько эластична, что все в себе вмещает, но может остаться и ненаполненной. Где критерий? Их два: практический — в полезности данного знания — его прагматизм; теоретический же, насколько он касается *содержания*, а не формальных погрешностей, отсутствует. Он содержится в самом знании, в самом опыте. Критерий науки в самой науке, а уж если есть какой-либо общий, то в эстетике мысли, в красоте ее, которая, бесспорно, присуща всем великим созданиям ума. Красива математика, которая сама знает красивые задачи и изящные решения, красива всякая наука, насколько она осуществляет познание, овладевает опытом и при этом дает ему связанную и законченную форму. Это стремление к красоте мысли, к ее гармоническому сочетанию, есть постоянный внутренний импульс развития — усовершенствования знания, импульс чисто теоретический, существующий в человеке помимо практического. Знание не только полезно, но и красиво. Математика есть стихотворение для истого математика. Красота самодовлеющей мысли и есть в известном смысле ее критерий. Это приводит нас к вопросу и о красоте слов. Известно из непосредственного наблюдения, что народ, эпоха, сословие, индивиды имеют свои особенности в языке, свой стиль. Известно также, что и разные области знания, науки произвольно усваивают себе известные особенности в языке через терминологию, через символику обозначений, так что возможно говорить о языке математики, физики, биологии, социологии, философии и т. д. Особенности языка свойственны и отдельным

деятелям в области знания, ученым и мыслителям, образуя то личное и интимное в творчестве их, о чем говорят обычно словами Бюффона: *le style c'est l'homme*. И этот личный стиль создается, конечно, не грамматикой, не морфологическими элементами языка и вообще не тем, что является железным его инвентарем, составляет совокупность, так сказать, технических средств языка и грамматических его возможностей, но тем, как осуществляется он этими средствами в этих возможностях. Это понятно из всего, что сказано о природе слова и воплощаемой в нем логики. Именование есть не только голос вещей, и самого мира, но и наш творческий акт, наш ответ на вопрос мыслящей себя мысли. Слово не рождается механически, — тот автоматизм речи, которым мы пробавляемся в обыденной жизни, представляет собой очень побледневшее, истершееся и сильно выветрившееся слово. Всякий автоматизм, в том числе и слова, предполагает, или что мы не владеем данными функциями по тем или другим причинам (работа внутренних наших органов), или же что мы, овладев ими однажды, сдали их потом в автоматический склад. Все, туда поступающее, прошло однажды через сознательное овладение, хотя бы оно относилось и к очень давнему времени, например детству, когда улавливается грамматический строй языка (сознательно это повторяется при всяком изучении нового языка). Автоматизм есть порождение психологического механизма речи с ее могущественным средством ассоциативного сцепления, лежащего в основе привычки. Разумеется, он ограничивает индивидуальную или творческую область в языке, его стиль, создает для него уже готовые грани. Однако только безмысленная болтовня может обходиться этим автоматизмом, всякая же рождающаяся мысль ищет для себя форму и тем самым пробивает брешь в автоматизме. Из природы речи — именования следует, что уже всякое словесное название есть уже избрание из бесконечного ряда возможных обозначений *одного*, которое может, будучи зафиксировано, отойти в автоматизм языка, но может являться и совершенно новым для данного объекта мысли. И в этом избрании неизбежно выражается акт не только мыслительного, но и словесного творчества. Было бы совершенно неправильным, извращающим сущность речи и мысли представлять себе дело так, как будто мыслящий и облакающий в слова свои мысли как бы видит перед собой ряд вещей или объектов с надписями на них, словесными этикетками и только нагнувшись прочитывает и записывает эти надписи, причем его творчество выражается лишь в предпочтении одних объектов другим, одной последовательности записей другой. На самом деле, таких готовых надписей вовсе не существует; их вычитывает, вживаясь в вещи или принимая в себя, сливаясь с ними, мыслящий-говорящий. Одновременно с мыслью рождается слово, выражающее мысль, как известная ее форма. Форма присуща слову и мысли, а она имеет в себе логику формы, закон формы, ее требования. И главное свойство всякой формы, как существующей в мире, так и возникающей в слове, в том, что она равнодушна к красоте, что она имеет и свой эстетический критерий, так же как содержание мысли — логический, строение слов — грамматический. Всякая человеческая речь имеет форму, есть форма и потому принципиально допускает к себе применение эстетической оценки. Здесь мы пока совершенно отвлекаемся от того различия, которое условно обозначается как поэзия и проза и имеет аналогию в различии между хозяйством и искусством. Как бы ни было глубоко это различие, как между корыстным, утилитарным и бескорыстным, эстетическим деланием, между подневольным трудом в поте лица и вольным творчеством художника, все, что человек делает, он делает, как свободно-разумное, духовно-актуальное существо, а не автомат, во всем осуществляется свобода и творчество, а потому может быть применяема

и оценка эстетическая. Стол есть домашняя утварь, которая определенными средствами служит определенной нужде, и он не может отступить или нарушить этого соответствия средств целям, утилитарной связанности формы, ее прагматизма. Но вместе с тем стол имеет и свою форму, и эта форма бывает различна, отвечая разным вкусам, стилям, эстетическим потребностям. И это же можно сказать и обо всем хозяйственном труде и его произведениях, которые как воплощенные человеческие акты имеют форму и, при всей ее связанности, не индифферентны к требованиям формы. В применении к слову можно сказать, что даже наиболее прозаические, деловые произведения слова — простое письмо, юридический акт, беглая речь — неизбежно имеют свою форму и свой стиль, и, конечно, разную форму и разный стиль: достаточно сравнить произведения этого рода разных времен и народов. И это не случайность, не прихоть истории, но это порождено необходимостью, ибо всякая речь имеет форму и форма бывает только конкретна, не как форма вообще, что есть схема или тень формы, контур формы, недорисованная форма, но как данная, определенная, следовательно, от всех других отличающаяся форма. Однако форма эта может быть бедна и проста, приближаясь к схеме, штампу, если таково содержание. Но чем более возрастает сложность содержания, чем напряженнее и ощутительнее проявляется творческая стихия человека, тем индивидуальнее, конкретнее форма, тем самозаконнее она, завися от своих имманентных законов, служа своей собственной природе. А природа всякой формы — красота, и критерий всякой формы, как формы, один — эстетический; для того же, что подлежит утилитарному назначению, двойной: утилитарно-эстетический, причем второй вовсе не есть отрицание, усложнение или затемнение первого; нет, он есть его осуществление, явление. Оформленная, художественная речь наилучше служит и для своей прямой цели — рождать и выявлять мысль, а мысль, вяло и смутно выраженная, есть мысль недоношенная. Чеканка слов есть вместе с тем и чеканка мысли. Каждое мыслительное произведение есть необходимо и словесное произведение, наука есть творчество слова, а не одного только мыслящего ума. И постольку всякое мышление есть словесное искусство, как бы ни были малохудожественны по исполнению его произведения. Впрочем, здесь не надо быть узким и применять шаблоны красоты там, где речь идет об адекватности формы и содержания. Осенний туманный день или гнилые болота могут казаться нам верхом бедности красоты, и однако в своем собственном роде, в своеобразии своем и то, и другое может быть эстетически совершенной формой, вполне адекватной своему содержанию. Подобным же образом страница химического учебника или алгебраического трактата может показаться иному верхом уродливости языка, и однако совершенно незаслуженно, ибо может быть высоким образцом своего стиля, формой, вмещающей, а постольку и порождающей свое содержание. Нужно только помнить, что страшные химические названия, как и алгебраические обозначения, не прочитаны на химических и алгебраических этикетках, но суть порождения акта именованья. В них алгебраизируется или химизируется космос, и потому возникает химия и алгебра, а не наоборот, не из алгебры и химии мира создается их лексикон. И это приходится сказать про всякую область мысли и знания. Здесь препоной к пониманию нередко является специальная научная терминология, о которой уже была речь выше. Термины суть слова ремесленного употребления, орудия, инструментализм которых запечатлен уже их возникновением, самым их строением, нарочитостью. Далее они составляют уже привычное, механизмом ассоциативного автоматизма освоенное, залоснившееся от частого употребления содержание речи

данной науки, так что можно, намеренно упрощая, сказать, что речь научная состоит из терминов и грамматических форм, лишь необходимых для того, чтобы привести их в действие. Если бы это было и так, это несколько не изменило бы общего нашего суждения, согласно которому всякая облеченная в слово мысль (а иной не существует) есть и словесная форма определенного стиля. Но освободиться от эстетического критерия формы не может никакая научная терминология. Когда не замечают формы за содержанием, то обычно имеют в виду наиболее ремесленные, стертые, низведенные до уровня наибольшего словесного автоматизма произведения, как, например, учебники. Но те произведения, в которых осуществляется самое зарождение мысли, не могут освободиться от заданий формы, которую они рождают в трудном творческом акте борьбы с непослушной стихией слова. Обычно форма предстает перед нами в застывшем виде, облегающем свой объект, и мы не видим поэтому ее собственного порождения, как не видим на готовой статуе пота, труда и муки творчества ее породившего. Особенно велик соблазн поверить в автоматизм формы потому, что и сами мастера этой формы — ученые, очень смутно и слабо сознают себя таковыми, хотя в действительности ими являются. Всякое произведение слова, а таковым является и всякое научное сочинение, есть и художественное произведение. Этим обозначается здесь не эстетическое достижение, удача его или неудача, но самое свойство этого творчества, его природа. Просто иначе нельзя делать науку, и всякий ученый высекает из мирового гранита искры познания и облакает их в тугоплавкую, постепенно опрозрачиваемую форму слова. Узрение мысли есть необходимо и рождение слова. Поэтому-то можно так насиловать, истрепывать слово, что оно вообще не допускает индифферентного, механического к себе отношения, а только художественное, которое имеет свой верх и низ, плюс и минус; как с поэзией постоянно борется пошлость, а с созерцанием зрелище и «развлечение», так и слово потому и может так страдать, болеть, загрязняться, впадать в маразм и старчество, что оно живет, ему присуща форма, красота, его можно поэтому отравлять, как нельзя этого относительно мертвых вещей. Речь всегда и по существу своему есть искусство, но это не значит, что всякий человек есть художник и ведет себя как художник, хотя это и значит, что в известной степени или в известной области (какова бы она ни была, к чему бы она ни относилась) каждый человек может быть художником, художником же является и народ, создающий свой язык, с его словесными средствами, грамматикой и синтаксисом, что есть дивное художественное произведение в своем роде. И научное творчество есть не списывание с природы, но подлинное творчество, в котором высекаются и форма и содержание.

Это значит, далее, что со стороны своей формы научное познание может совершаться и лучше, и хуже, разными средствами, поэтому единой общеобязательной формы для науки нет, хотя и есть общепринятые. Одновременно с содержанием создается и форма. Содержание и возникает как форма и потому оно никогда не может быть индифферентно к форме, и если индифферентными к форме оказываются деятели науки, то в этом проявляется чрезмерное нарушение равновесия, ремесленнический утилитаризм, который перестает видеть значение формы из-за практической целесообразности. Но художественная форма (если так можно выразиться в применении к не художественным произведениям) обладает и высшей практической целесообразностью, потому что мысль достигает ясности и чеканки, лишь когда она облечена в прозрачную и гибкую форму, и научный трактат в своем роде должен также быть художественным произведением, иметь свой стиль.

Из природы логоса как нераздельного и неслиянного единства формы и содержания, слова и идеи следует, что безусловная адекватность, а вместе и художественность произведения слова и мысли (каково бы оно ни было и к чему бы ни относилось) возможна там, где существует их безусловное равновесие и гармония. Мысль не должна опережать слова, носиться над ним и впереди него, оставляя слово топтаться по проложенным уже следам. Слово не должно опережать мысль, отрываясь от нее и уносясь по истоптаным дорожкам ассоциативных связей или привычек (мы говорим в подобных случаях про человека, что им владеет слово или фраза). Как это возможно и возможно ли, если, действительно, существует эта нераздельность и неслиянность слова и смысла в логосе, на чем мы так настаиваем, как на самой основной аксиоме философии языка? Онтологически это невозможно, и никакое злоупотребление, никакое растрепывание слова не может лишить его смысла, иначе оно уже перестает быть словом. Однако все дальнейшее употребление слова, его конкретное значение во фразе, речи, подлежит злоупотреблению, потому что формальные, инструментальные элементы языка — грамматика, существующая для склеивания из мозаики слов, фраз и мыслей, — могут действовать как бы автоматически, работая впустую, отвечая мимолетным психологическим всплескам и настроениям. Сколь многие, постоянно употребляющие слово, бывают непричастны логосу, и это изобличается их речью, которой присуща бесцветность, пустота, ассоциативность, притом самого низшего, элементарного порядка — по ассоциации смежности. Это с особенной ясностью проявляется при известных душевных заболеваниях, где ослабевают центры сознания, но также и во многих случаях слишком «хорошо подвешенного языка». Подобным же образом ряд психологических состояний, будут ли то известные образы, представления, впечатления, настроения, умственные зарисовки, наблюдения, — может с такой силой напирать на мысль, что мысль появляется на свет недорожденной или недоношенной. Нагрузка содержания не преодолевается в форме, и получается тяжеловесный, как свинец, мертвенный, нерадивый, нередко просто малограмотный стиль наших ученых трактатов. Это также психологизм, хотя иного типа нежели первый: кажущееся изобилие содержания, которое может даже породить иллюзию того, что мысль независима от слова и в нем только находит выражение, есть, на самом деле, недостаточное им овладение.

Мысль, овладевая своим предметом, стремится представить его для себя в адекватной, художественной форме, почему известные художественные требования являются присущими всякому произведению слова и мысли. Строение речи, в основе которой лежит именование, предполагает «тропы», т. е. сближения и сопоставления, новые и неожиданные, и нельзя не согласиться, что в основе всякого оригинального, т. е. действительно вновь рождающегося, слова лежит художественная интуиция, так что в собственном смысле прозы в языке и вообще не существует⁸⁰).

Что же такое проза и поэзия (ποίησις — творчество) в языке? Здесь мы говорим пока не о поэзии в узком смысле, т. е. о стихах, в противоположность прозе, но об искусстве слова, или о слове как предмете искусства вообще. Различие в употреблении слова в том и другом случае, безотносительно к достижению тех или иных результатов, состоит в том, что в поэзии слово является материалом для красоты, любования; целью здесь является сама форма, как и во всяком искусстве, между тем как в прозе преобладает утилитарная цель, гетерономия слова; определяя поэзию как автономию слова и формы, мы никоим образом не хотим ее отделить и противопоставить содержанию; совсем напротив, здесь

достигается равновесие того и другого, торжествует логос, — отсюда такая правдивость, глубина, содержательность произведений искусства совершенно независимо от их частного содержания или сюжета. Здесь звучит логос во всей своей силе и проникновенности, — звучание какой-нибудь одной струны в какой-нибудь одной точке заставляет вибрировать и остальные созвучные струны, придавая тем самым широту диапазона. В этом природа художественного символа, чрез который открываются глубины бытия и слышится гармония миров. Но и содержание в чистой поэзии определяется не утилитарно, — иначе мы имеем дидактизм и тенденцию, что есть, конечно, такая же смерть поэзии, как и всякий иной утилитаризм. Поэзия — аморальна, точнее, *сверхморальна*, по ту сторону добра и зла, наивна и бескорытна, как дитя. Она возникает и задумывается как форма. Это не значит подчинение содержания форме, которое берется лишь как повод или тема для упражнений эстетических, п. ч. это такой же утилитаризм, как и всякий иной. Собственно говоря, в поэзии природа слова как логоса, т. е. гармонического сращения слова-смысла, проявляется наиболее явно: психологическая пленка разрывается, и слово звучит как мировой логос, как софийное слово, но потому именно он облечен и красотой, присущей твари в ее софийности. Бывает состояние расширения сознания — во сне или наяву, когда кажется, что слышишь какую-то мировую рапсодию, слышишь, как она звучит в тебе или чрез тебя, и кажется, что с нею пройдешь в мир и с миром сольешься, растаешь, и нет ничего сладостней этих звуков, льющихся без конца. Этот логос мира есть и поэзия мира, поэзия слова. Потому, между прочим, кажется, что настоящее произведение словесного искусства не имеет ни начала, ни конца; оно живет продолжаясь в обе стороны, излучая из себя энергию, ибо всякая совершенная форма имеет символическую природу, силу и глубину. Она говорит об ином, не утилитарном, не рабьем, свободном отношении человека к миру, свидетельствует о человечности мира, антропокосмосе, о едином логосе в человеке и в мире. И все в человеке, космически, целостно, целомудренно осознанное, есть красота всего во всем.

Отличие искусства слова от других искусств заключается в особом материале этого искусства — слове. Этот материал настолько своеобразен и исключителен, что требует особого внимания. Слово действительно по природе, — оно есть форма и смысл, звук и значение. Как форма слово имеет свой аромат, свою ауру, зримую ясновидящим словом поэта. И не только отдельное слово, но и сочетание слов, фраза имеет такую звуковую около себя ауру, испускает аромат, в ней нельзя переставить и изменить ни одного звука, не нарушив красоты, волшебства целого. Здесь соединяются воедино средства звука, образа и смысла, соединение наиболее сложное, тонкое и нежное: все другие искусства имеют дело с немым материалом, который они заставляют стать прозрачным для образа, говорить свою идею. Только искусство слова имеет дело с материалом, имеющим свои особые качества как материал, но сверх того еще обладающим смыслом, говорящим, не немым, и нужно эти смыслы соединить в аккорд смысла, который бы сливался нераздельно с аккордом формы. Такой сложности и тонкости задания не возникает ни в каком другом искусстве. (Можно, пожалуй, сказать, что в пении оно до известной степени повторяется, однако лишь до известной степени, п. ч. в пении слово дается в уже застывшем виде и входит как данное, а не как пластический материал.) Такая задача возможна лишь потому, что ни один материал не обладаем нами до такой степени внутренне и интимно, как слово, звучащее в нас и чрез нас. И в то же время — и в этом все дело — это слово, живущее в нас, **не мы** с нашими психологизмами, переживаниями и капризами, слово совсем

даже не переживание, а жизнь мировая, сверхличная. Поэтому поэт и должен быть послушен велениям музыки, забыть о себе, отдаваясь вдохновению, стремиться перейти за ограду личной ограниченности. Разные виды искусства слова или поэзии имеют основание в фонетической природе слова, с одной стороны, и смысловой, с другой. Слово есть известный музыкальный материал, который может быть обработан ритмически в соответственные музыкальные формы, применительно к свойствам данного языка. Таким образом возникает поэзия в узком смысле слова, или стихи. Человеческая речь вообще имеет свой ритм, ясный или неясный, правильный или неправильный, а поэтому содержит в себе возможность стихосложения. (В этом смысле и мольеровский дворянин мог бы к своему открытию, что он говорит прозой*, в сущности, прибавить, что он говорит и стихами, только очень несовершенными и сбитыми.)

Но, кроме неисчерпаемого многообразия форм, есть и ритм смысла в стихе, есть красочная красота и выразительность образов, есть ясность и искренность содержания. Вот это соединение форм звука, ритма, смысла, образа делают стихотворение формой форм, внедряют в него исключительное могущество красоты, дают искусству слова царственное место среди искусств как искусству самого логоса (хотя, конечно, и другие искусства нельзя оторвать от логоса. Но все-таки материал их алогичен, а смысл бессловесен). Только в искусстве слова есть синтез логоса, слова (как фонетической величины), смысла, формы. В стихотворении это дается в кратком и концентрированном виде, потому оно и считается поэзией по преимуществу, хотя этим не отрицаются и другие искусства слова. И там действует та же сила формы, тот же принцип, что содержание произведения искусства есть его форма, находящаяся, однако, в неразрывном сращении с образом, но чистота поэзии, сила ее обычно разбавляется и ослабевает вместе с объемом. Ибо обширность объема свидетельствует или о слабости формы, или же об ее громоздкости. При этом могут отсутствовать или видоизменяться задания формы, как, например, в художественной прозе отсутствуют задания стиха, ритмика слова. Однако этим и проза вовсе не освобождается от своего ритма: форма прозы в неопределенности и неправильности своего ритма может оказаться не менее тугоплавкой и трудноковкой, как и стиха, как об этом и свидетельствуют иные мастера слова. Но здесь возможны разные комбинации в задании формы: содержание может влечь за собой форму, хотя ее и не насилуя, но и не давая ей развития. Так обстоит дело в романе, обычно слишком содержательном и больше увлекающем формой содержания, его развитием, нежели формой слова, так что мы опять получаем здесь утилитаризм высшей, художественной цели. Таков большой роман XIX века — Гюго и Диккенс, Тургенев и Достоевский. Но и здесь на вершинах побеждает форма таким образом и настолько, что она совершенно монолитна и предстает перед нами уже как произведение природы. (Сравните в этом смысле разные и непохожие друг на друга, но одинаково совершенные страницы эпизода «Дворянского гнезда» Тургенева и хотя бы «Кану Галилейскую»** «Братьев Карамазовых» Достоевского: здесь мы имеем воистину «стихотворения в прозе», в которых нельзя ни прибавить ни убавить.) Разумеется, всякому замыслу соответствуют и определенные количественные пропорции, и для батальной картины требуется иных размеров холст, нежели для интимного пейзажа. Однако при всяком объеме форма должна быть внутренне связана и насквозь прозрачна, и при обширном размере задача соразмерно усложняется, а может быть, и расплывается. В художественной прозе миниатюрного типа (Чехова или Мопассана) задания формы настолько сжаты и прозрачны, что

здесь должно быть дано действительно «стихотворение в прозе», каковыми и являются лучшие вещи данных авторов. Вообще область стиха совсем не ограничивается стихотворением, и, может быть, наша слепота, неумение подметить характерные извивы формы делает то, что стихами долгое время считали правильное чередование рифм. Расширение области *vers libres** свидетельствует о недостаточности такого понимания.

Можно спросить себя: возможна ли наука как поэзия, или поэтическая наука? Иначе говоря, может ли быть установлено отношение между поэзией и познанием более интимное, чем существующее? Еще иначе, может ли поэзия стать рапсодией мира, освободиться от своей мечтательности, и наука отрешиться от своего прозаизма? Важное отличие слова в поэзии от слова в прозе заключается, между прочим, в том, что в поэзии ощущается жизнь самого слова, оно рождается и несет в себе непосредственную свежесть космического своего рождения. То, что происходило на заре рождения языка, когда слова говорили себя в душе, возникали в ней с элементарной силой как голос природы, ощущались в своей мощи, самобытности и красоте, имели напевность и заклинательную силу, это теперь, хотя в слабой степени, сохраняется лишь в поэзии. Поэт, настоящий поэт, а не кривляющийся эстет, натасканный на разных словесных трюках, сам со священным удивлением созерцает рождающееся в нем слово (как дикарь в положительном смысле этого слова, или как дитя, или как первобытный человек), и для нас совсем по-новому, по-иному, чем все слова, звучат его образы. Они завладевают, покоряют нас и независимо от прямого смысла, своими обертонами и сопутствующими звуками, в них, точнее, с ними, звучат для нас голоса вселенной, слышно звучание космоса. В поэзии слово перестает быть только знаком, который употребляется для сигнализации смысла, «понятий», здесь оно является самим собой, т. е. символом, и волны от него расходятся космическою зыбью. Кажется, еще мгновение, и лира Орфея будет укрощать зверей, переставлять горы, — слово получит свою действенность, ибо оно касается корней бытия. Поэзия непосредственно граничит с магией слова; она, в известной степени, уже есть магия, в том смысле, что магическим является всякое мощное слово.

Итак, только в поэзии само слово есть цель, а не средство, каковым оно является в прозе. Во всяком общезитии есть общепринятый язык со своим запасом слов и форм. Они являются привычны и обычны, они *употребляются* для выражения мыслей, они держатся памятью так, как держится и всякий чужой, выученный нами язык. Эти слова не рождаются в душе нашей, но предлагаются услужливой памятью, механизмом ассоциаций, по мере надобности, как готовые знаки для выражения понятий. Лакированные и замасленные от употребления, стершиеся мертвые слова имеют свое удобство для тех целей, для которых они употребляются, и природа слова настолько не чувствуется даже изучающими слово, что они в этих омертвелых знаках только и видят истинные слова и открыто предпочитают их словам живым⁸¹). Язык алгебраизируется, слова из $\phi\upsilon\sigma\epsilon\iota$ ** становятся все более $\theta\epsilon\sigma\epsilon\iota$ ***, новые слова возникают лишь как термины, т. е. тоже $\theta\epsilon\sigma\epsilon\iota$, и тайна слова совершенно забывается под покровом этой словесной шелухи. Слово теряет свой вкус, запах, цвет, так же как не имеет его алгебраический знак. Конечно, все это имеет свои границы, даже и самая прозаическая речь все-таки остается творчеством и не может алгебраизоваться до конца, как в этом с прискорбием сознаются и сами сторонники этой алгебраизации⁸²). Корни слов все-таки остаются и питаются подземной влагой. Иногда чувствуется, имеет ли слово эти корни: мы можем, например, хорошо знать чужой язык,

владеть им в пределах обыденной речи, но всякое словесное творчество, хотя бы самое скромное, возможно лишь на родном языке: оно требует рождения слова, касается корней языка, между тем как чужой, нами выученный язык не имеет этих корней. Он не имеет характера знаков, которыми не должны быть непременно слова, но даже и жесты (язык глухонемых), или же речь на чужом языке будет бедною и ограниченою по числу форм или слов. И это не в силу недостаточного знания языка, которое может быть и очень серьезно, но в силу того, что каждый человек имеет только один *родной* язык, есть соответственным образом установленный аппарат. И все чужие языки могут быть выучены лишь чрез посредство одного родного языка. Даже исключительно одаренные лингвистически люди, владеющие внутренне чужим языком, не составляют исключения из этого правила, потому что все-таки история не видела еще *значительного писателя сразу на нескольких языках*, некоторое же владение им ничего здесь не говорит. Хотя каждому языку, в том числе и родному, нам приходится выучиваться⁸³⁾, однако разница между родным, я сказал бы, внутренним, глубинным, имеющим корни в душе, и чужим, только выученным языком остается велика. По этой же причине и искусство слова, поэзия, в сущности, возможна по-настоящему лишь на родном языке, только тогда слова имеют всю свою силу и глубину, являются действительно символами, а не словесными только знаками. Есть разница между тем, чтобы *понимать* слова и мысли поэтического произведения и чувствовать красоту его языка. Можно в различной степени вживаться в эту чужую речь и ее поэзию, но ее магия не имеет всей своей силы. Это снова возвращает нас к проблеме перевода, который либо есть только пересказ содержания, как этого и вполне достаточно для сочинений прозаических, или же художественный перевод есть и новое рождение слова. Если всякий перевод на другой язык не есть простое повторение мысли, а ее новое постижение, то про художественный перевод это приходится сказать в исключительной степени.

В поэзии осуществляется не только жизнь слова, но и его ограниченность. Настоящее поэтическое произведение есть вместе с тем природное, в первоизданности существующее слово, которое можно изучать как бы естествоиспытателю. Такое изучение может касаться разных сторон, в частности, например, фонетики, тела слова. В русской литературе, по почину А. Белого, предприняты исследования в этой области, в частности об «инструментовке» стиха*, т. е. той фонетической окраске, даваемой преобладанием тех или иных гласных или же скоплением согласных, в соответствии содержанию произведения. Разумеется, эта инструментовка производится, вернее, не производится, а происходит, бессознательно и непреднамеренно (иначе бы она теряла и всякую цену, и всякий интерес). Она коренится, очевидно, в глубочайших ритмах языка, в тончайших его вибрациях. Здесь приподнимаются покровы с внутренних органов слова, ощущается связь, существующая между чувством и отдельным звуком, буквой, элементом слова. Слово-смысл и слово-звук смотрятся здесь друг в друга и выдают заветные свои тайны. Ибо тайна слова есть тайна букв и их соединения в слово как тело смысла. В прозаической речи язык имеет дело уже не просто с рожденными словами, но и с фабрикатами слов, где природа их завуалирована психологизмом и утилитаризмом, единицей речи является не слово, но смысловый знак, даже довольно безразлично, какой именно, лишь бы он удовлетворял своей цели. Там, очевидно, нельзя усмотреть ткани слова, подобно тому, как не усмотреть нити льна в льняном полотне. В поэзии слова растут в свободном состоянии, но, разумеется, требуются микроскопы — соответствующие методы наблюдения — для этого изучения.

Всматриваясь в органические сочетания слов, какие дает нам поэзия, мы проникаем глубже и в символическую природу слова, в то именно, что делает слово символом. Искусство слова дает для этого материал, подобно тому, как материал для науки об искусстве, его теории дается произведениями искусства. Тот материал, который имеет лингвистика в своих наблюдениях, есть все-таки вивисекция и препараты. Получить живое слово, несущее на себе теплоту жизни, вовсе не так легко даже и от живого человека, потому что и этот последний слишком часто употребляет омертвевшие слова. Поэтому поэзия представляет единственный в своем роде и для нашей эпохи незаменимый материал для постижения не только покровов слова, его анатомии, эмбриологии, но и самой жизни слова, его мистики и магии.

Слово имеет символическую природу, и в поэзии она выявляется, ибо слово выступает здесь как самостоятельная сущность и сила. Поэзия граничит с магией слова, предание о которой, теперь уже утраченное, сохраняется в народных верованиях в колдовство, наговоры, вообще силу слова. Здесь можно вопрос этот обсуждать только в принципиальной постановке: возможна ли магия слова, иначе — имеет ли слово силу, помимо прямого смысла? Ответ на этот вопрос может быть дан лишь как вывод из общего суждения, что такое слово: символ или сигнум, корень бытия или знак? Современный рационализм, знающий слово только в последнем смысле, как сущее $\theta\epsilon\sigma\epsilon\iota$, условный знак, может видеть в идее магии только суеверие, — впрочем и для него остается вопрос, откуда возникло именно такое суеверие. Напротив, для символического понимания слова с принудительностью вытекает вывод, что слова могут иметь силу, являясь, так сказать, силой природы, но не всякие слова и не всегда, т. е. не во всяком сочетании. Магическое употребление слова, конечно, иное чем смысловое, логическое, потому что руководящей целью здесь является не выразить мысль, но развить энергию, проявить ночную, подпочвенную, скрытую энергию слова. Разумеется, и она неотделима от значения слова, от смысла его, однако здесь слова не выражают мысль, но развивают силу. С точки зрения дневного, логического сознания, прямого смыслового употребления слова, это магическое его употребление может рассматриваться и как злоупотребление, но оно не является таковым, поскольку имеет основу в природе слова, в его стихийной силе: почему же употребление хлопчатой бумаги на обертывание считать прямым назначением бумаги, а ее же в динамите злоупотреблением?

Заклинательная формула представляет собою, так сказать, препарат слова, развернутое и обрамленное соответственным образом слово. По смыслу формула эта должна быть выполнена с такой же точностью, как любая химическая формула, потому что и здесь действуют силы природы, хотя и не на феноменальной поверхности, но в подпочвенной глубине. В словесной магии принципиально нет ничего сверхъестественного, так же как, например, в действии взрывчатых веществ, которые не имеются в природе в свободном виде, но должны быть из нее извлекаемы. Колдун или маг есть прежде всего ведун, тот, кто ведает, обладает естествоведением слова. Другое дело, как ему досталось это ведение и на что он его употребляет, об этом здесь говорить мы не будем. Является совершенно нелепым и невероятным, чтобы все те приемы, которые теперь изучаются в качестве первобытной магии (а в том числе и магии слова) были только суеверием и не имели для себя никакого основания и оправдания. Уж если где, так здесь следовало бы вспомнить их же излюбленную формулу: *ex nihilo nil fit**, и отчего не допустить вообще иного строя отношений к природе, иного естествознания, чем у нас, — так сказать символического, а не

феноменального? И тогда эта магия и колдовство является древним преданием, сохранившимся от тех времен, когда человек гораздо внутреннее соединен был с природой и нуждался совсем в иных средствах воздействия на нее: иной был человек, и иная была природа. Но современный позитивизм в надменности своей не хочет сделать такого допущения. В *слове* как заклинательной формуле, по смыслу сказанного, действует космическая сила, которая становится ощутима через посредство слова, стало быть, в известном смысле трансцендентная по отношению к феноменальному миру и слову в обычном значении. Символ есть трансцендентно-имманентное действие некоей сущности, выражение энергии, и здесь нет ничего непонятного, потому что как символ слово имеет корни в той же глубине, из которой проистекает и реальность, не только «разум», но и «чувственность», т. е. весь вообще опыт. И нисколько не более, а вместе и не менее понятно то, что можно действовать как пороком, так и словом. Почему именно то или иное сочетание слов, та или иная формула требуется для данной цели, или почему вообще требуется формула, «как возможна формула»? На этот вопрос не может быть дано ответа в общей и рациональной форме, потому что здесь мы имеем конкретное действие, имеющее силу факта: *так есть* и только всего. В самом деле, спросите поэта, почему он берет те или другие сочетания слова, разве он скажет? или попытайтесь в этом смысле вопрошать само поэтическое произведение, почему здесь употреблено то, а не другое слово и выражение, нельзя ли его заменить и проч.? *Так есть*, ответит оно самым фактом своего существования в благоуханной красе своей. Поэтическое сочетание слов, или, если можно так выразиться, поэтическая формула, есть явление природы, по-своему столь же непреложное как Ниагарский водопад, и насколько неуместно спрашивать, почему он есть, как он есть, так же и пушкинское «Я помню чудное мгновенье». И поэт первый должен отказаться от этого вопроса, если только он действительно поэт, если он присутствовал при рождении этого стихотворения, а вовсе не выдумал его, в каком-то смысле не есть даже его автор, — оно само себя сочинило. Объективная красота есть исключение преднамеренности и рациональной целесообразности, она не знает нашего «почему», но лишь повелительное *так есть*. И, очевидно, должны мы сделать и следующий шаг в этом рассуждении, признав что *так есть* и независимо от явления миру; объективная красота, которая объемлет все свои лучи и лики, и может быть не явлена в этих именно ликах; они могут остаться в потенции и не пронизать покрова нашей действительности, но творчество есть обретение, явление миру этих сверх-временно сущих лучей и ликов. Ведь подобным же образом думаем мы относительно сил и законов природы, которые мы постигаем: закон тяготения (конечно, если на самом деле таковой существует) действует в природе не со времени открытия его Ньютоном, но совершенно независимо от него, подобным же образом и все силы природы.

Возвращаясь к заклинательным формулам, мы должны, если только принципиально допустить действенную силу слова, применить к ним все, что выше сказано и о связанности формы художественного произведения и о законах природы: формула эта только открывается магом и приводится в действие или передается в качестве оккультного предания (и опять-таки не в силу какой-либо скрытности, но в силу существа дела: по условиям ли действенности самой формулы, или по иным соображениям, связанным с осторожностью, и под.). Между словами как ключами к силам природы существует известное *естественное* соотношение и связь, из этого и проистекает предмет знания и оккультного предания той седой старины, когда люди лучше знали язык вещей. То эдемское, неповрежденное состояние, в котором

находились наши прародители до грехопадения, когда они беседовали с Богом, когда Адам мог давать имена животным и понимать язык их, вообще пребывали в непостижимой для нас теперь близости к природе, — сопровождалось обостренностью сил и способностей, в том числе, конечно, и тончайших, ныне называемых оккультными. Это состояние бросает отсвет на первые времена человеческой истории и по грехопадении, лучи Эдема гаснут лишь постепенно по мере удаления, и непонятные, кажущиеся бессмысленными суевериями предания суть, быть может, позабытые предания Эдема. Вот почему печать древности, седина времени, говорит невольно о тайне и мудрости. И потому для нас вовсе нет основания отрицать возможность и таких преданий, как знание слова и формул, хотя, с течением времени, применение их становится нередко темным, магия становится черной и колдун-ведун становится исключительно злобным существом, пользующимся своей силой не для добрых целей.

Если справедливо, что слова имеют известную силу, присущую им самим по себе, даже безотносительно к говорящему, приходится заключить, что произнесение слов, так сказать, освобождение энергии их вовсе не есть индифферентная вещь. Слова не исчезают бесследно после своего произнесения, но живут своей собственной жизнью, долговечной или короткой, это зависит, конечно, и от самых слов, и от произнесшего. Слова наполняют собой атмосферу, хотя и иначе, но в том же смысле, как пыль, запахи, разные бактерии, недоступные глазу. Они скучиваются в облака, друг с другом сталкиваются и образуют среду, имеющую свои свойства. Почему же думать, что комната нуждается в проветривании после курения табаку, но не после некоторых слов? На эту точку зрения никоим образом не может стать тот, кто верует в силу молитвенного слова и благословения, но, даже и помимо этого, — всякий, кто видит в слове нечто большее чем только средство сообщения, но и само сообщаемое, должен призадуматься, не существует ли на самом деле произнесенное слово как таковое, а, следовательно, и атмосфера слова? Принять, что слово как физическое явление, как звук или краска (писанное) пребывает и остается в мире, причем действие его неуничтожимо, это может и должен всякий, кто исповедует «закон» сохранения энергии. Но физического понимания этого «закона» здесь явным образом недостаточно, потому что, хотя слово есть и звук, но отнюдь не есть только звук, и разница между словами как силами, зависит совсем не от звука (хотя и связана с ним), но от смысла: словом можно поразить и убить человека, смысл слова здесь врывается в силы природы и смешивает карты чисто материалистического, физикального миропонимания. И подобно тому, как слово в качестве идеального смысла есть и физическая сила (оно же является таковым и в качестве средства сообщения знания, например сообщения формулы взрывчатых веществ), так и самое слово имеет свое бытие, свое «ментальное» тело. И эти тела имеют свое действие, хотя бы у нас и не было средств измерить его и для этого и не годятся обычные измерительные способы. Но духовно чуткий человек, входя в зал, чувствует засоренность и затхлость атмосферы, и, наоборот, особенная легкость ощущается под кровом праведника.

Поэтому нельзя относиться как к нелепицам и суевериям только к употреблению слова как такового, в его объективном бытии. Например, заклинательные или священные слова, начертанные на стене или пороге (подобно иным, и не словесным только, символам положительного или отрицательного характера, например знамению креста или какой-нибудь пентаграмме), имеют силу, в ином смысле, конечно, нежели произносимые. И это инстинктивно чувствуется человечеством даже тогда, когда уже утеряна связь с природой и по-

стижение слова. Разные политические партии, например, вывешивают свои лозунги не только для агитации, но и повинясь безотчетной и для них самих неясной потребности дать силу известным словам, вызвать их действие. И если это приложимо к мертвым и убогим лозунгам теперешних партий, то уж неизмеримо более к разным молитвенным, священным и оккультным надписям и знакам как в жилище, так и в храмах. Их силу и значение без слов всегда чувствовали люди, выражавшие это в многообразном применении надписей. (Надо вообще больше вдумываться в инстинктивные и безотчетные действия людей.) Отсюда следует, что и заклинательная сила отдельных молитв или речений, *мантрам**, принципиально не должна подвергаться сомнению.

Вообще следует всегда серьезно и осторожно относиться к слову: хотя заповедь говорит нам только о неупотреблении всуе имени Божия, но ее приходится понимать — для нашего, по крайней мере, вопроса — в расширенном смысле, а именно, она относится ко всему священному, ко всем священным формулам, а далее и вообще ко всем словам. Ни одно слово не дает безнаказанно употреблять себя всуе, а следовательно, вопрос об ответственности за слово и перед словом должен всегда быть перед нами неотступен.

Сказанное о силе слова, присущей ему как символу космической сущности, приводит нас и к вопросу об его *боговдохновенности*, притом несколько с особой стороны. Обычно — еще со времен александрийской экзегезы — различается тройкий смысл слова Божия: буквальный, переносный и духовный. Первый связан с конкретным содержанием слова в его самом непосредственном виде, в каком отразился и язык, и эпоха, и личность автора. Вдохновение есть высшая степень духовной актуальности, и поэтому оно предполагает не погашение человеческой индивидуальности; напротив, наибольшее ее напряжение. Дух Святой вдохновляет боговдохновенного писателя, но никоим образом не превращает его в пассивное орудие или инструмент. Поэтому произведения, признанные церковью за боговдохновенные, от этого не перестают быть памятниками письменности, несущими на себе печать своей исторической эпохи со всею ее ограниченностью и свойствами. Уже то, что они написаны на каком-нибудь определенном языке, притом принадлежащем известной эпохе, делает их памятником этого языка, подлежащим филологическому изучению. Далее, они представляют собой и известную литературную форму, свойственную и лицу, и эпохе, и данному виду произведений. Наконец, в нем могут быть признаки и чисто человеческого творчества, поэтического вдохновения, художественного таланта, свойственного данному писателю (например, яркость и красота стиля пророка Исаии, необыкновенная сила у Иеремии, колоритность у пророка Иезекииля и т. д. — все это их личные качества). Поэтому и без качества боговдохновенности оно будет занимать свое место в истории человеческой мысли, да и занимает его даже для неверующих, для которых существуют эти общечеловеческие, общелитературные свойства. Таково для нас значение, например Веды, священных книг буддизма, Корана и проч., и таково же значение Библии для образованного общества в качестве памятника письменности. Надо, однако, прибавить, что человеческая гениальность и вообще литературное значение вовсе не есть необходимое условие для боговдохновенности. Произведения священной письменности могут быть совершенно средними в литературном отношении: просто деловитыми, как, например, законодательство Моисея и так называемые исторические книги, заурядно рассудочными, как притчи Соломона и Иисуса сына Сираха, и даже простонародными и варварскими, как некоторые новозаветные писания перед судом литературного греческого стиля. Отрицать это или закрывать на это глаза нет ни малейшего

основания, потому что это значило бы вычеркивать индивидуальность лица и эпохи, которым принадлежит это произведение. Либо пришлось бы думать, что Дух Божий не дышит где хочет, но находится в связи с известной литературной манерой или требует для себя особых человеческих дарований, между тем как эти последние играют в боговдохновенности, во всяком случае, не решающую роль. Но как бы то ни было, боговдохновенное произведение имеет свое человеческое содержание и оболочку. Однако это содержание, по определению церкви, вносящей его в канон священных книг, содержит в себе *истину*, находится в прямом отношении к ней. Человеческое содержание здесь является, с одной стороны, свободно от заблуждений, а, с другой, положительно причастно к истине, и это, по верованию церкви, под вдохновляющим действием Духа Божия. Истина всеобъемлюща, и то, что принадлежит к ее царству, может в своем частном содержании не выдавать этой принадлежности своей (например, отдельные статьи обрядового закона, исторические повествования); связь эта может раскрыться тоже под особым воздействием Духа Божия. Слово Божие, как отдельные книги, так и вся Библия, в этом смысле имеет символическую природу, есть боговдохновенный символ, имеет бесконечную глубину, которая, подобно звездному своду, становится все глубже при всматривании. Значение символа в том, что он никогда не ограничивается своим непосредственным бытием, в нем, чрез него и за ним открываются глубины бытия. И в этом смысле глубина содержания Слова Божия неизмерима, — в этом убеждается всякий мыслящий человек, который живет с Библией, обращается к ней в разные времена своей жизни. Об этом-то и говорит учение о духовном смысле Священного Писания, причем этот духовный смысл, по учению церкви, раскрывается также под особым водительством Духа Божия в духоносных мужах. Библия есть книга, отнюдь не прочитанная до конца, всегда раскрывающийся символ, и в такие критические эпохи, как наша, это чувствуется с особой силой. Разве не сказано прямо о Христе, что Он «раскрыл ум» для понимания писаний и пророков? Поэтому Библия есть вечный потенциал боговдохновенности, как бы окно в иной мир, откуда прорываются лучи и звуки царствия Божия, почему никогда она не может быть просто прочитана как всякая книга, но должна быть вечно читаема. В этом смысле Библия в церкви есть не книга, но таинство слова, которое совершается силою Духа Св., как и другие таинства, и совершается причащение слова. Под видом данных, исторически возникших слов верующие принимают дух и жизнь. Слово как символ, единство трансцендентно-имманентного в Библии, пресуществлено Духом Святым, оно имеет уже не только космическую, имманентную природу, но сверхприродную, божественную.

Все это представляет собой, может быть, необычную по выражению, но, в сущности, общепринятую мысль, лежащую в основе учения церкви о боговдохновенности св. писания. К этому надо добавить еще следующее. Слово, отдельное ли, или в определенных сочетаниях, как словесная формула, согласно практике церкви, содержит особую силу, есть сосуд благодати. Это, очевидно, относится к словам крестного знамения, ко всем чинопоследованиям, вообще ко всему церковному богослужению, которое и рассматривается церковью как боговдохновенное. Молитвы, помимо своего содержания и того настроения, которое вкладываются молящимися, имеют силу, и это, между прочим, проявляется в том, что некоторые, избранные молитвы повторяются многократно, по-видимому, без особого отношения к содержанию, но в некоторых священночислах: 3, 12, 40 (Господи помилуй). Это относится также к повторению определенной группы молитв почти на каждом богослужении («начало»).

Наконец, нельзя не отметить, что такое исключительное место в частном и общественном богослужении занимает псалтырь вообще и некоторые отдельные псалмы в частности. Нельзя, конечно, преувеличить значения этого неумирающего источника молитвенных вдохновений, всегда наполняющего ниву церковную, и однако надо сказать, что значение псалтыри в практике еще более даже, чем вытекает из этой оценки. Псалтырь повторяется в церкви и на дому, как ни одна группа молитвословий, из нее составляется «правило» монашествующих, она есть тот словесный воздух, которым дышат на высотах подвига и созерцания, ею постоянно освящаются уста инока и самая атмосфера его келии. При этом нельзя не сказать, что псалтырь носит на себе на редкость резко выраженный отпечаток народа, эпохи, составителей; некоторые, и многие, псалмы имеют для нас по содержанию как будто лишь историческое значение. И однако церковь, не останавливаясь перед этим, предписывает в «правиле» церковного и домашнего моления всю псалтырь, как будто даже мало интересуясь содержанием отдельных псалмов, в то же время видя в псалтыри незаменимое, единственное средство молитвенного упражнения. Отдельные псалмы, соответственно содержанию, избираются и поставляются в своем месте богослужения, как и другие молитвы, но наряду с этим идет чтение всей псалтыри как целого; свидетельства подвижников относительно этой, исключительной, единственной роли псалтыри, как и это повеление церкви, заставляет нас думать, что псалтыри присуща особая сила, и только благодаря этому и можно понять, что возможно такое употребление псалтыри, какое требуется церковью, что она — на высоте духовной — не надоедает и не утомляет, но радует и греет, так что по отношению к псалтыри, по чувствованию ее можно определить духовный возраст и зрелость. Однако мы можем и должны подходить к пониманию естественной основы ее, которую и видим в символической природе самого слова и в его способности к насыщению силой. Слово есть, точнее, может быть конденсатором силы, космической или же благодатной, и такими конденсаторами силы и являются священные формулы таинств. Но эта сила никоим образом не определяется только смыслом или содержанием формулы, которая имела бы, самое большее, значение пожелания, мысли, настроения, но не имела бы власти. Эта власть дается благодаря тому, что слово является не только смыслом, но и вместилищем энергии, орудием, проводником. Протестантизм додумался только до служения слова как смысла, но Церковь знает еще и иное служение словом — как властью, и это служение и образует основу таинственной ее жизни.

V. «СОБСТВЕННОЕ» ИМЯ

Всякое познание есть именование, а предикат, идея, срастаясь с субъектом, с подлежащим, дает имя. Таково происхождение всех вообще именовании и имен. При этом сращение это может быть более тесным и постоянным или же временным и преходящим, в зависимости от этого мы различаем так называемые «собственные» и «нарицательные» имена. Всякое имя в своем генезисе есть нарицательное, как возникающее от нарицания (именования), но оно же является непременно и собственным, если оно пристаёт к своему носителю как постоянный его предикат, так что носитель его именуется этим предикатом. Всякое имя является собственным в том смысле, что в нем избирается один предикат из бесконечного ряда других, которые могут быть к нему прилагаемы; этот отбор и есть именование в узком смысле, как давание имени. Когда мы называем данный предмет столом, т. е., как показывает анализ этого слова, выделяем для имени его признак *стлать*, предикат постланности, постановки, приспособленной поверхности, то из всех других признаков, которые могут оказаться связаны со столом, избираем только этот; подобным образом *σοειπυ* — *κοῖλος* — небо именуем как вогнутое, полое пространство, оставляя все другие признаки. В дальнейшем своем существовании это имя в своем значении может иметь свою судьбу: расширяться, суживаться, специализироваться, вообще имеет свою историю, но в этом моменте своего возникновения различие между собственным и нарицательным именем еще не ощущается⁸⁴). Всякое именование есть суждение, иначе говоря, всякое имя имеет смысл, это и составляет так называемую «внутреннюю форму» имени. Однако с течением времени, если данному имени суждена устойчивость, оно может побледнеть в своем значении и станет звучать как прозвище, как кличка, как «собственное имя». Такова судьба многих имен и географических названий, которые первоначально были смысловыми обозначениями, именами через предикаты, а затем стали просто кличками, потерявшими значение, позабывшими свою внутреннюю форму⁸⁵). Таково большинство географических названий, а также и человеческих прозвищ⁸⁶). Отличим «собственного имени» в данном случае является его бессмысленность, отсутствие внутренней формы, так сказать, алгебраический характер. Но это же самое имя станет тотчас «нарицательным», если мы наполним его содержанием, дадим ему внутреннюю форму, заимствовав его от его носителя («Что может собственных платонов и быстрых разумов ньютонов Российская земля рождать»

и под.; Хлестаков и хлестаковщина). Сгусток слова расплавляется и переплавляется, получает новую жизнь.

Этот вопрос об отличии собственных и нарицательных имен имеет первостепенное значение для философии имени. Он распадается на два вопроса: о природе самого имени и природе его носителя. Что касается первого, то мы старались показать, что всякое имя в своем возникновении есть слово, т. е. смысл, идея, содержание: бессмысленных и бессодержательных имен в их генезисе не существует. Тех бессмысленных кличек, которым иногда приравняются имена, просто не могло бы возникнуть иначе как оноματοпоэтическим, т. е. по-своему также смысловым путем (см. выше). Предположение это произошло, несомненно, вследствие того, что возник с развитием языка, в определенную эпоху истории слова особый класс слов, не имеющих иного значения, как то, чтобы быть именами определенных предметов и лиц, индивидуальными кличками. Таким образом, история слова от его благообразного, смыслового генезиса до обесмысленной клички есть постепенное выветривание, линяние смысла, сохранение одного звука. Недаром «интеллигентные», т. е. дошедшие до полного рационалистического нечувствия к слову, родители избирают имена своим детям, руководясь звучностью, подобно попугаям, но ведь идиотизация имени в интеллигенции (а теперь уже и в народе), конечно, говорит только об ее духовном иссыхании, и больше ни о чем. Собственное имя именно и есть такая потерявшая свою внутреннюю форму кличка. Это как бы жест указательного местоимения, звуковым образом окрашенный, или счетный номер, или какой-либо иной значок отличия, вспомогательное средство для наших познавательных операций, в экономии познавательных и словесных средств. Собственное имя в строгом смысле, с этой точки зрения, не есть даже слово, как не есть слово алгебраический знак: оно стоит на самой грани слова, есть слово только по звуковой оболочке. И именно поэтому (здесь мы переходим к другой стороне вопроса о собственном имени, к природе его носителя) оно абсолютно индивидуально: так как оно ничего не выражает, есть конкретное указательное местоимение или же указательный жест, то и его именование есть акт чистейшего произвола, который не может быть обобщен, распространен за пределы данного случая. Именем как будто может быть любой звук, но он должен быть в своем роде единственным и единичным: только бедность воображения, бессилие изобретательности мешает тому, чтобы, действительно, имена были бы абсолютно индивидуальными и никогда не повторялись. Фактически имена повторяются, в языке данного общества всегда есть в распоряжении некоторое количество таких quasi-слов, кличек, которыми можно пользоваться для собственных имен. Впрочем, можно пойти и дальше и предположить, что имя не только дается по произволу, но и по прихоти же и меняется, так что имен может быть столько, сколько явится прихотей его переменить: иначе говоря, имя отрывается от своего гнезда и рассыпается на отдельные пылинки. Правда, против этого может быть сделана ссылка на утилитарные мотивы, противоречащие множественности имен и их перемене по капризу: утрачивается устойчивость, и даже нарушаются интересы социальные и правовые, требующие постоянства имени. Однако эти мотивы, внешние и чуждые слову, неспособны были бы подавить склонность к полиимии, многоименности, если бы для нее была основа в языке. И если переименование, вообще говоря, представляет собой редкий и исключительный акт, который всегда должен быть достаточно мотивирован, это свидетельствует, что дело обстоит с именем не так просто и что имя не есть кличка, точнее, только кличка. Что в имени — и во всяком имени — скрывается указательный жест или местоимение,

это мы видели. И чем сильнее выявляется указательный, именовальный элемент, тем больше подчеркивается в наименовании *собственный* характер имени; чем энергичнее утверждается связка, тем больше, конечно, имя является кличкой. Но имя есть все-таки слово и как таковое не может стать и не становится кличкой до конца, только кличкой, но сохраняет и свою природу предиката, а именование удерживает характер суждения, которое является именованием по преимуществу, как не теоретическое только суждение, но и волевое действие, как бы повеление: да будет. В именовании в этом смысле кроется некоторый творческий акт, и напрасно стали бы сводить его на прихотливое выдумывание клички, за которое теперь почитают наречение имени «интеллигентные родители». Именуя, именующий говорит: да будет имярек. В некоторую в отношении к имени аморфную массу всеивается определенное семя имени, которому предстоит дать всход и проявить свою жизненную силу. Здесь мы разумеем, конечно, человека, потому что только он имеет имя, получает его в творческом акте, остальные же имена или только выявляются, как имена животных в Адаме, или же суть клички, в которых действует прихоть и всевыносящая и всесвязующая ассоциация с ее клеем. До наречения имени субъект не то что индифферентен по отношению к имени, или же враждебен к нему, анонимен, но только аморфен, потенциален, причем эта потенциальность, способность получить имя и смутное влечение к имени сама собой предполагает отсутствие определенного имени. Это значит, что человек как существо родовое, как *всечеловек* имеет в потенции *все* имена и может быть назван любым. Это не значит, конечно, что в конкретном осуществлении именовании фактический выбор имен является неограниченным, — этого никогда не бывает по условиям внешним, не связанным с самой потенциальностью именования, но это значит, что все имена, какие когда-либо применялись к человеку или будут применяться, *все человеческие* имена, принадлежат человеку не только как индивиду, но и как виду, или как первоначальному Адаму, который в себе содержал имена не только низшего животного мира, но и всего человеческого рода, почему и осуществлял эту силу частными актами именования — жены своей Евы (Быт. III, 20), а далее и детей. Но как индивид он может иметь только определенное имя, исключающее и отталкивающее остальные имена: *omnis definitio est negatio**. Эта мысль вполне очевидна, поскольку именование есть суждение, т. е. предикирование известного качества, определение субъекта через сказуемое, чрез идею. Мы можем назвать предмет различными именами, иногда располагая сотнями синонимов⁸⁷⁾, выразить его бесконечным количеством метафор, приписать ему и тем именовать его всевозможными свойствами, и однако же это именование не есть прихотливая кличка, но выявление потенциального содержания данного субъекта, его космической характеристики. Поэтому любым отдельным актом предикирования мы отталкиваем, устраняем все остальные, но это не значит также, чтобы мы действовали здесь по капризу, хотя, бесспорно, суждение и предполагает акт нашей умственной свободы. Таково происхождение всех имен существительных, имен нарицательных. Но и имена собственные в своем первообразе имеют конкретное значение, как и показывает историческая грамматика, и в таком случае не отличаются с этой стороны от всякого суждения-именования: они принадлежали к именам нарицательным, определявшим их носителя в качестве постоянного предиката: 'Αλέξανδρος, Θεόδωρος**, Грозный, Добрыня и под. Именем делает их здесь крепкий клей, который соединяет субъект с предикатом, и творческий акт: да будет такой таким-то, — заключающийся в наречении имени. Однако все же, когда мы теряем внутреннюю форму, забываем или утрачиваем значение имени вследствие дальности

исторического расстояния, тогда разве имя не превращается для нас в пустую кличку? Но неверно, чтобы имена, утратившие с течением времени свою внутреннюю форму, ее вовсе не имели в каждую данную историческую эпоху. Напротив, они нарастают в своем значении и содержании вместе с утратой своей первоначальной внутренней формы, вернее, они приобретают ее заново, притом все меняющуюся, обновляющуюся, усложняющуюся. Имя живет в истории, как и всякое слово, но и не в пример слову, потому что оно становится символом некоторой жизненной эссенции определенного качества, семенем или дрожжами, оно всегда имеет значение, и очень притом тяжеловесное. Имя есть сила, корень индивидуального бытия, по отношению к которому носителем, землей или почвой, является именуемый, и для него именование имеет поэтому фатальный, определяющий характер. Он может удалиться или не удалиться, как носитель своего имени, но все же будет — плохой или хороший — его именно экземпляр. Имя есть идея человека в платоновском смысле. Здесь мы с другой стороны подходим к вопросу о природе имен собственных, именно, со стороны их объема. Мы разъяснили, что всякое сказуемое, предиктируемое, выражает идею, есть идея, не абстрактное и не конкретное, но идейное определение. Но и имя, поскольку оно есть сказуемое, поскольку именование есть суждение, также должно быть идеей, следовательно, иметь общую значимость, смысл. Эта идея, имя, приклеивается неотрывно к данному его обладателю, более того, он становится носителем имени. Его имя есть его идейное ядро, его «собственное» имя сравнительно с другими предикатами, но отсюда отнюдь не следует, что он есть *единственный* обладатель этого имени, его собственник. Если его сила обладания удовлетворяется и исчерпывается этим именем, то, напротив, сила имени вовсе не истощается на одного носителя, но может изливаться на неопределенное число их. И тогда все они являются его носителями, но ни один не обладает им исключительно: идея и имя, содержась во многих, пребывает и в себе, не изменяясь, как из одного корня могут идти многие побеги. Таково вообще учение Платона об идеях, но с особенной ясностью оно применимо к учению об имени. Ввиду того, что многие являются носителями одного имени, это имя является для них общим, генерическим признаком, оно уже не есть «собственное», но нарицательное, обозначающее особый вид человека, распределяющее человеческий род по классам, подобно тому, как он распределяется по всевозможным внешним признакам. Ошибочно думать, что такое положение вещей связано просто с фактическим повторением имен вследствие бедности человеческой фантазии, не умеющей придумать для каждой особи ее собственного неповторяющего имени. Так было бы, если бы имя было просто звуковой кличкой, не имеющей смысла, т. е. не словом, а язык не был бы языком, а каким-то заульным верещаньем. Имя (новое) всегда имеет тот или иной изначальный смысл, есть слово, есть предикат, есть идея. И здесь характерно именно сознательное, заведомое повторение имени, применяемого к новым носителям: здесь имя заведомо выступает как идея, смысл, предикат. И так как от повторения не гарантировано никакое имя, хотя бы оно встречалось даже единственный раз, то это свидетельствует об его природе как идеи. Итак, собственность собственного имени заключается не в особой природе самого имени, которое как смысл есть идея, слово, как и всякое другое, но в более крепком клее связки и в онтологических особенностях, отсюда проистекающих.

Но и тогда, когда собственное имя, теряя свою внутреннюю форму, вместе с нею теряет и свое изначальное значение, оно все-таки никогда не становится только кличкой, но приобретает свое особое исключительное значение как имя. В различные времена своего

существования имя может иметь и разное значение, изменяясь почти до противоположности, но в каждую данную эпоху имя имеет свое определенное значение, которое, с большей или меньшей ясностью, большей частью смутно, может быть опознано, подобно тому, как опознается духовное значение краски или звука. Имя выражает собой духовный тип, строение, разновидность человека, по именам человеческий род распадается на семейства и группы, это есть естественная классификация его*. Имена могут быть простые и сложные, обычно имя состоит из нескольких элементов, свернутых или связанных, как бы в бутоне (имя, отчество, фамилия — попен, рпапопен, согпопен и под.), аккорд имен, но, чтобы пока не усложнять вопроса, возьмем только одно имя. Оно индивидуально для данного лица, но оно вовсе не индивидуально само по себе: как идея оно осуществляется во многих феноменальных экземплярах. Все Сергей суть чрез причастность, μεθεξισ, имени, идее Сергей, между ними есть разные, плохие и хорошие Сергей, т. е. полнее или хуже удавшиеся выразители энтелехии своего имени, при этом разные еще и в том смысле, что индивидуально различна почва, на которую брошено одно и то же семя. Поэтому могут быть удавшиеся, хорошие Сергей в разных прививках к разным дичкам, существует многообразие каждого имени, иногда заслоняющее его единство.

Имена получают не только меняющееся значение, но и различные дополнительные определения, осложняющие самое влияние имени. В христианском календаре имена даются в честь определенных святых: значит, имя дается не вообще, но определенного качества, от разных посевов того же имени. И этот качественный оттенок имени не остается безразличным, совсем напротив, есть столько же видов каждого имени, сколько конкретных его осуществлений. Здесь мы не имеем в виду значения участия небесного покровителя, «ангела», к лику которого, как бы к семейству, принадлежит носитель данного имени, но действие самого этого имени. Впрочем, и это покровительство «ангела», онтологически рассматриваемое, есть вариант действительности имени, потому что особливая связь, существующая между святым и ему тезоименитыми, основывается не на каких-либо специальных причинах (как может быть особая близость к разным святым по тем или иным причинам), но именно вследствие единоименности: общее имя связывает и общую судьбу, как бы ни были различны отдельные уделы.

Итак, имя есть сила, семя, энергия. Оно формует, изнутри определяет своего носителя: не он носит имя, которым называется, но в известном смысле оно его носит как внутренняя целепричина, энтелехия, по силе которой желудь развивается дубом, а зерно пшеничным колосом, хоть судьбы разных колосьев могут быть и различны. Имя не есть простое слово («звук пустой»), (хотя «пустого слова», вполне бессильного и бездейственного, вообще не существует). Имя есть энергия, сила, семя жизни. Оно существует «по себе» или «для себя» независимо от того, применяется ли оно; подобно тому как дуб, сила дуба существует по себе, помимо отдельных деревьев. И однако оно существует только в своих носителях, как и идея дуба только в дубовых деревьях, как аристотелевская энтелехия. Как предмет умозрения имя есть идея; как сила оно есть энтелехия. Платоновско-аристотелевские определения здесь вполне соединимы и одинаково уместны: идея есть идеальная основа энтелехии, бытийный ее корень, энтелехия есть бытие идеи конкретное, идея есть энергия, энтелехия — ипостасное ее проявление.

Если это верно, отсюда следует ответ и на дальнейший вопрос философии имени: как следует понимать происхождение новых имен, выдумываются ли они, как это кажется, или

же они возникают, говорят сами себя так, как говорят себя вещи? Несомненно, последнее. Выдумывается, составляя область действительного или кажущегося произвола, только внешняя оболочка имен, а не то, что раскрывается в этой оболочке. «Внутренняя форма» имени, насколько она сохраняется (Лев, Вера, Любовь и под.), дает тему имени, указывает лишь доминирующую черту, но вовсе не исчерпывает его содержания, так же точно, как название «роза», указывая на розовый (и то лишь первоначально, в единичных случаях) цвет, ничего не говорит ни о строении, ни о лепестках, ни обо всем, что в действительности означает название роза. Значение имени как некоторого корня для определенного вида всегда шире и глубже того содержания, которое имеет внутренняя его форма. И потому можно в сущности сказать, что тот, кто измышляет имя по какому-нибудь одному признаку, совершенно не знает, что здесь в действительности происходит, какой улов оказывается на крюке измышленной им клички, когда она начнет вести существование как имя. Здесь есть большая, качественная разница между одним и тем же словом, употребленным как слово или как имя: лев и Лев это совершенно разные вещи, хотя лев входит в состав Льва как характер имени, переходящий так или иначе на его носителей. При измышлении совершенно новых кличек и названий, из которых некоторые так и умирают не родившись, оказываются шелухой или пустоцветом, происходит своеобразное лукавство разума*, пользующегося человеческими силами для своих целей: имя рождается через именователя в именуемом, но, родившись, живет уже своей жизнью. Еще в большей степени можно это сказать, когда имя не изобретается заново, но избирается из существующих по тем или иным мотивам, хотя бы по «красоте». Имя дает себя взять, но оно отнюдь не повинует глупости его избравших, но живет своею жизнью, делая свое собственное дело, раз оно достигло нового поглощения, засемило новую жизнь. Даже и более сознательное избрание имени будет близоруко, потому что человеку трудно познать тайну имени, так же как и тайну собственного бытия. Он руководится нередко иллюзией или же ограниченной видимостью, причем, даже если имеет правильную интуицию имени, то уже во всяком случае слеп относительно того, что именно представляет почва для имени, т. е. еще неназванный носитель имени. Между тем то или иное соотношение и соответствие между именем и именуемым должно определить и результаты: определенные духовные типы просят определенного имени, в нем именно нуждаются, чтобы расцвести, и наоборот. Могут быть неудачники имени, которые получают трудное, невыполнимое для себя имя и изнемогают под тяжестью его. Поэтому именование всегда более или менее слепое, и нужно особое озарение благодати Божией, чтобы правильно наименовать, т. е. осуществить наибольшее соответствие имени и его носителя, явить имя, человеческую идею в ее чистоте и полноте. Не напрасно же поэтому в отдельных, исключительных случаях имя нарекается по прямому определению Божию, притом еще до рождения, во чреве матери, даже до зачатия.

Из этой серии случаев, изобильно засвидетельствованных в Ветхом Завете и в агиографии, мы остановимся только на двух важнейших евангельских, именно, наречении имени Иоанна Предтечи и Спасителя: и то и другое произошло еще до рождения, даже до зачатия. Об Иоанне читаем, что ангел сказал Захарии: «жена твоя Елизавета родит тебе сына, и наречешь имя ему: Иоанн» (Лк. I, 13). Когда младенец родился, его «хотели назвать по имени отца Захарией; на это мать сказала: нет, а назвать его Иоанном» (I, 59, 60). Откуда это желание у Елизаветы, явно идущее против естественного голоса родства и обычая, который требовал бы назвать именем отца, как это прямо засвидетель-

ствовано в Евангелии? При этом не указано в Евангелии, чтобы Елизавета действовала здесь по прямому озарению свыше. Не естественнее ли думать, что в состоянии этой праведной женщины, чистом и целомудренном, само собой рождалось, просилось, стучалось в сердце настоящее, наиболее свойственное младенцу, а потому и предреченное Захарии имя Иоанн? То, что сказано было Захарии о будущем, как *да будет*, ведь уже означало, по силе всемогущества Божия, и *будет*, теперь же это уже *было и стало*: дитя, природа которого жаждала имени Иоанн как наиболее ему соответствующего, ожидало наречения. И чувство матери засвидетельствовало об этом. Не говорит ли это нам нечто о том, как вообще нарекаются имена, как возникают они, по крайней мере, в чистом, неизвращенном человеческом естестве? Наименование, данное Елизаветой, получило подтверждение и от отца, который написал на дощечке выразительную в своей сжатости формулу: «Иоанн имя ему» (I, 63). Пусть задумаются всякие имяборцы: неужели можно так индифферентно относиться к имени, видеть в нем произвольную кличку, когда Господь в тех случаях, когда раскрываются перед нами пути Провидения и когда речь идет о приуготовлении Предтечи Господня, особым актом богоявления через ангела, чудесным вмешательством открывает имя? И после этого дерзают говорить, что имя ничего не значит, есть простая кличка, так что Господь занимается измышлением кличек по соображениям удобства, благозвучности или уж не знаю каким! Нет, именование есть новое рождение, окончательное рождение (почему оно и совершается в Ветхом Завете при обрезании, в Новом при крещении), и тогда, когда мы имеем дело с богоизбранным рождением, мы *естественно* с логикой внутренней необходимости имеем дело и с именованием.

Неопровержимое в единственности своей значение должно иметь евангельское повествование о наречении имени Спасителя. (Пока мы оставляем в стороне божественное значение этого Имени, а ограничиваемся только человеческим именованием.) Здесь дважды нарекается и предрекается это дивное Имя: впервые при явлении Архангела Благовещения: он говорит Деве: «и вот зачнешь <...> Сына, и наречешь Ему Имя: Иисус» (Лк. I, 31). Второй раз Ангел Господен говорит о том же Иосифу, когда Мария уже имела во чреве, явившись ему во сне: «родит же Сына, и наречешь имя Ему Иисус» (Мф. I, 21). И повествуя о самом наречении, Евангелист еще раз вспоминает о связи с этим повелением Архангела: «и по прошествии восьми дней, когда надлежало обрезать Младенца, дали Ему Имя Иисус, нареченное Ангелом прежде Его зачатия во чреве» (Лк. II, 21).

Наречение имени, в известных нарочито значительных и торжественных случаях, есть прямое дело Божие. Так, естественно ожидать этого при самом сотворении человека, ибо творение необходимо есть и именование. И, действительно, мы встречаем, хотя и краткое, но достаточно выразительное указание в книге *Бытия*: «(Бог) благословил их и нарек им имя человека в день сотворения их» (V, 2) (по-славянски: и нарече имя ему Адам, в оньже день сотвори их). Есть случаи, когда Бог нарекает имена отдельным лицам или переименовывает их. Так было с Измаилом через Ангела Божия. «И сказал (Агари) Ангел Господень: вот ты беременна, и родишь сына, и наречешь имя ему *Измаил*, ибо услышал Бог страдания твои» (Быт. XVI, 11). Все три величайших праотца: Авраам, Исаак и Иаков получают имя свое или непосредственно (Исаак)* или чрез переименование (Авраам и Израиль) прямо от самого Бога. (Сюда же можно отнести торжественное пророчество Исании: «се Дева во чреве примет и родит Сына, и нарекут имя Ему Еммануил» (Ис. VII, 14), имеющее прямую параллель в обетовании Архангела об имени Иисуса в Благовещении.)

Бог говорит Киру у Исаии: «ради Иакова раба Моего и Израиля, избранного моего, Я назвал тебя по имени, почтил тебя, хотя ты не знал меня» (XLV, 4). Именование есть здесь дело особого попечения и почта даже для язычника.

Символические наречения имен по прямому повелению Божию мы находим у пророков: Исаии VIII, 3: «и приступил я к пророчице, и она зачала и родила сына. И сказал мне Господь: нареки ему имя: Магер-шелал-хаш-баз (спешит грабеж, ускоряет добыча)».

Бог говорит у Исаии об Израиле: «Господь призвал Меня от чрева, от *утробы матери* Моей *называл имя Мое*» (Ис. XLIX, 1), — неужели и это только риторическое выражение, здесь, где, по толкованию издателей русского перевода Библии, имеется в виду и Божественный Спаситель (судя по прописным буквам в транскрипции).

А об «внуках», «которые хранят Мои субботы и крепко держатся завета Моего, тем дам Я в доме Моем и в стенах Моих место и имя лучшее, нежели сыновьям и дочерям: дам им *вечное имя, которое не истребится*» (LVI, 4–5). «И назовут тебя новым именем, которое нарекут уста Господа» (LXII, 2), говорит Исаия об Израиле. «Не будут уже называть тебя „оставленным“ и землю твою уже не будут называть пустынею, но будут называть тебя: „Мое благоволение к нему“, а землю твою „замужнюю“, ибо Господь благоволит к тебе» (там же, 4), «...и назовут их народом святым» (12).

Мы оставляем пока без внимания те случаи наречения имени в качестве переименования, которые повествуются о самом Спасителе в отношении к ученикам (Иоанн—Воангерс, Петр—Симон), наша цель здесь показать, что наречение имени есть особый творческий акт, который может быть выполнен безошибочно только одним определенным образом. Эта задача допускает только одно решение, имеющее тем не менее или тем более существенное значение.

Может казаться, что имя возникает случайно или произвольно. Для того, чтобы освободиться от этой иллюзии, надо взглянуть на наречение имени в свете общих антропологических начал, выявляющихся в человеческой жизни. Можно видеть случайные поводы к возникновению языка, и однако язык — в этом едва ли кто сомневается — есть способность человека, его неустранимое свойство, без которого человек не мог бы быть человеком. Есть способности к мышлению, к науке, к технике, хозяйству, государственности, которые сколь бы ни многообразны они или даже случайны по проявлениям ни были, однако могут быть поняты только антропологически: человек есть ζῷον ποιητικόν, πολιτικόν* и пр. Подобным же образом именование принадлежит к числу основных его антропологических определений: ζῷον ὀνοματικόν**, человек *имеет* и *дает имя*, расу, национальность. Имена как корни многообразия, как гнезда бытия, присущи человечеству, хотя это деление по именам не совпадает или только отчасти совпадает с делением его по другим признакам, например, по расам. Если это характерное деление ускользает от человеческой пытливости, то это происходит вследствие трудности установить это деление, а также и вследствие общего направления современной мысли, склонной к отвлеченности, подслеповой ко всему конкретному. Имена возникают не случайно и не по произволу, не измышляются без всякой внутренней закономерности, существуют в человеке, многоименном первоадаме, и только обретаются в именовании. Поэтому и наречение имени получает смысл и полноту, проблема ономатики предстает пред нами во всю ширь. И еще раз возникает вопрос: что же такое имя и что такое именование? Имя есть прежде всего звуковое слово, скажем, фонема. Оно может быть единственным в своем роде, индивидуальным, не имеющим синонимов и чуждым

полинимии, но может быть и многозначным, изобиловать синонимами. Подобным образом слово *коса*, *язык* (да и большинство слов) в своих разных значениях при звуковом единообразии являются, в сущности, совсем разными словами, их фонема наполняется совсем разным смыслом, синемой. Таким же образом и имена: *Иоанн*, *Иисус*, *Даниил*, да и большинство имен, при одинаковом звучании суть совсем разные имена. Таким образом, одинаковая фонема вовсе не исчерпывает и не определяет собой слова, и только недостаточность и неточность нашей транскрипции, впрочем, восполняемая общим контекстом или смыслом, позволяет нам одинаково писать, не различая никаким знаком, различные, хотя и одинаково звучащие, имена. Здесь мы имеем случай как бы *метафоры* имени, подобно тому как метафорические значения слов (*коса*, *язык*), срастаясь со смыслом, делают их совсем разными словами, и их созвучие лишь напоминает про историю слова. Человеческая речь, как и в других случаях, стремится и здесь к величайшей экономии средств и предпочитает обходиться старыми звучностями (фонемами), связывая с ними новое значение. Однако фонема, или определенная звучность, есть необходимая принадлежность имени, его самая внешняя оболочка, которая, собственно, и принимается за существо имени теми, для кого оно есть только кличка, «звук пустой».

Далее, имя, или фонема, сращена с известным значением имени как слова, это есть то, что называется иногда внутренней формой слова, первоначальным его значением. Конечно, оно имеет силу только на родном своем языке, где оно возникло: еврейские имена: *Анна*, *Моисей*, *Иисус*, *Иоанн* и др., греческие: *Андрей*, *Алексей*, *Александр*, *Ирина*, *София* и под. и т. д., русские: *Ярослав*, *Добрыня*, *Владимир* и под. Это значение имени, конечно, указывает на некоторые общие свойства его природы, но никоим образом не исчерпывает их. Оно конкретизируется, далее, в особом, частном применении имени, соответствующем одному из смыслов данного слова (напр., *коса*): это значение имени в ту или иную эпоху у данного народа. В христианских святцах эту конкретизацию имени вносят святые, которые дают именам тезоименитых свою собственную характеристику. При этом, конечно, носители одного и того же имени имеют сродство между собою, имя кустится, дает побеги, однако отдельные ветви могут далеко расходиться (напр., *Павел* апостол и *Павел* «препростый»). Имя во всей его конкретности есть некоторая живая энергия, которая как и все живое, ощутима внутренней интуицией и может быть лишь выявляема, рассказываема, чувствуема созерцающим. Это соответствует синеме слова, его значению, сращенному с фонемой. Имена скрещиваются, смешиваются, возникают, распадаются и воскресают (переименование, имя новое), но всякое человеческое существо есть нечто, имеющее имя. Когда дают имя, нередко хватаются только за фонему, без мысли об определенной синеме («красота» имени), действуют бессознательно. Однако чаще, хотя и смутно или через посредство почитания святого или «героя», дается конкретное имя, с указанием и на синему. Но и независимо от этого имя действует своею силою, раз оно дано, внедрилось, засемило.

Итак, какова же здесь роль свободы или произвола? Что это за власть, которая получает именуемый над именуемым? Да, это власть, хотя нужно вникнуть в природу этой власти и свободы. Человек имеет власть вступить или не вступить в брак, хотя от него не зависит ни зачатие, ни рождение, а только устранение или неустранение возможности их чрез воздержание. Однако вступить в брак ему свойственно, есть развертывание его существа, причем от негра родится только негритенок, от татарина — татарчонок. Подобным образом и здесь он может именовать так или иначе, хотя не именовать он не может, потому что

иначе все равно явится суррогат имени, т. е. неупотребительное новое имя, которое может быть ново только для именуемого, но совсем не в природе вещей. И в этом его кажущаяся свобода выбора. Однако эта свобода есть в действительности лишь выявление смутно сознаваемых именовательных потенций, наследственного, т. е. родового, влечения, голоса крови и рода, вообще сил, вовсе не индивидуальных в смысле единоличного произвола, но родовых. Говоря о наследованной природе имени, мы не имеем здесь тенденции во что бы то ни стало повторять и поддерживать в роду одно и то же имя (хотя в этом она нередко и проявляется), нет, эта наследственность, которую мы постулируем, может быть очень трудно уловима, потому что проявляется в отталкивании от одних имен и притяжении к другим. И в физиологической наследственности могут быть очень пестрые комбинации наследственных сил. Не имеет особого значения, кто дает имя: отец, родители, родные, священник. Все равно он «входит в раппорт» с именуемым, и устанавливается ономастический ток. И, может быть, случаи самого произвольного, прихотливого выбора имени («по красоте») свидетельствуют об отсутствии положительного инстинкта имени, говоря о силе наследственности, так же как дегенерации или вспышки новых талантов в данном роде. Если имя избирается по тем или иным научным, национальным, астрологическим соображениям, то и это имеет только второстепенное значение, определяет *как*, а не *что*. Так при зачатии, при беременности родители могут себя соответственно вести, чтобы достигнуть поставленной цели, но достигается она по таинственным законам мудрости природы. И в именовании выбор имени с его свободой есть лишь *как*, свободное осуществление того, что уже предустановлено природой. Действует же *инстинкт*, само имя. Допустить свободу выбора можно лишь в известных пределах, между сродными именами или их именными эквивалентами, конечно, не тождественными, но сродными (как синонимические выражения). Эта свобода выбора даже необходимо должна быть допущена, как и во всех действиях человека, внутренне необходимых. Но в существе именовании происходит органически, т. е. действует инстинкт. Дальнейшая судьба имени, здоровое или больное его развитие, сила и проч. зависит и от почвы, на которую падает семя, и от судеб этого существа. Имя не существует невоплощенно, как трансцендентная идея, оно есть энтелехия, которая в наименовании обозначается как потенция, а нареченное становится энергией, действующей как энтелехия.

Сравнительное и массовое наблюдение именовании, кажется, не производилось. Вероятно, оно открыло бы здесь своего рода «статистическую закономерность», подобную другим закономерностям того же порядка (рождаемости, смертности, брачности и под.), была бы установлена вероятная ожидаемость имен, и вообще жизнь рода с ее закономерностью целого устранила бы место каприза индивида. И общее отношение между свободой и необходимостью в именовании уподобилось бы такому же отношению в области других явлений общественной жизни, которые некогда столь поразили А. Кетле*, сделав его детерминистом. На самом деле, здесь вопроса о свободе и необходимости не возникает, потому что та и другая относятся к разным областям и между собою не сталкиваются: свобода имеет место в индивидуальной жизни, есть образ выявления здесь общей, родовой закономерности, которая для индивида существует лишь как внутренний побудительный мотив для его свободы; необходимость относится к жизни рода, хотя и осуществляемой только в индивидах, но никогда ими не ограничивающейся, ибо требует для себя множества: индивидуальная множественность и свободная (живая) необходимость, — к таким поляриностям приводит вопрос о закономерности статистической. Она свидетельствует, что жизнь

глубже индивидуальности, ибо включает в себя и родовую сущность, но в то же время не умаляет эту последнюю. Каждый человек одновременно есть индивид и вид, свобода и закономерность, нечто и все, и эта парадоксия и проявляется, между прочим, в так называемой статистической закономерности. Итак, кажется нам, что массовое статистическое изучение именования, если бы оно было осуществлено и по характеру материала и по соответствующим методам, раскрыло бы здесь подобное тому, что раскрывает оно в других областях: сверхиндивидуальную закономерность, тот самый инстинкт в именовании, который проявляется в индивидуально-свободных, произвольных актах выбора. (Разумеется, группировку здесь пришлось бы произвести более тонко: наряду с употребительными именами пришлось бы соединить в особую группу имена случайные, даваемые «по красоте» или прихоти и под.) Оказалось бы, вероятно, что определенные племена в определенные эпохи имеют склонность к известной группе имен, выражающих ономастическую их характеристику⁸⁸). Как существует строение дерева или организма, так же существует и ономастическое строение рода и вида, хотя оно и относится к его идейной структуре (идейной — в платоновском смысле). Конечно, сопоставление закономерности именования со статистической закономерностью (представляющей собою многозначное и вовсе не само собою разумеющееся, имеющее бесспорное истолкование явление) не может считаться исчерпывающим объяснением, скорее оно указывает феноменологию явления, его *как*, а не *что*. Однако характер ономастической закономерности именно статистический, т. е. он относится к *совкупностям*, индивидуальное же именование, рассматриваемое отдельно, остается случайным и свободным, т. е. незакономерным в этом, статистическом, смысле.

Имена суть, таким образом, жилы, кости, хрящи, вообще части ономастического скелета человека, причем самое именование закрепляет или выявляет каждую его часть: до него человек есть возможность, рассуждая отвлеченно, всех имен, конкретнее — определенного круга имен, еще конкретнее — ограниченного их числа, определяемых инстинктивным влечением, осуществляющимся в родителях или как сила наследственности, или же своего рода декадентство. Впрочем, в силу этой свободы в осуществлении именования, не призрачной, но реальной, возможно затемнение и извращение инстинкта и именования, заведомо неверные, несоответственные, ономастическое уродство. И такое чуждое имя, раз данное, становится своим собственным, делается семенем, которому суждено оплодотворять совершенно несвойственную ему почву. Плод будет странен и уродлив в неблагоприятном случае, а в благоприятном он дает разновидность имени: из данного семейства имени, до сих пор имевшего лишь известные черты, выделяется новая ветвь, новое значение данного имени, в некотором роде новое имя. Всякое новшество есть уродство, отступающее от пути данного инстинкта, однако, в угоду высшему инстинкту.

Но что же представляют собой имена-семена? можно ли выразить их сущность, как таковых? Это очень трудно, требует всматривания, вживания, особого акта интуиции, притом в одних случаях легче, чем в других. Эта трудность или даже фактическая невозможность (ввиду отсутствия направленности внимания в эту сторону) не должна смущать и являться принципиальным препятствием к ономастологии: разве язык красок, звуков, природных стихий становится более глух оттого, что мы не можем словом выразить все его значение? Напротив, скорее это говорит о символическом характере его как идущего в глубину и не исчерпывающегося каким-либо определением. Впрочем, онтологически можно воспитываться, развиваться, пытаться выражать потенцию имени, вчувствоваться в имя.

Разумеется, имя при данном понимании имеет значение платоновской идеи, εἶδος, имеющей умопостигаемое бытие и организующей, соучаствующей в бытии феноменальном. Частнее, имена принадлежат идее человека и суть его силы, потенции, содержание. Многоименный умопостигаемый человек есть основа исторического человечества. Как уже указано было, имя есть индивидуально-реальное в человеке в том смысле, что оно индивидуально, особенно в соединении с данным его носителем, но вместе с тем оно идеально, т. е. вообще в отношении ко всему, ему причастному. Имя есть слово, слово человека о человеке. Человек устанавливает закономерность имен и каждого имени, индивиду — конкретные экземпляры идеи-имени, которое есть для них и тема, и задача, и скрытая духовная сила. Тем не менее характер отношения между именем и его носителем есть только μέθεξις — причастность; природная основа, на которую падает имя, есть платоновская материя как χώρα, мэоническая среда, пластическая материя, содействующая и противодействующая, жаждущая, но и затемняющая. Поэтому абсолютных соответствий имени и носителя, адекватности имени и материи, нет и быть не может (кроме совершенно определенных исключений, предустановленных именований божественного характера, выше отмеченных). Иначе для этого пришлось бы предположить, что мир стал прозрачен в своем идейном основании, иначе говоря, стал софиен не в основе только, но и в состоянии, в бытии своем, чего нет. Напротив, имя как организм имен и есть софийный человек, одно из выражений антропософской его сущности. Философия имени, учение о гармонии имен и их организме, приводит к учению о гармонии сфер всего сущего, которого основой является божественная София и софийный универсальный человек Адам-Кадмон*, всему дающий имя как находящий в себе всякое имя.

Именование есть акт рождения, точнее, это есть момент рождения, соединения, μέθεξις, имени-идеи с материей, вхождения ее, запечатления ею. Поэтому *имя дается*, приходит, но не избирается самим именуемым. Подобным образом человек не может родиться сам от себя, но только от родителей, которые должны быть способны к рождению, иметь волю к зачатию или же хотя согласие на него. Конечно, этим вопрос не исчерпывается, потому что можно еще спрашивать о воле к воплощению, о согласии самого рождаемого, наконец, о конкретном образе воплощения. Можно и должно постулировать, что не случайно рождаются в той или иной обстановке с теми или иными чертами духовной организации индивиду, как об этом говорит глухое чувство виновности, ответственности за свой характер. Это самоопределение и самоизволение находится за порогом эмпирического бытия, познается только как анамнезис, припоминание о том, что было, когда нас не было, и чем мы были, когда нас еще не было. Подобно тому, как мы постулируем эту волю к бытию, вернее, она в нас постулируется, так же мы постулируем волю и к именованию, глухую жажду имени того или другого типа, значения, оттенка. При этом возможно и в том и в другом случае неудачничество, ошибка. Но все равно, факты неумолимы и необратимы, и раз данное имя становится как бы идеальной плотью, образом воплощения данного духа**, который обречен устраиваться в этом имени, жить в нем, развивать его тему. Он сознает себя уже именованным, имя есть его самосознание⁸⁹⁾, с которым он застает самого себя в мире. Однако имя, хотя и принадлежит к самому ядру индивидуального бытия, однако все же представляет собой лишь его оболочку, правда, одну из наиболее внутренних. Имя определяет бытие его носителя, однако, лишь в его состоянии, но не в сущности. Во имя облекается человек, подобно тому, как он облекается в плоть. Хотя он не может быть

бестелесным, как и безымянным (что в порядке духовном означает тоже невоплощенность), но его телесность не исчерпывается данным состоянием его тела, как и имя его не сливается неразрывно с теперешним его именованием. Вера обещает нам преображение воскресшего тела, как нашего индивидуального, так и всего планетного тела, «новое небо и новую землю». Но она же обещает и новое имя, об этом читаем мы в самых радостных, торжественных и трепетных пророчествах: «побеждающему дам вкушать сокровенную манну, и дам ему белый камень и на камне написанное новое имя, которого никто не знает, кроме того, кто получает» (Апокал. II, 17). И то же самое у Исаии — (LXV, 1). И даже о Себе Самом Господь возвещает: «И напишу на нем Имя Бога Моего и имя града Бога Моего, нового Иерусалима, нисходящего с неба от Бога Моего, Имя *Мое новое*» (Апок., III, 12). Даже Господне Божественное Имя, возвещенное Архангелом, не является единственным, исчерпывающим, окончательным, ибо предстоит еще откровение Имени Нового, новое откровение Его Носителя о Себе Самом.

Итак, возможно ли переименование и что представляет оно собою по значению? Если именование есть момент рождения, то переименование есть новое рождение, предполагающее либо смерть старого, либо во всяком случае духовную катастрофу, изменение не темы, но типа, характера развития. Поэтому понятно, что переименование всегда является торжественным, исполненным особой мистической значительности актом⁹⁰.

Здесь надо вспомнить и оценить во всей глубине и значении торжественные и священные переименования, которые осуществлял Сам Господь при призвании Своих учеников, и притом самых избранных и близких: ближайšie *три*, которым открылись особые тайны, которые были на Фаворе и в Гефсиманском саду, они были заново рождены в имени, т. е. переименованы, — таковыми были Петр, Иаков, Иоанн. Мр. III, 16—17: «(поставил) Симона, нарекиши ему имя Петр; Иакова Зеведеева и Иоанна, брата Иакова, нарекиши им имена Воанергес, то есть сыны громовы». Переименование Петра первоначально особенно отмечается еще и в Евангелии Иоанна I, 42: «Иисус же, взглянув на него, сказал: ты Симон, сын Ионин; ты наречешься Кифа, что значит: камень (Петр)». Особенно торжественно подтверждено было переименование Симона в торжественнейшую минуту его жизни, при исповедании на пути в Кесарию Филиппову. Мф. XVI, 16—18: «*Симон же Петр* отвечая сказал: Ты — Христос, Сын Бога Живого. Тогда Иисус сказал ему в ответ: блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец мой, сущий на небесах; и Я говорю тебе: ты Петр, и на сем камне Я создам церковь Мою, и врата ада не одолеют ее». Неужели позволительно с кощунственным легкомыслием допустить, что Господь просто менял прозвища, занимался изобретением псевдонимов и не было здесь действия по своей значительности отвечавшей его торжественности? (Следует вспомнить и о частичном переименовании апостола языков, Савла, который, после происшествия на пути в Дамаск и христианского своего перерождения начал называться Павлом.)

Но по-своему не менее значительны и многозначительны переименования, совершаемые Самим Господом в Ветхом Завете. Они совершались в торжественные моменты, когда определялся духовный переворот в судьбах Израиля, над праотцем Авраамом и Иаковом, Богом, который именуется Себя Иегова. Аврам был переименован Богом в Авраама на 99 году его жизни после того, как он явил себя достойным подвигом веры и послушания стать патриархом богоизбранного народа, пред самым заключением «завета» между Богом и человеком внешне чрез обрезание. И в этот «договор» Бога с человеком органически

включено и переименование: «Я — вот завет Мой с тобой, ты будешь отцом множества народов, и не будешь ты больше называться Аврамом, но будет имя тебе Авраам, ибо Я сделал тебя отцом множества народов» (Быт. XVII, 4–5). И переименование это не ограничивается одним только Авраамом, но распространяется и на жену его: «Сару, жену твою не называй Сарою, но да будет имя ей Сарра» (Быт. XVII, 15). Спрашивается: что же Бог занимается изобретением псевдонимов или более выразительных кличек? Или же — что единственно и представляется возможным думать — здесь мы имеем творческий акт, божественное *да будет* (да будет Аврам Авраамом), ибо Божие слово есть дело и Божие переименование есть новое творение?

Подобным же образом и Иаков, после многозначительной ночной борьбы с Богом, в которой испытывалась таинственно и человеческая мощь и человеческая немощь, получил новое имя вместе с *благословением* Божиим на пути в Месопотамию. «И сказал (Иакову таинственный борец): отпусти Меня, ибо взошла заря. Иаков сказал: не отпущу Тебя, пока не благословишь меня. И сказал: как имя твое? Он сказал: Иаков. И сказал ему: отныне имя тебе будет не Иаков, но Израиль, ибо ты боролся с Богом, и человеков одолевать будешь» (Быт. XXXII, 26–28). Что же — это торжественное переименование — только псевдоним или новая кличка? или же новое рождение, новое творение чрез вошедшую в Иакова силу во время ночной борьбы? И это новое имя еще раз торжественно подтверждается Богом по возвращении Иакова на родину из Месопотамии. «И явился Бог Иакову (в Лузе) по возвращении его из Месопотамии и благословил его, и сказал ему Бог: имя твое Иаков; отныне ты не будешь называться Иаковым, но будет имя тебе Израиль. И нарек имя ему Израиль» (Быт. XXXV, 9–10). Особым действием Божиим наречения — и *нарек* — дается новое имя, а затем следует в прямой связи и раскрытие силы этого нового имени, подтверждение обетований, данных Аврааму.

Подобный же случай и с Соломоном: «и родила Вирсавия сына и нарекла имя ему Соломон. И Господь возлюбил его, и послал пророка Нафана; и он нарек ему имя Иедиция (возлюбленный Богом), по слову Господа». (2 Цар. XII, 24–5). С этим могут быть сопоставлены торжественные переименования, совершаемые человеком. Так: «и назвал Моисей Осию, сына Навина, Иисусом» (Числ. XIII, 17). «И стал звать (Иоас) с того дня Гедеона Иероваалом, потому что сказал: пусть Ваал сам судится с ним за то, что он разрушил жертвенник его» (Суд. VI, 32). «И сказала им: не называйте меня Ноэминью (приятная), а называйте меня Марою (горькою), потому что Вседержитель послал мне великую горсть» (Руфь, I, 20).

При этом возможны две степени поглощения старого новым: первая, когда сохраняется старое имя и к нему прибавляется только прозвище, происходит аккумуляция и агглютинация имен, но, во всяком случае, не настоящее, полное переименование. Тип остается прежний, только усложненный. Вторая же происходит при переименовании полном, и прежнее имя умирает: это бывает при монашестве, некоторых мистериальных, оккультных посвящениях. И об этом же, но только в наиболее радикальном смысле, говорит и Апокалипсис там, где обещается имя новое, написанное на белом камне. Преображение, воскресение и должно по существу дела быть таким творческим всесторонним переименованием, открытием истинного, не людьми, только приблизительно, найденного имени, но предвечно, божеским творческим актом данного софийного имени. Ибо София есть Имя имен, всеимя всечеловека. И смерть есть, с одной стороны, обособление имени от носителя (почему в церкви поми-

наются имена в качестве самих их носителей)⁹¹). А вместе с тем и смерть прежнего имени, которое становится лишь потенцией прошлого. Переименование есть преобразование имени.

Как все имеет свою пародию у князя мира сего, этой обезьяны Господа Бога, как преобразование имеет свою пародию в актерстве, так и священное, мистическое переименование, преобразование имени имеет свою пародию в псевдонимности, этом очень характерном и принципиально интересном явлении ономатологии.

Псевдонимия может иметь двоякий характер: переименование может являться условным средством скрыть свое истинное имя, — переименование объективное, или же относиться к самому лицу и в таком случае имеет характер псевдонимии в собственном смысле. Что касается первого, то здесь мы имеем либо просто утаивание имени, причем псевдоним может иметь чисто формальное значение, быть только средством, хотя при этом само прозвище, имея известную внутреннюю форму, может обладать меткостью и выразительностью сравнения или метафоры, — прозвища. (Таковы многие школьные, воровские клички, и под.)

Отличительной чертой здесь является то, что это прозвище является заведомо не «собственным», но «нарицательным» именем, есть средство, кличка, которая, в случае нужды, заменяется номером (в тюрьме), или вообще какой-нибудь внешней принадлежностью (напр., полка, роты). Здесь мы имеем не столько псевдонимию, сколько раздевание от имени, причем оно отнюдь не заменяется эквивалентом, а только как бы заклеивается: подобным образом при освобождении из тюрьмы или выписке из больницы заключенный или пациент снимает свой тюремный либо больничный наряд и получает свое собственное платье вместе с именем и паспортом. Итак, здесь сохраняется имя, но временно почему-либо парализуется его сила, оно приостанавливается в действии. Возможен как раз обратный случай, именно, что обрекается на уничтожение собственное имя, которое предназначено к растворению в стихии чужого имени, заведомо его носителю не принадлежащего. Классический случай этого мы имеем в литературе еврейских апокрифов и псевдоэпиграфов, при которых тому или иному историческому лицу приписывалось авторство произведений, им заведомо не принадлежащих. Здесь происходит род духовного усыновления, в силу которого данный автор рассматривает себя (в случае добросовестной наивной псевдоэпиграфики) как орудие того, чьим именем он подписывается, или как исполнителя его заветов, хранителя его предания и проч. В этом случае какой-нибудь поэт-пушкинист, в духе древней эпиграфики, мог бы подписываться Пушкиным или какой-нибудь последователь Вл. Соловьева ставить под своим трактатом его имя. И в особенности положение этого становилось еще естественнее, когда речь шла о деятелях с репутацией боговдохновенного пророка, как, например, Моисей, Соломон, Енох и др. Предположить обычную вульгарную псевдонимию в случаях псевдоэпиграфов было бы совершенно не исторично и не психологично, п. ч. это значило бы допустить бессмысленное и дерзкое кощунство в тот век, когда к нему относились с ужасом (даже и в наш растленный век разве дерзнул бы кто-либо, сохранивший в душе хотя искру веры, подписать под своим сочинением имя апостола или евангелиста как автора его?). Поэтому древние псевдоэпиграфы нужно понимать как расширительное истолкование имени, которое живет не только в его носителе или собственнике, но и во всех, причастных ему, запечатленных его духом. Напротив, обычная литературная псевдонимия имеет самый дурной психологический характер: здесь измышляется имя «покрасивее», которое и накладывается, как краска или румяна, на поблекшую кожу. Здесь мы уже имеем второй случай псевдонимии, представляющий чистый вид актерства в имени.

В наименовании имя дается и засеменяется, при переименовании, вследствие происшедшей духовной катастрофы, дается имя новое и засеивается новое семя. Но при перемене имени в псевдониме (а под этот вид ономастологически подходят все случаи самопроизвольного переименования) новое имя избирается самим его носителем, и не происходит никакой духовной катастрофы переименования, напротив, она симулируется. В основе псевдонимии лежит, таким образом, объективная ложь и притворство: изменение имени здесь совершенно не мотивировано, оно произвольно и обманно. Здесь мы имеем своего рода актерство имени: актер, как уже сказано раньше, симулируя преобразование, под этой личиной остается самим собой и сознает свое притворство. Личинность входит здесь и в самое задание: чем ближе напоминает действительность его притворство, тем выше считается его искусство, которое должно лгать по самому заданию (пред видом актрисы, красиво умирающей на сцене, публика проливает слезы жалости и восхищения, но представьте себе, что здесь оказалась бы действительная, а не актерская смерть, — вся эстетическая эмоция моментально бы исчезла). Актерство находится в антагонизме с личной жизнью и не проходит безнаказанно: личина выедаёт сердцевину, «роль» душу, которая разбалтывается на своей оси и теряет свою интегральность и плотность. Актер становится все медиумичнее, насколько он «творчески» отдается своему «искусству». Псевдонимность есть актерство имени. И вообще псевдонимность для неизвращенного чувства ощущается как нечто двусмысленное, лживое, безвкусное. Прежде всего это есть насилие над собственным именем, которое не перестает оставаться духовной энергией лица, хотя и в искажении и параличе. Переименование лишь тогда не является псевдонимом, когда оно совершается другими, обычно законной властью. Теперешний закон, объявляющий свободу псевдонимии явочным порядком, в сущности упраздняет имя, и если бы он проник в жизнь в качестве единственной нормы, определяющей именование (чего, конечно, никогда не будет), то все имена оказались бы сорваны со своих гнезд, и водворилось бы ономастологическое столпотворение, люди перестали бы быть индивидами, а стали бы актерами, псевдонимами самих себя. Псевдоним есть, далее, воровство как присвоение не своего имени, гримаса, ложь, обман и самообман. Последнее мы имеем в наиболее грубой форме в национальных переодеваниях посредством имени, что и составляет наиболее обычный и распространенный мотив современной псевдонимии Троцких, Зиновьевых, Каменевых и под. Здесь есть двойное преступление: поругание матери — своего родного имени и давшего его народа (ибо национальные имена даются через посредство родителей всем народом, и отречение совершается также от всего народа), и желание обмануть других, если только не себя, присвоением чужого имени. Последствием псевдонимности для его носителя является все-таки дву- или многоименность: истинное имя не истребимо, оно сохраняет потаенную свою силу и бытие, обладатель его знает про себя, в глубине души, что есть его истинное, не ворованное имя, но в то же время он делает себя актером своего псевдонима, который ведет вампирическое существование, употребляя для себя жизненные соки другого имени. Не может быть здорового развития для псевдонима, ни истинного величия и глубины при такой расхлябанности духовного его существа, денационализации, ворованности.

Псевдонимность может иметь разную степень и полноту. Она может касаться либо некоторых элементов имени, для данной цели особенно важных и интересных: так в наши дни оно всего чаще касается фамилий, определяющих род и племя. Это, конечно, практически наиболее тяжелый и важный случай псевдонимии, духовной диаспоры, рассеяние и внедрение

в чужое тело, и результаты ее и практически и мистически самые отвратительные. Однако здесь мы имеем дело нередко не столько с мистикой имени, сколько с нахальством, никого не обманывающим, просто переодеванием в чужую одежду, безмерным безвкусием. Возможна псевдонимность красочная, частичная, подмалевка, простой и довольно невинный перевод имени с одного языка на другой, господствующий. Нередко здесь и вовсе нет элементов псевдонимности, если переименование не пережито и не произошло сознательно, а новая транскрипция имени произошла вследствие усвоения чужого языка. Наконец, *полная* псевдонимность возможна была бы в случае искоренения *всех* элементов имени, но это было бы настоящее переименование, которое недостижимо самовольно в псевдонимности. Последняя именно тем и отличается, что старое имя здесь сохраняет свою силу даже в сознании самого псевдонима, который, хотя и «играет» чужую роль, но сам-то не верит, да и не может верить, в личинное свое имя, и гений языка не даром же и называет его ложным (псевдонимом). И псевдонимия в этом смысле отрицательным способом свидетельствует о природе и силе имени, потому что вместо переименования здесь получается только псевдоним, личина. *Переменить имя в действительности так же невозможно, как переменить свой пол, свою расу, возраст, происхождение* и пр. Переименование же происходит с необходимостью стихийной и сопровождается изменением во всем бытии субъекта, между тем как при псевдонимности никакой перемены в бытии не происходит. Вот почему всякое незатемненное чувство отвращается от псевдонима, и этот последний, если он достигает некоторого вампирического бытия, находится в явном и роковом раздоре с его обладателем.

Итак, хотя имя дается, подобно тому как рождается человек, однако данное уже имя, как дитя после отделения от пуповины, живет полною своею жизнью. Имя есть выражение сущности человека, его субстанции бытийной. Потому, между прочим, существуют имена не только добрые, но и злые: «и на головах его (зверя) имена богохульные» (Апокал., XIII, 1). Оно есть, в известном смысле, то же, что и я, с той разницей, что имя есть конкретное, окачественное, индивидуальное я, между тем как последнее индивидуально только силою мистического указательного жеста, а вне его всеобще и потому абстрактно. Имя есть неизменное сказуемое для всякого я, его эквивалент, откровение о личности, не в отдельных ее частных определениях (что выполняют сказуемые), но в ядре: имя есть безусловное подлежащее для всех сказуемых, на которое они наворачиваются, как на стволе. Имя есть то, что человек есть, и означает, открывает, что он есть. Скажут: это откровение смутно, ничего не говорит, оно открывает меньше, чем любое предикативное суждение. Между тем, хотя суждение и есть именование, но имя не есть суждение и именование, так же точно, как и я, хотя и лежит в основе всех суждений субъекта, однако само оно возникло вне суждения, из глубины, помимо предикативного (суждение *я есть я*, было бы мнимым, как тождество). Но имя говорит о бытии, а не о качестве: оно содержит тот самый онтологический жест, выражает то узрение, какое мы имеем в подразумеваемом указательном местоименном жесте во всяком существительном: здесь не предикативная идея только, но бытие, идея, ставшая реальностью, точка в космосе. Поэтому имя дает общее, хотя и тупое, нерасчлененное, ощущение бытия, вслушиваясь в которое можно слышать логос. Кто это? это — я: вопрос и ответ, одинаково выразительный и содержательный. Речь идет не о *что* (предикат), но о *кто* (субъект), и разве *это я* есть содержательно определенный ответ? И однако он имеет свою глубину и конкретность, неизменную и неисчерпаемую никакими предикатами. Но совершенно в равном смысле с «нарицательным»

я здесь может стоять и имя. И очевидно, что никакие частные предикативные ответы не ответят на наш вопрос, его не заглушат, не успокоят. Кто это? такой-то, такой-то, такой-то... но кто же это? имярек. Вот что! Так ощущается имя, ствол бытия, который не имеет ни цветов, ни листьев, ни плодов, но без которого им нельзя было бы расти и питаться. Поэтому, повторяем, индивид есть я, но в таком же смысле есть он и имя. Но как можно за сущность принимать то, что не есть даже понятие, п. ч. не может быть выражено через свои атрибуты? Для кого идея как энергия бытия в платоно-аристотелевском смысле есть нечто чуждое и неприемлемое, для того неместима и идея имени. Для понимающих же и принимающих идейные корни бытия, имя есть идейный конкрет, индивидуальность в своей неповторяемости, а потому и невыразимости чрез атрибуты. Здесь могут смущать и внешние, вадорные соблазны, которые, надеемся, устранены уже и могут являться только при условии поверхностного отношения к слову и имени. В чем же имя? в данных звуках? но если звуки другие на разных языках, разнятся ли имя? и если одинаковые звуки разных имен, не тождественно ли имя? Здесь надо вспомнить то, что говорилось о трехчастном составе имени: синеме, морфеме и фонеме. Конечно, имя есть известная синема, конкрет, но оно облекается в фонему, и вне ее не существует, с ней неразрывно, однако и фонема может изменяться без изменения для имени. Подобным же образом и морфема. Но имя ни в каком случае не есть только фонема и морфема, почему их изменения и судьбы не имеют решающего значения, могут не препятствовать тождеству содержания, как разные фотографические снимки, при всем различии взятия и исполнения будучи одним и тем же по содержанию. Трудность понять имя заключается в том, что оно является, с одной стороны, довольно независимым от своей фонемы, которая может и изменяться, а с другой, оно связано с ней теснее, чем всякое слово. Именно слово имеет собственный смысл и значение, которое может быть передано другим словом или на другом языке, может быть описано, между тем имя не имеет такого значения и не допускает субституций. Поэтому невольно возникает вопрос: что же представляет собой ядро имени, его синема, если мы отвлечемся от подвижной фонемы? Очевидно, здесь не может быть того же ответа, что о каждом слове, и даже в тех случаях, когда имя имеет внутреннюю форму, эта последняя не имеет самостоятельного бытия и значения, но поглощается фонемой имени (Бенедикт нельзя заменить Благословенный, т. е. сделать перевод внутренней формы, ибо имя-то есть именно Бенедикт). Ответ о внутреннем ядре имени может быть лишь таков: имя есть сила, энергия, воплощенное слово. Здесь происходит совершенно особый ἐνσάρκωσις* слова, тайна которого непостижима, как и всякая тайна зарождающейся жизни, исполняющая веление *да будет*. Но последствия ясны: слово плоть бысть, идеальное стало реальным, идея превратилась в энергию, жаждущую своей энтелехии, имя вошло в космос имен бытия.

Да не будет принято за кощунственно или легкомысленно смелое сближение именования с воплощением Слова, с боговоплощением, ибо на это дерзновение уполномочивает нас именно вера наша в воплощение Слова, которое предполагает, а вместе и постулирует воплощение слов. Источник слова в мире есть Божественное Слово, которым небеса утвердились, и если Господь изволил воплотиться и стать человеком с индивидуальностью и Именем, то это предполагает человеческую индивидуальность и имя как общую форму жизни: божественное воплощение предполагает человеческое имявоплощение. Господь имеет два естества, две воли, но едину ипостась и, стало быть, единое Имя. Имя не отменяет общего закона имявоплощения, но исполняет его, пользуется им. Человеческое именование

и имявоплощение существует по образу и подобию божественного боговоплощения и именованя (как это и повествуется, что Господь в 8-ый день по закону Моисееву обрезан был и получил свое Имя). Вообще образ и подобие Божие в человеке, по силе которого только и возможно стало боговоплощение, предполагает полное человеческое богоподобие, а в частности, и в том, что касается именованя как воплощения имени. В порядке софийном всякий человек есть воплощенное слово, осуществленное имя, ибо сам Господь есть воплощенное Слово и Имя.

Поэтому понятно, почему и в естественном самосознании имя имеет как бы независимое бытие, есть самое устойчивое в человеке, имеет жизнь, которую надо восстановить (левират*), честь которую можно защищать (дуэль), имеет вечную судьбу. Имена человеческие написаны в небесах, т.е. не в здешнем только бытии, но и в умопостигаемом вечном, как об этом прямо и неотразимо свидетельствует Слово Божие: Лк. X, 20: «однако же тому не радуйтесь, что духи вам повинуются, но радуйтесь тому, что имена ваши написаны на небесах». — Фил. IV, 3: «с Климентом и с прочими сотрудниками моими, которых имена в книге жизни». — Апок. III, 5: «Побеждающий облечется в белые одежды и не изглажу имени его из книги жизни, и исповедаю имя его пред Отцом Моим и пред Ангелами Его».

VI. ИМЯ БОЖИЕ

Да будет благословенно и препрославлено во веки веков

Все предыдущее рассуждение имело целью привести к правильной и отчетливой постановке великого и страшного вопроса, с неодолимой силой выдвинувшегося в православном богословствовании: об Имени Божием, Его священной тайне*. Вопрос этот распадается на две части: с одной стороны, Имя Божие есть имя, которому свойственны все общие признаки имени, с другой, ему присущи единственные и исключительные черты, которые связаны с его феофорностью**.

Всякое суждение есть именование, и всякое суждение есть, точнее, потенциально есть, имя, может им стать. Всякий предикат, который мы приписываем Божеству, есть вместе с тем и именование Бога: Промыслитель, Творец, Благой, Вечный, Благословенный, Святый и т. д. Учение св. Дионисия Ареопагита об Именах Божиих относится именно к именованиям. Неизреченное, таинственное, неведомое, трансцендентное существо Божие открывает Себя человеку в Своих свойствах, эти свойства суть сказуемые, предикаты к Божественному Существо, и, как предикаты, они, становясь в качестве подлежащего, так сказать, *pars pro toto****, становятся именами Божиими — во множественном числе. Последнее здесь не случайно, но вытекает из существа дела. Всякое подлежащее может иметь неопределенное множественное число сказуемых, или предикативных имен, и Божество здесь не составляет исключения в общем числе подлежащих. Если Бог «многочастне и многообразне» открывался людям и в «сени» образов**** и более прямым путем, то эти многочисленные откровения суть вместе с тем и имена Божии, причем смысл и значение каждого из них может быть раскрываем полнее и глубже, что и делает св. Дионисий Ареопагит в своем трактате. Общий характер сказуемости или атрибутивности здесь не изменяется: имя существительное, подлежащее, как было показано выше, вообще не равно своим сказуемым, раскрывается, но не исчерпывается в них, остается им трансцендентно в своем онтологическом ядре. Имя существительное есть нечто трансцендентно-имманентное, благодаря чему и возможна относительно его предикативность как его откровение о себе, имманентное его раскрытие. Подобным же образом подлежащее всех подлежащих, и подлежащее *κατ'ἑξοχὴν******, основа всякой сказуемости, субъект всех сказуемых, Божество, раскрывается как трансцендентно-имманентное; всякое откровение Божие, всякая феофания*****, есть новое сказуемое, новое

имя к неизреченному и именуемому. Бог открывается человеку и в человеке, и человек именует Бога, дает Ему имена, по аналогии тому, как он дает их себе подобным. Разумеется, это Бог именует Себя в человеке и чрез человека Своим откровением, однако совершается это чрез религиозный опыт, мистическое созерцание, философское умозрение, научное постижение, нравственный подвиг, одним словом, чрез человеческое творчество и жизнь. И может казаться (как казалось Фейербаху и многим до него и после него), что человек создает Бога по образу своему, как объективную проекцию самого себя. Эта иллюзия возможна именно потому, что именование Божие совершается в человеке и чрез человека, есть его деяние, пробуждение его феофорных и феофанических потенций, реализация в нем заключенного образа Божия, его изначального богочеловечества.

Строго говоря, и в этом — в откровении себя чрез другое, в сказуемости своей — подлежащее, Божество, не отличается от всякого другого подлежащего, к которому присоединяется сказуемое. Ибо оно заставляет говорить о себе произносящего суждение, оно говорит в нас, в любом судящем или говорящем, есть откровение вещи в нас и чрез нас. Предикативность онтологически и основывается на этой возможности находить все во всем, в универсальности, мировой связи. И в то же время всякое подлежащее не исчерпывается данным сказуемым, потому что потенциально сказуемым для него является все, весь мир. Сказуемые суть имена вещей, возникающие в актах откровения вещи о себе, суждения и именованя.

Различие между Божеством и миром с его вещами заключается не в этом моменте трансцендентно-имманентности всякого подлежащего к своим сказуемым, но в метафизической иерархии. Трансцендентность Божества и трансцендентность вещи к своим сказуемым суть совершенно различного порядка: Божество трансцендентно самому миру, премирно, Оно существует в Себе и для Себя, абсолютно самодовлеюще, и Его откровение в мире, выражающееся в миротворении, есть акт безусловной любви и снисхождения Божия, Его вхождения в тварный мир, богоистоания. Поэтому мы имеем здесь абсолютное откровение Начала, запредельного космосу, в космосе, чрез этот последний: здесь трансцендентность не внутримировая, не космическая, в которой выражается отношение субстанции к атрибутам, подлежащего к сказуемым, но премирная. Здесь отношение «отрицательного» (апофатического) и положительного богословия: премирное Божество, Абсолютное, становится Богом для мира и в нем открывается. Однако это различие находится за пределами отношения предикативности, лежащей в основе именованя. То, что Бог есть Абсолютное, не терпящее никаких определений, абсолютное **НЕ**, отрицающее всякое именоване, это лежит за пределами суждения-предложения, знающего лишь отношение субъекта и предиката. Абсолютное, ставшее Богом, есть трансцендентно-имманентное, субъекто-объект, носитель предикативной связи.

Откровение Божие в мире есть действие Божие, проявление Божественной энергии: не само сущее Божество, трансцендентное миру, но Его энергия, есть то, что мы называем Богом. И если действия Божии в мире и, в частности, в человеке открываются, согласно мудрости Дионисия Ареопагита, как божественные имена, то имена эти суть обнаружения энергии Божией, которая говорит себя, называет себя в человеке чрез наименование. Если вообще не человек называет вещи, но они говорят себя чрез человека, и в этом состоит онтологизм слова, то, конечно, а fortiori* надо признать, что Бог, открываясь в мире чрез человека, свидетельствует о Себе в Его сознании, именует Себя, хотя и его устами;

именование есть действие Божие в человеке, человеческий ответ на него, проявление энергии Божией. Это проявление заразно и отлично от этой энергии и от нее неотделимо. Оно отлично от нее потому, что осуществляется в человеке и человеческими средствами. Оно неразрывно с ней связано потому, что, согласно общей природе слова, Божественная энергия сама говорит о себе в человеке, открывается в слове, и слово, именование Божие, оказывается как бы ее вочеловечением, человеческим воплощением. «И Слово плоть бысть»* получает здесь истолкование расширительное: воплощение Слова совершается не только в боговоплощении Господа Иисуса Христа, но и в именовании, которые совершаются человеком в ответ на действие Божие. Уже по одному этому имена Божии не могут рассматриваться как чисто человеческие создания, как клички, изобретаемые человеком. Полагать так одновременно означает не только непонимание природы имени, но и величайшее кощунство. И в высшей степени характерна беспомощность, с которою имяборцы стараются согласить свое психологическое понимание природы слова и имени с тем благоговением перед именем Божиим, к которому их вынуждает их православное чувство церковной действительности или хотя внешняя корректность. Они все время путаются между утверждением, с одной стороны, что имя Божие, как и всякое имя, дается человеком и потому сводится к буквам и звукам, но что в то же время оно священно и к нему приличествует относиться с благоговением, причем для выяснения мотивов этого последнего и характера этой священности не делается даже попытки.

Вопрос об Именах Божиих и смысле их почитания прикровенно, в связи с другими вопросами, однажды уже рассматривался и получил косвенное решение вселенской церкви на VII Вселенском соборе. Проблема иконы, по крайней мере, с изображением Бога, многими чертами имеет аналогию с разбираемым вопросом. Главная трудность вопроса состоит в том, что смысл иконопочитания может колебаться между двумя одинаково ложными и недопустимыми крайностями: между пониманием икон, как чисто психологических, человеческих знаков, изображений, которым, тем не менее, воздается богопочитание, — грех идолопоклонства, в чем и обвиняли иконоборцы православных; и между полным их обожествлением, при котором утеривается ощутимая разница между иконой и Божеством — и получается то же идолопоклонство, отягчаемое еще ниспровержением догмата о нераздельности и неслиянности двух природ во Христе, ибо здесь Божественным поглощается тварное и человеческое. Объективным основанием для разрешения вопроса о почитании икон могло бы быть лишь то же самое, что и о природе имени Божия: учение о божественной энергии и воплощении слова, которое имеет объективную, онтологическую основу в образе и подобии Божиим в человеке. Образ и подобие это есть реальная основа всякой иконности, осуществляемой человеком, словом ли или иным путем, краской, резцом и под. Благодаря тому, что образ Божий есть образ человека, а в нем и с ним всего мира (ибо мир есть человек, макрокосм есть микрокосм), принципиально возможна икона как следствие феофании, богооткровения: Бог не мог бы открываться камню и в камне, но может человеку и в человеке, и чрез человека (а потому и в камне). Энергия Божия, действуя в человеке, соединяется с человеческой, воплощается в ней, и получается нераздельное и неслиянное соединение силы Божией и действия человеческого, причем последнее является как бы носителем для силы Божией. Поэтому двуедина, богочеловечна в своем особом смысле икона: она не может быть сливаема или отождествляема с изображаемым, но не может быть и отделяема от него, — воплощенная антиномия, как и всякое соединение божественного и тварного. Ха-

рактарно и неизбежно, что в вопросе об иконе центральное значение получил вопрос об имени и весь спор носил скрытый неосознанный характер спора об именах и их значении. В самом деле, в чем же может бесспорно проявиться божественная энергия в иконе: в изображении? но оно имеет лишь вспомогательный характер, речь не может идти ни о каком портретном сходстве (что даже и невозможно относительно неизобразимого Божества первой и третьей Ипостаси, да, в сущности, невозможно — хотя и другой невозможностью — и относительно Спасителя и Божией Матери). Здесь должны быть соблюдены лишь требования канона схемы, иконописного подлинника, часто условные, и ни одна еще картина своей выразительностью не становилась иконой, носительницей божественной силы, но оставалась лишь человеческим психологическим документом. Иконность в иконе создается ее надписанием, именем как средоточием воплощения слова, богооткровения. Вся икона есть разросшееся имя, которое облачается не только в звуки слова, но и в разные вспомогательные средства — краски, формы, образы: изображение в иконе есть иероглиф имени, который поэтому и должен быть определенно стилизован по подлиннику, и он получает значение иероглифической азбуки священных имен. И в связи с этой иероглифичностью, возможной погашенностью личного, психологического, объективацией и схематизацией преднамеренной, и понятны требования иконографии. Напротив, без имен, вне надписания или вне иероглифичности икона была бы совершенно невозможна. Это и говорится в постановлении VII Вселенского собора: «икона подобна первообразу не по существу, а только по названию κατὰ τὸ ὄνομα и по положению изображенных членов» (т. е. по иероглифичности, которая может пользоваться для своих целей не только схематическим изображением, но и сознательно аллегорической символикой: рыба, агнец, пастырь и т. д.). И из этого же определения проистекает не только наполнение иконы Божественною силою, но и ее обособленность от нее, двуединость: «видимая икона только по имени имеет общение с первообразом, но не по сущности κατὰ τὸ ὄνομα... οὐ κατὰ οὐσίαν. Истинный ум не признает на иконе ничего более, кроме общения ее по наименованию, а не по сущности, с тем, кто на ней изображен» (Mansi III, 241, 244, 258). Поэтому иконоборцы и тогда уже оказывались имяборцами, ὀνοματομάχοι, как называет их патриарх Никифор (там же, 178). Конечно, этим формулам нельзя не пожелать большего в смысле точности и отчетливости, однако центральное значение имени в иконе выступает здесь довольно выпукло. Этот же вопрос естественно становится и в богословствовании св. Феодора Студита о почитании св. икон, которое связывается им с единством по неделимости наименования κατὰ ἄμερὸς τῆς κλήσεως⁹²⁾.*

Сказанное до сих пор относилось лишь к иконам Спасителя, Бога Отца, Духа Святого, Св. Троицы. Но подобным же образом, очевидно, следует понимать, по смыслу постановлений VII Вселенского собора, природу и других святых икон, прежде всего, Божией Матери, а затем и разных святых. Особенность иконографии Богоматери, исторически возникающая, заключается в множественности типов изображения или подлинников, соответствующих и многочисленности икон: различные схемы, которыми являются эти подлинники, соответствуют разным мотивам или событиям в изображении Богоматери (как и Спасителя). Однако и здесь икону делает иконой не живописное качество рисунка или портретное сходство (что, очевидно, и невозможно), но наименование, которое внешне делается в виде надписи. Оно устанавливает единство иконы с Изображаемой, призывает силу Ее. Имя есть та сущность, энергия, которая изливается и на икону. Поэтому и в изображении, в рисунке для иконы (конечно, не для картины) имеет значение схематизм подлинника, так что вся

икона, в сущности, состоит из именованя, надписи — иероглифической и буквенной. По крайней мере, именно это существенно, все же остальное, т. е. художественность, имеет собственно для иконы вспомогательный и второстепенный характер, есть человеческое (иногда и слишком человеческое) в божественном. Как икона Мадонна Сикстинская ничем бы не отличалась от самого дюжинного произведения владимирского богомаза: ее художественные достоинства, действуя на человеческую душу, поднимая и разогревая ее средствами искусства, действовали бы так, как действует... ну, хорошее пение или церковный орган, хотя решающее значение имеет все же не как играют, но что *играют**. Причем, конечно, сила благодати может действовать перерождающе, изменяюще и на самое изображение, отнюдь не в художественном смысле, но в смысле духовного лика, который, вообще говоря, и ищет иконопись, в отличие от живописи (картины Ренессанса, при всех своих художественных достоинствах, в большинстве случаев совершенно не годятся быть иконами). Найти художественное равновесие в иконе, удержать иконный стиль, не жертвуя законами художественности, является одной из труднейших задач иконописи, разрешаемых лишь при счастливом соединении искусства и благоговения.

То же самое приходится повторить и про иконы святых, иероглифы которых даются «подлинником»: здесь решающее значение имеет наименование, буквенное и символическое, причем и здесь могут быть различные иероглифы в соответствии разным сторонам жизни изображаемого. Эта иероглифичность дает простор живописности, вообще картинному элементу, которому здесь тем больше места, что изображаются люди, действовавшие и жившие в определенной исторической обстановке. Однако и здесь элемент натуралистический в психологии и истории, как бы ни был он художественно выражен, может оказаться излишним, даже чуждым иконности, насколько он перетягивает к себе внимание и противоречит иероглифичности изображения, делает его картиной. Иконный иероглиф дает, хотя и схематически, изображение духовной завершенности, а не становления, незаконченности, какое неизбежно передается в исторической картине. Поэтому с точки зрения исторического натурализма в иконной трактовке сюжета есть условность, стилизация, даже фальшь, и наоборот. В суждениях св. Феодора Студита об иконах особо выделен вопрос о св. Кресте, который также рассматривается в духе общего учения об иконах, т. е., что и здесь имеет решающее значение наименование. «Крест, на который вознесен был Христос, называется так и по значению наименования $\tau\eta\varsigma \sigma\mu\alpha\sigma\iota\alpha\varsigma \tau\eta\varsigma \pi\rho\omicron\sigma\tau\eta\upsilon\omicron\upsilon\lambda\iota\alpha\varsigma$ и по природе животворящего древа. Изображение же его $\tau\omicron \acute{\epsilon}\chi\tau\upsilon\lambda\omega\mu\alpha \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ называется крестом только по значению наименования, но не по природе животворящего древа, так как изображение креста может быть сделано из разного материала. Но все-таки оно причастно имени первообраза, а следовательно и воздаваемого этому имени поклонения и почитания» (Migne, 99, 361, A). Здесь, очевидно, имеется в виду не самое изображение креста, но распятие, которое слилось для христиан неразрывно с символом креста. Для последнего достаточно была бы и существенна не буквенная, но иероглифическая надпись, т. е. самая форма креста, воплощенная в том или ином материале. Так обычно крест и изображается там, где он имеет самостоятельное значение: на храмах, на стенах, при крестном знаменнии, при благословении — здесь достаточно одного знака; напротив, крест — распятие, кроме соответствующего изображения, требует и надписи, т. е. сливается уже с иконой вполне.

Итак, если имя Божие есть в известном смысле словесная икона Божества, то и наоборот, настоящая икона Божества есть Его Имя. И этих икон столько же, сколько

имен, а имен столько же, сколько именований. В Ветхом Завете мы имеем целый ряд таких имен Господа, получаемых из наименований. Элогим, Цебаот, Адоnai, Святой, Благословенный, Всевышний, Творец, Благой: каждое из этих имен может быть сделано сказуемым к подлежащему — Божеству — и фактически им являлось, оно отпечаток имени Божия в слове, как и всякая икона.

В проблематике почитания икон возникал вопрос не только о смысле всякого почитания, но и границах его, т. е. об отличии между иконой и не-иконой: не-икона может быть просто в силу отсутствия в ней иконных элементов (в абсолютном смысле это, впрочем, невозможно, и человек, а чрез него и весь мир, носит образ Божества, есть естественная икона, божественный символ, иероглиф). В особенном смысле ею являются избранные лица или даже народы. Так Израиль многократно называется носящим Имя Божие на челе своем, т. е. особенно избранной Его иконой. Не-икона может быть и вследствие того, что мы имеем больше, чем икону. Что же больше, чем икона? То, в чем преодолена двойственность иконы, ее человечность и иероглифичность, [то,] где мы имеем всереальнейшее присутствие Божества. Таковы Святые Дары, которые не есть икона, а больше, ибо есть Тот, Кто изображается на иконе, Сам Господь Иисус под видом хлеба и вина, с Божественным Телом и Кровью. Такого поглощения природного божественным, т. е. пресуществления, мы не имеем в иконе, она иноприродна по отношению к такой святости, и такую всегда остается. (В этом смысле и было отвергнуто учение имяборцев о том, что истинной иконой являются евхаристийные хлеб и вино: было разъяснено, что здесь мы имеем не икону, но истинное Тело и Кровь Христову.) (Mansi, I, с. 260.) Но не-икону мы имеем не только в том единственном и исключительном случае, когда речь идет о Святых Дарах, но и в том, когда мы имеем освященную и пресуществленную материю: св. воду, св. миро, св. хлеб. Здесь происходит такое изливание даров Св. Духа, которое не имеет места при освящении св. иконы, здесь освящается естество. Не имя, не изображение, не символическое проникновение, но самая плоть, или материя, здесь становится иноприродной самой себе, принадлежащей к иному миру, между тем как икона принадлежит к нашему миру, точнее, находится на точке пересечения двух миров. Материя св. иконы остается сама собой: доска доской, а краски красками. Их употребление для иконы придает и им особую почтенность или священность, требующие благоговейного отношения, однако это вследствие того образа, которому они дают собою место. Он, этот образ, над ними, чрез них, но не в них: он лежит как бы тонким, еле уловимым слоем, который однако может быть отделен, хотя и освящает и свое ложе. Поэтому, между прочим, есть ощутимое различие между чтимостью разных икон, которому не может быть, конечно, приведено никакой аналогии между священностью Св. Даров или даже святой воды и пр. в разных храмах. Святые Дары всегда равны и неизменны, так что являлась бы признаком нечестия даже самая мысль об их различии. Напротив, для каждого ясно, что иконы различны по действительной своей силе, имеют, так сказать, разную интенсивность, что и выражается в почитании икон чтимых, чудотворных, составлении особых им служб и под. Здесь можно привести аналогию с живой иконой — человеком и святостью святых: звезда от звезды разнится во славе*. И если икона есть только место присутствия силы Божией, а не сама сила, то и естественна и принципиально понятна возможность различия — не только чтимости (что есть субъективное следствие), но и самой действительности, святости (что есть объективное основание: все иконы святы, и, конечно, потенциально чудотворны,

однако по воле Божией это действительно обнаруживается лишь в определенных, предуказанных случаях).

Мы отклонились от непосредственного вопроса об именах Божиих в сторону вопроса о смысле иконопочитания, но это не случайно, ибо оказалось, что в существе это тот же самый вопрос. Ибо св. икона не есть только картина, человеческое изделие, фотография, но является носителем силы Божией и священным иероглифом Имени Божия, и самое имя, именование Божие не есть только средство для обозначения, избираемое по соображениям удобства, не есть кличка или пустой «символ» (как выражаются иногда, извращая и унижая идею символа), но есть тоже божественная икона в слове, священный символ, которого сущность в двухприродности. Имя Божие есть не только средство обозначения Божества или Его призывания, но есть и словесная икона, потому она свята.

Итак, имена Божия суть словесные иконы Божества, воплощение Божественных энергий, феофании, они несут на себе печать Божественного откровения. Здесь соединяются нераздельно и неслиянно, как и в иконе, божественная энергия и человеческая сила речи: говорит человек, он именует, но то, что он именует, ему дается и открывается. Вот эта человеческая сторона в именовании дает повод скептическому имяборству считать имя Божие за человеческое изобретение, кличку или нечто вроде алгебраического знака (и в этом смысле «символа»). Но для того, чтобы быть последовательным в этой точке зрения, надо довести ее до конца и признать, что и содержание слова-именования есть всецело человеческое дело, акт человеческого познания, вполне имманентный ему. Стало быть, это будет означать, что Бог совершенно имманентен миру и человеку, иначе говоря, что мир и человек есть бог, — пафос буддизма и современного монизма, враждебно обращающегося против христианства с его верой в трансцендентное Божество, открывающееся человеку. При таком мировоззрении имя Божие выражает понятия и суждения, как и всякое другое, между ним и другими словами-именами нет никакой разницы, кроме как по содержанию. Можно пойти еще дальше в этом монизме и стать на точку зрения скептицизма или же прямо атеизма. Что может означать имя Божие для атеиста? Очевидно, прежде всего, что не откровение, имеющее свое объективное содержание, ибо никакой реальности, соответствующей имени Божию, для атеиста не существует. Для него имя Божие означает некоторое отвлеченное понятие, служащее для выражения известной «трансцендентальной иллюзии», для которой он может иметь свои теоретические объяснения, а может и не иметь. Здесь во всяком случае значение имени Божия приурочивается всецело к субъективной человеческой сфере, ею замыкается и порождается. При благоприятном отношении к этой иллюзии она получает онтологическое истолкование как выражение высшей и сокровенной человеческой сущности, Божества в человеке, в духе религии человекобожия, как развивали ее Фейербах и О. Конт. При неблагоприятном отношении значение этого имени сводится к такому же призраку, как галлюцинация, грезы и «суеверия». В этом и другом случае имени Божию приписывается одинаковое бессилие. Объективно же здесь мы имеем дело с религиозным нечувствием, слепотой, для которой по тем или иным причинам недоступно ощущение света. Здесь, хотя и остается в лексиконе, заимствованное из общего словесного богатства, слово для обозначения Божества, но, строго говоря, отсутствует имя Божие, есть только звук, кличка, совершенно во вкусе имяборцев, религиозная пустота, одна звуковая шелуха без зерна. Однако надо заметить, что подобную пустоту мы имеем только при соблюдении религиозного равно[душ]ия, т. е. при полной слепоте, равнодушии и дреме. Человеку настолько

неестественно подобное положение, что он может находиться в нем только в виде исключения. Гораздо же чаще под маской равнодушия скрывается враждебная хула и богоборство, и имя Божие попирается и хулится, как икона, когда ее разбивают, уничтожают не в качестве простой доски, но именно как икону. В таком случае нельзя уже говорить о пустоте, спячке и мертвенности, существует злая воля: злобная хула, соединенная с неверием. Как ни противоречиво кажется это состояние, но оно психологически является очень обычным. Богоборческая хула не есть безбожие, но противоположие, вражда к Богу, и имя Божие, хотя и хулимое, в действительности попадает хулителей. Для бесов, которые, принадлежат к миру духовному, не имеют защиты тела и относительной слепоты, Имя Божие, при всей ненависти их к Нему, действует как пламень, к которому не могут они приблизиться.

Возьмем еще случай имманентизма при употреблении имени Божия, который отличается от предыдущего. Это — философское, а не религиозное его употребление, когда имеется в виду идея Бога: например у Аристотеля, Спинозы, Гегеля, сюда вообще относится философский ум, как бы он ни был благочестив. Для философского разума все проблемы имманентны мышлению, и с Богом он встречается лишь как с предметом мысли на поле мысли. Строго говоря, здесь можно говорить лишь о таком же откровении в имманентном, каким является всякое имя существительное или подлежащее (по вышеразъясненному), и идея Бога, отличаясь от других идей по содержанию, качественно от них не отличается. Если имя Божие есть и икона Божества, то лишь как естественная икона, в том смысле, что образ Божий есть в человеке и в мире, и он опознается философствующей мыслью, которая, однако, при этом неизбежно несет с собой ограниченность и психологизм. Впрочем, даже и философствующий разум, на известной высоте постигая Божество, начинает воспринимать его не только как свою идею или проблему мысли, но как сущность живую, действительную, и для него имя Божие все более становится не субъективно только, но и объективно силою Божиею. Он проникается пред ним благоговением, оно становится для него нерукотворной, хотя и естественной, иконой. Не надо забывать о том соотношении, которое естественно и неизбежно существует между философией и религией, при котором первая есть только производное, «настройка» над второй и отличается не столько предметом, сколько особым способом рассмотрения или отношения.

Следующий вопрос, который возникает на этом же пути, и вопрос искусительный, это об именах Божиих не в философии и не в атеизме, но в религиях, только не «откровенных», т. е. языческих. Что они означают? Философскую идею? очевидно, нет, потому что они возникают в религии и имеют богослужebное, культовое значение; иллюзию, ничто? также, несомненно, нет, это противоречит всему: прежде всего тому, что во многих именах богов с полной ясностью просвечивает их натуралистическое происхождение и значение⁹³), а затем это было бы вообще религиозным абсурдом, при котором пришлось бы столкнуться и с определенным воззрением Библии, отнюдь не считающей богов простой иллюзией, а имена их пустыми звуками («имени других богов не упоминайте, да не слышится оно из уст ваших». Исх. XXIII, 13; «и будет в тот день, говорит Господь Саваоф, Я истреблю имена идолов с этой земли, и они не будут более упоминаемы». Зах. XIII, 2): для этого в библейских воззрениях столь же мало основания, как для того, чтобы считать идольские жертвы и самих идолов пустым местом. Притом надо считаться с тем, что в язычестве, в т. наз. естественных религиях, которые представляют собой огромные различия и оттенки, мы имеем дело именно с религиозным, молитвенным, заклинательным употреблением имени

Божия или же имен богов. Ими совершаются жертвы, ими переполнены священные гимны. На это может быть дан ответ только по существу в связи с тем, что мы думаем о языческой религии и объективном характере ее откровения и языческих богов (см. в «Свете Невечернем» соответствующую главу)*. Что боги языческие не суть пустое место, а потому и имена их имеют некоторую силу, об этом достаточно свидетельствует та «ревность», с которой относится Бог ревнитель к постоянным отклонениям евреев на путь идолослужения. Наличие неоткровенных религий наряду с откровенною есть промыслительная тайна, которая и донныне остается нераскрытой. Но и донныне было бы безумием и слепотой отрицать реализм религии вне христианства, и если отпадение в язычество из христианства есть служение бесам, то изначальное пребывание в язычестве, особенно при неведении христианства, может быть естественным благочестием и, более того, «естественным» откровением — божественных сил, софийности космоса. Поэтому мы не можем сказать, что Зевс, Афина, Апполон, Изиды и под. были простые иллюзии и фантастические существа, а уже тем более не можем этого сказать о возвышенном богочитании индусов — Веданте, об Исламе (хотя в отношении к христианству ему присущи уже антихристианские и христороборческие элементы), вообще о всякой конкретной религии. Имена богов суть здесь реальные силы откровения этих богов: в каждом частном случае эта реальность и это откровение может различаться по качеству — от настоящего демонизма до стихийного натурализма, от оргиастического экстаза до высокого боговдохновения Сократа. Пророк говорит об этом со спокойным лаконичным реализмом: «все народы ходят каждый во имя своего бога, а мы будем ходить во имя Господа Бога нашего во веки веков» (Мих. IV, 5). Пути Божии неисповедимы. Одно кажется нам бесспорным: имяборчески скептическое отношение неприменимо даже к именам языческих богов.

Согласно всем сделанным разъяснениям оно является кощунственным и бессмысленным в применении к Имени Божию в религии откровенной, в Ветхом и Новом Завете⁹⁴). Ведь если истинный Бог действительно открывается людям и эти откровения запечатлеваются в Именах Божиих, как же можно допускать кощунственную мысль о том, что Имя Божие есть только человеческое измышление, кличка? Тогда имяборцы должны, чтобы быть последовательными, возвратиться и к иконоборству и видеть здесь, вместе с протестантами, только человеческие иллюстрации к священным событиям. Молитвенное припадание к этим иллюстрациям для них есть идолопоклонство. Но ведь имя Божие есть не только познавательное, теоретическое суждение, но оно есть и средство молитвенного призывания Божия, оно есть лестница, соединяющая небо и землю: человек обращается, призывает, а Бог слышит в этом призыве Свое Имя. В этом сила, святость, тайна и трепетный ужас Имени Божия, ибо, призывая Его, мы являемся в предстоянии Божества, мы уже имеем Его в самом Имени, мы создаем звуковую Его икону. Если бы Бог был далек и отчужден от нас, «трансцендентен» и холоден, как отвлеченное божество деистов, тогда и слово наше, Его именующее, было бы теоретично, бездейственно, отвлеченно, уподоблялось бы нашим отвлеченностям, оканчивающимся на *-ство* (единство, качество, множество и т. п.) или *-ение* (учение, терпение и т. д.). И если бы божество было нашей прихотью и иллюзией, то тогда было бы бессильно имя его. Но в Имени Божиим Господь Сам Себя именует в нас и чрез нас, в нем звучат для нас громы и сверкают молнии Синая, присутствует энергия Божия, которая (согласно заключению царьградского собора по поводу паламитских споров**) неотделима и от самого Божества, хотя и неотожествима с Ним. Наше греховное

равнодушие, рассеянность, слепота мешают нам сознать до конца все величие Имени Божия, произнося которое, мы как бы причащаемся силы Божией. Имяборство есть бессознательное, недодуманное человекобожие или безбожие.

Возвращаемся к вопросу о священном Имени Божиим. До сих пор, говоря об этом, мы имеем в виду лишь имена Божии (в смысле св. Дионисия Ареопагита), т. е. именованья, в которых закрепляются откровения Божества или Его свойства: сказуемые, которые превращались в подлежащие, становились именами существительными, приобретали субстанциальность, т. е. божественную силу, неизбежно присущую всякому имени Божию. В этом смысле *имя Божие* есть общая категория, объемлющая собою многие имена, из которых каждое, однако, является в своем месте Именем. *Имя* есть основа, так сказать, онтологическое место для разных наименований предикативности происхождения. Однако, наряду с этими именованиями — сказуемыми и пристекающими отсюда предикативными именами, ведь может быть, по крайней мере, мыслимо «собственное» *Имя Божие*, которое, подобно всякому другому, «собственному имени», по вышеуказанному, не является предикативным или не имеет такого значения. Оно есть уже не кристалл именованья, но имя как субъект, подлежащее, субстанция для всяких других наименований. Было бы дерзновенно ставить вопрос о том, каково это имя, единственное ли оно. Даже когда по недоразумению и неведению спрашивали, очевидно, из недолжной любознательности, об этом Имени богоугодные мужи, удостоенные богоявлений, они получили ответ: «Зачем ты спрашиваешь об Имени Моем? оно чудно»*. Такой ответ получил праотец Израиль-богоборец, когда спросил Боровшегося с ним об Имени Его (Быт. XXXII, 29), так же отвечено было и Манюю «Ангелом Божиим», ему предсказавшим будущие события (Судей XIII, 17–18). Божественное *Имя* не было им сообщено. *Имя Божие* в собственном смысле слова, не как откровение о Боге, но как прямая Сила Божия, энергия Божия, исходящая из субстанциального существа, не может быть найдено человеком в себе, ни в своей мысли, ни в своей жизни, ибо оно ей трансцендентно. Всякое именованье Божие, получаемое вследствие откровения Божества о Себе, естественного или нарочитого, антропоморфно в том смысле, что человек в себе или чрез себя, как макрокосм или микрокосм, познает существо Божие. И поэтому такие именованья имеют всегда и человеческий смысл и значение, суть проекция человеческого на божественное или, наоборот, божественного на человеческое. Это законный и неизбежный антропоморфизм, ибо человек имеет образ и подобие Божие, и чрез человеческое открывается ему божественное. Вот почему все именованья Божия, написанные не чрез прописную, но чрез строчную букву, суть и человеческие именованья, могут быть приложены к человеку; таковы: Господь, Саваоф, Адонай, Творец, Промыслитель, Отец, — все они имеют и человеческие значения и именованьями Божиими они становятся лишь чрез отнесенность к Божеству как подлежащему, их делает таковыми аглютинирующая связка. Напротив, собственное имя, даже если оно имеет словесное, человеческое происхождение, не может быть сказуемым — ничьим, но только подлежащим. И как собственное имя человека есть его неместоименное я, так же и *Имя Божие* есть Я Божие, страшное и чудное. Совершенно очевидно, что *такое* имя, собственное *Имя Божие*, или хотя один из бесконечных покровов этого страшного ИМЕНИ, может быть сообщено человеку только откровением, притом откровением в собственном смысле, сообщением трансцендентного в имманентном. Мостом, чрез который трансцендентное может открываться, не разрушив имманентного, не разорвав его на части, является слово-имя, логос в человеке. Звуковая

личина слова в данном случае закрывает солнце и предохраняет человека от ослепления и попадения: как мы смотрим на солнце через затемненные стекла, так и **ИМЯ** Божие скрывается для нас, а вместе и открывается в слове, нашем человеческом, звуковом слове, которое оказывается некоей абсолютной Иконой невместимого, нестерпимого, трансцендентного Имени, самого существа Божия, Я Божьего. Здесь нам надо возвратиться к знакомому уже различению в слове — фонемы, морфемы и синемы. Фонема соответствует краскам и доске в иконе, морфема — иероглифичности «подлинника», дающей схему изображения, синема есть самое имя, сила изображения. Относительно синемы мы имеем еще двойное разграничение: непосредственное значение слова как человеческого слова — то, что соответствует «внутренней форме слова» (напр., Иегова — «Сущий»: это есть деепричастная форма от глагола бытъ и имеет и соответствующее значение), и значение перерожденного, пресуществленного слова, ставшего Именем Божиим. Разница между именами Божиими и Именем Божиим как таковым связана с тем, что в тех живет их самостоятельное, вербальное, предикативное значение, между тем, как здесь оно совершенно поглощено именем, существует только как имя. В этом и другом случае присутствует благодать и сила Божия, почему имя Божие всегда и везде является священным и достопоклоняемым. Но в первом случае мы имеем лишь благодатное освящение стихии — именно, слова, имеем, так сказать, святое слово, подобно тому, как имеем мы святую воду, святой благословенный хлеб, или просфору, антидор, даже св. миро; хотя здесь нисходит благодать Духа Святого, но стихия все-таки сохраняет и свою собственную природу: это св. вода, св. хлеб и т. д. Она, эта стихия, является естественным сосудом для приятия благодати св. Духа и, даже больше того, воспринимает ее именно своим естеством, как вода или хлеб и под. Во втором же случае, когда мы имеем как бы собственное Имя Божие, Я Божие, собственная природа слова, его «внутренняя форма», или значение, как бы испаряются. Иегова есть Имя Божие совсем не потому, что оно означает *сущий*, ибо атрибут бытия еще не выражает собой в каком-либо исключительном смысле существо Божие, он стоит здесь наряду с другими атрибутами или именами. Это слово делает Именем Божиим исключительное присутствие Силы Божией в нем. Можно допустить — конечно, чисто теоретически, — что для Имени Божия могло бы бытъ избрано одно из других именовании Божества: Елогим, Саваоф, Творец, Отец и т. д. (мы понимаем, сколь невозможно это допущение по реальному существу дела пред лицом совершившегося откровения Божия об Имени Своем, но останавливаемся на этом предположении, как вспомогательной гипотезе для иллюстрации своей мысли); однако, раз откровение совершилось, и Господь возвестил: Я — Иегова, то самостоятельное значение слова *сущий* совершенно растворяется, становится только словесной формой для вмещения Имени Божия, того, что, будучи словом для человеческого вмещения, является Сверхсловом для человеческого языка. Можно сказать, что собственное значение слова *Сущий* не имеет уже того значения, какое имело оно в момент избрания этого слова для Имени. После этого оно становится прозрачным стеклом, и лишь пропускающим лучи, но не отражающим их. Если возвратиться к нашему сравнению, то приходится сказать, что собственная стихия слова не сохранилась здесь, как она сохранилась в св. воде или хлебе, но пресуществилась подобно тому, как хлеб и вино совершенно и до конца пресуществляются лишь под видом хлеба и вина. То, что имело свою собственную стихийность и природу, теперь становится только «под видом», перестает быть самим собой, пресуществляется до конца. И однако, чтобы продолжить эту аналогию, от хлеба и вина до совершения таинства требуются

определенные, очень строго установленные качества, которые удерживаются и тогда, когда они становятся только своею собственной видимостью. Так и слово, послужившее веществом Имени Божия, сохраняет свою словесную природу и свою значимость. Но как безмерное расстояние существует между этими определенными и предуказанными качествами хлеба и вина и Телом и Кровью Христовой и эту бездну может изгладить только чудо благодати Божией, так и между значением слова «сущий» самого по себе, которое сыздавна существовало, да и продолжает существовать, в человеческом лексиконе как одно из бесчисленных слов, имеющих свое определенное значение, и между Именем Божиим **Иегова** лежит пропасть, которая заполняется изволением Божиим, для нас неисповедимым, имеющим силу абсолютного откровения. Мы отдаем себе отчет во всей дерзновенности самочинных аналогий и сближений с такой святыней, как страшные Тайны Христовы, однако нам кажется, что к этой аналогии нас нудит самое существо дела. В таинстве мы всегда имеем абсолютно неразложимый конкрет, поэтому и здесь речь может идти только об аналогии, о пояснении сближением или противопоставлением одного чуда благодатного пресуществления чрез другое. И в Имени Божиим мы имеем такое своеобразное, ни к чему другому не сводимое *таинство слова*, его пресуществление, благодаря которому слово, избранное стать Именем, становится словесным престолом Имени Божия, более чем иконой, храмом, алтарем, ковчегом, Святым Святых, местом присутствия Божия и встречи с Богом. И Господь повелел устроить скинию, «святилище», и «буду обитать среди них» (Исх. XXV, 8). «Я буду открываться тебе и говорить над крышкою посреди двух херувимов, которые над ковчегом откровения, о всем, что ни буду заповедывать чрез тебя сынам Израилевым» (Исх. XXV, 22). Это святилище скиния, и позднее храм, устроены для того, чтобы там обитать Имени Божию (о чем ниже). Вся соблазнительность мысли о слове-иконе и о пресуществлении слова в Имени Божиим исчезает тогда, когда мы перестаем считать слово какой-то человеческой поделкой, притом даже не имеющей природного (я скажу, даже материального) характера: напротив, нужно сознать и ощутить, что человеческое слово есть стихия, природная и своеобразная, которая доступна просветлению, перерождению, пресуществлению, преобразению, как и всякая другая природная стихия, как и всякая другая человеческая сила и энергия. Слово есть символ, нам уместно здесь вспомнить об этой исходной основной нашей формуле, и символ не в том нигилистическом смысле выдуманного человеком значка, как понимают его всегда имяборцы и иконоборцы, но в смысле соединения двух естеств, а потому силы и глубины. Не одно только слово является символом, им могут быть и силы природы, и стихии естества, становящиеся вместилищем иного содержания, иных сил. В этом смысле (а не в смысле какой-то аллегории) символично богослужение, символичны таинства. И вот в этом-то единственно достойном идеи символа смысле, соприсутствия разных природ, — является священнейшим из символов — нераздельное и неслиянное единение Бога и человека в Иисусе Христе, а затем и священное Имя Божие есть священнейший символ словесный. Именно исходя из идеи символа и символической природы слова можно понять и символическое значение Имени Божия и реальное присутствие в нем Силы Божией.

И эта форма, и это Имя, сказанное на человеческом языке, это воплощение Имени, словесное боговоплощение в точном смысле слова, могло явиться только особым действием воли Божией, любви Божией к человеку и снисхождения Божия, вольного Его кенозиса. И соответственно двум заветам, было два откровения имени Божьего, ветхозаветное

Иегова — Моисею и новозаветное **Иисус** — Деве Марии, а в ней всему человеческому роду: два нерукотворные образа имени Божества. Восстановим в памяти черты, какими описано это единственное и потрясающее событие в Ветхом Завете. (Исх. III, 13–14): «И сказал Моисей к Богу: вот я приду к сынам Израилевым и скажу им: Бог отцов ваших послал меня к вам. А они скажут мне: как ему имя? что сказать мне им? Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий, Я есмь который есмь. И сказал: так скажи сынам Израилевым: Сущий (Иегова) послал меня к вам»; Исх. VI, 3: «являлся Я Аврааму, Исааку и Иакову с Именем Моим „Бог Всемогущий“, а с Именем Моим **Иегова** я не открылся им». Бог сообщает как новое откровение Свое Имя, которое потом хранится как Страшная Тайна, Святыня и Сила, будучи ведомо одному лишь первосвященнику, по преданию произносившему его в праздник очищения при вхождении во Святое Святых для окропления жертвенной кровью.

Для всякого благоговейного или даже просто внимательного и добросовестного читателя Ветхого Завета должно быть ясно, что выражение «Имя Божие» занимает здесь совершенно особое самостоятельное место. Сказать, что это есть лишь способ выражения идеи «Бог», значит ничего не сказать, проявить только кощунственно легкомысленное отношение к библейскому тексту, доходящее до прямого его искажения. Ибо, даже если бы и верно было это словесное равенство: имя Божие = Бог, то и тогда возникал бы вопрос о смысле и происхождении именно *такого* описательного выражения. Но, конечно, эта суммарная характеристика и неверна, она может быть понята из нежелания всматриваться в библейский текст, где совершенно очевидны различные случаи и оттенки в употреблении Имени Божьего⁹⁵). И прежде всего бросаются в глаза те случаи, когда выражение *Имя Божие* никоим образом не может быть истолковано просто как синоним, описательное выражение, заменяющее *Бог*, но обозначает особый способ присутствия Божия, силы Его именно в Его Имени.

1.1. Имя Божие соединяется и сближается с понятием Славы Божией, которая даже любителями упрощенной синонимии не может быть отнесена просто к описательным выражениям (Исх. XVI, 7, 10; Числ. XVI, 19; 3 Цар. VIII, 10–11; Ис. XXXV, 2; XL, 5; Прем. Ис. с. Сир. XLV, 3). Исх. XXXIII, 18 и 19: «И сказал (Моисей): покажи мне славу Твою. И сказал (Господь Моисею): Я проведу пред тобою всю славу Мою и провозглашу Имя Иеговы пред Тобою, и кого помиловать, помилую, кого пожалеть, пожалю», — XXXIV, 5: «и сошел Господь в облаке, и остановился там против него и провозгласил Имя Иеговы». Здесь явление Славы Божией и провозглашение Имени Иеговы сопоставляются как две стороны богоявления, как феофанические Энергии. В этом свете получает свой смысл и заповедь, которая не только запрещает неблагоговейное отношение к Божеству, осуществляемое чрез слово, но нарочито ограждала святыню Имени Божия, подобно тому как нарочито ограждалась святыня Славы Божией, являвшейся в скинии свидения (как об этом свидетельствует история «протестантского» выступления Корея, Дафана и Авирона: Числ. 16). (Текст третьей заповеди в книге Исход находится именно в том контексте, где стоит и повествование только что приведенное.) Исх. XX, 7: «Не произноси имени Господа Бога твоего напрасно, ибо Господь не оставит без наказания того, кто произносит имя Его напрасно» (параллели: Лев. XIX, 12, с другим оттенком и более узким сдержанием; Второз. V, 11 тождественно с Исходом; Притч. XXX, 9).

Если обратить внимание на общий контекст и содержание 10-слова, специфическое содержание третьей заповеди становится еще яснее: после провозглашения веры во единого истинного Бога и запрещения идолослужения устанавливается почитание священного Имени,

которое только что было торжественно открыто и провозглашено на Синае, для того чтобы в четвертой заповеди уже перейти к установлению священных сроков (субботы и будней). Сюда же можно отнести такое, например, сопоставление у прор. Исаии (XLVIII, 9): «Ради Имени Моего отлагал гнев Мой, и ради Славы Моей удерживал Себя от истребления тебя»; у прор. Даниила (III, 52): — «благословенно Имя Славы Твоя, святое и превзвездное и превозносимое во веки».

1.2. Совершенно особое значение выражение «Имя Божие» имеет в связи с храмом и вообще культом. Здесь никоим образом не может быть речь о *pars pro toto*, об употреблении этого выражения прямо вместо *Бог* (хотя и это, как уже было указано, требовало бы своего объяснения не одними только средствами теории еврейской словесности, но и богословия). Нет, здесь Имя Божие берется прямо как реальная живая сила, Божественная энергия, пребывающая в центре храмовой жизни. Храм есть место обитания Имени Божия, он и строится для Имени Божия. Если мы вспомним то, что известно о великом благоговении ветхозаветного еврейства пред священной тетраграммой и о том месте, которое занимала она в богослужении, образуя сердце его (как произносимое первосвященником в торжественнейший и таинственнейший момент всей богослужебной жизни — при кроплении кивота жертвенной кровью), для нас станет понятно, что для еврейства с его религиозным реализмом даже не было никакой возможности мыслить храм иначе как место обитания Имени Божия, как об этом свидетельствуют священные летописи. Еще во Второзаконии (XII, 11) встречаем мы заветное Моисея: «тогда (по вселении в землю обетованной), какое место изберет Господь Бог ваш, чтобы пребывать Имени Его там, туда приносите все, что я заповедую вам». В 3 книге Царств рассказывается о построении храма Соломоном. Первоначально, до этого построения, «народ еще приносил жертвы на высотах, ибо не был построен дом Имени Господа до того времени» (3 Ц. III, 2). Хотя Давид еще думал об этом, но ему было возведено через Нафана пророка, что Соломон «построит дом Имени Моему» (2 Цар. VII, 13), 1 Парал. XVII, 12: просто «он построит Мне дом». Приходит время для этого построения, и Соломон посылает Хираму, царю Тирскому, сказать: «ты знаешь, что Давид, отец мой, не мог построить дом Имени Господа Бога своего по причине множества войн с окрестными народами, доколе Господь не покорил их под стопы ног его; ныне же Господь Бог мой даровал мне покой отовсюду: нет противника и нет более препон; и вот я намерен построить дом Имени Господа Бога моего, как сказал Господь отцу моему Давиду, говоря: сын твой, которого Я посажу вместо тебя на престоле твоём, он построит дом Имени Моему» (3 Ц. V, 3–5). (Сюда относится в качестве параллели, рассказ 1 кн. Паралипоменон, где Давид сам говорит о построении храма, и тоже в таких же точно выражениях, как и Соломон: 1 Парал. XXII, 6–8: «и призвал (Давид) Соломона, сына своего и заветал ему построить дом Господу Богу Израилеву. И сказал Давид Соломону: сын мой, у меня было на сердце построить дом во имя Господа Бога моего, но было ко мне слово Господне и сказано: ты пролил много крови и вел большие войны; ты не должен строить дом Имени Моему»). Ст. 10: «он (Соломон) построит дом Имени Моему». Ст. 11: «И ныне, сын мой, Господь с тобой, чтобы ты был благоуспешен и построил дом Господу Богу моему, как Он говорил о тебе». В таких же точно выражениях говорит об этом Давид перед собранием старейшин (1 Парал. XXVIII, 3): «Бог сказал мне: не строй дома Имени Моему, потому что ты человек воинственный и проливал кровь». (6): «Соломон, сын твой построит дом Мой и двory Мои». 2 Парал. II, 4 — параллель

рассказу о посольстве Хираму: «вот я строю дом имени Господа Бога моего, для посвящения Ему, чтобы возжигать перед Ним благовонное курение» и т. д. Далее более точно определяется богослужebное, культовое предназначение этого дома: ст. 5–6: «дом, который я строю, велик, потому что велик Бог наш, выше всех богов. И достанет ли у кого силы построить Ему дом, когда небо и небеса небес не вмещают Его? и кто я, чтобы мог построить Ему дом? Разве только для курения пред лицом Его?»

Далее надо остановиться на описании освящения храма. Когда священники внесли ковчег завета, Слава Господня в виде облака наполнила храм. 3 Ц. VIII, 12–13: «Тогда сказал Соломон: Господь сказал, что Он благоволит обитать во мге, я построил храм в жилище Тебе, место, чтобы пребывать Тебе во веки». Далее идет история построения храма: «Бог говорил: с того дня, как Я вывел народ Мой Израиля из Египта, Я не избрал города ни в одном из колен Израилевых, чтобы построен был дом, в котором пребывало бы Имя Мое (но избрал Иерусалим для пребывания в нем Имени Моего)... У Давида, отца моего, было на сердце построить храм Имени Господа Бога Израилева, но Господь сказал Давиду, отцу моему: у тебя есть на сердце построить храм Имени Моему: хорошо, что это лежит у тебя на сердце, однако не ты построишь храм, а сын твой... построит храм Имени Моему. И исполнил Господь слово Свое, которое изрек. Я... построил храм Имени Господа Бога Израилева» (3 Ц. VIII, 16–20)⁹⁶. Во всенародной молитве царя Соломона также читаем: «да будут очи Твои отверсты на храм сей день и ночь, на сие место, о котором Ты сказал: *Мое Имя будет там*» (3 Ц. VIII, 29). Параллель: «где Ты обещал положить *Имя Твое*» (2 Парал. VI, 20) и далее просит Бога услышать молящихся, которые приходят туда и «исповедуют *Имя Твое*» (ст. 33, 35) (ср. 2 Парал. VI, ст. 24, 26). «Если и иноплеменник, который не от народа Твоего Израиля придет из земли далеко ради *Имени Твоего*, ибо они услышат о Твоем Имени великом и о Твоей руке сильной и о Твоей мышце простертой... услышь с неба, ...чтобы все народы знали Имя Твое ...чтобы знали, что *Именем Твоим* называется храм сей, который я построил» (3 Ц. VIII, 41–43)⁹⁷. (См. дальше в той же молитве: ст. 44: «и к храму, который я построил *Имени Твоему*», то же ст. 48). После освящения храма было явление Бога Соломону (второе). Бог говорил ему: «Я услышал молитву твою и прошение твое, о чем ты просил Меня. Я освятил сей храм, который ты построил, чтобы пребывать *Имени Моему там во век*; и будут они Мои и сердце Мое там во все дни» (3 Ц. IX, 3) (2 Пар. VII, 16). Ст. 7: «храм, который Я освятил *Имени Моему*» = также 2 Парал. VII, 20). Также ср. 4 Царств. XXI, 4: «и соорудил (Манассия) жертвенники в доме Господнем, о котором сказал Господь: в Иерусалиме *положу Имя Мое*» (= ст. 7 «в Иерусалиме *полагаю Имя Мое* ...навек»).

Итак, храм есть место обитания Имени Божия, где оно «положено на веки». У других писателей иногда встречаем определение храма как места, над которым наречено *Имя Божие*. Сюда относится текст пр. Исая, XVIII, 7: «к месту *Имени Господа Саваофа* на гору Сион». Также, например, у пророка Иеремии: «приходите и становитесь пред лицом Моим в доме сем, над которым наречено *Имя Божие*, и говорите: „мы спасены“, чтобы впредь делать все эти мерзости. Не соделался ли вертепом разбойников в глазах ваших дом сей, над которым наречено *Имя Мое*? ...Пойдите же на место Мое в Силом, где Я прежде назначил пребывать *Имени Моему*, и посмотрите, что сделал Я с ним... Я так же поступаю с домом (сим), над которым наречено *Имя Мое*» (VII, 10–12, 14)⁹⁸.

Приведенные тексты сами собой достаточно свидетельствуют, что выражение *Имя Божие* в связи с храмом вовсе не есть только замена или синоним слова *Бог*, но имеет совершенно самостоятельное значение, отрицать которое значило бы производить насилие над текстом. Речь идет о нарочитом пребывании в храме Имени Божия, наряду со Славою Божией, как силы Божией, как энергии Божией. Для еврейского религиозного сознания в этом не было ничего странного и противоречивого, это ясно уже из того центрального значения в культе, какое принадлежало торжественному провозглашению Имени Божия. Оно именно не только провозглашалось, но существовало как живая энергия и вне этого провозглашения, имея местом особенного пребывания храм как средоточие богослужения. (Если голос скептического рационализма будет говорить, что не может быть особого места для пребывания Имени Божия, ибо оно как идеальная величина не связано с местом, то следует указать, что совершенно то же соображение может быть применено и к храму как месту нарочитого пребывания Божества, дому Божию, ибо Божество не связано с местом. Если же снисхождение Бога к человеку, выражающееся в богоявлениях и богооткровениях, включает в себе и соответственный антропоморфизм (или же антропологизм), то столь же нет препятствий видеть в храме дом Божий, как и место пребывания имени Божия.) Нарочитая связь храма с Именем Божиим, которая для имяборства должна казаться какой-то непонятной прихотью языка, на самом деле вытекает из связи культового тайнодействия и богослужения с Именем Божиим, которое и есть лестница, возводящая от земли на небо. И надо поэтому отнестись с полным доверием и реализмом к свидетельству священного текста о том, что в храме пребывало *Имя Божие*.

II. Понимание Имени Божия как силы или энергии проявляется также в ряде текстов, в которых начертание или присутствие Имени Божия является знаком, а вместе с тем и основанием, особого избрания и облагодатствованности. В этом смысле избранный народ Божий называется нареченным этим Именем. «Так пусть призывают *Имя Мое* на сынов Израилевых, и Я (Господь) благословлю их» (Чис. VI, 27). «И увидят все народы земли, что *Имя Господа* (Бога твоего) нарицается на тебе, и убоятся тебя» (Второз. XXVIII, 10). «И смирится народ *Мой*, который именуется *Именем Моим*» (2 Парал. VII, 14). «Каждого, кто нарицается *Именем Моим*, кого Я сотворил для славы Моей, образовал и устроил» (Ис. XLIII, 7). «Мы сделались такими, над которыми Ты как бы никогда не владычествовал, и над которыми не именовалось *Имя Твое*» (Ис. LXIII, 19). «Я открылся не вопрошавшим обо Мне; Меня нашли не искавшие Меня: „вот Я, вот Я“, говорил Я народу, не именовавшемуся *Именем Моим*» (Ис. LXV, 1). «Ты, Господи, посреди нас, и *Твое Имя наречено над нами*» (Иер. XIV, 9). «Возри на город, на котором наречено *Имя Твое* ...не умедли ради Тебя Самого, Боже мой, ибо *Твое Имя наречено на городе Твоем и на народе Твоем*» (Дан. IX, 18–19). «*Имя Твое наречено на Израиле и роде его*» (Варух. II, 15, ср. 26). (Сюда же 3 Ездры III, 34: «нигде не найдется *Имя Твое*, только у Израиля».) Сюда же относится из новозаветных текстов Апокал. III, 12: «и напишу на нем *Имя Бога Моего*, и имя града Бога Моего, Нового Иерусалима, нисходящего с неба от Бога Моего, и *Имя Мое новое*». Также XIV, 1: «сто сорок четыре тысячи, у которых *Имя Отца Его* (Агнца) написано на челах».

В сходном смысле в общем значении Силы Божией употребляется выражение *Имя Божие* в ряде других текстов. «На всяком месте, где Я положу память *Имени Моего*, Я приду к тебе и благословлю тебя» (Исх. XX, 24). «И вот Я посылаю пред тобою

Ангела Моего... Он не простит греха вашего, ибо *Имя Мое в Нем*» (Исх. XXIII, 20–21). «Господи Вседержителю ...заклучивший бездну и запечатавший ее славным и страшным Именем Твоим» (2 Пар. XXXVI, молитва Манассии). «Вот *Имя Господа* идет издали, горит гнев Его» (Ис. XXX, 27). «И явлю Святое Имя Мое среди народа Моего Израиля, и не дам бесславить святого имени Моего, — и узнают народы, что я — Господь, Святы́й в Израиле» (Иезек. XXXIX, 7), «возревную по Святому Имени Моему» (Иезек. XXXIX, 25), «и дом Израилев не будет больше осквернять Святого Имени Моего» (XLIII, 7). «От востока солнца и до запада велико будет Имя Мое между народами, и на всяком месте будут приносить фимиам Имени Моему, чистую жертву; велико будет Имя Мое между народами, говорит Господь Саваоф... Имя Мое страшно у народов» (Малах. I, 11 и 14).

III. Многочисленны случаи, когда выражение «Имя Божие» употребляется в прямом и собственном смысле, иногда имея в виду непосредственно имена Божества, а иногда явным образом обозначая самое Божество и являясь поэтому описательным выражением. Бесспорно, что к этому случаю, который имяборцы считают типическим, относятся далеко не все выражения, даже помимо вышеприведенных категорий, но и здесь это словоупотребление само по себе требует и предполагает объяснение: почему же в самом деле гений языка (в данном случае, еврейского), притом чрез боговдохновенного писателя, позволяет такую замену, почему именно имя оказывается таким субститутом? Достаточный ответ на этот вопрос имеется во всех предыдущих рассуждениях, а здесь мы можем только прибавить, что именно это обильное словоупотребление с заменой Божества Именем Его отнюдь не свидетельствует в пользу имяборства, а совсем наоборот, говорит о значительности имени, его вескости, существенности. И поэтому наше крайнее мнение относительно этих текстов по существу таково, что даже там, где явным образом «имя» есть только синоним, этим выражением вносится реальный оттенок в самый смысл, свидетельствуется касание Имени Божия, Божества в Его Имени, чрез фотосферу Божественного Имени. Иначе говоря, Божество всего легче и естественнее обращается к читателям Своим, становится им доступно чрез святое Имя. Вот почему, по причинам вполне реальным и онтологическим, а не риторическим, оказывается столь распространенным в библейском языке интересующее нас выражение. Ряд примеров (отнюдь не исчерпывающий) дан в примечании⁹⁹). Словоупотребление Библии при этом сопоставлении выражений: Бог и Имя Божие — выражает соотношение между трансцендентным, непостижимым и именуемым Существом Божиим, Божеством в Себе и для Себя, и Богом религии и культа, коим практически именно и является имя Божие. Поэтому это выражение означает в сущности не что иное, как Бог, чтимый человеком.

Имена Божии, в том числе и священная тетраграмма*, суть лишь символические проекции трансцендентного в имманентном, лишь касания Божества, молниевидно озаряющие тьму, лучи солнца, ослепляющего и не позволяющего на себя взирать. Это схематический отпечаток Божественного на человеческом, при котором одновременно с приближением и откровением Божественного с новой силой ощущается безусловная бездна, разделяющая Творца и тварь. Поэтому-то ветхозаветных имен Божиих много, и если есть Имя по преимуществу, как бы собственное имя Божества, то причина тому в непостижимой воле Божией. Имена Божии суть способы откровения Божия, феофорные феофании, богоснисхождение. В известном смысле это человек именует Божество, чувствуя на себе Его откровения, отзываясь на них имятворческой силой своего духа. Он дает имя Богу, и это

даже в том случае, когда Бог прямо возвещает Свое Имя Иеговы, ибо ничего не говорится о том, что это есть Имя Самого Господа, но лишь откровение Его человеку («Я являлся Аврааму, Исааку и Иакову с Именем Бога Всемогущего, а с Именем Моим Господь (Иегова) еще не открылся им» (Исх. VI, 23)). Имя Божие существует для человека и в человеке, есть отзвук в нем Божественного. И нигде эта грань, разделяющая Бога и человека, с такой ясностью и остротой не ощущается, как именно в Ветхом Завете, в силу чистоты и незатемненности здесь богосознания, вследствие напряженности его трансцендентизма. Язычество благодаря своей затуманенности и нестрогости сближает и сливает Бога с тварным миром и с человеком в весьма значительной степени: здесь антропоморфизм становится неизбежной чертой, и имена божественные сближаются с человеческими, как и боговоплощение или обожение человека принимается довольно легко. Наиболее убедительные примеры тому дает, конечно, эллинская религия. Но здесь заключено столько же истинных предчувствий и предвестий, сколько и лжи и заблуждений, и во всяком случае теперь эти истоптанные тропинки религиозного психологизма должны быть навсегда оставлены. Лестница между землею и небом воздвигнута через воплощение от Пречистой Девы Сына Божия: сон Иакова стал действительностью: «отныне будете видеть небо открытым и Ангелов Божиих восходящих и нисходящих к Сыну Человеческому» (Ио. I, 51). Господь Иисус Христос есть совершенный Человек и истинный Бог: в Нем соединились нераздельно и неслиянно два естества и две воли, при единстве ипостаси. Единство же ипостаси, в числе других признаков, означает и единство имени, в котором выражается индивидуальное бытие, личность, т. е. именно ипостасность. Имя Господа Иисуса Христа принадлежит, по смыслу основных догматических определений, обоим естествам, оно есть Имя Бога и Человека в их единстве. Значит, здесь имя это имеет совершенно иное значение, чем ветхозаветные Имена Божии, там они были для человека, но не принадлежали человеку, имели основание в Божестве, но не принадлежали Богу, а только давались Ему человеком в ответ на Его откровение. Теперь Имя должно принадлежать, быть присуще самому существу и Бога и Человека, соединившихся в Богочеловеке. Имя Богочеловека есть Имя Божие для человека в совершенно особом и *новом* смысле, ибо оно есть Имя и Человека, проникая в самую глубину Его существа, образуя Его ядро, и вместе с тем это же самое Имя есть и Имя Божества, воплотившегося в человеке. Стало быть, здесь не только откровение Бога человеку, отлагающееся Именем Божиим в человеке или чрез человека, здесь не символическая переключка, вопросы-ответы Трансцендентного в имманентном, но их совершенное единство, взаимопроникновение. Как это возможно? Это есть непостижимая тайна боговоплощения, которая есть вместе с тем непостижимая тайна Имени Богочеловека, единство ипостаси и единство имени при двух естествах и волях, нераздельно и неслиянно соединенных. Это есть тайна для ума в том смысле, что он здесь упирается в некоторый исходный, первичный факт, далее не дедуцируемый, который остается принять как таковой во всей непостижимости его фактичности. Но эта тайна боговоплощения включает в себя (и это не было до сих пор достаточно выявлено и ощущено в догматическом самосознании) и тайну *единства имени* божеского и человеческого, богочеловеческого, этой живой и истинной лестницы между небом и землей. Боговоплощение есть и необходимо должно быть, не может не быть, и имявоплощение. И священное, страшное, трансцендентное имя Иеговы, ветхозаветное откровение, стало уже ветхим, когда Единородный Сын, сущий в лоне Отчем, «явил» Бога (Ио. I, 18) и дал «тем, которые приняли Его, верующим во

Имя Его, власть быть чадами Божиими» (1, 12). «Множкратно и многообразно Бог говорил издревле отцам во пророках, в последние дни син говорил нам в Сыне, Которого поставил наследником всего, чрез Которого и веки сотворил. Сей, будучи сияние славы и образ ипостаси Его и держа все словом силы Своей, совершил Собою очищение грехов наших, воссел одесную престола величия на высоте, будучи столько превосходнее Ангелов, сколько славнейшее перед ними наследовал Имя» (Евр. I, 1—4). Это «Имя выше всякого имени, дабы пред Именем Иисусовым преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних» (Филип. II, 9—10).

Имя Богочеловека, связанное с единством Его ипостаси, очевидно, не может иметь только временное, эпизодическое значение для земного лишь существования (быть прозвищем, чуть не кличкой ввиду практической необходимости как-нибудь зваться, — так, в сущности, думают имяборцы). Напротив, это божественное Имя приходит в эту земную жизнь и в ней сопровождает своего Обладателя, но оно переходит и за ее пределы, в надвременное и сверхвременное, в вечность. Наречение имени *Иисус* совершается не человеком, но Ангелом, посланным Богом, иначе говоря, самим Богом (ибо конечно, посланник неба не по своему изволению, но творя волю Божию изрек это Имя). Благовещение (и это необходимо очень резко подчеркнуть) было Благовещением не только о зачатии Божественного Младенца и приблизившемся боговоплощении, но и об Его Имени как уже совершающемся боговоплощении. Благовещение было и об Имени Иисусовом (и это же благовествование повторено было ангелом во сне Иосифу). Итак, Имя Иисусово *предшествовало* Его зачатию и рождению от Девы, оно родилось *прежде* своего Обладателя. Точнее надо сказать, что как божественное — богочеловеческое оно и не рождалось, но предвечно *есть* в *Боге*, а потому только в полноту времени оно является в земном воплощении. Ибо вочеловечивается, воплощается Господь в Имени Своем, воплощается Его Имя и около этого ядра личности образуется кристаллизация, уплотнение, покровы. Это Имя сопровождает Его в земной жизни и в смерти, на кресте, на котором начертывается навеки неизгладимо. «Написано было: Иисус Назорей Царь Иудейский» (Ио. XIX, 19) — «И была над Ним надпись, написанная словами — греческими, римскими и еврейскими: Сей есть Царь Иудейский» (Лк. XXIII, 38, ср. Мр. XV, 26); «сей есть Иисус Царь Иудейский» (Мф. XXVII, 37). И если св. крест, «непостижимая божественная сила» его явится как знамение Сына Человеческого на небе, как знамение кончины этого века, то и начертание (о котором Пилат не ведая, какую он истину говорит, сказал: «еже писах — писах»*) божественного Имени от него уже нераздельно, перешло в небеса небес, веки веков. И воскрес из мертвых Господь Иисус с тем же Именем, точнее сказать, то же самое Имя прошло врата смерти и жизни, врата преисподней, будучи нераздельно, единоипостасно с тем, кто «во гробе плотски, во аде с душою яко Бог, в раи же с разбойником, и на престоле был еси, Христе, с Отцем и Духом, все исполняя неописанный»**. И как обычно имена после смерти носителей, ухода их из этого мира, разделяют судьбу их носителей (что и выражено в церковном поминовении по именам: имя *живет* своей особой жизнью, переживая его носителя, и находится с ним во внутренней, мистической связи, по-прежнему составляя ядро личности), так и святейшее из Имен осталось нераздельно с его Носителем, в котором несть изменения и который пребудет тойже всегда, ныне, и присно, и во веки веков. Посему и вознесся на небо Господь во Имени Своем, сидя одесную Бога Отца, и грядет со славою судить живым и мертвым: «сей *Иисус*, вознесыйся

от вас на небо, такожде и приидет, яко видесте Его восходяща на небо» (Д. А. I, 11), по сему и надлежит «ожидать с небес Сына Его, которого Он воскресил из мертвых, Иисуса» (1 Фес, I, 10). Это, конечно, отнюдь не должно означать, что Иисус есть *единственное Имя Богочеловека*, напротив, мыслимо еще раскрытие Его Имени *нового*, о чем прямо и говорит Апокалипсис, но это второе, новое Имя ни в какой степени не может ни устранить, ни обессилить первого, подобно тому, как именованья: «Сын Божий», «Сын Человеческий», «Сын Давидов», «Учитель», «Господь» — не отменяли и не обессиливали Его собственного Имени Иисус. Разумеется, раскрытие нового Имени должно явиться величайшим религиозным событием, раскрытием тайны, новым откровением, но так это и изображается в Апокалипсисе (III, 12).

Итак, простая внимательность и верность всему Евангельскому рассказу и православному вероучению никоим образом не позволяет отнести к сладчайшему Имени Иисусову с тем кощунственным легкомыслием, которое проявили наши имяборцы, видя в нем только кличку, *instrumentum vocale** (и для очевидности топтали и уничтожали письмена, изображающие имя Божие**). Имя Иисуса в небесах, написано и живет в небе и на земле и объемлет собою судьбы мира и человека, есть Имя человеческое и Божие. Итак, в Имени Иисусовом мы имеем — об этом говорит нам вера наша, и вся она суетна без этой сладостной истины, — мы имеем воистину предвечное Имя Второй Ипостаси, Слова Божия, Сердца Божия, и, по нераздельности и единству всей Святой Троицы, Имя это, присущее Сыну, присуще и Отцу и Духу, всей Святой Троице. И, в отличие от Имен Божиих как ступеней богооткровения, Имя Иисусово есть не одно из имен Божиих, но Имя Собственное, Имя Божие. Итак, чем свидетельствуется великая тайна Божества? Рождество Христово, Боговоплощение было для людей раскрытием тайны Св. Троицы: Сын показал Отца и испросил Духа Святого, — Богоявление впервые торжественно совершилось при крещении Спасителя, оказалось свидетельством и о другой тайне Божества: *оно имеет Имя* (или имена), и Имя это (или это одно из имен) *Иисус*. Имя Божие, именование и самоименование Божества, есть, конечно, для нас неведомая тайна, пред которой мы можем только молитвенно безмолвствовать, и однако тайна эта явлена и засвидетельствована Именем Иисусовым. Бог имел имена в Ветхом Завете. Он открыл Свое Имя Иеговы, и однако это не было откровением тайны о самом Божестве: это было для человечества действием домостроительства (икономии) нашего спасения. *Для человека* нужно было именовать Божество, как для человека нужен был закон, и, хотя весь закон есть сень будущих благ, сень образа небесного, однако сень эта была непроницаема. И самое имя и именование могло рассматриваться как человеческое измышление и изобретение (так, как теперь еще смотрят имяборцы), существующее только для человека и в человеке. Благовещение Архангела об Имени Божием, которое есть и имя человеческое, явило миру и человечеству, что Имя Божие *есть*, а потому — следует уже заключать далее — есть и именование человеческое, потому есть и имена Божии, дерзновение именованья. Самая способность имятворчества, именованья оказывается онтологически обоснована, теряет свой исключительно психологистический запах, но становится чертой образа Божия в человеке, онтологически ему присущей. В самом деле, становится ясно, почему же это человек есть имяносец и имятворец, почему всему и всем он дает имена и сам имеет имя. Имя (и именование) поднимается на недостижимую для психологической критики онтологическую высоту: оно есть Образ Божий в человеке, принадлежит к его онтологическому составу. И наоборот, воче-

ловечение Бога, имеющее задачей и последствием обожение человека, предполагает в качестве предварительного условия богообразие человека. И в числе других многих черт, которые присущи человеку, — бессмертный и свободный дух, разум, воля, любовь, — принадлежит и интересующая нас черта: человек имеет имя (а потому и дает, нарекает имена) как ядро своей личности. Вся философия именованя и имени, которая доселе излагалась отвлеченно теоретически или аналитико-антропологически, получает теперь объективную скрепу в факте, в откровении. Имя Иисусово есть камень утверждения для христианской философии имени. Ясно, почему человек дает имя и получает имя: потому что он его имеет как потенцию имятворчества. И тем самым именование получает таинственный, глубинный и реалистический характер. В этом констатировании, что имя входит в образ Божий в человеке, есть этот образ, т. е. принадлежит к идее человека, к умственному его существу, заключается предельное онтологическое обоснование именованя: мысль упирается здесь в силу факта, пред которою прекращаются и становятся бессмысленными всякие почему? Почему Господь имеет имя? Но это то же, что спрашивать: а почему Бог троичен в Лицах? Можно без конца уразумевать все значение этого догмата, раскрывать его во всех последствиях, видеть печать его на всей мировой и человеческой жизни, но всякое почему здесь безумно и даже противоразумно. Подобную же силу первичного основания для мысли имеет и этот откровенный факт, что есть Божественное Имя. Лучи этого Имени можно находить всюду, но самое его существование можно и не трудиться обосновывать.

Имя Иисусово есть Имя Божие, но вместе и человеческое. Господь есть абсолютный совершенный небесный Человек, в Нем обитает вся полнота Божества телесно, но в Нем заключена и вся полнота человечества небесно. В Нем имеет основу, Ему принадлежит все, что свойственно человеку, как положительная сила (стало быть, кроме греха). Надо понимать не аллегорически, но вполне реалистически и онтологически те речи Спасителя, где Он отождествляет Себя с каждым из людей. Это же означает и единение всех во Христе, осуществляемое в едином причащении, и в этом смысле Церковь есть Тело Христова. Но это же единство необходимо распространяется и на имя, в котором выражается субстанциальное ядро личности. Противоестественно и непонятно было бы, если бы, единаясь во всем, в этом существенном люди от Него бы отъединились, иначе говоря, это значит, что все многообразные бесконечно дробящиеся имена в существе своем, динамически, образуют одно Имя, вернее, способны войти в него, ему приобщиться, стать едиными с ним, его лучами, нераздельно существующими от солнца. Если Христос живет, вернее, может жить и хочет жить в каждом из верующих («се стою и стучу, да отворят»*), это вселение Спасителя не означает обезличения или растворения личности, но высшее, единственно истинное ее проявление в благодатном просветлении; в каждом из людей должен отобразиться пресветлый Лик Христов, или каждый должен найти себя в нем и чрез это увидеть и свой собственный, и все имена субстанциально, динамически сходятся или исходят от Имени Иисусова, ибо не можем мы представить чего-либо человеку присущего и вне Христа лежащего, кроме темной области греха, небытия, сатанинского зла. Общий антропологический, а потому и христологический принцип: постигать все человеческое во Христе и чрез Христа, все видеть в свете Сыновней Ипостаси — излюбленная идея А. М. Бухарева, которой служил он вдохновенно и неизменно, — непременно должна быть распространена и на Имя Иисусово в отношении к именам человеческим. Сладчайшее Имя Иисус чрез Сына Человеческого лежит начертанным и на всем человечестве, всему ему принад-

лежит. Все мы, помимо недостойности своего, причастны этому великому и святому Имени, в известном смысле его носим, его причащаемся. Пусть не скажут, что это дерзновение или кощунство, ибо разве есть мера любви и снисхождению Божью, и Господь, дающий Себя Самого, Свое Тело и Кровь в таинстве Евхаристии, неужели лишит нас благодатной силы Святого Своего Имени? Да не будет. И как Господь принял на Себя все человеческое (кроме греха), почему каждый человек может иметь в Нем и своего личного Спасителя и Искупителя, то в Нем, в Его святейшем Имени как центре соединены все человеческие имена, субстанциальные ядра всех индивидуальностей. И если Господь, в Котором все себя находят, есть всеиндивидуальность, то Имя Иисусово есть *всеимя*, Имя всех имен. Существует иерархия имен (как об этом прямо свидетельствует и слово Божие: Евр. I, 4; Фил. II, 9—10), основывающаяся на их динамическом соотношении. И имена всего человечества суть только проявленное имя Небесного Адама, и Имя этого последнего есть истинное имя всего человечества, разумеется, насколько оно находит себя в существе своем, т. е. в Боге. Но истинное человечество образует Церковь, есть Церковь. И только такое человечество, конечно, а не греховное, временное, эмпирическое, находит свои имена в Имени Иисусовом, а также и наоборот: Имя Иисусово как творящая сила, как единое человеческое начало есть Церковь, т. е. интегральное, божественное существо человека.

Само собою разумеется, что это надо понимать не лингвистически, что было бы просто бессмысленно, но мистически. Стало быть (пользуясь вышеустановленными различиями), речь идет не о фонеме имени, и не о морфеме, но их мистической синеме, индивидуальной энергии, присущей каждому имени и в нем живущей, ядре его. Эти-то силы, эти цветковые лучи и соединяются в радуу Церкви и содержатся в белом луче фаворском Пресветлого Имени Иисусова. Таковы предельные основания имен человеческих. Имя всех имен есть Имя Иисусово.

Но это Имя есть и человеческое имя, притом конкретное человеческое имя, одно из многих имен, обычное и распространенное среди своего народа: Иисус (вроде как бы имя Иван у русских). Тайна богоснисхождения, кенозиса, тайна непостижимая, пред которой можно лишь преклоняться благоговейно, в том, что пресветлое Имя Божие, становясь именем человеческим, облачается в зрак раба, в рубище смирения. И однако, почему же претыкаются пред этим, по крайней мере, те, которые не претыкаются пред явлением Бога во плоти, божественным кенозисом? Господь принял на Себя человеческое тело, способное быть смертным, подвергавшееся утомлению, страдавшее от голода и холода, доступное ранам, одним словом, не призрак, не подобие только человеческого тела, но воистину обыкновенное человеческое тело, которое лишь после воскресения, да в миг преображения принимало и являло иную природу. И ясно, что иначе и не могло совершиться боговоплощение, чтобы быть спасительным и перерождающим человеческое естество: и ясли, и вертеп, и убогость, нищета, неприютность, страдания и смерть — все это лежало на пути спасения человека. Но в таком случае почему же так соблазняются имяборцы тем, что Имя Богочеловека, которое было, следовательно, и Имя Божие, по человеческому естеству было совсем обыкновенным человеческим именем? Но это имя — продолжают соблазняться имяборцы — было распространенным, принадлежало и теперь даже принадлежит многим (афонские имяборцы все тыкали на какого-то инока, носившего имя Иисуса, и кощунствовали по этому поводу над священным Именем Иисусовым). Но, конечно, и это само собою разумеется, что имени абсолютно «собственного» и не существует и не может существовать,

как разъяснено выше: все имена собственные суть и нарицательные, поскольку они суть слова, стало быть, выражают идею, т. е. общее. Не составляют из этого исключения и имена, которые составляют особый вид по значению или назначению, но не теряют от этого свойства слов. Имена суть качества людей, идеи этих качеств, и они неизбежно могут повторяться и будут повторяться, и нет той силы, которая установила бы монополию на имя и гарантировала бы его неповторение. И тем не менее имя делается именем собственным лишь *in concreto*, т. е., с одной стороны, в соединении со всеми родовыми сопонем'ами, а с другой, вследствие той связи, какая устанавливается между ним и его носителем. Что касается первого, то не следует забывать, что имя в конкретной своей полноте несет не только одно центральное ядро имени: Иисус, Иоанн, и т. д., но в конкретном соединении с отчеством, фамилией, родословным древом. 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, личный коэффициент собственного имени. Благодаря ей личное имя получает действительно всю конкретность и индивидуальную неповторяемость. Потому имяборцы, претыкающиеся о распространенность имени Иисус, должны иметь в виду, что этот конкретный, генеалогический определитель имени, исключаящий уже всякую повторяемость и смешение, дан и в Имени Иисусовом: именно таким определителем является «книга родства Иисусова», родословная, которая, как известно, дается в Евангелиях Матфея и Луки по двум разным планам. У ев. Матфея как «родословие Иисуса Христа, Сына Давидова, Сына Авраамля». Здесь излагается в нисходящем порядке от Авраама родословная Иосифа Обручника. У ев. Луки то же родословие излагается в восходящем порядке и возводится чрез патриархов до Адама и Самого Бога. Ясно, что все имена предков суть в расширенном смысле и имена Сына Давидова и Сына Авраамова, образуют фотосферу, наружные покровы имени (так что нечестивые наветы и кощунственные сомнения афонских и неафонских имяборцев могут быть обессилены простым вопросом: имеет ли некий монах Иисус и соответствующую генеалогию и, следовательно, одинаковы ли дополнительные цвета его имени с Именем Иисусовым?). И пусть не ссылаются на то, что вся эта генеалогическая экспертиза обычно отсутствует и имя берется в своей простоте: она вся потенциально дана в том указательном жесте или агглютинации, который соединяет имя к данному его носителю. Поэтому-то — и только поэтому — можно сказать, что собственные имена и не будучи собственными, но общими, становятся единичными в конкретной фотосфере имени, его генеалогии. Но эта же связь, устанавливающаяся между именем и носителем, наполняет имя индивидуальным цветом и запахом, дает ему живую силу, присущую данному лицу, из слова-сказуемого или клички делает его именем в подлинном смысле, коему присуща субстанция. И в таком случае имя (даже если отвлечься от всех рассуждений относительно конкретизации его чрез генеалогию) даже при полном звуковом тождестве в разных случаях применения является и действует как различные имена. Здесь не нужно забывать сказанного о различии между фонемой (и морфемой) и синемой. Если фонема составляет звуковое тело имени (сюда же в данном случае относится и «внутренняя форма» его, т. е. непосредственное словесное значение, имеющее интерес лишь для его генезиса), то синему имени составляет его данный носитель, с ним оно связано нераздельно. Поэтому брать абстрактно одну звуковую форму или тело имени без души и без силы, превращать имя в кличку, как делают имяборцы, это значит не понимать существа имени. Звуки: Иван, Петр и др.

«собственные имена», ни к чему не отнесенные, не суть и имена, а суть слова, сказуемые без подлежащего, идеи без осуществления. О них вообще нельзя произнести никакого суждения, до тех пор, пока они не станут именами, т. е. не получат конкретную индивидуальную синуему. Имяборцы именно и соблазняются отвлеченно взятой фонемой имени, которая, как оказывается, не представляет никаких различий в разных случаях своего применения. Но такова была бы судьба не только имени Иисус ввиду его общности, но и всякого иного имени: Наполеон, Навуходоносор. Ведь можно собаке дать такую кличку, и Наполеон (вождь) и Наполеон (собака) суть просто *разные* имена, разные слова, как есть разные слова: подошва (ноги) и подошва (горы), ключ (от замка) и ключ (воды), несмотря на одинаковую фонему и даже «внутреннюю форму». Последняя имеет значение для генезиса слова и его исторического постижения, но не уничтожает существующего различия слов. Поэтому, вообще говоря, одинаковые имена не суть синонимы, но имеют видовой характер: семейств, идей, заданий, в которых протекает жизнь носителя имени. Оно есть общее сказуемое при различных подлежащих, которые все по-своему связаны с ним. И однако надо сказать, что и связь эта, сходство или тождество, может парализоваться различием. Так это имеет место и в случае священных и божественных Имен Спасителя и Божией Матери — Иисуса и Марии. Православная церковь установила, что не может быть тезоименитства ни относительно Имени Спасителя, ни Божией Матери, последнее иногда практикуется в порядке злоупотребления, но в то же время именование: и Иисус и Мария, — принадлежащие различным святым, остаются в православном календаре. Тем не менее выделяются в особо исключительное положение только Имена Спасителя и Божией Матери: они как бы не тождественные своим омонимам, не суть те же, но иные, единственные имена, не видовые, и индивидуальные, не семейственные, но личные. Тезоименитство есть вторичный показатель в имени: в общем роде — genus, выражаемом именем, различается несколько семейств, имеющих общего родоначальника-святого. Этим вносится спецификация в имена: А¹, А², А³, А⁴ ... В¹, В², В³. Имена Иисуса и Марии, хотя по фонеме своей и входят в свой род, но стоят совершенно особняком, не образуя никакого семейства себе сродных и подобных, очевидно, потому что не может быть здесь и речи ни о сходстве, ни о свойстве: как вершины, которые, хотя и принадлежат к горной группе, но не находятся в цепи гор, а возвышаются над всеми ними. Однако эта единственность, вполне понятная, не устраняет того факта, что Имена эти по своей фонеме принадлежат к своему роду. Господь воплотился и вочеловечился воистину, не возгнушавшись и человеческим именем: вочеловечился не только плотью, но и Именем, которое и облеклось в смиренное, человеческое имя, обычное среди благочестивых евреев. Итак, имя Господа Иисуса есть Имя Божие, но и человеческое. Оно неразрывно связано с человеческим естеством и человеческим именем, и, будучи имманентно человеческому естеству, оно вводит в него силу Божию, есть боговоплощение и в Имени. Через это Имя Иисусово имеет для нас совершенно единственную, исключительную близость и доступность: если страшно и чудно Имя Божие в Ветхом Завете, то Имя Иисусово сладостно, хотя и могущественно, в нем причащаемся мы любви Божией, вкушаем благодать Божественного имени. Если в именах Божиих, как мы старались показать, присутствует сила Божия, то в Имени Иисусовом она по-особому ощутительно близка человеку. Как Имя Божественное оно содержит силу Божию, есть энергия Божества, но она есть вместе и энергия человеческого естества, принадлежит Богочеловеку. Здесь нет того трансценза, прорыва из имманентного к трансцендентному,

из мира и от человека в не-мир и к не-человеку, в Божественную область. Таковую мы имеем в Ветхом Завете, где лишь первосвященник, предохраняемый всеми сакральными средствами — торжественностью литургического момента, облачением, каждением, святынею места, — входил во Святая Святых произносить Имя Божие. О Имени же Иисусовом все мы призваны как царственное священство, входя в Святая Святых своего сердца, произносить и призывать Его, и Он присутствует во Имени Своем. Для древнего Иудея Имя Божие было как вершина, и всякое почти — кроме узаконенного ритуально, бого-служебно — призвание Имени Божия было греховным употреблением его всуе. Имя же Иисусово дает себя призывать «на всякое время и на всякий час» и непрестанно обращать в сердце своем. Нужно во всей силе и остроте осознать и ощутить эту разницу, даже противоположность между Именем трансцендентного Божества, которое было далеко и страшно и только во храме обитало, согласно совершенно определенному свидетельству Слова Божия, и Именем Иисусовым, храмом для которого является всякое человеческое сердце, и каждый верующий имеет священство этого храма как запечатленный этим Именем. Оно, конечно, остается страшно, требует к себе благоговейного трепета как величайшая святыня, ибо воистину оно есть Имя Божие. Но оно стало близко, доступно, не отделено онтологической пропастью, существующей между Творцом и тварью. Через эту пропасть воздвигнут мост, божеское и человеческое соединились уже нераздельно и неслиянно: повторяем, лишь священнику или первосвященнику, поскольку он выделен, трансцендентен уже здешнему миру, и притом в наиболее трансцендирующие моменты, было доступно величество Имени Божия, но Имя Иисусово доступно, дано каждому, «верующему во Имя Его». И в этом одном уже проявляется вся пропасть между двумя заветами, сила и спасительность боговоплощения. Мы, конечно, не хотим умалить то различие, какое существует между священством и миром и в Новом Завете, ибо тайнодействие и священнодействие и здесь требует трансцендирующих условий и основного трансценза личности — посвящения. Но точки этого трансценза здесь перемещаются. Итак, поскольку Имя Иисусово есть богочеловеческое, Божеское и человеческое, оно всех приемлет как своих священников, всем доступно по человеческой близости своей, оно имманентно человеку; но поскольку оно божественно, есть Имя Божие, не в меньшем, но даже преимущественном (согласно вышеизложенному) смысле в сравнении с другими Именами Божиими, оно есть страшный огонь попадающий присутствия Божия, сила и слава Божия.

Имяборцев смущает и соблазняет именно эта близость и доступность пресветлого Имени, они ревнуют о благодати Божией к людям. Им кажется, что Бог как бы отдает Себя в распоряжение человека, призывающего Имя Его, и отсутствует преграда между Ним и этим человеком. Да, это именно так, такова любовь Божия к людям, таково богоснисхождение. Но почему же имяборцы так смущены лишь по отношению к Имени Божию? Во всяком таинстве, и особенно в св. Евхаристии, Господь дает Себя человеку по желанию этого последнего: согласие, готовность Божественная всегда дана, как бы сама собой подразумевается, нужно лишь человеческое желание воспользоваться благодатию таинства. Подобным же образом стоит дело и с благодатию священного Имени Божия, которая подается каждому, с верою и молитвенно его призывающему. Но имяборцев смущает здесь, с одной стороны, возможная фамильярность со Святым Именем, которую они сами являли, надписывая, разрывая, даже растаптывая имя Иисус, а с другой, и безмерная значительность, которая проистекает из призывания Имени Божия.

Первое сомнение легко разрешается на основании всего предыдущего: имя имеет фонему и синему. Фонема, во-первых, различается в разных языках: Иисус, Исус, Jesus, Ἰησοῦς, во-вторых, она не есть еще имя, а лишь его оболочка, покров. Как слово, эта фонема может еще и не представлять собой имени, быть только сказуемым, не отнесенным к подлежащему, а потому ему чуждым и ненаполненным. Поэтому слово: спаситель или даже Иисус — не есть еще Имя Господа. Из этого слова, вернее, пользуясь им как средством, оболочкой или покровом, *получается* оно, будучи отнесено к своему Носителю, исполняясь Его силой, принимая энергию подлежащего. Потому и так не существенны разные словесные вариации или модусы данного слова в разных языках, потому что, хотя Имя, имея полную конкретность, во всяком данном случае имеет и какой-нибудь вербальный модус, но не этот модус, равнозначный всякому другому модусу, делает Имя именем, но вся полнота и насыщенность его, живущая в нем, как в скудельном сосуде благовонное миро, сила: сосуд может быть полирован или шероховат, покрашен в любой цвет, это не касается мира, но сосуд неизбежно будет иметь *какую-нибудь* конкретную форму, ибо без этого он не может выполнить свою задачу — удержать заключенного в нем мира.

Религиозная ложь (а не недоразумение только) имяборства заключается в его «психологизме», в том, что здесь действительность Имени Божия связывается исключительно с настроением: помолится человек горячо и искренно, и ему будет ощутима сила Имени Божия, в обратном случае — нет. Условия восприятия благодати и характер этого восприятия, связанные с субъективным моментом, с личной настроенностью, они переносят на объективное значение здесь совершающегося, совершенно подобно тому, как протестантские предшественники их отвергли по существу таинства Евхаристии, придавши ему лишь субъективное значение, причем, в зависимости от настроенности, один причащается, а другой не причащается, как будто какая бы то ни была настроенность может дать отсутствующее таинство, возместить силу. Подобным же образом и сила Имени Божия, думают они, сообщается настроением молящегося, благодаря которому услышана или не услышана будет молитва, как будто Бога нужно особо убеждать и призывать для услышания человека. Но Бог слышит всякого призывающего, но не всякий призывающий обращается к Богу своим сердцем и слышит это слышание Бога. И как Святые Дары суть Тело и Кровь Христовы одинаково для причащающихся во спасение, так и во суд и осуждение, так и Имя Божие есть Сила Божия, как бы мы ни относились к ней, благоговейно или кощунственно. Представить себе, что расстояние между землею и небом может быть пройдено лишь человеческим изволением — значит вносить психологизм, антропоморфизм, субъективизм и, в конце концов, человекобожие в самое сердце религии, в ее святая святых. Как нельзя спастись силою человеческою, так и нельзя помолиться Богу силою человеческою же, если Господь не склоняется к этой молитве раньше еще, чем мы отверзли уста, если не присутствует в ней Своею силой, заключенной в Имени Своем. Молитва и становится молитвой Богу, получает свое объективное значение соединения человека с Богом именно чрез присутствие Божие в самой молитве, трансцендентно-имманентное пребывание в ней Имени Божия. Имя Божие есть онтологическая основа молитвы, субстанция ее, сила, оправдание. Потому в существе своем молитва и есть призываемое Имя Божие. Но как Имя Божие содержит в себе божественную энергию, дает присутствие Божие, то практически, энергетически и можно сказать, хотя и с большою неточностью, что Имя Божие есть Бог. Точнее, в нем присутствует Божия Сила, которая неотделима от Существа Божия, есть

в этом смысле сам Бог. Молитва была бы невозможна, непонятна, без этого условия. Всякая молитва есть и чудо, если чудом называть разрыв в имманентном, пронизанность его трансцендентным, и это чудо есть Имя Божие, которое есть Божество. Отсюда следует, конечно, каким безумием, кощунством, грехом является наша холодная рассеянная молитва, призывание Имени Божия всуе, ибо всегда мы имеем в нем дело с огнем, коим опаляемся, хотя того и не сознаем. Молитва становится радостным и страшным, но и безмерно, исключительно значительным делом как стояние в присутствии Божиим. Чему же удивляться, если оказывается, что опыт великих подвижников, «умного делания», Иисусовой молитвы, в частности, и такого великого молитвенника наших дней, как о. Иоанн Кронштадтский, свидетельствует эту истину о том, что «Имя Божие есть сам Бог», как некую аксиому, а не спорную теологему, богословское мнение, философскую идею. Нужно читать это в полном контексте хотя бы религиозного дневника о. Иоанна «Моя жизнь во Христе», чтобы узреть всю самоочевидность для него этой истины. В той же мере самоочевидно, что если в Имени Божиим присутствует Сам Бог, то в именах Богоматери и святых присутствуют они сами.

Если таково, действительно, значение Имени Божия в молитве вообще, т. е. и в молитве частной и личной, то тем более оно таково в богослужении, в употреблении культовом. Строго говоря, и всякая молитва есть таинство, поскольку она есть действительно молитва, т. е. обращение к Богу и призывание Его чрез Имя Божие. Может показаться, что решающим признаком и для нас является психологический *animus**, настроение, потому что вне этого имя не будет Именем Божиим, но простым сказуемым или просто словом. Однако это не так: решающим здесь является вовсе не психологический, но онтологический момент, та мистическая интенция, которая и делает из сказуемого подлежащее, из глагола — имя существительное. Хотя эта интенция имеет и психологическую сторону, свое как, но это не уничтожает ее собственной природы, не растворяет ее ядра. Вот в этой-то интенции и совершается живое касание Божества или, иначе сказать, присутствует в Имени Божиим Сам Бог. Ведь и простой звательный падеж содержит в себе особенно сильную интенцию, в нем есть не только присутствие именуемого, но дается ему некоторый духовный толчок, конечно, не психологический лишь. И это в неизмеримо большей степени имеет силу в отношении к Духу, не связанному пространством, временем и оболочкой: всегда и везде, где мы Его призывая называем, мы и имеем Его присутствие в Имени, и уже от нас зависит, от прозрачности нашей души, как ощутим мы это присутствие: здесь, действительно, гонит нас и калечит нас психологизм.

Так в частной, отдельной молитве. В богослужении же вообще не дано места психологизму, здесь действует одна онтология: что говорится, то и совершается, и что совершается символически здесь, совершается и во всех мирах, достигает в пренебесный и мысленный жертвенник. Надо понимать действительное значение богослужения, т. е. его онтологическую объективность, в силу которой здесь ничего нет только как настроения, но все и действительно происходит, все символично, освещается и освящается присутствием Божиим в Имени Божии, которое и стоит в центре богослужения. Можно сказать, что все оно совершается «во имя Божие» — св. Троицы, Господа Иисуса Христа, Отца, Св. Духа, и это не метафора лишь, как хотят уверить имяборцы, но мистическая действительность. Богослужение есть непрерывное обращение к Божеству, которое Оно слышит чрез Имя Свое. И именно в силе этого слышания и совершается богослужение как священный, полный реального значения

и содержания обряд, и совершаются таинства — отнюдь не силой настроения или психологической напряженности священнослужителей, но силою Имени Божия, в котором присутствует Сила Божия. Без этого условия религиозного реализма богослужение превратилось бы в театральное представление на религиозные темы, мистерии, хорошо или плохо разыгранные в зависимости от этих самых «настроений». Между тем от настроения зависит лишь мера, в которой мы воспримем, используем для себя, усвоим совершающееся. Если продолжить эту аналогию с представлением, как бы ни казалась она шокирующей, надо сказать, что если бы актер, играющий Наполеона, на самом бы деле в это время становился Наполеоном, притом независимо от своего искусства, а в силу только своей роли, то уж и от него, и от публики зависело бы постигнуть в той или иной мере его характер; и напротив, без этого условия все равно были бы подделки пусть даже талантливые, т. е. не Наполеон, но лишь восприятие о Наполеоне, «настроение» по поводу его, т. е. пустое ничто. Между «представлением» и реальностью символики обряда существует пропасть, та же самая, какая вообще существует между бытием и небытием, аллегорией и действительностью. И основой, наполняющей реальностью священный богослужебный обряд, является, несомненно, Имя Божие, силою которого здесь совершается и освящается все, а будучи уже освящено, само становится полным, подлинным и действенным. Имя Божие есть основа богослужения, его сердце, а здесь, в свою очередь, сердцем сердца является Имя Иисусово. Ибо в связи с ним и по силе его имеем мы и пресвятое и великолепное Имя Отца и Сына и Святого Духа, откровение св. Троицы, Имя Матери Божией и всех святых. Если только гипотетически устранить эту силу Имени Иисусова, рассыпается все богослужение, все тайнодействие. Все оно вырастает из Имени Божия, как своего зерна. Поэтому-то Господь дает апостолам, и в лице их и всей церкви, Свое Имя как силу и власть: «Именем Моим бесы ижденут, языки возглаголят новы» и далее (Мар. XVI, 17; ср. Лук. X, 17: «Господи, и бесы повинуются о Имени Твоем», ср. Д. А. XVI, 18: «Именем Иисуса Христа повелеваю тебе выйти из нее»). И первое чудо исцеления, явившее власть апостольскую, было совершено Петром и Павлом над хромым: «во Имя Иисуса Христа Назорея встань и ходи» (Д. А. III, 6, ср. IV, 10), «ибо нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись» (IV, 12). «И ради веры во Имя Его, Имя Его укрепило сего, которого вы видите и знаете» (III, 16). И этот реализм Имени был ясен и для ефесских язычников, о которых говорится: «и напал страх на всех их, и величаемо было Имя Господа Иисуса» (Д. А. XIX, 17). Посему и говорит евангелист, что «верующим во Имя Его дал власть быть чадами Божиими» (Ио. I, 12), или же: «но омылись, но осветились, но оправдались Именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего»*. И это же Имя как силу Божию, как реальное присутствие самого Господа Иисуса, засвидетельствовали и делатели молитвы Иисусовой из своего опыта. Поэтому-то мы и говорим с дерзновением веры, что богослужение наше есть не только Богу служение, но и Бога служение, в котором имеем мы Первосвященником самого Христа, и священники освящены во Имя Его и являют силу Его присутствия. И в таинствах церковных присутствует и совершает Бог силою Имени Божиего. Вообще таинства суть сила и действительность, которая утверждается Именем Божиим.

Можно ли соблазняться, подобно имяборствующим, тем, что все это дано человеку? Захочу — назову Имя Божие и имею Самого Бога, говорят они. Да, это воистину так, такова любовь Божия и снисхождение. И однако, если они имеют в виду просто фонему,

пустую словесную шелуху, опорожненную от содержания, тогда, конечно, это неверно. Ведь и для совершения таинства требуется, помимо объективных условий, благодати священства, еще и *anímus*, — желание совершить именно таинство. Так и для желающих испытать действие Имени Божия также требуется желание произнести именно Имя Божие, а не звуки и-и-и-с-у-с.

Поэтому пусть не смущаются и не соблазняются близостью и доступностью Бога в Его Имени, с верою призываемом: иначе и быть не может, ибо близ Господь просящим у Него. Да будет благословенно Имя Его всегда, ныне и присно и во веки веков!

Имя Божие есть Бог, — это выражение о. Иоанна Кронштадтского прозвучало в наши дни из Кавказской пустыни* и с Афонской горы и стало предметом ожесточенных пререканий, распрей и самых тяжелых недоразумений (кажется, более всего именно последнее). Одни, фанатические «имяславцы», читают эту формулу даже с таким вариантом: «Имя Божие есть сам Бог» — и, по-видимому, связку *есть* приближают к смыслу полного равенства: Имя Божие = Бог. Но из этого следует и обратное заключение, может быть, не до конца сознаваемое «имяславцами», делаемое соблазняющимися об «имяславии», т. е. что и «Бог = Имени Божию» (почему и называют имяславцев «имябожниками»). Следует поэтому прежде всего установить *необратимость* этого суждения: связка *есть* отнюдь не означает равенства или тождества. Суждение принципиально необратимо, ибо обращенное суждение есть совершенно новое суждение, с новым подлежащим и новым сказуемым. Мы разъяснили в своем месте, что предикативность, качество подлежащего, связано с онтологическим акцентом, подлежащее *есть* всегда имя существительное, а сказуемое, даже имеющее по форме характер существительного, растворенное в связке, становится прилагательным и глаголом, выражает не *ens*, не *res*** , но идею как качество, как всеобщее: отсюда и необратимость суждения. Те, которые делают суждение обратимым, не считаются с прилагательностью сказуемого и руководятся лишь формально грамматическими, этимологическими признаками, игнорируя синтаксис с его внутренними формами. Поэтому в выражении *Имя Божие есть Бог* слово *Бог* *есть* сказуемое (и может быть, конечно, с некоторой приближенностью смысла, заменяемо, примерно: божественно, божество — Θεῖον, Θεότης), в греческом языке оно должно стоять *без* члена, так что все выражение имеет такой вид: τὸ τοῦ Θεοῦ ὄνομα Θεός ἐστίν (но не ὁ Θεός).

Поэтому совершенно недопустимо обратное суждение, которое могло бы гласить приблизительно так: ὁ Θεός τὸ τοῦ Θεοῦ ὄνομα ἐστίν, — такая, действительно, имябожническая формула означала бы не только хульную ересь, но и полную бессмыслицу. Итак, действительное значение сказуемого *есть Бог* означает не субстанциальное тождество, существующее между божеским существом и именем его, но вхождение и пребывание Имени Божия в область божественного бытия, силы, проявления того, что константинопольские отцы именовали *энергией* Божией. И в этом смысле Имя Божие занимает в онтологической иерархии то же место, что и свет Фаворский, хотя, разумеется, от этого Имя и Свет не становятся между собою тождественными в своем феномене, пребывая единособными в ноумене. Можно спокойно сопоставить рядом: Имя Божие есть Бог, Свет Фаворский есть Бог (к этому и еще можно прибавить: благодать Божия, подаваемая людям в таинстве, есть Бог), — во всех этих случаях сказуемое *есть Бог* отнюдь не устанавливает тождества с *ипостасным* существом Божиим, но лишь вводит в область Божественного, отмечает качество Божественности; как проходящие через огонь металлы или камни приемлют свет

и жар этого огня и сами, пребывая в огне, становятся огнем, и однако все же отличаются от первоначального, источного огня.

Ничего большего формула *Имя Божие есть Бог* не означает и не может означать по прямому своему смыслу и по самой природе слова и предложения. Того имябожнического бреда, который пугает и возмущает имяборцев, здесь просто не допускает язык, природа слова, и было бы лучше для существа дела, как и для мира церковного, если бы эта формула не сосредоточивала на себе недолжного и преждевременного внимания. Во всяком случае сама по себе она отнюдь не содержит в себе исчерпывающего ответа на вопрос или вероучительного определения, она должна быть развернута или выполнена, потому что божественность (есть Бог, Θεός ἔστιν) отнюдь недостаточно еще определяет специфическую особенность рассматриваемого случая и, как мы указывали уже, присуща и другим видам божественной энергии, самооткровения Божества. Отсюда следует, что формулу «Имя Божие есть Бог» ни в коем случае нельзя рассматривать даже как попытку вероучительного определения об Имени Божиим, ибо здесь дается лишь самое общее учение, которое по-надлежащему понятое, конечно, правильно (и отнюдь не вызывает в таком понимании тех упреков в имябожии, какие по-своему даже справедливо против него выдвигались), это общее учение должно быть выполнено в том направлении, что должно быть выяснено, в каком именно смысле «есть Бог», т. е. божественно, Имя Божие. Итак, в нашем понимании и в нашем толковании формула «Имя Божие есть Бог» означает только, что Имя Божие божественно, входит в сферу Божества, Его энергий. Этим, разумеется, нисколько не ослабляется тот факт, что при призывании Имени Божия, молитвенно-онтологическом (звательным или именительным падежом, в смысле субъективности или субстанциальности), присутствует Сам Господь силою Своею, простотою Своею, нераздельностью Своею, и призывание Имени Божия в молитве есть непрестанное причащение Божества, простого и неделимого. Но это присутствие Божества в Имени Своем, заставившее благоговейного молитвенника в изумлении воскликнуть: «Имя Божие есть Сам Бог», вовсе не означает, что Бог есть самое Имя, не вводит фетишизма Имени, но являет вечное и непостижимое таинство боговоплощения и богоснисхождения, пребывания Бога в Имени Своем, которое удовлетворяется в таинстве молитвы*.

Софиологическое уразумение догмата об Имени Иисусовом (Post scriptum к сочинению об Имени Божиим)

I

Имя Божие, соответственно природе всякого «собственного имени», происходит из именованья как слитного предложения, в котором соединяется подлежащее (именуемое) со сказуемым (имя) чрез подразумеваемую связку (*есть*) как логическую и словесную агглютинацию: А, имярек, есть В (имя). Связь между именуемым и именованьем, агглютинация, становится столь крепка, что имя как смысл («внутренняя форма слова») до известной степени утрачивает свое значение, частично перестает быть синемой, но становится как бы только фонемой, кличкой, местоименным знаком, «имяреком», логическим или, больше того, онтологическим (а потому и психологическим) жестом. До полной утраты смыслового

значения «собственного имени» вследствие крепости аглютинации или забвения, утраты изначального словесного его смысла, дело не всегда доходит, однако, к тому приближается, тем больше, чем «собственнее» становится имя, чем оно насыщеннее силою бытия, онтичнее. Оно неопределенно приближается постольку к местоимению, внутреннему указательному жесту, слову бессловесному: (в)-место-именному. Такова сила *собственного* имени, его характер.

И однако оно, при всей этой его «собственности», все-таки остается именовани^{ем}, не теряет характера сказуемости, по крайней мере, в интенции, но всегда ее сохраняет. Постольку имя собственное — двойственно, оно соединяет в себе подлежащее и сказуемое. Если «местоименно» мыслить как подлежащее: я, ты, он, мы, вы, они, — а это всегда и неизбежно примышляется, — то в таком характере собственного имени можно усмотреть не только природу слова, как чего-то сказанного о чем-то, но и образ *ипостасного* бытия, выражаемый во всяком суждении: А (имярек) есть В. Это есть всеобщий образ бытия, которое всегда предметно, но имеет и свое словесное откровение, свое слово, которое именно и опредмечивается в собственном имени. Такова *двойственность* по значению, которая свойственна собственному имени, поскольку оно остается *словом* как именование, но при этом имеет значение и бессловесного жеста местоименного.

Имя Божие не отличается от других собственных имен формально: оно так же, как и они, есть именование, которое особым образом прирастает к своему подлежащему и постольку с ним отождествляется. Само это подлежащее, т. е., в данном случае, ипостасное существо Божие (согласно прозрению еще псевдо-Дионисия Ареопагита), без-имянно, потому что сверх-имянно. Оно может быть выражено либо молчаливым мистическим жестом, либо через НЕ (ὄ) «отрицательного богословия» в качестве подлежащего, однако, наряду с этим — и в неопределенном ряде имен, разных в сказуемости своей, но равносильных в интенции соотносительности к единому подлежащему. Анонимия соединяется здесь с полионимией, — такова основная мысль псевдо-дионисиевской ономаологии, которая воспринята и христианской догматикой, стоящей перед лицом такого же факта и в библейском откровении.

Однако такая полионимия имеет свои пределы и помимо общей анонимии отрицательного богословия. В Библии (как и в богословии) из общего множества имен Божиих выделяются некоторые важнейшие, «великие» имена, как бы более «собственные», чем другие, именно семь, а в числе их священнейшее и величайшее из всех ветхозаветных имен Божиих, открытое и данное самим Богом Моисею на Синае, именно Иегова-Ягве, Сый. Однако и это имя, при всей исключительности и торжественности его откровения, носит в себе явные черты того двойственного характера, который вообще присущ собственным именам, с одной стороны, как словам не утрачивающим своего смыслового, словесного значения (Сый), а с другой, получивших «местоименное» употребление и постольку свой прямой смысл как бы утерявших, из синемы ставших фонемой. Постольку можно сказать, что даже Иегова-Ягве не есть «собственное» имя Божества, но лишь нарицательное, одно из многих, хотя и ставшее единственным в своем применении. «Являлся Я Аврааму, Исааку и Иакову с (именем) „Бог Всемогущий“, а с именем „Иегова“ не открылся им» (Исх. VI, 3). Постольку и собственное, смысловое его значение не утрачивается, но звучит, просвечивает, явно содержится и в этом имени, хотя оно и есть ипостасное имя, Сый, Иегова-Ягве. Здесь субъект явно соединяется с предикатом, подлежащее со сказуемым и связкой (подразумеваемой).

Можно спросить, в каком отношении это откровение Имени — Я, Сый — стоит к откровению о Св. Троице, как Я — Мы, которое уже имеется и в Ветхом Завете как некая криптограмма (повествование о сотворении мира и человека, о явлении Бога Аврааму, о смещении языков и др. тексты)? Есть ли это Я божественной тетраграммы единопостасное Я (и если да, то какой именно ипостаси?) или же триипостасное Я в своем триединстве? Для ответа на этот вопрос нет прямых указаний. В разном контексте применимо ветхозаветное откровение, где говорится о лице Божиим, к разным ипостасям в соответствии общему смыслу, однако это имя Ягве употребляется лишь в отношении к ипостасному бытию Божию вообще. Не заставляет ли это употребление и вообще относить это священное Имя именно к триединству Божественной ипостаси, в котором сливаются три божественные ипостасные света («единица в Троице и Троица в единице», по слову великого канона*)? Не содержит ли священная криптограмма откровения о личности Божией, которая открывается в полноте Божественного бытия: Сый, Я есмь который Я есмь? Если справедлив этот богословски-экзегетический домысел, в таком случае объем и содержание откровения об Имени Божиим Иегова-Ягве следует понять, как одновременно включающее в себе всю полноту онтологического именования. Этим дается и указание к софиологическому изъяснению Имени Божия, соединяющего личный характер, ипостась в нераздельном, но и неслиянном единении с божественной сущностью, усией, в ее самооткровении, премудрости, а также и славе. (Последнее явствует из того текста, в котором говорится, что Бог, открывая Имя Свое Моисею, являет ему и Славу Свою (Исх. XXXIII, 19) в их двуединстве и онтологической нераздельности, тождественности при различении.) Поэтому Ягве, Сый, означает божественную триипостась в ее софийности, в Премудрости и Славе Божией. Имя Божие означает одновременно и его ипостасного Носителя, и Божественную Софию, оно выражает собою не только ипостасное, но и софийное бытие Божие, однако еще в ветхозаветных, предварительных и неясных очертаниях. К этому надо прибавить и то, что оно имеет премирный, трансцендентный характер, хотя чрез откровение становится имманентно и человеческому бытию. Однако, несмотря на это касание и встречу трансцендентного с имманентным, которое присуще вообще всякому откровению, последнее остается все-таки обращенным более к премирности Божией, нежели к тварному бытию. Если выразить эту мысль в терминах софиологии, то Имя Иегова более относится к Софии Божественной, нежели тварной.

В новозаветном откровении об Имени Божиим имя Иегова-Ягве уступает место имени Иисус, которым оно как бы заслоняется и упраздняется как абстрактное конкретным, хотя им и предполагается и даже в него включается, но уже теряет значение «собственного имени» по преимуществу. Прежде всего, спрашивается, каково же ипостасное значение этого новозаветного имени? Именуется ли здесь единое, хотя и триипостасное, Я божественное, божественное триединство, как в Ягве, или же выделяется только одна ипостась, именно Вторая, так что вся святая Троица остается при этом в безымянности или же сверх-имянности**, а потому имя Иисусово и принадлежит лишь Второй ипостаси? Или же это не так, и момент триипостасности в имени Иисусовом не поглощается единством непосредственно именуемой Второй ипостаси, но содержится здесь в конкретности значения этого имени особым, соответственным образом? Конечно, здесь имеет место именно последняя. Имя Иисусово непосредственно принадлежит Второй ипостаси, но в ней и чрез нее именуется и всю Св. Троицу, являясь в этом смысле аналогичным и подобозначным имени

Ягве, Сущий. Такое его значение проистекает из личного свойства Второй ипостаси, которая есть и Слово Божие, и в этом качестве слово Отчее и слово Духа Святого, Ими возвеждаемое и Их открывающее. Отец-Начало пребывает в трансцендентности и в самой Св. Троице. Он безмолвствует сам, но Его слово — о Себе, Его самоименование есть Им предвечно рождаемое Слово Божие, и это Слово есть не только слово всех слов, все-сказуемое, но и собственное имя Божие, все-подлежащее, в нем всё обо всем. В этом смысле, как Слово Отчее, имя Сына именует и Отца, в единоначалии Св. Троицы принадлежит Отцу, хотя и не как собственное. Но то же можно сказать и о Духе Св., который, не имея собственного слова, почивает на Сыне Отчем, как Дух Истины являет слово как сущую истину. Постольку Имя Сына принадлежит и Духу Св. как и Его, хотя не «собственное», именование. Поэтому имя Иисусово есть единое Имя Св. Троицы в Ее единстве как конкретное тройственное самосознание. Как Сама Вторая ипостась не отделяется от триединства Св. Троицы чрез Свои ипостасные свойства, а только в нем различается, так и Ее Божественное Имя, всему ему присущее, каждой из ипостасей в своем особом смысле. Однако это не три разные имени, но одно. Притом оно не является даже общим трем, которое могло бы быть в этом качестве выделено за скобки как тоекратно повторяющееся. Оно не общее в таком смысле и не повторяется, но для каждой ипостаси звучит по-своему, в божественном триединстве: не три совершенно одинаковых имени: A^1 , A^2 , A^3 , но триединое имя, тройственный контекст единого Божественного Имени Иисус. Оно является, таким образом, и «собственным» именем одного только Сына, но вместе и не «собственным», но тройственным именем вся Св. Троицы. В этом «несобственном», но тройственном именовании каждая ипостась проявляет свое к нему отношение: Отец — Свою неименуемость или сверх-именуемость как Начало, исходная ипостась; Дух Св. так же неименуем как не имеющий собственного слова и имени, но только Сыновнее; и, наконец, Сын имеет имя и дает его чрез Себя всем трем ипостасям, в триединстве. Поэтому ответить на арифметически поставленный вопрос: сколько имен имеет Св. Троица, три или одно, невозможно: не три и не одно, но триедино или же единотройственно, каковы и все определения, к Ней относящиеся.

К этому надо прибавить, что три ипостасных именовании первой, второй и третьей ипостасей: Отец, Сын, Слово, Дух Святой, не суть собственные имена, но лишь именовании, выражающие их ипостасные свойства или характер. Они могут быть употребляемы и в качестве собственных именовании каждой из ипостасей и, действительно, в таком качестве и употребляется, впрочем, наряду и с другими, хотя и не столько исключительными в своем значении именовании, но это их не делает собственными именами в точном смысле. Да к этому, впрочем, надо прибавить, что и в этом своем нарицательном характере они все же остаются тройственны, или триедины, таят полный своего значения троичный контекст: Отец — есть Отец Сына, на Котором и почивает Дух Святой, исходящий на Сына; Сын есть Сын Отчий, рождаемый Отцом и осеняемый от Него Духом Св.; наконец, Дух Св. есть от Отца на Сына исходящий и на Нем почивающий. Таким образом, каждое из этих ипостасных имен может быть вскрыто и как троичное имя, взятое лишь в каком-либо одном исходном определении или аспекте. Здесь проявляется тройственное взаимоотношение. Однако этого нет в самом «собственном» имени Иисусовом, хотя в своем значении и оно раскрывается в тройственном аспекте, лишь исходя из данного уже ипостасного характера, которым устанавливается их взаимоотношение.

II

В софиологическом уразумении Имени Божия вообще, как ветхозаветного имени Ягве-Иегова, так и новозаветного имени Иисус, возникает следующий основной вопрос: к чему относится божественное откровение, содержащееся в имени Божиим: к ипостаси лишь, Божественному Лицу, или же и к сущности, природе, «энергиям», премудрости, славе, вообще, Божественной Софии? Самое первое и непосредственное значение Имени Божия относится к ипостаси Божественной. Имя есть синоним или сила местоимения личного, ипостасное Я, сказанное словом, а не только онтологический жест, в сущности, бессловесный. Как имя собственное, местоименное, оно лишено всякого словесного содержания, предикативности, в нем ничего не говорится об его носителе, который, хотя и является основой бытия, его ноуменом, но сам не может быть выражен в исчерпывающей феноменальности. Отсюда проистекает и такое заключение, что имя как «подлежащее» (или, что то же: субъект) является как бы внеположным своей собственной софийности, хотя оно и нераздельно со своей бытийственной фотосферой. А это приводит к парадоксальному и, конечно, противоречивому заключению, что в имени именуется Личность Божия вне, или без, или помимо Божества, что оно является асофийным. Очевидно, в основе такого заключения содержится недоразумение, которое необходимо устранить.

В западном богословии¹ XI века, в связи с учением Жильбера де Пуаре, осужденном на Реймском соборе*, возник вопрос о том, различаются ли и как различаются Бог (ипостасный) и Божество — *Divinitas*. Жильбер их различал и как бы противопоставлял, собор же их, напротив, отождествил. Речь шла, по существу, очевидно, о соотношении ипостаси и усии, или же самооткровения в Боге. Вопрос не был доведен до полной богословской и софиологической ясности и был не столько разрешен, сколько, скорее, разрублен и, конечно, тем самым запрещен к обсуждению, конечно, преждевременно. Нельзя вполне согласиться ни с той, ни с другой стороной. Ипостась и усия, божественная личность и ее самооткровение, различаются, но не противопоставляются, чтобы не давать место двоению в Боге. Бог ипостасен в Своем бытии, но и бытие (природа, сущность, самооткровение) всегда ипостасировано и не может быть без-ипостасно. Связь ипостаси и усии такова, что их нельзя разделить и противопоставлять, как и нельзя и сливать или отождествлять. Здесь две разные стороны единого божественного ипостасного бытия. Это различие выражается в троичном догмате как триипостасность и единосущие единого и самотождественного Божества. Т.о. вопрос не допускает рационалистического разрешения: или — или, но требует антиномического тождества обоих определений: и — и.

В вопросе об Имени Божиим также применимо это же самое различие и отождествление. Имя как мистический жест или символ не именуется, но лишь указывает именуемое, субъект, но оно делает это предикативно, в сказуемости. Оно само есть сказуемое, ставшее подлежащим, антиномия тождества. Это до очевидности ясно относительно ветхозаветного имени: Иегова-Ягве, Сый (как и всего ряда имен Божиих, выражающих собою божественные «свойства», притом на человеческом языке, имманентно). Они суть столько же имена, сколько и Именования определенного содержания, следовательно, и софиологического характера. Но не иначе ли это обстоит относительно имени новозаветного, имени Богочеловека, Иисуса? Не является ли оно собственным именем по преимуществу? Как имя Богочело-

¹ См. Глава о Троичности, часть I, Эскурсы (Правосл. Мысль, I)**.

веческое оно одновременно есть Имя Божие, предвечно сущее в небесах и на землю принесенное от Бога чрез архангела при боговоплощении, в этом смысле оно является трансцендентным в особом смысле. Наряду с этим по самому своему характеру, при отсутствии особой «внутренней формы», смыслового значения, во всяком случае, его прямое значение настолько не отвечает его единственности, что не может рассматриваться ему сколько-нибудь адекватным. Оно производит впечатление скорее даже не Имени в точном смысле, но прозвища. Поэтому имя Иисус и может быть воспринято как собственное имя по преимуществу, лишенное своего особого значения или содержания. И тем и другим соображением ставится вопрос об его софийном значении: как соотносятся в нем Deus и deitas*? Софийно ли Имя Иисусово, как и вообще Имя Божие, является ли оно и сказуемым для божественного подлежащего или же нет?

Очевидно, в данном применении именованья как «сокровенного» имени мы имеем слитность подлежащего и сказуемого, именуемого и именованья (в подразумеваемой связке). В силу этой слитности Имя Божие выражает единство ипостасного подлежащего и софийного сказуемого или определения в их слитности и неразличимости, но, однако, в то же время различности. Имя как «собственное» выражает ипостась, имеет местоименное значение, — именно Личного местоимения, но также и содержательное значение, которое свою силу удерживает, как самооткровение ипостасного Бога. В зависимости от контекста, от того или иного смыслового сочетания, ударение в имени относится к первому или второму его значению — подлежащего или сказуемого, субъекта или предиката. Само же имя в полноте своего значения не есть только первое или второе, но их двойство и нераздельность. Даже в Божественном Имени Святой Троицы проявляется этот же оттенок, в именах трех ипостасей: Первой ипостаси, Отческой, надлежит Имя Божие как «собственное» в точном смысле. Отец есть Открывающееся, ипостась по преимуществу, подлежащее во всем тройственном самооткровении и самоопределении Божиим. Потому и логическое ударение ложится здесь на ипостасном значении имени. Напротив, Сын, Слово Отчее, открывающее, показывающее, творящее волю Отца, есть ипостасированное сказуемое, постольку Он и именуется Слово Божие, Божия Премудрость. Подобно и Дух Св. именуется Божественное Бътие, Жизнь и Силу, также ипостасированно, но в преимущественном значении связи между Отцом и Сыном. Постольку Третьей ипостаси свойственно выражать и Славу Божию, Отца в Сыне. Отсюда понятно то ветхозаветное словоупотребление, по которому Имя Божие в такой степени отождествляется со Славой Божией, как это читаем в Исх. XXXIII, 19: «и сказал Господь: Я проведу пред тобою всю Славу Мою, и провозгласу Имя Иеговы пред Тобою»¹. Можно поэтому сказать, что собственное имя, божественное Я (= Бог Господь) принадлежит Первой ипостаси, открывающейся, и в отношении к Ней Вторая и Третья ипостаси имеют Имя преимущественно «нарицательное», суть открывающие Божие естество, Премудрость и Славу, в этом смысле они суть преимущественно софийные именованья, хотя и в ипостасном применении.

Таково это различение в тройственном именовании Св. Троицы. Но как же определяется оно в Имени Иисусовом, Богочеловеческом? Оно едино не только для Второй ипостаси Богочеловека, но в нем содержится сокровенно именованье и всей Св. Троицы, оно есть Ее священная криптограмма. Существо дела не меняется и здесь, и в этой сокровенности.

¹ И дальше эта же связь славы (в виде облака) и имени проявляется в следующем тексте: «и сошел Господь в облаке и остановился там близ него и провозгласил Имя Иеговы» (Исх. XXXIV, 5).

Двойственное значение Имени Божия вполне сохраняется и в Имени Иисусовом, поскольку оно является и собственным именем Второй ипостаси, Богочеловека, а в нем и чрез него именуется и вся Св. Троица в Ее тройственном взаимоотношении, но вместе с тем выражает силу, глубину и самооткровение Божества, явленное в Премудрости и Славе, одним словом есть самоопределение софийное. И одно значение, как имени собственного, ипостасного, нераздельно соединяется с другим, софийным, усийным, во всей силе и полноте Божественной. Иисус есть и Логос, Слово всех слово обо всем, «им же вся быша», единозначное и всеодержательное кафолическое имя, но оно же означает и Божию Силу, Премудрость и Славу. Оно есть как бы божественное Заглавие всего Бытия, которое на ветхозаветном языке читается: Сый, Я есмь Сущий, а на новозаветном — Иисус. Это есть вселенски-символическое имя Божественной Софии, предвечно сущей в небесах и раскрывающейся в тварном становлении как *быть, становится сущим*, в возникновении из ничего в тварности.

Отсюда делаем то общее заключение, что Имя Божие и Имя Иисусово, возвещающее об ипостасном бытии Божиим, вместе с тем есть и софийное. Оно должно быть понятно не только тринитарно-теологически, но и софиологически, теофанически, антропологически, космологически, в применении ко всем определениям божественного и тварного бытия. Это соответствует и двойственному характеру имени, с одной стороны, как ипостасного субъекта, молчаливого «*подлежащего*», и, с другой стороны, как софийного самооткровения, бытийного сказуемого: Оно в себе подразумевает: «Я есмь, который есть», «Сущий», но также и «в Начале (Божестве, Софии) было Слово (ипостасное \acute{o} λόγος) и Слово было у Бога (Отца, τὸν Θεόν), и Слово было Богом (божественно, Θεός)», — и как божественная сущность, природа, премудрость, слава, бытие в красоте, сущее имя. Имена Логос и Иисус по силе своей тождественны, как они самотождественны и в ипостасной соотнесенности своей.

Эта тождественность значения имени Иисусова может быть выражена и в терминах Халкидонского догмата об единой богочеловеческой ипостаси и двух природах. Имя Иисусово как ипостасное едино: Сына Божия и Сына Человеческого, шедшего с небес (Ио. III, 13), Небесного Первочеловека. Но оно свойственно двум естествам и в том смысле двойственно, принадлежа одновременно Его божеству и человечеству. Таким образом, оно едино-двойственно, в соответствии и всему Халкидонскому определению. Но оно при том остается и едино, как и сам Богочеловек.

В заключение надо еще раз подтвердить, что «Имя Божие» есть не только слово, Божественное слово, во всей глубине и неисчерпаемости его значения, но и Божественная сила и сущность. «Имя Божие есть Бог» в смысле богоприсутствия, энергии Божией. В этом существеннейшем значении оно должно быть понимаемо в молитве и в жизни. Оно начертано на всем мироздании и на всем человечестве, как и в ангельском мире. Для него не закрыты все миры и бездны их, небесных, земных и преисподних. Оно пронизает все, ибо «вся Тем быша и без него ничтоже бысть, еже бысть». Оно есть именование, в себе несущее Имя Божие.

Ему же слава во веки веков.

ПРИМЕЧАНИЯ

1) Обычно определения слова в трактатах по языковедению или вовсе отсутствуют или заменяются определением языка. Вот несколько примеров: *Die Sprachwissenschaft, ihre Aufgaben, Methoden und bisherigen Ergebnisse*. Leipzig, 1891, стр. 3: *Menschliche Sprache ist der gegliederte Ausdruck des Gedankens durch Laute** (Ср.: *Д. Н. Кудрявский*. Введение в языкознание. Изд. 2, Юрьев, 1913, стр. 14, где просто воспроизводится определение Габеленца.) *Буслаев*. Историческая грамматика русского языка, § 115, I: «Язык есть выражение мысли помощью членораздельных звуков». В обширных статьях проф. *Бодуэна де Куртенэ* «Язык» и «Языкознание» (см. *Кудрявский*, 19) в Энцикл. Словарь Брокгауза и Эфрона, 1 изд., т. 81, самостоятельное определение языка и слова характерно отсутствует. Проф. *А. И. Томсон*. Общее языковедение, изд. 2, Одесса, 1910, стр. 4–5, ограничивается лишь предварительным определением языка как «средства сообщения расчлененной мысли посредством звуков речи». Проф. *С. И. Булич* в литогр. курсе лекций по русскому языку (изд. 1902–3 г.) определяет язык как «средство сообщать наши мысли другим людям» (13), а «слово есть лишь символ известной идеи или представления» (25), причем в дальнейшем разъясняется, что «связь между словом и известным представлением чисто внешняя, и только при частом употреблении представление слова и представление предмета, встречаясь рядом в нашем мозгу, ассоциируются на основании психического закона ассоциации по смежности, и таким образом слово становится знаком предмета или представления» (27). Наиболее задумывается над этим центральным вопросом философии языка *А. Потемня*, который хотя в силу философской беспомощности не в состоянии дать своей мысли надлежащей отчетливости и впадает в психологизм, однако сосредоточенно размышляет над проблемой слова как первоэлемента мысли. См. в особенности «Мысль и язык» (2 изд., Харьков, 1892), гл. VIII: «Слово как орудие апперцепции» и гл. IX «Представление, суждение, понятие». Позднее нам не раз придется возвращаться к трактату харьковского языковеда.

2) Собственно телом стойки называли голос (Plut. de plac. phil. IV, 20): *Ἐταῖοι σῶμα τὴν φωνὴν λέγουσι πᾶν γὰρ τὸ δρώμενον ἢ καὶ ποιοῦν, σῶμα*** etc. (См. *Serber*. *Die Sprache und das Erkennen****. Berlin, 1885, стр. 55, I).

3) *Язык жестов*. Жесты представляют собой некоторый суррогат языка, в основе которого все же лежит внутреннее слово, хотя и не доведенное до такой степени

расчлененности и совершенства, как в устном или письменном слове. На этом и основывается понятность жестов, или то, что из них образуется язык, т. е. система идеограмм слов, в которых начертание изображается движением. Но благодаря этому становится понятна и сравнительная доступность этого языка, находящаяся в связи с его не только понятностью, но и элементарностью, как это следует из ряда примеров. «По словам Мюллера, американские туземцы совершенно свободно объясняются с глухонемыми: когда в 1873 году разные племена туземцев осматривали заведение для глухонемых в Пенсильвании, они скорее и легче понимали жесты глухонемых, нежели наоборот, глухонемые жесты туземцев, которые в свою очередь отличались большим пантомимическим эффектом. Не менее поразительно совпадение жестов других народов с жестикующей глухонемых. Тайлор рассказывает, как туземец Гавайских островов, пришедши в американское заведение для глухонемых, сейчас же посредством жестов завел весьма оживленный разговор с детьми, рассказывая им о своих путешествиях и родине. Китаец, который, не имея человека, с кем бы мог говорить, впал в уныние, но ожил, как только его привели в заведение для глухонемых, где он посредством жестов мог беседовать сколько душе было угодно. Маллери рассказывает, как преподаватель из заведения для глухонемых, встретившись с дикарями Сев. Америки, мог объясняться с каждым из них, не понимая ни слова их языка» (Проф. В. И. Шерцль. Основные элементы языка и начала его развития. Воронеж, 1889, стр. 40—41). Этот замечательный факт, напоминающий понятность китайских иероглифов при различии наречий и слов, хотя и в превосходящей степени, стоит в связи с элементарностью, а вместе и наглядностью этого воляпюка жестов. Но и он предполагает внутреннюю область языка, единство внутреннего слова, которого не коснулось Вавилонское столпотворение. Строго говоря, наш язык всегда реализуется не только словами, но и жестами, играющими вспомогательную роль в речи, мы говорим не только языком, но и всем телом. Однако эта всеобщность и элементарность жеста, появляющаяся у человека ранее артикулированного слова, не позволяет объяснить или вывести слово из жеста (как Вундт и Шерцль): незавершенное и недоразвитое может быть понимаемо лишь из целого и выявленного, а не наоборот, как обыкновенно делают сторонники эволюционизма и генерического объяснения, забывающие, что *ex nihilo nil fit**.

Звук и слово. «Членораздельный звук, эту основу речи и материальное орудие дара слова, человек вынуждает у своих органов силою души. Это могли бы сделать и животные, если бы имели к тому душевное побуждение. Итак уже и в этом, самом, первом и необходимом своем элементе, язык вполне и исключительно основывается на духовной стороне человека, так что ее только действие, только проникновение ею и нужно для того, чтобы крик животного претворить в членораздельный звук. Зато действие души совершенно необходимо для этого претворения. Потому что назначение и способность звука быть значительным и притом не вообще только, но в смысле, определяемом подробностями изображаемого мышления, — только это назначение и составляет сущность членораздельного звука, и для отличия его, с одной стороны, от животного крика, и от музыкального тона, с другой, нельзя указать ни на что другое, кроме этого назначения» (63). (Вильгельм Гумбольдт. О различии организмов человеческого языка и о влиянии этого различия на умственное развитие человеческого рода. Пер. П. Билярского. СПб., 1859)**.

Местоимение. Гумбольдт ссылается на свою монографию *Über die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit den Pronomen in einigen Sprachen* (Abh. der hist. phil. Classe der Berl.

Akad. der Wiss. 1829)*, где он показал, что «личные слова во всяком языке непременно должны быть первобытны и что местоимение неправильно принимают за позднейшую часть речи... Для говорящего самое первое, без сомнения, его собственная личность: беспрестанно и непосредственно соприкасаясь с природой, он, естественно, не может обойтись в языке без выражения своего я. Но я заключает в себе понятие другого лица ты и т. д.» (107–108).

4) Возможно также телепатическое общение через непосредственное взаимное воздействие, без помощи слов, и, конечно, оно имеет свое естественное объяснение, хотя и оккультное. Но и в таком случае в душе звучит то, что ей дается и что обыкновенно одевается в языковую форму; вся разница здесь сводится к тому, что это содержание, вместо того, чтобы восприниматься как сообщенное другим, ощущается как собственное, совершенно независимое от этой внешней передачи.

5) Если сослаться на язык глухонемых и на разные случаи афазии, то эти исключения отнюдь не опровергают общего правила, но, наоборот, подтверждают его. Тот недостаток формы, каковым является глухонмота, препятствует выражению всей полноты человечности; вследствие этого для достижения этой цели приходится пользоваться не прямыми и соответствующими путями, но суррогатами и эквивалентами. Вследствие этого форма слова (т. е. корреляция, ритм и знак) получает свое выражение в образах не слуха и зрения, а осязания**. Однако и здесь, как и всюду, слово остается формой и смыслом.

6) Разумеется, генетически слова и идеи возникают не в полной отчетливости и расчлененности. Они подлежат дальнейшей кристаллизации, специализации, дроблению, и эта жизнь слова выражается в различных семасиологических проявлениях. Одним из интересных и парадоксальных проявлений является употребление одного и того же слова с разными оттенками значения, причем иногда оно может иметь характер прямо противоположного, одно и то же слово принимает два прямо противоположные, взаимно исключающие друг друга значения, так наз. энантиосемия. Этому вопросу посвящен интересный очерк проф. В. И. Шерцля: О словах с противоположными значениями (или о так наз. энантиосемии). Воронеж, 1884. Главную причину возникновения такого явления Шерцль видит в том, что «из общей сферы данного понятия путем дальнейшего дифференцирования выделяются более конкретные оттенки основного значения, переходящие постепенно в область противоположных друг другу слов» (4). Идея смутная, аморфная, конкретизируясь, получает добавочные черты, взаимно исключающиеся (например: идти как движение вообще, может значить приходить и уходить, воня (слав.) как запах вообще, может значить in concreto благоухание и вонь и под.). Многочисленные примеры из разных областей см. у Шерцля, цит. соч. Подобным же образом одним словом нередко обозначаются разные цвета, как показывает подробно тот же Шерцль в интересной монографии своей: проф. В. И. Шерцль. Название цветов и символическое значение их. Воронеж, 1884.

7) Определения слова как первоэлемента мысли, как идеи носят в сочинениях по языковедению обычно жалкий характер смещения разных точек зрения и разных логических моментов. Приведем для примера два-три таких суждения: «Каждое слово обозначает общее представление или понятие предмета, а не самый предмет. Эта отвлеченность слова предполагает многократное повторение однородных восприятий, которые человек научился отождествлять. Общее представление может быть создано только тогда, когда человек уже научился в каждом новом восприятии, напр. данного дерева, находить общее со всеми прежними восприятиями других деревьев. Общее представление всегда является сознательным

или бессознательным выводом из целого рода однородных восприятий. Все это с несомненностью указывает на то, что созданию слова предшествует: 1) долгий опыт и 2) классифицирующая работа ума. Действительно, благодаря словам, обозначающим общие понятия, весь мир явлений у всякого человека, обладающего языком, является уже до некоторой степени анализированным, разбитым на более или менее крупные группы. Таким образом, уже из этих соображений видно, что в слове отражаются впервые зачатки своего рода научной мысли» (Д. Н. Кудрявский. Введение в языкознание, 36–37). Здесь, очевидно, слово определяется в логических и психологических терминах, как результат мыслительной работы, которая, конечно, может совершаться только в словах и их уже предполагает. Потому здесь имеем *ignotatio elenchi**, автор объясняет, как могут возникнуть слова известного общего значения, характера терминов, но не вообще слова. Речь, стало быть, идет об употреблении слова, а не о нем самом, не об его рождении. И то, что автор называет отвлеченностью слова, имея в виду его значение, идею, он изъясняет как логическую операцию отвлечения. Между тем логикой уже предполагается язык, который в этом смысле логичен и, если может объясняться из логических потребностей в своем употреблении, то отнюдь не в своем возникновении, в своем *fiigi*, но не в своем *esse***.

Вот другой пример такого же смешения разных точек зрения и разных сторон проблемы, благодаря которому получается характеристика слова в терминах понятий (Томсон. Общее языковедение, 278–279): «Значение слова, состоящее из общего понятия, называется с точки зрения языка (!) абстрактным значением. И „рука руку моет“ или „низкий стул неудобен“ — все слова имеют абстрактное значение. Конкретное значение слова есть нечто, представляемое как реально существующее в пределах пространства и времени, т. е. индивидуальное представление или понятие. В „этот стул низок“, „взятие Казани Иоанном“, обратите внимание на это отношение — все слова имеют конкретное значение. По своему содержанию конкретное значение может не отличаться от абстрактного; в сознании могут всплывать такие же неясные, случайные, отрывочные элементы, которые составляют психическое содержание (!) общего понятия. Существенное отличие конкретного значения от абстрактного составляет сознание, сопровождающее конкретное представление, что имеется в виду такое-то или такое-то явление там-то или где-то». Здесь явным образом словам приписано качество суждения, содержание мысли, причем сам же автор видит, что «по своему содержанию конкретное может не отличаться от абстрактного», точнее говоря, слово «стул» или «руки» совершенно одно и то же как в том, так и в другом употреблении, и различие отнюдь не относится к словам. Ближе подходит к проблеме, пробиваясь через толщу психологизмов и до конца все-таки не освобождаясь от них, Потенция. Он сознает, что в слове есть нечто первообразное и неразложимое: «Как зерно растения не есть ни лист, ни цвет, ни плод, но все это взятое вместе, так слово в начале лишено еще всяких формальных определений и не есть ни существительное, ни прилагательное, ни глагол» (Язык и мысль, 147). «Слово есть средство образования понятия, и притом не внешнее, не такое, каковы изобретенные человеком средства писать, рубить дрова и проч., а внушенное самой природой и незаменимое; характеризующая понятие ясность (раздельность признаков), отношение субстанции к атрибуту, необходимость в их соединении, стремление понятия занять место в системе, — все это первоначально достигается в слове и преобразуется им так, как рука преобразует всевозможные машины» (166). «Слово одинаково принадлежит и говорящему и слушающему, а потому значение его состоит не в том, что оно имеет

определенный смысл для говорящего, а в том, что оно имеет смысл вообще» (186). «На слово нельзя смотреть как на выражение готовой мысли... Напротив, слово есть выражение мысли лишь настолько, насколько служит средством к ее созданию» (188). «Находя, что художественное произведение есть синтез трех моментов (внешней формы, внутренней формы и содержания), видя в нем те же признаки, что и в слове и, наоборот, открывая в слове идеальность и цельность, свойственные искусству, мы заключаем, что и слово есть искусство, именно поэзии» (198). «Слово только потому есть орган мысли и неперемное условие всего позднейшего развития понимания мира и себя, что первоначально есть символ, идеал и имеет все свойства художественного произведения. Но слово с течением времени должно потерять эти свойства, равно как и поэтическое произведение, если ему дана столь продолжительная жизнь, как слову, кончает тем, что перестает быть собой» (205)*. Потебня хочет сказать, что слово есть прежде всего слово, воплощенный образ, идея, имеющая свое собственное бытие, подобно художественному произведению, а вовсе не есть «отвлеченность», абстрактность или конкретность и под.

8) Таково, напр., как известно, мнение В. Вундта (*Völkerpsychologie* Band. I. Die Sprache. I—II, 2-te Aufl. Berlin, 1901). Вундт не признает за корнями самостоятельного значения, они существуют только в абстракции, именно в составе слова имеются *Grundelemente* (корни) и *Beziehungselemente*** (I, 599). Но и самые слова не суть первичные элементы речи, они входят в состав предложения, *Satz*, которое соответствует *Gesamtvorstellung*, *Einzelvorstellung****, и слово выделяется лишь путем изолирования. Ср. также В. Delbrück. *Grundfragen der Sprachforschung*. Strassb., 1901, V Kap. 115—20. Напротив, другие считают несомненным корневой период в истории языка (напр., М. Мюллер, цит. соч. 272)****. Из более ранних Потт (ср. А. Giesswein. *Die Hauptprobleme der Sprachwissenschaft*. Freiburg in. B., 1892, 216—17).

9) Достаточный разбор теории звукоподражаний («теория вау-вау») и междометий («теория ба-ба») дает М. Мюллер, цит. соч., лекция IX. Ср. также у Giesswein, о. с. II Th. См. также обстоятельный разбор у Потебни, цит. соч., стр. 9 и сл. Также у Д. Н. Кудрявского, цит. соч. стр. 53.

10) См. примечание 9.

11) Сюда относится идея Вундта относительно происхождения слов из *Lautmetaphor*, в свою очередь связанных с *Lautgebärde*: «*Organe und Tätigkeiten, die zur Bildung der Sprachlaute in Beziehung stehen, sehr häufig mit Wörtern genannt werden, bei deren Artikulation die gleichen Organe und Tätigkeiten mitwirken*» (1, 34). Естественные *Lautmetaphorn* суть те, «*die auf dem Wege der natürlichen Sprachentwicklung entstanden sind und zugleich eine durch den Gefühlston des Lautes vermittelte Beziehung zu diesem und seiner Bedeutung erkennen lassen*»***** (337). Эти звуковые метафоры и являются, по Вундту, мостом к созданию языка.

12) Эта точка зрения свойственна и некоторым языковедам. Таков, напр., М. Мюллер, который говорит: «*language and thought, thought distinguishable, are inseparable, no one truly thinks who does not speak, and no one truly speaks who does not think... Both philosophy and philology had established the fact that language is thought and thought is language*». (*Science of thought******, 63, 82. Цит. у Giesswein, о. с. 159). Впрочем, это мнение далеко нельзя считать общепринятым среди психологов языка и языковедов, гораздо распространеннее можно считать обратное мнение: см. у Giesswein там же.

13) Самую досадную, хотя и типичную, путаницу вносит сюда, по обычаю, Штейнталь. Его собственная точка зрения выражена в следующих смутных словах: *die behauptete Untertrennlichkeit von Denken und Sprechen ist eine Übertreibung; der Mensch denkt nicht in Lauten und durch Lauten sondern auch und in Begleitung von Lauten* (Steinthal. Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft, 2-te Aufl. Berlin, 1881, стр. 52)*. Любопытны для характеристики величайшей затемненности и путаницы у Штейнталья некоторые из его аргументов. Первый: «животное думает не говоря» (48), доказывает, что *das Tier denkt*** — в том же смысле, что и человек, ибо в этом все дело, — он считает даже излишним доказывать. Далее следует ссылка на глухонемых, которым будто бы чужда внутренняя речь. Дальше еще лучше: «*wir träumen, und Träumen ist doch ein Denken*» — и притом *ohne Worte**** (48—49). Далее следует ссылка на бессловесное созерцание произведения искусства, техники и так далее и, наконец, следует торжествующая ссылка на «строго научное, логическое мышление, математическое, помощью цифр и знаков или чертежей». «*Geometrisches Denken ist sprachloses, anschauendes Denken*». «*Alle solche Formeln werden nicht gesprochen, sie werden gesehen und gedacht*****» (51). Что это значит, неясно, но если это говорится о выработанном автоматизме, созидающем путь мысли, то выработке его предшествовала и в нем заключена уже ранее совершенная работа словесной мысли. В этом безнадежном смещении психологического механизма мысли и слова, аббревиатур, условностей, затем перерывов мышления, когда мысль еще не рождена, а только рождается, конечно, трудно даже распознать существо проблемы слова-мысли. Giesswein, который похваливает Штейнталья, приводит еще свидетельство одного инженера, что планы и изобретения делаются без всяких слов. К этому также присоединяется ссылка на творческий процесс художественного произведения, которое вынашивается и творится без всяких слов. Все это так, но какое же это отношение имеет к мысли? Ведь художественное произведение не есть мысль, а воплощенный образ, который, между прочим, будит и мысль, и тогда она выражается в слове, но, конечно, не в этом его стихия. Еще большая неясность, когда, напр. Прейер. (*Preyer. Die Seele des Kindes*, стр. 273), также отрицающий связь между словом и мыслью, вдруг утверждает: «*Denken ist zwar inneres Sprechen, aber es gibt auch ein Sprechen ohne Wörter*****(!)*. Ср. рассуждения и самого Гиссвейна (ц. с.). Вообще в этом вопросе царит хаос, потому что в слово как таковое не всматривались, и каждый говорит о своем, причем все время идет вопиющее *quaternio terminorum******».

14) Так напр. Giesswein, о. с. 217: *Den uranfänglichen Charakter dieser (первоначально) Sprache kann man sich jedoch nicht anders denken, als dass sie aus lauter Wurzel bestand******. Напр. Pott полагает, что «*die Wurzel sind historisch nicht vor der Rede und rein in der Sprache vorhanden zu denken, sondern bereits in den Verbindungen eingegangen******» (ib. 210). Delbrück (Einl. in d. Sprachst. 73) считает общепризнанным мнение, что корни были первоначально и словами. Также M. Müller, Steinthal, Curtius, Whitney (сопост. см. у Gerber, о. с. 77, 6).

15) Богатый лексикон английского языка, считающего до 100 000 слов (за исключени-ем небольшого процента иностранных слов), выводится не больше как из 461 индогерманского корня (Giesswein, 219). Китайский язык, со своими 400 звуковыми группами, которые дают благодаря различным ударениям около 1200 основных слов, имеет более 40 000 слов (ib. 221).

16) Основная мысль Gerber'a, которую он развивает в своем труде о природе языка — «*Die Sprache und das Erkennen*» (Берлин, 1885) — труде, во всяком случае заслуживающем

серьезного внимания, — является диаметрально противоположной нашей точке зрения. Ибо он считает язык результатом человеческого творчества, а символы — субъективными знаками. С нашей точки зрения, подобная теория вообще уничтожает язык. Объективно — онтологическая природа языка отнюдь не противоречит тому, что в своем осуществлении, в каждом своем конкретном проявлении, язык является искусством (как это считает и Gerber).

17) В наивной форме сродную мысль выражает М. Мюллер: «„Как может звук выразить мысль? Как корни становятся знаками общих понятий?“ Постараюсь ответить как можно короче. 400 или 500 корней, составляющих основные части в языках различных семейств, суть не междометия и не звукоподражания. Они звуковые типы, произведенные силой, присущей человеческой природе. Они существуют, как выразился Платон, по природе; но, говоря с Платоном „по природе“, мы должны прибавить, что под этим мы понимаем „по Божескому промыслу“. Существует закон, общий почти для всей природы, по которому все существующее имеет свой звук. Всякая сущность имеет свой особенный звук. Мы можем судить о более или менее совершенном строении металлов по их звучным сотрясениям. Золото звучит иначе, чем олово, дерево иначе, чем камень, различные звуки производятся сообразно с природой каждого удара. То же было и с человеком, совершеннейшим из организмов. Человек в своем первобытном и совершенном состоянии был одарен не одною только способностью придавать разумным представлениям своего ума более членораздельные выражения. Он не сам создал в себе эту способность. Это был инстинкт, инстинкт его ума, столько же невольный, как всякий другой. Язык настолько принадлежит царству природы, настолько он есть продукт инстинкта» (Лекции: Наука о языке, 294—295). М. Мюллер окончательно запутывает этими сопоставлениями свою и без того неясную мысль и, главное, не сознает ее онтологического значения, тем не менее мысль о произвольном произнесении слова как некоего природного значения является правильной.

18) Потебня, ц. с., 165—166: «В известные периоды живость внутренней формы дает мысли возможность проникать в прозрачную глубину языка: слово, обозначающее напр. старость человека, своим сходством со словами для дерева указывает на миф о происхождении людей от деревьев, по-своему связывает человека и природу, вводит, следовательно, мысленное при слове *старость* в систему своеобразную, не соответствующую научной, но предполагаемую ею»*.

19) Мнение о том, что язык произошел по божественному произволению, рассматривается и Платоном, хотя и не принимается, по крайней мере, целиком. Οἴμαι μὲν ἐγὼ τὸν ἀληθέστατον λόγον περὶ τούτων εἶναι, ὃ Σώκρατες, μείζω τινὰ δύναμιν εἶναι ἢ ἀνθρωπίαν τὴν θεμένην τὰ πρῶτα ὀνόματα τοῖς πράγμασιν, ὥστε ἀναγκαῖον εἶναι αὐτὰ ὀρθῶς ἔχειν. (Cratyl. 438 C)**.

20) Заслуживает внимания определенное отрицание homo alalus со стороны Ренана («De l'origine du langage»): он замечает, что «inventer le langage eut été aussi impossible que d'inventer une faculté». «S'est un rêve d'imaginer un premier état où l'homme ne parle pas, suivi d'un autre état où il conquiert l'usage de la parole. L'homme est naturellement parlant, comme il est naturellement pensant, et il est aussi peu philosophique d'assigner un commencement voulu au langage qu'à la pensée»***. (Ср. Giesswein, о. с. 143, 3, 5).

21) Соответствующие мнения св. Григорий Нисский выражает в своей полемике с Евномием. «Евномий приписывает Богу составленный из имени, глагола и спряжений язык как нечто великое, оставляя без внимания, что о Боге не говорится, что Он производит

в отдельности все наши действия, хотя Он дал работоспособность нашей природе. Хотя Он дал эту способность нашей природе, однако дом, скамья, меч, плуг и прочие наши жизненные потребности изготавливаются нами. Отсюда и каждое отдельное наше дело, хотя оно и должно быть сведено к нашему Зиждителю, насколько Он создал нашу природу способной ко всякому искусству. Таким же образом и способность речи ἡ τοῦ λόγου δύναμις хотя и есть дело того, кто устроил нашу природу, приобретение отдельных слов ἡ δὲ τῶν καθ' ἕκαστον ῥημάτων εὕρεσις совершается соответственно потребности называть наличествующее и должно исходить от нее... Из собственной воли возникали вещи, а не имена. Стало быть, существующая вещь есть дело творческого могущества, имеющие же значение звуки для существующего, чрез которые язык приводит все частное к точному и ясному знанию, суть дела и изобретения мыслительной способности ταῦτα τῆς λογικῆς δυνάμεως ἔργα καὶ εὐρήματα, эта же способность нашей речи, как и природа, есть дело Божие». Gr. Nyss. contre Eun*.

22) При известной болтливости и спутанности мысли у Штейнталя безнадежная задача придать его мысли чекан. Вот образцы суждения его «теории» происхождения языка. «Sprache ist Reflexbewegung. Dies ist sie in keinem andern Masse, als auch jede andere Bewegung es ist. Denn erstlich wissen wir, dass jede absichtliche Bewegung auf einem Reflex beruht; und dann kann auch wohl jemand, der sich die Lust des Schwimmens vergegenwärtigt, in welcher Lage oder Stellung er auch sein mag, Schwimmbewegungen ganz oder teilweise machen. Wir dürfen in ganz eigentlichem Sinne sagen: der Mensch spricht wie der Hain rauscht. Luft, welche Töne und Gerüche trägt, Lichtäther und Sonnenstrahlen, und der Hauch des Geistes fahren über den menschlichen Leib dahin, und er tönt»** (Steinthal, l. c. 361, 366).

23) Мнение Вундта об «innere Lautmetaphor» см. выше. Он устанавливает Klanggebärde*** по аналогии с другими жестами; звуковые жесты образуют фундамент языка, который получается, когда они употребляются в намерении сообщить свои представления и чувства.

24) Согласно Диодору, «первые люди вели бы непостоянную животную жизнь, они ходили бы в одиночку на луг, где питались бы вкусной травой и плодами дикорастущих деревьев. Но будучи всегда угрожаемы нападением диких зверей, они были вынуждены поддерживать друг друга, и из страха образовалось общество. Постепенно они начали достигать познания окружавших их вещей. Вначале они издавали лишь неупорядоченные, не имеющие значения звуки, но постепенно они научились выговаривать артикулированные слова и дали затем вещам имена, пока они не достигли в конце концов того, чтобы языком выражать все свои мысли» (Diodor. Sic., Bibl. histor****. I. 8. У Giesswein. 148). Согласно Витрувию, людей, живших первоначально в одиночку, объединил страх. Когда возникло первое человеческое общество, из тех разных звуков, которые люди издавали, они создали путем постоянного употребления слова (vocabula). Так как они обозначали этим известные вещи, то начали случайно говорить и т. о. создали между собою речь (sermone procreaverunt). (Vitruv. De Architec*****. II, I, У Giesswein. 149).

25) Лукреций изображает происхождение языка в следующих стихах:

At varios linguae sonitus Natura subegit
Mittere et utilitas expressit nomina rerum:
Non alia longe ratione atque ipsa videtur
Protrahere ad gestum pueros infantia linguae;
Quam facit, ut digito, quae sint praesentia monstrant.

Proinde putare aliquem tum nomina distribuisse
Rebus, et inde homines didicisse vocabula prima,
Desipere est: nam cur hic posset cuncta notare
Vocibus, et varios sonitas emittere linguae,
Tempore eodem aliei facere id non quisse putentur?

Postremo, quid in hoc mirabili tantepere est re,
Si genus humanum, cui vox, et lingua vigeret,
Pro vario sensu varias res vocc notaret;
Quom pecudes mutae, quem denique secla ferarum,
Dissimileis soleant voces variasque aere

Quom metus, aut dolor est; et quom jam gaudia gliscunt?
Ergo, si variei sensus animalia cogunt,
Muta tamen quom sint, varios emittere voces;
Quanto mortalis magis aequum est tum potuisse
Dissimileis alia atque alia res voce notare?

Sic unum quidquid paullatim protrahit aetas
La medium, ratisque in luminis eruit orus.

(Lucret. De natura rerum, I vol. 1028–1388.)*

26) Габеленц, говоря о трудности этой задачи, хочет наложить поголовный налог на специалистов. «Jeder müsste es versuchen, die Sprache, die er am besten beherrscht, lebenswarm zu schildern, wie er sie selber empfindet»** (о. с., 458–9).

27) Whitney находит, что «не существует человеческого языка, который был бы совершенно лишен выражения форм, и нельзя защищать, если только определенные языки называют „языками форм“, кроме того случая, когда это выражение следует понимать в том смысле, что они обладают этим свойством в особой и исключительной степени, но в то же время фактически разделяют его со всеми другими». (У Giesswein, 193). Также и Giesswein: «Im Grunde genommen gibt es weder vollkommene noch unvollkommene Sprachen. Es gibt keine Sprache, die in jeder Beziehung und unter allen Umständen an und für sich selbst den Gedanken ganz genau zum Ausdruck zu bringen vermöchte»*** (192).

28) Эти классификации излагаются в общих и специальных сочинениях по языковедению. В настоящее время различают индо-германскую группу языков, семитскую, угро-финскую, турецко-татарскую, семейство банту и др.

29) Основная мысль относительно природы слова, развиваемая Гербером в его во всяком случае заслуживающем серьезного внимания, трактате *Die Sprache und das Erkennen*, Berlin, 1885, вполне противоположна нашей, потому что он понимает язык как наше создание, а символы как субъективные знаки. «Und eben dies, dass sie nicht aus selbst stammen, dass sie von uns geschaffen werden, macht die Lautbilder zu Trägern unseres Erkennens, denn nur dadurch sind wir befähigt, sie zu fühlen, als ein Gegenständliches, welches uns angehört. Auf ihrer formbestimmten Festigkeit beruht die Möglichkeit, dass die Vielen sich in ihrem Vorstellen und Denken zusammenfinden, dass anerkannt werde der Begriff der Wahrheit also ein für die Gattung geltender. Aus der Seele des Individuums wird Sprache geschaffen, und infolge der Sprache wird die Seele der Gattung mächtig in der Seele des Individuums»**** (5). Такая

точка зрения, по нашему мнению, отрицает язык. Объективно-онтологическая природа языка не противоречит тому, что в своем осуществлении, в каждом отдельном случае конкретного языка он есть искусство, согласно определению того же Гербера.

³⁰⁾ «Die Sprachgesetze bilden unter sich ein organisches System, das wir den Sprachgeist nennen. Der Sprachgeist bestimmt die Art und Weise, wie der Sprachstoff gestaltet wird, — die Wort-Form und Satzbildung; insofern ist er Bildungsprinzip oder innere Sprachform». (Gabelentz, 63) «Jede Sprache stellt gewisse Denkgewohnheiten dar, auf denen sie beruht, und die sich vom Geschlechte zu Geschlecht fortpflanzen. Der äusseren Form entspricht die sogen. innere. Diese begreift ein Doppeltes in sich: erstens die Art, wie die einzelnen Vorstellungen mit den vorhandenen Hilfsmitteln dargestellt werden, z. B. Mond, μήν als messender, luna als leuchtende, — und zweitens die Art, wie die Vorstellungen geordnet, geschieden und zu gegliederten Gedanken verknüpft werden»* (ib., 160).

³¹⁾ «Allerdings lebt die spezifisch menschliche Rede erst im Satze; dieser ist ihre erste organisch eigenlebige Einheit, und seine Teile empfangen ihren besonderen Wert aus jenem Ganzen. Sie würden aber auch diesen Werth nicht empfangen, ja das Ganze würde gar nicht zustandekommen können, wenn dem aufbauenden Geiste nicht die allgemeine Bedeutung der Teile wenn auch nur dunkel und unbewusst vorgeschwebt hätte»** (Gabelentz, o. c. 210).

³²⁾ По мнению Гумбольдта, в этой части разделяемому и Потемней, «как зерно растения не есть ни лист, ни цвет, ни плод, ни все это взятое вместе, так слово в начале лишено еще всяких формальных определений и не есть ни существительное, ни прилагательное, ни глагол. Деятельности, говорит Штейнталь, лежащие в основании существительных, не глаголы, а прилагательные названия признаков. Признак есть атрибут, посредством коего инстинктивное самосознание понимает чувственный образ как единицу и представляет себе этот образ. Как ум наш не постигает предмета в его сущности, так и язык не имеет собственных, первоначальных существительных, и как сочетание признаков принимается нами за самый предмет, так и в языке есть только название признаков <...> Слово в начале развития мысли не имеет еще для мысли значения качества и может быть только указанием на чувственный образ, в котором нет ни действия, ни качества, ни предмета, взятых отдельно, но все это в неразрывном единении. Нельзя, напр., видеть движения, покоя, белизны самих по себе, потому что они представляются только в предметах, в птице, которая летит или сидит, в белом камне и пр.; точно так же нельзя видеть и предмета без известных признаков. Образование глагола, имени и пр. есть уже такое разложение и видоизменение чувственного образа, которое предполагает другие более простые (?) явления, следующие за созданием слова. Так, напр., части речи возможны только в предложении, в сочетании слов, которого не предполагаем (?) в начале языка; существование прилагательного и глагола возможно лишь после того, как сознание отделит от случайных атрибутов то неизменное зерно вещи, ту сущность, субстанцию, которую человек думает видеть за сочетанием признаков и которая не дается этим сочетанием» (А. Потемня, Мысль и язык, 147–8)***. Соотносительность частей речи, то есть чисто грамматическую точку зрения на них, выдвигает и Шлейхер (Kompend. d. vergl. Gramm., 2 A., 513): «Da Verbum und Namen sich zu einander verhalten, da sie als nähere Bestimmung früher unbestimmter Sprachelemente zu betrachten sind, so kann eine ohne das andere nicht vorkommen. Entweder scheidet eine Sprache Nomina und Verba in der Form, oder sie hat keins von beiden. Man kann daher auch nicht von einer Priorität des einen oder des anderen sprechen; Nomen und Verbum sind beide zugleich entstanden»**** (Gerber,

о. с. 78, 7). Ср. Steinthal, Typen der Sprache, 285. Типично мнение Гербера (о. с. 69): «Der Unterschied zwischen Nomen und Verbum ist überhaupt nur syntaktisch, d. h. durch die Satzbeziehung gegeben, und wir haben zunächst von Nomen und Verbum nur in dem Sinne zu sprechen, als sie Subjekt und Prädikat im Satze sind»*.

33) Gerber l. с. 81: «Es ist Sonnenschein, und man spricht aus: „die Sonne leuchtet“, „sol lucet“. Zur Darstellung hätte anfangs die Eine Wurzel genügt: (skt.) luk, λυκ, λύξνος, lux, luna, ahd, licht), auch wohl (wir folgen Curtius. Gr. Etym., 551): (akt.) var σελήνη, σέλας, σείρ; serenus, sol (Geth.) sivil, (altn.), sol. Später sonderte man aus dem Wahrnehmungsbild λυκ, ein Element, welches man als zwar bereits formiert hätte, und man fügte so endlich ein „sol“ als subjekt zum „lucere“, „Sonne“ als Subjekt zum „leuchten“**.

34) «Всякое наименование есть приведение в порядок, подчиняющий частное общему, все, что мы знаем путем опыта или путем теории, знаем только посредством общих понятий» (М. Мюллер, ц. с. 290). Вот пример такого суждения: «Каждое слово обозначает общее представление или понятие предмета, а не (?) самый предмет. Созданию слова предшествует (!): 1) долгий опыт и 2) классифицирующая работа ума. Действительно, благодаря словам, обозначающим общие понятия, весь мир явлений у всякого человека, обладающего языком, является уже до некоторой степени анализированным, разбитым на более или менее крупные группы» (Д. Н. Кудрявский. Введение в языкознание, 36–37).

35) «Es ist für einen verwunderungswürdigen Mangel an Beobachtung anzusehen, das Faktum in den Logiken nicht angegeben zu finden, dass in jedem Urtheil solcher Satz angesprochen wird: das Einzelne ist das Allgemeine»*** (Hegel. Encyclopädie, 166). Он не находит доказательства философской глубины языка в том, что он вообще может обозначать только всеобщее, даже когда он разумеет отдельное (Phänomenologie des Geistes, 83).

36) Штейнталь различает двоякого рода корни: квалитативные и демонстративные. Бонн назвал эти указательные корни именно местоименными. В позднейших фазах жизни языка граница между теми и другими иногда сочетается (см.: С. Булич. Местоимение, в энц. слов. Брокгауза, 39, стр. 326).

37) «L'espèce de mot qui a dû se distinguer d'abord de toutes les autres c'est, selon nous, le pronom. Je crois cette catégorie plus primitive que celle du substantif, parce qu'elle est plus instructive, plus facilement commentée par le geste. On ne doit donc pas se laisser induire en erreur par cette denomination du „pronom“ (pro nomine), qui nous vient des Latins, lesquels ont traduit eux-mêmes le grec ἀντωνυμία. L'erreur a duré jusqu'à nos jours. Les pronoms sont, au contraire, à ce que je crois, la partie la plus antique du langage. Comment le moi aurait il jamais manqué d'une expression pour se désigner?»**** (M. Bréal. Essai de sémantique, Paris, 1897, p. 207). Fick (Wörterbuch der indogermanischen Sprache, Bd. 4–5. 9 fg.), замечает относительно указательных корней, которые, будучи немногочисленны и малоразнообразны по внешней форме (одни гласные a, i, u; или согласные с a, как ka, ta, ma), образуют основу местоимений, что их совершенно напрасно считают лишь заменой других слов, — pronomina: «gerade in ihnen die echten alten Urnomina zu erkennen, so dass umgekehrt die Nomina die um den Verbalbegriff gemehrten und verstärkten Vertreter der Pronomina genannt werden könnten, während die sogenannten Pronomina den Nominalbegriff rein, ohne die verbale Beimischung und Erweiterung zeigen»***** и далее (см. Gerber, о. с. 321, 2).

38) «Мы отмечаем в языке применение закона перспективы или эгоцентризма. Согласно этому „закону“, по мере удаления от места, на котором мы сами находимся, различия

между предметами становятся все меньшими и все более исчезают, более отдаленное ассимилируется и поглощается более близким. Отсюда множество, состоящее из одного только 1-го лица (я) и из других лиц единственно только вторых (ты) и 3-х (он, она), воспринимается как 1-е лицо множественного числа (мы); множество же, состоящее хотя бы только из одного 2-го лица (ты), в соединении со многими 3-ми лицами, воспринимается как 2-е лицо множественного числа (вы). Обозначив с помощью n коэффициент любой, произвольной многократности, мы можем выразить это в следующих формулах: $мы = я + n$, $ты + n$, $он + n$; $вы = ты + n$, $он (она) + n$. (Бодуэн де Куртенэ: «Язык» в словаре Брокгауза и Ефрона, 81, стр. 536).

³⁹⁾ Ср. *Serber*, о. с. 82, 91, 2.

⁴⁰⁾ Ср. *Delbrück*, *Grundfragen der Sprachforschung*, 144–145.

⁴¹⁾ «Падежами обозначается отношение предмета к действию, как производителя *agens* (подлежащее — именительный падеж, *nominativus*) или как того предмета, на который действие непосредственно направляется, *patiens* (прямое дополнение — винительный падеж, *accusativus*), или как того предмета, в пользу которого или по отношению к которому совершается действие (дополнение в дательном падеже, *dativus*), или как предмета, сообща с которым (*sociativus*) или посредством которого (*instrumentalis*) производится действие (творительный падеж), или как предмета, в котором происходит действие (местный падеж, *locativus*). Отношение одного предмета к другому обозначается чаще формой родительного падежа, но и дательного падежа и пр. В разных языках развились еще разные другие падежные формы, составляющие формальные категории или падежи с такими значениями, какие обозначаются предлогами, напр. в следующих сочетаниях: „от города“ (отложительный падеж, *ablativus*), в город (*illativus*), на городе (*superessivus*), на город (*sublativus*), из города (*elativus*), у города (*adessivus*) и пр.» (А. И. Томсон. *Общее языковедение*, 321). Профессор Бодуэн де Куртенэ различает падежи пространственно-временные или локально-хронологические, как-то: *locativus* вообще, *ablativus*, *elativus*, *allativus*, *inessivus*, *superessivus*, *subestivus*, *sublativus*, *superlativus*, *abessivus*, *instrumentalis*, etc. Падежами общественного происхождения являются: *genitivus*, *dativus*, *accusativus*, etc. (о. с. 536).

⁴²⁾ Интересные рассуждения о природе имени существительного и субъекта в предложении мы встречаем у Гербера, который психологизирует это в том смысле, что видит в выделении субъекта как бы повторение человеческого я: из общей неопределенности знания возникает акт познания, осуществляемый личностью. «In der Tat ist der Mensch mit Bildung des Substantivwortes aus dem Kreise des vom Universum gegebenen, des gekannten herausgetreten. Sofern er dasselbe aus dem von ihm selbst gebildeten Wurzellautgebilde sonderte und individualisierte, schuf er ein Etwas, dem keine andere äussere oder innere Wirklichkeit zukommt, als die auf dieses Schaffen sich stützt, keine Bedeutung also, als die von ihm gesetzte, in seiner Abgrenzung (Definition) des Lautbildes liegende. Somit bedeutet das Substantiv für sich nichts, als eben dieses Lautbild, in welchem er verwirklicht worden ist, und es würde gar nichts Wirkliches bedeuten, wenn nicht der Mensch selbst in Schaffen, in Betätigung seiner individuellen Bilderkraft, noch immer innerhalb des Universums stünde. Der Wortbedeutung von *serpens* (змея) entspricht nichts Wirkliches ausser uns, aber nur durch das Wirkliche sind wir zu dem Lautbilde *serpens* gelangt, und der Laut *serp* deuten auf den Laut der Wahrnehmung, welcher dazu anregte ihn zu bilden»* (о. с. 75). «Das Substantiv-Subjekt nimmt im Satze diejenige Stellung ein, welche im Bewusstseinsakte der Inhalt, den er umschliesst... Jedes Subjekt wurde

so eine Personifikation des Ich, in jedem Prädikat lebte ein Analogon der Seelenbewegung, wie das Ich sie verursacht und lenkt»* (80—81). Эти идеи связаны с общей гносеологической концепцией Гербера, значительно отличающейся от нашей. Заслугой Гербера является попытка внести гносеологическое сознание в основную языковую функцию, недостатком же всей его концепции является двусмысленное значение я и его роли в суждении: идет ли здесь речь о злосчастном «психологическом» объяснении, которое является в языковедении всюду, где следует и не следует, или здесь разумеется я гносеологическое, или, наконец, метафизическое? Тусклая идея о различии *Kenpen* und *Erkennen* как двух ступеней познания, первая в космической неопределенности, вторая преодолевающая эту аморфность применением субъекта, есть основа всего построения, к слову сказать, гносеологически вообще устаревшего по выполнению как относящегося еще к эпохе ранее неокантианства с его переутонченностью в этой области.

43) Это суждение именованя, которое лежит в основе всякого имени существительного, причем подлежащим является местоимение — жест, сказуемым имя, обычно не замечается в языковедении, даже в философствующем. Напр., тот же Гербер, совершенно правильно связывая различие между именем и глаголом с синтаксическим соотношением, благодаря которому корнеслово определяется в своем бытии, останавливается беспомощно пред существительным в отдельности, хотя таковое ведь существует и вне предложения и представляет собой загадку, требующую разрешения. Он принужден ее просто отрицать. «So lange nämlich die Wurzel allein den Satz vertrat, konnte sie nur entweder als Interjektion einer befriedigten Verwunderung erklingen sein, als ein erfreuendes Sprachkunstwerk, ein treffendes Lautbild, um seiner selbst willen geschaffen: *sar* (*sarp* — *serpens*) *ta!* Kriechen (des) *da!* — oder sie bedeutete, wenn sie in den Dienst der Mitteilung trat, einen tautologischen Satz: Kriechen (des) *da kriecht*»** (69). И лишь в дальнейшем, когда данное слово развивается в значении: «*sar ta agh* (*anguis*) Kriechen (des) *da würgt* (umstrickt); das Kriechende, welches kriecht, ist jetzt ein Kriechendes, welches würgt. Ein und dasselbe nimmt in zwei verschiedenen Vorgängen <...> in gleicher Weise zu Grunde, wie, unter Umständen, es noch manchen anderen unverändert zu Grunde liegen kann. Es ist der Begriff der Substanz ihren Accidenzen gegenüber»*** (70). Гербер упускает в своем суждении третью возможность, отличную и от междометного значения слова и от тавтологии, именно, что *serpens*, как имя существительное, уже есть суждение: это есть *serpens*, и без этого предварительного суждения, превращающего идею-слово в имя, невозможно и дальнейшее развитие его в подлежащее суждения: *sar ta agh* — *Serpens* — *anguis*. Еще проще дело представляется Габеленду, который роняет мимоходом такое суждение: «Der Mensch nennt die Dinge nach irgendeiner hervorragenden Eigenschaft, das heisst: er ersetzt (!) das Subjekt durch das Prädikat»**** (о. с. 336).

44) Здесь уместно вспомнить суждение В. Гумбольдта (*Üb. das vergl. Sprachstud. etc. Ges. W.*, Bd. 111, 243, цит. у Gerber, о. с., 6). «Die Sprache nicht anders entstehen kann, als auf einmal», и что «in jedem Augenblick ihres Daseins dasjenige besitzen müsse, was sie zu einem Ganzen macht»****.

45) Иначе смотрит А. Потенбя (ц. с., стр. 158): «Чувственный образ звука, цвета есть сам в себе противоречие, потому что мы видим не один цвет, а цветной предмет, и даже звук, которого действительный источник может от нас скрываться, мы приурочиваем к тому предмету, со стороны коего он слышится. Названия некоторых цветов еще и теперь явственно

указывают на чувственные образы, из коих они выделены (?!): как голубой есть цвет голубя (почему не наоборот?), соловый — соловья, польское *niebieski* — цвет неба, так и зеленый — сначала мыслилось не отдельно, как качество, а в чувственном образе, который обнимал предмет, действие и качество»*. Подобным же образом рассуждает и Кудрявский (ц. соч., 41–42), который повторяет тот же пример с голубем. «По-видимому, названия всех цветов произошли тем же путем, как и название голубого цвета. Так „розовый“ происходит от слова „роза“ и обозначает первоначально цвет розы, „малиновый“ — происходит от „малины“, „коричневый“ от „корицы“ и т. д. Название „фиолетовый“ и „оранжевый“ — слова заимствованные в русском языке, но по первоначальному своему значению указывают на цвет фиалки и апельсина (*фр.* *violette* — фиалка, *orange* — апельсин)».

46) Ср. М. Мюллер, 210, I. Benloen считает в готском языке 600 необходимых корней, в современном немецком 250. Потт полагает, что каждый язык имеет около 1000 корней. *Etym. Forsch.* II, 73 (Мюллер, 201–202). По Гримму, германские языки имеют 462 глагольных корня (Потебня, 19). «Имея в своем распоряжении 400–500 предикативных корней, язык не затруднялся бы чеканить имена для всех предметов, представляющихся нашему знанию: язык бережливый хозяин. Если бы каждый корень давал 50 производных слов, то мы имели бы 25 000 слов. Но мы знаем от достоверного авторитета, деревенского священника, что некоторые работники в его приходе имеют не более 300 слов в своем словаре. Клинообразные надписи в Персии содержат не более 379 слов, из которых 131 собственные имена. Словарь древних египетских мудрецов, насколько нам известно из иероглифических надписей, содержит около 658 слов. Либретто какой-нибудь итальянской оперы редко обнаруживает большее разнообразие. Хорошо воспитанный человек в Англии — редко употребляет в разговоре более 3000 или 4000 слов. Шекспир, представивший, вероятно, большее разнообразие, чем какой-либо другой писатель на каком бы то ни было языке, составил свои драмы приблизительно из 15 000 слов, у Мильтона всего 8000 слов, в Ветхом Завете встречается не более 5642 слов» (М. Мюллер, 202–203).

47) Лейбниц (*De arte combinatoria*, *Opp.* 11, 387–8, ed. Dutens)**. *Quoties situs literarum in alphabeto sit variabilis****: 23 буквы в латинском языке допускают 25.852.016.738.884.976.640.000; 24 буквы в немецком — 620.448.701.733.239.739.360.000 (М. Мюллер, 201–202).

48) А. Потебня так разъясняет внутреннюю форму слова: «Слово собственно выражает не всю мысль, принимаемую за его содержание, а только один ее признак. Образ стола может иметь много признаков, но слово *стол* значит только посланное (корень *стл* тот же, что и в глаголе *стать*). Под словом *окно* мы разумеем обыкновенно раму со стеклами, тогда как, судя по сходству его со словом *око*, оно значит: то, куда смотрят. В слове, следовательно, есть два содержания: одно, которое мы выше называли объективным, а теперь можем назвать ближайшим этимологическим значением слова, всегда заключает один признак, другое — субъективное содержание, в котором признаков может быть множество. Первое есть знак, символ, заменяющий для нас второе <...> Внутренняя форма слова есть отношение содержания к сознанию, она показывает, как представляется человеку его собственная мысль <...> В ряду слов того же корня, последовательно вытекающих одно из другого, всякое предшествующее может быть названо внутренней формой последующего»**** (101–102). Кудрявский различает: «1) звуковую форму, т. е. известное сочетание звуков, 2) символ, т. е. предшествующее значение слова, употребляемое как знак другого значения,

и наконец 3) самое значение слова, т. е. представление или понятие, соединяемое с ним. Особенно важен в развитии слова символ, который является живым, связующим звеном между звуковым составом слова и его значением. Иногда этот элемент слова называют внутренней формой слова».

49) «Un fait qui domine toute la matière, c'est que nos langues, par une nécessité dont on verra les raisons, sont condamnées à un perpétuel manque de proportion entre le mot et la chose. L'expression est tantôt trop large, tantôt trop étroite. Nous ne nous apercevons pas de ce défaut de justesse, parce que l'expression, pour celui qui parle, se proportionne d'elle-même à la chose, grâce à l'ensemble des circonstances, grâce au lieu, au moment, à l'intention visible du discours, et parce que chez l'auditeur, qui est de moitié dans tout langage, l'attention allant droit à la pensée sans s'arrêter à la portée littérale du mot, la restreint ou l'étend selon l'intention de celui qui parle»* (Bréal, о. с. 134, 1).

50) «В языке нет собственных выражений, и чем более точному анализу подвергнем мы слово, тем более сходства обнаружит оно с символическими выражениями позднейшей народной поэзии» (Потебня, 158).

51) Согласно замечанию Квинтилиана (VIII, 6), кажется, благодаря метафоре всякая вещь имеет для себя слово в языке (Bréal, I. с. 134, 1).

52) Пример анекдота: обобщением понятия мы имеем напр. в латинском aedes жилище, здание, которое выводится из корня idh — гореть, первоначально обозначало место очага. Из лат. ravimentum истоптанная земля (от ravis) румынское râmentu, обозначающее весь земной шар. Подобным образом нем. Erde (корень ar) означала первоначально вспаханную землю. Могут получать обобщенное значение собственные имена: из Caesar получился Kaiser кесарь, царь, из Karl слав. kral, [король] и венг. kiraly народ. Гораздо чаще бывает специализирование значения, при котором род употребляется вместо вида. Так напр. ἄλογον в новогреч. означает лошадь. Немецкое слово Fohlen, Füllen, стоящее в связи с греческим πῶλος, лат. pullus обозначало первоначально «молодое животное», в германском употреблении значит молодая лошадь или даже молодой осел. Происшедшее отсюда roulain «молодое животное», как и сродное немецкое слово, обозначает теперь молодую лошадь (Giesswein 110—11).

53) Пример метонимии: значение Sonne (sol, ἥλιος), солнце и luna (luc-na) луна первоначально было лишь «светящее», Mana, Mensch — мыслящее femina (женщина) — кормящая, fillus, filia — сын, дочь — сосущий, сосущая, argentum, aurum, Gold, золото, серебро — сверкающее, terra — сухая земля, Rost, Rose, лат. rubus (земляника) — красное, евр. lebanâ (осел), араб. aquar (лисица) — красный, араб. laban (молоко), евр. lebânâ (месяц), lebênâ (черепица), араб. gamar (месяц), фр. aube (заря), лат. alba (перл), евр. hôî (пшеничный хлеб), нем. Weizen (пшеница) — белое, нем. Galle, гр. χολή, лат. fel желчь — желтое, Bär (медведь) — коричневый — der Braune; лат. ovis — овца — кроткое, милое, нем. Wolf, волк — разрыватель, нем. Hahn — петух, — поющий, лат. galus — петух, кричащий, нем. Gerste лат. hordeum, евр. Secôrà [ячмень], колющее, Himmel и Hemd — [небо], покрывающее, equus, aqua — [вода], скорое, cervus, Hirsch — [олень], рогатое, sus, Schwein [свинья], — рождающая, bos, Kuh, bu-te-o, bu-fo — [корова], кричащая (корень gu — кричать), corvus, cornix, Krähe (ворон) — каркающее, Gras — [трава], растущее и т. д. (Giesswein, о. с. III).

54) «La métaphore change le sens des mots, crée des expressions nouvelles de façon subite. La vie instantanée d'une similitude entre deux objets, deux actes, la fait naître. Elle se fait

adopter si elle est juste, ou si elle est pittoresque, ou simplement si elle comble une lacune dans le vocabulaire. Mais la métaphore ne reste telle qu'à ses débuts bientôt l'esprit s'habitue à l'image; son succès même la fait pâlir, elle devient une représentation de l'idée à peine plus colorée que le mot propre»*. (Bréal, 135).

55) Вот несколько примеров метафоры: «По сходству во внешнем виде получили названия: „очко“ (на косточках), „жилка“ (в камне, мраморе), „львиная пасть“ (цветок), „хворост“ (печенье), „винт“ (игра), „гребень“ (петуха, горы), „ножка“ (стола) и пр. По сходству в функциях названы: „коньки“, „голова“ (городской), „сестра“ (милосердия), (он его) „правая рука“ и пр. По сходству в расположении частей названы „горлышко“ и „головка“ (бутылки), „крыло“ войска, ветряной мельницы и пр.» (Томсон, о. с. 297).

56) В раннее время «гораздо живее чувствовалась законность слова и его связь с самим предметом. И в самом деле, в языке и поэзии есть положительные свидетельства, что, по верованиям всех индоевропейских народов, слово есть мысль, слово — истина, и правда, мудрость, поэзия» (Потебня, 176). «Создание языка, начиная с первой его стихии, есть синтетическая деятельность в строгом смысле этого слова, именно в том смысле, по которому синтез создает нечто такое, что не заключено в слагаемых частях, взятых порознь» (Гумбольдт). (Там же, 184)**.

57) Бреаль придает участию воли в языке первостепенное значение:

«Il faut fermer les yeux à l'évidence pour ne pas voir qu'une volonté obscure, mais persévérante, préside aux changements du langage. Comment faut-il se représenter cette volonté? Je crois qu'il faut se la représenter sous la forme de milliers, de millions, de milliards d'essais entrepris en tâtonnant, le plus souvent malheureux, quelquefois suivis d'un quart de succès, d'un demisuccès, et qui, ainsi guidés, ainsi corrigés, ainsi perfectionnés, vinrent à se préciser dans une certaine direction. Le but en matière de langage, c'est d'être compris. L'enfant, pendant des mois exerce sa langue à proférer des voyelles, à articuler des consonnes: combien d'avortements avant de parvenir à prononcer clairement une syllabe! Les innovations grammaticales sont de la même sorte, avec cette différence que tout un peuple y collabore. Que de constructions maladroites, incorrectes, obscures, avant de trouver celle qui sera l'expression non pas adéquate (il n'en est point), mais du moins suffisante de la pensée! En ce long travail il n'y a rien qui ne vienne de la volonté» (о. с. 7—8)***.

58) Aristot. (Met. V, 29): «Ἀντιθένης ὤτεο εὐήθως μηδὲν ἀξίων λέγεσθαι πλὴν τῶ οἰκείῳ λόγῳ ἐν ἐφ' ἐνός (ср. Plato, Soph. 251A). О Стильпоне см. у Плутарха (adv. Col. 22): τὸν βίον ἀνααιρεῖσθαι ὑπ' αὐτοῦ, λέγοντος ἕτερον ἕτερον μὴ κατηγορεῖσθαι. Πῶς γὰρ βιωσόμεθα, μὴ λέγοντες ἄνθρωπον ἀγαθόν — ἀλλ' ἄνθρωπον ἄνθρωπον, καὶ χωρὶς, ἀγαθὸν ἀγαθὸν κ.τ.λ. и так далее (цит. у Gerber, о. с. 79, 11)****. Гербер справляется с этим вопросом, имеющим серьезное философское значение, простым и довольно наивным образом. «Wir haben, um uns da zurechtzufinden darauf zu achten, dass die Vorstellung, welche ausgedrückt werden soll, nicht in den Wörtern ihren Ausdruck erhält, sondern in dem Satze, dass die Wörter nur in Bertacht kommen und richtig gewürdigt werden können als Glieder einer sie umschliessenden Einheit. In jedem Satze erhalten die Wortglieder eine besondere Bestimmung, man kann sagen: eine Individualisierung ihrer Bedeutung durch die Beziehung, in welcher sie zu einander stehen. Es ist kein Kriechendes im allgemeinen, von welchem wir in unserem Satze sprechen, sondern ein solches, welches würgt, und kein beliebiges Würgen wird von ihm ausgesagt, sondern das des Kriechenden. Und so haben wir die Frage

nicht so zu stellen: wie kann von einem Kriechenden <...> ausgesagt werden das Würgen dieses Kriechenden. Man sieht dass das identische Urteil, welches Antisthenes' und Stilpo's Logik verlangte, in dem Satze nicht vermisst zu werden braucht» (о. с. 70–71). Попытка Гербера уклониться от вопроса приводит только к его перемещению. Тот же самый вопрос возникает в форме, как возможно суждение? Как можно получить не просто Würgen, но Würgen des Kriechenden*, которым можно склеить эти два слова? Действительной остроты вопроса Гербер не сознает.

59) «Если станем рассматривать древнейшее название *имя*, то находим в санскр. *nâman*, в лат. *помен*, в готск. *namo*. Это *nâman* стоит вместо *gnaman*, в лат. сохранилось *cognomen*. *G* исчезло, как, напр., в слове *natus* — сын, вместо *gnatus*. *Nâman*, имя, произошло от корня *знать*, и означало первоначально то, чем мы познаем вещи» (М. Мюллер, 289).

60) Bréal, о. с. 210: «Je crois, en effet, que les mots ont été créés pour avoir une pleine signification par eux-mêmes, et non pour servir à une syntaxe qui n'existait pas encore»**.

61) Bréal, о. с. 207–3: «Une langue qui ne se composerait que de pronoms ressemblerait au vagissement d'un enfant ou à la gesticulation d'un sourd-muet. Le besoin d'un autre élément, dont le substantif, l'adjectif et le verbe furent formés, était donc évident. Mais il n'en est pas moins vrai que le pronom vient se placer à la base et à l'origine des langues: c'est sans doute par le pronom, venant s'apposer aux autres sortes de mots, qu'a commencé la distinction des catégories grammaticales»***.

62) Bréal, о. с. 228.

63) Ср. Gerber, о. с. 120. См. С. Булич. «Имя числительное» в Энци. Сл. т. 76, стр. 861–863.

64) «L'une des plus recentes est l'adverbe, les mots comme οἶχοι, πέδοι, χαμοί, εὔ, κοκκῶς, οὐραός, humi, domi, recte, valde, primum, rursum, hic, illic, sont des substantifs, adjectifs ou pronoms régulièrement fléchis. Mais quand un mot a cessé d'être en un rapport immédiat et nécessaire avec le reste de la phrase, quand il sert à mieux déterminer quelqu'autre terme sans être pourtant indispensable, il est prêt à prendre la valeur d'un adverbe» (Bréal, 200)****.

65) «Un temps est venu pour tous nos idiomes où les cas de la déclinaison, ne paraissant pas assez clairs ou assez précis en eux-mêmes, ont été par surcroit, escortés d'un adverbe... Mais l'habitude de les voir joints à un certain cas a suggéré l'idée d'un rapport de cause à effet: ce petit mot, qui était un simple accompagnement de l'accusatif ou de l'ablatif, parut les régir. Dès lors il les a régis en effet: d'adverbe il devint préposition» (Bréal, 202)*****.

66) «Подлежащее должно быть необходимо именительным падежом существительного имени. Что это действительно так, видно из того, что всякое слово, играющее роль подлежащего, непременно создается нами как именительный падеж. Если во многих случаях, когда это слово неизменяемо, мы не можем доказать этого, тем не менее бывают случаи, когда категория именительного падежа принимает совершенно ясные формы. Так в пушкинском „далече грянуло ура“ не ясно, что „ура“ создается как именительный падеж хотя на это указывает отчасти слово „грянуло“, но в таком предложении, как „ахи да охи делу не помогут“, междометия приняли даже окончания именительного падежа множественного числа, соответственно той роли подлежащего, которую они играют в предложении. — Несомненно также, что подлежащее должно быть существительным именем. Если иногда роль подлежащего может играть и прилагательное, то оно всегда при этом превращается в существительное» и т. д. (Кудрявский. Введение в языкознание, 109–110).

67) На вопрос, что такое подлежащее, школьная грамматика отвечает: подлежащее есть предмет, о котором говорится в предложении. Лучше всего опровергает правильность этого определения Потебня следующим примерным уроком: «„Не заботьтесь о завтрашнем дне“ — о чем здесь говорится? О завтрашнем дне. — Нет, не то. Какой главный предмет речи? — Чтобы мы не заболели. — Нет, предмет, о котором здесь говорится, это — вы, второе лицо. — Но ведь о нас здесь ничего не говорится» (А. Потебня. Из записок по русск. грамм., стр. 187 и сл.). В предложении «топором рубят» говорится о топоре, но слово «топором» вовсе не подлежащее, в предложении «в пещере темно» говорится о пещере, но слова «в пещере» тоже не подлежащее (Кудрявский, 109).

68) Определение может состоять как из прилагательного, так и существительного в именит. п. («приложение»): царь Петр — или род. п.: имение моего отца, войны греков с персами. Однако при чистом определении эти имена собственные не имеют онтологического акцента и суть по смыслу прилагательные или сказуемые, что и доказывается заменяемостью их прилагательными: отца — отцовский, греков с персами — греко-персидские, Александра — александровский и пр. Вообще имена существительные в определении равняются прилагательным, как и во всех случаях, когда имя существительное бывает предикатом, означает качество, а не существо, свойство, а не бытийность.

69) Это наблюдение было сделано еще ближайшими современниками Канта — Гаманом, Якоби и Гердером, хотя впоследствии и было утеряно.

Hamann в «Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft» (Schriften, B. VII, 5) замечает: «Die erste Reinigung der Philosophie bestand in dem Versuch, die Vernunft von aller Überlieferung, Tradition und Glauben daran unabhängig zu machen. Die zweite (Kant) ist noch transzendenter, und läuft auf nichts weniger als eine Unabhängigkeit von der Erfahrung — hinaus. Der dritte, höchste und gleichsam empirische Purismus betrifft also noch die Sprache, das einzige, erste und letzte Organon und Kriterium der Vernunft». Jakobi говорит: «Es fehlte noch an einer Kritik der Sprache, die eine Metakritik der Vernunft sein würde» (Allwills Briefsammlung, Zugabe, 109). Herder в «Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft», Bd. 1, 451, говорит: «Der Bau menschlicher Sprache von ihrem Grunde auch vernichtet grundauss das Spielwerk einer gegenstandlosen Vernunft a priori»*.

Гербер, у которого мы берем эти отзывы, в свою очередь замечает: «Kant hat die Sprache einer Kritik nicht unterzogen. So spricht er überhaupt nicht von Sätzen, sondern nur von Urteilen, Urteile setzen ja die fertige Sprache voraus, und er kennt auch keine Wörter als Elemente des Wahrnehmungssatzes, sondern nur Wortbegriff»** (о. с. 190—1), ср. стр. 194.

70) Иначе ставит вопрос Regnaud (Orig. et philos. du langage, 239), по которому, наоборот, nihil in dictu, quod non fuerit prius in intellectu. Строго говоря, здесь нет ни prius, ни posterius***.

71) Пример удивительно поверхностного отношения к вопросу о языке встречаем даже у такого серьезного мыслителя как Лотце (Logik, 540): «Der Ausdruck unserer Gedanken ist an die Sprache, längst auch ihr innerer Verlauf an die Reproduktion der Wörter gewöhnt; Wahrnehmungen, Erinnerungen und Erwartungen haben volle Klarheit kaum, bis wir für sie erschöpfende Ausdrücke in Sätzen der Sprache gefunden. Der so erreichte Vorteil hängt nicht eigentlich an der Sprache und ihren Lauten, sondern an einer inneren Arbeit der Zergliederung und Verkämpfung, welche dieselbe bleibe, auch wenn sie andere Formen der Mitteilung benutzte; tatsächlich aber, nachdem die Sprache zu diesem Zweck entstanden, ist Form und Leichtigkeit

der Denkbewegungen allerdings von den Mitteln abhängig, welche sie darbietet, und deshalb selbst national verschieden, nachdem mancherlei Ursachen sich verbunden haben, Bau und Fügung verschiedener Sprachen ungleichartig zu machen. An sich ist daher, was wir logisch meinen, unabhängig von der Art, wie wir es sprachlich ausdrücken in wirklicher Ausführung aber doch alles menschliche Denken genötigt, den geistigen Gedanken durch Trennungen, Verknüpfungen und Umformungen der Vorstellungsinhalte herzustellen, welche die Sprache in ihren Worten verfestigt hat»* (Gerber, o. c., 59).

72) «Obgleich alle Erfahrungsurteile empirisch sind, d. h. ihren Grund in der unmittelbaren Wahrnehmung der Sinne haben, dennoch nicht ungekehrt alle empirische Urteile darum Erfahrungsurteile sind, sondern dass über das Empirische und überhaupt über das der sinnlichen Anschauung Gegebene noch besondere Begriffe hinzukommen müssen, die ihren Ursprung gänzlich a priori im reinen Verstande haben, unter die jede Wahrnehmung allererst subsumiert werden muss, und dann vermittelt derselben in Erfahrung kann verwandelt werden. Empirische Urteile, sofern sie objektive Giltigkeit haben, sind Erfahrungsurteile; die aber, so nur subjektiv giltig sind, nenne ich blossе Wahrnehmungsurteile. Die letzteren bedürfen keines reinen Verstandesbegriffs, sondern nur der logischen Verknüpfung der Wahrnehmungen im denkenden Subjekt. Die ersteren aber erfordern jederzeit über die Vorstellungen der sinnlichen Anschauung noch besondere im Verstande ursprünglich erzeugte Begriffe, welche es eben machen, dass das Erfahrungsurteil objektiv giltig ist»** (Kant. Prolegomena, 78).

73) Нужно заметить, что и основное кантовское различие суждений аналитических и синтетических, на котором покоится все здание «Критики чистого разума», само не выдерживает критики и не имеет принципиального значения. Всякое суждение есть синтетическое как именование, соединение идеи-сказуемого с подлежащим, в этом и состоит сущность суждения, совершенно неустранимая, без которого нет суждения: даже полная тавтология А есть А, взятая во всей серьезности суждения, означает такой синтез: именно между бытийственными центрами, онтологическим уколом А и идеей А, установлена связка. Тождество здесь в том, что этот синтез уже однажды произведен в именовании А через А: теперь это имя как бы теряет свою силу, выдыхается, сливается с местоименным указательным жестом, становится значком или номером, напротив в сказуемом слово сохраняет силу (так может быть, если значение имени вследствие архаичности или чрезмерной зановошенности ветшает и надо его обновить). Но такое чистое тождество есть, конечно, редкое исключение и вовсе не составляет тип «аналитических» суждений, в которых та или другая черта выделяется в предикате, становится предметом особого познавательного акта или апперцепции. Кант определяет аналитическое и синтетическое суждение так: суждения бывают «или просто поясняющие (?) и не прибавляющие ничего (?) к содержанию познания (стало быть, совсем бессодержательные, но тогда что же это за суждения? и в каком же смысле можно называть их поясняющими?), или же бывают расширяющие и увеличивают данное познание, первые могут быть названы аналитическими, вторые синтетическими суждениями» (Кант, Прологомена в пер. Вл. Соловьева, изд. 2, стр. 17). Кантовский пример якобы аналитического суждения: «тело есть нечто протяженное» — совершенно неудачен, ибо, очевидно, тело как подлежащее, как имя существительное, нечто обозначающее, он подменяет понятием тела, его определением, в котором исчислены разные признаки, и в числе их протяженность, так что аналитическое суждение сводилось бы к тождеству: протяженное протяженно. На самом деле это, конечно, не так. Кроме того очевидно, по

Канту, требуется фактическое знание, которое и делает суждение аналитическим, иначе же оно будет синтетическое. Так, его собственный пример последнего: длина этой улицы 317 саж. или сегодня 2° тепла — отлично может быть примером суждения аналитического, не меньше чем «тело протяженно», если длина улицы твердо известна каждому и физически введена в понятие этой улицы, так же как и t° сегодняшнего дня. Но, хотя с этой стороны деление Канта на суждения аналитические и синтетические не выдерживает критики и в точном смысле все суждения синтетические, в то же время может быть справедливо и обратное, т. е., что при известных условиях все суждения могут стать аналитическими, если сказуемое, как известное уже, введено в понятие, на этом основана логическая дедукция, вся математика. Это-то и есть те синтетические суждения $a priori$, которых ищет Кант: это не тождесловные суждения, при которых возможно разворачивать определение, скрытое в данной интуиции, причем он считает, что такой интуицией является пространство и время, но здесь, конечно, нет никаких оснований с ним соглашаться. Аксиома речи и мышления — есть онтологический коммунизм, все во всем и через все. В этом окончательном смысле все суждения аналитичны, ибо любое подлежащее, любая точка мира, может привести ко всем остальным, присоединить к себе любые сказуемые. «Аналитические суждения (продолжает Кант там же), высказывают в предикате только то, что уже было в понятии субъекта мыслимо действительно, хотя не так ясно и не с равной сознательностью (можно сказать и про мысль Канта, что она „не так ясна и не с полной сознательностью“). Когда я говорю: все тела протяженны, я нисколько не расширяю своего понятия о теле, а только разлагаю его, так как протяженность была в действительности мыслима об этом понятии еще прежде суждения (?! — что это за „понятие“ прежде суждения?), хотя и не была ясно высказана (стало быть и не мыслилась?), это суждение таким образом аналитично. Напротив, положение: некоторые тела имеют тяжесть — содержит в предикате нечто такое, что в общем понятии тела действительно еще не мыслится (однако, почему же не мыслится, если уже на то пошло, хотя бы как возможность?); таким образом это положение увеличивает мое познание, прибавляя нечто новое к моему понятию, и поэтому оно должно называться синтетическим суждением». Очевидно, какая неясность вносится Кантом в этот вопрос: с одной стороны, у него имеются налицо какие-то понятия до суждения и независимые от суждения, с другой, является, очевидно, *questio facti*, включаясь или не включаясь в фактический состав, тот или иной признак, так что различить заранее по содержанию аналитических и синтетических суждений нельзя, ибо всякое суждение может стать аналитическим, то, что является таковым для учителя, напротив оказывается синтетическим для ученика. Кант совершенно не считается с тем, что при местоименном подлежащем, соответствующем отсутствию всякого понятия и выражающем лишь указательный жест, всякое суждение является синтетическим.

74) «Es sind nur zwei Fälle möglich: entweder die Logik übt volle Herrschaft über die Sprache, weil sie selbst der in der Sprache schöpferischer Trieb, die in ihr sich verkörpernde Idee ist. Oder die Sprache ist der Logik gegenüber eine eigentümliche, d. h. besondere Kräfte verwendende Schöpfung. Im ersten Falle kann die Sprache um kein Haar breit von der Logik abweichen; es darf keine Grammatik geben, nur Logik» (Steinthal. Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft, 2-te Aufl. Berl. 1881, 66–7). «Also entweder die Logik verschlingt die Grammatik, oder die Grammatik macht sich völlig frei von der Logik» (68). Связь между логикой и грамматикой Штейнталь допускает лишь в тех же пределах, как и для остальных

наук. «Ganz eben so wie die Natur und die Naturwissenschaften, ist auch die Sprache und die Sprachwissenschaft logisch und nicht logisch: nämlich ihr Gegenstand mit seinen Verhältnissen ist ihnen eigentümlich; aber indem man diesen Gegenstand und diese Verhältnisse denkt, bemerkt der Logiker, dass sowohl der Sprachforscher nach logischen Gesetzen handelt, als auch, dass bei dem Verfahren der Sprache, ihre Elemente zu bilden und nach eigentümlichen Gesetzen zusammenzufügen, logische Rücksichten und Gesetze unbewusst gewaltet haben. Diese logische Gesetze, welche die Sprache, und der Sprachforscher, der Chemiker und Physiker und die Natur befolgen, sind die gemeinen logischen Gesetze, deren Darlegung der Sprach- und Naturforscher voraussetzt, die er nicht erforscht, die nicht sein besonderer Gegenstand sind»* (70). Ср. характеристику взглядов Штейнталя у В. В. Зеньковского. К вопросу о функции сказуемого. Киев, 1908.

75) «Es tritt jemand an eine runde Tafel und spricht: diese runde Tafel ist viereckig: so schweigt der Grammatiker vollständig befriedigt (хорош грамматик?!); der Logiker aber ruft: Unsinn! Jener spricht: dieser Tafel sind rund, oder hic tabulum sunt rotundum: der Logiker an sich (новая разновидность homo sapiens) versteht weder deutsch, noch latein und schweigt, der Grammatiker tadelt»** (70). Вся убедительность этого примера, напоминающего анекдот о двух немцах, из которых один сказал: я стригнулся, а другой поправил: я стриговался, — заключается в примерном тупоумии Grammatiker an sich, который не понимает смысла, и Logiker an sich, не знающего языка. С такими «специалистами» ничего хорошего нельзя ждать ни логике, ни грамматике при всякой их «автономии».

76) Вот его рассуждение: «Wäre die Sprache logisch, und ihre Form der organische Ausdruck der logischen Form des menschlichen Denkens, was würde daraus folgen? Es würde mit unleugbaren Notwendigkeit... folgen, dass es unmöglich sein müsste, das unlogisch, d. h. das logisch falsch gedachte den logischen Irrtum, sprachlich und sprachrichtig auszudrücken. Wir würden also in der Fähigkeit, einen Gedanken sprachlich auszudrücken, einen Prüfstein für die Richtigkeit dieses Gedankens haben. Wenn z. B. zwei konträre Begriffe sich nicht als Subjekt und Prädikat in einem Urteile miteinander verknüpfen können, wenn das Urteil: der Kreis ist viereckig, oder ein viereckiger Kreis, undenkbar, logisch unrichtig ist: so müsste dergleichen auch in der Sprache unausdrückbar sein. So oft der Mensch auf dem Punkte stünde, sich zu einem logischen Denkfehler hinreißen zu lassen, falsch, d. h. genau genommen, nicht zu denken: so müsste ihn der Gebrauch der Sprache verlassen; er müsste um das Wort oder um die grammatische Form in Verlegenheit sein; es müsste wenigstens jeder Denkfehler mit einem Sprachfehler, jeder Verstoß gegen die Logik mit einer entsprechenden gegen die Grammatik unablässig und unvermeidlich verknüpft sein. So ist es doch nun aber nicht, sondern der tollste Unsinn lässt sich richtig und sogar im schönen Satzbau auszudrücken»*** (55). Очевидно для каждого, что сознательно подумать «четырёхугольный круг» так же нельзя, как и сознательно сказать, и нельзя всякое словоблудство называть речью. Представление же о том, что язык должен не допускать до логических ошибок, насколько это не допускает и не замечает логика, есть явная нелепица, не заслуживающая разбора. Здесь по существу есть один и тот же философский вопрос о природе заблуждения как в мысли, так и в речи. И сюда, в обсуждение вопроса об отношениях между логикой и грамматикой, он попал только по дикому недоразумению.

77) Постольку можно признать вместе с Штейнталем «die wundervolle Autonomie der Sprache» и даже согласиться, что «die Kraft ihrer Autonomie ist der objektive Massstab für

die Vertrefflichkeit der Sprache» (68). Справедливо и то, что «wie es chemische Kategorien gibt, physikalische und physiologische, so gibt es grammatische, z. B. Substantivum, Verbum, Attribut» (77) и что «die sprachlichen und logischen Kategorien sind also disparate Begriffe (?), die ruhig neben einander bestehen»* (72).

78) Потебня, ц. с., 176. «По верованиям всех индоевропейских народов, ...слово есть самая вещь, и это доказывается не столько филологическою связью слов, обозначающих слово и вещь, сколько распространенным на все слова верованием, что они обозначают сущность явлений. Слово, как сущность вещи, в молитве и заклятии получает власть над природой. „Verba... Quae mare turbatum, quae concita flumina sistant“ (Ovid. Met. VII, 150, 204 и мн. др.). Эти слова имеют такую силу не только в заговоре, но и в поэзии („То старина, то и деянья, как бы синему морю на утишенья“. Др. Р. Ст.), потому что и поэзия есть знание. Сила слова не представлялась следствием ни нравственной силы говорящего (это предполагало бы отделение слова от мысли, а этого отделения не было), ни сопровождающих его обрядов. Самостоятельность слова видна уже в том, что, как бы ни могущественны были порывы молящегося, он должен знать, какое именно слово следует ему употребить, чтобы произвести желаемое. Таинственная связь слова с сущностью предмета не ограничивается одними священными словами заговоров: она остается при словах и в обыкновенной речи. Не только не следует призывать зла („Не зови зло, је само може дочи“, ср. Посл. 199), но и с самым невинным намерением, в самом спокойном разговоре не следует помянуть известных существ или, по крайней мере, если речь без них никак не обойдется, нужно заменять обычные и законные их имена другими, произвольными и не имеющими той силы. Сказавши неумышленно одно из подобных слов, малорусский поселянин до сих пор еще заботливо оговаривается: „не приміряючи“, „не перед нічю згадуючи“ (чтобы не привиделось и не приснилось), серб говорит: „не буди прими енено“, когда в разговоре сравнит счастливого с несчастным, живого с мертвым и пр. (ср. Посл. 195), и трудно определить, где здесь кончается обыкновенная вежливость и начинается серьезное опасение за жизнь и счастье собеседника. Если невзначай язык выговорит не то слово, какого требует мысль, то исполняется не мысль говорящего, а слово. Например, сербская вештица, когда хочет лететь, мажет себе под мышками известной мазью (как и наша ведьма) и говорит: „ни о трн, ни о грм (дуб и кустарник тоже, как кажется, колючий) већ на пометно гумно!“. Рассказывают, что одна женщина, намазавшись этой мазью, невзначай вместо „ни о трн“ и пр. сказала „и о трн“ и, полетевши, поразрывалась о кусты»**.

79) Der Begriff ist «schlechthin das Wirkende, und zwar nicht wie die Ursache mit Scheine, ein Anderes zu wirken, sondern das Wirkende sein selbst» (Hegel. Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, § 163). «Diese Realisierung des Begriffs ist das Objekt», § 193***.

80) Gerber. Die Sprache als Kunst, 2-te Aufl., I, 309: «Alle Wörter sind Lautbilder und sind in Bezug auf ihre Bedeutung an sich und vom Anfang an Tropen. Wie der Ursprung des Wortes ein künstlerischer war, so verändert es auch seine Bedeutung wesentlich durch künstlerische Intuition. Eigentliche Werte, d. h. Prosa gibt es in der Sprache nicht»**** (Giesswein, o. c., 119—11).

81) Вот типичный пример этого рационализма у современников филолога: «Чем [точнее] для нас значение слова, тем туманнее внутренняя форма, и наоборот. Самыми точными словами являются те, в которых внутренняя форма совсем забыта. Часто можно слышать

сожаление об утрате первоначальной картинности старого или народного языка. При этом же следует добавить, что, утрачивая старую картинность, язык всегда создает новую: мы видели, что без внутренней формы невозможно изменение значения слова, следовательно, процесс этот продолжается и в настоящее время. Едва ли возможно утверждать, что в новом языке меньше образов, чем в старом. Но дело все-таки значительно меняется. Можно с уверенностью сказать, что первобытного наивного человека слово подавляло своими образами. Оно вызывало в нем суеверный страх и поклонение его силе. На этом основывается вера в силу заговоров, заклинаний и уверенность в том, что колдун „слово знает“. Современный культурный человек сам овладевает словом и начинает понимать, что слово есть его собственное создание (!!). Это освобождение человека от подавляющего значения собственного слова непременно должно сопровождаться утратой старой внутренней формы слова, которая является главной носителем образов. Старая картинность языка, конечно, утрачивается, и язык становится трезвее. Но следует помнить о том, что человек освобождается от чар колдовства своего собственного слова» (Д. Н. Кудрявский, ц. с., 44).

82) «Самая бессодержательность слова очень важна: она-то и делает слово могучим орудием мысли. Чтобы это стало еще яснее, обратим внимание на математику, которая довела точность своих выводов до необыкновенно высокой степени. Математика достигла этого благодаря своему особенному языку знаков. Буквенные обозначения величин совершенно бессодержательны и произвольны сами по себе, но они в то же время, именно благодаря этой условности и бессодержательности, позволяют влагать в них вполне определенное содержание. Язык, конечно, не может достигнуть такого состояния, но в нем мы замечаем ту же зависимость: язык становится тем точнее, чем бессодержательнее сами по себе становятся слова, утрачивая свою внутреннюю форму, чем ближе они приближаются к простому знаку, к символу» (там же, 43). Несколько иначе оценивает словесную самодельщину М. Bréal: «Les mots créés par les savants et les lettrés ont-ils plus d'exactitude? Il n'y faut pas beaucoup compter. Au XVII^e siècle, Van Helmont, d'après un souvenir plus ou moins présent du néerlandais gest „esprit“, appelle **gaz** les corps qui ne sont ni solides, ni liquides. Cela est aussi vague et aussi incomplet que spiritus en latin ou ψυχή en grec. Dans un sentiment de patriotisme, un chimiste français, ayant découvert un nouveau métal, l'appelle gallium; un savant allemand, non moins patriote, riposte par le germanium. Designations qui nous apprennent aussi peu sur le fond des choses que les noms de Mercure ou de Jupiter donnée a des planètes, ou ceux d'ampère et de volt récemment donnés à des quantités en électricité», (о. с. 195). В общем же и Бреаль полагает, приближаясь к рационализму: «Plus le mot s'est détaché de ses origines, plus il est au service de la pensée: selon les expériences que nous faisons, il se resserre ou s'étend, se spécifie ou se généralise. Il accompagne l'objet auquel il sert d'étiquette à travers les événements de l'histoire, montant en dignité ou descendant dans l'opinion, et passant quelquefois à l'opposé de l'acception initiale: d'autant plus apte à ces différents rôles qu'il est devenu plus complètement signe. L'altération phonétique, loin de lui nuire, lui est favorable, en ce qu'elle cache les rapports qu'il avait avec d'autres mots restés plus près du sens initial ou partis en des directions différentes. Mais alors même que l'altération phonétique n'est pas intervenue, la valeur actuelle et présente du mot exerce un tel pouvoir sur l'esprit, qu'elle nous dérobe le sentiment de la signification étymologique. Les dérivés peuvent impunément s'éloigner de leur primitif, et, d'autre part le primitif peut changer de signification sans que les dérivés soient atteints»* (о. с. 196—7).

83) «Jede Sprache will erlernt sein, keine ist uns angeboren, auch nicht unsere Muttersprache. Höchstens mag man vermuten, dass gleich andern Geistesanlagen auch die zu einem gewissen Sprachform vererblich ist, dass etwa ein irokesisches Kind, das nach der Geburt zu französischen Pflegeeltern kommt, schwerer französisch lernt, als es bei jenem leiblichen Eltern Irokesisch gelernt haben würde. Jeder normal entwickelter Mensch, der die Zeit der Spracherlernung hinter sich hat, handhabt seinen Muttersprache fehlerlos, solange sie ihm nicht durch fremde Einflüsse verdorben wird. Die richtige Handhabung der Muttersprache geschieht unbedacht, ohne dass der Redende sich von den Sprachgesetzen, die seine Rede bestimmen, Rechenschaft giebt... Die Sprachgesetze bilden unter sich ein organisches System, das wir den Sprachgeist nennen»* (v. Gabelentz, o. c. 61–63).

84) Постольку можно согласиться с Гербером, что «Eigennamen (ὀνόματα κύρια, nomina propria) sind ebensowohl ursprünglich Gattungsnamen (ὀνόματα προσηγορικά nomina appellativa) wie diese selbst. Wenn im Verkehr der Menschen untereinander man sie dazu benutzte, um einzelne, bestimmte Lebewesen oder Dinge zu bezeichnen, so war damit nur eine besondere Art ihrer Verwendung geschaffen, vermöge welcher sie einzelnes durch ein Wort kennzeichneten, um es als dieses Bestimmte festhalten zu können»** (o. c. 105). Что имена собственные обозначают общее количество, но на отдельных предметах, говорит еще Аполлоний (de constr. p. 103, 13), приписывая им свойства особого рода: ἡ τῶν ὀνομάτων θέσις ἐπενοήθη εἰς ποιότητος κοινὰς ἢ ἰδίαις, ὡς ἄνθρωπος, πλάτων***. С этим согласуется и обозначение имени собственного, как ὄνομα κύριον (proprium), то есть господствующего. Ср. v. Gabelentz, o. c. 366: «Der Mensch nennt die Dinge nach irgendeiner hervorragenden Eigenschaft, das heisst: er ersetzt das Subjekt durch das Prädikat»****. Заслуживает внимания также мнение Бреалля: «On peut dire qu'entre les noms propres et les noms communs il n'y a qu'une différence de degré. Ils sont, pour ainsi dire, des signes à la seconde puissance. Si le sens étymologique ne compte pour rien, nous venons de voir qu'il n'en est guère autrement des substantifs ordinaires, pour lesquelles le progrès consiste précisément à s'affranchir de leur point de départ. S'ils passent d'une langue à l'autre sans être traduits, ils ont cette particularité en commun avec beaucoup de noms de dignité, fonctions, usages, inventions, costumes etc.»***** (o. c. 197–8).

85) «Все имена существительные выражают первоначально один из многих атрибутов предмета, и этот атрибут, выражает ли он качество или действие, есть непременно общее понятие. Слово, образовавшееся таким образом, применялось первоначально только к одному предмету, хотя оно почти тотчас же распространялось на весь класс предметов, сходных с первоначальным. Когда образовалось в первый раз слово rivus, река, это относилось без сомнения только к одной известной реке, и эта река названа была rivus, от корня rí или rgi бегать, течь, по причине ее бегущих вод. Часто слово, значившее река или бегун, оставалось собственным именем реки, не будучи никогда нарицательным. Так напр. Rhenus, Рейн значит река или текущий, но это слово относилось к одной реке и не могло употребляться как нарицательное имя других рек. Ганг, по-санскритски Gangà, название вполне соответствующее величественной реке, но в санскритском относилось только к этой священной реке. Инд, по-санскритски Sindhu, значит орошатель, от Syand орошать, однако же в этом случае слово не осталось собственным именем, но употреблялось также как нарицательное всех больших потоков» (М. Мюллер, ц. с., 288–289).

86) «Все собственные (личные и географические) имена возникли из родовых или нарицательных обозначений, которые сначала получили преимущественное употребление в из-

вестном смысле. Особенно легко проследить это образование на географических названиях. Таковы напр. названия: Нов город — Новгород (ср. немецкие Neustadt, Neuburg, [фр.] Neuchatel, Villeneuve, англ. Newcastle и т. д.). Таковы же немецкие Berg, Burg, Hof, Münster, Hochburg, Neukirch, русск. Чистополь, Красный Яр, Новодвор, Крутой Враг, Крутогорки, Белая гора, Озерки, Островки, ключ Гремячий, ключ Сосновый, ручьи Ржавец, Березовый и т. д. Подобное же происхождение имеют нередко фамилии: Беспалов, Шестипалов, Грязнов, Смирнов, Звягин (связа — горлан, крикун), Анохин (аноха — простофиля), Болдырев (болдырь — метис), Кривоносов, Ломоносов, Булычев (булык — наглый, бесстыжий человек, плут), Булыгин (булыга — большой камень, дубина). Фамилии вроде Аннин, Марьяшкин, Татьяначиков, Катеринич, Софьин, Маринкин, Марфин, Машкин и под. указывают на происхождение от незаконных детей и т. д.» (Проф. С. Булич. Собственные имена; в Энци. слов. Граната и Эфрона, 1 изд. 60, стр. 667).

87) «Богатство синонимов дошло в арабском языке до невероятной степени. Говорят, один арабский филолог составил целую книгу о названиях льва (всего 500), другой о названиях змеи (всего 200). Говорят тоже, что Фирузабади, автор «Камуса», составил книгу о названиях меда и, насчитав их больше 80, признается, что список его далеко неполон. Тот же автор уверяет, что существует, по крайней мере, 1000 слов для обозначения меча, другие же нашли 400 слов для выражения понятия несчастье. Гаммер перечислил арабские слова, относящиеся к верблюду, и нашел их 5744. Лапландский язык насчитывает около 30 слов для обозначения оленя по его полу, возрасту, окраске и т. д. Древний язык саксов имел более 15 слов для обозначения моря» (Э. Ренан. Происхождение языка, собр. соч. т. VI, стр. 47).

88) Эта склонность может проявляться извне и в твердо установленных законах или обычаях, хотя ими, разумеется, не исчерпывается, да и вообще выражается гораздо сильнее в глухом и смутном влечении к именованию. Примеры таких обычаев многочисленны, вот несколько: одно и то же имя непрерывно дается всем сыновьям в воспоминание о знаменитом предке (Гейнрих в норвежской фамилии Рейсс). Или, начиная с какой-нибудь знаменательной даты, известное имя получает всегда старший сын (напр., в фамилии Шмоллеров имя Густава Адольфа начиная со сражения под Лютценом*) и т. д. (*Schlesinger. Geschichte des Symbols*, 423).

89) В лингвистической литературе весьма распространены ссылки на примеры из детской речи, почему уместно будет и здесь назвать один такой пример из области ономастической: одна девочка в раннем возрасте решительно и упорно отказывалась употреблять местоимение первого лица, заменяя его своим именем, так что вместо я хочу, говорила М-а хочу. Нельзя не сказать, что здесь проявился верный ономастический инстинкт, благодаря которому имя она приравнила его носительнице.

90) Материал, сюда относящийся, собран П. А. Флоренским в (рукописном) его сочинении о переименовании (как мирском, так и священном)**.

91) Выразительные слова иерейской молитвы в литургии св. Василия Великого (на Достойно есть): «и ихже мы не помянухом, неведением или забытием, или множеством имен, сам помяни, Боже, ведый коегождо возраст и именованье, ведый коегождо от утробы матери его».

92) Св. Н. Гроссу. Преп. Феодор Студит, его время, жизнь и творения. Киев. 1907, стр. 170: В определениях, ѱрос, собора иконоборческого 753 г.*** мы встречаем суждения,

удивительно параллельные теперешним имяборческим мудрованиям. Вот пример: «Вот сделал живописец икону и назвал ее Христом, а имя Христос есть имя Бога и человека. Следовательно, и икона есть икона и Бога, и человека, а, следовательно, он вместе описал (συμπεριέγραφε), как представилось его слабоумию, неопишное божество описанием созданной плоти, или слил неслитное соединение и впал в нечестивое заблуждение слияния. Он допустил таким образом относительно Божества два богохульства: описуемость и слияние (περιγραφή τε καὶ σύγχυσις). Тем же самым богохульствам подпадает и поклоняющийся иконам» (Mansi, 13, 252).

Вот некоторые суждения преп. Феодора Студита: «Иное Христос, и иное икона Христа по природе (κατὰ φύσιν), хотя между ними есть и единство по неделимости наименования (κατὰ ὀνόματι τῆς κλήσεως). Поэтому когда взираем на природу (φύσιν) иконы, то созерцаемого нельзя называть ни Христом, ни иконой Христа, ибо природу иконы составляют дерево, краски, золото, серебро или какое-нибудь другое вещество. Когда же наблюдаем получаемое на ней чрез уподобление первообраза, то называем ее и Христом и иконой Христа. Но только Христом по одинаковости Имени (κατὰ τὸ ὀνόματι), иконой же Христа на основании ее отношения (κατὰ τὸ πρὸς τι), так как отобраз (τὸ παράγωγον) предполагает первообраз, точно так же, как одинаковость имени — самое имя того, кто называется им» (Migne, 99, 341, цит. у Гроссу ц. с. 181). Ср. Творения преп. Феодора Студита, т. I, СПб., 1907, стр. 127. В том же «Первом опровержении иконоборств» читаем следующую реплику: «Еретик: Следует ли поклоняться надписи или только изображению, название которого написано? И во всяком случае одному из них, а не двум? И чему именно? Православный: Этот вопрос подобен тому, как если бы кто спросил, следует ли поклоняться Евангелию или наименованию, написанному на нем, — образу креста или тому, что на нем написано? Я прибавил бы относительно людей (следует ли почитать) известного человека или его имя, напр. Петра и Павла, и каждого из отдельных предметов одного и того же рода?.. Что из видимого глазами лишено имени? И каким образом может быть отделено то, что названо (известным именем), от своего собственного наименования, чтобы мы одному из них воздавали поклонение, а другого лишали (поклонения)? Эти вещи предполагают друг друга: имя есть имя того, что им называется и как бы некоторый естественный образ предмета, который носит это имя. В них единство поклонения нераздельно» (Тв. св. Ф. Ст., т. I, 129). Ср. там же стр. 140, 141. Ср. совершенно аналогичные рассуждения у св. патриарха Никифора в его *Antihereticus I, adv. Const. Corp.* (Migne, *Patrologie cursus completus, ser. gr. t. 100; 318, Antih. III; 432*). «Икона Христа называется Его именем по значению наименования, поэтому достойна и равного с Ним почитания и поклонения» (Migne, 99, 361, А. — Гроссу, 183). Далее указывается в качестве доказательства в защиту святых икон, «что Спаситель называется не только общим, но и собственным именем Иисуса, значит, Он описуем по человечеству» (*ibid.* 397, Д. Гроссу, 185). И здесь иконословие приводится в связь с имясловием (а в сущности, и с имяславием).

⁹³⁾ В индоевропейских наречиях название Божества заимствуется большей частью от названий сил природы. «Первобытное название неба лежит в основании имени могущественного национального бога в четырех мифологиях. Имена: санскр. *dyāus* „небо, бои неба“, греческое *Ζεὺς*, латинский *Jupiter*, германский *Tiu, Zio*, корень *div* „сиять“ самым точным образом тождественны между собою. То, что это божество — сила природы, еще вполне ясно показывает слово *dyāus* в Ведах, „небо“ и „бог неба“ еще совершенно сливаются

в нем... Одно из названий неба было „облекатель“, санскритское *vāgna* = греческому οὐρανός, „небо“ от корня *vaḡ* „облекать“. Другой эпитет неба *bhaga*, от корня *bhaj* „наделять“, мог уже и в первобытное время иметь смысл „наделитель благами“, потому что „все благое нисходит свыше“. В Ведах это частый эпитет богов, в Авесте, в форме *bhaga*, это слово прямо значит „Бог“. У фригийян был Βαυαῖος, по Гезихию = Зевс. Старославянское бог — основное имя Бога во всех славянских языках» (Шрадер. Сравнительное языковедение и первобытная история. Лингвистически-исторические материалы для исследования индогерманской древности. СПб., 1886, стр. 458—460). Поэтому рационалистическим, упадническим скепсисом, а не благочестием веет от обращения Эсхила, которое так приветствует по какому-то недоразумению проф. Ф. Зелинский (Древнегреческая религия, 1918, стр. 56): «Зевс, кто бы ты ни был — если тебе приятно, чтобы мы называли тебя *этим* именем — мы *этим* именем и называем тебя». Это если есть, конечно, скептическое имяборство. — По другим, гораздо более глубоким мотивам враждебен всякому имени, т. е. конкретному, оформленному бытию, восточный монизм с его учением о майе всего сущего: «Главная идея Веданты, что все, имеющее имя и форму, преходяще. Земля преходяща, потому что имеет имя и форму. Вечное небо было бы противоречием в словах, так же как и вечная земля, потому что все, имеющее имя и форму, должно начаться во времени, продолжаться во времени и оканчиваться во времени» (Суоми Вивекананда. Джнани-Йога, СПб., 1914, пер. Я. К. Попова, стр. 292—293). «В Упанишадах заявляется, что эти небеса, где люди живут со своими предками, не могут быть вечны, так как все, имеющее имя и форму, должно умереть» (293—294).

⁹⁴⁾ Вот для примера сводка об имени Божиим, которую находим в руководстве *R. Stend. Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte*, 2-te Aufl. Freiburg, 1899, 277, 1: «Der Name eines Dinges bedeutet im Hebräischen allerdings oft genug sein Wesen: was das ist, dass Name ist längst genannt und es ist (voraus-) gewusst, was ein Mensch ist (Eccl. VI, 10 vgl. Gen. II, 18 ff). Öfter ist im A. T. auch vom „Namen Jahves“ als dem Inbegriff seines Wesens, besonders seiner Macht und Herrlichkeit die Rede: „Jahve ist sein Name“ oder „Jahve Zebaoth ist sein Name“ (Ex. XV, 3; Jes. XLVII, 3). Jahve thut seinen Namen kund, wenn er in der Befreiung und Vorherrlichung seines Volkes seine Grösse beweist (Jes. LII, 6; LXIV, 1). Oft est der Name Jahves aber auch gleichbedeutend mit seiner Ehre, die durch die Sünde Israels entweiht wird (Lev. XVIII, 21), die gefürchtet und heilig gehalten (Ps. LXXXVI, 11; CII, 16; Mal. III, 1) und gepriesen sein will (Ps. CII, 22). Übrigens ist der Name Jahves sehr oft so viel als seine Verehrung und sein Kultus, der in der feierlichen Anrufung seines Namens gipfelt. In diesem Sinne heisst es, dass die falschen Propheten Juda seinen Namen vergessen machen (Jerem. XXIII, 27). Den Namen Jahves lieben heisst seinen Dienst lieben (Jes. LVI, 6). Weiter ist der Name Jahves aber auch so viel als der angerufene Gott. „Es helfe dir der Name des Gottes Jakobs“ (Ps. XX, 2). „Jene rühmen sich mit Wagen und diese mit Rossen, wir aber mit dem Namen Jahves, unseres Gottes“ (Ps. XX, 8), „Durch dich stossen wir unsere Dränger nieder, durch deinen Namen zertreten wir unsere Feinde“ (Ps. XLIV, 6). „Du kommst gegen mich mit Schwert und Lanze und Spiesse, ich aber komme gegen dich mit dem Namen Jahves“. (I Sam. XVII, 45). Von da aus scheint sogar der erhörende Gott Name Jahves zu heissen: „Dien Name ist gütig“ (Ps. LII, 11; LIV, 8; CXXXV, 3). Hierbei gehört nun ohne Frage die Stelle Ex. XX, 24: „an allen Orten, wo ich eine Verehrung meines Namens stiften werde“. Ebenso nennt Isaja (XVIII, 7) Jerusalem den Ort des Namens Jahves

und ebenso sind die deuteronomischen Wendungen zu verstehen, wonach Jahve seinen Namen nach Jerusalem gesetzt hat (I Reg. IX, 3), ihn dort wohnen lässt oder sein Name dort ist (I Reg. VIII, 16; 29). Überall ist da der Name Jahves der für den Kultus gegenwärtige Gott». Vgl. bes. (I Reg. VIII, 29)*.

95) Лев. XIX, 12: «не клянись же Именем Моим во лжи и не бесчести Имени Бога твоего» (это не в составе десятизакония, а общего изложения требований святости). Имена богов в язычестве, также по мотивам благоговения к ним, иногда избегали называть; так было, например в Риме, где «подлинные имена богов считались табу, потому что раскрытие их дало бы возможность „вызывать“ их. Вот почему нам известны главным образом эпитеты, заменяющие собою божественные имена. Даже город Рим имел секретное имя, употреблявшееся только во время самых торжественных обращений. Тайна его так хорошо охранялась, что оно осталось нам неизвестным» (Соломон Рейнак. Орфей, Всеобщая история религий, 121).

96) Сюда параллель — повествование 2 Парал. VI, 5–10: «С того дня, как Я вывел народ Мой из земли Египетской, Я не избрал города ни в одном из колен Израилевых для построения дома, в котором пребывало бы Имя Мое, — но избрал Иерусалим, чтобы там пребывало Имя Мое. И было на сердце у Давида, отца моего, построить дом Имени Господа Бога Израилева. Но Господь сказал Давиду, отцу моему: у тебя есть на сердце построить дом Имени Господа; хорошо, что это есть на сердце у тебя. Однако не ты построишь храм, а сын твой, который произойдет от чресел твоих, он построит храм Имени Моему. И положил Господь слово Свое, которое изрек: Я... построил храм Имени Моему».

97) Параллель — 2 Паралип. VI, 32–33: «Даже и иноплеменник, который не от народа Твоего Израиля, когда он придет из земли далекой ради Имени Твоего великого и руки Твоей могущественной и мышцы Твоей простертой, и придет и будет молиться у храма сего, Ты услышь с неба, с места обитания Твоего, чтобы все народы узнали Имя Твое, и чтобы боялись Тебя, как народ Твой Израиль, и знали, что Твоим Именем называется дом сей, который построил я».

98) Сюда же могут быть приведены в качестве параллелей: Иерем. XXXII, 34: «И в доме сем, над которым наречено Имя Мое, поставили мерзости свои, оскверняя его», XXXIV, 15–16: «И заключили предо Мною завет в доме, над которым наречено Имя Мое, но потом раздумали и обеславили Имя Мое».

Менее определенно эта же мысль выражена у прор. Иезекииля, в его описании храма Иерусалимского. После вхождения в храм Славы Божией, оттуда слышится голос: «Сын человеческий! это место престола Моего и место стопам ног Моих, где Я буду жить среди сынов Израилевых во веки; и дом Израилев не будет более осквернять святого Имени Моего... Они ставили порог свой у порога Моего и веревки дверей своих подле Моих дверей, так что одна стена (была) между Мною и ими, и оскверняли святое Имя Мое мерзостями своими» (Иез. XLIII, 7–8).

99) Здесь надо выделить, с одной стороны, наименования Божии, даваемые по разным случаям: «И нарекла (Агарь) Господа, который говорил к ней, сим знаменем: Ты — Бог, видящий меня, ибо, сказала она, точно я видела в след видящего меня» (Быт. XVI, 13). «Господь — муж браней, Иегова — имя Богу» (Исх. XV, 3), «Господь — имя Тебе, сокруши их силою своею» (Иудифь, IX, 8). «Младенец родился нам, Сын дан нам, владычество на раменах Его, и нарекут имя Ему: Чудный, Советник, Бог крепкий, Отец

вечности, Князь мира» (Исаии, IX, 6). «Я — Господь, это — Мое Имя» (Ис. XLII, 8). «Искупитель наш Господь Саваоф — имя Ему, Святой Израилев» (Ис. XLVII, 4). «Господь Саваоф — имя Ему» (Ис. XLVIII, 2). «Господь Саваоф — имя Ему... Богом всей земли назовется Он» (Ис. LIV, 5, LI, 15). «Святой — Имя Его» (Ис. LVII, 15), «От века имя Твое: Искупитель наш» (Ис. LXIII, 16). «Имя Его — Господь Саваоф» (Иерем. I, 34). «Узнают, что имя Мое — Господь» (Иерем. XVI, 21). «И вот Имя Его (Отрасли), которыми будут называть Его: Господь — оправдание наше» (Иер. XXIII, 6 = XXXIII, 16). «Господь имя Ему» (Иер. XXXIII, 2). «Живу Я, говорит Царь, которого имя Господь Саваоф» (Иер. XLVI, 18 = L, 34 = LI, 19). «И будет с того дня, говорит Господь, ты будешь звать Меня: муж мой, и не будешь более звать Меня: Ваали (господин мой)» (Осии II, 16). С другой стороны, надо указать те в высшей степени многочисленные случаи, где выражение «Имя Божие» употребляется как в своем собственном непосредственном смысле, так и знаменует самое Божество. «И призвал Аврам Имя Господа» (Быт. XIII, 4, ср. XXI, 33). «...приобрести его. Себе в народ и прославить Имя Свое» (2 Царств, VII, 23, ср. 26). «На всяком месте, где Я положу память Имени Моего, Я приду к тебе и благословлю тебя» (Исх. XX, 24). «Господа Бога твоего бойся, Ему (одному) служи». «Его Именем клянись» (Второз. VI, 13, ср. X, 20). «И детей твоих не отдавай Молоху на служение и не бесчести Имени Моего. Я — Господь» (Лев. XVIII, 21). «Славьте Господа, провозглашайте Имя Его... хвалитесь Его Именем святым. Пусть призывают (Аарон и сыны его) Имя Мое на сынов Израилевых, и Я (Господь) благословлю их» (1 Парал. XVI, 8, 10; Числ. VI, 27), «Его Именем святым» (ср. I Парал. XXIX, 13), «...благоговеть пред Именем Твоим» (Неемии I, 11). «...Благословен Ты, Господи Боже Мой, и хвально и прославленно Имя Твое вовеки» (Тов. III, 11, ср. VIII, 5, XI, 13). «Доброе дело благославлять Бога, превозносить Имя Его и благоговетно проповедывать о делах Его» (Тов. XII, 6). «Многие народы издалика придут к Имени Господа Бога с дарами в руках, с дарами Царю Небесному» (Тов. XIII, 11). «И сказала Иудифь: вознесите и призывайте Имя Его» (Иуд. XVI, 1). «Да будет Имя Господне благословенно» (Иов, I, 21). «Праведные... воспели святое Имя Твое, Господи» (Прем. Сол. X, 20). «Да прославляют они святое Имя Его» (Прем. Ис. Сир. XVII, 8). «Величайте Имя Его» (Ис. Сир. XXXIX, 19); ср. XXIII, 9; XLV, 19; XLVII, 20—21; LI, 1, 15, 17). «И скажете в тот день: славьте Господа, призывайте Имя Его, возвещайте в народах дела Его, напоминайте, что велико Имя Его» (Исаии XII, 4). «Славьте Господа на востоке, на островах морских Имя Бога Израилева» (Ис. XXIV, 15). «К Имени Твоему и к воспоминанию о Тебе стремилась душа наша» (Ис. XXVI, 8). «Через Тебя только мы славим святое Имя Твое» (Ис. XXVI, 13). «Свято будут чтить Имя Мое и свято чтить Святого Иаковлева» (Ис. XXIX, 23). «Будете призывать Имя Мое» (Ис. XLI, 25). «Да уповает на Имя Господа и да утверждается в Боге своем» (Ис. L, 10). «Всякий день Имя Мое бесславится. Поэтому узнает народ Мой Имя Мое... что Я тот же, Который сказал: вот Я» (Ис. LII, 5—6). «Любить Имя Господне» (Ис. LVI, 6). «И убоятся Имени Господня на западе, и слава Его на восходе солнца» (Ис. LIX, 19). Далее сравни Ис. LX, 9; LXIII, 12—14, 16; LXIV, 2; LXIV, 7. — «В то время назовут Иерусалим престолом Господа, и все народы ради имени Господа соберутся в Иерусалиме» (Иер. III, 17). «Нет подобного Тебе, Господи, Ты велик и Имя Твое велико могуществом» (Иер. X, 6). «Ты, Господи, твори с нами ради Имени Твоего» (Иер. XIV, 7).

«Ты, Господи, посреди нас. Имя Твое наречено над нами» (Иер. XIV, 9). Ср. Иер. XIV, 14–15, 21; XX, 9; XXIII, 25, 27; XXVII, 15 (= XXIX, 9); XLIV, 26; Плач Иерем. III, 55 — «Я поступил ради Имени Моего, чтобы оно не хулилось пред народами, в глазах которых Я вывел их» (Иез. XX, 14). «Не оскверняйте более Имени Моего дарами вашими» (Иез. XX, 39). Ср. Иез. XXXVI, 21 (= XXXVI, 22–23); XXXIX, 7, 25; XLIII, 7–8). «И сказал Даниил: да будет благословенно Имя Господне отныне и до века» (Дан. II, 20). Иоиль II, 26 — Амос VI, 10 — «И станет Он, и будет пасти в силе Господней, в величии имени Господа Бога своего» (Мих. V, 4). — Захар. XIII, 9 — «От востока солнца до запада будет велико Имя Мое между народами, и на всяком месте будут приносить фимиам Имени Моему, чистую жертву; велико будет Имя Мое между народами... Имя Мое страшно у народов» (Малах. I, 11, 14). Ср. Малах. II, 2, 5; III, 6.

Наиболее употребительно выражение «Имя Божие» в Псалтири как книге богослужебной. Не задаваясь целью дать полный перечень соответствующих мест, приведем некоторые: V, 12; VIII, 2, 10; IX, 3, 11; XIX, 2, 8; XXI, 23; XXVIII, 2; XXXII, 21; XLIV, 18; XLVII, 11; LIII, 3, 8; LX, 9; LXII, 5; LXV, 2, 4; LXVII, 5; LXVIII, 31; LXXI, 17, 19; LXXIII, 10, 21; LXXIV, 2; LXXV, 2; LXXVIII, 9; LXXXII, 17, 19; LXXXV, 11–12; LXXXVIII, 25; XC, 14; CIV, 1; CV, 47; CVIII, 21; CX, 9; CXII, 1–2; CXV, 4; CXVIII, 55, 132; CXXVIII, 8; CXXXVII, 2; CXLIV, 1–2; CXLVIII, 5. Список мест из Псалтыри с упоминанием Священного Имени Божия, см. у Иер. Антония (Булатовича). Апология* и т. д.

ОБ ОТДЕЛЬНЫХ СЛУЧАЯХ НАРОЧИТОГО НАРЕЧЕНИЯ ИМЕН В БИБЛИИ

Библия дает нам ряд случаев, когда особенно отмечается наречение имен, причем с самым именем соединяется определенное значение, дается какое-нибудь указание. Иначе говоря, подчеркивается «внутренняя форма» имени, его синема, причем в этих случаях мы несомненно присутствуем и при возникновении самого имени, которое к данному случаю применяется впервые. Иногда это значение имени особенно подчеркивается, напр. 1 Царств, IV, 21: «(невестка Илия, жена Финеесова) назвала младенца Ихавод (бесславию), сказавши: „отошла слава от Израиля“ со взятием ковчега Божия и (со смертью) свекра ее и мужа» XXV, 25: «(Авигея говорила Давиду): „пусть господин мой не обращает внимания на этого злого человека (на Навала), ибо каково имя его, таков и он. Навал (безумный) имя его и безумие его с ним“». (Ср. Прем. Ис. сына Сирахова, XLVI, 2, Екклезиаст, VI, 10: «что существует, тому уже наречено имя, и известно, что это человек»).

Таким образом, здесь мы имеем мотивированное имянаречение, оправданное его значением, или внутренней формой. Обычно, когда нет этой мотивировки, в Библии кратко говорится: и родил(а) такого-то, и это в огромном большинстве, почему исключения из общего правила всегда заслуживают особого внимания. Достойно внимания, что это отмечается так или иначе (в форме ли переименования или первоначального наименования), кроме ранних патриархов, относительно главных патриархов, начиная с Авра(а)ма и кончая 12 сыновьями Иакова.

Во главе всех именовании стоит, конечно, наречение имени матери человечества: «и нарек Адам имя жене своей Ева, ибо она стала матерью всех живущих» (Быт. III, 20). Нетрудно понять всю исключительную важность и значительность этого наименования, оно не нуждается в особом изъяснении. Из сыновей Адама особо мотивируется в Библии только именование Сифа, «и нарекла (Ева) ему имя, Сиф, потому что (говорила она) Бог положил мне другое семя вместо Авеля» (Быт. IV, 25, ср. V, 3). «И Сиф нарек ему имя Енос, тогда начали призывать имя Господа Бога» (Быт. IV, 26: связь с именем не вполне ясна). «Ламех родил сына и нарек имя ему Ной, сказав: „он утешит нас в работе нашей и в трудах рук наших при возделывании земли, которую проклял Господь Бог“» (Быт. V, 28–29). «У Евери родилось два сына, имя одному: Фалек, потому что в дни его земля разделена, имя брату его Иоктан» (Быт. XVI, 15). «Агарь родила Авраму сына,

и нарек (Аврам) имя сыну своему, рожденному от Агари, Исмаил» (Быт. XVI, 15). (Этот пример показывает, что иногда, даже когда не указывается специальное значение имени, особо отмечается лишь факт его наречения.) «И сделались обе дочери Лотовы беременными от отца своего, и родила старшая сына и нарекла имя ему Моав (говоря: он от отца моего). Он отец моавитян и доныне. И младшая тоже родила сына и нарекла имя ему Бен-Амми (говоря: он сын рода моего). Он отец аммонитян доныне» (Быт. XIX, 36–38). Весь этот исключительный случай, описанный в Библии, сопровождается и исключительным наименованием. Могут сказать по поводу этого случая и подобных: здесь имя явно получает характер только клички, связанной с известным воспоминанием. Это неверно и здесь: тут указывается зарождение самого имени, которое рождается как бы одновременно, но параллельно с его носителем (чего не бывает в более простых и обычных случаях наименования, когда рождающийся появляется на свет уже предъименованным, что и выражается в короткой отметке: родился такой-то). Но имя, возникнув и зародившись, ведет далее свою жизнь уже независимо от своего возникновения, а до известной степени независимо и от внутренней формы своего значения. Все эти обстоятельства могут, самое большее, предопределить его значение в качестве, так сказать, его гороскопа, но, родившись, оно приобретает собственную энергию и характер, так что объяснение имени характерно для именованного более, чем для самого имени. «Детей, которых дает сам Бог, сам Он и нарекает прежде рождения: „и наречеша имя ему Иоанн“. Не без причин так бывает; у нас имя с вещью раздружилося, имена часто пусты и даже противоположны бывают вещам, но у Бога имя означает вещь, и лицо соответствует имени, притом Бог дает предварительно имя для показания, что Он нарицает „не сущая, яко сущая“ (Рим. IV, 17). У Захарии не было еще сына, наречение имени означает уже власть нарицающих над нарицаемыми, как и ныне нарицают имена на землях, полях. Притом имя остается на целую жизнь, и звуком своим беспрестанно будет напоминать чудо наречения» (Иннокентий, архиеп. Херс. и Тавр., соч. т. XI, стр. 13). «И нарек Авраам имя сыну своему... которого родила ему Сарра, Исаак» (Быт. XXI, 3), очевидно в связи с воспоминанием о смехе Сарры, когда чудесными Странниками было ей предвозвещено рождение. «Первый (из близнецов) вышел красный, весь, как коза, косматый, и нарекла ему имя Исав. Потом вышел брат его, держась рукой своей за пяту Исава, и наречено ему имя Иаков» (Быт. XXV, 25–26). Особо мотивированы: имена всех сыновей Иакова, рождавшихся, как от Лии, так и от Рахили, Валлы и Зелфы (Быт. XXIX, 32–5; XXX, 4–6, 9–10): Рувима, Симеона, Левия, Иуды (Быт. XXIX, 32–35): Дана, Неффалима, Гада, Асира, Х: Иссахара, Завулону, Дины, XXX, 11–21: Иосифа, Бенони, Вениамина. (Далее особо намечаются именованья Ира, Онана, Шана, Фареса и Зары: Быт. XXXVIII, 3–5, 28–30). Особо мотивировано (как естественно ожидать) имя Моисея: «и нарекла (дочь фараона) имя ему Моисей, потому что (говорила она) из воды я вынула его» (Исх. II, 10), а также и его сыновей: «Сепфора родила сына, и Моисей нарек имя ему Гирсам, потому что, говорил он, я стал пришельцем в чужой земле». «И зачавши еще, родила ему другого сына, и он нарек ему имя Елизер, сказав: Бог отца моего был мне помощником и избавил меня от руки фараона» (Исх. II, 22; ср. XVIII, 3–4). Особо отмечено именование Овида соседками (Руфь IV, 17) и Самуила («ибо, говорила Анна, от Господа (Бога Саваофа) я испросила его» (1 Цар. I, 20).

Мы затруднились бы уверенно высказаться о том, почему особо объяснены данные имена и только эти имена, можно лишь сказать одно, что в этих случаях мы присутствуем

не только при рождении людей, но и при рождении имен, почему относительно, да и абсолютно, более всего этих случаев отмечается в книге Бытия, хотя надо сказать, что число объясненных имен составляет совершенно ничтожную часть общего числа имен, упоминающихся в Библии. Достоинно внимания, что подобное же объяснение дается во многих случаях и для географических имен, особенно когда именование или переименование связано с каким-либо религиозным событием, а иногда и бытовым. Так объясняются следующие имена: Сигор (Быт. XIX, 22), место: Иегова-ире (Быт. XXII, 14), колодези Есек и Ситна и Реховоф (Быт. XXVI, 20–22), колодезь Шива и гор. Беершива (Вирсавия) (Быт. XXVI, 32–33), место Вефиль, прежде Луз (Быт. XXVIII, 19), холм, названный Лаваном Иегар-Сагадуфа, а Иаковлев Галаад также Мицпа (Быт. XXXI, 47–49); Манахаим и Пенуел (Быт. XXXII, 1–2, 30), Эл-Вефиль (Быт. XXXV, 7), Герем — Гаатад переименован в плач египтян, что при Иордане (Быт. L, 11); Сокхоф (Быт. XXXIII, 17), Мерра (Исх. XV, 23), Масса и Мерива (Исх. XVII, 7), жертвенник Иегова-Нисси (Исх. XVII, 15); Тавера и Киброт-Гаттаава (Числ. XI, 3, 34); Есхол (Ч. XIII, 25); Хорма (Ч. XXI, 3, ср. Суд. I, 17); ряд городов: (Ч. XXXII, 38–42); Галгала (И. Нав. V, 9); Ед (И. Нав. XXII, 34); Луз (Суд. I, 26); Бохим (Суд. 2, 5); Иегова-Шалом (С. VI, 24); Рамаф-Лехи (С. XV, 11–19); Села-Гаммахлекоф (1 Ц. XXIII, 28); Ваал-Перадим (2 Ц. V, 20; 1 Парал. XIV, 11).

ИМЯ ГОСПОДА

Быт. XIII, 4: «...до места жертвенника, который он сделал там вначале, и там призвал Аврам имя Господа». XVI, 13: «И нарекла (Агарь) Господа, Который говорил с ней сим именем: Ты Бог видящий меня. Ибо сказала она: точно я видела здесь в след видящего меня». XXI, 33: «И насадил (Авраам) при Вирсавии рощу, и призвал там имя Господа, Бога Вечного». Руфь IV, 14: «И говорили женщины Ноемини: Благословен Господь, что Он не оставил тебя ныне без наследника. И да будет имя его славно во Израиле». 2 Царств VII, 23: «...приобрести его Себе в народ и прославить Имя Свое». VII, 26: «И да возвеличится имя Твое во веки...»

ИМЯ БОЖИЕ В ВЕТХОМ ЗАВЕТЕ

Быт. II, 19–20: «И привел Бог к Адаму, дабы видеть, как он назовет их», *quid vocaret ei, quid nominis imponeret*, означает по еврейски то же, что давать кому-либо имя *καλεῖν τινά τι* (Ср. Быт. XXVI, 18, Руфь IV*, 17, Пс. CXLVIII, 5). Исх. III, 13–15: «И сказал Моисей Богу: вот я приду к сынам Израилевым и скажу им: Бог отцов ваших послал меня к вам. А они скажут мне: как Ему имя? Что сказать мне им? Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий. И сказал: так скажи сынам Израилевым: Сущий (Иегова) послал меня к вам. И сказал еще Бог Моисею: так скажи сынам Израилевым: Господь Бог отцов ваших, Бог Авраама, Исаака и Бог Иакова послал меня к вам. *Вот имя Мое на веки*, и памятование о Мне из рода в род». VI, 2–3: «И говорил Бог Моисею и сказал ему:

Я Господь. Являлся Я Аврааму, Исааку и Иакову с Именем „Бог Всемогущий“, а с Именем Моим „Господь“ (Иегова) не открылся им». IX, 16: «Для того Я сохранил тебя (фараона), чтобы показать на тебе силу Мою, и чтобы возведено было Имя Мое на всей земле». XV, 3: «Господь муж брани, Иегова Имя Ему» (песнь Моисея). XX, 7: «Не произноси Имени Господа Бога твоего напрасно, ибо Господь не оставит без наказания того, кто произносит Имя Его напрасно». (Лев. XIX, 12), (Второз. V, 11), (Притчи XXX, 9). «На всяком месте, где Я Положу память имени Моего, я приду к тебе и благословлю тебя (Исх. XX, 24)». Исх. XXIII, 20–21: «Вот, Я посылаю пред тобою Ангела Моего ... не упорствуй против Него, потому что Он не простит греха вашего, ибо *Имя Мое в Нем*», Исх. XXXIII, 19: «И сказал (Господь Моисею): „Я проведу пред тобою всю славу Мою и провозглашу Имя Иеговы пред тобою, и кого помиловать — помилую, кого пожалеть — пожалю“». Левит XVIII, 21: «И детей своих не отдавай на служение Молоху и не бесчести *Имени Бога Твоего*. Я Господь». Второз. VI, 13: «Господа Бога твоего бойся, и Ему (одному) служи (и к Нему прилепись), и Его Именем клянись». (Третья Заповедь: Исх. XX, 7, Второзак. V, 11. Ср. Левит XIX, 12.) 2 Цар. VII, 26: «И да возвеличится *Имя Твое* веки». 3 Царств III, 2: «Народ еще приносил жертвы на высотах, ибо не был построен дом Имени Господа до того времени». VIII, 16: «Я не избрал города ни в одном из колен Израилевых, чтобы построен был дом, в котором бы пребывало *Имя Мое*». 3 Цар. VIII, 29: «Мое Имя будет там» (в храме). VIII, 42–43. Параллели: 4 Цар. XXI, 4; 3 Цар. IX, 3: «Храм, который Ты построил, чтобы пребывать *Имени Моему* там во веки», «который я освятит Имени Моему» (9) (ср. 4 Цар. XXIII, 27; 1 Парал. XXII, 7–8). 1 Пар. XVI, 8, 10: «Славьте Господа, провозглашайте *Имя Его*... хвалитесь *Именем Его* святым» (ср. XXIX, 13). 2 Парал. VI, 6–9: «Но избрал Иерусалим, чтобы там пребывало *Имя Мое*, у Давида, отца моего, было на сердце построить храм *Имени Господа Бога Израилева*». 2 Пар. VI, 20: «Да будут очи Твои отверсты на храм сей днем и ночью, на место, где Ты обещал положить *Имя Свое*» (ср. XXXIII, 7). 2 Пар. VII, 14: «Народ сей, который именуется *Именем Моим*...» VII, 16: «Освятити дом сей, чтобы *Имя Мое* было там веки». (Молитва Манассии): «Заклучивший бездну и запечатлевший ее страшным и славным *Именем Твоим*». 3 Цар. VIII, 19: «Храм *Имени Моему*, *Мое Имя* будет там» (29), «и исповедают *Имя Твое*» (35), «если и иноплеменник придет из земли далекой ради Имени Твоего, ибо и они услышат об Имени Твоем великом и о Твоей руке сильной» (41–42), «чтобы знали, что *Именем Твоим* называется храм сей» (43), «храму, который Я построил *Имени Твоему*» (44), 48, ср. 2 Парал. VI, 38. Ездры VI, 12: «И Бог, *Имя которого там обитает*...» Неемии I, 11 (молитва Н.): «благоговеть пред *Именем Твоим*». Товита III, 11 (молитва Сарры): «Благословен Ты, Господи, Боже мой и благословенно *Имя Твое* святое и славное веки». Ср. VIII, 5 (молитва Товии): «Благословен Ты, Господи Боже отцов наших и благословенно *Имя Твое* Святое и славные веки. X, 13 (молитва Товита): «Благословен Ты Боже и благословенно *Имя Твое* веки и благословенны все святые ангелы Твои». XII, 6 (слова Ангела): «Доброе дело — благословлять Бога, превозносить *Имя Его* и благоговейно проповедывать о делах Его» XIII, 11 (молитва Товита): «Многие народы издалека придут к *Имени Господа Бога* с дарами в руках, с дарами Царю Небесному». Иудифь IX, 8: «Господь *Имя Тебе*, сокруши же их крепость силою Твоею...» XVI, 1: «И сказала Иудифь: возносите и призывайте *Имя Его*». Иов I, 21: «Да будет *Имя Господне* благословенно».

Псалтырь. V, 12: «И похвалятся о Тебе, любящие *Имя Твое*». VII, 18: «Пою *Имени Господа Вышнего*». VIII, 2, 10: «Господи Боже наш, яко чудно *Имя Твое* по всей земле». IX, 3: «Пою *Имени Твоему, Вышний*». IX, 11: «Да уповают на Тя знающие *Имя Твое*». XIX, 2: «Защитит тя *Имя Бога Иаковля*». XIX, 6: «Во *Имя Господа Бога* нашего возвеличимся, — во *Имя Господа Бога* нашего призовем» (8). XXI, 23: «Повем *Имя Твое* братии моей». XXIV, 11: «Ради *Имени Твоего, Господи* очисти прегрешение мое...» XXVIII, 2: «Принесите Господеви славу *Имени Его*». XXXII, 21: «И во *Имя Святое Его* уповахом». XLIV, 18: «Помяну *Имя Твое* во всяком роде и роде». XLVII, 11: «По *Имени Твоему, Боже*, тако и хвала Твоя на концах земли». LIII, 3: «Боже, во *Имя Твое* спаси мя. Исповемся *Имени Твоему, Господи*, яко благ» (8). LX, 9: «Тако воспую *Имени Твоему* вовеки». LXII, 5: «Во *Имени Твоем* воздену руки мои». LXV, 2: «Пойте же *Имени Его*». LXVII, 5: «Воспойте Богу, пойте *Имени Его*, превознесите восшедшему на западе, Господь *Имя Ему*». LXVIII, 31: «Восхваляю *Имя Бога* моего с песнию... и любящий *Имя Твое* вселится в нем» (37). LXXI, 17: «Будет *Имя Его* благословенно вовеки, прежде солнца пребывает *Имя Его*... и благословенно *Имя Славы Его* вовеки» (19). LXXIII, 10: «Раздражит противный *Имя Твое* до конца ... нищ и убог восхвалит *Имя Твое*» (21). LXXIV, 2: «Призовем *Имя Твое*». LXXV, 2: «Во Израиле велие *Имя Его*». LXXVIII, 9: «Помози нам Боже, Спасителю наш, славы ради *Имени Твоего, Господи*». LXXXII, 17: «И възыщут *Имени Твоего, Господи* ... и да познают, яко *Имя Тебе* Господь» (19). LXXXV, 11–12: «Да возвеселится сердце мое бояться *Имени Твоего* ... и прославлю *Имя Твое* вовеки». LXXXVIII, 25: «И о *Имени Моем* вознесется рог его». XC, 14: «Яко познал *Имя Мое*». CIV, 3: «Хвалитесь о *Имени святем Его*». CV, 47: «Исповедатися *Имени Твоему* святому». CVIII, 21: «Сотвори со мной, *Имени ради Твоего*». CX, 9: «Свято и страшно *Имя Его*». CXII, 1–2: «Хвалите *Имя Господне* ... Буди *Имя Господне* благословенно отныне и до века». CXV, 4: «*Имя Господне* призову». CXXIII, 8: «Помощь нам во *Имя Господа*, сотворившаго небо и землю». CXXVIII, 8: «Благословихом вы во *Имя Господне*». CXXXIV, 3: «Пойте *Имени Его*, яко добро ... Господи, *Имя Твое* вовек» (13). CXXXVII, 2: «Исповемся *Имени Твоему* о милости Твоей и истине Твоей, яко возвеличил еси над всем *Имя Твое* Святое». CXLIV, 1: «Благословлю *Имя Твое* во век и век века». CXLVIII, 5: «Да восхвалят *Имя Господне*». Прем. Солом. X, 20: «Праведные воспели святое *Имя Твое, Господи*». XIV, 21: «Люди, покоряясь или несчастью или тиранству, несообщимое *Имя* прилагали к камням или деревьям». Прем. Ис. Сир. XVII, 8: «Да прославят (люди) святое *Имя Его*». XXIII, 9: «Не обращай в привычку употреблять в клятве *Имя Святого*, ибо как раб, постоянно подвергающийся наказанию, не избавляется от ран, так и клянущийся непрестанно *Именем Святого* не очистится от греха». XXXIX, 19: «Благословляйте Господа во всех делах, величайте *Имя Его*». XLV, 19: «(Аарон и семья его) священнодействовали и благословляли народ *Его Именем Его*». XLVII, 20–21: «Во *Имя Господа Бога*, наименованного Богом Израиля, ты (Соломон) собрал золото, как медь...» LI, 1: «Прославлю *Имя Твое*» (LI, 17), LI, 15: «Буду хвалить *Имя Твое*». Исаии IX, 6: «Ибо Младенец родился нам — Сын дан нам, владычество на раменах Его, и нарекут *Имя Ему*: Чудный, Советник, Бог крепкий, Отец вечности, Князь мира». XII, 4: «И скажете в тот день: славьте Господа, призывайте *Имя Его*, возвещайте в народах дела Его, напоминайте, что

велико *Имя Его*». XVIII, 7: «К месту *Имени Господа Саваофа* на гору Сион». XXIV, 15: «Славьте Господа на Востоке, на островах морских — *Имя Господа Бога Израилева*». XXV, 1: «Восхваляю *Имя Твое*». XXVI, 8: «И на пути судов Своих, Господи, мы уповали на Тебя, к *Имени Твоему* и к воспоминанию о Тебе стремилась душа наша». XXVI, 13: «Господи Боже наш, другие владыки кроме Тебя господствовали над нами, но чрез Тебя только мы славим *Имя Твое*». XXIX, 23: «Свято будут чтить *Имя Мое* и свято чтить Святого *Иаковлева*». XXX, 27–29: «Вот *Имя Господа* идет издали, горит гнев Его, и пламя его сильно, уста Его исполнены негодования, и язык Его, как огонь поедающий и дыхание Его, как разлившийся поток, который поднимается до шеи, чтобы развеять народы до истощания, и будет в челюстях народов узда, направляющая к заблуждению. А у вас будут песни, как в ночь священного праздника, и веселие сердца, как у идущего со свирелью на гору Господню, к твердыне Израилевой». XLI, 25: «Будет призывать *Имя Мое...*» XLII, 8: «Я Господь, это *Мое Имя*». XLIII, 7: «Каждого, кто называется *Моим Именем*, кого Я сотворил для славы Моей...» XLVII, 4: «Искупитель наш Господь Саваоф. *Имя Ему* Святой Израилев». XLVIII, 2: «Господь Саваоф *Имя Ему*». XLVIII, 9: «Ради *Имени Моего* отлагал гнев Мой, и ради славы Моей удерживал Себя от истребления тебя». XLVIII, 11: «Ради Себя, ради Себя Самого делаю это, — ибо какое было бы нареkanie на *Имя Мое*. Славы Моей не дам иному». L, 10: «Да уповает на *Имя Господа* и да утверждается в Боге своем». LI, 15: «Господь Саваоф *Имя Его*». LII, 6: «Народ Мой узнает *Имя Мое*». LII, 5–6: «Всякий день *Имя Мое* бесславится. Поэтому узнает народ Мой *Имя Мое* ... что Я тот же, который сказал: вот Я». LIV, 5: «Господь Саваоф *Имя Ему* ... Богом всей земли назовется Он». LVI, 6: «...присоединившихся ко Господу, чтобы служить Ему и любить *Имя Господа...*» LVII, 15: «Святой *Имя Его*». LIX, 19: «И убоятся *Имени Господа* на западе и славы Его на восходе солнца». LX, 9: «Во *Имя Господа Бога* твоего и Святого Израилева, потому что Он прославил тебя». LXIII, 13–14: «Чтобы сделать Себе *славное Имя*». LXIII, 16: «От века *Имя Твое*: Искупитель наш». LXIII, 19: «Мы сделали такими, над которыми Ты, как бы никогда не владычествовал, и над которыми не именовалось *Имя Твое*». LXIV, 2: «...чтобы *Имя Твое* сделать известным врагам Твоим». LXIV, 7: «И нет призывающего *Имя Твое*». LXV, 1: «Я открылся не вопрошавшим обо Мне, Меня нашли не искавшие Меня: вот Я, вот Я, говорил Я народу, не именовавшемуся *Именем Моим*». Иерем. III, 17: «В то время назовут Иерусалим престолом Господа, и все народы ради *Имени Господа* соберутся в Иерусалим». VII, 10, 11, 30; XXXII, 34; XXXIV, 15 (VII, 30): «Дом сей, над которым наречено *Имя Мое*». VII, 12: «Пойдите же на место в Силом, где Я прежде назначил пребывать *Имени Моему*». VII, 14: «Я так же поступаю с домом сим, над которым наречено *Имя Мое*». X, 6: «Нет подобного Тебе, Господи, Ты велик, и *Имя Твое* велико могуществом». X, 16: «*Имя Его* — Господь Саваоф». X, 25: «...на племена, которые не призывают *Имени Твоего*». XIV, 7: «Ты, Господи, твори с нами ради *Имени Твоего*». XIV, 9: «Ты, Господи, посреди нас и *Имя Твое* наречено над нами». XIV, 14–15: «Пророки пророчествуют ложное *Именем Моим*». XIV, 21: «Не отрини нас ради *Имени Твоего*». XV, 16: «*Имя Твое* наречено на мне, Господи Боже Саваоф». XVI, 21: «Узнают, что *Имя Мое* — Господь». XX, 9: «...не буду более говорить во *Имя Его*». XXIII, 6 (= XXXIII, 16): «И вот *Имя Его* (Отрасли), которым будут называть Его: „Господь —

оправдание наше“». XXIII, 25: «Я слышал, как говорят пророки, *Моим Именем* пророчествующие ложь». XXIII, 27: «Думают ли они довести народ Мой до забвения *Имени Моего* посредством снов своих ... как отцы их забыли *Имя Мое* из-за Ваала». XXVII, 15: «Они ложно пророчествуют *Именем Моим*» (= XXIX, 9). XXXIII, 2: «Господь *Имя Ему*». XLIV, 26: «Вот Я поклялся великим *Именем Моим*, говорит Господь, что не будет уже на всей земле Египетской произносимо *Имя Мое* устами какого-либо Иудея, говорящего: жив Господь Бог». XLVI, 18: «Живу я, говорит Царь, которого *Имя* Господь Саваоф» (= L, 34; LI 19). Варух, II, 15: «*Имя Твое* наречено на Израиле и роде его». II, 26: «Ты оставил дом, на котором наречено *Имя Твое*». Иезекииль XX, 14: «Я поступил ради *Имени Моего*, чтобы оно не хулилось пред народами, в глазах которых Я вывел их» (XX, 22). XX, 39: «Не оскверняйте более святого *Имени Моего* дарами вашими». XXXVI, 20–23 (20): «...и обесславили святое *Имя Мое*». (21) «И пожалел Я святое *Имя Мое*, которое обесславил дом Израилев». (22) «Не для вас Я делаю это, Дом Израилев, а ради святого *Имени Моего*, которое вы обесславили». (См. далее обещания ст. 24–38); XXXVI, 23: «И освящу великое *Имя Мое*, бесславимое у народов». XXXIX, 7: «И явлю святое *Имя Мое* среди народа Моего Израиля и не дам вперед бесславить святого *Имени Моего*». XXXIX, 25: «...возревную по святому *Имени Моему*». XLIII, 7: «И дом Израилев не будет более осквернять святого *Имени Моего*» (= XLIII, 8). XLVIII, 35: «А *Имя* городу с того дня будет: Господь там». Дан. II, 20: «И сказал Даниил: да будет благословенно *Имя Господа* от века и до века». III, 34: «Не предай нас навсегда ради *Имени Твоего* и не разрушь завета Твоего». III, 43: «Дай славу *Имени Твоему*, Господи». III, 52: «Благословенно *Имя славы Твоей* святое и хвальное и превозносимое во веки». IX, 19: «*Твое Имя* наречено на городе Твоем и на народе Твоем». Осии II, 16: «И будет в тот день, говорит Господь, ты будешь звать Меня: муж мой, и не будешь более звать Меня: Ваали (господин мой)». XII, 5: «Господь есть Бог Саваоф, Сущий (Иегова) — *Имя Его*». Иоиль, II, 26: «И будете славить *Имя Господа Бога* вашего». Амос IV, 13: «Господь Бог Саваоф *Имя Ему*» (= V, 8, 27); VI, 10: «И скажет сей: молчи, ибо нельзя упоминать *Имени Господня*». IX, 12: «Между которыми возвестится *Имя Мое*». Михей V, 4: «И станет Он, и будет пасти в силе Господней, в величии *Имени Господа Бога* Своего...» Захарии XIII, 9: «Они будут призывать *Имя Мое*, и Я услышу их и скажу: это Мой народ, и они скажут: Господь — Бог мой». Малахии I, 11: «От востока солнца и запада велико будет *Имя Мое* между народами, и на всяком месте будут приносить финиам *Имени Моему*, чистую жертву, велико будет *Имя Мое* между народами...» I, 14: «Я Царь великий, и *Имя Мое* страшно у народов». II, 2: «...чтобы воздавать славу *Имени Моему*». II, 5: «Благоговел пред *Именем Моим*». III, 16: «Чтущих *Имя Мое*». Захарии XIII, 9: «И они будут призывать *Имя Мое*». III Ездры III, 34: «Нигде не найдется *Имя Твое*, только у Израиля».

ИМЯ БОЖИЕ В НОВОМ ЗАВЕТЕ

Мр. XVI, 17: «*Именем Моим* бесы ижденут». Лк. IX, 48: «Кто примет дитя во *Имя Мое*, Меня принимает». I Кор. VI, 11: «Но омылись, но освятились, но оправдались *Именем Господа* нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего». Филип. II, 9–10: «Посему

и Бог превознес Его и дал Ему *Имя* выше всякого имени, дабы пред *Именем Иисуса* преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних». Евр. 1, 4: «Будучи столько превосходнее ангелов, сколько славнейшее пред ними унаследовал *Имя*». Апокал. II, 13: «...и что содержишь (Ангел Пергамской церкви) *Имя Мое*». III, 8: «...и не отрекся *Имени Моего*». III, 12: «И напишу на нем *Имя Бога* Моего и имя града Бога Моего, нового Иерусалима, нисходящего с неба от Бога Моего, и *Имя Мое* новое». XIV, 1: «144 000, у которых *Имя Отца Его* (Агнца) написано на челах». XVI, 9: «Хулили *Имя Бога*». XIX, 12–13: «Он имел *Имя* написанное, которого никто не знал, кроме Его самого, *Имя Ему*: Слово Божие».

СЛАВА БОЖИЯ

Исх. XVI, 7, 10. Чисел XVI, 19. III Цар. VIII, 10–11. Ис. XXXV, 2; XL, 5.

ИМЯ ДРУГИХ БОГОВ

Исх. XXIII, 13: «Имени других богов не упоминайте, да не слышится оно из уст твоих». Зах. XIII, 2: «И будет в тот день, говорит Господь Саваоф, Я истреблю имена идолов с этой земли, и они не будут более упоминаемы».

ИМЕНОВАНИЯ, ДАННЫЕ БОГОМ (ИЛИ АНГЕЛОМ)

Быт. V, 2: «(Бог) благословил их и нарек им имя человек в день сотворения их». Быт. XVI, 11: «И сказал ей (Агари) Ангел Господень: вот ты беременна и родишь сына, и наречешь имя ему: Измаил, ибо услышал Бог страдание твое». XVII, 5: «И не будешь ты больше называться Авраамом, но будет тебе имя Авраам, ибо Я сделаю тебя отцом множества народов». XVII, 15: «Сару, жену твою, не называй Сарою, но да будет имя ей Сарра». XVII, 19: «Сарра, жена твоя, родит тебе сына, и ты наречешь ему имя: Исаак, и поставлю завет Мой с ним». XXXII, 29: «Спросил и Иаков, говоря: скажи (мне) имя Твое. И Он сказал: на что ты спрашиваешь о имени Моем? (оно чудно)». XXXV, 10: «И сказал ему Бог: имя твое Иаков, отныне ты не будешь называться Иаковым, но будет имя тебе Израиль». Судей XIII, 17–18: «И сказал Маной Ангелу Божию: как тебе имя? Чтобы нам прославить тебя, когда исполнится слово твое? Ангел Господень сказал ему: что ты спрашиваешь об имени моем? оно чудно». Исаии LXV, 15–16: «И оставите имя ваше избранным Моим для проклятия, и убьет тебя Господь Бог, а рабов Своих назовет иным именем, которым кто будет благословлять себя на земле, будет благословляться Богом истины, и кто будет клясться на земле, будет клясться Богом истины». Апок. II, 17: «Побеждающему дам вкушать сокровенную манну, и дам ему белый камень и на камне написанное новое имя, которого никто не знает, кроме того, кто получает».

ТЕКСТЫ БИБЛИИ, КАСАЮЩИЕСЯ ИМЕНОВАНИЯ

Быт. III, 20: «И нарек Адам имя жене своей *Ева*, ибо она стала матерью всех живущих». IV, 25 (ср. V, 3): «И нарекла (Ева) ему имя *Сиф*, потому что (говорила она) Бог положил мне другое имя вместо *Авеля*». IV, 26: «И Сиф нарек имя сыну *Енос*; тогда начали призывать имя Господа». V, 28–29: «*Ламех* родил сына и нарек ему имя *Ной*, сказав: „он утешит нас в работе нашей и в трудах рук наших при возделывании земли, которую проклял Господь (Бог)“». X, 25: «У *Евера* родилось два сына: имя одному: *Фалек*, потому что во дни его земля разделена, имя брату его *Иоктан*». XVI, 15: «*Агарь* родила Авраму сына, и нарек (Аврам) имя сыну своему, рожденному от Агари: *Измаил*». XIX, 36–38: «И сделали обе дочери *Лотовы* беременными от отца своего, и родила старшая сына и нарекла ему имя *Моав* (говоря: он от отца моего). Он отец *Моавитян* и *доньине*. И младшая также родила сына и нарекла ему имя *Бен-Амми* (говоря: он сын рода моего). Он отец *Аммонитян доньине*». Быт. XXI, 3: «И нарек Авраам имя сыну своему, родившемуся у него, которого родила ему *Сарра*: *Исаак*». XXV, 25–26: «Первый (из близнецов) вышел красный, весь, как коза, косматый, и нарекли ему имя *Исав*. Потом вышел брат его, держась рукой своей за пятку *Исава*, и наречено ему имя: *Иаков*». XXIX, 32–35: «*Лия* зачала и родила (Иакову) сына и нарекла ему имя *Рувим*, потому что сказала она: Господь призрел на мое бедствие (и дал мне сына); ибо будет любить меня муж. И зачала (Лия) опять и родила Иакову (второго) сына, и сказала: Господь услышал, что я нелюбима, и дал мне сего. И нарекла ему имя: *Симеон*. И зачала еще и родила сына и сказала: теперь-то прилепится ко мне муж мой, ибо я родила ему трех сынов. От сего наречено ему имя: *Левий*. И еще зачала и родила сына и сказала: теперь-то я восхваляю Господа. Посему нарекла имя ему *Иуда*. И перестала рождать». XXX, 6–8: «И сказала *Рахиль*: судил мне Бог, и услышал голос мой и дал мне сына (NB. сына служанки *Валлы*). Посему нарекла ему имя: *Дан*. И еще зачала и родила *Валла*, служанка *Рахилина*, другого сына Иакову. И сказала *Рахиль*: борьбою сильною боролась я с сестрою моею и превозмогла. И нарекла ему имя: *Неффалим*». XXX, 11–13: «И сказала *Лия*: прибавилось (NB. сын от служанки *Зелфы*). И нарекла ему имя *Гад*. (И еще зачала) *Зелфа*, служанка *Лии*, и родила другого сына Иакову. И сказала *Лия*: к благу моему, ибо блаженною будут называть меня женщины. И нарекла имя ему: *Асир*». XXX, 18–21: «И сказала *Лия*: Бог дал возмездие мне за то, что я отдала служанку мою мужу моему. И еще зачала *Лия* и родила Иакову сына шестого. И сказала *Лия*: Бог дал мне прекрасный дар; теперь будет жить у меня муж мой, ибо я родила ему шесть сынов, и нарекла имя ему *Завулон*. Потом родила дочь и нарекла ей имя: *Дина*». XXX, 23–24: «*Рахиль* зачала и родила Иакову сына и сказала: снял Бог позор мой. И нарекла ему имя *Иосиф*, сказавши: Господь даст мне и другого сына». XXXV, 18: «И когда выходила из нее (*Рахили*) душа, ибо она умирала, то нарекла ему имя (сыну): *Бенони*. Но отец его назвал его *Вениамином*». XXXVIII, 3–5: «Она (дочь *Шуа* от *Иуды*) зачала и родила сына и он нарек ему имя: *Ир*. И зачала опять и родила сына и нарекла ему имя *Онан*. И еще родила сына (третьего) и нарекла ему имя: *Шела*». XXXVIII, 29–30: «И она (повивальная бабка) сказала: как ты расторг себе преграду? И наречено имя ему: *Фарес*. Потом вышел брат его с красной нитью на руке, и наречено ему имя *Зара*». Исх. II, 10: «И нарекла (дочь фараона) имя ему *Моисей*, потому что, говорила она, я из воды вынула его». II, 22: «*Сепфора* (зачала и) родила сына, и (*Моисей*) нарек ему имя *Гирсам*, потому

что, говорил он, я стал пришельцем в чужой земле. (И зачавши еще, родила другого сына, и он нарек ему имя: *Елизер*, сказав: Бог отца моего был мне помощником и избавил меня от руки фараона)». (Ср. Исх. XVIII, 4). Числа, XIII, 17: «Вот имена мужей, которых посылал Моисей высмотреть землю. И назвал Моисей *Осию*, сына Навина, *Иисусом*». Судей, VI, 32: «И стал звать его с того дня *Иероваалом*, потому что сказал: пусть Ваал сам судится с ним за то, что он разрушил жертвенник его». XIII, 24: «И родила жена сына и нарекла имя ему *Самсон*». (Ср. Исаии IX, 6). Руфь I, 20: «Она сказала им: не называйте меня *Ноеминью* (приятная), называйте меня *Марою* (горькою), потому что Вседержитель послал мне великую горесть». Руфь IV, 17: «Соседки нарекли ему имя и говорили: „у Ноемини родился сын“ и нарекли ему имя *Овид*». 1 Царств I, 20: «Зачала Анна и родила сына и дала ему имя *Самуил*, ибо (говорила она) от Господа (Бога Саваофа) я испросила его». IV, 21: «(Невестка Или, жена Финеесова) назвала младенца *Ихавод* (беславие), сказавши: „отошла слава от Израиля“ — со взятием ковчега Божия и (со смертью) свекра ее и мужа ее». XXV, 25: (Авигея говорит Давиду): «пусть господин мой не обращает внимания на этого злого человека, на Навала, ибо каково имя его, таков и он. *Навал* (безумный) имя его, и безумие его с ним». 2 Царств XII, 24–25: «И родила (Вирсавия) сына и нарекла ему имя *Соломон*. И Господь возлюбил его и послал пророка Нафана, и он нарек ему имя: *Иедида* (возлюбленный Богом), по слову Господа». Ис. Сир. XLVI, 2: «Соответственно имени своему Иисус Навин был велик в спасении избранных Божиих». Еклез. VI, 10: «Что существует, тому уже наречено имя, и известно, что это — человек». Исаии LX, 14: «И назовут тебя городом Господа, Сионом Святого Израилева». LXI, 6: «Служителями Бога нашего будут именовать вас». (Ср. LXII, 2–12). Иерем. XXXIII, 9: «И будет для меня Иерусалим радостным именем, похвалою и честью пред всеми народами земли, которые услышат о всех благах, какие Я сделаю ему». Апок. XXI, 12: «На воротах написаны имена двенадцати колен Израилевых».

ИМЕНА БОЖИИ В КНИГАХ ВЕТХОГО ЗАВЕТА *

I

Бог — Быт. I, 1; Второз. XXXII, 15; Пс. XLVIII, 7; Лев. XI, 45. *Живой* — 1 Цар. XVII, 26; Дан. VI, 26; Иерем. X, 10. *Присносуший* — Дан. VI, 26. *Первый, Последний* — Исаии XLIV, 6, XLVIII, 12. *Древний* — Второз. XXXIII, 27. *Ветхий деньми* — Дан. VII, 9, 22. *Вечный* — Исаии XL, 28. *Вечно живущий* — Исаии LVII, 15. *Всегда тот же* — Исаии XLV, 5; Пс. CI, 28; 1 Парал. XVII, 26; Неем. IX, 6–7; Исаии XLIII, 10, 13. *Сокровенный* — Исаии XLV, 15.

II

Ум — Второзак. VIII, 14. *Всеведущий* — 1 Цар. II, 3. *Свет* — Пс. XXVI, 1; XXXVI, 10. *Солнце* — Пс. LXXXIV, 12. *Великий в совете* — Иерем. XXXII, 19. *Знающий тайны сердца* — Пс. XLIII, 22. *Испытующий сердца и утробы* — Псал. VII, 10. *Премудрый сердцем* — Иов IX, 4.

III

Бог — Исх. XV, 2; Числ. XII, 13. *Крепкий* — Второз. III, 24; Пс. XXIII, 8; Неем. IX, 32. *Сильный* — Второз. X, 17; Пс. XXIII, 8; Пс. CXXXI, 2; Ис. I, 24; Иерем. XXXII, 18; Неем. IX, 32. *Мощный* — Быт. XLIX, 24. *Могучий* — Пс. LXXXVIII, 9. *Могущий силою* — Иов IX, 4. *Многомощный* — Пс. CXLVI, 5. *Все- сильный* — Ис. XL, 26. *Державный* — Пс. XXIII, 8; Второз. X, 17. *Всемогущий* — Быт. XVII, 1; Чисел XXIV, 4; Иов. V, 17; Пс. XC, 1. *Благий* — Пс. XXIV, 8; LXXXV, 5; XCIX, 5; CXLIV, 17; 2 Пар. XXX, 18. *Благодетель* — Пс. CXVIII, 68. *Милостивый* — Пс. CXIX, 68. *Милующий, Щедрый* — Пс. LXXXV, 15; CXLIV, 8. *Благодетель, милосердый* — Пс. CXLIV, 17. *Долготерпеливый, медленный на гнев* — Пс. CII, 8. *Многомилостивый* — Пс. CII, 8; CXI, 4; CXLV, 17; Неем. IX, 33. *Праведный* — Пс. VII, 10; CXI, 4; CXLIV, 17; Неем. IX, 33. *Правдивый* — Второз. XXXII, 4; Пс. XCI, 16. *Истинный* — Ис. LXV, 16. *Верный* — Второз. VII, 9. *Бог истины* — Пс. XXX, 6.

IV

Творец — Ис. XL, 28. *Создатель* — Пс. CXLIX, 2. *Спаситель* — Пс. VII, 11; Ис. XLV, 15. *Избавитель* — Пс. XVII, 3; LXIX, 6. *Искупитель* — Пс. XVIII, 15; Ис. LXIII, 1. *Пастырь* — Пс. LXXIX, 2. *Хранитель, Страж* — Иов VII, 20; Пс. CXX, 5. *Помощник* — Пс. XXIX, 11. *Заступник* — 1 Цар. XXIV, 16; Пс. LXVIII, 6. *Щит* — Быт. XV, 1; Второз. XXXIII, 29; Пс. III, 4; XVIII, 31; LXXXIII, 10. *Покров, Покровитель* — Пс. XXXI, 7; CXVIII, 114. *Твердыня, Крепость* — Второз. III, 24; 1 Цар. II, 2; Пс. CXXXIX, 8. *Пристанище* — Пс. XCIII, 22. *Прибежище* — Пс. XIV, 1; XLV, 2. *Убежище* — Пс. LXXXIX, 2. *Мир* — Суд. VI, 24. *Близкий* — Пс. XXXIII, 19; CXLIV, 18. *Далекий* — Пс. XV, 29. *Судия* — Быт. XVIII, 25; Суд. XI, 27; Пс. VII, 12; IX, 5; LXXV, 8. *Воздающий* — Пс. XXXI, 24; Иерем. XXXII, 18. *Наказывающий за вину* — Исх. XX, 5. *Ревнитель* — Исх. XX, 5; XXXIV, 14. *Мститель* — Пс. XCVIII, 8. *Огонь поядающий* — Второз. IV, 24. *Каратель, Поражающий* — Иезек. VII, 9. *Сокрушающий* — Второз. XXXII, 39; Пс. LXVII, 22. *Врачующий* — Исх. XV, 26; Второз. XXXII, 39. *Возвышающий, Унижающий* — 1 Цар. II, 7. *Умерщвляющий* — 1 Цар. II, 6; Второз. XXXII, 39. *Оживляющий* — 1 Цар. II, 6; Неем. IX, 6; Второз. XXXII, 39. *Убожающий (обедняющий, делающий бедным)* — 1 Цар. II, 7. *Обогащающий* — там же. *Благотворящий* — Исх. XX, 6; Иерем. XXXII, 18. *Терпеливый* — Пс. XCVIII, 8. *Кроткий* — Пс. LXXXV, 5. *Отец* — Второз. XXXII, 6; Пс. CII, 13; Ис. LXIII, 1, 6; LXIV, 8; Мал. I, 6 (условно).

V

Господь, Адонаи — Быт. XV, 2; Исх. XXIII, 17; Пс. CXIV, 1; Ис. I, 24. *Адонаи* — Исх. XXXIV, 9; Числ. XIV, 17. *Владыка* — Иов XXXVI, 22; Дан. II, 47; V, 23. *Царь* — Пс. V, 3; IX, 37; XXIV, 7, 10; CXLV, 1.

VI

Слава — Пс. CV, 20. *Великий* — Пс. XLVIII, 2; CXLIV, 3; Неем. IX, 32; Иерем. XXXII, 18. *Величественный* — Пс. VIII, 2; Исх. XV, 11. *Высокий* — Пс. XCI, 9; XCVIII, 2; Ис. LVII, 15. *Превознесенный* — Пс. XLVI, 10. *Вышний* — Иов XXXV, 26; XXXVII, 23. *Всевышний* — Быт. XIV, 18; Пс. LVI, 3; IX, 3; XX, 8. *Дивный*. *Страшный* — Второз. X, 17; Пс. LXVII, 36; LXXV, 13; Неем. IX, 32. *Превозносимый* — Ис. LVII, 15. *Благословенный* — Пс. XVII, 47; LXVII, 36. *Препрославленный*. *Достопоклоняемый* — Пс. XVII, 4; XLVII, 2.

Святой (кадош) — Лев. XI, 44–45; Пс. XXI, 4; XCVIII, 3, 5, 9; Ис. I, 4; V, 16; Ис. XL, 25; LVII, 4.

VII

Единый (эхад) — Второз. VI, 4.

ИМЕНА БОЖИИ В ЕВАНГЕЛИИ ИЛИ В КНИГАХ НОВОЗАВЕТНОГО ПИСАНИЯ

I

Бог есть: *Дух* — πνεῦμα Ио. IV, 24; *Живый* — Θεὸς ζῶν Деян. XIV, 15; 1 Тим. III, 15; IV, 10; VI, 17; Евр. IX, 14. *Первоначальный* — ὁ ἀπ' ἀρχῆς 1 Ио. II, 13, 14. *Живущий вовеки* — ὁ ζῶν εἰς τοὺς αἰῶνας Апок. IV, 10. *Единый имеющий бессмертие* — ὁ μόνος ἔχων ἀθανασία 1 Тим. VI, 16. *Нетленный* — ἀφθαρτος Рим. I, 23; 1 Тим. I, 17. *Невидимый* — ἀόρατος 1 Тим. I, 17; VI, 16; Ио. I, 18; VI, 46. *Обитающий в неприступном свете* — φωὶς οὐκ ὄντων ἀπρόσιτον 1 Тим. VI, 16.

II

Свет — φῶς 1 Ио. I, 5. *Сердцеведец* — καρδιογνώστης Деян. I, 24; XV, 8. *Премудрый* — σοφός 1 Тим. I, 17; Иуд. 25. *Сильный* — δυνατός Лук. I, 49.

III

Могущественный — δυνάτης 1 Тим. VI, 15. *Оживотворяющий все* — ὁ ζωογονῶν τὰ πάντα 1 Тим. VI, 13. *Отец духов* — πατήρ τῶν πνευμάτων Евр. XII, 9. *Владыка* — δεσπότης Деян. IV, 24. *Царь веков* — βασιλεὺς τῶν αἰῶνων 1 Тим. I, 17. *Господь* — κύριος Деян. IV, 24; I, 24. *Господь неба и земли* — κύριος τῶν οὐρανῶν καὶ τῆς γῆς Мф. XI, 25. *Царь царствующих* — βασιλεὺς τῶν βασιλευντων *Господь Господствующих* — κύριος τῶν κυριούντων 1 Тим. VI, 15. *Вседержитель* — παντοκράτορ Апок. I, 8.

IV

Законодатель — νομοθέτης Иак. IV, 12. *Судия* — κριτής 1 Петр. II, 23; 2 Тим. IV, 8. *Мститель* — ἐκδικος 1 Фес. IV, 6. *Праведный* — δίκαιος Ио. XVII, 25;

1 Ио. I, 9. Чистый — ἀγνός 1 Ио. III, 3. Истинный — ἀληθής, ἀληθινός Рим. III, 4; Ио. XVII, 3; 1 Фел. I, 9. Неложный — ἀψευδής 2 Тим. 2, 13. Верный — πιστός 1 Фес. V, 24; 1 Ио. I, 9.

V

Благий — ἀγαθός Мф. XIX, 17; Мр. X, 18. Многомилостивый — πολύσπλαγχνος Иак. V, 11. Избавитель — ὁ ῥύόμενος Рим. XI, 26. Спаситель — σωτήρ Лк. I, 47; Иуд. 25; 1 Тим. II, 3; IV, 10. Блюститель, Пастырь — ἐπίσκοπος, ποιμήν 1 Петр. II, 25. Отец — πατήρ Мф. V, 48; VI, 9. Милосердый, Бог утешения — ὁ πατήρ τῶν οἰκτιρμῶν, Θεὸς πάσης παρακλήσεως 2 Кор. I, 3. Бог мира — Θεὸς τῆς εἰρήνης κύριος τῆς εἰρήνης Рим. XV, 332; XVI, 20; Евр. XIII, 20; 2 Фес. III, 16. Любовь — ἀγάπη 1 Ио. IV, 8; 2 Кор. XIII, 11.

VI

Великий — μέγας Тит. II, 13. Всевышний — ὕψιστος Лк. I, 32, 76. Богатый — πλούσιος Ефес. II, 4. Совершенный — τέλειος Мф. V, 48. Блаженный — μακάριος 1 Тим. VI, 15. Благословенный во веки — ὁ ὢν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας 2 Кор. XI, 31. Святой — ἅγιος Ио. XVII, 11.

VII

Единый — εἷς 1 Кор. VIII, 6; Гал. III, 20; 1 Тим. II, 5. Единый истинный Бог — μόνος ἀληθινὸς θεὸς Ио. XVII, 3; 1 Тим. 6, 16–17.

(Саблуков, стр. 21–23)

НАИМЕНОВАНИЕ МЕСТА

Быт. XXII, 14: «И нарек Авраам имя месту тому: *Иегова-ире*. Посему и ныне говорится: на горе Иеговы усмотрится». XXVI, 20–22: «И спорили пастухи Герарские с пастухами Исаака, говоря: наша вода. И он нарек колодезь имя: *Есек*, потому что спорили с ним. (Когда двинулся оттуда Исаак) выкопали другой колодезь, спорили также и о нем; и он нарек ему имя: *Ситна*. И он двинулся отсюда и выкопал иной колодезь, о котором уже не спорили и нарек ему имя: *Реховоф*, ибо, сказал он, теперь Господь дал нам пространное место, и мы размножимся на земле». XXVI, 32–33: «В тот же день пришли рабы Исааковы и известили его о колодезе, который копали они, и сказали ему: мы нашли воду. И он назвал его *Шива*. Посему имя городу тому *Беершива* (Вирсавия) до сего дня». XXVIII, 19: «И нарек (Иаков) имя месту тому *Вефил*, а прежнее имя того города было *Луз*». XXXI, 47–49: «И назвал его (каменный холм) Лаван: *Иегар-Сагадуфа*, а Иаков назвал его *Галаадом*. И сказал Лаван (Иакову): сегодня этот холм (и памятник, который я поставил) между мною и тобою свидетель. Посему и наречено ему имя *Галаад*, также *Мицца*, оттого что Лаван сказал: да надзирает Господь надо мною и над тобою, когда мы скроемся друг от друга». XXXII, 1–2: «И встретили его ангелы Божии. Иаков, увидя их, сказал: это ополчение Божие. И нарек имя месту тому *Маханаим*». XXXII, 30: «И нарек Иаков имя месту тому *Пенуел*, ибо

(говорил он) я видел Бога лицом к лицу, и сохранилась душа моя». XXXV, 7: «Иаков устроил там (в Вефиле) жертвенник и назвал сие место: „Эл-Вефиль, ибо тут явился ему сам Бог, когда он бежал от лица (Исава) брата своего“». L, 11: «И видели жители земли той, Хананеи, плач в *Горен-гаатаде* и сказали: велик этот плач у Египтян. Посему наречено имя месту сему: плач Египтян, что на Иордане». Исх. XV, 23: «Пришли в Мерру — и не могли пить воды в Мерре, ибо она была горька, почему и наречено тому (месту) имя *Мерра* (горечь)». Исх. XVII, 7: «И нарек месту тому имя: *Масса* и *Мерива* (искушение и укорение), по причине укорения сынов Израилевых, и потому что они искушали Господа, говоря: есть ли Господь среди нас или нет?» XVII, 15: «И устроил Моисей жертвенник (Господу) и нарек ему имя: *Иегова-Нисси* (Господь знамя мое)». Числа XI, 3: «И нарекли имя месту сему *Тавера* (горение), потому что возгорелся у них огонь Господень». XI, 34: «И нарекли имя месту сему: *Киброт-Гаттаава* (гробы прихоти), ибо там похоронили прихотливый народ». XIII, 25: «Место сие называли долиною *Есхол*, по причине виноградной кисти, которую срезали там сыны Израилевы». XXI, 3: «Господь услышал голос Израила и предал Хананеев в руки ему, и он положил заклятие на них и на города их и нарек имя месту тому *Хорма* (заклятие)». (Ср. Суд. I, 17), XXXII, 38–42: (переименование городов), Ис. Нав. V, IX: «И сказал Господь Иисусу: ныне Я снял с вас посрамление Египетское. Почему и называется то место *Галгал* даже и до сего дня». XXII, 34: «И называли сыны Рувимовы и сыны Гадовы (и половина колена Манассиина) жертвенник *Ед* (свидетель), потому что (сказали они) он свидетель между нами, что Господь есть Бог наш». Судей I, 26: «Человек сей пошел в землю Хаттеев и построил там город и нарек ему имя *Луз* (NB. вместо разрушенного: ст. 23–25). Это имя его до сего дня». II, 5: «От сего и называется то место *Бохим* (плачущие)». VI, 24: «И устроил там Гедеон жертвенник Господу и назвал его *Иегова Шалом* (Господь мира)». XV, 17: «Самсон бросил челюсть из руки своей и назвал это место: *Рамаф-Лехи* (брошенная челюсть)». XV, 19: «Самсон напился (из источника) и возвратился дух его, и он ожил: оттого и наречено имя месту сему: *источник взывающего*, который в Лехи до сего дня». 1 Цар. XXIII, 28: «И возвратился Саул от преследования Давида и пошел на встречу Филистимлянам, посему и назвал это место: *Села-Гаммахлекоф* (скала разделений)». 2 Цар. V, 20: «И пошел Давид в Ваал-Перацим и поразил их там и сказал Давид: Господь разнес врагов моих предо мною, как разносит вода. Посему и месту тому дано имя: *Ваал-Перацим*» (1 Парл. XIV, 11).

ИМЕНА БОЖИИ В БОГОСЛУЖЕБНЫХ МОЛИТВАХ

I

Присносущий — ἀει ὦν αἰδιος (Октоих, гл. 5, п. 9), Самосущий — ὡσαύτως ὦν, Невидимый — ἀόρατος, Неизреченный — ἀνεκφραστος, Неведомый — ἀπερνόητος, Непостижимый — ἀποκατάλειπτος. Лит[ургия] Злат[оуста]: Дост. и т. д. Беспричинный — ἀναίτιος, (2 кан. на Пятид. 4 п. ирм.), Безначальный — ἀναρχος, Неисследимый — ἀνεξιχνίαστος, Невместимый — ἀχώριστος (Октоих гл. 5, п. 9), Невещественный — ἄυλος (кан. на Р. Х. п. 4 ирм.), Неизмеримый — ἀμέτριος, Непременный — ἀφθαρτος, Неизменный — ἀναλλοίωτος (кан. на Срет. п. 5 ирм.), Всепетый — πανύμνητος, Совершенный — τέλειος (мол. 2 на сон гряд.), Беспредельный, Неописан-

ный — ἀπερίγραπτος, Превечный — προαιώνιος, Вездесущий — ὁ πανταχοῦ ὄν, Вечный — αἰώνιος.

II

Крепкий — ἰσχυρός, Всесильный — παντοδύναμος (троп. троиц. 1, в мол. утр.), Непобедимый — ἀνυπέρβλητος, Владыка — δεσπότης, Творец — ποιητής, Содетель — δημιουργός, Вседетель — παντουργός, Хранитель — φύλαξ (мол. 5 на сон гряд.), Избавитель — λυτρωτής, Спаситель — σωτήρ, Благодетель — εὐεργέτης (2 кан. на Пятид. п. 9), Врач душ и телес — ἰατρὸς τῶν ψυχῶν καὶ τῶν σωμάτων, Царь мира — τῆς εἰρήνης βασιλεὺς (окт. гл. 4, п. 5, ирм., гл. 3, п. 5), Мир — εἰρήνη, Податель жизни — ζωῆς χορηγός, Сокровище благ — θησαυρὸς τῶν ἀγαθῶν.

III

Светоначалник — ἀρχίφωτος (окт. гл. 2, п. 5, ирм.), Премудрый — σοφός, Сердцеведец — καρδιογνώστης (в песн. на вел. повеч.).

IV

Благий — χρηστός, Благоутробный — εὐσπλαγχνος, Великодаровитый — μεγαλόδαφος, Щедрый — οἰκτίρμον, Человеколюбивый — φιλόανθρωπος (мол. св. Макария] В. 4 на сон гряд.), Незлобивый — ἀνεξίκακος, Многомилостивый — πολυέλεος, Сострадательный — συμπαθής (2 мол. на веч. в день Пятид.), Благовнемяющий — εὐήκοος, Долготерпеливый — μακρόθυμος, Премилосердый — πανοικτίρμων (степ. 8 гл. ант. 2), Кроткий — ἐπιεικής, Милостивый — λεως, Благожелающий — εὐμενής, Благоуветливый — εὐδιάλλακτος (ект. на лит. на всен. бд.).

V

Нескверный — ἀμίαντος, Пречистый — ἄχραντος, Чудный — θαυμαστός (окт. гл. 8 п. I ирм.), Страшный — φοβερός (мол. свящ. на лит. Ио. Злат.), Всевышний — ὕψιστος, Великий — μέγας, Благословимый — εὐλογητός, Препрославленный — ὑπερένδοξος, Поклоняемый — προσκύνητος.

VI

Единица по сущности μονὰς κατ'οσίαν — (кан. св. Андрея Кр. на 9 п. троиц. в четв. 1 нед. В. поста).

(Саблуков, 48–50)

Требник ИМЯ БОЖИЕ

Молитва, во еже знаменовати отроча приемлющее имя в осьмый день рождения своего: «...И даждь, Господи, неотреченному пребыти *Имени Твоему* святому на нем, совокупаемом во время благопотребной святой Твоей церкви и совершаемом страшными тайнами Христа Твоего».

Молитвы жене родильнице по čtyредесяти днях: «...Сопричти ее святому Твоему стаду словесных овец, нарицающихся *Именем Христа Твоего*».

Молитва, во еже сотворити оглашенного: «О *Имени Твоем*, Господи Боже истины и единосущного Сына Твоего и Святого Твоего Духа возлагаю руку мою на раба Твоего, сподобльшегося прибегнуть к святому *Имени Твоему*, ... да прославится *Имя Твое* святое в нем ... да исповестся Тебе поклоняясь, и славяй *Имя Твое* великое и вышнее. Запрещение второе ... нами недостойными рабы Его повелевает тебе (диаволу) и всей споспешной твоей силе отступить от новозапечатанного *Именем Господа* нашего Иисуса Христа, истинного Бога нашего».

Последование святого крещения (или чина водоосвящения): «...да бежат от нее (воды) наветующии созданию Твоему: яко *Имя Твое*, Господи, призвах дивное, и славное, и страшное сопротивным».

Последование к елеосвящению: «и идеже о велицем *Твоем Имени* елей сей приносим».

Молитва запрещения св. Василия над страждущими от демонов: «даждь заклинание мое, о страшном *Имени Твоем* совершаемо, грозно быти ему, владыце лукавствия».

Чин, бываемый при основании церкви. Ектения: «О еже призрети милостивно на место сие к созданию в нем церкви, в славу пресвятого *Имени Его* избранное ... и благополучно во славу *Имене Своего* началу положиться...» Из молитвы: «На земли храм себе имети ко всегдашнему хвалению пресвятого *Имени Твоего* изволивый...»

Чин молитвы на поставление креста на верх углов новосозданныя церкви. Из молитвы: «...во еже быти Храму сему, *Имени Твоему* созданному...»

О КРЕЩАЛЬНОМ НАИМЕНОВАНИИ

(Алмазов. История чинопоследований крещения и миропомазания. Казань 1884 г., VII, стр. 136—151). Обычай давать новые имена вступающим в христианство отмечается с III века, до этого времени удерживались, прежние языческие имена (иногда заимствованные от занятий: *Agricolus, Pastor, Nauticus*, от цвета: *Candidus, Rubens*, от животных: *Aquila, Capreolus, Leo*, от чисел: *Primus, Secundus, Septimus*, от стран и городов: *Africanus, Macedonia, Roma*; от богов: *Apollo, Apollinaris, Phaebus, Bacchus, Dionysius, Ceres, Cerealis, Demetra, Mercurina, Saturnus, Saturnina* и т. д.). Лишь с IV века обычай давать имена при крещении входит в употребление повсеместно. Давались имена апостолов, св. мучеников, из отвлеченных понятий догматического или этического характера: *Redemptus, Renatus, Pius, Πίστις* — Вера, *Ἐλπίς* — Надежда, *Ἀγάπη* — Любовь, самуничижительные: *Servus, Singuliosus, Calamiosus, Importunus* и т. д. Новое имя пред днем крещения всенародно объявлялось в церкви (когда был в силе институт оглашенных), одновременно оно вносится в списки, бывали случаи, что имя давалось и при крещении.

Относительно практики русской церкви (ср. А. Дмитриевский. Богослужение в русской церкви в XVI веке. Ч. I. Службы круга седмичного и годичного и чинопоследования таинств. Казань, 1884, стр. 256—264) следует сказать, что и здесь христианское имя давалось в честь одного из святых, чтимых в русской церкви. Однако на деле до самой реформы Петра Великого многие русские, рядом с христианскими, имели еще имена народные языческие, под которыми и записывались в рядной записи и в кабале, писцовой книге. Также и русские князья нередко имели по два имени: Владимир-Василий, Ярослав-

Георгий, Изяслав-Димитрий, в XII веке Михаил-Святополк, Василий-Владимир, Давид-Всеславич, Михаил-Олег, Панкратий-Ярослав Святославович, Андрей-Мстислав Всеволодович, Борис-Всеславич, Глеб Мирский. Примеры из простых людей: в Вышнемороде при Ярославе был старейшиною огородников, который «звоним был Ждан по мирьску, а в крещении Микула», в Киеве в 1199 году был художник архитектор «в своих с именем Милонег, Петр по крещении». Бояре, что упоминаются в летописях, с такими именами как Жирослав, Жирята, Нездима, Судимир, Яволод и т. д. В актах времени Грозного мы постоянно встречаемся со славяно-языческими именами: Булгак Васильев, Чернец Гаврилов, Путила Серков, Истома Чеглоков, Злоба Федукон; ср. такие имена как Добрыня, Нерядец, Сновид, Горюк, Славн, Дорожай и др. Хотя двуименность и порицало русское духовенство, считая это латинским обычаем, однако встречается и это: в ответах Нифонта упоминается Лука-Евдоким, в Никоновой летописи — «сын Тимофей, а нарекоша ему имя Иван», Гавриил-Василий, царевич Дмитрий называется Уаром.

Некоторые из суждений о Иоанна Кронштадтского (Моя жизнь во Христе, 628)*. «Молющийся! Имя Господа или Богоматери, или Ангела, или Святого да будет тебе вместо Самого Господа, Богоматери или святого... Имя Господа есть сам Господь — Дух везде сый и вся исполняющий, имя Богоматери есть сама Богоматерь, имя Ангела — Ангел, святого — святой. — Как это? Не понимаем. Вот как: тебя, говорим, зовут Иван Ильич. Если тебя назовут этим именем, ведь ты признаешь себя всего в них и отзовешься на них (значит, согласишься, что имя твое — ты сам с душою и телом). Так и святые: призови их имя, ты призовешь их самих. Но у них, скажешь, нет тела? Что же из этого? Тело только вещественная оболочка души, дом ее, — а сам человек, сущность человека, или внутренний человек его, есть душа. Когда и тебя зовут по имени, не тело только отзывается, а душа твоя, посредством телесного органа. Итак, Имя Бога и святых есть сам Бог и святой Его». — «Имя Божие есть сам Бог. Потому говорится: „не приемли имени Господа Бога твоего все“ (Исх. XX, 7, Втор. V, 11) или „изведи из темницы душу мою, исповедатися Имени Твоему“ (Пс. CXXI, 8). Как Господь есть простое Существо, простым Дух, то Он в одном слове, в одной мысли — весь всецело, в то же время везде — во всей твари. Потому призови только Имя Господне: ты призываешь Господа Спасителя верующих и спасешься. Всяк, иже призовет Имя Господне, спасется (Деян. II, 21). Призови Мя — имя Мое — в день скорби твоя, и изму тя, и прославиши Мя (Пс. XLIX, 15)» (там же, 692).

«Наречение имени на образе много значит для верующего. Это имя как бы вместо души служит ему. Призови от всей души имя святого: он услышит тебя и в образе явит чудодейственную силу свою. Имя Спасителя, с верой призываемое, делает чудеса; изгоняет бесов, погашает страсти, исцеляя болезни; по благодати Бога и святые, с верою призываемые по имени, делают также чудеса» (720). «Вы читаете молитву, и Он весь в каждом слове, как Святой Огонь, проникает каждое слово; каждый сам это может испытать, если будет молиться искренно, усердно, с верою и любовью. Но особенно Он весь в принадлежащих Ему именах: Отец, Сын и Св. Дух, или Троица, или Господь, Господи Боже, Господь Саваоф, Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, Душе Святой, Царю Небесный, Утешителю, Душе истинны ... и прочих именах Ангелов и святых. Так они в своих именах близки нам, как близки имена их и вера наша в них к сердцу нашему» (177). «Что тверже, неизменной, могущественнее слова: словом мир сотворен и стоит (Евр. I, 3), и однако, как мы грешные обходимся со словами легкомысленно и небрежно ... не вспоминаем мы, что словом, происходящим от

верующего и любящего сердца, мы можем творить чудеса для души своей и для душ других, напр. при молитве, при богослужении, при проповедях, при совершении таинств ... помимо, что слово начало жизни — Слово потому надо еще уважать крепко, что и в едином слове бывает вездесущий и все исполняющий единый и нераздельный Господь. Потому и говорится: не приемли Имени Господа твоего всуе (Исх. XX, 7), что в одном имени Сам сый Господь, простое Существо, Единица приснопоклоняемая» (234—235). Ср. стр. 530, 531: «Когда ты про себя в сердце говоришь или произносишь имя Божие, Господа, или Пресвятой Троицы, или Господа Саваофа, или Господа Иисуса Христа, то в этом имени ты имеешь все существо Господне; в нем Его благодать бесконечная, премудрость беспредельная, свет непреступный, всемогущество, неизменяемость. Со страхом Божиим, с верою и любовью прикасайся мыслями и сердцем к этому всезидующему, всеуправляющему Имени». Ср. стр. 636, 637, 638. Интересно между прочим и такое суждение: «Что человек произошел от слова Божия, доказательством тому служит самое имя человек и потом имя, данное ему при крещении или при обряде наречения имени. Доколе человек живет, дотоле все называют его этим именем, и он отзывается на него, что он точно то, он весь заключается в своем имени. Наконец, когда он умрет и тленные останки его схоронятся в землю, остается в памяти одно имя его, как свидетельство происхождения его от Слова Божия, — это невестественное, вечное как душа достояние его и наше» (638).

УЧЕНИЕ ФИЛОНА ОБ ИМЕНИ БОЖИЕМ

По учению Филона, совершенно непознаваемый Бог естественно не имеет и имени в собственном смысле. Сколько бы названий Богу ни усвоили, ни одно из них не будет точным Его обозначением — οὐδὲ τὰ ὄσα ἀνθρώποις ἐπὶ Θεοῦ κυριολογεῖται, κατάχρησις δὲ ὀνομάτων ἐστὶ παρηγοροῦσα τὴν ἡμετέραν ἀσθένειαν (de sacr. 147). Поэтому когда Бог на вопрос об Его Имени отвечает: Я есмь сущий, Он этим научает нас, что, в противоположность не сущему, Ему, как единому Сущему, свойственно быть, а не называться, что имени в собственном смысле у Бога нет. De vita Mosis, 614: ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν ἵνα μαθόντες διαφορὰν ὄντος τε καὶ μὴ ὄντος προσαναδιδαχθῶσιν, ὡς οὐδὲν ὄνομα ἐπ' ἐμοῦ τὸ παράπαν κυριολογεῖται, ὄνομα κύριον μὲν οὐδὲν, ᾧ μόνῳ πρόσεστι τὸ εἶναι (de somn. 1, 599). (quod deter. potiori insidians soleat, 184). Ὁ Θεὸς μόνος ἐν τῷ εἶναι ἐφέστηκεν οὐ χάριν ἀναγκαίως ἐρεῖ περὶ αὐτοῦ, ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν ὡς τῶν μετ' αὐτὸν οὐκ ὄντων κατὰ τὸ, εἶναι, δόξη δὲ μόνον ὑφ'εστάναι νομιζομένων (de nom. mutat. 1045). Бог по своему существу не имеет имени и непознаваем, тогда как Логос есть ἀρχάγγελος, πολώνυμος, он есть и начало, и Слово, и даже самое Имя Божие (de confus. ling. 341): κατὰ τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ Λόγον, τὸν ἄγγελον πρεσβύτατον, ὡς ἀρχάγγελον πολώνυμον ὑπάρχοντα καὶ γὰρ ἀρχή, καὶ γὰρ ἀρχή, καὶ ὄνομα Θεοῦ καὶ Λόγος, etc.*

СЛОВО-ЛОГОС

У Ансельма Кентерберийского, согласно общему его реализму (метафизическому), устанавливается связь вещей и слов (locutio rerum): «Кто отрицает, что высшая мудрость, когда

она познает себя в творении, создает подобие свое (*similitudinem*), т. е. слово? Если же это слово вследствие возвышенности вещи не может быть названо точным и вполне соответствующим, то оно все же может быть признано не вполне неподходящим образом, сравнением, фигурой, очертанием ее. Но то слово, которым высшая мудрость говорит, создает сознание, оно вовсе не является равным образом и словом этого созданного существа, так как оно есть не изображение этого последнего, но первоизданная сущность. Отсюда следует таким образом, что высшая мудрость (говорит) создает тварь не словом самой твари. Но каким же словом мудрость эта говорит ее (тварь), если она создает (говорит) ее не ее словом? Ибо то, что она (мудрость) говорит с помощью слова, то она говорит (создает), а слово есть слово о чем-нибудь, т. е. изображение. Если же она говорит не что иное как себя самое или созданное ею (высшею мудростью) существо, то она может говорить только или собственным словом или словом создания. Но если она ничего не говорит словом создания, то она говорит все, что говорит, с помощью собственного слова. Таким образом, одним и тем же словом высшая премудрость выражает (говорит) себя самое и все то, что она создала». (Цит. у проф. А. Л. Погодина. Язык как творчество. Происхождение языка. Харьков, 1913. Стр. 381. — Вопросы теории и психологии творчества, том IV.) (Здесь у Ансельма Кентерберийского нащупывается то различие, которое в софиологии устанавливается между Софией Божественной и тварной, предвечным первообразом твари и ее тварным бытием в становлении.)

Г. Саблуков. Сличение магомеданского учения о Именах Божиих с христианским о них учением. Казань, 1872.

Магометане, веруя в Бога, свои понятия о Нем разделяют на две категории: на имена Божии и на свойства Божии, что видно из следующих слов исповедания веры (иман мюдмалль): «верую в Бога, как Он есть со своими именами и своими свойствами» (1). Имена Божии известны под названием прекрасных имен Божиих, причем есть одно особое имя, которое они называют великим именем Божиим.

«У Бога есть прекрасные имена. Ими призывайте Его и оставьте тех, которые спорят о именах Его» (Коран, 7, 179). Прекрасных имен Божиих 99, что подтверждается словами Магомета. Однако некоторые, не довольствуясь этим, доводят число прекрасных имен до 1001, были и такие созерцательные аскеты, которые довели это число до 4000 (стр. 314). Вот список 99 прекрасных имен, как он излагается по книге Мишкят-уль-мусабир, «ниш для светильников», написанной на арабском языке Эд-дином Мохаммедом бен-Абдулла Тебризским, жившим в XIII столетии, в главе 66:

Бог, кроме которого нет никого достойного поклонения, есть: 1) Милостивый, 2) Милосердый, 3) Царь, 4) Святой, 5) Умиритель, 6) Верный, 7) Защитник, 8) Державный, 9) Крепкий, 10) Превознесенный, 11) Зиждитель, 12) Творец, 13) Образователь, 14) Охотно-прощающий, 15) Покоряющий, 16) Дарующий, 17) Снабжающий, 18) Открывающий, 19) Знающий, 20) Берущий, 21) Наделяющий, 22) Унижающий, 23) Возвышающий, 24) Возвеличивающий, 25) Уничтожающий, 26) Слышащий, 27) Видящий, 28) Судья, 29) Правосудный, 30) Милующий, 31) Ведающий, 32) Кроткий, 33) Верховный, 34) Прощающий, 35) Благодетель, 36) Вышний, 37) Великий, 38) Наблюдающий, 39) Назирающий, 40) Защититель, 41) Величественный, 42) Цедрый, 43) Страж, 44) Внимающий, 45) Объемлющий, 46) Мудрый, 47) Любящий, 48) Славный, 49) Воскрешающий, 50) Свидетель, 51) Истинный, 52) Попечитель, 53) Сильный, 54) Непокоримый, 55) Помощник,

56) Хвальный, 57) Наперечет знающий, 58) Возобновляющий, 59) Возвращающий, 60) Оживляющий, 61) Умерщвляющий, 62) Живой, 63) Присносущий, 64) Обретающий, 65) Досточтимый, 66) Единичный, 67) Единый, 68) Нетленный, 69) Мощный, 70) Могуственный, 71) Претворяющий, 72) Отсрочивающий, 73) Первый, 74) Последний, 75) Внешний, 76) Внутренний, 77) Правитель, 78) Превозносимый, 79) Благодарствующий, 80) Благопреклонный к кающемуся, 81) Отмщающий, 82) Извиняющий, 83) Благий, 84) Царь Царства, 85) Владыка славы и величия, 86) Правдивый, 87) Собирающий, 88) Богатый, 89) Обогащающий, 90) Удерживающий, 91) Вредный, 92) Полезный, 93) Свет, 94) Прямоводящий, 95) Создатель, 96) Вечный, 97) Приемлющий в наследие, 98) Указатель прямого пути, 99) Терпеливый.

Эти имена производятся из Корана, хотя не все из них в нем прямо находятся (Саблуков, 51—57). Молитвенное призывание разных имен Божиих имеет часто духовные последствия: напр., «кто по вечерам будет произносить имя Всеведающий, тот легко сохранит свое знание и не забудет, что знал». Или: «Кто сто раз произнесет имя Святой, того сердце чисто будет от печали и черноты» и т. д. (стр. 95—97), или же получает характер грубой магии (как средство от воров, от лихорадки и т. п.).

Великое имя Божие, по мнению мохаммедан, есть сотое имя Его. Чудеса, которые совершались пророками и посланниками Божиими, совершались произнесением Великого Имени. Великое Имя Бога было в каждом из откровенных Богом книг: в Законе, Псалтыре, Евангелии; оно есть и в Коране, но какое из имен Божиих, переданных им, есть великое имя, Коран не указал. Поэтому одни из магометан считают, что великое имя никому не известно, другие же верят, что они постигли великое имя Божие; некоторые принимают за него арабское имя Аллаг (примеры изысканий см. на стр. 135—144). Великое имя дает знания тайн природы и свободное ими распоряжение, исцеление больных и воскрешение мертвых (этим именем будто бы и совершал свои чудеса Иисус), вообще дает ведение тайн и мощь.

Великое Имя Божие у Евреев (Саблуков, ц. с., 144)

Евреи, благоговев к Великому Имени Божию, с известного времени перестали произносить его в общезжитии, в Богослужении, при чтении св. Писания, и заменяют его другими именами Божиими. Временем этого полагают эпоху после Вавилонского плена, окончившегося в 516 г. до Р. Х., хотя пророки и после Вавилонского плена (Аггей, Захария, Малахия, Ездра, Неемия) писали его. По прошествии более столетия после Неемии, именно при первосвященнике Симоне I Праведном, девятом первосвященнике после Вавилонского плена, перестали употреблять Великое Имя Божие, как свидетельствует Вавилонский Талмуд. В переводе LXX (за 270 лет до Р. Х.) великое Имя заменяет $\chi\rho\iota\sigma$ Господь. В переводе священного писания на халдейский язык (таргум) великое Имя означаетя двумя буквами. Массоретская редакция текста (начиная с IV века до VI) вместо Великого Имени יהוה произносит יהו (адонай) = Господь. Там, где в тексте Библии рядом в тексте стоит с Великим Именем Адонай, вместо Великого Имени читаем עֲלֹהִים (элогим) = Бог и для того массореты подписывали гласные этого имени над буквами Великого Имени. Также в книге Бытия 15, 2; Второз. 3, 24 יהוה יהו (Ягве Адонай) евреи читали адонай элогим, ср. Псал. 108, 21. Ср. еще 2 Цар. 7, 18, 28; Псал. 70, 16; 139, 8; 140, 8; Иерем. 2, 22; 7, 20; Иезек. 5, 5; 7, 5; 13, 8, 20. Евреи и нынешнего времени не говорят великого Имени Божьего, но, читая писание, где встретится оно, заменяют его именем Адонай.

И Апостолы, и Евангелие, приводя в Евангелии слова пророков из Ветхого Завета и переводя их на греческий язык, на котором передали учение Евангелия, великое Имя Божие заменяли, как и 70 толковников, словом *κ̅υριος* — Господь (182). Во всех почти церквях христианских, особливо впрочем в Иерусалиме, Антиохии, в Персии, Аравии, где церкви первоначально составились из Иудеев, долго сохранялся иудейский обычай не произносить подинного еврейского имени, открытого Богом Моисею. Оттого в переводах св. Писания на язык народов, вошедших в Церковь Христову, в переводах, составленных в первые века христианского времени, мы не слышим звуков Великого Имени. Оно стало входить в употребление христиан европейских церквей с того времени, как изучение богословия стали соединять с изучением еврейского текста Библии.

В индийской религии слову, а именно молитвенному слову, придается значение мирового начала, соединяющего в себе земное и небесное. Таково понятие брахмана, в котором снимается преграда между человеком и божеством. (Ср. *Deussen. Allgemeine Geschichte der Philosophie*, I B., I Abt. Lpzg. 1894, стр. 239. См. у *А. И. Введенского*. Религиозное сознание язычества, стр. 426, ср. Барт, Религии Индии, 46—47). Средоточием молитвы является великое и непостижимое Ом. «Познавая это, сказал Риши: „Что было и будет, то восхваляю я, о Брахман, который состоишь лишь из одного слога, так велик, и лишь из одного слога, — ибо в этот слог входят все боги и все существа“. Поэтому формула индийского имяславия гласит: „Слог Ом есть брахман, слог Ом есть целый мир“» (Цит. у *Deussen*, I. с. 257). В последних книгах космогонии **Саманам** — брахманом излагается (*Deussen*, 259—260): «Брахман был поистине началом этого мира. Он создал богов (Агни, Вайна, Сурию)... Сам же он вошел в потустороннюю половину и, когда вступил туда, спросил: „как могу я проникнуть в эти миры?“ И проник в них чрез форму (руку) и имя (наман — *nāman*). Потому то, что всегда есть имя вещи, это есть и его имя, а какая вещь не имеет имени и какую узнают по форме и говорят: это есть форма (образ), тогда он есть ее форма. Ибо этот мир простирается лишь настолько, насколько простирается форма и имя... То и другое суть два великих явления (*yaksha*) брахмана».

ИМЕНА У ДИКИХ НАРОДОВ

У диких народов между именем и носителем его усматривается таинственная связь. Можно повредить человеку посредством имени, и поэтому имена царей сохраняются в глубокой тайне. Произносить имя значит беспокоить того человека, которому оно присвоено. Поэтому туземцы (в Африке) избегают произносить имена мертвых и вообще имена, а свое собственное скрывают. (*L. Levy-Bruhl. Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures**, 46—7. Цит. у Тиандера. О началах мистического мировоззрения в Очерках теории и психологии творчества, т. V. Харьков. 1914, стр. 424). Выбор имени для ребенка бывает предопределен обычаем. Иногда, когда нужно давать имя ребенку, ищут у него на теле знака и, смотря по этому знаку, дают ему имя умершего, у которого была сделана такая же отметка. Или перечисляют ряд имен в присутствии ребенка; дается то имя, при котором ребенок чихнет, закашляет или просто закричит. В Индии существует и такой обычай: жрец сыплет рис в сосуд с водою и при каждом зернышке произносит имя какого-нибудь предка; по тому, как кружатся зерна в воде, жрец и избирает имя. (*ibid.* 433).

КРАТИЛ ПЛАТОНА

383 А. Вопрос идет об ὀρθότης ὀνόματος — не правильное имя, но **правильность** имени, т. е. его онтологический корень, причем мнение Кр<атила> в том, что ἐκάστῳ τῶν ὄντων φύσει πεφυκυῖαν*. Поэтому Кр<атил> полагает, что в основе разных диалектов и разных звучностей «и для эллинов и для варваров» существует та же ὀρθότης слова: καὶ οὐ τοῦτο εἶναι ὄνομα ὃ ἂν τινες ξυνθέμενοι καλεῖν καλώσι, τῆς αὐτῶν φωνῆς μῦριον ἐπιφθεγγόμενοι, ἀλλὰ ὀρθότητά τινα τῶν ὀνομάτων πεφυκέναι καὶ Ἕλλησι καὶ βαρβάροις τὴν αὐτὴν ἄπλασιν**. Итак, речь идет о слове слов (или, что то же, о языке языков). Но затем в вопросе Ермогена ясность утрачивается, потому что он сразу переходит к соответствию или несоответствию собственных имен их носителям (Сократ, Кратил, Ермоген), т. е. о правильности именовании, между тем как вопрос об имени и об именовании, т. е. о даче имени, суть разные вопросы, которые нельзя смешивать и сразу запутывать. Ермоген полиуронически-полусерьезно называет речь Кратила «вещанием», συμβαλεῖν τῆν κρατύλου μαντείαν***.

Далее устами Ермогена устанавливается и антитеза: истинная основа имени в соглашении или единомыслии, и всякое имя, которое дается, правильно по-своему, но не более правильно, чем другое: οὐ δύναμαι πεισθῆναι ὡς ἄλλη τις ὀρθότης ὀνόματος ξυνθήκη καὶ ὁμολογία. Ἐμοῖ γὰρ δοκεῖ, ὃ τι ἂν τίς τῷ θῆται ὄνομα, τοῦτο εἶναι τὸ ὀρθόν καὶ ἂν αὐτίς γε ἕτερον μεταθῆται, ἐκεῖνο δὲ μηκέτι καλῆ, οὐδὲν ἦττον τὸ ὕστερον ὀρθῶς ἔχειν τοῦ προτέρου. — Οὐ γὰρ φύσει ἐκάστῳ πεφυκέναι ὄνομα οὐδὲν οὐδὲνί, ἀλλὰ νόμῳ καὶ ἔθει τῶν ἐθισάντων καὶ καλοῦντων****. (384 D).

Сначала обсуждается инструментально-субъективистическая теория Ермогена, что имена даются человеком и разные именовании в своем роде равны и безразличны. Против этого релятивизма Сократ выдвигает вопрос о природе заблуждения, а, следовательно, ложно употребленных слов или наименований — ὄνομα (385 В—Е), чем заставляет Ермогена — не без тревоги — еще раз повторить высказанную мысль, ее не углубляя: вещи можно называть как угодно, отсюда и различия названий одних и тех же вещей у разных лиц и народов. — Итак, вопрос вертится около проблемы внутреннего слова в его отношении к слову — звуку.

Тогда Сократ, своим наводящим вопросом указывая именно на такой смысл рассуждения, углубляет его еще дальше и спрашивает уже о природе самой истины, выражающейся через слово, — распространяет ли оно свой скептический релятивизм типа Протагора («человек мера вещей») и на самые вещи. Сущность вещей — особая ли для каждого — ἰδίᾳ αὐτῶν ἢ οὐσία εἶναι ἐκάστῳ ἢ ἔχειν δοκεῖ σοι αὐτὰ αὐτῶν τινα βεβαίότητα τῆς οὐσίας***** (386 А). Ермоген отрицается протагорского скептицизма, и Сократ, в развитии мысли, что предметы имеют свою сущность, присовокупляет, что они имеют и свое действие, сообразно своей природе. Это же относится и к речи, одним из частных проявлений коей является именование — τοῦ λέγειν μῦριον τὸ ὀνομάζειν. ὀνομάζοντες γὰρ που λέγουσι τοὺς λόγους*****. Посему именование есть некоторое действие — πράξις, имеющее, следовательно, свою собственную природу — ἰδίαν φύσιν. А потому именование и должно согласоваться с природой вещей, а не с прежними соглашениями. Орудием же — ὄργανον — именовании является имя; ближе оно определяется как орудие учительное и различительное относительно сущности διδασκαλικὸν καὶ διακριτικὸν τῆς οὐσίας (388 С).

«Имена передаются из рук некоего „законодателя“, художника имен ὀνοματούργου — что есть дело не легкое и дар редкий». Далее следует довольно темное изложенное, но по содержанию не оставляющее сомнений различие внутреннего слова и языковых средств, собственно «наименований», т. е. слова и слов: «на что глядя законодатель дает имена». Подобно тому, как разные инструменты (челноки, бурав) делаются «смотря на вид» и «полагая его в соответствующей материи», т. е. имеют идею и осязательное воплощение, форму, так и имя, свойственное вещи по природе, должно выражаться в буквах и словах, — τὸ φύσει ἐκάστῳ πεφυκὸς ὄνομα τὸν νομοθέτην εἰς τοὺς φθόγγους καὶ τὰς συλλαβὰς δεῖ ἐπίστασθαι τίθῃναι καὶ βλέποντα τὸ ἐκεῖνο ὃ ἐστὶν ὄνομα πάντα τὰ ὀνόματα ποιεῖν καὶ τίθεσθαι* (389 D). Подобным же образом и законодатель здесь или среди варваров, то есть на разных языках, печатлеет вид имени, его идею, τὸ εἶδος τοῦ ὀνόματος, внутреннее слово в соответствующих слогах — τὸ προσῆκον ἐκάστῳ ἐν ὁποιασοῦν συλλαβαῖς** (390 A). Определять же и судить о том, как исполняется это дело «законодателя» (очевидно, здесь это понятие берется совершенно условно, отнюдь не в смысле идеи о происхождении языка чрез соглашение — θέσει), должны те, кто будут пользоваться словом, мастера слова, каковыми являются диалектики (разумеется в платоновском смысле, т. е. в противоположность софисту). Потому Сократ еще раз как будто присоединяется к противоположному тезису Кратила, что «вещи получают свои имена от природы, и не всякий есть художник имен, но лишь взирающий на сущее по природе имя каждого и может идею его полагать в словах и звуках» — οὐ πάντα δημιουργὸν ὀνομάτων εἶναι, ἀλλὰ μόνον ἐκεῖνον τὸν ἀποβλέποντα εἰς τὸ τῆ φύσει ὄνομα ὃν ἐκάστῳ καὶ δυνάμενον αὐτοῦ τὸ εἶδος τίθῃναι εἰς τε τὰ γράμματα καὶ τὰς συμμαβάς*** (390, E). Далее следует вариация — экскурс о разных словопроизводствах, имеющий отношение к современным грамматическим школам, полный иронии, но снова подвигающий развитие мысли: 391–67.

Затем идет длинный филологический и ономастологический экскурс, занимающий большую часть диалога, где Сократ излагает разные словообразования, очевидно имея в виду современные софистические учения и их вышучивая. Принципиального значения для общего вопроса о природе имени эта часть не имеет и рассуждения не подвигает, но делает непонятным общий план или замысел Кратила: задуман ли он как критика софистической филологии, и общее введение есть только приступ, или же наоборот филологический экскурс есть чрезмерно разросшийся эпизод, нарушающий и затемняющий план? Вообще в Кратиле мы имеем или незавершенное, или же несовершенное произведение Платона, в котором отсутствует обычно ему присущая симметрия. В результате длинного и полуиронического рассуждения собеседник приходит к выводу, что непонятные части слов следует принимать за варварские, если впрочем нельзя отыскать их у древних: однако древний язык от нынешнего варварского мало и отличается (421 D). В конце же концов, если спрашивающий о словах, из которых состоит имя, станет направлять свои вопросы к тому, из чего составлены слова, и не захочет прекратить своих вопросов, то отвечающий принужден будет отказаться и замолчать, однако по праву — δικαίως — он сделал бы это лишь тогда, когда пришел бы к первоэлементам слов, далее уже не разложимым. Платон называет это «стихиями слов» — στοιχεῖα (422 A). Где, однако, искать эти стихии и не являются ли уже ими в некотором смысле те, которые до сих пор подвергались анализу? Или, вернее, такими первоэлементами являются первоначальные звуки, т. е. буквы? «Представь себе, что у нас не было бы ни голоса, ни языка, а хотелось бы дать знать другим

о вещах, — и не стали бы мы, как теперь глухонемые, делать знаки руками, головою и прочими членами тела, подражая вещи движением?» (423 E). Но такое подражание именно и совершается голосом, причем это надо понимать не в смысле внешнего подражания (напр., блеяния овцы), но подражаний сущности, ибо «каждой вещи приличен свой голос и образ, а многим и цвет». Другими словами, надо исследовать сначала буквы, гласные и согласные, из которых образуются слова, подобные краскам, смешиваемым живописцем в определенной пропорции для составления той или иной сложной краски. Вопрос ставится, таким образом, не в смысле грубой и внешней оноματοпоэтики, но внутреннего соответствия слова и звука, иначе говоря, самой ткани словесного тела (сюда относятся, например, некоторые исследования А. Белого, — оккультизм слова). Далее следует ряд примеров значения отдельных букв — ρ, ι, φ, ψ, σ, ζ, в котором Платон, очевидно, опять имея в виду какие-то современные ему исследования, говорит полушутя, полусерьезно, с явной иронией. Потому эти экскурсы мы оставляем без рассмотрения.

До сих пор (до 428) подвергался убийственной критике тезис Ермогена, что слова произошли по соглашению. Но теперь вскрываются трудности тезиса, отстаиваемого Кратилом, что слова соответствуют природе вещей, причем главной трудностью здесь является вопрос о правильности или неправильности именования, или о природе ошибки в слове. Сократ заставляет Кратила признать, что, подобно законам, которые бывают лучше или хуже (429), и слова тоже бывают разной правильности. Ведь имя все-таки не есть самая вещь, подобно тому, как изображение Кратила не есть Кратил. «Смешные вещи происходили бы, Кратил, от имени для тех, к кому эти имена относятся, если бы все имена во всем походили на них. Тогда все стало бы двойным — διττά — и ни о чем нельзя было бы сказать, что есть оно само, а что его имя — ὁπότερόν ἐστι τὸ μὲν αὐτό, τὸ δὲ ὄνομα» (432 D).

Своим рассечением вопроса Сократ ставит перед сознанием не только единство вещи и имени, которое отстаивает Кратил, но и различие их или раздвоение: это, очевидно, есть основной вопрос метафизики слова: отношение между логическим и а- или анти- или сверх-логическим началом бытия. Признавши же известную автономию и самобытную жизнь слова, Сократ тем самым считает доказанным и разные его состояния, в частности же, и приближения и ошибки, с прямолинейного отрицания которых начал Кратил. «Итак смело допускай, что одно имя прилагается хорошо, другое нет, и не требуй всех букв таких, чтобы получилось полное соответствие имени предмету, но давай место букве и не подходящей, а, если внесешь несоответствующую букву, то и имя в речь — ὄνομα ἐν λόγῳ, но, если будет внесено в нее неподходящее выражение, тем не менее предмет — πράγμα будет не хуже оттого именоваться и выражаться в слове, пока сохранится тип — τύπος предмета, о котором идет речь» (432 E). Сократ, в сущности, выражает здесь мысль о том, что имя — слово есть, в сущности, более или менее несовершенный слепок с некоего «типа», создания произвольного вымысла по соглашению. Но установивши различие слова от вещи и отвергая их полную взаимную отчужденность, которая заключается в объяснении слов из соглашения ξυνθήκη (433 A, 434 A), собеседники снова возвращаются к вопросу о природе связи между словом и вещью, и к ним опять возвращается вопрос о буквах или звуках, как первоэлементах — στοιχεῖα слова. «Имена никогда ничему не уподоблялись бы, если бы то, из чего они слагаются, не имело бы некоторого изначального подобия тому, чего имена суть подражания» (434 B). После беглого возвращения опять к характеру отдельных букв Сократ усматривает в их употреблении в словах (напр., у афинян произносится слово

σκληρότης, у эритрейцев — σκληρότηρ, и под.) и элементы соглашения или произвола, которому и считает нужным дать место в своем построении. «Хотя и мне самому нравится, чтобы имена по возможности были подобны вещам, но, чтобы это изыскание подобия не было слишком навязчиво, необходимо сверх того для правильности имен пользоваться и этим грубым способом, — соглашением τῆ ξυνθήκη (435 С), однако речь была бы в меру возможного прекрасною, если бы она вся или большею частью высказывалась наибольшим числом подобных, т. е. соответствующих — προσήκουσιν слов».

Здесь Сократ делает последний и решительный поворот в рассуждении и подходит к основному вопросу метафизики слова, и о природе самого слова в отношении к знанию, т. е. о природе идей. Вопрос ставится довольно неожиданно. «После этого отвечай мне еще вот на что: какую силу имеют у нас имена и что они делают, так сказать, хорошего?» (435 D). Кратил отвечает в том смысле, что имена учат о вещах, — кто знает имена, будет знать и вещи. Сократ указывает на опасность ошибиться, следуя неверным именам, и Кратил, забывая собственную исходную точку зрения, ссылается на сверхъестественную мудрость составителя имени. Когда Сократ ставит вопрос о том, как же «законодатель» мог знать вещи раньше, чем прилагал имена, Сократ указывает на трудность, возникающую вследствие противоречивости имен, относящихся к движению ли, или к покою. «Кроме сих имен надобно искать, очевидно, чего-то другого, что и без имен открывается нам, которые из них истинны, т. е. показывают истину вещей» (438 E), «поэтому и вещи должны быть изучаемы и исследуемы не из имен, а гораздо скорее сами из себя, чем из имен» (439 B). Но в таком случае, раз обсуждение поставлено на эту почву, неизбежно выдвигается вопрос о том, где искать пребывающего в гераклитическом потоке πάντα ῥεῖ себе тождественного. «Можно ли выразить правильно, что всегда уходит, — выразить, во-первых, что это есть то самое, ἐκεῖνο, а затем, что оно обладает такими-то свойствами, τοιοῦτον. Каким же образом могло быть чем-нибудь то, ἐκεῖνο, что само никогда таким не было — μηδέποτε ὡσαύτως ἔχει; если бы оно было таковым, то очевидно, в то же время никак не изменяется, а если оно всегда таково и себе тождественно, τὸ αὐτὸ ἐστίν, то как бы оно могло изменяться или двигаться, не отдаляясь несколько от своей идеи? Да оно не было бы никем и познано, ибо только что приступил бы ты с намерением познать его, оно сделалось бы другим и чуждым, ἄλλον καὶ ἄλλοιον» (440 A). «Там по справедливости нельзя указать на знание, Кратил, где все вещи изменяются и ничто не стоит. Ведь если это самое знание того, что не изменяется, то знание всегда пребывает и всегда есть знание, если же изменяется самый характер — εἶδος — знания и притом переходит в другой вид — εἶδος — знания, это не было бы уже знанием; где всегдашняя изменяемость, там и нет знания; отсюда же следует, что там нет ни знания, ни называемого» (440 B)... «Если же, напротив, всегда есть познающее, то есть и познаваемое, есть и прекрасное и доброе, есть бытие каждой отдельной вещи в сущем — ἔστι δὲ ἐν ἕκαστον τῶν ὄντων» (440 B). Размыслить над этим вопросом, кто же прав, последователи Гераклита или их противники, и приглашает Кратила Сократ; на этом разговор неожиданно и обрывается.

Теперь возникает вопрос об общем смысле этого трудного и довольно запутанного и даже растрепанного диалога, по форме не принадлежащего к числу образцовых произведений Платона, хотя и дающего вполне ощутить силу его диалектических мышц. Он надписывается — ἡ περὶ τῶν ὀνομάτων ὀρθότητα λογικός*, и, действительно, с этого вопроса

он начинается, однако кончается он теорией идей, и возникает серьезный вопрос, какова же истинная тема диалога: хочет ли он отстранить софистическую словесность, растрепав их и тезис, и антитезис, и φύσει, и θεσει*, софистическими средствами, чтобы расчистить поле для собственной теории знания чрез идеи? И в таком случае отношение самого Платона к слову остается скептическое: познание совершается поверх и помимо слова, чрез идеи, металогическим созерцанием. Тогда и весь диалог преследует разрушительную цель иронией и софистикой. По крайней мере, опираясь на текст, так можно понимать Кратила. Однако нам представляется иной смысл всего рассуждения, и переход к вопросу об идеях является, в сущности, выразительным жестом, указующим, откуда надо начинать проблематику и где искать ее объединяющего центра. Платон вскрывает трудности и той и другой стороны альтернативы: и учения о происхождении слов от природы вещей, и от соглашения, но при этом обнаруживается и их относительная правота, и даже взаимная необходимость. Дело вовсе не в том, чтобы Платон здесь эклектически соединял враждующие точки зрения или играючи вышучивал обе. Он хочет найти наивысшую, принципиальную точку зрения на вопрос, при которой выяснилась неполнота, а потому и ограниченность господствующих учений. Последние, однако, могут быть приняты лишь когда будут поставлены на свое место и перестанут быть «отвлеченными началами». Платон явно хочет связать теорию слов с теорией идей и, выведя вопрос из зыбкой феноменологии, где держали его релятивисты, на почву онтологии, более ясной и принципиальной, нежели защитники полновесности слов, хочет заново его пересмотреть. В этом смысле *Кратил* есть лишь первая, как бы критико-историческая часть, введение, за которым должно следовать систематическое, положительное рассмотрение вопроса. Таковое было либо не написано, либо до нас не дошло.

Итак, вопрос о природе слов Платоном приводится в связь с общим учением словесного искусства человека, со всеми его ошибками, и однако отнюдь не об идеях, и — можно далее продолжить мысль Платона в его же собственном духе — слова могут быть поняты не как таковые, но как сосуды идей. Как мир идей вообще обосновывает собой мир явлений, но вместе и затемняется им, так и слова имеют корни в идеях, но в феноменальном историческом бытии своем несут на себе печать человеческого субъективизма, психологизма, вообще исторического становления. Очевидно, нельзя принять скептический тезис Ермогена о том, что слова произошли по соглашению, потому что это значило бы, в сущности, совсем упразднить природу слова, сведя его к вспомогательным «экономическим» средствам. Но и принять слово как силу вещей также нельзя: не говоря о том, что они несут на себе явную печать исторического, условного, пришлось бы их рассматривать как удвоение самих вещей, что явно нелепо, или же пришлось бы поставить следующий вопрос: в каком смысле слова выражают природу вещей, а это прямо вводит нас в теорию идей как основы объективного знания. Поскольку и в знании просвечивает и постигается мир идей, постольку и слова имеют корни в природе вещей, т. е. содержат в себе идеи в их выразимом словом и мыслью аспекте, «поскольку же этот мир состоит из бытия и небытия, идей и мезональной материи, постольку и слова суть человеческое установление, изображение и пр., и человек есть мера вещей».

Замечательно, что в своем диалоге Платон, хотя и вскользь, коснулся всех важнейших сторон философии слова. Его одинаково занимает вопрос о внутренней природе слова или о слове слова, как и о теле слова, т. е. звуке, причем чрез лабиринт истории слов и

семиологии он хочет прорваться до первоэлементов слов, букв, т. е. подает руку мистикам Каббалы. Диалог Платона не удовлетворяет, но это не от его несовершенства, но вследствие ограниченности задачи, в нем поставленной, ибо в нем речь идет о проблематике слова, а не о тех или иных разрешениях. И в этой области Платону, как и в других, принадлежит неуываемая свежесть и острота, его проблематика остается непревзойденной и поныне, несмотря на огромные успехи науки о языке.

Схема диалога. Он представляется двучленным и потому двучастным, соответственно рассматриваемым тезису — Кратила и антитезису — Ермогена, причем в последней третьей и заключительной части автор удаляется вовсе от альтернативы. Каждая из этих частей, особенно первая, менее вторая, имеют вводные части, эпизодические отступления. Манера наводящих вопросов, примеров, рассечений понятия, особенно в первой части диалога, напоминает, действительно, ранние, сверкающие молодостью и некоторой наивностью сократические диалоги, хотя все содержание его несомненно, глубже и не позволяет отнести его к той эпохе, когда Платон был внутренне не готов еще относительно теории идей. «Кратил» принадлежит, насколько можно судить по содержанию его, к зрелому периоду. Есть еще одна черта, его отличающая: преднамеренная или же случайная (вследствие незавершенности) манера изложения, здесь совершенно отсутствуют излюбленные платоновские мифы и «Кратил» приближается к деловитому и сухому циклу «Софиста», «Парменида», «Теэтета», почва для них здесь самая благодарная. Нет и художественного введения, столь обычного во многих диалогах и образующего как бы художественную к ним виньетку.

А. Первая часть

Кратил, поддержанный Сократом, против Ермогена: 383—391. Рядом вопросов, в духе ранних диалогов, Ермоген принуждается согласиться с Сократом: 390 Е—391.

Наибольшая часть по размерам.

Эпизод I: историко-филологический. 391 В—422 С.

Огромных размеров и пестрый по содержанию: имена собственные царей и героев, богов, стихий природных, светил, времен года, отвлеченных понятий и духовных качеств, целый словарь, энциклопедия.

Эпизод II: о первоэлементах слова, звуках и буквах. 422 С—428.

Вводное рассуждение: ономотологическая теория — имя есть подражание. 422 С—425.

Характеристика букв. 426 С—428.

В. Вторая часть

Сократ против Кратила. 428 Е—439 В. Рядом вопросов принуждает Кратила отказаться от тезиса.

Эпизод о буквах и словах: 434 С—435; 437.

С. Заключение

Переход к теории идей и перерыв беседы: 435 С—440 Е.

ПЛАТОН В «СОФИСТЕ» О СЛОВАХ И РЕЧИ

Здесь этот вопрос затрагивается по дороге в длинном ряду других учений, и затем быстро оставляется, однако и в немногих словах Платон успел высказать существенные мысли, свидетельствующие, как, например, он вдумывался в проблему слова.

Речь идет о всеобщем разложении понятий, которое свидетельствует о чуждости кого-либо и музам и философии (259 E). Отрешение каждого слова от всех есть самый радикальный способ уничтожения всех речей — πάντων λόγων, ибо речь происходит от взаимного сплетения идей διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν. (259 E). «Лишившись же речи, мы лишились бы и философии». «Речи лишились бы, если бы допустили, что ничто ни у кого не соединяется ни с чем», μηδεμίαν εἶναι μῖξιν μηδενὶ πρὸς μηδέν. (260 B).

Здесь коротко намечается онтологическая основа речи — в идеях и связи идей, в том, что мы называли онтологическим коммунизмом бытия.

Далее, сделав несколько зигзагов, разговор снова возвращается к речи. Возникает вопрос о конкретности речи, или о природе связи, существующей между словами. Устанавливается различие между двумя видами сочетаний, согласующихся при своем соединении и не согласующихся (261 E). При этом возбуждается важнейший принципиальный вопрос философии грамматики, о разнице между именами и глаголами, ὀνόματα и ῥήματα (т. е. о субъектной и предметной функции): «высказывания действий — ἐπὶ ταῖς πράξεσιν ὄν δῆλωμα — мы называем глаголом, знак же голоса, прилагаемый к тому, что производит действие, есть имя», но из одних непрерывно произносимых имен, равно как и из слов, произнесенных отдельно от имени, «никогда не бывает речи <...> например: идет, бежит, спит и прочие глаголы, означающие действие, хотя бы кто пересказал их все по порядку, не составят никакой речи <...> подобным же образом говорят: лев, олень, лошадь, сколько бы ни было произнесено имен, производящих действия, при таком их соединении из них не составится речи, потому что произносимое ни в первом, ни в последнем случае не может выражать никакого действия или недействия, никакой сущности существующего или несуществующего, пока кто-нибудь не смешает имен с глаголами; тогда они приходят в согласие и первое сплетение их тотчас становится речью». Примером может быть хотя бы такая фраза: человек учится. «Тот, кто сказал это, выразил бы уже свою мысль относительно существующего, бывающего, бывшего или будущего, и не только наименовал бы что-нибудь, но сплетши глагол со словами, и ограничил бы то или иное». Поэтому «как из вещей одни между собою соглашаются, другие нет, так и со знаками голоса: одни не приходят в согласие, другие приходят и составляют из себя речь» (262 E). Платон нащупывает здесь природу связки и видит единство речи в суждении, связи субъекта и предиката, которая может правильно или неправильно осуществиться в суждении, иногда же и прямо пародировать. Это следует из сопоставления двух примеров суждений: «Теэтет сидит» и «Теэтет, с которым я теперь разговариваю, лежит». Из этих речей истинная говорит существующее как оно есть, а ложная несуществующее говорит как существующее, т. е. «из существующего относит к тебе не то существующее». Ведь мы положили, что относительно «каждой вещи есть много существующего, много и не существующего» (263 B). «Итак, говорим о тебе другое в качестве того же самого и не сущее в качестве сущего — περὶ δὴ σοῦ λεγόμενα μέντοι θάτερα ὡς τὰ αὐτὰ καὶ μὴ ὄντα ὡς ὄντα, совершенно такое же, по-видимому, соединение,

σύνθεσις, получается из глаголов и имен, становится по истине и по существу ложной речью» (263 D). Итак, внутреннее строение речи приводится у Платона в связь с различением между *διάνοια*, *δόξα* и *φαντασία*, рассуждением (т. е. отчетливой мыслью), мнением и фантазией. Устанавливается полная близость между *διάνοια* и *λόγος*, так что говорится: «рассуждение и речь то же самое, и внутренний рассудок души с собой, происходящий без голоса, мы называем рассуждением, ὁ ἐντὸς τῆν ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος τοῦτ' αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη, διάνοια» (263 E), т. е. Платон опять (как и в «Кратиле») подходит к проблеме внутреннего слова).

Из этих беглых замечаний видно, как цепко хваталась мысль Платона за самые корни философии грамматики и как продуманны были у него отдельные стороны проблемы. Однако здесь этот вопрос имеет только служебную роль и, поиграв с ним, он его оставляет. Вообще «Софист», согласно своему названию, принадлежит к числу деловых и прозаических, а вместе и наиболее софистических по стилю (преднамеренно, согласно заданию) произведений Платона, и ожидать здесь большего, чем такая трактовка мифа о слове, было бы ошибочно. Однако неправильно было бы пройти мимо блесков Платонова суждения о слове, даже оброненных мимоходом.

ГУМБОЛЬДТ О ЯЗЫКЕ

«Языку в собственном смысле нельзя учить, можно только пробуждать его в душе: надобно только отпускать ему нить, по которой он сам собой будет развиваться. Таким образом, языки можно считать творением народов, и в то же время они остаются творением отдельных лиц, потому что могут происходить только в отдельных лицах, и опять-таки только там, где каждое лицо предполагает быть понятным для всех и все оправдывают на деле это ожидание». (Вильгельм Гумбольдт. О различии организмов человеческого языка и о влиянии этого различия на умственное развитие человеческого рода. Пер. П. Билярского. СПб., 1857, стр. 34). «Язык есть деятельность ἐνέργεια, а не оконченное дело ἔργον» (ib. 40). Язык и познание: «Стремление ума в объективный мир исходит из внешности через уста, и результат этого стремления — слово — через слух опять возвращается к субъекту. Это возможно только посредством языка, и без этого перехода в субъективность и возвращения к субъекту, совершающегося и тогда, когда мышление происходит молча, невозможно образование понятия, а с тем вместе и самое мышление. Поэтому, вовсе не касаясь нужды сообщения между людьми, язык был бы необходимым условием мышления для человека даже при всегдашнем его одиночестве» (51). «Каждый человек носит язык в душе во всем его объеме, т. е. в каждом есть стремление и способность мало-помалу, по мере внешних и внутренних поводов, производить и понимать язык во всей его бес-предельности своею собственною силою и давать ему особый характер сообразно с его индивидуальностью» (52)*.

ИКОНА И ИКОНОПОЧИТАНИЕ

Догматический очерк

I. ДОГМАТ ИКОНОПОЧИТАНИЯ В ЕГО ИСТОРИИ

Иконопочитание узаконено в Церкви определением, принятым в VII деянии VII Вселенского собора. В этом определении, подтвердив учение шести первых Вселенских соборов, отцы устанавливают: «Мы неприкосновенно сохраняем все церковные предания, утверждаемые письменно или неписьменно. Одно из них заповедует делать живописные иконные изображения, так как это согласно с историей евангельской проповеди, служит подтверждением, что Христос истинно, а не призрачно, вочеловечился, и служит на пользу нам. На таком основании <...> определяем, чтобы святые и честные иконы предлагались (для поклонения) точно так же, как изображение честного животворящего креста, будут ли они сделаны из красок или (мозаических) клеточек или из какого-нибудь другого вещества, только бы сделаны были приличным образом, и будут ли находиться в святых церквах Божиих, на священных сосудах, на стенах и на дощечках, или на домах и дорогах, а равно будут ли это иконы Господа и Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа, или непорочной Владычицы нашей святой Богородицы, или честных ангелов и всех святых и праведных мужей. — Чем чаще при помощи икон они являются предметом нашего созерцания, тем более взирающие на эти иконы возбуждаются к воспоминанию о самых первообразах, приобретают более любви к ним, и получают более побуждений воздавать им лобзание, почитание и поклонение, но никак не то истинное служение, λατρεία, которое, по вере нашей, приличествует одному только божескому естеству <...> честь, воздаваемая иконе, относится к ее первообразу, и поклоняющийся иконе поклоняется ипостаси изображенного на ней». Как видно из текста этого определения, оно не содержит в себе никакого вероучительного определения об иконах или догматического обоснования их почитания, но лишь узаконяет употребление св. икон и устанавливает образ их почитания (поклонение и почитание, — τιμητικὴ προσκύνησις, но не служение, — λατρεία). Соответственно этому отсутствию догматического определения в орсе*, — ὄροξ VII Вселенского собора, он скреплен не анафематизмами, но лишь церковно-дисциплинарными карами (низложением для епископов или клириков и отлучением для мирян или иноков). Правда, далее, на этом же заседании, наряду с другими общими и личными анафематствованиями, провозглашается анафема не принимающим святых икон. Однако это принадлежит уже к соборному ритуалу, но не было введено и даже не могло

быть введено в самое определение за отсутствием в нем вероучительного содержания. Таким образом, следует прежде всего установить, что от VII Вселенского собора мы имеем только канон об иконопочитании, но не догмат о том, что же такое собственно представляет собою икона как факт догматического значения. Это отсутствие вытекает и из общего хода дел на соборе, и его характера, более «икономического»*, нежели догматического. К тому же он был чрезвычайно кратким и торопливым (что вытекает из известной исторической его обстановки)**. Он продолжался всего около месяца и имел лишь 8 заседаний (из которых только два, 6 и 7, были посвящены собственно существу вопроса, да и то не в виде обсуждений, а лишь заслушания одного доклада, вероятно самого патриарха Тарасия, в форме критики положений иконоборчества). Таким образом, можно сказать, что, хотя Церковь и узаконила иконопочитание, но догмата о нем она не явила, и вопрос о догматическом смысле иконопочитания еще остается предметом богословского обсуждения. Конечно, для этого мы имеем уже целую многовековую историю догматической борьбы за и против иконопочитания, хотя она и не привела к бесспорным догматическим результатам. Существует целый ряд отеческих писаний, посвященных тому же вопросу и требующих почтительного и серьезного обсуждения. Они, конечно, должны быть приняты во внимание при догматическом исследовании вопроса.

Надлежит прежде всего обратиться к истории иконопочитания (разумеется, в ограниченных пределах, насколько это требуется нашей догматической задачей). В истории иконопочитания мы стоим прежде всего перед тем основным фактом, что икона впервые появляется в язычестве. Весь языческий мир полон икон и иконопочитания. Об этом достаточно свидетельствует монументальное храмостроительство и скульптура Востока и Египта, и неотразимое в своей красоте искусство Эллады, как и прозаически-подражательное искусство Рима. Все язычество было изобразительно, и Израиль во все времена своего существования был окружен его религиозным искусством. Однако оно было существенно языческим, ибо вытекало из поклонения ложным и мнимым богам. Поэтому и иконы их были *идолами*, т. е. они являлись иконами ложных богов и в этом смысле лжеиконами, или же они были просто фетишами, в которых утрачивалось самое различие между изображением и изображаемым, образом и первообразом, иконой и божеством, и ими воздавалось потому богопочитательное поклонение, *λατρεία*. И тот, и другой образ языческого иконопочитания одинаково уводил от служения истинному Богу и являлся поэтому религиозным соблазном, тем более опасным, чем обольстительнее были его художественные лики. Им окружен был Израиль, и он непрестанно ему поддавался, по свидетельству священных книг, исторических и пророческих. В этом смысле по своему *религиозному* коэффициенту языческое идолопоклонство являлось мерзостью перед Господом, духовным блудом, с которым нередко соединялся и блуд телесный. Отношение иудейства к идолопоклонству, которое сначала перешло и раннему христианству¹, только и могло выражаться в борьбе, непримиримой и напряженной.

Однако это не изменяет того факта, что именно в язычестве была впервые поставлена, и, насколько это возможно было в его пределах и при его религиозной ограниченности, посылно разрешена проблема иконы как священного изображения. Язычество исходит из непосредственного убеждения, как бы самоочевидности того, что Божество изобразимо, что

¹ Ср. Prof. Hugo Koch. Die altchristliche Bilderfrage nach der litterarischen Quellen***. Göttingen. 1917.

оно может иметь образы, если не прямо адекватные, то во всяком случае содержащие символическое его означенное. Тем самым в язычестве молчаливо отвергалась апофатическая идея неизобразимости Божества, как безобразного и невидимого, что всегда было и остается одним из главных оснований иконоборства. А отсюда проистекает и дальнейшее убеждение, составлявшее второе основание для языческой иконографии: оно состоит в том, что образ, свойственный Божеству, может быть ведом и человеку и им изображаем, т. е. что он в известном смысле человечен. Это не означает непременно, чтобы эти языческие иконы всегда представляли собой изображение именно человека, — наоборот, мы знаем, что языческие храмы полны были не человеческих изображений: кошмарные образы животного и вообще природного мира угнетали человеческое сознание. Однако это были изображения, сделанные человеком, прошедшие чрез призму человеческого сознания и в конце концов все-таки очеловеченные. Поэтому принципиальное значение для языческой иконографии имеют не эти чудовищные идолы, в которых затемняется сущность образа, но человеческие, человекообразные иконы, которые достигают своей вершины в эллинском творчестве. Эллинские боги в их человекообразии представляют вершину художественной теологии и антропологии язычества и вместе с тем являются истинным ее откровением. Подобно тому, как греческая философия в высших своих достижениях явила собой христианство до Христа, а на этом основании сделалась и естественным языком христианского откровения и богословия, так же и откровение античного искусства в иконографии было в известном, хотя и ограниченном, смысле христианством до Христа и является неоспоримо прототипом христианской иконы. Языческий, а более всего эллинский мир явил богоподобие человеческое, запечатлев его в идеальных образах природного человека как совершенной формы телесности. И эти явления красоты были настолько неотразимы в убедительности своей, что после них не нужно было сызнова находить или доказывать *возможность иконы*. Напротив, эта последняя была воспринята от язычества как нечто известное и как бы само собой разумеющееся христианской церковью, которая, конечно, изменила содержание иконных изображений, но усвоила самый принцип иконы. Мостом, соединяющим языческое иконотворчество с христианским, являлось *искусство*. Искусство чрез икону было возведено на религиозную высоту, подобную той, на которую была вознесена античная философия чрез христианское богословие. Языческая иконография самым делом засвидетельствовала, что искусство имеет свои видения и видения, в которых содержится религиозное откровение. Религиозное искусство восполняло богословие языческому миру, и поэтому иконографическое богословие в зарождении своем принадлежит уже язычеству. Вместе с тем идеальные образы чистой человечности, которые потребны были и для христианской иконы, были найдены уже в языческом искусстве. Это не означает, разумеется, чтобы эти образы просто были повторяемы христианской иконографией, — последняя наложила на них свою собственную печать. Однако, это не умаляет того факта, что языческая иконография является, так сказать, естественным ветхим заветом для христианской, подобно тому, как таковым же ветхим заветом является языческая философия для христианского богословия. Разумеется, эти подлинные откровения языческого религиозного искусства* были до последней степени осложнены и замутнены язычеством, т. е. всей его религиозной двусмысленностью, а то и прямым демонизмом. Языческое искусство нуждалось в экзорцизме, который и был произведен христианством. Непосредственно от этого экзорцизма искусство как таковое потеряло, но зато перестало быть одержимым. Для христианского богословия уже языческая

иконография поставила общий вопрос о природе иконы Божества и ее возможности, так же как и о путях искусства как особого образа богопознания.

Тем не менее язычество было настолько опасно для избранного народа именно своей религиозной соблазнительностью, что отношение ко всему языческому искусству в Ветхом Завете определилось мотивами религиозно-педагогическими. Последнее оставалось просто под религиозным запретом для Израиля, и всякое увлечение идолопоклонством являлось уже и религиозным падением, которое совершали цари, начинавшие служить языческим богам. Психологический образ благочестивого иудея в этом отношении являет нам ап. Павел, который, будучи в Афинах, лицом к лицу с высшими достижениями эллинского искусства, лишь «возмутился духом при виде этого города, полного идолов» (Д. А. 17, 16). Кроме идолов, он ничего здесь не увидал. Изготовление идолов или «всякого подобия» было запрещено второй заповедью, в связи с первой, в общем законе истинного богопочитания, а вместе с тем оказалось под запрещением и все изобразительное религиозное искусство, может быть, кроме зодчества и храмоукрашения (нарочитый дар Духа Святого Веселиилу* и помощникам его: Исх. 31, 1–10). Обличения пророческих книг, род сатиры в описании идолотворения в неканонической книге Премудрости Соломона (гл. 13)** лишь подтверждают это общее наблюдение. Целесообразность такого отношения жизненно подтверждается и тем, что евреи при каждом удобном случае действительно впадали в грубый религиозный фетишизм, в настоящее идолопоклонство, причем предметы идолопоклонства не подымались выше уровня грубых эмблематических изображений: таков медный змей, допущенный Моисеем как воспоминание о чуде, но превратившийся в фетиш и поэтому уничтоженный благочестивым царем Езекией (4 Ц. 4, 18), золотой телец, терафимы***. Из общего запрета, тяготевшего над религиозным искусством, оказалось лишь одно исключение. Именно, сам Бог повелел (Исх. 25, 18–22) сделать из золота двух херувимов с распростертыми крыльями над крышкой ковчега завета в скинии, и это же было сделано Соломоном в храме вместе с разными изображениями на дверях и стенах (3 Ц. 6, 23–32). Это было, конечно, непонятное с точки зрения Ветхого Завета исключение, которое в глазах иконоборцев, древних и новых, не отменяло общего правила. Однако в сущности-то оно упраздняло его, придавая ему тем самым лишь условно-педагогическое значение. Это изображение двух херувимов, на которое обыкновенно и ссылаются апологеты иконопочитания против иудействующих иконоборцев, настаивающих на букве второй заповеди, конечно, уже является принципиальным признанием как прав и возможностей религиозного искусства, так и изобразимости духовного мира средствами последнего и в его образах, хотя оно педагогически и ограничено в количестве. Кроме того, надо признать, что допущение икон ангелов еще не означало здесь иконопочитания. Почему и в каком смысле Ветхий Завет допускает изображение ангелов? На этот вопрос мы обычно не находим ответа в богословском учении об иконах, одинаково как у защитников, так и у противников их.

Христианская Церковь унаследовала от иудейства, как нечто само собою разумеющееся и имеющее силу закона, запрещение религиозных изображений, и в этом смысле она определялась сначала скорее иконоборчески. Для этого же существовали и более чем достаточные религиозно-нравственные или педагогические основания: христианские общины были малыми островками в море язычества, которое охватывало их своим влиянием извне и изнутри. Для христианства была ясна роковая демоническая одержимость язычества,

с его идолослужением. И вот на этих-то религиозных позициях прежде всего и встречается христианство с язычеством, как своим исконным врагом, с которым оно не может иметь ничего общего. Этим определяется и характер ранней христианской апологетики, с его непримиримостью к язычеству, а в частности и к идолопочитанию. Интересно, что это же отношение всецело воспроизводится и у апологетов иконопочитания в эпоху иконоборческих споров (св. патриарх Никифор*, св. Феодор Студит**). Для нас теперь, когда борьба с идолопоклонством имеет лишь историческое значение, гораздо менее видно различие идолов от икон, чем то общее между ними, что может быть выведено за скобку; именно, признание изобразимости божественного мира в образах мира человеческого (с расширением этой области даже в сторону животного мира и вообще всего творения) средствами искусства, так же как и достопоклоняемость этих изображений. Язычество оставило христианству уже выявленную идею иконы, так же как и основные принципы иконописания (плоскостное изображение с обратной перспективой***, приемы изображения, орнамент и пр.). В этом свете становится естественным и понятным тот факт, что икона появляется в христианской Церкви и занимает свое место, несмотря на запрет второй заповеди и как будто вопреки этому запрету, воспринятому и христианством, молча и неприметно, как нечто само собою разумеющееся. Можно, конечно, видеть в этом прямое влияние язычества или «острую эллинизацию» христианства, подобно тому, как это усматривается в развитии христианской догмы (Гарнак)****. На самом деле христианство от греко-римской культуры избирает и воспринимает *свое*, то, что принадлежит ему, как «христианство до Христа» в языческом мире, подобно тому, как магнит притягивает к себе железные опилки. Здесь следует говорить не о влиянии на христианство, но о влиянии в христианство того, чему было естественно в него вливаться, силою внутреннего сродства. Таким образом, икона властно заняла свое место в церковной жизни и сделалась уже фактом церковного предания ранее, нежели возникает догматическая рефлексия по поводу этого факта вместе с сомнением относительно изобразимости Божества и допустимости иконопочитания: ветхозаветный запрет сначала отменяется силою факта, и лишь позже факт этот является догматически замеченным и начинает вызывать недоумение. История иконопочитания дает тому выразительные иллюстрации. Самые ранние изображения (из римских катакомб) имеют робкий и примитивный аллегорически-символический характер (якорь, агнец, голубь, рыба, лоза), к ним присоединяются и некоторые типические изображения на темы Ветхого и Нового Завета (Ноев ковчег, Даниил, Иона, Моисей, изводящий воду из скалы, добрый Пастырь, несущий овцу, мудрые и юродивые девы и под.), а также и изображение Христа, Божией Матери, святых. Постепенно иконописание и иконопочитание уже настолько распространилось к IV веку, что отцы VII Вселенского собора (а еще ранее их св. Иоанн Дамаскин) могут привести уже длинный ряд свидетельств разных отцов Церкви (свв. Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Иоанн Златоуст, Кирилл Александрийский, Нил Синаит и др.), которые содержат в себе частью указания о наличии употребления икон, частью принципиальное признание этого обычая. Видимо волна почитания икон совпадала и с художественным подъемом в искусстве иконописания в V—VII веках. Историки при этом отмечают и ряд суеверий, связанных с иконопочитанием, а в отдельных случаях, особенно в варварских странах, сближение его с идолопоклонством. Иконоборствующими императорами, помимо прямого еретического ожесточения и политических расчетов, мог руководить в борьбе с иконопочитанием и, так

сказать, «просвещенный абсолютизм», своего рода *écrasez l'infâme** эпохи, причем в первую очередь он направлялся против чрезвычайно многочисленного и в общем малокультурного монашества, которое выносило на себе защиту иконопочитания¹. Однако, как ни велико влияние императорской власти в гонении на иконы (так же точно, впрочем, как нельзя его уменьшить и в восстановлении иконопочитания), это не ослабляет того основного факта, что в самой Церкви было налицо известное сомнение, недоумение и во всяком случае неясность относительно законности иконопочитания и на этой почве возникла ожесточенная догматическая борьба, исход которой был далеко не самоочевиден. Иконоборцы могли приводить в пользу своего взгляда некоторые свидетельства из церковного предания не в пользу иконопочитания и даже, вместе с неотменным запретом Ветхого Завета, запрещение икон в храмах на Эльвирском соборе начала IV в.** Самое же главное состояло, конечно, в том, что иконоборцами был выдвинут ряд серьезнейших догматических возражений против иконопочитания, создано целое иконоборческое богословие. Оно, конечно, не сохранилось до нас целиком, но даже насколько можно судить только по отрывкам, приводимым в целях опровержения, оно требовало больших усилий богословской мысли для своего опровержения. Самый факт иконоборческого собора 754 года (акты коего также не сохранились), с участием 348 епископов, единогласно принявших его определение² (орос), говорит о степени влияния, распространенности и влиятельности этих идей. Для борьбы с иконоборчеством уже потребовались усилия таких богословских писателей, как св. Иоанн Дамаскин, св. патриарх Герман, еще до VII Вселенского собора, но и этот собор не низложил окончательно ереси. Она снова подняла голову не только политически (при Льве Армянине, при котором был второй иконоборческий собор 815 г., снова подтвердивший орос 754 г.), но и богословски. Догматическая защита иконопочитания оказалась необходима и после VII собора, и велась с прежней энергией в творениях св. Феодора Студита, св. патриарха Никифора, и притом можно быть разного мнения о том, с какой степенью успешности велась ими эта борьба.

Явление иконоборчества вообще оказывается исторически очень сложным и не до конца разъясненным. Но каковы бы ни были приводящие его причины (как, например, косвенное влияние мусульманства, так и императорское своеволие), нельзя отрицать наличие с обеих сторон искренней богословской мысли, как и законного богословского недоумения. Поэтому в иконоборческом споре надо видеть выражение необходимого момента в исторической диалектике догмата иконопочитания. Равным образом в иконоборстве было и правое стремление противодействовать той варваризации и суевериям, которые там и здесь возникали в связи с неправильным иконопочитанием, хотя оно само при этом впадало в братскую крайность духоборчества (примеры см. у Hefélé — Leclercq, *Histoire de Conciles****, vol. IV). Но, оставляя эту задачу историкам³, спросим себя, в чем состояла догматическая сущность вопроса об иконопочитании, где та магистральная линия, которая проходит через

¹ Ср. позднейшее, хотя, м. б., и тенденциозное, свидетельство в послании византийского императора Михаила II в 824 г. к Людовику Благочестивому, читанное на Франкфуртском соборе****: Mansi coll., conc. 14, p. 420.

² Справедливо говорит проф. И. Д. Андреев, что доказательства иконоборчества «были подобраны мастерски и в отношении точности выражений, последовательности, ясности и силы не оставляли желать ничего лучшего для иконоборцев». (Св. Тарасий, патриарх Константинопольский. «Богосл. Вестн.» 1899. IV. 177).

³ Кроме названных сочинений, см. известную работу *Schwarzlose [Karl], Der Bildertreit*. Gotha, 1890. *Karl Hasse. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, II, 1928. *Georg Ostrogorsky. Studien zur Geschichte des Byzantinische Bilderstreites*. Breslau, 1929.

все частности спора? Если смотреть глазами православных апологетов иконопочитания (в частности свв. патриархов Германа и Никифора, св. Феодора Студита), то прежде всего можно подумать, что иконоборчество было ересью существенно христологической, именно, связано с умалением или же отрицанием истины боговоплощения. Главный аргумент этих апологетов, постоянно ими потворяемый, состоит в том, что, если Христос истинно воочеловечился, то, следовательно, Он и изобразим, а изображение его достойно покланяемо; кто же отвергает изобразимость Христа, а вместе и почитание Его иконы, тот отвергает и боговоплощение, впадая в докетизм* или в другие христологические ереси. Однако, если мы от этого стилизованного изображения обратимся к исторической действительности, хотя и недостаточно нам известной благодаря отрывочности материала, там мы увидим совершенно иное и обнаружим у противников иконоборства непроизвольное или же тенденциозное (ради упрощения вопроса) уклонение в сторону от самого его острия, своего рода *ignotio elenchi*** . И прежде всего уже внешняя история свидетельствует, что исторически иконоборчество не может быть приурочено к какому-либо определенному еретическому течению в христологии¹ и вообще вовсе не является христологической ересью. Напротив оно догматически обосновывает себя мотивами борьбы именно за православную христологию, и нельзя указать даже в полемических соображениях иконоборчества какого-либо прямого свидетельства, где оно действительно приводилось бы в прямую связь с еретической христологией. Таким образом, догматическое противоположение иконопочитания и иконоборства происходит в пределах православной христологии и на ее основе, хотя и связано с различным ее пониманием. Вопрос, который стоял перед православной догматической мыслью, был таков: как возможна изобразимость Христа и возможна ли она вообще? И далее: в каких пределах допустимо почитание иконы Христа? (В связи с этим разрешался и вопрос о почитании других икон, хотя он самостоятельно и мало обсуждался.) Ответ на эти вопросы вовсе не принадлежал к числу само собою разумеющихся, каковым сделалось фактическое иконопочитание. Это было совершенно *новый* в догматике вопрос, требовавший самостоятельного обсуждения, которое и началось в догматической рефлексии иконоборчества. В общем, мы имеем аргументацию иконоборчества систематизированную в VI деянии седьмого Вселенского собора, где прочитано было еп. Григорием Неокесарийским определение иконоборческого лжесобора 754 года, а также в полемическом сочинении патриарха Никифора против трактата царя Константина Копронима, из которого приводятся, впрочем, только выдержки. Недоумения по поводу возможности иконы Христа выражались уже в IV веке Евсевием Памфилом, еп. Кесарийским, в послании к императрице Константии. Он, как известно, арианствовал, но, впрочем, в этом рассуждении нельзя усмотреть прямого влияния

¹ Таково же мнение и проф. А. П. Лебедева, который говорит: «Нельзя найти ни одного факта во всей истории иконоборчества, который бы указывал, что между иконоборчеством и предшествующими ересями, касавшимися лица Христа и действий в Нем и бывшими предметом осуждения на Вселенских соборах, существовала причинная связь. Напротив, скорее можно усматривать враждебные отношения между иконоборством и ересями несторианской и монофизитской с монофелитской» (Проф. Лебедев. История свв. Вселенских соборов. Вып. II. Москва, 1876 г. Стр. 221–2). «Иконоборчество по своему происхождению стоит вне связи с еретическими заблуждениями прежних времен. Оно составляет явление совершенно оригинальное и независимое от них» (222). В частности, раннее иконопочитание встречается и у еретиков (карпократов)*** и, напротив, оно встречает себе резкий отпор именно среди ариан**** (Евсевий) и евномиан***** , среди несториан (фомистов***** на Востоке) и монофизитских сект (Филоксен и Север). Вообще исторически отношение к иконопочитанию определялось сложным и изменчивым комплексом причин, благодаря чему и получались такие колебания в пределах самой православной Церкви на протяжении трех веков.

именно арианства. Здесь¹ мы имеем первое и, конечно, лишь предварительное раскрытие догматической проблемы иконы: изобразим ли Христос как Бог чрез изображение Его плоти? Изобразимо ли прославленное тело Христово в Преображении и после Воскресения и Вознесения? Основная мысль иконоборцев в том именно и состоит, что при православном понимании боговоплощения Христос как Богочеловек неизобразим: божество Его неопишимо (1 Ио. 4, 12), а человечество, если оно и описуемо, то одно оно не дает изображения Христа. Если мы изображение человеческой плоти Христовой принимаем за образ самого Христа, то мы допускаем одно из двух: или что плоть может быть отделима от Божества и в такой отделенности изображаема, или же что Божество нераздельно слито с плотью, так что в изображении плоти изображается и Бог. Но то и другое допущение включает в себя основные христологические ереси, — в первом случае несторианства, разделяющего естества, во-втором — монофизитства (учение Диоскора, Евтихия и Севера, сюда же относится в известном смысле и Арий), естества сливающего. «Вот сделал живописец икону и назвал ее Христом, а имя Христос есть имя Бога и человека. Следовательно, и икона есть икона и Бога и человека, и, следовательно, он слил неслитное соединение и впал в нечестивое заблуждение слияния. К тому же богохульству склоняются и поклоняющиеся иконам». Д. 226). «Иконопочитатели отделяют плоть от божества и представляют ее имеющей собственную ипостась, усваяя плоти особое лицо, которое, по их словам, они изображают на иконах. Этим они показывают прибавление к Троице четвертого лица, превращают ее в четверицу, а сверх того то, что обоготворено через восприятие, они изображают необоготворенным. Итак, думая писать икону Христа, они принуждены или считать божественное описуемым и слившимся с плотью, или же считать плоть Христа необоготворенною и отдельною (от Божества) и признавать плоть лицом, имеющим свою собственную ипостась, и в этом случае сделаться, подобно несторианам, богоборцами» (Д. 230). Таким образом, иконоборцы выступают именно в качестве ревнителей чистоты христологического догмата, якобы нарушаемого иконопочитанием. Этот догматический аргумент есть у них главный, по отношению к которому второстепенное и лишь вспомогательное значение имеют библейские (в частности, все-таки веское указание на запрещение изображений во второй заповеди в Ветхом Завете,

¹ Деяния VII Всел. собора. Рус. пер. Каз. Дух. Академии. Изд. 2-е, стр. 255—6: «Так как ты писала относительно какой-то, будто бы Христовой, иконы, и желала, чтобы я привез к тебе такую икону, то какую это икону разумеешь ты, которую называешь Христовой? Истинную ли и неизменяемую, и заключающую в себе сущность естества Его, или же представляющую то естество Его, которое Он воспринял ради нас, облекшись плотию как бы одеждою рабского вида? Но что касается образа Его как Бога, то я и сам думаю, что не Его ты ищешь, потому что научена Им, что ни Отца никто не знает, как только Сын, ни самого Сына никто не знает, как только родивший Его Отец... Конечно, ты ищешь икону, которая изображает Его в образе раба и в плоти, которую Он облекся ради нас; но мы научены, что и она растворена славою Божества, и смертное поглощено жизнью... Итак, кто же в состоянии изобразить мертвыми и бездушными красками и тенями издающий сияние и испускающий блистательные лучи блеск славы и достоинства Его, — изобразить Его таким, каков Он есть? Даже избранные ученики Его не могли взирать на Него на горе, но пали лицом ниц, признав, что блеск света для них невыносим. Итак, если воспринятый Им при воплощении образ получил такую славу от обитавшего в Нем Божества, то что сказать о том Его состоянии, когда Он, сложив (с Себя) смертность и смыв тление, вид рабского образа изменил на славу Господа и Бога, — после того, как одержал победу над смертью, восшел на небеса, воссел на царском престоле одесную Отца и почил в несказанных и неизреченных недрах Отца?» На эти острые и заслуживающие прямого ответа вопросы в опровержениях, читанных на соборе диаконом Епифанием, отвечает, во-первых, ad hominem* ссылаями на арианство Евсевия, а, во-вторых, святоотеческими свидетельствами о самобытности плоти Христовой, которая не стала «божественной» (Д. 256—261). Однако не дается прямого ответа на вопрос об изобразимости прославленного тела Христова

которое отнюдь не обессиливается ссылкой на изображение херувимов в скинии), исторические, патристические, литургические и др. Соответственно изложены и анафематизмы собора 754 года: сначала здесь ограждается православное учение о св. Троице и о лице Господа Иисуса Христа и двух Его природах, а затем отвергается Его изобразимость в иконе¹.

Основной аргумент иконоборцев, раскрывающий апорию иконопочитания, может быть представлен в следующей схеме:

А) *Теологический аргумент*: Безобразность Божества, а потому Его неопишимость и невидимость. «Бога нигдеже виде нигдеже» (Io. 1, 18). По Божеству Христос не имеет образа, — большая посылка, — ργ. ταίογ.

В) *Христологический аргумент*: При нераздельности и неслиянности природ во Христе (Халкидонский догмат*), изображение плоти Его не является ни в каком смысле изображением вместе с тем Его Божества и потому не есть икона Христова, — малая посылка, — ργ. τίνογ.

Заключение: Икона Христа содержит троякую теологически-тринитарно-христологическую ересь (изобразимость неизобразимого Бога, четверение св. Троицы и отрицание Халкидонского догмата).

Такую догматическую вилку, состоящую из двух аргументов: (I) апофатического и (II) катафатического**, иконоборцы и ставят защитникам иконопочитания, утверждая неизбежность на этом пути нарушения положений общей теологии и христологии, вскрывая догматическую апорию. Эту апорию возможно устранять двояким образом: либо полным ее отвержением путем неприятия обеих посылок, ταίογ и τίνογ, в том смысле, как они изложены иконоборцами, следствием чего является изменение самой постановки вопроса об иконах, μετόβασις εἰς ἄλλο γένος***, либо же попыткой уклонения от нее, однако, с приятием большой посылки. Защитники иконопочитания фактически пошли вторым путем: они хотят преодолеть апорию, так сказать, не извне, но изнутри, принимая большую посылку, как самоочевидную, но пытаясь уклониться от малой. Посмотрим, в какой мере им это удастся.

¹ Д<еяния...>, 256–269. Здесь имеются следующие восемь анафематизмов против иконопочитателей: 1. Кто божественный образ вочеловечившегося Слова осмелится изображать красками, тот анафема. 2. Кто неизобразимые сущность и ипостась Слова, ради Его вочеловечения, осмелится изображать в формах человекообразных, и не захочет разуметь, что Слово и по воплощении неизобразимо, анафема. 3. Кто осмелится начертывать на образ ипостасное соединение двух природ и станет называть изображение Христом и, таким образом, смешивать две природы, анафема. 4. Кто захочет изображать плоть Христа, соединившуюся с лицом Слова Божия, раздельно и отлученно от самого Слова, анафема. 5. Кто единого Христа разделяет на два лица и захочет начертывать рожденного от Девы в отдельности, и, следовательно, принимает только относительное соединение природ, и потому изображаемость Его на иконе как имеющего особую ипостась, заимствованную от Девы, анафема. 6. Кто изображает плоть Христа, обожествившуюся через соединение ее со Словом и, таким образом, отделяет ее от Божества, анафема. 7. Кто будет Бога Слова на том основании, что Он принял на Себя рабский образ, изображать вещественными красками, как бы Он был простой человек, и будет отделять Его от нераздельного с Ним Божества, вводя, таким образом, четверичность в св. Троицу, тот анафема. 8. Кто лики святых будет изображать вещественными красками на бездушных иконах, которые равно не приносят никакой пользы, ибо эта мысль (о поклонении иконам) лжива и проишла от дьявола, и не будет отображать на самом себе их добродетели, эти живые образа, тот анафема». Нельзя отрицать того, что как мысли, так и формулировка первых 7 анафематизмов отличаются догматической четкостью, остротой, своеобразной силою и во всяком случае нуждаются в серьезном рассмотрении, которое не было им дано в достаточной мере и на VII Вселенском соборе. На это справедливо настаивает проф. Андреев (ib. 471) указывающий, что иначе патриарху Никифору (а также и преп. Феодору Студиту) не пришлось бы писать своих трактатов на ту же основную тему об изобразимости Христа на иконе уже после VII Вселенского собора. Там же объясняется, что после VII Вселенского собора происходит новый лжесобор 815 года, утвердивший «торжество православия». Это показывает, с каким трудом вынашивается в Церкви догмат иконопочитания.

Прежде всего относительно VII Вселенского собора, где эта задача выполняется в возражениях на тезисы иконоборцев, читанных диаконом Епифанием, но, по-видимому, принадлежавших духовному вождю собора, самому патриарху Тарасию¹, приходится сказать, что ему это совершенно не удастся². На христологический аргумент против иконопочитания, состоявший в сведении его к монофизитству или несторианству (малая посылка), дается следующий ответ. Сначала признается во всей силе утверждение иконоборцев о том, что «Христос неопишем и невидим по Божеству, но опишем по человечеству», и «что в одном и том же Христе созерцается и неопишемое и описанное». При этом ничем не обессиливается то общее сомнение, которое отсюда вытекает относительно самой возможности иконы Христовой. Далее же, главное возражение иконоборцев против иконопочитателей, состоящее в том, что последние воспроизводят либо дифизитизм* Нестория, либо монофизитство Евтихия, Севера и др., опровергается так: «Ереси Ария, Диоскора и Евтихия, как Нестория противоположны, так и сами себя взаимно поражают, хотя одинаково нечестивы <...> Если мы допустим, что, по их словам, Церковь последовала Несторию, то они лгут, говоря, что она единомысленна с Евтихием и Диоскором. Если же, напротив, согласимся, что она единомысленна с Евтихием и Диоскором, то и в этом случае они окажутся лжецами, потому что Несторий и Евтихий разногласят друг другу в нечестии, и, таким образом, этот силлогизм их оказывается неосновательным». (Д, 223–24). И это единственный аргумент, по существу, конечно, уклончивый и совершенно недостаточный. Вместо прямого опровержения, здесь применяется косвенное, притом всецело основанное на *ignoratio elenchi*, на уклонении от существа вопроса. Действительно, все эти ереси, разноглася между собою в одном отношении, могут оказаться, и действительно оказываются, согласны в другом, и именно в нарушении истинного соотношения божеской и человеческой природ во Христе, в действительности нераздельных и неслиянных. В несторианстве оно нарушается чрез отделение, в монофизитстве чрез слияние. И это сходство в одном нисколько не уничтожается их различием в другом. Поэтому неудивительно, что и после VII Вселенского собора богословскую работу догматической защиты иконопочитания, начатую еще ранее его св. Иоанном Дамаскиным, пришлось продолжать по-прежнему, ибо там основной догматический аргумент иконоборцев остался без опровержения и даже не был по настоящему расслышан. Что же мы находим у этих последних защитников иконопочитания, — преп. Феодора Студита и св. патриарха Никифора?

Со стороны защитников иконопочитания изначала, наряду с доказательствами вспомогательными и второстепенными и во всяком случае не догматическими (значение икон воспоминательное, назидательное, воспитательное и под.), выдвигается в качестве основного догматического аргумента истина боговоплощения и чрез то придается вопросу христологическая постановка. Так было еще и до иконоборческого собора 754 года, и до VII Вселенского собора. Уже св. патриарх Герман³ изобразимость Господа Иисуса Христа на иконе ставит в прямую связь с истинностью Его воплощения и явления во плоти⁴. Этот же

¹ См. проф. *И. Д. Андреев*. Св. Тарасий, патриарх Константинопольский. «Бог. Вестн.» 1899, VIII, стр. 460 сл.

² Ср. *Андреев*, *ib.*, с. 470–71.

³ О нем см. проф. *И. Д. Андреев*. Св. Герман, патриарх Константинопольский. (Бог. В. 1897, V–VII. Особенно VII, стр. 229–230). *Г. Острогорский*. Соединение вопроса о св. иконах с христологической догматикой в сочинениях православных апологетов раннего периода иконоборчества. Изд. Кондаков. семинария. Прага, 1929.

⁴ *Острогорский*. 37–39.

аргумент встречается у св. Иоанна Дамаскина¹, хотя у него он осложняется целым рядом соображений уже иного порядка (о чем ниже), это же находим у папы Григория II (Д. 18) и у Георгия Киприянина². Однако этот христологический аргумент приводится здесь лишь в общем виде, без отношения к той специфической его постановке, которую он получил в руках иконоборцев на соборе 754 г. Поэтому для нас более важны суждения позднейших апологетов, которые имели перед собой возражения иконоборцев против изобразимости Христа, основанные именно на догмате боговоплощения и имеющие поэтому характер христологический. Удовлетворяться обвинением иконоборцев в отрицании боговоплощения или докетизме (который, кстати сказать, может быть совершенно совместим с признанием изобразимости плоти Христа, хотя бы и призрачной) стало уже невозможным после того, как иконоборцы изъявили решительное исповедание православного догмата о боговоплощении, установленного на всех Вселенских соборах, и обвиняли именно своих противников в измене этому догмату. Поэтому надлежало войти в разбор христологического аргумента в пользу иконопочитания по существу и тем самым совершить то, чего, как мы видели, не сделали отцы VII Вселенского собора (да, конечно, и не могли совершить за краткостью времени собора — около месяца — и спешностью работы). Надо было после канонического установления иконопочитания дать еще и его богословие. Это и выпало на долю позднейших борцов православия уже IX века, св. патриарха Никифора и преп. Феодора Студита. Что же мы находим у них?

Начнем с преп. Феодора Студита (759—826), великого исповедника иконопочитания. Он написал три опровержения иконоборцев, семь глав против них же, ряд писем догматического содержания и проч. Какой ответ мы находим у него на главный аргумент иконоборцев, состоявший в указании на неизобразимость существа Божия и на неотделимость от него во Христе изобразимого существа человеческого? К удивлению, мы не только не встречаем у преп. Феодора опровержения этого аргумента, но находим полное признание обоих его посылок, как *maior*, так и *minor*. Прежде всего он сам и со всею силою устанавливает непознаваемость и безобразность Божества. Христос «по Божеству своему пребывает неопикуемым», в Нем «совершилось соединение несоединимого, смешение того, что не смешивается, неопикуемого с опикуемым, не имеющего образа с имеющим наружный образ»³. Таким образом, преп. Феодор целиком принимает первый теологический аргумент иконоборцев о неопикуемости Бога, под которой он вместе с ними подразумевает Его безобразность, отсутствие всякой формы, вообще понимает это в чисто апофатическом смысле

¹ Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Кн. IV. Гл. XVI. Защитительные слова против отвергающих святые иконы, первое слово, главы 8, 18, 21, 22. Второе слово, гл. 5, 6, 20.

² Острогорский, ib. 43—45.

³ Творения преп. Феодора Студита в рус. пер. СПб., 1907. Т. I. Первое опровержение иконоборцев. Стр. 120—121. Эта мысль заключена им даже в анафематизмы: «Кто не исповедует, что Господь наш Иисус Христос, пришедший во плоти, плотию опикуем, по Божественной же природе остается неопикуем, тот еретик. Если мы станем утверждать, что опикуемо и Божество вследствие того, что опикуема плоть Слова, и в то же время не будем в одной ипостаси различать того и другого по природному свойству, тогда как на самом деле одно не уничтожает другого в нераздельном единстве, тот еретик» (стр. 132—133). «Свойство Божества, — неопикуемость, бестелесность, отсутствие наружного вида и формы. Свойство же человечества — опикуемость, осязаемость, измеряемость троякого рода. Если же Христос состоит из двух естеств, то, конечно, Он и неопикуем, и опикуем» (159). В послании к иконоборческому собору (соч. II. 325) преподобный Феодор также говорит, что Христос «по Божественному образу остается неопикуемым» (хотя и является опикуемым по человеческому образу).

всяческого не, *ἀ privativum**. Однако, тогда как иконоборцы не без последовательности делали отсюда выводы о неизобразимости Христа в иконе, преп. Феодор делает обратный вывод, именно, что «Христос, пришедший во плоти, плотию описуем» (I. 132). «Свойство Божества, — неписуемость, бестелесность, отсутствие наружного вида и формы. Свойство же человечества, — описуемость, осязаемость, измеряемость троякого рода. Если же Христос состоит из двух естеств, то, конечно, Он и неписуем, и описуем» (I. 159). «Если Господь наш Иисус Христос, несомненно, явился в человеческом образе и в нашем виде, то справедливо он пишется и изображается на иконе подобно нам, хотя по Божественному образу Он остается неписуемым <...> А если бы Он не был описуемым, то перестал бы быть человеком» (II. 325). Преподобный Феодор далее развивает свою мысль преимущественно в сторону описуемости человеческой природы Христа. Он указывает на подлинность Его тела¹, из которой следует и Его изобразимость. Последняя связывается и с индивидуальными характером тела Господня, которое не есть тело вообще, но имеет свои собственные конкретные черты².

Таким образом, преп. Феодор Студит прежде всего сам заостряет антиномию описуемости и неписуемости во Христе, свидетельствуя, что «Христос остается неписуемым и в то время, когда Он изображается на иконах», «Христос неписуем, хотя Он и Бог, соделавшийся человеком», но вместе с тем «Христос описуем, хотя Он и не простой человек»³. Описуемость Его как человека преп. Феодор связывает с Его подлинной, натуральной телесностью⁴, и заключает: «Итак, возможно искусственное изображение Христа, с Которым оно имеет сходство» (I. 177), и возможность иконы Христа, таким образом, выводит из того, что называет описуемостью Его человеческого естества.

Если мы сопоставим это богословие преп. Феодора Студита с известным уже нам учением противников иконопочитания, то без труда убедимся, что оно не продвигает вопроса ни на шаг вперед и остается, в сущности, на догматической позиции иконоборцев, хотя и

¹ «Разве Христос не был подобен нам по своему образу и виду? Разве тело Его не было составлено из костей? Разве зеницы очей Его не были ограждены веждами и бровями? Разве уши Его не были устроены с извилистыми проходами? Разве чувство обоняния не было приспособлено у Него для этой цели? Разве Он не был одарен цветущими ланитами? Разве своими устами Он не произносил слова, не ел и не пил?» и т. д. (Твор. II, письмо XXXIII, стр. 376).

² «Например Петр изображается лишь настолько, насколько он, вместе с общим определением, отличается от остальных людей, имея некоторые частные особенности, как-то: орлиный или тупой нос, или курчавые волосы, или хороший цвет лица, или красивые глаза, или что-либо другое, характеризующее присущий ему наружный вид. Затем, хотя он состоит из души и тела, но ни одно свойство души не отражается во внешности изображения. Да и как это может быть, если душа невидима? Так и в отношении ко Христу. Он может быть изображаем не с той стороны, что Он есть просто человек, хотя остается вместе и Богом; но постольку, поскольку Он, отличаясь личными свойствами от всех, подобных Ему, был распят, и в таком виде изображается. Итак, Христос описуем по личному бытию, хотя по Божеству и неписуем» (I. 169).

³ Опровержение первое. I. 121—122.

⁴ «Соответственно своей природе Он бывает видим и представляем, осязаем и описуем; сообразно с нею Он вкушает пищу и питье, мужает и возрастает, трудится и отдыхает, спит и бодрствует, алчет и жаждет, источает слезы и пот, вообще делает и терпит то, что свойственно простому человеку» (122). «Он (Христос) произошел из чрева Матери Своей Богородицы, имея образ, а если бы нет, то был бы каким-нибудь выродком, а не получившим образа человеком, о, богоборцы! Если же Он произошел имеющим образ младенцем, что и истинно, то совершенно необходимо следует, что Он может быть изображаем и на иконе». (Твор. II. 334. Письмо к братьям. VIII). «Обличение для них (иконборцев), если Матерь Божия изображается на иконе, а Родившийся от Нее и питавшийся сосцами Ее, и испытывавший все, относящееся к телесному пребыванию Его, — нет; или опять самовидцы и слуги будут живописуемы, а Тот, которому они служили и с которым обращались, не будет изображаем?» (335)

с меньшей последовательностью, чем они, делает отсюда вывод в пользу иконопочитания. В самом деле, преп. Феодор даже еще с большей силой, нежели они, заостряет основную антиномию иконы, составляющую еще непреодоленную апорию в богословии иконопочитания: Христос как Бог неопишуем и неизобразим, хотя и опишуем и изобразим по Своей телесности. Из этой антиномии иконоборцы делали вывод: следовательно, невозможна икона Христа или вообще всяческое Его изображение. Изображая изобразимое в Нем, человеческую Его телесность, и выдавая это изображение за икону самого целостного Христа, имеющего единую ипостась в двух природах, мы тем самым разделяем эти природы, и образ только человеческого естества, точнее, внешний образ Его тела, выдаем за образ Христов, т. е. подпадаем обвинению или в разделяющем естества дифизитизме Нестория, либо монофизитизме Ария, Евтихия, Севера. Преп. Феодор не смущаясь ставит антиномию, чтобы перешагнуть ее, не устраняя и не преодолевая. Ему помогает в этом еще двусмысленность понятия *описуемость* тела Господа, которым он оперирует. Именно, оно бесспорно в том смысле, что живое тело Господа в земной Его жизни могло быть видимо, освязаемо и, следовательно, было описуемо, как таковое: так Его видели не только верующие, но и неверующие, не только ученики и мироносицы, но и первосвященники, и воины, Его распинавшие. Однако отсюда как будто нельзя сделать вывода, что тело Христово изобразимо на иконе, — не в Его физической телесности (как в анатомическом атласе), но в Его конкретной одуховленности, т. е. как тело самого Христа. Можно даже сказать, что эта задача скорее была бы возможна для неверующих в Него, ибо для них она ничем не отличалась бы от общей задачи изображения вообще человека. Но такое изображение просто человека, точнее, человеческого тела, было бы совершенно несоответственно изображению Христа как Бога и человека — нераздельно и неслиянно. Это-то несоответствие именно и утвердили иконоборцы. Поэтому в понятии описуемости и неопишуемости в смысле изобразимости и неизобразимости содержится свойство значений одного и того же термина, подставляемых один вместо другого (*quatermio terminorum**). Великий борец за иконы и исповедник иконопочитания преп. Феодор служил ему своей жизнью, подвигом веры, но и он не преодолел богословских аргументов иконоборцев, и вопрос остался висющим в воздухе. Из положений преп. Феодора отнюдь не следует изобразимости, но вытекает именно неизобразимость Христа, который в Божественной ипостаси своей соединяет два естества, из которых лишь одно описуемо, другое же неопишуемо. Этой апории не может не видеть и сам преп. Феодор, который пытается уклониться от нее различением образа от первообраза (о чем ниже). Однако прежде всякого такого различения должна быть еще доказана самая изобразимость Христа в нераздельном и неслиянном единстве двух природ, из которых одна изобразима, а другая нет.

Не иначе обстоит дело относительно и второго борца за иконопочитание, выступавшего после VII Вселенского собора, именно св. патриарха Никифора. В общем мы не находим у него новых моментов в развитии спора. Он так же утверждает неопишуемость Божества¹, при изобразимости человеческого естества. Изобразимость Христа он, как и Студит, связывает с подлинностью Его человеческой плоти: «Икона Христа есть Его подобие, подобна Его телу, дает нам изображение Его тела, представляет Его вид, показывает чрез подражание

¹ «Мы изображаем Христа не поскольку Он Бог и не поскольку воздвигаем Ему иконы; но поскольку употребляем иконы, поскольку Он был человеком и явился на земле». (Творения св. отца нашего Никифора, архиепископа Константинопольского. 1904. Ч. I, стр. 49).

много из того, как Он действовал, учил и страдал»¹. «Что скажете вы, провозглашающие неопишваемость (тела Господа) и допускающие нелепости докетизма? Повитый пеленами, возлежавший в яслях, пребывавший в пещере описывается или нет? Обрезаемый, крестимый, распинаемый, и в конце всего заключаемый в гроб, ограничивается этим и объемяется или нет? Неопишваемое не находится в пространстве, если же оно не в пространстве, то оно не есть тело; если же не тело, то тем более не человек. Итак, Христос не вочеловечился, не воспринял павшего естества, и не подлежал тем страданиям, которые обычны для нашего тела... я спрошу вас: опишем ли опишваемый или нет?» «Если Христос воплотился, то Он пребывает в пространстве и опишем, ибо пространство служит пределом содержания»². «Мы изображаем Его не поскольку Он опишем, но поскольку природа Его подвержена изображению»³. «Следуя Павлу и исповедуя во Христе два образа, являющие нам два естества, мы признаем страстного подобно нам человека, имеющего внешний вид, опишваемым»⁴. «Почему же не может мыслиться в приложении к нему (к лицу Христа) антитеза опишваемого и неопишваемого?»⁵. «Слово не только не может описываться, когда описывается плоть, но оно не описывается даже присутствуя в теле, которое соединено с ним существенно и нераздельно»⁶. «Так как Слово усвоило домостроительно страдание тела и так как тело это называется телом Бога Слова, то и икона и подобие Его принятого тела относится к Нему как Его собственные»⁷. Эти и подобные суждения не столько развиваются, сколько повторяются в трактате патриарха Никифора. Вообще вопрос остается у него в том же положении, как и у преподобного Феодора Студита.

Из творений св. Иоанна Дамаскина (до VII Вселенского собора), наряду с другими очень ценными мыслями, мы также находим эту же мысль о неизобразимости Бога, причем при объяснении изображения Его на иконах он впадает в сознательный антропоморфизм (или психологизм), т. е. лишает их онтологической значимости: «Иконы суть видимое невидимого и не имеющего образа, но телесно изображенного ради *слабости* понимания (но иконоборцы именно против этой-то слабости и боролись!), ибо и Божественное Писание приписывает образы Богу и ангелам, и о причине этого учит тот же самый Божественный муж (Дионисий). Ибо в одном только, — в *приспособлении к нам*, — не могущим возноситься до разумных созерцаний и нуждающимся в соответственных и понятных посредствах, можно указать основание того, что по справедливости приписываются образы не имеющим образа, и формы — не имеющим формы»⁸. В образе «бывают представлены виды, и формы, и очертания невидимого и бестелесного, изображенного *телесно* ради *слабости* нашего понимания как Бога, так и ангелов, так как мы не можем созерцать бестелесное без соответствующих нам образов. Ибо в одном только: в *приспособлении к нам*, не могущим непосредственно возвыситься до разумных созерцаний и нуждающимся в соответственных и понятных посредствах, можно указать основание того, что по спра-

¹ Ч. II, стр. 174.

² Ч. II, 188—89, 130.

³ ib. 131.

⁴ ib. 69.

⁵ ib. 73.

⁶ ib. 75.

⁷ ib. 92.

⁸ Первое защитительное слово. XI. Творение св. Иоанна Дамаскина, 32. Ср. Точное изложение православной веры. Кн. IV, гл. XVI, стр. 321.

ведливости приписываются образы и формы не имеющим формы»¹. Несомненно, что в этом релятивизме, если только его принять за единственное основание почитания икон, заключается довод скорее против иконопочитания, нежели за него. Просветительский пафос иконоборцев именно и заключается в борьбе с такими уступками в приспособлении к слабости и в защите духовной религии. Не достигает цели и второй аргумент Дамаскина: «В древности Бог, бестелесный и не имеющий вида, никогда не изображался. Теперь же, когда Бог явился во плоти и с *человеки поживе*, изображаю видимое Бога. Не поклоняюсь материи, поклоняюсь же Творцу материи, ставшему материей ради меня и благоволившему обитать в материи и чрез материю соделавшему мне спасение. Почитаю же не как Бога. Нет, ибо как может быть Богом то, что имеет бытие из сущего? Но и *тело Бога есть Бог*»². Здесь св. Иоанн Дамаскин делает то самое допущение, в котором обвиняли иконопочитателей иконоборцы: именно, сначала низведя тело просто к материи (что, конечно, также не вполне верно), он принимает далее, что «и тело Бога есть Бог». Подобное, конечно, неточное и многозначное выражение может быть всего естественнее истолковано как евтихианство* — учение о поглощении Божеством и растворении им в себе человеческого естества. Впрочем, этим не исчерпывается учение об иконах у св. Иоанна Дамаскина. Оно имеет еще и другие, более сильные, стороны, которых коснемся ниже.

Мы приходим к тому общему заключению, что богословской победы защитники иконопочитания не одержали над своими противниками. Это не помешало тому, что оно восторжествовало, будучи засвидетельствовано в истинности своей VII Вселенским собором, признанным в качестве такового, хотя и после долгой борьбы и колебаний, всей Церковью. Но как и до VII собора, иконопочитание вошло в практику Церкви водительством Духа Св., но без догматического определения, так же оно осталось в сущности и после VII Собора, и остается даже и до дня сего. Византийский Восток как будто истощил свою силу в многовековой борьбе с иконоборцами и более уже не возвращался к этому вопросу, ни в церковных определениях, ни в богословии. Перед нами же он вновь становится теперь. Замечательно, что такова же оказалась судьба этого вопроса и на Западе. В течение многовекового периода блестящего расцвета схоластического богословия, в котором обсуждались многочисленные вопросы как первостепенной важности, так и совершенно ничтожного значения, вопрос об иконопочитании вовсе не ставился и не обсуждался, и это *равнодушие западного богословия* к вопросу о догмате иконопочитания представляет собой поразительный факт, имеющий, думается нам, свои глубокие корни в особенностях католического богословия. Но и в протестантизме, который снова поднял знамя иконоборчества (так же как и в сектантстве), мы не находим догматического углубления вопроса. Протестантизм в своем отношении к иконам остается на ветхозаветной почве запрещения икон и вообще рационалистического, отвлеченного духоборства. Он не подымается до уровня иконоборческого богословия VII века, видя в иконопочитании просто род идолопоклонства и суеверия. И в католической реакции, в контрреформации, мы не находим попытки догматически продвинуть вопрос (так же как и в католических руководствах догматики³ обычно он оставляется без

¹ Третье защитительное слово. XXI, стр. 401.

² Первое защитительное слово, гл. XVI.

³ Если не считать превосходных статей «Images» и «Iconoclastes»** в «Dict. de théol. cath.», VII t. и в «Dict. d'arch. chrét.». Характерно отсутствие самостоятельного рассмотрения этого вопроса у Фомы Аквината в «Summa theologiae»*** и его суждение в вопросе о поклонении изображению Христа: III-a, qu. 25.

внимания). Тридентский собор* подтвердил необходимость иконопочитания, однако в своем догматическом его изъяснении он пошел не вперед, но назад сравнительно с VII Вселенским собором. Этого определения¹ мы коснемся ниже.

Давно уже настало время вновь поставить этот вопрос к догматическому обсуждению. Начать же его следует, конечно, с проверки исходной его постановки. До сих пор догмат иконопочитания рассматривался всецело на почве христологии, как один из ее выводов. Однако в пределах христологии, как мы видели, он оказался в сущности неразрешим, ибо ведет к безысходным апориям. Он должен быть перенесен на почву общей теологии и антропологии в их взаимном соотношении, причем связь эту дает софиология (которая включает в себя, в известной мере, и христологию). Надлежит поэтому прежде всего показать, что по существу своему догмат иконопочитания есть проблема софиологическая.

II. АНТИНОМИЯ ИКОНЫ

Мы видели, что главная трудность в учении об иконе состоит в одновременном признании безобразности, а потому и неизобразимости Божества, с одной стороны, и Его «воображения по нам» чрез вочеловечение, а потому и изобразимости, — с другой. Получается своего рода антиномия. А эта действительная или мнимая антиномия далее ведет и к действительным или мнимым апориям в учении об иконе, которые остались не устранены и не преодолены в догматических спорах об иконопочитании VIII—IX веков. Иконоборцы из наличия этой, указуемой ими антиномии делали отрицательный вывод — *против* допустимости иконы вообще; иконопочитатели же, полагая преимущественное ударение на боговоплощении, делали утвердительный вывод в пользу изобразимости плоти Христовой, а чрез то и иконы самого Христа. Если принять эти обе предпосылки, приводящие к антиномии, то правы оказываются не иконопочитатели, а иконоборцы, ибо догматическая логика явно на их стороне. Иконопочитатели могли избежать явной апории только ценой очевидной непоследовательности и односторонности, и фактически, действительно, в их учении нарушалось равновесие в отношении нераздельности и неслиянности обеих природ во Христе, согласно Халкидонскому догмату, в сторону моно- или дифизитства. Изображая человеческую плоть Христа в качестве иконы Спасителя и признавая в то же время абсолютную безобразность и неизобразимость Божества, они этим брали *pars pro toto***², часть за целое. Иными словами они принимали в качестве изображения *всего* Христа, Богочеловека, соединяющего в Себе и божество, и человечество, икону лишь одной Его человечности, если только она вообще может быть отделена от Его божества. И при таком положении атака иконоборцев оставалась неотразимой, о чем наглядно свидетельствует неутраченная догматическая смута в течение двух веков, притом, как до, так и после VII Вселенского собора,

¹ *Imagines porro Christi, Deiparae Virginis et aliorum sanctorum in templis praesertim habendas et retinendas, eisque debitum honorem et venerationem impertinendam, non quod credator inesse aliqua in iis divinitas vel virtus, propter quam sint colendae, vel, quo ab eis sit pretendendum, vel quod fiducia in imaginibus sit tingenda, veluti olim fiebat a gentibus, quae in idolis spem suam collocabant, sed quoniam, honos, qui eis exhibetur, refertur ad prototypa, quae illae representant, ita ut per imagines, quas osculamur et coram quibus caput aperimus et procumbimus, Christum adoremus et sanctos, quorum illae similitudinem gerunt, veneremur**** (Enchir. Denz. 986).

и на Востоке, и на Западе. И она вовсе не была изжита до конца, а только затихла, перестала сосредоточивать на себе внимание, уступив свое место с IX века новым догматическим спорам по вопросам, разделяющим восточную и западную церковь (т. е. преимущественно о папском примате* и о filioque**). К тому же на Востоке все более тревожным становилось политическое положение, царям было уже не до догматических споров, а Запад догматикой иконопочитания, в сущности, никогда не интересовался. Конечно, в Церкви, движимой Духом Св., победила истина, именно, практически иконопочитание восторжествовало. Однако это вовсе не означает, чтобы с принятием этой практики церковью принято было и то догматическое учение об иконопочитании, которое развивалось в эту эпоху одинаково как его сторонниками, так и противниками и имело в действительности иконоборческое происхождение. Повторяем, Церковь имеет канон об иконопочитании, но она не знает общепризнанного догмата иконопочитания, не определила догматического учения о нем, которое поэтому и не могло быть введено в орос VII Вселенского собора. Ибо мудрость Церкви, движимой Духом Св., прозорливее отдельных ее членов, а в частности, и богословов иконопочитания VIII–IX века, и даже самих отцов VII собора, вообще проявляется в отличии богословских мнений от церковных постановлений. *И эти мнения мы вовсе не обязаны принимать*, ибо они, действительно, последовательно развиваемые, приводят к иконоборству, а сверх того несостоятельны и сами по себе. Это и требуется прежде всего показать, чтобы затем обратиться к положительному решению вопроса.

И прежде всего неверна та исходная антиномия, которая без критики принимается обеими сторонами. Она состоит в противополжении между невидимостью, а следовательно и безобразностью (бесформенностью), Бога и видимостью и, следовательно, образностью человека, каковую антитезу полагают в определении взаимоотношения Бога и человека. Можно показать, что такой антиномии вообще не существует, ибо оба члена, здесь сопоставляемые в качестве антиномии, в действительности *не находятся в одной и той же логической плоскости*. Они принадлежат к разным мыслительным рядам, а поэтому и не составляют антиномии, и вообще не должны быть сопоставляемы. Первый член мнимой антиномии принадлежит общей теологии и входит в теологическую антиномию; второй же ее член принадлежит к космологии и входит в космологическую антиномию. Соединять же их в одной антиномии означает складывать аршины с фунтами, на том только основании, что и те и другие суть меры, хотя и совсем разного и по-разному. Это станет ясно, если мы остановимся ближе на богословских антиномиях разного порядка, которые здесь смешаны.

Первый член антиномии иконы, утверждение о невидимости и безобразности Бога, принадлежит так называемому апофатическому (отрицательному) богословию¹, развиваемому у неоплатонизирующего Дионисия Псевдо-Ареопагита, но свойственному и всему святоотеческому богословию. Мысль его проста и ясна: Божество как Абсолютное, т. е. безотнositельное, пребывает чуждо всякого соотношения, различения, определения. Оно не есть ни кто, ни что, ни какое, оно даже не есть, ибо и бытие есть уже отношение. Оно остается по ту сторону различения субъекта и объекта, лица и состояния. Оно не может быть выражено иначе, как отрицанием всякого определения, NE, α privativum, как бы немым мистическим жестом. Об этом Божественном Ничто сказано: «Бога никто же виде нигдеже»

¹ См. об этом в моем «Свете Невечернем»: Божественное Ничто (Отрицательное богословие).

(Io. 1, 18. — I. Io. 4, 12 — I Тим. 6, 16). И, что здесь особенно важно, Божественное Ничто не есть и Бог, ибо Бог есть уже понятие соотносительное, которое предполагает мир. Божественное Ничто есть, так сказать, абсолютный Бог в Себе и для Себя, Который совершенно недоступен для опредмечивающего мышления, исходящего из противоположения познающего и познаваемого, субъекта и объекта, вообще из некоего сознательного различия или отношения. Оно и мыслится, так сказать, искусственно, посредством некоего, по платоновскому выражению, незаконнорожденного суждения, полагается мыслью не чрез суждение, но чрез одно лишь отрицание. Эта, выражаясь математически, мнимая идея, есть порождение в мысли метафизического абстрагирования, а в жизни — мистического умирания чрез погружение в мистическую ночь. Но это отнюдь не есть *религиозная связь, religio**, взаимоотношение. Всякая религия, в том числе и откровенная — как ветхо- так и ново-заветная, — знает *Бога*, открывающегося миру и с ним соотносящегося. Божественное же Ничто есть Абсолют *вне* творения и *вне* религии. В то же время постулат апофатического богословия о недомыслимости и неизреченности Божества составляет как бы необходимый фон для идеи Бога. Он содержит в себе немое свидетельство того, что Он есть не только Бог, т. е. абсолютное — относительное, но и Божество в Себе, Абсолютное превыше всякого отношения. Этим выражается неисследимость и неисчерпаемость существа Божия, бездонный океан, непреступный свет и непостижный мрак Божества.

Однако с этим абсолютным НЕ Божества антиномически сопрягается и абсолютное ДА, с абсолютной безотносительностью соединяется отношение в самом Абсолютном, т. е. *абсолютное отношение*, различие, определение. В этом выражается *жизнь* Абсолютного, которое не абстрактно, как наши понятия, но конкретно живет. Бог как абсолютное отношение в Себе Самом есть св. Троица, триипостасная Личность, божественное триединство. Отрицательная, или безотносительная, Абсолютность столь же безусловна и изначальна в Божестве, как и абсолютное отношение. Такое соотношение НЕ и ДА для разума является антиномическим как тождество противоположностей (*coincidentia oppositorum*). Здесь лежит непроходимая граница для разума, огненный меч херувима преграждает путь мысли, свидетельствуя, что это место свято: *изууй сапоги от ног твоих***.

Неправильно и невозможно было бы эту антиномию, идеально-реальную (ибо в Боге все идеально-реально), рационализировать, снимать, разрешая ее в процессе, в становлении, которое якобы совершается в Божестве, развиваясь в некоем онтологическом последовании. В результате такого рационализирования антиномии она подменяется генезисом, получается *история* Бога в Нем Самом, которая сводится к *происхождению* Бога из некоего до-Бога или сверх-Бога, онтологически предшествующего Богу. Божественное Ничто вместо апофатически-отрицательного подменяется положительным, понимается как Нечто, или как некий божественный $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$, который может и должен определиться, выйти из мѐонального состояния. В НЕ возникает ДА, Божественное Ничто превращается в Первобога (*Ur-Gottheit*) или Первосвободу, которая чрез самоопределение становится Богом, во св. Троице сущим. Тем самым св. Троица понимается здесь в качестве персоналистического момента в имперсональном Перво-Божестве. Такое рассуждение не имеет ничего общего с апофатическим богословием. На этот путь своеобразного мистического рационализма, снимающего антиномию, вступает, вслед за Плотиним, немецкая мистика в лице Экарта и особенно Я. Бѐме с его последователями в данном вопросе. То же в области метафизического рационализма представляет учение Гегеля и в известном смысле Шопенгауера и Э. Ф. Гартмана. Но

абсолютное отношение в Боге, т. е. св. Троица, *не возникает* в Божестве как вторичное Его самоопределение, но оно столь же изначально и абсолютно в Божестве, как и его абсолютность. Можно сказать, что *Ur-Gottheit* и *Gott* одинаково изначально и предвечны, взаимноходны и тождественны. В Божестве нет процесса, но есть жизнь, т. е. вечная актуализация, вечный акт, *actus purus* в вечной подвижности Абсолютного. Это есть первая богословская антиномия в нашей мысли о Божестве: Бог в Себе как Абсолютное и, следовательно, безотносительное, и как Абсолютное Отношение, — Бог, чуждый всякого определения, и Бог, во св. Троице сущий. Самый догмат св. Троицы стоит на острие изначальной богословской антиномии. Однако она есть первая, но не единственная. Переходим к следующей, космологической антиномии. Бог имеет абсолютное отношение внутри Абсолютного, т. е. есть св. Троица. Но он же имеет и отношение абсолютно-относительное. Последнее есть бытие Бога *вне* Себя самого, в Его отношении к миру, к творению. Самосущий Бог есть и Творец мира и его Промыслитель. Это соотношение в Боге для нашей мысли так же приводит к антиномии. В самом деле, Бог во св. Троице сущий имеет всю полноту жизни в Себе самом, Он есть всеблаженный и самодовлеющий в том смысле, что эта полнота ни в чем не может быть восполнена и вне себя ничего не имеет. Бог не нуждается ни в чем и ничего не может в Себя принять, чего бы Он не имел, и в этом смысле в Боге нет места ни для какого процесса. Но в то же время в полноту абсолютного отношения входит отношение Бога не только к Себе Самому, но и к не Себе, т. е. к миру. Но так как нет и не может быть чего-либо, что имело бы отношение к Богу и было бы не Богом, то и это относительное бытие мира является также божественным бытием, которое лишь положено Богом *вне* Себя самого, т. е. в *ничто*, в абсолютном ничтожестве, *оўж ѓв*¹, вызванном к бытию силою Божией, т. е. в творении. (Творение есть *ничто*, которое стало *быть*, исполнившись Божественного бытия.) Этим устанавливается абсолютно-относительное отношение в Боге, именно, как Творца к творению. Очевидно, Божественная подлинность этого отношения в Божестве требует, чтобы оба члена этого соотношения обладали полной реальностью и самобытностью, т. е. не только Творец, но и творение, не только Бог, но и мир. Бог соотносителен миру и, следовательно, постольку Он предполагает мир, не для Своего восполнения, но как предмет Своей любви (Io. 3, 16): «Тако возлюби Бог мир»², что «агнец Божий предназначается прежде создания мира» (1 Пет. 1, 20), т. е. в вечности. В пределах учения о Боге как абсолютном отношении тем самым намечается новая антиномия, уже не между Абсолютным и Абсолютно-Относительным, но и в пределах Абсолютно-Относительного, в двух образах этого отношения. Именно, с одной стороны, Бог в Себе, во св. Троице сущий, пребывает превыше всякого отношения вовне Себя, Он исполнен Себя и в Себе замкнут. С другой стороны, Бог исходит из своей полноты вовне Себя, полагает Себя как Творца, творящего мир и тем самым Себя самого ввергающего в поток становления, временного, возникающего бытия. В силу подлинности этого мира и мирового процесса, сам Бог как Творец и Промыслитель постольку является становящимся вместе с миром («становящееся Абсолютное» у Вл. Соловьева). Бог в полноте своего триединства не нуждается в мире и ничего не имеет в нем, но вместе с тем Бог по любви своей к миру творит его, ища в нем другие, тварные ипостаси в союзе любви св. Троицы. Таким образом получается, что Бог

¹ См. в «Свете Невечернем»: Тварное Ничто.

² Dieu est fou de l'homme*, по выражению Шеллинга.

не нуждается в мире, но Бог и взыскует его, творя мир. Первое положение логически несовместимо со вторым, получается антиномия, которая, однако, онтологически означает самотождество. Существенно иметь в виду, что первая антиномия не может быть рассматриваема как *основание* для второй, и, наоборот, вторая не является *следствием* первой: никакого причинного соотношения между ними не может быть установлено.

Учение о творении Богом мира ведет нас к учению об откровении Бога в мире. И на этом дальнейшем пути мы встречаем еще новую антиномию, софиологическую. Вот в чем она состоит. Между Богом как Творцом и миром как творением существует непроходимая пропасть, делающая их непосредственное соотношение невозможным. Тварь не может вынести своего Творца, видеть Его Лицо, стерпеть Его приближение. «И Лица Моего не можно тебе увидеть, потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых» (Исх. 33, 20), — говорит Бог Моисею. Тварь остается безнадежно и окончательно замкнута в своей тварности и отделена от Бога своим ничтожеством, из которого она сотворена Богом, ее бытие вне-Божественно. И вместе с тем она существует только силою Божию, и, следовательно, в Боге: «О Нем бо живем и движемся и есьмы» (Д. А. 17, 28). Вне Бога она снова возвращалась бы в свое небытие. «Отнимешь дух Твой, и умирают, и в персть свою обращаются. Пошлешь дух Твой, — созидаются» (Пс. 103, 29—30). Тварь пребывает, таким образом, во внебожественном божественном бытии (пан-эн-теизме), одновременно отличаясь от Бога и не отличаясь от Него. Та взаимовходность Бога и мира, которая раскрывается и осуществляется в обожении мира и боговоплощении, представляет с равной силой оба эти полюса отношений творения: мир есть не-Бог, сущий в Боге, Бог есть не-мир, сущий в мире. Бог полагает мир *вне* Себя, но мир имеет свое бытие *в* Боге. Метафизическое «место» творения есть, таким образом, актуальная взаимовходность и столь же актуальная отличность Бога и мира, определяется антиномически.

Природа антиномии состоит в том, что она не только сопоставляет два, при отвлеченном рассмотрении кажущиеся противоположными, положения, но она устанавливает их актуальное тождество. Если мерить его аршином рациональной логики (которая вовсе не исчерпывает логоса бытия и мира действительности, но лишь по-своему ее описывает), она приводит к противоречию, т. е. к немыслимости, к логическому тупику, пред которым логика отступает в недоумении и лишь констатирует безысходность этого положения. Антиномия свидетельствует о равнозначности, равносильности, и вместе нераздельности, единстве и тождестве противоречивых положений. В этом смысле сама антиномия есть логический скачок над бездной, но тем самым она становится подобием моста над ней. Она выражает связь Бога и мира в их различии, но и в их единстве, некое божественное $\mu\epsilon\tau\alpha\chi\upsilon\delta\iota\varsigma$ * (по выражению Платона): Бог в творении, который есть Божественная София. Бог обращен к миру Премудростью Своею: «вся Премудростию сотворил еси» (Пс. 103, 24). «Господь имел меня (Премудрость) началом путей Своих, прежде созданий Своих, искони» (Пр. Сол. 8, 22). София есть Божественная жизнь в ее предвечном содержании как самооткровение и слава Божия, *Deus revelatus*** в отношении к *Deus absconditus****. Она не отличается от единосущной природы Божества, она и есть эта самая природа, не только как акт, но и вечный божественный факт, не только сила, но и ее действие, не только широта, но и глубина. В ней Бог Сам Себя знает и видит, и Сам Себя любит, любит не личной любовью взаимности, какова предвечная любовь трех ипостасей, но любит *Свое*, — *Свое*

Божество¹, свою Божественную жизнь, как достойную любви. София, поэтому, есть Божество Бога или Божество в Боге, и в этом смысле она есть и божественный мир прежде его творения. Для творения Бог и есть София, ибо в ней и чрез нее открывается Он и как личный триипостасный Бог, и как Творец. Мир сотворен Софией или в Софии, ибо иного начала бытия нет и не может быть. Следовательно, и мир есть София, но *становящаяся*, тварная, во времени сущая. Мир, сотворенный на основании Софии, предназначен к тому, что в нем «будет Бог всяческая во всех», т. е. что он станет совершенно софиен. Однако эта полнота относится лишь к свершению. Таким образом, с одной стороны, мир не возникает, ибо предвечно начертан в Божественной Премудрости, имея в ней высшую, небесную реальность, «первообразы», *πρωορισμοί* (по учению отцов Церкви). И можно сказать, что софиюность мира есть аксиома космологии. Но, с другой стороны, столь же реальной является и асофиюность, и даже антисофиюность мира, погруженного в себя, в свое полубытие. Мир софиен и антисофиен в одно и то же время, и в этом его антиномия, которая выражает его жизнь. В мире нет ничего истинно сущего, что не являлось бы священным иероглифом небесного первообраза. Об этом и говорит апостол Павел: «невидимое Его, вечная сила и Божество, от создания мира чрез рассматривание творения *видимы*» (Рим. 1. 20). Но вместе с тем мир имеет собственную жизнь, он существует по-своему, иначе, нежели вечные его первообразы в мире Божественном, в Божественной Софии. И эта антиномия разрешается в движении и в мировом процессе, можно сказать, что сама она и есть процесс (основная интуиция Гегеля: *der Widerspruch ist Fortleitende**).

Софиологическая антиномия последовательно и до конца раскрывается в христологической. Основной христологический догмат IV Вселенского собора о двух природах и единой ипостаси во Христе (по отношению к которому определение VI Вселенского собора о двух волях и энергиях** является лишь частным выражением той же общей мысли) выражен антиномически и представляет собой раскрытие софиологической антиномии в применении к христологии: во Христе две природы соединяются в одном лице нераздельно и неслиянно, неразлучно и несмесно. Это значит: Творец и творение, вечное и временное, София нетварная, божественная, и София тварная соединяются в одном существе и в одной жизни, притом так, что каждая сохраняет свою самостоятельность и все метафизическое расстояние (*неслиянно*) одна от другой и вместе с тем взаимную связь (*нераздельно*), вытекающую из онтологического тождества. Здесь мы имеем новую *coincidentia oppositorum*, соединение начал, взаимно отрицающих и исключаящих друг друга (ибо Творец не есть творение и наоборот) и вместе с тем сосуществующих во Христе. Христологическая антиномия выражает здесь с предельной ясностью общую софиологическую антиномию — единство и онтологическое тождество различных и противоположных начал Божественного и тварного: Творец, сходящий в творение — Рождество Христово, Боговоплощение, — и творение, восходящее к Творцу, — Вознесение Христа с плотью и одесную Отца Седение.

Основная софиологическая антиномия выражается далее и в целом ряде частных антиномий в общем учении о Боге. Так, антиномичны вечность и время: Бог вечен и в этом смысле сверхвременен, но для мира Бог открывается во времени, как во времени совершилось и пришествие Христа в мире и вознесение из него. Далее, — антиномичны сверхпространственность и всепространственность или вездесущие Божие — свобода Творца от всякой

¹ См. наш очерк «Ипостась и ипостасность» в сборнике в честь П. Б. Струве***.

ограниченности и внеположности пространства, и пространственная обусловленность действия Бога в мире, в частности, и в явлении Христа¹.

Вот для ясности схема вышеизложенных трех антиномий в их последовательности и взаимоотношении.

I. Теологическая антиномия (Бог в Себе)

ТЕЗИС: Бог есть Абсолютное, следовательно, чистое НЕ, Божественное Ничто.
(Апофатическое богословие).

АНТИТЕЗИС: Бог есть абсолютное в Себе самоотношение, св. Троица.
(Катафатическое богословие).

II. Космологическая антиномия (Бог в Себе и в творении)

ТЕЗИС: Бог во св. Троице имеет всю полноту и всеблаженность, самосущ, неизменен, вечен и потому абсолютен.
(Бог в Себе).

АНТИТЕЗИС: Бог творит мир из любви к творению, с его временным, относительным, становящимся бытием, и становится для него Богом, соотносится с ним.
(Бог в творении).

III. Софиологическая антиномия (Премудрость Божия в Боге и мире)

ТЕЗИС: Бог, во Св. Троице единосущный, самооткрывается в Премудрости Своей, которая есть Его Божественная жизнь и Божественный мир в вечности, полноте и совершенстве.
(София Нетварная — Божество в Боге).

АНТИТЕЗИС: Бог творит мир Премудростью Своею, и эта Премудрость, составляющая Божественную основу мира, пребывает во временно-пространственном становлении, погруженная в небытие.
(София Тварная — Божество вне Бога, в мире).

Частное проявление общей софиологической антиномии представляет собою и *антиномия иконы*, в которой соединяется неизобразимость и изобразимость Бога и, в частности, Господа Иисуса Христа, Богочеловека. Эта антиномия лежит в самой основе догмата иконопочитания и ее надлежит прежде всего надлежаще вскрыть и показать. Природа антиномии состоит в тождестве и нераздельности противоположного, *coincidentia oppositorum*, и антиномия иконы состоит в том, что Бог неизобразим, ибо Он недоступен ведению твари, ей трансцендентен, а вместе с тем Бог изобразим, ибо Он открывается твари, образ Его начертан в ней, и «невидимая Его» в ней «видима суть», как с боговдохновенной смелостью вещает апостол антиномического богословия св. Павел. Эта видимость невидимого, изобразимость неизобразимого, и есть икона. Прежде, чем обратимся к дальнейшему рассмотрению учения об иконе, возвратимся еще раз к исходному положению, общему для иконоборческого и для иконославческого богословия, к противоположению неизобразимости

¹ По существу софиологическую антиномию представляет собой и учение св. Григория Паламы о непознаваемости существа Божия $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha$ и о познаваемости «энергией» Божиих $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$. Причем последние тождественны по природе с Богом и в этом смысле суть Бог, а вместе и несотворенная основа творения.

и безобразности Бога и изобразимости и «описуемости» человека (точнее, человеческого тела), на основании чего одни доказывали невозможность иконы Христовой, другие — как раз обратное. Имеем ли мы здесь действительную антиномию, в которой оба члена не просто рядоположны, но и внутренне связаны нераздельно и неслиянно, как *coincidentia oppositorum*? Нет, и в этом все дело. Здесь мы имеем не антиномию, но простое противоречие, соединение двух взаимно чуждых положений, не принадлежащих к одному логическому ряду. Первое положение относится к отрицательному богословию и гласит, что Бог непознаваем и неписуем, иначе сказать, есть Божественное Ничто, абсолютное НЕ апофатики. Как мы знаем, оно принадлежит первой богословской антиномии. Оно может быть сопоставлено, сопрягается в антиномию лишь со своим собственным антитезисом. Но оно не может быть сопоставляемо ни с чем другим, кроме этого антитезиса, которым является учение о Боге как Абсолютном Лице, св. Троице. Тем более апофатическое НЕ, Божественное Ничто, не может быть непосредственно поставляемо в соотношение с творением (в частности, с человеком), потому что из него нет никакого мыслительного пути к творению. Мы должны в ряде антиномий пройти через космологическую антиномию и достигнуть софиологической, которая собственно и выражает отношение Творца к творению. Между тем вторая часть антиномии иконы в богословии иконоборства и иконославия, ее антитезис, принадлежит антиномии космологической: она имеет в виду тварь, человеческое естество, в его отношении к Богу, открывающемуся в творении. Таким образом, в аргументе соединены два положения в качестве тезиса и антитезиса одной антиномии, между тем как они принадлежат к двум разным антиномиям. Они между собою поэтому несопоставимы и представляют внешнее рядоположение двух несвязных между собою мыслей, из которых и не может получиться никакого вывода. Его и не получается. В самом деле, если остановиться на первом тезисе отрицательного богословия, то придется признать, что человеческая природа вообще не имеет никакого отношения к Божеству, а следовательно, и к изображению Его, и оказываются правы иконоборцы. Бог и человек не со-образны, и иконы Божества в человеческом образе нет и не может быть. Ошибка здесь состоит не только в сопоставлении несопоставимого и совершенно разного, но также и в том, что тезис апофатического богословия, чисто отрицательный и не терпящий во всепоглощающей отрицательности своей никакого сопоставления, здесь применяется как положительный, т. е. именно сопоставляется со вторым. Ошибочность принятия апофатического НЕ за особую разновидность положительного бытийного определения, именно за *выражение* состояния, предшествующего всякому частному бытию, была уже показана на примере учения Бёме и Гегеля. Но здесь в ином лишь образе повторяется та же ошибка. Чистое НЕ апофатического богословия, Бог в апофатическом определении, не имеет никакого отношения к миру, и поэтому между двумя посылками иконоборческого богословия нет никакой связи, и отсюда не может быть сделано никакого вывода — ни за, ни против иконопочитания. Апофатическое НЕ есть тема, в которой гаснут все образы, и поэтому остается в силе только ветхозаветный запрет: не сотвори себе кумира, ни всякого подобия, — а следовательно, и изображения.

Но не имеют ли представители иконоборства на своей стороне и свидетельства Слова Божия? Разве они не ссылаются (странным образом вместе с иконопочитателями) на текст: «Бога никтоже виде нигдеже» (Io. 1. 8)? И разве не имеет он значения вполне апофатического, как они его и понимают? Однако все дело в том, что они обрывают этот текст

на половине, вследствие чего даже и приводимая ими первая часть утрачивает свой истинный характер, именно антиномический. В действительности же текст полностью читается так: «Бога никто нигде не видел, однородный Сын (разночтение: Бог), сущий в лоне Отчем, тот явил (ἐξήγησατο)». Т. е. мы имеем здесь не отвлеченную апофатику, в которую этот текст превращается, будучи цитируем лишь наполовину, но он выражает третью, софиологическую антиномию, которая состоит из двух контрадикторных, но взаимно связанных положений: тезис: Бог (в Себе) невидим, антитезис: Бог (в космосе) явлен Сыном. Подобную же антиномию, хотя и не столь четко выраженную, мы имеем в I Ю. 4, 12: «Бога никто никогда не видел», — тезис. «Если мы любим друг друга, Бог в нас пребывает», — антитезис. (Сюда же, к антитезису, относятся и начальные слова послания: «Мы слышали, видели своими очами <...> Слово жизни 1, 1.)¹. Таким образом, и в Слове Божиим мы находим не апофатическое учение о непознаваемости Божества, но антиномическое утверждение одновременно и Его невидимости, и Его видимости, именно, что «невидимая Его от творения мира делами познаваемое видима» τὰ ἀόρατα κἀνοράται. (Рим. I. 20). Эта софиологическая антиномия, переходящая далее и в христологическую (а еще далее и в пневматологическую), есть точная формула откровения Бога в мире. Откровение предполагает, с одной стороны, открывающееся как некую неисчерпаемую тайну, превышающую ведение, а с другой, — непрестанное ее раскрытие, видимость невидимого, во-образимость превышающего всякие образы, слово о неизреченном. При этом оба члена антиномии необходимы для идеи откровения: если не будет тайны и глубины, если предмет откровения будет познаваем и исчерпаем до дна односторонним актом познания, тогда мы имеем знание, а не откровение. Но, с другой стороны, если тайна не познается, не является, не раскрывается, она просто не существует для человека, ибо неведомость тайны в откровении соотносительна с ее ведением. Трансцендентное становится имманентным, не теряя своей трансцендентности, как и, наоборот, имманентное проникает в трансцендентное, его не преодолевая; эта взаимовходность их, это их трансцендентно-имманентное соотношение есть антиномическая формула софийности мира. Единая Божественная София, плерома мира, есть в вечности Божией и составляет энтелехию, целепричину мира, светится в нем и его образует. Единая София в недвижной вечности и во временном становлении: τὸ ὄντως ὄν καὶ τὸ ὑμῶμενον*, данность и заданность, начало и конец.

Апофатическое богословие, принятое в качестве основной посылки учения об иконе, конечно, устраняет ее возможность. В этом выводе и была сила иконоборцев, как и слабость иконопочитателей, которые пытались уклониться от его неизбежности. В самом деле, если Божество вообще превыше всякого образа и абсолютно неизобразимо, то очевидно, что всякое изображение человеческого тела, в частности, и плоти Христовой (если даже она, действительно, изобразима), не имеет *никакого* отношения к иконе Христа как Богочеловека, и Он как Бог, хотя и вочеловечившийся, остается неизобразим. Апофатический аргумент совершенно уничтожает довод встречный, положительный. Изображение плоти в свете его просто не имеет *никакого* отношения к образу Божества, как на то и указывали иконоборцы:

¹ Такой же антиномический (а не апофатический) смысл имеет и 1 Тим. 6, 16: «Бог обитает в неприступном свете, которого никто из человеков не видел и видеть не может» (тезис), но перед этим говорится (6, 14), «о явлении Господа нашего Иисуса Христа» (антитезис). Далее 2 Петр. 1. 16–17: «Мы возвестили вам силу и пришествие Господа нашего Иисуса Христа <...> быв очевидцами Его величия, ибо Он принял от Отца честь и славу» (антитезис).

иконопочитание действительно подменялось бы здесь сарколатрией (поклонением плоти), т. е. в сущности идолопоклонством, запрещенным в Ветхом Завете.

Теперь, после этого критического экскурса, который приводит нас к совершенно отрицательному заключению относительно иконоборческого и иконославческого богословия VIII—IX веков, обратимся к рассмотрению вопроса по существу. Что такое икона? Возможна ли икона? И как она возможна?

III. ИСКУССТВО И ИКОНА

Икона есть прежде всего предмет искусства. Поэтому вопрос об иконе есть частность общей проблемы искусства как особого образа боговедения и откровения. Бог открывается не только чрез мысль в богомудрии и в богословии, но и чрез красоту в боговидении, в искусстве. Иконоборцы естественно оказались и искусствоборцами. На иконоборческом соборе 754 года было осуждено не только иконопочитание, но и искусство (и в этом заключается, может быть, даже более вредная сторона этого софиоборствующего учения, нежели само иконоборство). Здесь было провозглашено: «против самого необходимого для нашего спасения догмата, т. е. домостроительства Христова, *богохульствует: не имеющее в нем основание искусство живописи*, и им подрываются эти шесть святых Вселенских богособранных соборов». (Д. 221). В ответ на это было указано на VII Вселенском соборе в послании, прочитанном диаконом Епифанием: «Никто из благомыслящих не будет позорить искусства, если посредством его готовится что-либо полезное для нужд сей жизни; нужно только иметь в виду цель и образ, каким совершается произведение искусства: если оно для благочестия, то оно должно быть принимаемо, если же оно для чего-либо позорного, то оно ненавистно и должно быть отвергаемо» (Д. 223). Таким образом, VII Вселенский собор, защищая иконы, вынужден был взять под защиту искусство. Впрочем, этим, мимоходным суждением только и ограничились отцы собора, не уделяя более внимания религиозному оправданию и осмыслению искусства. Однако, для уразумения иконы, которая, ведь, есть прежде всего произведение изобразительного искусства, с этого выяснения именно и надлежало начинать. Итак, что же такое искусство, что оно собственно делает и на чем основано? По самому предварительному определению, изобразительное искусство имеет дело с *образом* (εἶμαίν), который оно воспроизводит. Поэтому, что такое этот образ или «икона» в самом общем смысле?

Образ, очевидно, есть понятие относительное: он соотносителен тому, чего он есть образ, т. е. первообразу или оригиналу. И понять природу образа следует прежде всего из его отношения к первообразу. Между образом и первообразом одновременно существует и некое тождество, и существенное различие, в результате чего и получается сходство. Нарисованные Апеллесом яблоки, которые из-за поразительного их сходства с настоящими будто бы прилетали клевать, очевидно, глупые птицы, никогда не станут реальными, будучи только образом их. Гранью, различающей образ от первообраза, является *реальность* последнего и *идеальность* первого. Вещи могут иметь реальное и идеальное бытие в образе и действительности. И все сущее имеет свои образы, бесконечно отражается в них, как бы фотографируется, и в этих отпечатлениях может быть прочитано в памяти мира (Akasha-Chronik* оккультистов). Эти образы не суть повторение бытия, которое остается единым

и единственным, — реальность не повторяется, — но они суть его идеальные повторения. Воспроизводится его идеальный мыслеобраз, и для этого воспроизведения нет границ, настолько, что, можно сказать, каждая вещь говорит о себе для всего мира, запечатлевает свой образ в бесчисленных повторениях его чрез все мироздание. *Все* в мире, т. е. в *реальном* бытии, имеет свой идеальный мыслеобраз и потому естественно отображается (причем фотографирование всякого рода, которое, вероятно, находится еще в самом начале раскрытия своих возможностей, есть только наглядное свидетельство об этой всеобщей отображаемости вещей, их идеальном самоповторении). Реальное бытие прикрепляет вещь в пространстве и времени, идеальный же мыслеобраз свободен от этого прикрепления и не ограничен пространством и временем. Про него как имеющий идеальное бытие можно сказать, что он не есть, но имеет значимость (по-немецки: *gilt*).

Теперь надо сделать следующий шаг в раскрытии образа. Его онтологическая несамостоятельность состоит не только в зависимости от реальности, или оригинала, но и в зависимости от субъекта, или носителя образа. Дело в том, что, хотя «естественный образ» принадлежит вещи как ее слово о себе, ее изображение себя самой, однако слово это звучит и образ этот изображается в ком-либо или для кого-либо как своего обладателя или субъекта. Образ возникает в его носителе, так сказать, его адресате, ибо безадресный образ и не существует. Субъект *в себе* отражает образ, он есть тот живой экран, на который падают лучи, посылаемые вещью. В этом заключается неизбежная субъективность образа. Она означает не то, что образу не свойственно объективное основание в вещи, — объективность его этим нимало не уменьшается, — но то, что образ необходимо предполагает идеацию, которая связана с субъектом как ее творческим носителем. Образ становится видим для видящего, в котором он загорается. Но кто же этот видящий? Таким субъектом идеации в мире является человек, логос мира, и в этом смысле можно сказать, что все образы бытия, находящие себя в человеке, тем самым суть *человечны*, не в смысле «слабости и приспособления», т. е. дурного антропоморфизма (как у Дамаскина), но вследствие господственного положения человека в мире как ока мира, его идеального зеркала, следовательно в смысле антропологическом¹. Можно еще прибавить, что ангелы ведают мир в его идеальных первообразах, это определяется их общим отношением к миру², а также и к человеку, т. е. их ангелочеловечностью. Итак, человек есть существо, зрящее образы, ζῶον εἰχονικόν, как и творящее их, ζῶον ποιητικόν. Человек, прежде всего принимает в себя образы бытия и, так сказать, отражает их насколько они сами в него просятся, но он и творчески обретает и воспроизводит их. Поэтому зеркальность человека по отношению к образам нельзя понимать в смысле пассивного, безучастного отражения. Человек активно участвует в этой иконизации бытия (подобно тому как он активно и творчески осуществляет познание его, или логизацию). В себе и чрез себя он находит иконы вещей, ибо сам он есть в этом смысле *всеикона* мира. Все, имеющее реальность, изобразимо для человека, в человеке и чрез человека, который в себе не только находит мыслеобразы всего сущего, но и имеет способность выражать эти образы, воспроизводить их, давать их идеальному бытию некую реальность, словом, творить *иконы* мира. Эта творческая способность не только видеть, но

¹ Могут указать, что ведение образов в известной, правда, весьма ограниченной степени может быть доступно и животным. На это можно возразить, что оно доступно им лишь в меру их человечности, т. е. приближения к человеку, который, ведь, включает в себя способности животного мира.

² См. мою Лествицу Иаковлю (об ангелах). 1929.

и воспроизводить идеальные образы мира в «материи» (какова бы она ни была: краски, мрамор, медь, ткань и т. д.) есть изобразительное искусство, в ней проявляется человеческий артистизм. Как ζῶον εἰκονιστὸν человек есть существо артистическое, и всякая икона вещи, т. е. воспроизведение ее образа, есть произведение искусства, которое творит иконы мира и человека, мирочеловека. Поэтому-то в спорах об иконопочитании содержится, в сущности, признание или отвержение искусства, произносится приговор и искусству. Характер иконы зависит от характера искусства. Всякое отдельное искусство как τέχνη (техника) имеет свои особые законы, но речь идет здесь не об этих особенностях отдельных искусств, а о той основной установке, которою определяется его задание, и о тех онтологических предпосылках, которые делают искусство возможным.

Самое первое искушение при определении задач и природы изобразительного искусства в том, чтобы понять его задание натуралистически или же фотографически, в смысле Аппелесовых яблок, дающих возможную силу иллюзии реальности («как настоящие», «как живой»). Но натурализм фотографии всякого рода еще не есть искусство. Насколько же он содержит в себе его элементы, искусство здесь выражается в *образе взятия* изображаемой или фотографируемой вещи, т. е. в определенной или преднамеренной стилизации. В ней уже преодолевается голый натурализм. Или же фотография есть как бы протокольная запись, матерьял для того, чтобы им могло воспользоваться искусство, но сама она еще не есть искусство. Что же касается чистого натурализма в искусстве, то он является прежде всего утопией, потому что искусство никогда не может (да, конечно, и не должно) преодолевать пропасть, отделяющую идеальный образ вещи от ее реальности. 10 талеров в знаменитом примере Канта никогда не станут реальными, как бы хорошо они ни были нарисованы. В лучшем случае мы имеем в натурализме либо подделку, т. е. обман, либо самообман, т. е. галлюцинацию, сопровождаемую утерей чувства реальности, затемнением основной интуиции бытия, вследствие чего мыслеобразы приравниваются действительности. Кроме того в натурализме подменяется, а тем самым и упраздняется основная задача искусства как иконизации бытия: искусство не ищет восполнить реальность или создать рядом с нею новое бытие (это было бы бесплодным люциферизмом), оно хочет явить его слово, идею, мыслеобраз. Следовательно, его задача лежит не в области реальной, но идеальной, — не бытия, но смысла. Далее, задача искусства в понимании натурализма противоречива и антихудожественна. В самом деле, натурализм означает верность искусства предмету, точность его воспроизведения в данном состоянии. Но такого *единого* натурального образа предмета просто не существует. Он разлагается в бесконечную кинематографическую ленту образов, и даже тот натуральный образ, который мы видим глазом, всегда есть синтез, совершаемый нами бессознательно, образ образов. Меняется освещение, меняется форма в ракурсе, в зависимости от взятия, меняется окраска в зависимости от соотношения с окружающими предметами, от неизбежной ограниченности изобразительных средств, одним словом, πάντα ρεῖ, все течет в зрительном образе вещей. Поэтому и на пути самого ортодоксального натурализма оказывается неизбежный художественный произвол, стилизация, взятие, одним словом, не то пассивно зеркальное отражение, которым похвывается натурализм, но творчество, хотя и ущербленное, т. е. искусство. Можно сказать, что натуралистическая верность вещи означала бы самоослепление того ока, которое должно видеть идеальный мыслеобраз вещи, а между тем ограничивается только материей, его выражающей, натурализм есть рабство материи вещи, что есть отрицание творчества, а не

искусство¹. Конечно, может быть целая область изобразительной техники, которая заведомо не относится к искусству, а преследует те или иные практические цели. Главной задачей их является возможная верность природе, натуралистическая точность, при откровенном схематизме: таковы например наши анатомические, ботанические, биологические, зоологические и т. д. атласы, всякие чертежи и проекции. Но это и не есть искусство. Искусство проникает чрез кожу вещей, чтобы увидеть за нею их мыслеобразы, идеальную форму, которая просвечивает во всем их бытии. Их натуральный образ одновременно и показывает, являет, и осуществляет эту форму, есть непосредственный образ ее реального бытия, но вместе он и затемняет ее, ибо реальный образ вещей не адекватен идеальной форме, он не есть их художественный образ. Искусство ищет явить вещи в их истинном бытии, дать им более художественное выражение, нежели они имеют в реальности, в природе. Такое притязание было бы нелепой претензией, если бы искусство не имело для себя основания в особом ему свойственном отношении вещей. Именно в иконе этой вещи искусство, творя *идеальный* образ, освобождает его от реальности, как бы изолирует от природного бытия, и чрез то выделяет чистый, беспримесный, а не отраженный образ вещи. (Искусство в этом смысле есть и художественное истолкование мира, аналогичное научному, ибо аналогичные операции производятся и в науке, — помощью абстрактных понятий и искусственного эксперимента явление изолируется из сложности мира.) Итак, искусство есть, прежде всего, некое *узрение* идеи вещи в самой вещи, ее особое видение, которое и реализуется в художественном произведении, или в иконе. Потому в основе иконы лежит способность умного видения. Что же оно видит и куда оно смотрит?

Оно смотрит на вещь, но через вещь и за вещь. Оно видит в вещи ее сверх-вещь или перво-вещь, ее умный образ, или идею. Оно прозревает криптограмму бытия, обращающую вещь в некий иероглиф смысла, и тем самым ее художественно обобщает. Ибо идеи общи и в этом смысле логичны, вещи же, как реальности, единичны и алогичны. Но, конечно, для того, чтобы *так понимать* задание искусства, нужно *верить* ему, что оно знает этот мир умной красоты, идеальных первообразов вещей. По отношению к этим первообразам самая вещь уже есть лишь икона или слепок, хотя с этого слепка и, так сказать, по поводу него и возникают иконы в собственном смысле. Так именно надо понимать часто повторяемое у свв. отцов суждение, что все первообразы имеют свои образы, или еще более проникновенное слово Дионисия Псевдо-Ареопагита²: «По истине видимые иконы суть видимое

¹ Приходится признать, что у защитников иконопочитания (лишь у св. Иоанна Дамаскина этот натурализм соединяется, как ниже увидим, с софийным истолкованием иконы) мы находим только натуралистическое понимание искусства, чем заранее уже преграждается путь к пониманию существа иконы, а следовательно, и к ее планомерной защите. Особенно это приходится сказать про преп. Феодора Студита. Изобразимость Христа он доказывает тем, что тело Его состояло из определенных человеческих членов, которые изобразимы, как будто в иконе дело идет об анатомическом атласе. Здесь в понимании иконы он идет даже дальше натурализма, когда спрашивает иконоборцев: «Какое у них физическое основание и какая причина такой неизобразимости? Разве Христос не принял нашего образа? Разве тело Его не было составлено из костей» и т. д. (Творения, II. 376). Следуя натуралистической логике, по пути преп. Феодора Студита пришлось бы прийти к заключению, что лучшею иконою Христа была бы фотография, если бы она существовала в то время. Нерукотворный образ, в котором, по преданию, чудесно отразился лик Спасителя, не может быть рассматриваем как пассивно-фотографическое изображение (несмотря на видимое подобие ему), именно потому, что это было актом Его чудотворящей воли. Более сюда подходит так называемая Туринская плащаница (если допустить ее подлинность). Но она и не есть икона Христа, и никем не рассматривается как таковая, хотя для верующих в ее подлинность она есть великая святыня, как облекавшая тело Христово и сохранившая его запечатлевшиеся следы.

² Из послания к Апостолу Иоанну Богослову. Оно приводится св. Иоанном Дамаскиным. Слово третье. 416.

невидимого». «Они (священные символы) являются произведением и изображением божественных черт и видимыми образами неизреченных и возвышенных созерцаний»¹. По определению св. Иоанна Дамаскина², «всякий образ есть откровение и показание скрытого». Если бы не существовало этих образов и умного видения их, искусство было бы беспредметно и бессодержательно, или же ограничивалось бы копированием от руки. Известное положение Канта, что вещи без понятий слепы, понятия без вещей пусты, — можно видоизменить здесь в том смысле, что вещи без первообразов слепы (натурализм), первообразы без вещей пусты или абстрактны (схематизм). Всякая вещь конкретна, есть сращенность первообраза с «материей» — ὕλη. Будучи естественной иконой первообраза, она вместе с тем есть и первообраз своей иконы искусственной. Творческий акт искусства в иконизации вещи состоит, во-первых, в узрении чрез нее ее первообраза, и, во-вторых, в его выражении средствами искусства. Таким образом искусство выражает смысл вещи, имя ее, ее идею. Икона вещи в этом смысле есть иероглиф ее идеального первообраза, не в смысле повторения или копии данной вещи, но как запечатление действительного первообраза, который имеет реальное бытие в мире в изображаемой вещи. Эта вещь, хотя есть и оригинал для своей иконы, но она, собственно говоря, сама не есть ее первообраз. Художественный облик вещи (оригинала) свидетельствует об идеальном первообразе, существе не в мировой реальности, но *выше* ее. Он говорит не только о временно-пространственном, материальном бытии вещи, но идеальном. Словом, если выразить эту мысль на языке истории философии, то речь идет, конечно, о платоновских идеях как умных, небесных первообразах всего творения, которые суть не абстрактные понятия, отвлекаемые от вещей (аристотелевские *κοινὰ ἐπὶ πολλῶν*), но конкретные, сущие мыслеобразы, имеющие в себе энергию бытия и в нем себя осуществляющие как внутренние целепричины вещей (их энтелехии). При этом, конечно, встает и основная апория учения об идеях, вскрытая самим же Платоном: все ли вещи имеют свои идеи, и имеет ли их то, что принадлежит небытию? Каково отношение идей абстрактного и конкретного, — человека и Сократа, и под.? На нашем пути не лежит здесь отвечать на этот труднейший вопрос философии. Для нашей цели достаточно ограничиться указанием, что все изображимое, т. е. всякая икона всяких вещей, выражает идею вещи или, по крайней мере, ее *идейность*, т. е. ее отношение (хотя бы даже и отрицательное) к истинному бытию, ибо и зло, и небытие есть онтологический паразит добра, т. е. идейного бытия, принадлежит ему как тень (и даже самая тьма существует лишь в отношении к свету)³.

На богословском языке философское учение об идеях как первообразах мира означает софийность твари, которая в Божественной Софии, всеорганизме идей, имеет для себя первообраз и основание, идею и энтелехию. В развитии этого учения мы можем опираться и на св. Иоанна Дамаскина, который, следуя Дионисию Псевдо-Ареопагиту, приводит учение об иконах в связь с учением о первообразах (хотя сам и не дает этой теме нужного развития). Вот эти его слова: «Существуют в Боге образы и планы того, что будет Им совершенно, т. е. Его предвечный и всегда неизменный совет <...> Эти образы и планы (*παραδείγματα*) суть *предопределения* (*προορισμοί*), говорит св. Дионисий, ибо в совете

¹ Из послания к Титу. Цит. у св. I. Дамаскина. Сл. I. 361.

² Слово третье, XVII, стр. 400.

³ Для христианского богословия учение об идеях восходит к учению об ангелах, которые и суть личные носители идей земного бытия в духовном, небесном мире. Эта связь раскрывается мною в «Лествице Иаковлей», к которой и отсылаем читателя. Но для вопроса об иконах эта сторона учения об идеях не имеет значения.

Его начертано все, предопределенное Им и неизменно сущее прежде бытия их. Подобным образом, если кто желает построить дом, то прежде начертывает в уме и составляет его вид¹. Это есть особый вид образа, особое его понятие². К сожалению, свое учение о софийности мира св. Иоанн Дамаскин, хотя и излагает именно в своих Словах об иконах, однако сам не применяет далее к разъяснению иконизации мира.

Таким образом, изобразительное искусство, т. е. иконизация вещей, коренится не в субъективно-антропоморфическом приспособлении их к немощи человеческого восприятия (как это принимали и сами защитники иконы), но в объективном антропокосмическом основании мира, в тех его софийных первообразах, согласно которым созданный Премудростью мир и существует.

Отсюда вытекает принципиальная недостаточность натуралистического понимания искусства и его символический и эмблематический характер. Оно свидетельствует об образах сущего, и свидетельство это не есть обман, хотя бы и возвышающий*, — но оно есть рассказ на языке мира о бытии премирном, свидетельство тварной софийности о Софии нетварной. Это свидетельство не может быть исчерпано или ограничено тем или иным произведением искусства, и даже не может быть только одного совершенно адекватного выражения идеи. Иначе говоря, художественное свидетельство об идее вещи не может вполне отождествиться с этой идеей, но остается только иконой ее, а не самим первообразом. Поэтому одна и та же художественная тема или же мыслеобраз может быть выражаем разными способами. Весь мир есть палитра для художника в его искании и выражении форм. Однако, различая вещи и первообразы, *natura[m] rerum* и *ideas rerum****, нельзя их и разделять. Первообразы, имеющие предвечную основу в Премудрости Божией, существуют в вещах. Отсюда следует признание некоего тождества между первообразом и мировым бытием, Софией нетварной и тварной. Это суть два образа бытия *единого начала*, в вечности и во времени, в значимости (*Geltung*) и в становлении. Икона вещи сама свидетельствует об этом тождестве. Она являет первообраз вечный в первообразе вещном (оригинале) тем, что дает этому *идеальному* первообразу как бы независимое бытие *рядом* с вещью. И однако икона неотделима от первообраза, существующего в реальности как идеальной, так и эмпирической. Таким образом, в иконизации мы различаем не две, но *три* инстанции, т. е. не только оригинал и изображение, вещь и икону вещи, но сверх того еще и умопостигаемый первообраз, по отношению к которому сама вещь является иконой. Следовательно, художественная икона есть икона реальной иконы идеального мыслеобраза. Если бы не было первообраза идеального, вещи были бы пусты и допускали бы лишь фотографически-зеркальное отображение, случайное и лишенное идейного содержания. Если бы не было первообраза реального, или оригинала, то идеальная природа вещей оставалась бы за пределами, недоступна для тварного зрения. Но художник видит в вещи и чрез вещь ее идею и ее именно изображает в истинном бытии, незамутненном эмпирией. В вещи он прочитывает ее имя, или идею, и средствами художественной иероглифики

¹ Слово в защиту икон, первое. X. 351.

² Слово третье. XIX. 401: «Второй вид образа есть *мысль в Боге* о том, что Он создаст, т. е. предвечный Его совет, остающийся всегда себе равным, ибо Божество неизменно, и безначален Его совет, в котором как решено прежде веков, так в предопределенное и назначенное Им время и исполнится. Ибо *образы и примеры того, что будет создано Им, это — мысль о каждом из этих предметов*, и они называются у Дионисия предопределениями, так как в совете Его начертано и изображено то, что предопределено Им и несомненно исполнится, прежде своего бытия». Софиологическое значение этого учения указано мною в «Купине Неопалимой»***, экурс III (о святоотеческой письменности).

он произносит, повторяет это имя, так что оно получает самостоятельное выражение рядом с вещью, как образ первообраза. В иконизации происходит идеация вещи. Образ есть инобытие идеи, как бы отделившейся от своей реальности. Вещь свидетельствует о себе, говорит себя не только в себе самой, но и в этом инобытии своем, в своих образах, которые представляют собою как бы перекатывающееся эхо ее бытия в мире.

Это мировое эхо звучит в человеке, который есть око и ухо мира. Все мыслеобразы бытия, его иконы, ранее их закрепления в изображении вещей, содержатся в человеке, в своем многоединстве зрятся в нем. Человек их видит вне себя, но чрез себя, и в этом смысле находит их в себе и выражает их для себя. Если познание есть припоминание (ἀνάμνησις), то искусство есть рассказ о припоминании. Человек есть стяженный мир, антропокосмос. Иконы вещей существенно человечесны, как и само искусство. Анализ иконы приводит нас к идее всех идей — к *человечности*. Что же есть *человечность*?

IV. БОЖЕСТВЕННЫЙ ПЕРВООБРАЗ

Свв. отцы свидетельствуют о первообразах мира в Боге, которые, конечно, не остаются в раздельной множественности, но входят в единый, всеобъемлющий, божественный Первообраз. Как можно выразить его отношение к самому Триипостасному Божеству? Мы знаем, что есть ипостасный Образ в самом Божестве, это есть Сын, «сияние славы и образ (χαρακτήρ) ипостаси Его» (Евр. 1, 3). Он есть «Образ Бога невидимого, εἰκὼν τοῦ Θεοῦ ἀοράτου, рожденный прежде всей твари» (Кол. 1, 15). В этом тексте отношение между Отцом и Сыном определяется как между Первообразом и Образом и, что особенно замечательно, Образом Бога *невидимого*, следовательно, явленном и в этом смысле *видимом*¹. Что же означает здесь эта явленность или видимость Отца в Сыне, которая есть прообраз и первообраз всех образов?² Бог Отец и во св. Троице пребывает «невидим» (трансцендентен). Он Себя являет в Сыне, ипостасном Слове, Слове всех слов и Образе всех образов. В Нем открывается содержание жизни Божией, в Нем показываются все возможности всего в Боге, а затем и в творении, во вселенной, коей Он содержит идеальный мыслеобраз. Поэтому о Нем говорится: «*вся тем быша и без Него ничтоже бысть еже бысть*» (Ио. 1, 3), или же (Кол. 1, 16–17): «Ибо в Нем (ἐν αὐτῷ) создано все, все Им (δι' αὐτοῦ) и для Него (собственно: в Него — εἰς αὐτόν) создано, и Он есть прежде всего, и все Им (собственно: в Нем — ἐν αὐτῷ) стоит». Отношение между Отцом и Сыном, Первообразом и Образом, остается как между несказанностью тайны и высказанностью откровения, причем то и другое тождественны и различны: *единосущны* и *равнореальны*, но *разноипостасны*. То Слово Отчее, которое имеет Отец, ибо Он сам рождает Сына, есть Его

¹ У св. Иоанна Дамаскина (Слово третье, XVIII, стр. 400) читаем: «Первый естественный и неизменный образ невидимого Бога есть Сын Отца, показывающий в Себе Отца. Ибо Бога никто же *виде* нигдеже (Ио. 1, 18). И опять: *не якоже Отца видел есть кто* (Ио. 6, 46). А что Сын есть образ Отца, об этом говорит Апостол: „*иже есть образ Бога невидимого*“ (Кол. 1, 15). И к евреям: „*иже сый сияние славы и образ ипостаси Его*“. И что Он в Себе показывает Отца, — об этом в ответ на слова Филиппа: *покажи нам Отца и довлеет нам* (Ио. 14, 8). Господь говорит: *толико время с вами есмь и не познал еси Мене, Филиппе, видевый Мене видел Отца* (Ио. 14, 9). Сын есть естественный, неизбежный образ Отца, во всем подобный Отцу, кроме нерожденности и отчества».

² «Кто первый сделал образ? Сам Бог первый родил Единородного Сына и Слово Свое, Свой живой и естественный Образ, неизменное отражение Своей вечности» (Св. Иоанн Дамаскин. Слово третье, XXVI. 403).

собственный Образ, но ипостасный, есть рождаемый и рождающийся Сын. Εἰκόβ, образ, здесь означает раскрытие, откровение Отца в Слове, Мысль Отца, Идею идей, имеющую и ипостасное бытие. Таким образом, Божественный Образ имеет то сходство со всяким образом, что Он являет Идею, Слово Своего Первообраза Отца, есть в этом смысле Его идеальный мыслеобраз. И подобно тому, как образ существует нераздельно с первообразом, так и Сын есть Отчий образ, показывает Отца¹. Однако этот образ и сам имеет ипостасное Божественное бытие, свою собственную реальность, которая обычно не свойственна образам. Реальность Образа-Слова во св. Троице совершается Духом Святым, исходящим от Отца на Сына и почивающим на Сыне. Дух Св. есть ипостасная любовь Отца к Сыну и Сына к Отцу, и эта любовь есть совершительная сила. Дух Св. есть ипостасная жизнь Отца в Сыне и Сына в Отце, ибо Божественная жизнь и есть ипостасная любовь. Дух Св. есть совершительная, животворящая ипостась, в Нем и чрез Него Сын получает реальность для Отца, а Отец для Сына, Дух Св. есть реальность Отца для Сына и Сына для Отца, Он есть ипостасная реальность². Он осуществляет Сына для Отца, а чрез это и для Себя Самого, Он являет Сына Отцу. В этом смысле Он называется иногда в святоотеческой письменности *образом Сына*, и чрез это определяется Его участие в откровении Отца в Сыне или в образности Сына в отношении к первообразу Отцу: Он *совершает* Отчий Образ в Сыне³, и потому Образ Отца есть не один Сын в отдельности, но Сын, осеняемый исходящим от Отца Духом Св. Иначе говоря, Отец Первоначало Первообраз, открывается в Сыне и в Духе Св., в этом двуединстве при ипостасном различении.

От *двуединства* Образа Божия, в котором открывается Отец в Сыне и во Св. Духе⁴, следует перейти к самой *единой* образности или к *содержанию* Образа, для которого Первообразом является Сам Бог, во св. Троице сущий. Про этот Образ должно прежде всего сказать, что онтологически, по существу, Он не отличается от Первообраза: он ему тождествен по существу, равновечен и равнобожествен. Единый Образ триипостасного Божества не есть тварное или внебожественное начало, но принадлежит Божеству, есть его жизнь, которая осуществляется в триединстве трех отдельных ипостасей. Про этот Божественный Образ, *икону* св. Троицы в ней самой, можно сказать, что и она есть Бог (хотя только Θεός, но не ó Θεός*), ибо в Боге нет ничего не- или вне-божественного. Эта икона Божества в Нем самом есть Его самооткровение, абсолютное содержание Божественной жизни, в Слове *всех* слов («вся тем быша»), совершаемых животворящим Духом. В этом смысле икона Божества есть живая и животворная Идея всех идей, в их совершенном всеединстве и совершенной всереальности, а потому она есть божественный мир, или мир в Боге ранее его сотворения. Иными словами, эта божественная икона Божества, самооткровение Его в Нем самом, есть то, что зовется на языке библейском Хокма, София,

¹ Сюда относится текст Ио. 14, 8—9: «Филипп сказал Ему: Господи, покажи нам Отца и довольно для нас. Иисус сказал ему: столько времени Я с вами, и ты не знаешь Меня, Филипп. Видевший Меня видел Отца. Как же ты говоришь, покажи нам Отца?»

² «Дух вся испытует, и глубины Божия» (1 Кор. 2, 10).

³ Св. Иоанн Дамаскин. Слово третье, XVIII, 400. «Дух Св. — образ Сына, ибо никтоже может рещи Господа Иисуса, точию Духом Святым (1 Кор. 12, 3). Итак, мы познаем Христа Сына Божия и Бога чрез Св. Духа, и в Сыне созерцаем Отца, ибо по природе Слово есть вестник ума и обнаружение духа. Подобным же образом неизменен и образ Сына — Дух Св., имеющий различие в одном только исхождении, ибо Сын рожденный, но не исходящий».

⁴ Вот куда относится и приложимо учение о filioque: не к ипостасному исхождению Духа Св. от Отца и Сына (а patre filioque, чем нарушается единоначалие во св. Троице), но к раскрытию Единого Первоначала, Отца, в *двух* ипостасях in spiritu filioque**.

Премудрость Божия (а на языке святоотеческом менее точно, *παραδείγματα* и *τροοισμοί*, первообразы и предопределения всего творения). Она сама свидетельствует о себе Духом Св.: «Господь имел меня в начале дел Своих» (Пр. Сол. 8, 22). Но эта Икона Божества, которая и есть Первоикона всех икон, сама является Первообразом по отношению к тварному миру, который *сотворен Премудростью*, т. е. на основании и согласно Премудрости, и в этом смысле сам мир является тварной иконой Божества. Различие между Иконой Божества в Божестве, которая в то же время является Первообразом для мира сотворенного, и этим последним в том, что Икона эта совершенно адекватна Божеству. В ней вовсе нет поэтому *онтологического* различия между Первообразом и Образом, между тем как мир неадекватен своему Первообразу. Тварный мир сотворен из ничтожества и должен еще усовершенствоваться в своем бытии, он пребывает в становлении, и Первообраз осуществляется в нем в процессе. В то же время он тождественен своему Первообразу по своей, так сказать, онтологической теме. Идеи или первообразы мира божественного всеменены в мир тварный энтелехийно, т. е. в качестве и основания, и цели, перводанности и заданности, как внутренняя целепричина. Софийность мира содержит именно эту мысль о тождестве, а вместе и различии между Первообразом мира и образом его. Тварный мир есть икона Божественной Софии, начертанная в небытии и получающая реальность лишь в становлении.

Это отношение между триипостасным Богом и Его Образом, Премудростью Божией, которая есть Первообраз мира в самом Божестве, и отношение Первообраза мира к миру как своему тварному образу есть вообще основание всякой *иконности*. Оно и должно проходить через все учение об иконе. (Это соответствует и различению св. Григория Паламы между *ὄψια*, сокровенным существом Божиим, и *ἐνέργεια*, откровением Бога, Его Софией.) Бог открывается миру в Софии, которая и есть Образ Бога в творении. Поэтому Бог, соотносительный творению, не есть Бог безобразный, невидимый, неведомый и потому неизобразимый, но открывающийся и *имеющий Свой Образ*, и этот Образ Божий и есть Первообраз творения, который начертан в последнем. И в этом смысле нужно исходить в учении об иконе *не из апофатического тезиса* о невидимости и безобразности Бога, но *из софиологического учения* об Его образности и со-образности мира этому образу. Бог начертал Свой образ в твари, и этот образ Божий, следовательно, изобразим¹. Через это устраняется основная ложная посылка иконоборцев о безобразности и неизобразимости Бога, которую по неосторожности и по недоразумению приняли и иконопочитатели.

Пойдем далее. Мир в человеке имеет для себя главу, т. е. онтологическое средоточие. Поэтому и сотворение мира есть постепенное сотворение человека, появление которого в шестой день, в полноту творения, его заканчивает и исчерпывает. Человек есть око мира, мир стяженный, микрокосм, как и мир есть мирочеловек, антропокосмос. Именно в человеке воссияет образ Божий в мире. Отсюда следует, что и первообраз мира, София, также сообразен человеку, человечен. Иначе говоря, Божественная София есть предвечная, Божественная Человечность. Мысль, что человек носит образ Божий, содержит в себе, как свое основание, и обратную мысль, именно, что человечность свойственна образу Божию. Истинное явление Адама земного мы имеем в Адаме Небесном, в Слове Божиим, которое и могло

¹ «То (обстоятельство), что человек сотворен по образу и подобию Божию, показывает, что устройство изображений есть в некотором роде дело божественное» (Преп. Феодор Студит. Творения. I. 178). К сожалению, эта тема не находит здесь дальнейшего развития и тонет в апофатическом учении о невидимости Божией.

вочеловечиться только по силе этой сообразности Бога человеку. Поэтому можно сказать, что самый Образ Божий в Боге есть Небесное Человечество, а Первообраз, по которому сотворен мирочеловек, и есть эта Небесная Человечность. И человек есть образ этого Первообраза, земной Адам — Адама Небесного, как тварная София, живая Икона Божества.

Что человек сотворен по образу Божию, т. е. что он есть тварный образ нетварного Образа Божьего, Божественной Софии, эта истина возведена Словом Божиим¹ в повествовании о сотворении человека (Быт. 1, 26–27; 5, 1–2. Ср. Пр. Сол. 8, 22–31; 1, 3, 7–11). Человек есть сотворенная Богом, но нерукотворная, живая икона Божества, человечность богообразна. Поэтому и в видениях Ветхого Завета, в частности, в видении пророка Даниила о Сыне Человеческом (Дан. VII, 13 сл.), далее в видении славы у пророка Иезекииля (Иез. I), т. е. еще до воплощения Сына, Бог является в образе человеческом. Этот образ досточтим в человеке, пред ним совершается каждение, как пред иконой Божества, насколько он не искажен грехом, которым он затмился, сверкнув однажды в Адаме². В этом смысле уже по сотворению, а не только по искуплению, люди называются богами («Не написано ли в законе вашем (Пс. 81, 6): Я сказал: вы боги» (Ио. 10, 34)). Человечество смутно чувствует эту свою, хотя и затмившуюся, богообразность. Отсюда и проистекает языческий антропоморфизм, ведущий к идолопоклонству: изображение богов в человеческом образе. В античном искусстве это иконотворение достигает поистине высоких прозрений. Оно есть непосредственное художественное свидетельство о богообразности человека, которою оно и является религиозно оправданным по своему общему заданию. Здесь же, в античном иконопочитании, был самым делом поставлен вопрос о том, в чем же состоит образ Божий в человеке, и если изобразим он, то как. Те, которые ограничивают образ Божий в человеке только духовной его природой, в отличие или даже в противоположность телесной, тем самым рассекают человека, ограничивая его человечность одною душою, тело же оставляя на долю животной природы. Они последовательно должны прийти к признанию неизобразимости образа Божьего в человеке, а, следовательно, и самого человека (а отсюда, конечно, и к самому радикальному иконоборству). Человек, как духовное существо, остается невидим и неизобразим. Человеческое же тело есть для них животное начало в человеке, что в нем ниже человечности. Оно есть для них лишь совокупность костей, мускулов, нервов и т. д., и в этом смысле изображение человека мыслится только натуралистически, как таблица из физиологического или анатомического атласа. Немного выше расценивается тело теми, кто

¹ Эту истину раскрывает св. Иоанн Дамаскин в учении о разных видах образа (Слово третье. XX, 401): «Третий вид образа есть созданный Богом по подражанию, т. е. человек». «Бог создал человека по образу своему и по подобию. И Адам видел Бога, и слышал звук Его ног, когда Он ходил вечером, и скрылся в раю. И Иаков видел и боролся с Богом. Ясно же, что Бог явился ему в виде человека. И Моисей видел как бы задняя человека; и Исаия видел Его как человека, сидящего на престоле. И Даниил видел подобие человека и как бы Сына Человеческого, дошедшего к Ветхому днём» (XXVI. 402–409). «Не ради ли того мы кланяемся друг другу, что сотворены по образу Божию? Ибо, как говорит богоглаголивый и многосведущий в божественном Василии, честь, воздаваемая образу, переходит на первообраз. Первообраз же есть то, что изображается, с чего делается снимок» (Кр. изл. прав. веры. Кн. IV, гл. XVI, стр. 320). В им же составленном чине погребения поем: «Образ есмь неизреченныя Твоя славы, аще и язвы аз ношу прегрешений».

² Ср. выше цит. слова св. Иоанна Дамаскина (Третье слово, XXVI, 403–404). И нет основания видеть в этом исключительно предвосхищение имеющего явиться в человеческом образе Сына Божьего (ibid. 404), но, наоборот, самое Его явление следует рассматривать в связи с наличием образа Божьего в человеке по сотворению, а не только в силу боговоплощения. Поэтому и Сын Человеческий имеет суд над всем человеческим родом и на Страшном суде судит его человеческим судом.

видит в нем лишь вещество, материю (ὑλη), которая воспримет, дает место душевной жизни человека. Отсюда, строго говоря, также еще не следует вывода в пользу изобразимости образа Божьего в человеке, потому что «материя», по крайней мере по своему философскому (а также и физическому) понятию, есть тот «трудный», безвидный вид бытия, который мыслится (по слову Платона) как бы неким незаконнорожденным суждением и единственным своим определением имеет μὴ ὄν — мзон, не-сущее. Впрочем, если и встречается более положительное отношение к материи, то, разумеется, и из такого признания материи не вытекает изобразимость ее, как таковой¹. Этому платонизирующему пониманию материи следует противопоставить, что тело вовсе не есть материя, т. е. не только материя, благодаря которой оно лишь получает реальность. Тело есть форма, явленная в материи и ею владеющая, осуществленный мыслеобраз, идеально-реальное бытие². Теперь спрашивается: тело как форму, как мыслеобраз, справедливо ли ограничивать в значении одною животностью и видеть в нем только явление звериного начала, или же в нем следует видеть образ Божьего образа, откровение духовного естества человека в его телесности? Не есть ли оно образ и орудие духа? Глаз существует, потому что душа есть око, а ухо, — потому что она есть слышание, а мозг, потому что она есть мышление и ведение, а ноги, потому что она есть движение, а руки, потому что она есть действие и т. д. И все тело в целом как совершеннейшее явление красоты и гармонии, которые постигло и явило искусство древнего мира, есть откровение богоподобного духа. Нет сомнения, что это так. Человеческое тело есть совершенное художественное произведение Божественной Художницы, Премудрости Божией, радость которой в сынах человеческих (Пр. Сол. 8, 33). Означало бы умаление творения и унижение Творца не видеть также и в теле, вместе с духом, образа Божьего в человеке, или осязательного явления духовного начала, живущего в человеке. Человек един и целостен, он не разлагается на части, тело и душу, но есть воплощенный дух, или духоносная плоть. И первозданный Адам, облеченный славою Божией, которой он лишился после грехопадения (Рим. 3, 23), являл образ Божий в целостном существе своем.

Как в Боге, в Его самооткровении, мы различаем самого открывающегося Бога и Его Божественную Икону — Премудрость Божию³, причем Первообраз и Образ в Боге нераздельны и в то же время различаются между собою, так и в человеке различаются живущий в нем дух и его осязательное явление в телесном образе также при их нераздельности. Тело, как форма, не существует без духовного содержания, без него оно не есть тело. Оно является телом именно как образ духа, откровение и нерукотворная икона, которую и полагается основание всякому иконотворению, иконизации человека. Тело как таковое существует только в одухотворенности своей. Нет лица без выражения, — это всем ясно. Однако не только лицо, но и все тело имеет «выражение», выражает, открывает

¹ Св. Иоанн Дамаскин. Сл. первое, XVI. 354: «Не поклоняюсь материи, поклоняюсь же Творцу материи, ставшему материей ради меня и благоволившему обитать в материи и чрез материю соделавшему мне спасение, и не перестану почитать материю, чрез которую совершено мое спасение... Чту же и уважаю и остальную материю, чрез которую совершилось мое спасение. Не хули материю, ибо она не презренна» (Ср. Сл. второе, XIII. 380). «Поклоняюсь Творцу материи, ставшему материей ради меня... Ибо слово плоть бысть всем же ясно, что плоть есть материя и тварь» (ibid. XIV. 381). Конечно, понимание тела, как материи, очевидно, недостаточно, и сделать отсюда вывод в защиту иконопочитания довольно затруднительно.

² См. учение о теле в отличие от материи в моем «Свете Невечернем», Отдел II*.

³ Премудрость, или Славу, Божию в этом смысле можно считать телом Божества. (См. мою статью: Евхаристический Догмат. «Путь», 1930, I—II [20—21]).

живущий в нем дух. Видеть в теле только «материю» или же одну анатомию и физиологию можно в абстракции, условность которой в своих пределах и на своем месте может быть вполне оправдана. Но такое понимание тела по существу есть клевета на тело, вытекающая из слепоты, в силу которой не зрится в нем икона Божества.

Однако, естественно встает вопрос: почему же религиозное понимание тела человеческого свойственно было только язычеству, как и его изображения, но последние были запрещены для избранного народа? Как понять в свете этой мысли о духовности тела вторую заповедь и все ветхозаветные прещения? Причина этого заключается в первородном грехе, который затмил в человеке его образ и облек его, вместо данной ему славы, кожаными ризами. Человеческое тело, одebelевшее и оживотневшее, стало неспособным и недостойным являть Божий образ, будучи поражено грехом, искажено страстями. Таковы же были и идольские изображения: Божественный образ, неистребимый в человеке, просвечивает в них *через* личину греха и *вопреки* ей, но непосредственным предметом изображения является не лик, но личина. В идолах изображаются эти человеческие страсти, они суть иконы страстей и греха и не достойны поклонения. Таким образом, ветхозаветное запрещение относится к неистинности человеческого образа, наступившей вследствие того, что человек потерял чистоту своей человечности. Однако это не мешает, как мы уже указывали, ветхозаветным богоявлениям в *человеческом* образе, конечно, свободном от греховного искажения. Особенно это явно становится из того факта, что в Ветхом Завете, наряду с запрещением человекообразных изображений, было предписано сделать золотые скульптурные изображения ангелов. Что означает это кажущееся противоречие, которое для одних служит к доказательству того, что человеческие изображения были запрещены, а для других — совершенно обратного? Изображения ангелов, — и в этом все дело, — содержали *человеческие* образы, — в силу со-человечности ангелов¹. Конечно, они отличались некоторыми особыми чертами для выражения именно ангельской природы (крылья, отсутствие признаков пола, юношеский образ), однако эти черты не изменяют человеческого характера самого образа (как и обычно ветхозаветные ангелофании были в *человеческом* образе). Таким образом, религиозное воспроизведение человеческого образа, икона человечности, запрещенная непосредственно, была предписана косвенно, в иконах ангелов. Почему? Причина очевидна: в изображениях ангелов человеческий образ не был затемнен грехом. Поэтому он изображался здесь, хотя, конечно, не в полноте своей, поскольку это был все же образ духовных существ, хотя и со-человечных, но не имеющих тела. Однако этот образ здесь был чище, чем в человеке, а потому в известном смысле и человечнее, чем в нем. Таков парадокс ветхозаветного иконопочитания. Изображение ангелов имело символическое, ознаменовательное значение: в отрицательном смысле оно свидетельствовало о закрытости богообразности в человеке как затемненной грехом. В положительном же смысле оно является, так сказать, иконой иконы, причем эта последняя икона, — оригинал, истинная человечность, еще не была восстановлена.

Но она сделалась восстановленной *через* вочеловечение Бога, *через* воплощение Слова, которое и совершилось, да «той паки обновит образ, истлевший страстями». Христос, единый, безгрешный, новый Адам, восстановил в своей человечности истинный человеческий образ, который есть и истинный образ Божий. Господь явился воистину человеком, и в Нем явился истинный человек, новый Адам. Он имеет истинный человеческий образ,

¹ См. мою «Лествицу Иаковлю (об ангелах)».

который и есть образ Божий, живая, нерукотворная икона Божества. В этом-то и состоит действительное значение боговоплощения для догмата иконопочитания¹. Основание иконописания и иконопочитания не в том, что Господь принял человеческое тело в его натуральной описуемости, как это обычно утверждали и утверждают защитники иконопочитания. Но Господь, приняв это тело, снял с него покрывало греха, тем явив его подлинный образ в истинной его человечности. Обычный ход мыслей иконопочитателей был таков: человеческое тело само по себе, хотя и изобразимо в силу плотяности («матерьяльности»), но как таковое не достойно изображения и почитания, ибо не имеет отношения к образу Божию. Лишь вследствие того, что в боговоплощении Господь принял на себя это плотское тело, как некую одежду, и тем освятил его, оно и сделалось достойно и изобразимо в иконе как изображение Его человеческого естества. Иконоборцы же против этого справедливо возражали, что при таком *внешнем* понимании изобразимости Христова человечества его икона не может рассматриваться как икона Христа.

Как бы то ни было, общее суждение отцов VII Вселенского собора, как и всех свв. отцов, защитников иконопочитания, сходится в том, что боговоплощение имеет принципиально решающее значение в вопросе об иконе. Это есть истина, воспринятая соборным сознанием Церкви. Лишь дальнейшее развитие и применение этой идеи в учении об иконопочитании отнюдь не является бесспорным и подлежит проверке и уточнению.

Для понимания существа иконы следует брать за основание факт воплощения Слова как раскрывающий то, что дано уже при сотворении человека. Человек как таковой, по сотворению, уже имеет образ Божий, есть живая икона Божества. Он перестал быть этой иконой вследствие первородного греха, но эта его изначальная иконность восстанавливается в нем силою боговоплощения. Человеческое естество раскрылось как икона Божества после того как оно было явлено во Христе. Христос, новый Адам, явился в нашем человечестве истинным человеком, и в Нем, в Его человечестве, наше человечество обрело себя в истине своей. Человек в полноте своего духовно-телесного существа, следовательно, во плоти своей, есть икона Божества по самому сотворению своему. Христос как истинный человек в человечности Своей есть икона Божества, а в Нем и с Ним все человечество, которое чрез Него возвратило себе, вновь обрело образ Божий.

Восприняв тварное человеческое естество ветхого Адама, новый Адам принял на Себя не чуждый Себе, внешний как одежда, но Свой собственный образ, который Он как Бог имеет в человеке. Его человечество есть вместе и образ Его Божества, по самому сотворению человека, который имеет для себя Первообраз в Небесном Человечестве нового Адама. Христос во плоти Своей воспринял Свой собственный образ Небесного Адама, Свою икону. Его Божественный образ поэтому совершенно прозрачен в Его человечестве. Главная ошибка иконоборцев, которую поддерживали и иконопочитатели, состоит в том, что они действительно разделяли *в отношении к образу* обе природы во Христе. По их учению Божество как невидимое не имеет образа, человечество же непроницаемо для Божества и не является его образом, и поэтому образ («описуемость») принадлежит только человеческому телу. В действительности же *при двух*

¹ Эта мысль определенно выражена в «чине освящения иконы одного или многих святых» в Требнике (тайная молитва иерея): «Господи Боже наш, человека по образу и подобию своему создавший, преслушанием же первозданного растлену бывшу, вочеловечением же Христа Твоего, иже зрак раба примим, образом обретесе яко человек, сей обновив в первое достояние во святых Твоих привел еси, их же мы изображения благочестно чтуе, святых, иже твой образ и подобие суть, чем: оных же чтуе, Тебе яко первообразного чтим и славим».

природах Христос имеет один и тот же Божественный образ, но дважды или, лучше сказать, двояко. По Божеству Своему Он есть Образ Отчий и вместе Первообраз всего сущего, как и Первообраз человека, который поэтому и есть Его образ: «Первый человек из земли перстный, второй Человек с неба, — ὁ δεῦτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ. И как мы носим образ τὴν εἰκόνα перстного, так будем носить и образ Небесного» (1 Кор. 15, 47–49). Человек во Христе есть прямой образ Его Божества, ибо само Оно имеет человеческий образ. Почему и творение, сотворенное по образу Божию, носит образ человека. Поэтому неверна исходная посылка иконоборцев, которую вполне разделяли с ними и иконопочитатели (преп. Феодор Студит и др.), что Божество Христово неопишимо в смысле безобразности Своей: оно имеет образ в человеке, следовательно, описуемо¹. Здесь благочестивую мысль останавливает страх признать прямо и решительно, что сам человек как бог по благодати и есть образ Божий, хотя и тварный, а потому икона человечества Христова не есть *только* икона Его тела, безотносительная к Божеству, но есть *вообще* Его икона, именно как образ Его Божества в тварном естестве. Христос имеет Свой образ, единый и тождественный, двояко: по Божеству Своему невидимо для тварных очей, по человечеству видимо. Существование образа не означает непременно видимости его тварными очами, ибо образ может быть как видимый, так и невидимый. Таков Сын как «образ Бога невидимого» (Кол. 1, 15): Он пребывает невидим для человечества, пока не является, т. е. не становится видимым чрез человечество в боговоплощении. Один и тот же Образ, сущий в лоне св. Троицы, пронизывает видимый мир и запечатлевает его Собою, являясь в человеческом образе².

Христологический догмат характеризуется соединением двух положений: единая ипостась с единством жизни при двух природах. В отношении же к иконе как иконоборцы, так и иконопочитатели рассуждали так: по человеческой природе, вернее, по телесному естеству, Христос имеет видимый образ, изобразим, а по Божеской Он не имеет его и неизобразим. Поэтому в отношении к образу они разделяли природу, а тем самым ограничивали силу образа для того, чтобы хотя как-нибудь его спасти и совсем не отвергнуть. Но образ принадлежит не природе Христа в ее двойстве, но самой ипостаси Его в ее единстве. Христос, имея единую ипостась, хотя и в двух природах, имеет и единый образ, лишь раскрывающийся в двух природах двояко: невидимо — духовно, и видимо — телесно. Или, можно иначе сказать, что образ этот не вообразим нами по Божеству своему, но вообразим или изобразим по своему человечеству. В нем он видим, а все видимое изобразимо, или может иметь свою икону. Поэтому и возможна икона Христа, именно по Его *видимому* человеческому образу, который однако *тождественен* с Его же образом невидимым, Божественным. И как при определении взаимоотношений обеих природ во Христе православное богословие учить о *περιχώρισις*, взаимном проникновении, взаимовходности обеих природ при всей раздельности их, так и в отношении к образу Христову, печатлеющемуся в Его Божестве и человечестве, мы должны принимать также своего рода перихорисис. Последний выражается в том, что в человеческом образе Христа явственно светится Его Божественный образ. Некое наведение

¹ Вообще неопишимость, понимаемая как безобразность или бесформенность, ошибочно рассматривается как следствие совершенства Божия. Скорее наоборот, она означала бы несовершенство. Бог есть Форма форм, Образ образов, Идея идей, и ошибочно думать, чтобы безграничность и безмерность (*ἄπειρον*) в смысле безобразности, хаоса, бездны, соответствовали бы величию Божию.

² Ангелы также имеют человеческий образ по со-человечности своей, но, по духовности ангельского естества, этот образ является духовным, т. е. для человека невидимым, кроме особых, исключительных «явлений» их.

к этому мы имеем в Преображении Господнем: на горе Фаворе ученики увидели Господа, изменившего свой образ, *преобразившегося*. Что это значит? А то, что, хотя Он и сохранил Свой собственный человеческий образ, но этот образ стал *прозрачен* для невидимого Его божественного образа: «и якоже вмещаху ученицы, славу Твою, Христе Боже, видеша»*. *Слава* — это и есть духовный божественный образ Христа, а *прославление* Его тела, явление его во славе, и есть его пронцаемость для Божества, тот именно *περιχθριστος*, о котором мы говорили. Тело Господа, просветленное после Воскресения, уже неизменно сохраняет черты этого прославления. Прославление и есть такое отождествление обеих природ Христовых в *единстве* образа при сохраняющейся раздельности Его небесного, вечного, и тварного человечества, единого человечества в двуедином бытии. В соотношении обеих природ Христа с единством Его Божественного образа мы имеем то же самое, что и при соотношении Софии Божественной и тварной, или мира Божественного и сотворенного. София едина, и этим единством устанавливается тожество обоих миров в их основании, однако это единство и тожество не устраняет их непреложного различия: тварь, даже и обожествляемая («Бог все во всем»), не может стать Богом, отождествляясь с Ним лишь по благодати обожения.

Видимый образ Бога в человечестве Христа не только был доступен восприятию, видим его современниками, но он и вообще изобразим, т.е. возможна его *икона*. Здесь мы приступаем уже к самому существу вопроса о природе иконы.

V. ИКОНА, ЕЕ СОДЕРЖАНИЕ И ГРАНИЦЫ

Икона Христа изображает Его человеческий образ, в котором воображается и Его Божество. Поэтому непосредственно она есть человеческое изображение, а как таковое она есть разновидность портрета. И потому в рассуждении об иконе следует сначала спросить себя, что вообще представляет собою человеческое изображение как картина или портрет. Пожалуй, легче сначала сказать, чего он собою не представляет. Он не представляет собою именно того, за что его единственно принимали обе стороны в споре об иконопочитании: натуралистического изображения отдельных частей тела в их совокупности, так сказать, фотографического атласа по анатомии или физиологии¹. Такое понимание равносильно отрицанию искусства. Искусство зрит мыслеобраз, или идею, которая просвечивает в вещи и составляет ее идеальное содержание или основание. В этом смысле и изображение человека, — будем условно называть его *портретом*, — имеет дело, прежде всего, с идеальной формой человеческого тела, с образом человечности, а затем и с индивидуальными чертами, которые мы имеем в данном образе. Портрет есть художественное свидетельство об этом умном образе и его закрепление средствами искусства. Он изображает в этом смысле не лицо, но *лик*, зримый художником, причем это видение лика, прозираемого в первообразе, или оригинале, передается не в отвлеченном созерцании, но конкретно, именно показывается как существующий в оригинале. Поэтому и получается его изображение, портрет данного лица. В это портретное сходство поэтому входит одновременно и воспроизведение отдельных

¹ Помимо многочисленных (отчасти приведенных выше) суждений в святоотеческой письменности, в апологии иконопочитания, читанной на Шестом деянии VII Вселенского собора диаконом Епифанием, мы также читаем: «Икона подобна первообразу не по существу, а только по напоминанию и по положению изображенных членов. Живописец, изображающий портрет какого-либо человека, не домогается изобразить душу» (Д. 223).

черт его наружности — его волосы, фигура и т. д. (т. е. то, что обычно только и имели в виду иконопочитатели), но вместе с его духовным ликом. Было бы ошибочно думать, что сходство заключается в волосах, носе и бородавках, — оно простирается гораздо глубже. Главное отличие человека от всех вещей этого мира и даже от существ мира животного заключается в том, что он духоносен, его тело есть сосуд, а вместе орудие и форма живущего в нем духа, и это единство духа и плоти нераздельно. Нельзя изображать человека помимо этой его духоносности. И поэтому рассматривать портретное изображение лишь как воспроизведение членов человека и их положения, как понимали обе стороны в споре об иконах, значит не только уничтожать искусство, но и в существе отрицать икону. Нельзя рассматривать тело только как мясо и кости, отдельно от живущего в нем духа: без него оно даже и не существует как тело. Оно есть не только нераздельное от него вместилище и орудие духа, но оно есть и его образ. Тело всякого человека есть нерукотворная икона его духа, а изображение человека, его портрет, есть искусственная, рукотворная икона этой иконы. И в ней изображается не только тело, но и дух, живущий в теле, или, что то же, видимый телесный образ невидимого духа и его состояний. Разумеется, именно в этом видении *лика* в лице, и даже в личине, и в свидетельстве о нем в образе и заключается задача искусства¹. И в этом смысле между фотографией, как бы ни была она совершенна, и художественным портретом, как бы он ни был несовершенен, существует качественная разница².

Таким образом, про человеческий портрет можно сказать словами Ареопажита, что «икона есть видимое невидимого», ибо в ней изображается живущий в видимом теле невидимый дух. Но отсюда проистекает и основная *апория* портрета, намечающая его границу, которая проходит притом в двух направлениях. Во-первых, каждый портрет есть изображение определенного индивида, в своей индивидуальности отличающегося от всего человечества как некий личный и неповторимый его *modus*; но и в то же время он есть икона человечности вообще, ибо человек есть родовое существо и в каждом из индивидов живет род. Апория здесь состоит в невозможности точно уловить и передать это соотношение и внутреннюю грань индивида и рода и отсюда в невольном и неизбежном преувеличении той или другой стороны. Во-вторых, каждый портрет есть икона иконы, искусственное воспроизведение нерукотворного природного образа духа, каковым является тело. В какой же степени изобразим дух? Даже и тварный, человеческий дух, имеющий все же божественное происхождение, как вдунутый из уст Божиих, в богоподобии своем имеет неисчерпаемую глубину и не исчерпывается ни одним из частных откровений своей жизни. Следовательно, и всякая из природных икон его, будучи каждая истинна в своей иконности, является тем не менее не адекватной и не исчерпывающей. Один и тот же дух открывается в разных своих состояниях и, следовательно, в разных образах: в детстве, в юности, в старости, в падении и восстании, в упадке и подъеме³.

¹ Поэтому, конечно, совершенно неверно только что приведенное суждение, высказывавшееся на Шестом деянии VII Вселенского собора, что «живописец, изображающий портрет какого-либо человека, не домогается изобразить его душу». Насколько же это верно, то он просто не художник.

² Фотография может иметь значение для художника как восполнение непосредственно видимого человеческим глазом, а, сверх того, может включать в себя и искусство, выражающееся в умелом взятии, так что само фотографирование оказывается особым художественным средством, как бы палитрой и кистью в руках умелого мастера. Противопоставляя фотографию искусству, мы имеем в виду отличить пассивно-отобразительное, натуралистическое воспроизведение моментального состояния предмета активно-созерцательному его видению и изображению.

³ В этом смысле и про тварный, человеческий, дух можно сказать, что он имеет усю и энергии, между собою отличающиеся, но и тождественные.

И даже отвлекаясь от различия в проникновении художника в духовную реальность, в портрете остается неизбежной одномоментность и потому односторонность. Он всегда есть *pars pro toto*, запечатлевая лишь *одно* из явлений феноменологии духа, которое он принимает за адекватный образ этого духа. А отсюда следует неизбежная *относительность* всякого портрета, а потому и принципиальная их множественность. Человек в жизни своей являет неисчислимое количество икон своего духа, разворачивая бесконечную кинематографическую ленту его феноменологии. Так и всякий портрет, как бы он ни был совершенен, не является единственным и исчерпывающим, не есть прямая икона целостного духа как такового, а лишь одного из его проявлений. Однако целостный дух ощутим в каждом своем проявлении, ибо он неделим. Поэтому всякая икона, имея частное значение, сохраняет в то же время и общее¹.

Отсюда проистекает следующая замечательная черта портрета: всякий портрет нуждается в *именовании*. Портрет безымянный, даже при величайшем портретном «сходстве» (которое, конечно, относится лишь к одному определенному моменту жизни и улетучивается от времени в силу изменчивости ее), еще не имеет в себе последней закрепляющей точки, которая дается именем: лишь оно довершает, удостоверяет, а потому и само *входит* в качестве изобразительного средства в изображение. Именование *соотносит* образ с оригиналом, икону с первообразом, оно *присоединяет* данную икону к многоиконному духу. (Подобным образом и самое имя дается его носителю, который до этого наименования был многоимянен или безымянен.) В имени выражается самая индивидуальность — дух, живущий и раскрывающийся как *субъект* своих состояний, во всех них присутствующий и ни с каким из них не отождествляющийся, ибо им не исчерпывающийся. Имя есть в этом смысле иероглиф личности, ознаменованье невидимого в видимом, а икона есть, в известном смысле, иероглиф одного из состояний этой личности, ее самооткровений. Именование же иконы означает ее включение в число явлений этого духа, которых может быть неопределенное множество. Поэтому одно и то же имя дается различным и многим портретам одного и того же лица, причем все они нанизываются на него, как на нитку, или же связываются им как бы в общей кинематографической ленте. Конечно, портрет-икона должен иметь свою собственную убедительность и прежде именованья, независимо от него. Он, хотя и при неизбежной односторонности, свидетельствует о своем оригинале: в нем содержится действительная *pars pro toto*, потому что душа неразделима и едина. Но в то же время остается и это неустранимое различие между частью и целым. Поэтому мы не чувствуем себя успокоенно и удовлетворенно, пока изображение не получило имени, которое есть икона самого субъекта как носителя всех своих состояний² и, следовательно, оригинала всех своих икон.

Теперь обратимся непосредственно к иконе Христа. В некоторых отношениях она не отличается от человеческой иконы вообще. Как и последняя, она есть человеческий образ, в котором открывается живущий в ней дух. В частности, отдельные иконы Христа изо-

¹ Здесь напрашивается на сопоставление, как совершается откровение Божественного и тварного духа. Божественный дух имеет абсолютную и адекватную икону своего существа, — это есть Божественная София. Совершенному духу свойственна полнота и актуальность жизни при совершенной ее неподвижности и неизменности. Это есть *actus purus*, который принадлежит вечности. Напротив, всякий тварный дух в жизни своей раскрывает себя самого в своем богоподобии в бесконечном процессе, становлении, и поэтому всему его бытию присуща софийность и непрестанное ософиевание, однако же не сама София в неизменной вечности своей.

² Развитие этой мысли относится уже к учению об имени, к богословию имяславия. Философские основы имяславия изложены мною в специальной работе об имени вообще и об Имени Божием (рукопись). См. первую главу этого исследования по-немецки в *Festgaben an Mazaryk*, 1930: *Was ist das Wort?**

бражают или отдельные события Его земной жизни (напр., иконы праздников, разные изображения евангельских событий), или Его образ, соответствующий портретному изображению вообще. Но, конечно, те общие границы, которые имеют силу в отношении ко всякой иконе, здесь получают особенную силу. И это относится, прежде всего, к изображению самого тела, человеческого естества Спасителя. Он явил собой совершенного человека, показал истинный образ человечности. Можно сказать, что Его тело есть *абсолютное* (в смысле совершенства) человеческое тело. Но всякое совершенство трудноизобразимо для человеческого искусства, которое располагает лишь относительными средствами, так сказать, светотени и для передачи индивидуальной формы пользуется деформацией. Ибо индивидуальность в нашем грешном мире непременно есть и деформация, относительность, некоторое уродство, дефективность в одном отношении и чрезмерность в другом, диссонанс, ждущий разрешения. Помощью гармонии диссонансов индивидуальное тело только и становится изобразимо. Но тело Спасителя в этом смысле *не* индивидуально, потому что оно *все*-индивидуально, или *сверх*-индивидуально, или абсолютно-индивидуально. В Его свете нет теней, в Его гармонии нет диссонансов, в Его типе нет деформации, и потому обычные изобразительные средства искусства здесь изнемогают. Тем не менее человеку, в данном случае художнику, дано иметь свое видение Христа, и он ищет Его образа (может быть, и вообще-то ничего другого не ищет — сознательно или бессознательно — изобразительное искусство). Как все-индивидуальность, лик Христов, хотя и не равняется никакой отдельной индивидуальности, однако все их в Себе содержит, или наоборот, в каждом человеческом лице в силу человечности его имеется причастность к человеческому лику Христову (почему и можно сказать, что в сущности весь человеческий род в человечности своей имеет один лик, все-лик Христов). Этим и открывается возможность подхода к человеческому изображению Христа, хотя оно и остается заведомо неадекватно, неизбежно принимает личную, психологическую окраску¹, но тем не менее оно в каком-то смысле своей задаче соответственно. Поэтому образ Христа всегда стоит перед глазами искусства. Его пишут как верующие, так и неверующие (и, быть может, психология неверующих живописцев более наглядно свидетельствует², как глубоко в душе человека заложен этот Образ). Ища истинный образ человека, художник невольно находит в этой человечности Христа³. Потому и античное религиозное искусство, поскольку оно являло прекрасную человечность, бессознательно творило икону Христову до Христа, и здесь оно становится в параллель с древней философией, как христианство до Христа.

Таким образом, Христос в человечности своей может быть *изображаем*, как Он видим человеком чрез разнообразные субъективные призмы, хотя Он и *неизобразим* в истине и славе Своей, ибо для этого изображающий должен быть не только подобен и сроден, но и равен изображенному. Однако для обоснования искусства достаточно одной этой *изображаемости*, если и чрез нее луч Христовой человечности может быть явлен хотя бы только в отражении, как он скользит на всех вещах и светится в ликах святых Христовых, либо

¹ Из истории иконографии известно, что лик Христов в иконном изображении принимает, например, национальные черты, даже если они и не выражены внешне и грубо: есть образы греческого, русского, западного (и в нем итальянского, немецкого, голландского и т. д.) типа.

² Ср. например, признания Крамского* о том, как он писал своего «Христа в пустыне».

³ Эту черту лика Христова — Его всечеловечность, и в этом смысле как бы ординарность и безличность, в действительности же показывающую глубину и содержательность каждого лица, выразил Тургенев в своем замечательном стихотворении в прозе «Христос»**.

святые и в индивидуальном образе своем имеют нечто от лика Христова (об этом ниже). Но икона Христова есть не только изображение Его совершенной человечности, но и Его Божественного Духа, икона самого Божества. Мы уже знаем, что человеческое тело вообще не может рассматриваться отдельно от духа, которого оно является вместилищем, образ тела есть и образ духа. Поэтому и икона Христова есть не только образ Его человеческого тела, каковым ее почитали иконоборцы, но и икона Его Божества (чего не уразумевали до конца и иконопочитатели, видевшие в иконе Христовой лишь образ Его человечности, точнее, даже только одного Его Тела). Именно в этом пункте предельно заостряется проблема иконы: как может и может ли быть изображено Божество?

Бог нам открывается — многократно и многообразно — словом, действием и в образах. Слово Божие, насколько оно явилось человеку и «с человеки поживе», может быть и *изображаемо*, хотя, разумеется, никогда не может быть адекватно, совершенно изображено. Однако это условие и не требуется для *изобразимости*: для последней необходимо, чтобы изображения воплощенного Слова, иконы Христовы, были *не пусты*, имели в себе отобразившийся луч Божества. Но это прямо вытекает из общего факта откровения Бога человеку, из сообразности Богу человека, а следовательно, и некоей человечности Бога. Отсюда следует, что *Бог изобразим* для человека в этой человечности Своей. Поэтому истинный и полный постулат иконы Христовой состоит в том, чтобы дать не человеческий только образ Христа, так сказать, историческую картину — портрет, подобно другим изображениям великих людей и исторических деятелей, на что притязают мирские художники, верующие и неверующие, но и образ, в котором отобразилось бы Божество Христово. В иконе изображается Богочеловек. Но эта задача уже выводит за пределы искусства в область религиозную, вернее, она соединяет обе эти области. Она требует от иконописца не только искусства, но и религиозного озарения, видения, а это возможно лишь в соединении его артистической и религиозной жизни, т. е. на почве *церковной*. Таким образом возникает иконопись как *церковное искусство*, которое соединяет в себе все творческие задания искусства с церковным опытом¹. Икона есть произведение искусства, которое знает и любит свои формы и краски, постигает их откровение, ими владеет и им послушно. Но она же есть и теургический акт, в котором свидетельствуется в образах мира откровение сверхмирного, в образах плоти жизнь духовная. В ней Бог открывает себя в творчестве человека, совершается теургический акт соединения земного и небесного. Поэтому иконописание является одновременно подвигом искусства и подвигом религиозным, полным молитвенно-аскетического напряжения (почему Церковь и знает особый лик святых — иконописцев, в лице которых тем самым канонизируется и искусство как путь спасения).

Отсюда следует и еще одна черта иконописи. Как *церковное* искусство оно живет не только в общей традиции искусства с его школами и вообще художественным преданием,

¹ Этого не понимают иные художники, которые, владея мастерством, легко берутся за иконописание, не задаваясь мыслью о религиозной стороне этого дела. И еще более этого не понимают многие православные, которые при полном отсутствии художественного мастерства, воодушевляясь лишь благочестием, берутся писать иконы (хотя им в голову не могло бы прийти взяться за картины ввиду их полной художественной беспомощности). К этому присоединяется еще ремесленное изготовление икон «богомазами» разного типа, которое, удовлетворяя потребностям масс, представляет собою тем не менее бич для иконописания как искусства. Этим и объясняется тот кризис иконы, который наступил во всем мире и в России еще задолго до революции. Икона как *творчество* есть самый высокий и трудный род церковного искусства, вот что надлежит одинаково ведать и беспечным художникам, и ремесленным богомазам.

но и в церковном предании, которое выражается объективно в иконном каноне. Что же такое этот канон? Сначала следует отвергнуть его ложное, извращенное понимание. Канон («подлинник») содержит в себе, прежде всего, начало дисциплинарное, род духовной цензуры для икон, с рядом требований прежде всего формального и запретительного характера. Эти цензурные требования изменчивы, соответствуя характеру эпохи и уровню церковного развития. Разумеется, не в этом состоит канон как церковное предание. Он содержит в себе некое церковное видение образов Божественного мира, выраженное в формах и красках, в образах искусства, свидетельство *соборного* творчества Церкви в иконописи. В каноне содержатся как видения, т. е. определенного содержания «образы» («изводы») икон, так и видения, т. е. определенные типы и способы трактовки изображения, символика форм и красок. Это есть как бы сокровищница живой *памяти* Церкви об этих видениях и видениях, *соборное ее вдохновение*, и как таковое оно есть вид церковного предания, существующий наряду с другими его видами (как-то: святоотеческая письменность, литургическое предание и под.). На этом основании освященная преданием икона является по-своему столь же авторитетным источником богомудрия, как и другие, вышеназванные, поэтому и богословие, ища опоры в церковном предании, имеет право и обязанность обращаться и к этому источнику.

Как и все вообще церковное предание, иконный канон не должен быть понимаем как внешнее правило и неизменный закон, который требует себе пассивного, рабского подчинения, почему и задача иконописца сводится лишь к копированию подлинника. Такое «старообрядческое», законническое понимание канона, во-первых, неисполнимо, а во-вторых, ложно. Оно неисполнимо и утопично, потому что копирование (если только оно не является ремеслом, которое вовсе не есть копирование, а лишь более или менее грубое искажение или даже пародирование) есть художественно-творческий акт, в котором копирующий воспроизводит в себе, оживляет и вместе вживается в творчество мастера. Потому и художественное копирование есть творчество, отмеченное печатью индивидуальности. Возьмем для примера Троицу Рублева. Конечно, она может быть художественно повторима, но это и будет, строго говоря, не копия, а нахождение современными средствами и в современном сознании однажды найденного мастером. Разумеется, искусство, которое может соглашаться и находить для себя достойным и даже важным такое повторение в свободном и искреннем творческом акте, не может унизиться до того, чтобы себя одним лишь таким повторением ограничить и исчерпать. Оно этого даже просто и не может, потому что природа искусства есть творческая свобода, а не копирование, которое для него если и возможно, то также лишь в качестве проявления этой свободы. Оно движется непрестанно, ибо живет. Превратить искусство в одно лишь копирование невозможно, истинное же копирование произведений искусства для не-искусства, для ремесла не дано. Таким образом, единственным ресурсом старообрядческого отношения к иконному оригиналу является лишь *цветная фотография*. Конечно, она получает теперь весьма важное значение для истории искусства и его популяризации, но она не может стать заменой иконописи. И, во всяком случае, явилось бы явным свидетельством всей утопичности старообрядческого отношения к иконе, если бы оказалось, что оно замыкает все возможности иконописания в фотографическое воспроизведение некоторых, допустим, классических подлинников. Это было бы вместе с тем и идолопоклонством по отношению к этим подлинникам, которые одни только якобы обладают качеством иконности. Но ограничивать задачу искусства простым копи-

рованием существующих подлинников, кроме того, и религиозно ложно, ибо этим извращается идея церковного предания. В частности, в том, что касается религиозного содержания той или иной иконы, то уже история иконы свидетельствует, что в церкви существует своеобразная жизнь иконы. В этой жизни одни темы или изводы икон известного содержания выносятся на поверхность, другие выходят из употребления, но, во всяком случае, возможное содержание иконы никогда не может считаться исчерпанным или не допускающим изменения или приращения. В частности, достаточно указать, что уже прославление новых святых приносит новые иконы. То же самое делает прославление новых чудотворных икон, не имевших дотоле известности и распространения. Далее, важно установить и то, что, хотя наличие икон известного содержания в Церкви служит уже свидетельством церковного предания в пользу известной церковной достоверности и авторитетности их содержания¹, тем не менее принципиально возможны, — да и непосредственно возникают, — новые иконы нового содержания. Жизнь Церкви никогда не исчерпывается прошлым, она имеет настоящее и будущее и всегда равно движима Духом Св. И если духовные видения и откровения, засвидетельствованные в иконе, возможны были раньше, то они возможны и теперь, и впредь. И это есть лишь вопрос факта, проявится ли творческое вдохновение и дерзновение на новую икону. Разве не было таким же дерзновением деяние преп. Андрея Рублева, который начертал на иконе свое видение Св. Троицы², коснувшись тем самым самого сокровенного и священного предмета христианской веры? Разве не была подобным же вдохновенным дерзанием икона св. Софии Новгородской или разные космические иконы Богоматери? Заранее старообрядчески запретить новые иконы означало бы просто умертвить иконопись (и косвенно поощрить либо идолопоклонческое, либо ремесленное отношение к иконе). Но даже оставляя в стороне вопрос о возможности новых икон, следует помнить, что и старые иконы неизбежно пишутся всегда *по-новому*. Дело в том, что типы, или подлинники, суть лишь абстрактные схемы, для которых хотя и имеются художественные образы, но, конечно, не бесспорного или, по крайней мере, не единственного типа. А в искусстве имеет значение не только *что*, но и *как*. Исполнение данного типа, или подлинника, если оно не есть внешне-ремесленное, но религиозно-художественное, является творческим его восприятием, самостоятельной трактовкой, а чрез то вариантом или изменением, и притом, что всего важнее, даже не намеренным, но непровольным и неизбежным. Канон есть не внешний закон, который здесь и невозможен, но внутренняя норма, которая действует силою своей убедительности и в меру этой убедительности. В этом иконописный канон не отличается от всего церковного предания,

¹ Однако церковные деятели, к сожалению, умеют не считаться с этим, если те или иные иконы не соответствуют их предубеждениям. Явный пример этого мы имеем в отношении влиятельных церковных кругов к древним и чтимым, во всяком случае, облеченным авторитетом церковного предания, иконам Софии Премудрости Божией среди современных софиеборцев*.

² Известно, что икона св. Троицы Рублева тем отличается от сродных икон этого типа, что в ней устранены фигуры Авраама и Сарры, принимающих и угощающих трапезой своих неведомых посетителей. Таким образом, то, что было скорее изображением одного эпизода из ветхозаветной истории, у преп. Андрея стало открытой и дерзновенной иконой Пресв. Троицы. На этом примере, может быть, всего нагляднее можно увидеть, каким образом иконописец, считаясь с традицией, в то же время ее творчески изменяет, а тем самым он своим творчеством влагается в церковное предание. То, что изначала могло явиться смелым новшеством, для нас сейчас является уже каноном, правильное отношение к которому сам преп. Андрей устанавливает своим собственным примером, впрочем, не единственным. Археологический очерк об иконах Св. Троицы см. в издании: *Seminarium Condacovianum*. Н. Малицкий. К истории композиции ветхозаветной Троицы. Прага, 1928.

которое также не есть внешний закон, но творчески живет, непрестанно обновляясь и обогащаясь в этом обновлении. Так же живет и иконописный подлинник. Так как и он не есть закон, но соборное видение, то в это соборование включается и всякий член Церкви, который относится к подлиннику не с самочинием, но творчески. И через накопление этих бесконечно малых изменений возникают новые подлинники, осуществляется жизнь предания в иконном каноне¹.

Канон имеет еще значение для соблюдения того аскетизма в иконном изображении, которому противоречит натурализм (так называемое фряжское письмо). Стиль иконы таков, что он диаметрально противоположен идеалу апеллесовских яблок, изображению самой непосредственной телесности (к чему странным образом сводят икону отцы-иконопочитатели). В иконе не должно быть ничего, действующего на чувственность или даже только вызывающего образы чувственного мира*. Хотя икона есть мыслеобраз мира и человека, но он берется настолько за-мирно, что иконное изображение для чувственного восприятия оказывается абстрактно-схематичным, засушенным, мертвым. В нем не слышится голосов этого мира и нет его ароматов. Мы находимся здесь в бледном царстве гетевских «матерей» (вторая часть «Фауста»)**, как бы в ином, горнем мире с разреженным воздухом. Это не мешает, а вернее даже содействует идеальному реализму иконы, а также и высокой художественности ее символики, композиции, ритма, красок. Но все эти образы плотского бытия, так сказать, дематериализованы, взяты как бы вне их осуществления во плоти мира. И в этом главное отличие и даже противоположность православного иконного письма (а также и его художественного прототипа в египетской иконографии и античной скульптуре) от западного натурализма Ренессанса. Отсюда же и личные изображения, утрачивая портретный характер, превращаются в «подлинники». В этом состоит и отличие религиозной картины из жизни Христа от его иконы².

Тем не менее наличие и оправданность канона свидетельствует о том, что икона Христа (а далее, по связи с нею, конечно, и другие иконы) есть не только творение искусства с индивидуальным его характером, но и узрение церковное с его соборной природой, в которой личность не умирает, но включается в высшее соборное многоединство Церкви. Поэтому можно в известном смысле сказать, что икона Христа, хотя она и пишется отдельным художником, собственно принадлежит Церкви. Эта принадлежность раскрывается с новой стороны в освящении иконы.

¹ За пределы нашей задачи выходит ближайшее раскрытие смысла иконного канона с его художественной (композиционной и живописной) стороны и некоторых основных черт иконного письма*** (отсутствие третьего измерения, обратная перспектива и пр.). Этот предмет еще ждет своего компетентного религиозно-художественного исследователя, который бы раскрыл религиозный смысл художественной символики иконы, ее, так сказать, феноменологии и языка. До сих пор эта задача заменялась или истолкованием богословского содержания иконы, или старообрядчески эстетическим их регистрированием, или же археологией.

² С точки зрения дематериализации, устранения всяческого натурализма в иконе, специфические трудности существуют для скульптурных изображений, которые принципиально могут быть допустимы на основании общих определений VII Вселенского собора и издревле преобладают в практике западной Церкви, хотя никогда не были исключены из употребления и в Церкви восточной, в православии. Уже начать с того, что скульптура во всяком случае имеет дело с тремя измерениями, от которых иконопись освобождается плоскостным изображением. Вместе с тем самая осязательность форм уже натуралистична, и эта черта усиливается еще, когда статуи облачаются в одежды. Однако и скульптура, не утрачивая своей трехмерности, может находить в своих художественных средствах возможность идеализации образов, которая освобождает их от плотности натурализма. Это мы имеем по-своему уже в античном искусстве, еще более в христианском искусстве средних веков, и, конечно, это не остается исключено и для современности.

VI. ОСВЯЩЕНИЕ ИКОНЫ И ЕГО ЗНАЧЕНИЕ

Портрет — картина человека, как мы видели, необходимо требует именованя, мыслеобраз формы восполняется имеобразом идеи. Но это необходимость именованя и эта связь изображения с именем в высочайшей мере относится к образу всех образов — к изображению Христа, и притом одинаково как картинному, так и иконному. Если при изображении всякого человеческого лика мы неизбежно ограничиваемся лишь периферией духа, его покровами, хотя его и являющими, но бессильными исчерпать его глубину, то в изображении Христовом мы это же самое имеем в степени, превосходящей всякое разумение. Можно сказать, что всякое изображение Христа, даже самое сильное, искреннее и мастерское, остается неизмеримо далеко от того, чтобы вполне осуществить свою задачу, явить Божественный дух ипостасного Бога-Слова. В первом случае, в человеческом изображении, мы стоим пред неисследимостью, а потому и трансцендентностью всякого тварного духа, который имманентно открывается в жизни. Здесь же мы имеем бездну, разделяющую Бога и человека, Творца и творение, дух Божественный и тварный. Из этого совсем нельзя делать того вывода, что Божество Христово вообще неизобразимо. Тогда следовало бы заключить, что невозможна и самая икона Христова и, стало быть, правы иконоборцы. Нет, Христос *изобразим* в своем богочеловеческом существе, а потому и может быть изображаем, но Он не может быть *изобразен* абсолютным, исчерпывающим образом. Он изображается, так сказать, в своих *явлениях*, подобно как Моисею были видимы *задняя Божия*, но не самое Лицо Его (Исх. 33, 23). Однако и это было подлинное богоявление, после которого сияло лицо Моисея (Исх. 34, 35). И изображение Христа может быть истинною иконою Христа (или по крайней мере религиозной картиной из жизни Его). Но для этого явление это должно быть соотнесено *Являющемуся*. А это и значит, что оно должно быть именовано. Поэтому наименование, надписание Имени составляет существенный элемент самого изображения. Оно есть имя подлежащее, к которому отнесено сказуемое, т. е. образ. Вся икона в целом скрепляется именованем, как связкой *есть**: это изображение *есть* Христос, оно принадлежит Христу. Иконность в иконе и осуществляется этим немим, указующим *есть*. Художественно-символических сказуемых, т. е. изображений, может быть неопределенное множество, ибо человеческое искусство всегда ищет воплотить образ Христа, но во всех них живет одно Имя, все сказуемые относятся к одному подлежащему и соединяются с ним связкой *есть*.

Припомним, что икона содержит в себе антиномию. Эта антиномия не в том состоит, что Бог неизобразим и изображается только человек, как это принималось в богословии VIII—IX веков. Такие положения несоотносительны, и доказать на основании их законность иконы невозможно. Но действительная (софиологическая) антиномия, имеющаяся в иконе, состоит в том, что Бог, открывающийся в творении и в нем имеющий свой собственный образ, остается как Творец трансцендентен творению, для него недостижим в глубинах своего бытия. Откровение истинно и реально, но оно не исчерпывающе; образы нераздельны с Первообразом, но непреложно от него отличаются. Эта антиномия жизненно разрешается в становлении, в процессе: жизнь твари содержит совершающееся откровение Творца, она содержит в себе тварную вечность в приобщении своем к вечности Божией, в обожении. В иконописании же эта антиномия разрешается в именовании иконы, в соединении имени и образа. Икона есть наименовательный образ, слово-образ, имя-образ.

Отсюда очевидно, сколько тесно и неразрывно иконология смыкается с ономастологией*, иконопочитание связывается с имеславием и сама икона — с Именем. Но богословское учение об Имени Божиим еще не возникло во время VII Вселенского собора, и уже по этому одному догмат иконопочитания не мог получить тогда своего завершения. Но вопрос о догмате Имени уже поставлен в наши дни, и потому оба догмата — иконы и Имени, или образа и Первообраза — неразрывно сплетаются в современном богословии¹.

Имя собственное, в отличие от имен «нарицательных», выражает вообще не свойство, но сущность, не сказуемые, но подлежащее, не предикаты, но субъект. Собственное имя есть словесная икона ипостаси, лица, тогда как все его изображения суть разные его сказуемые. Отсюда проистекает необходимость именования даже всякой картины вообще, по крайней мере, портрета. Имя Иисусово есть предвечная икона Его ипостаси, которая сама есть ипостасный образ Отчий. Божественное Имя Иисусово выражает неизреченную личность Господа, Отца в Сыне через Духа Св., и в этом смысле оно нераздельно от Его существа, и в нем присутствует сам Господь, по силе связи образа и Первообраза (хотя отсюда не вытекает тождества между ними). Поэтому наименование изображения есть некое его посвящение Первообразу, существенное ему усвоение, а вместе и осенение им, реализация идеи, осуществление образа.

Разумеется, такое именование само по себе в этом смысле может иметь различную степень реальности или силы, от субъективной претензии до известной существенности. Есть целая скала оттенков между притязательной мазнёй, которая прикрывает себя каким-нибудь громким именованием, и величайшими напряжениями искусства, которое стремится сообщить образу предельную насыщенность реальностью, усилиями художественного магизма дать портрету собственную жизнь. (Такова «Мона Лиза» Леонардо да Винчи, которая хочет быть, по воле художника, больше нежели только портретом, но воплощением, и такова демоническая реальность гоголевского «Портрета».) По существу, именование и есть прикрепление образа к действительности, к известной бытийной точке.

Но можно ли такое дерзновение именования допустить относительно иконы Христа и жизни Его? Исходя из посылок учения об иконах VIII—IX веков, следовало бы ответить отрицательно. На основании же вышесказанного на этот вопрос можно дать вполне утвердительный ответ: да, можно, потому что Христос как Богочеловек имеет человеческий образ. В него Он включил Свою земную человеческую жизнь, а в ней и чрез нее и всю человеческую жизнь. Посему художественная христология отнюдь не должна быть замкнута и исчерпана собственно евангельской историей с ее археологией. (Впрочем, последняя тоже имеет свои границы, ибо какие же исторические рамки могут быть даны для изображения Преображения Господня, или Воскресения, или Вознесения, или хождения по водам, или искушения в пустыне, или воскрешения Лазаря, дщери Иаира и т. д.?) Собственно, евангельская история как таковая представляет вообще только одну из возможностей художественного изображения Христа. Религиозное искусство прошлого и настоящего (конечно, и будущего), не ограничиваясь этими рамками, изображает Христа в Его человечестве и в нашей жизни. И, конечно, оно право в этом. Такое право дано человеку самим вочеловечившимся Христом, живущим в человечестве Своем. Изображение Христа в человечестве есть неиссякаемая тема художественного благочестия и творческого созерцания, художественная дума о Христе, христология в образах, которая столь же неустраима, как таковая же в словах и идеях.

¹ Богословие имени не составляет предмета настоящего очерка. Насколько же некоторые его элементы являются необходимыми, я опираюсь на выводы своей (ненапечатанной) работы об Имени Божиим в связи с общим учением о слове и имени**.

Однако при именовании иконы Христовой, при этом прикреплении образа к Первообразу, мы различаем две возможности: природную и благодатную. Всякое человеческое именование иконы или картины, сколь бы оно ни было обоснованно и искренне, неизбежно остается только *человеческим*, т. е. в известной мере и субъективным, антропоморфным, является более пожеланием и мыслью, чем действительностью. Придать же именованию силу Божественной действительности не властен человек, но может только Церковь, которая сама — силою Духа Святого — именуется икону, и это есть *освящение* иконы. Икона вполне становится иконой лишь в освящении. Последним проводится непреходимая грань между религиозной картиной, как бы она ни была высока по своему религиозному содержанию и художественным достижениям, и иконой, сколь бы она ни была скромна в этом отношении. Освящение есть такое таинодействие Церкви, при котором «освящается икона сия благодатию Св. Духа», сила же этого действия или его содержание есть акт церковного наименования, который именно и содержится в освящении. Освящение есть церковное отождествление образа с Первообразом, которое совершается через благодатное, действенное именование иконы.

Поэтому следует различать обычное, человеческое именование картины или иконы от церковного его именованья, или освящения. Наличие именованья иконы необходимо для ее завершения¹, как и для возможности ее освящения. Именованная, но еще не освященная икона есть как бы проект иконы. И простое человеческое именование не может заменить освящения, т. е. церковного именованья, как это думали еще в эпоху VII Вселенского собора, и как думают иные имяславцы и теперь (думая этим доставить вящее возвеличение имени Иисусова). Сознание необходимости освящения не сразу отпечатлелось в практике иконопочитания в виде разных освячительных чинов для разных икон, и, что особенно интересно, особого освящения иконы еще не знает и VII Вселенский собор². Позднейшая

¹ В святоотеческой письменности мы неоднократно наталкиваемся на указания важности именованья иконы, во свидетельстве связи образа с первообразом, хотя нигде эта мысль не получает догматической отчетливости. Важнейшие места у преп. Феодора Студита: «По природе иное Христос и иное Его изображение, хотя по нераздельному их именованию они — одно и то же» (Твор. I. 127). «Имя есть имя того, что им называется, и как бы некоторый естественный образ предмета, который носит это имя: в них единство поклонения нераздельно» (ib. 129). «Сходство первообраза и изображения указывается только в отношении имени, равно (утверждается) тожество поклонения, а не вещества» (ib. 141). «Икона Христа, равно как и Богородицы, тем же именем называется, как и Христос и Богородица, следовательно, требующий отречения от иконы прямо требует отречения от того, чья икона <...> Таково свойство образа и его первообраза, что образ и икона называется именем первообраза, и при отвержении одного отвергается и другой, так как они существуют вместе» (Твор. II. 362, ч. II, письмо XXI). Св. Патриарх Никифор, твор. ч. I. 270: «Христос, Бог наш, соделавшись человеком, принял имя, которое обозначает одинаково и то, и другое из соединенных естеств, как освятившее Божество, так и освященное человечество, так что под одним словом познается и двоица соединенных естеств, и ипостасное из них соединение единого лица».

² См. Деяние 6-е, стр. 235—6: епископ Григорий прочитал следующее возражение иконоборцев: «...а также нет и священной молитвы, освящающей иконы, чтобы сделать их из обыкновенных предметов святыми, но постоянно остаются они вещами обыкновенными, не имеющими никакого особенного значения, кроме того, какое сообщено им живописец». В ответе, прочитанном диаконом Епифанием, содержится признание этого факта: «Над многими из таких предметов, которые мы признаем святыми, не читается священной молитвы, потому что они по самому имени своему полны святости и благодати. Поэтому такие предметы мы почитаем как достойные почитания и лобызаем их. Таким образом и самый образ живописного креста <...> то же самое и относительно иконы; обозначая ее известным именем, мы относим честь ее к первообразу; целуя ее и с почтением поклоняясь ей, мы получаем освящение. Так же и священные сосуды. Поэтому (заключает контрвозражение) или иконоборцы должны признать все эти вещи обыденными и не заслуживающими чествования, так как они „не имеют освящающей их священной молитвы“, или же должны и священные иконы признать священными и святыми и достойными почитания».

практика, установившая необходимость освящения икон¹, восполнила неполноту определения VII Вселенского собора, которое, не зная освящения, тем самым не выделяет священные иконы от всякого религиозного изображения. Освящение имеет значение также и для догматического учения о почитании иконы, которое нам теперь и предстоит обнаружить.

VII. ПОЧИТАНИЕ ИКОНЫ

Один из самых трудных вопросов в учении об иконах, который так и остался неразрешенным в VIII и IX веке, относится к почитанию икон, к самой их иконности. Каковы пределы этого почитания и его истинные основания, чем икона принципиально отличается от Св. Даров, с одной стороны, и от идольских изображений, с другой?

Для иконности иконы необходимо, как мы уже знаем, священное именование, которое есть освящение. Разумеется, это именование связано с изображением, которое есть, в известном смысле, также иероглиф имени. Невозможна была бы икона, которая бы состояла из одного начертания имени: имя соотносительно своему носителю, и именование иконы соотносительно содержанию изображения. Но священное наименование, или освящение, имеет действительность в двояком смысле: оно не только констатирует известное тождество образа и первообраза в отношении к его идеальному мыслеобразу, или форме (что обычно называется «сходством»), но и дает этому образу известную жизнь, реализует его. Оно приобщает его к бытию первообраза, делает икону местом его особого, благодатного присутствия, с ним его известным образом *отожествляет*. Теперь и надо найти догматическую меру этого отождествления и чрез то его точнее определить и ограничить. Ясна, прежде всего, отрицательная граница, отличающая икону в точном смысле, т. е. именованное, освященное изображение, от неосвященного, или от религиозной картины. Разумеется, нельзя отрицать известной досточтимости или священности даже и такого изображения самого по себе (как и было признано в 6-м деянии VII Вселенского собора). Образ как таковой соотносителен первообразу и святится им. Ему присуща известная *естественная сила* образа благодаря этому его отношению к первообразу. Такая сила с особенной ясностью присуща священным изображениям храмовой росписи, не имеющим значения икон и в качестве их не поклоняемым (через поставление свечей или целование). В меньшей мере она распространяется на *вне-храмовые* изображения, хотя и священного содержания. Может быть, в известных случаях эта сила все-таки бывала и им присуща, в частности, в те времена, когда (как в эпоху VII Вселенского собора) Церковь еще не установила нарочитого освящения, а потому всю силу иконности связывала с содержанием изображения.

¹ Эта практика является в настоящее время общею как для восточной, так и для западной Церкви, причем в русской Церкви чин освящения иконы, кроме соответственных молитв, необходимо включает и окропление св. водой с освятительными словами (также и в католическом rituale), в греческой же церкви оно заменяется помазанием икон святым миром (или в новейшей практике икона помещается на 40 дней в храм и по благословению священника передается верующим). Однако в новейшем издании (1800 г.) греческой Кормчей, или Пидалион, устанавливается, со ссылкой на VII Вселенский собор (см. выше), что для икон достаточно одного надписания и не требуется освящения, в котором усматривается латинский обычай (С. В. Троицкий. Об именах Божиих и имябожниках. СПб. 129—135*). Но это ложное мнение, которое даже в пределах греческой церкви неспособно было упразднить освящение икон, есть следствие увлечения в полемике с католиками и, конечно, не имеет вероучительного значения.

Тогда икона непосредственно освящалась приятием Церкви, силою действительности самого изображения и иероглифом имени с *непосредственной* силой последнего¹. Однако теперь, когда разграничительная черта уже проявилась и мы имеем наряду с изображением еще и особое освящение иконы и постигаем силу его, нельзя эту черту снова стирать и затушевывать. И мы поэтому должны сказать, что не всякое изображение, не всякая икона имеет силу иконности, но лишь освященная, а потому оказывать неосвященной иконе иконное почитание *нельзя*. Различие между естественным изображением и тайнодейственным образом, между картиной и иконой остается все-таки качественное. Освящение таинственно изменяет природу иконы, придает ей такое значение и силу, ставит ее в такое отношение к первообразу, которого не имеет изображение как таковое, лишь силою естественной связи образа с первообразом. Это действие освящения можно выразить так: освященная икона становится *местом присутствия в образе самого Изображаемого*, и в этом смысле она отождествляется с ним самим. Освященная икона Христа есть для нас сам Христос во образе Своем, подобно тому как Он присутствует для нас и в Имени Своем. Икона есть место явления Христова, нашей с Ним молитвенной встречи. Молясь пред иконой, мы Ему непосредственно молимся; ее целуя, Его лобызаем; ей кланяясь, Ему поклоняемся. Этим нисколько не умаляется Его одесную Отца седение и Его вездеприсутствие, как и близость Его к нам в духе, помимо всякой иконы. Но Он благоволил к нам являться и в зримом образе на святой Своей иконе. Здесь-то и встает пред нами вопрос о взаимоотношении иконы и Св. Даров, точнее, присутствия Господа в Его иконе к Его же присутствию во Святых Дарах. И этот вопрос во всей остроте возникает в богословии иконоборцев.

Как известно, иконоборцы, отрицая икону Христа, противопоставляли ей в качестве единственно истинной иконы св. Дары, евхаристическое тело и кровь Христовы (почему и освящение Св. Даров получает у них значение освящения этой иконы). Эта превратная мысль² по всей справедливости опровергалась отцами VII Вселенского собора (Д. 232–4). Действительно, хотя между иконой Христовой и Св. Дарами и может быть сделано известное сближение, однако оно полагает лишь основание для их различия и противоположения. Общее между ними состоит в том, что и в св. иконе, и в Св. Дарах мы имеем явления Господа на земле, но, однако, совершенно различные. В отличие от Своего пребывания среди учеников при жизни Своей, Господь после Своего Воскресения и Вознесения только *является* ученикам, причем образ и характер этого явления различается соответ-

¹ Мы уже видели, что на VII Вселенском соборе для оправдания того, что иконы не освящаются, ссылались на «образ животворящего креста, хотя на освящение его и не полагается особой молитвы» (Д. 235). По-видимому, и иконоборцы (конечно, не последовательно) признавали св. крест достойно покланяемым и притом без освящения. Ниже мы еще коснемся вопроса о кресте. Действительно, знамению креста как таковому присуща непосредственная святость, освящающая сила, однако — «во имя». св. Троицы, громко сказанное или молчаливо подразумеваемое. Напротив, крест в качестве иконы Распятия освящается, как и всякая другая икона.

² Эта мысль выражена уже в трактате Константина Копронима (Св. Патриарх Никифор. Опровержение Мамоны. Твор. Ч. II, стр. 100–193): «Хлеб, который мы принимаем, есть образ (εἶκόν) тела Его, являющий (μορφώσων) плоть Его, как обращающийся в образ (τύπον) тела Его». Подобное же было прочитано и на VII Вселенском соборе (Д. 6, стр. 231–2): «Итак, вот что (св. Евхаристия) служит иконой (образом) животворящей плоти Его. Икона эта должна быть приготовляема с молитвой и благоговением <...> Христос установил, чтобы в образе (Его) приносилось избранное вещество, т. е. существо хлеба, не представляющее собою образа человека, чтобы не ввелось идолопоклонство. Следовательно, как естественное тело свято, потому что обоготворено, так же точно свято и то, которое таково по установлению, т. е. святой образ Его, так как он через освящение обоготворен благодатью».

венно цели его. Иначе Господь является, до своего Вознесения, ученикам, которым давал видеть и осязать Свое тело, и иначе Он явился в небесах апостолу Павлу, слышавшему голос Его (Д. А. 9, 3—7). Иначе он является таинственно во Св. Дарах для причащения верующих, и иначе во святой иконе для молитвенного присутствия. Из того, что икона и Св. Дары одинаково оказываются, так сказать, образом явления Христа, отнюдь не вытекает тождественность обоих этих явлений. Именно, во Св. Дарах Господь присутствует существенно или реально (*praesentia realis*), однако помимо Своего образа, таинственно. (Поэтому то превращение их в икону Христову, которое мы имеем в католической адорации Св. Даров, уже есть насильственное злоупотребление ими.) Напротив, в иконе мы имеем видимый образ Христа, но без реальности, без сущностного бытия. Сила Св. Даров есть их тождественность и реальное единство с телом Спасителя, а по нераздельности Его сущности и с Ним Самим. Сила св. иконы заключается в тождестве мыслеобраза в иконе своему Первообразу, но лишь как образа, а не реальности. Правда, этот образ для своего закрепления нуждается в материи (доска, краски, плитки, мрамор), в которой он для нас и существует. Однако, материя только приемлет, дает место образу, но сама она не есть образ, который в иконе, хотя и материальной вещи, присутствует идеально¹ (поэтому, когда он стирается, становится неразличимым, то и икона упраздняется, остается доска). Материя здесь имеет назначение лишь изобразительного средства, почему вещество ее и может быть различно. Конечно, в качестве места явления Господа и икона, и Св. Дары являются достопоклоняемы (почему мы и молимся пред Св. Дарами на литургии). Но это не устраняет существенного различия между ними. И можно сказать (чего не чувствуют католики), что нельзя молиться Св. Дарам так, как можно молиться иконе. Молясь пред иконой и созерцая образ, мы восходим мыслью к самому Господу; молясь же Св. Дарам, мы имеем пред собой самого Господа, как будто уже не нуждаемся в мысленном восхождении к Нему, и однако, мы не имеем Его образа пред собою. Он дает Себя как небесную пищу, небесный хлеб для вкушения и внутреннего с Ним соединения. Поэтому поклонение Св. Дарам одновременно является и большим и меньшим, чем поклонение иконе, и вообще не может последнему приравниваться.

Соответственно этому мы, хотя и можем говорить о присутствии Господа как во Св. Дарах, так и в иконе, однако в различном смысле: во Св. Дарах Его присутствие становится действительно ощутимым в соединении с Ним чрез причащение, а в иконе оно узнается через молитву, Господь приближается к молящемуся Ему в Своей иконе. Соответственно этому освящение Св. Даров и различается от освящения иконы не только, так сказать, по своему удельному весу, — ибо первое есть величайшее таинство, второе же лишь тайнодействие, — но и по своему значению: в таинстве Евхаристии хлеб и вино *прелагаются* в самое тело и кровь Христовы, в освящении же иконы совершенно нет преложения вещества или вообще изменения сущности иконы, которая остается неизменна. Но в ней властью Церкви *отожествляется* образ с Первообразом. В этом смысле можно, пожалуй, говорить даже о пременении образа, начертанного человеческою рукой,

¹ Сущность этого различия не вполне ухватывается терминами VII Вселенского собора *λατρεία* и *προσκύνησις* *τιμωρίῃ**. (Вопрос об этом не был также поставлен и в католическом богословии, несмотря на широкую практику *adoratio***.) Поэтому на грубом смешении основывались те суеверные злоупотребления, в которых иконоборцы иногда справедливо обвиняли иконопочитателей, например, что краска с иконы соскабливалась и сыпалась в св. причастие или что Св. Дары освящались и полагались для причащения на иконе.

в такой образ, который есть воистину образ Первообраза. «Материей» же при этом является не вещество, но рукотворный образ, сделанный человеком. Через освящение он становится нерукотворным, уподобляется образу Спасителя, отпечатлевшемуся по воле Его на полотне для царя Авгаря*. По силе этого осязательного таинственного действия, которое находит для себя догматическое основание в этом предании о нерукотворном образе Христовом, мы имеем в иконе особый образ явления Христа на земле после Его Вознесения, наряду с Его таинственным явлением во Св. Дарах. Помимо чисто духовного общения со Христом, силою Духа Св. Господь дает Себя вкушать в Божественной Евхаристии и зреть Себя в Своем образе на иконе, которой присуща особая подлинность и действительность образа Христова.

В смысле такой действительности всякая освященная икона принципиально есть *чудотворная*, поскольку ей присуща сила богоприсутствия, хотя она и не всегда ощутимо проявляется. И лишь в смысле особой *ощутимости*, проявленности этой силы, каковая соединяется с той или иной иконой по воле Божией, иконы прославляются как чудотворные. Естественно, что в постановлении VII Вселенского собора, который, как мы видели, еще не знает освящения иконы как особого совершительного акта, мы не имеем и прямо выраженного учения о силе иконы. Здесь указывается лишь значение иконы для воспоминания о первообразах и для пробуждения любви к ним¹. Тридентский собор, как уже выше замечено, еще более подчеркнул воспоминательное значение**, но еще решительнее отвергнул силу иконы как места особого присутствия Божия. И это есть шаг назад в догмате иконопочитания, в сущности его ниспровергающий. Он становится еще более знаменательным, если мы примем во внимание, что Тридентский собор уже не должен был считаться с обвинениями в идолопоклонстве, которые были предъявлены иконоборцами православным. Во всяком случае в этом пункте (в противоположность всем остальным, где собор с чрезмерной резкостью подтвердил всю средневековую католическую догматику) он незаметно пошел на существенные уступки протестантам, и тем ослабил иконопочитание в католической церкви.

Чтобы совершенно отклонить обвинения в идолопоклонстве, отцы VII Вселенского собора ищут догматического выражения для того особого образа почитания икон, который бы отличал его от поклонения самому Богу. Догматическими терминами, здесь употребленными, оказались: служение, λατρεία, в отношении к Богу, и почитательное поклонение, τιμητικὴ προσχύνησις, по отношению к иконе. «Лобызание, почитание и поклонение, но никак не то истинное служение, которое по вере нашей приличествует только одному божескому естеству <...> потому что честь, воздаваемая иконе, относится к ее первообразу, и поклоняющийся иконе поклоняется ипостаси изображенного на ней» (Д. 285). Различие здесь приурочивается, таким образом, к идеальности образа в противоположность реальности первообраза. Однако это соображение может быть еще восполнено тем, что и самый образ на иконе получает некоторую реальность, именно, является местом благодатного присутствия Христа, вмещающего молитве к Нему. И именно этим *положительно* обосновывается то «почитательное поклонение» (через лобызание, поклонение, возжигание свеч, каждение), которое свойственно иконе, но в отношении религиозной картины или иконы до освящения, конечно, невозможно. Почитательное

¹ Есть одно косвенное основание для заключения, что собор подразумевал особую силу иконы, именно то, что основной аналогией, приводимой в постановлении для почитания св. икон, указывается изображение св. креста, которое имеет непосредственно осязательную «непостижимую и непобедимую» крестную силу.

поклонение¹ имеет для себя основание в связи образа с Первообразом, их известном тождестве, но различие образа от Первообраза ограничивает его, отличая его от латрийного поклонения самому Первообразу. Латрийное поклонение причисляет и Св. Дарам как таинственному явлению Самого Господа, однако для точности надо прибавить, что понятие латрии как богопоклонения, оставшееся нерасчлененным на VII Вселенском соборе, допускает дальнейшее различие в своих собственных пределах. Латрия, воздаваемая Св. Дарам, конечно, все-таки отличается от поклонения Самому Господу (срв. Мф. 28, 17: «и видевше Его, поклонившася Ему»; Откр. I. 7: «се грядет с облаками и узрит Его всякое око <...> и возрыдают пред Ним все племена земные»). Однако это различие лежит уже за пределами учения об иконе.

Если нарушается правильное соотношение образа с Первообразом, то получается на одной стороне просто религиозная картина или род портретной живописи субъективно-антропоморфического характера, не имеющей в себе объективности и силы, а на другой стороне — фетишизм, суеверие, граничащее с идолопоклонством. Идол может рассматриваться как известное баснословие в образах² (по ап. Павлу, I Кор. 8, 4: «Мы знаем, что идол в мире ничто»), но идолом же становится и действительная икона, и другая вещь, вследствие идолопоклоннического отношения (по слову ап. Иоанна: «Дети, храните себя от идолов», I Ио. 5, 21). Идолотворение мы имеем в том случае, если неверно и преувеличенно понимаем икону. В иконе мы имеем место присутствия Божия для молитвы нашей к Нему, но если мы чрезмерно обобщаем и распространяем идею этого присутствия, освобождая его от всяких ограничений, мы отождествляем образ с Первообразом и тем превращаем икону в фетиш, т. е. в вещь, в которой живет Бог и которая постольку и отождествляется с Ним. Это ведет к суеверию и идолопоклонству, в котором и обвиняли (в отдельных случаях не без основания) иконопочитателей иконоборцы³. Как бы высоко ни оценивать значения иконы, ее значение все-таки ограничено, именно, она служит для молитвенной встречи с Божеством. Притом такая встреча именно через посредство иконы отнюдь не является необходимым условием молитвы, но есть лишь вспомогательное средство, без которого также возможно молиться. Такова была, в частности, вся ветхозаветная молитва. Поэтому и современные иконоотрицатели, хотя, конечно, отрицанием этим повреждают правую веру и полноту истины, однако они не остаются лишены молитвы только чрез то, что они не молятся перед иконой. Утверждать обратное тоже значило бы впасть в фетишизм

¹ Преп. Феодор Студит выражает это отношение между образом и Первообразом так, что поклонение образу совершается относительно (σχετικῶς), по единству именованя (ὀνοματικῶς), в силу сходства (ὁμοιωματικῶς), но не в силу существа или природы (не οὐσιωδῶς или φυσικῶς). Поэтому оно есть относительное, почитательное поклонение (σχετικῆ προσκύνησις, τιμητικῆ). (Творения, II ч. II, письмо 65, к Навкратию, стр. 423; п<исьмо> 85, к Афанасию, стр. 446; письмо 151, к Севериану, стр. 527). У св. патр. Никифора находим следующее различие образа и Первообраза: «Икона есть подобие первообраза, сходственно отпечатлевающее в себе внешний вид изображаемого, но отличающееся от него, при различности сущности, материи, — или: она есть подражание и отражение первообраза, отличающееся от него по сущности и материяу, или: она есть произведение искусства, созданное в подражание первообразу, но отличающееся от него по существу и по материи» (Твор. II. 55).

² «А идол есть изображение того, что не имеет действительного существования» (ib.). Таким образом, св. Никифор ограничивает идолов только областью вымыслов.

³ Такое преувеличение в отождествлении образа с Первообразом, распространенное в ту эпоху, можно встретить даже у преп. Феодора Студита, который, в письме к Иоанну Спафарию (Твор. II, I. п. XVII, стр. 233) вполне его одобряет в том, что он употребил икону св. влкм. Димитрия в качестве восприемника при крещении: «ясно, что мученик чрез свой образ воспринял младенца, поскольку ты так веровал <...> ты приобрел такого, как говорят, кума» и т. д.

и идолопоклонство, считая, что молитва вне иконы вовсе не существует. Человек может обращаться к Богу и общаться с ним непосредственно в духе, ибо он есть дух, хотя и воплощенный, и эта духовная сторона молитвы вообще составляет необходимое условие ее, — как пред иконою, так и помимо последней.

Итак, основание иконопочитания есть *Образ Божий*, явленный в творении — в мире и в человеке — и восстановленный во Христе. Христос есть истинный Бог и истинный Человек, и икона Христова есть единый образ Бога и Человека в Богочеловеке. Таково основание иконописания. Основание же иконопочитания есть действенная сила, благодатно сообщаемая иконе Христовой, которая становится местом Его идеального присутствия и в этом смысле живым образом Христа. Христос, удалившись из мира в Вознесении, сохранил с ним связь и является в нем двояким образом: существенно, хотя таинственно, в Евхаристии и идеально во св. Своей иконе. Догмат иконопочитания должен быть понимаем в связи с догматом евхаристическим в том отношении, что обоими свидетельствуется живая связь Христа с миром, как и Его реальное присутствие в нем, притом двоякое: в образе Его и в веществе Его тела — в иконе и Евхаристии.

Возможность иконотворения заключается в искусстве, сила которого вложена вместе с образом Божиим в человека: человек есть существо творческое, которому дано видеть умный мир и запечатлевать виденное в образах. И всякий предмет творчества есть икона Христова, понимаемая в самом обширном смысле, как лик Христа в мире, в событиях Его человеческой, всечеловеческой жизни, Христа в Его человечестве. Задача искусства иконописания есть прежде всего и непосредственно изобразительная, творение образов. Но она не может ограничиться этим, как не может ограничиться и искусство, которое имеет призвание не только возвещать об идеальном мире, о райском его состоянии, но и преобразовывать мир, быть проективно-активным, теургическим*. Божественная Евхаристия, преложение мирового вещества в тело и кровь Христову, имеет значение не только человеческое, но и космическое**, им и в нем совершается преобразование мира в телесности его вещества на пути к последнему его преображению. Но и в иконотворении, которое сопровождается освящением, таинственным отождествлением образа с Первообразом, Христос начертывает в мире и человеке Свой образ, и он воссияет в нем в полноту времен. Смысл и сила Евхаристии и иконы есть один и тот же, поскольку здесь Христос, победив мир и изгнав из него князя его, в нем отпечатлевает Свой образ, доколе он не вообразится во всем творении. Таким образом, икона есть не только спасительный факт домостроительства Божия (как определяет ее преп. Феодор Студит, I. 135), но и его начертание в мире («проект»). Таково эсхатологическое значение иконы, которое ясно по существу, но трудно раскрываемо в содержании. Поэтому тот, кто отрицает св. икону, тем самым умаляет силу и действенность боговоплощения, противится ему. Это именно и утверждали св. отцы относительно иконоборчества. Такова общая и основная мысль Церкви.

VIII. РАЗНЫЕ ВИДЫ ИКОН

Догматический спор об иконопочитании сосредоточивался в первую очередь на вопросе об иконе Христа, в связи с которым однако разрешался вопрос об иконах и другого содержания. В этом смысле определение VII Вселенского собора узаконяет, кроме иконы

Христа еще иконы Богоматери, ангелов и всех святых. Каковы же догматические основания для всех этих икон? И прежде всего для иконы Св. Троицы, в частности для иконы Бога Отца, которая, хотя и не предусматривается прямым постановлением VII Вселенского собора, однако узаконяется церковной практикой? Возможна ли икона Бога Отца, который открывается только в других ипостасях и сам пребывает трансцендентен («Начало») даже в недрах Святой Троицы? Очевидно, отдельно и самостоятельно иконы такого содержания не могут существовать. Отец, если и может быть изображаем, то только в *отношении* к Сыну, чрез Сына и в связи с Ним, или же на иконе Св. Троицы. Если иногда Бог изображается в виде старца, то здесь мы имеем человекообразный образ *единого*, личного, триипостасного Бога (елогим*), и видеть здесь икону именно Отца нет оснований (впрочем, обычно это изображение и не является иконой, а только стеной росписью). Эта человекообразность изображений Творца-Бога (притом вне прямого отношения к боговоплощению) сама по себе явно свидетельствует о том, что образ Божий начертан в человеке при его сотворении, или же обратно, что Богу присущ образ человеческий. Человечность образа Творца есть свидетельство о предвечном Человечестве, или о Софии, Премудрости Божией, вечной иконе Божией в Самом Боге, который ею, Премудростью, творит мир. Потому «Шестоднев» в сущности есть софийная икона. Но эта же мысль о божественности человеческого образа свидетельствуется и прямым и несомненным изображением Бога Отца вместе с Сыном на иконе Св. Троицы: Отец изображается здесь в виде старца. Что означает это изображение Отца в виде человека, хотя Он не вочеловечился? Простейшее, но вместе и явно неудовлетворительное объяснение можно видеть в том, что это делается, так сказать, по аттракции, для свидетельства о сходстве Отца с Сыном, который являет Отца. Но такое соображение все-таки не оправдывало бы этого вочеловечения Отца на иконе, и, если бы это было только так, то в таком случае следовало бы просто избегать иконы Св. Троицы, но думается нам, здесь мы имеем еще и иное. Это человеческое изображение Отца, как и в Шестодневе, свидетельствует о том, что человек сотворен, как живая икона Божества, и человечность есть прямой образ Божий, как об этом свидетельствует и видение пророка Даниила (Дан. 7, 9), до боговоплощения, как и видение пророка Иезекииля (Иез. 1, сл). Однако это Человечество, присущее Св. Троице, конкретно открывается только в Сыне, который имеет уже индивидуальный человеческий образ Иисуса, Сына Давидова, Сына Авраамля. Такого личного образа Отец не имеет, кроме как чрез Сына. И лишь в отношении к этому образу изображается первое лицо Св. Троицы, как Отец Сына. Строго говоря, изображается не человеческая личность Отца, которой нет, но Человечество, как образ Св. Троицы, индивидуально воспринятый Сыном. В этом смысле действительно можно сказать, что икона Отца есть изображение Сына в Отце, Которого он явил людям. Поэтому, если в человеческом образе Отца и можно видеть иконописную «аттракцию», то эта последняя является не внешним выходом из безысходного положения, но внутренне оправданным его разрешением. Икона Св. Троицы имеет еще и другой извод, на ней изображается богоявление Аврааму в виде трех ангелов. Для уразумения этого изображения надо помнить, что образ ангелов есть *человеческий* образ, и икона Св. Троицы в виде трех ангелов¹ есть, с неизбежными особенностями, все-таки человекообразное изображение Божества. В частности, Бог Отец и здесь человекообразно изображается в виде центрального ангела. При этом,

¹ Подробнее об этом см. в моей «Лествице Иаковлей (об ангелах)», гл. о теофаниях и ангелофаниях.

хотя трансцендентная миру ипостась Отчая и изображается в человеческом образе, однако Дух Св. в человеческом образе ни отдельно, ни даже на иконах Св. Троицы ипостасно не изображается. Исключение составляет только Рублевская икона, но в ней главное ударение лежит не на личном характере каждого из трех ангелов, но на их тройственном соотношении, — изображаются *три* в единстве, а не *трое*, и лишь намечаются особенности разных ипостасей. На иконе Св. Троицы Св. Дух изображается лишь эмблематически или аллегорически в виде голубя, а также в виде огненных языков на иконе сошествия Св. Духа. Между тем для изобразимости Св. Духа на иконе, казалось бы, нет такого принципиального препятствия, которое существует для изобразимости Бога-Отца ввиду Его трансцендентности. Напротив, Дух Св., хотя и не вочеловечивается, но посылается в мир и вселяется в человек. Как же понимать это отсутствие Его собственной иконы? Не имеем ли мы Его косвенного, опосредствованного изображения вообще в ликах святых, духоносных мужей, а прежде всего, и в исключительном смысле, в иконе Той, Кто является воистину Духоносией после Благовещения? Не является ли Богоматерная икона сокровенно иконой Третьей Ипостаси в человеческом образе? Тем не менее *прямого* изображения Третьей Ипостаси не существует: мудрость Церкви устраняет это изображение. В этом отношении есть аналогия между отсутствием иконы Св. Духа и, в сущности, тоже отсутствием собственного праздника Св. Духа. Правда, мы имеем «Духов день» в наутрие св. Пятидесятницы, как восполнение этого праздника¹. Будучи озаменован как бы эмблематически, Он остается в тени праздника Пятидесятницы, даже не имея своей собственной службы, этой, так сказать, литургической иконы². В этой тайне смотрения Божия можно видеть подобие ветхозаветному запрещению иконных изображений. Последнее отнюдь не знаменовало недопустимости икон вообще, но означало лишь, что еще не наступили времена и сроки явления человеческого образа в Богочеловеке. Не означает ли также и то запрещение, что откровение Св. Духа — не в дарах Его, но в самой Ипостаси, и принадлежит лишь будущему веку?

Изобразимы ли на иконах св. ангелы, бесплотные духи? Хотя в постановлении собора этот вопрос решен утвердительно (очевидно, уже в силу ветхозаветного разрешения для их изображения), однако там не приведено для этого догматического основания³.

Изобразимость св. ангелов основывается не на мнимой телесности их, которая вообще не свойственна бесплотным духам, но на со-человечности их. Эти иконы не суть изображения

¹ Литургически Духов день представляет собой полную аналогию обычного празднования памяти главных участников крещения в наутрие праздника. Так в наутрие Рождества Христова празднуется «собор Богоматери», в наутрие Крещения — «собор Иоанна Предтечи», в наутрие Благовещения — «собор архангела Гавриила», в наутрие Рождества Богородицы память св. и прав. богоотец Иоакима и Анны, в наутрие Сретения Господня — память св. Богоприимца Симеона и Анны пророчицы, в наутрие же Пятидесятницы — день Св. Духа. Очевидно, что этим литургическим сопоставлением день этот еще больше умалется в своем самостоятельном значении.

² Собственно, вся служба дня Св. Духа есть служба Пятидесятницы, и только на *повечерии* есть особый канон Св. Духу.

³ В 5-м деянии VII Вселенского собора был прочитан отрывок из книги Иоанна, еп. Фессалоникского, где он говорит об изобразимости ангелов на том основании, что они имеют тела «тонкие, воздухообразные и огнеобразные <...> бестелесно и неописуемо одно только Божеское существо, а разумные творения не вполне бестелесны и невидимы, как Божеское естество». Поэтому и ангелы «не бестелесны» (Д. 188), а потому и изобразимы. Это мнение о телесности ангелов, хотя оно и встретило согласие патриарха Тарасия и не было опровергаемо собором, остается по существу более чем спорным и во всяком случае не относится к постановлениям собора. Поэтому естественно, что св. патр. Никифор и после собора оказался вынужден защищать изобразимость ангелов в пространном рассуждении о неописуемости и описуемости ангелов (Твор. II. 110—119).

их несуществующих тел, но символические образы их духовного естества, как бы перевод его свойств на язык форм и красок. Поэтому, по смыслу своему, иконы ангелов так же как и Св. Троицы, в частности, Бога Отца, отличны от иконы Христа и святых в том, что здесь собственно нет изображения тела как вместилища духа, но самый дух изображается в образах телесного мира. Человекообразные изображения ангелов свидетельствуют о том, что и ангелы и человек сотворены по одному образу Божию, и, будучи связаны этим единством Первообраза, ангелы в сочеловечности своей изображаются человекообразно, как бы заимствуя образ для своей являемости человеку у человека же. Специальные атрибуты ангелов — крылья, огненные круги и т. д. — имеют также условно-символический (и, конечно, отнюдь не натуралистический) характер и находят для себя основание в библейских образах явления ангелов (видение пр. Исаии гл. 6, видение пр. Иезекииля гл. I, Откровение св. Иоанна). Вообще содержание иконы отнюдь нельзя исчерпать или ограничить «описуемостью» тела, чувственно воспринимаемой, о которой так много говорилось в спорах об иконопочитании. Такая телесная описуемость вовсе не есть единственный источник образов, которые могут иметь и духовно-символическое значение, а потому и иное происхождение. И в этом еще раз и с новой стороны проявляется слабая сторона того учения, общего как защитникам так и противникам иконы, что дух почитался ими неизобразимым в образах человеческого мира. А между тем, кроме прямой описуемости, существует еще и символически-ознаменательное значение формы и образов этого мира. Правда, необходимым связующим звеном между миром духовным и телесным все-таки является человек, который обладает «описуемым» телом, а вместе с тем и духом, образ которого есть тело. Поэтому он и может находить образы для символического ознаменования духовных существ, тела в собственном смысле не имеющих. Таковы суть св. ангелы, которые изображаются в телесных образах в смысле символически-ознаменательном, но не описательном (каковой хотят придавать этим образам те, которые приписывают ангелам тонкие, «газообразные» тела). Таковая же вообще символика духовного мира, изображаемого в образах и формах телесного мира с его пространством (и различием в нем верха и низа, десной и левой стороны: «седяй одесную Отца»). Эта символика входит в содержание многих икон наряду с образами человеческими и вообще предметов видимого мира. Таковы многие иконы, которые можно определить, как догматические. Они не являются простыми аллегориями, хотя не суть и «описательные». Они отличаются присущим им символическим реализмом, в котором существует сращенность, конкретность образа и идеи¹. Такова, для примера, икона св. Софии как Ярославского, так и особенно Новгородского типа (огненный ангел на престоле, с Богородицею и Предтечею по сторонам, Спасителем и умным небом наверху). Эта икона, во-первых, не есть только богословская схема или аллегория, но умное видение, откровение в художественном и мистическом созерцании. Во-вторых, огненный ангел есть поэтому не аллегорический, но символический образ предвечного Духовного Человечества в Божестве, которое раскрывается в тварном мире в человеке: во Христе как Богочеловеке и в Богородице и Предтече как осуществляющих вершину человечества и потому являющихся его представителями, и, наконец, в ангельском мире. И вся композиция есть икона Премудрости Божией, нетварной и тварной, предвечного человечества и сотворенного человечества в их единстве и связи*. Конечно, легко сорваться с этих головокружительных

¹ Как говорит св. Иоанн Дамаскин (Слово третье, XXIV. 403), духовные существа «изображаются телесно, но так, что телесный образ показывает некоторое бестелесное и мыслимое созерцание».

высот созерцания в отвлеченный схематизм. Ибо символизм, недостаточно пережитой и искренний, переходит иногда целиком или частично в аллегоризм и схематизм, по аналогии с тем, как реализм в изображении описуемого переходит в натурализм. И аллегоризм, и натурализм одинаково суть явления упадочности в творчестве иконы, однако связанные не с существом ее, но с немощью ее творцов. При этом само собою разумеется, что священное наименование, совершающееся чрез освящение иконы, во всех этих иконах сохраняет такое же значение, как в иконе Христа и святых.

Необходимость таких догматических икон достаточно оправдывается их происхождением: их вдохновение рождается из богомудрия и боговидения. И можно ли угашать дух и уничтожать пророчество? Не будет ли ответом на это слова Моисея, сказанные им Иисусу Навину, когда он обратился к пророку: «Господин мой Моисей, запрети им» (пророчествовать). Слова Моисея были: «Не ревнуешь ли ты за меня? О, если бы все в народе Господнем были пророками, когда бы Господь послал Духа Своего на них!» (Числ. 11, 28—29). В связи с этим должен быть разрешен и другой вопрос: могут ли и теперь возникать *новые иконы* догматического содержания или *новые изводы* уже существующих икон, или же наоборот, возможности их ограничены и все исчерпаны имеющимся иконописным каноном, который и следует старообрядчески блюсти? Ответ на этот вопрос не оставляет сомнения: да, *могут*. Ибо не мерою дает Бог Духа, и никогда не остается Его лишена Церковь, которая равна себе во все эпохи своего существования. Это не значит, конечно, чтобы дозволительно было выдумывать иконы вне связи с преданием, не считаясь или — что особенно обычно у нас — просто не зная «подлинника». Всякое движение в церковной жизни, как и в искусстве, совершается лишь при условии такой связи и на почве ее¹. Новшество в иконе поэтому должно быть духовно вынуждено религиозным созерцанием и творчески оправдано узрением художественным. Поэтому оно одинаково не может быть делом рассудочного аллегоризма, как и иконописного («богомазного») ремесла, но представляет собою соединение религиозного озарения и художественного вдохновения, а такое соединение есть, конечно, дар исключительно редкий. Но в таком случае именно и раскрывается вполне, что иконопись есть искусство — *искусство религиозное*. Служение преп. Андрея Рублева, для нас воплощающего в себе идеальный образ иконописца, как и всех тех, которые следуют ему на этом пути, есть религиозный артистизм как нарочитый дар Божий и особое служение церковное.

Наряду с символическими иконами существуют иконы, имеющие свое основание в описуемости человека, а свое содержание в изображениях святых. Общее основание для иконы человека, которая была запрещена в Ветхом, но разрешена в Новом Завете, есть то, что образ Божий восстановлен в человеке Христом, в Своем человечестве явившем истинный человеческий образ. А потому и все человеческие образы, поскольку они не являются затемнены грехом, суть образы этого Образа, во всех них печатлеется тот же Лик, все иконы святых суть, в известном смысле, многоликая икона Христова, в них «воображается Христос» (Гал. 4, 19). Святые суть «боги», как на это и указывает св. Иоанн Дамаскин².

¹ Так, в частности, деформация, преднамеренная и ответственная, предполагает полное знание и владение нормальной формой (одинаково как в иконописи, так и в светском искусстве), а не простое отсутствие умения правильно передать форму, — художественную безграмотность.

² Слово первое, XIX. 356. «Посему мы изображаем Христа-Царя и Господа, не лишая Его воинства; воинство же Господне — святые» (XXI. 357). Ср. Слово второе, XV. 381, Слово третье, XXVI, 405): «почитаю святых, рабов по природе, друзей по избранию и сынов и наследников по божественной благодати».

Святые прославляются силой искупительной жертвы Христа и единением с Ним. Замечательно, что на иконах изображаются и в них почитаются не только новозаветные, но и ветхозаветные святые, которых запрещалось изображать в Ветхом Завете. От евреев было даже нарочито сокрыто место погребения Моисея (Втор. 34, 6). Их человеческие образы также просияли в свете воскресения Христова и силою Его вочеловечения. И как нельзя отделять Христа от Его человечества, мы, почитая в святых друзей Божиих, поклоняемся и их иконам. Икона святого не есть ни фотография, ни вообще натуралистическое изображение, в котором ищется моментальное и внешнее сходство. Она не есть даже художественный портрет, который все же стремится дать естественный лик, хотя и идеальный. Икона же изображает лик прославленного, духоносного святого, не как он был на земле, но в его прославленном, небесном осиянии (что внешне символизируется ореолом). Но так как эта прославленная духоносная плоть остается за пределами для нас и для нашего видения, то и изображение получает типологический и символический характер, хотя и удерживает известные индивидуальные черты сходства. Этот-то стилизованный образ именно и закрепляется в подлиннике, который выражает тип сложившегося в церковном предании изображения святого, его иероглиф. В этом смысле портрет (или картина) и икона святого различны по заданию. Первый ищет выразить природный, индивидуальный лик, вторая — лик сверхприродный, прославленный. Здесь воспроизводится то же различие, которое существует между картиной (религиозной или исторической) Христа и Его иконой. Для полной ясности следует еще прибавить, что в иконах святых изображаются, конечно, не только тела их, — в самых характерных чертах, обычно и указуемых в «подлиннике», — но и души их, точнее одушевленные тела, ибо тело без живущего в нем духа и помимо его и не существует. В эпоху борьбы за иконы обе стороны, как иконоборцы, так и иконопочитатели, сходились в признании того, что дух вообще неизобразим, а изобразимо только тело. Эту мысль они применяли (одни — *pro*, другие — *contra*) к иконе Христа, а потому и к иконе всякого святого. Но как мы отвергали эту мысль в применении к иконе Христовой, так же отвергаем ее — и на тех же основаниях — и в применении к иконам святых. Нужно совершенно преодолеть и устранить предрассудок, будто дух неизобразим, ибо тело и есть образ живущего в нем духа, его живая, нерукотворная икона. Поэтому, говоря, например: икона преп. Сергия, мы не хотим сказать, что это есть икона только бездушного тела его, но икона его полного человеческого образа, т. е. его духа, живущего в теле. Бездушное же тело есть уже не тело, но труп.

Для иконы святого имеет существенное значение ее именование, которым восполняется изображение, согласно вышесказанному. Это именование, внешне выражающееся в написании имени на иконе, тайнодейственно совершается Церковью чрез освящение иконы, которым устанавливается особое благодатное присутствие святого в своей иконе. Для освящения икон святых существует особый чин, в котором и выражается догматическое основание для их почитания.

Здесь можно сказать несколько слов о различии между иконой святого и его мощами. И то, и другое есть место особого благодатного присутствия святого, однако в различном смысле. В иконе святой благодатно присутствует для принятия молитвы в своем образе, силою связи и *идеального* тождества его с первообразом. Напротив, в мощах своей святой присутствует также для принятия молитвы силою *реальной* связи своего духа с телом. Здесь собственно нет образа святого, потому что останки его могут быть и совершенно

лишены полноты телесного образа (даже ничтожная частица святых мощей уже равносильна целому их), но есть реальное вещество его тела. Сила мощей заключается в том, что тело святого, охваченное его духом, сохраняет с ним связь даже и по смерти, так что оно в смертельном образе имеет силу бессмертия, и в образе бесславия и тления уже имеет в себе начаток будущей славы. Тем не менее мощи не суть образ, или икона, святого. Мощи в известном смысле суть больше ее, потому что икон святого может быть неопределенное множество, мощи же только одни (хотя впрочем и могут быть раздробляемы на части). Но мощи меньше иконы, потому что они не имеют идеального образа святого¹. Существует известная аналогия (однако лишь в определенных границах) между отношением иконы святого к его мощам и отношением иконы Спасителя к Св. Дарам (которые иконоборцы, как мы уже знаем, ошибочно принимали за Его единственную икону). Святые Дары также содержат тело и кровь Христовы таинственно, т. е. без образа, который присущ иконе. Каждая частица Св. Даров в таинстве причащения сообщает причащаемуся вкушение тела и крови Христовых, подобно тому как и каждая частица св. мощей содержит все мощи. Но, конечно, остается во всей силе та разница, что, тогда как тело Христово таинственно преподается во все времена и на всех алтарях, не ограничиваемое ни местом, ни временем, св. мощи имеются только в определенном месте, не могут быть умножены, а иногда вообще не могут быть сохранены.

Особое место в ряду икон принадлежит иконе Богоматери. Общее основание для Ее изображения на иконе остается то же, что и для святых: на ней изображается спасенное и искупленное человечество Христово, в Нем явленное, прославленное и обоженное. В постановлении VII Вселенского собора особо не выделена икона Богоматери, она называется при перечислении других икон лишь наряду с прочими, вопрос о ней не был особо выделен и в соборном суждении (Д. 239—40). Между тем практика церковного иконопочитания ее решительно выделяет. Прежде всего, икона Богоматери занимает самое первое место после иконы Христовой, как по количеству разных ее типов, так и по особой напряженности ее почитания. Здесь нельзя ограничиться теми общими соображениями, которые могут быть приведены относительно икон святых. Богоматерь, конечно, принадлежит к святому человечеству Церкви Христовой, однако не как один из его членов, но как его Матерь и Царица, честнейшая херувим и славнейшая без сравнения серафим, превышая всего творения, его возглавляющая. Мало того, человечество Богоматери есть человечество Ее Сына, с Которым Она нераздельна по рождению Его. Эта нераздельность и выражается в господствующем типе Богоматерней иконы, именно в изображении Девы Марии вместе с Младенцем. Об этой иконе Богоматери трудно даже сказать, есть ли это икона Христа, — ибо в ней присутствует и Его образ, или же Богоматери, которой икона непосредственно посвящена. Вернее сказать, здесь мы имеем образ Богоматеринства, или Боговочеловечения, в котором Слово Божие принимает человеческое естество Богоматери и предвечное человечество соединяется с земным человеческим естеством, София Божественная с Софией тварной². В этом смысле — единения Божественного и тварного естества — икона Богоматери с Младенцем принадлежит к числу софийных. С другой стороны, Дева Мария есть святейший сосуд Духа Святого, Духоносица, и икона Богоматери, особливо без Мла-

¹ Ср. мой очерк о мощах (рукописный)*.

² Не в этом ли заключается таинственный смысл того обычая церковного, по которому «местные» иконы в иконостасе всегда соединяют изображения Спасителя (справа) и Богоматери (слева)?

денца, есть человеческий образ Духа Святого в том смысле, что для него является совершенно прозрачным Ее человеческий лик. Она не есть Его воплощение, но высшее явление в человеческом лике. Наконец, икона Ее тем самым есть и икона всего святого, духоносного человечества, икона Церкви. Эта мысль особенно ярко выражена в иконе Софии Киевского извода, где изображается храм Премудрости с Богородицею, окруженною пророками и апостолами, т. е. Церковь.

В связи с этим образом софийности в иконе Богородицы находится и еще одна важная разновидность этого типа, именно космическая Ее икона, в которой чрез Богородицу и в лице Ее изображается софийность всей твари: это иконы Богородицы с космическими атрибутами («Достойно есть», «Купина неопалимая», «Богородица на полях», висевшая в келье старца Амвросия, «О Тебе радуется» и др.).

Но при этом софийном, всечеловеческом и космическом значении¹ изображения Богородицы на иконе, оно сохраняет и личный характер: это есть икона не только Царицы неба и земли и всей твари, но и Девы Марии, имеющей определенную личность и свои личные судьбы на земле (что особенно ясно проявляется в иконах Богородичных праздников). Как же может быть изображено это святейшее софийное Существо, имеющее свой собственный человеческий лик, для которого, разумеется, не имеется никаких прижизненных изображений или даже указаний о них? По своей человечности Богородица является доступнее для изображения, нежели Богочеловек. Ее икона естественно теплее, менее условно-иероглифична, нежели икона Спасителя. Но, конечно, и Ее лик не может быть передан средствами натуралистического изображения. Икона Богородицы является видением, которое дается прозрению иконописца, притом не отдельному мастеру единолично, но в Церкви, в предании церковном². Таинственно возникши, эти лики живут в церковном предании, в иконописном каноне как некоторые руководящие типы, в которых иконописец зрит и свое собственное видение, выражая его в своем исполнении установленного подлинника. В церковной иконографии Богородицы совершенно нет места для изображения какой-либо женщины в ее природном образе, как бы он ни был прекрасен. Этим грешит западная иконопись даже в лучших своих образцах, в которых порою чувствуется «прекрасная дама»*. Конечно, в красоте и чистоте девичьего или женского лица художник-иконописец может прозревать отдельные черты того Небесного Лица, который он ищет выразить в иконе, но это есть все-таки прозрение чрез этот земной лик и за него. Впечатление это может творчески обогатить художника, но само это лицо не должно явиться для него натуральным образом. Поэтому в иконном лице Приснодевы и Богородицы совершенно не чувствуется женское *естество*, чем не умалется однако в нем женское начало. Ибо Ее Приснодевство, хотя оно и соединяется с женским началом, однако лежит по ту сторону пола в плотском смысле. Вследствие этого в изображении Богородицы не может быть дано никакого места чувственности, связанной с натурализмом, хотя также не должно быть засушенности, связанной со схематизмом. Иконам Богородицы должна быть свойственна особая теплота и красота; язык красок и форм здесь должен быть особенно гибок, нежен и богат оттенками. В Ее иконе сам мир и все человечество ищет выразить свою красоту всем богатством своей палитры.

¹ Догматическое развитие этих идей см. в моей работе «Купина Неопалимая (Православное учение о Богородице)».

² Первую икону Божией Матери предание приписывает св. Евангелисту Луке, — очевидно, как начертавшему в своем Евангелии Ее словесную икону.

Ибо красота есть осязательное явление Св. Духа, посему и образ Духоносицы украшается особой красотой. Этому соответствует то разнообразие и многообразие икон Богоматери, которым обладает Церковь, и оно притом непрестанно увеличивается вследствие того, что появляются новые типы Богоматерней иконы, возникающие из нечувствительных изменений подлинника, иногда, по человеческому разумению, чисто случайных. Но эти иконы, становясь «чтимыми» или будучи прославлены как «чудотворные», полагают начало новым типам. Поэтому в иконографии Богоматери при наличии наиболее богатого иконного канона особенно заметно творческое движение, которое ее обогащает, можно сказать, непрестанно. Уместно и здесь, в применении к частному случаю, поставить вопрос, выше уже отвеченный в общей форме: могут ли быть *новые* иконы Богоматери? Ответ и здесь должен звучать даже более уверенно и самоочевидно: *да, могут*. Но при этом остаются неизменными требования религиозного искусства: духовное прозрение и художественное созерцание в их нераздельности. Естественно, что икона Богоматери дает наибольший простор для вдохновения религиозного мастерства. Поэтому она и есть самая излюбленная область иконописи.

На основании сказанного возникает еще один своеобразный вопрос: хотя здесь и невозможен точный учет, однако можно выразить, как бесспорное, то общее впечатление, что «чудотворные» и «явленные» иконы Богоматери в общем более многочисленны и обычны, нежели всякие другие иконы, не исключая иконы Спасителя: достаточно заглянуть в святцы, чтобы в этом убедиться. Конечно, мы не можем давать объяснения являемой здесь воле Божией, но и не должны пройти мимо такого факта в его значении для нас. Господь является нам прежде всего в Божественной Евхаристии, которая есть, конечно, основной и более важный образ Его пребывания с нами, нежели Его икона. Далее, Господь открывается и является нам во св. Евангелии, которое есть словесная Его икона, как и во святейшем Имени Своем. Поэтому икона Его есть лишь *один из образов* Его явления, который, естественно, и не может получить значения единственного, или даже не может становиться ровень с Евхаристией¹. Во Св. Дарах мы имеем чудотворящее присутствие Господа, и они в известном смысле и могут быть уподоблены чудотворной иконе Спасителя, они являются образом Его схождения в мир после Вознесения, Им самим же указанным А в то же время Его Вознесение, означающее исшествие из мира и трансцендентность ему, полагает границу этой Его близости к нам в иконе. А между тем именно в смысле особой осязимости такой близости икона и называется чудотворною (ибо чудотворение в собственном смысле есть только внешнее и притом не постоянное ее проявление). Осязимость присутствия Христа в мире в Его явлениях, следовательно, двояко распределяется между евхаристическим Его присутствием *realiter* и в иконе *idealiter*, и это разделение и различие является неустранимым. Конечно, Господь присутствует Своим образом во всякой освященной иконе, и на этом благодатном его присутствии в образе и основывается иконопочитание. Но образ и мера этого присутствия в иконе все же определяется и той Его трансцендентностью миру, которая не преодолевается Его идеальным присутствием в Своем образе. Имманентен миру Он становится только во Св. Тайнах, в которых Он сходит на землю, пребывая на небесах. Это — одна сторона вопроса, но есть и другая: почему же так многочисленны чудотворные иконы Богоматери? И что означает эта их чудотворность? В ней выражается особое

¹ По выразительному обычаю православного народа иконы целуются причащающимися лишь перед причащением Св. Тайн, но не после него (исключение составляет лишь на престольный крест, даваемый священником для целования после литургии).

присутствие и близость Матери Божией, как бы Ее обитание в иконе. Это не изменяет идеального характера иконы и не превращает ее в фетиш (в вышеуказанном смысле), но придает ей особую объективность и силу: она становится не только вообще местом благодатного присутствия для молитвы, но и явлением Богоматери, которое есть нечто большее, чем первое (как и повествуется в житиях святых о явлениях Богоматери). В этом изобилии чудотворных икон Богоматери содержится знамение ее близости к миру, с которым Она живет одной жизнью, скорбит его скорбями. В видении Покрова Пресвятой Богородицы преп. Андрею Она плачет о мире, а в его же видении небесного рая Она отсутствует в небесах, ибо временно сходит в мир. Эта близость соответствует материнской любви, которая присуща сердцу всей твари, и чувство этой близости особой теплотой отмечается в почитании Ее иконы. Однако здесь может возникнуть следующий недоуменный вопрос: разве и Богоматерь, воскресенная Сыном своим, не вознесена им на небо и не стала миру трансцендентна, подобно как и Он? Однако это вознесение Богоматери не означает ее удаления от мира («во успении Твоем мира не оставила еси»*, — поет Церковь), но лишь Ее прославление. Как воскресение Ее Господом не есть Ее собственное воскресение, так и возношение тела Ее на небо не есть вознесение, или, если и есть, то в другом смысле, нежели Вознесение Христово. Господь вознесся Сам, силою Божиею, Духом Святым, и воссел одесную Отца, как един от Св. Троицы. Богоматерь же, сидящая одесную Сына, есть прославленная тварь, однако Она не пребывает в недрах Божества. Она совершенно обожается, причащаясь божественной жизни, так что в Ней предъисполняется слово: будет Бог всяческая во всех**, — но Она остается с миром и в мире: «о Тебе радуется, Благодатная, всякая тварь»***. Поэтому между Богоматерью и миром существует не только связь, но прямое онтологическое единство: нет более близкого к миру, более космического существа, как и нет более близкого к человечеству, более человеческого, нежели Пречистая Мать Божия. Она и являет эту близость в чудотворных Своих иконах. В подобном же смысле следует принимать и чудотворные иконы святых. И они принадлежат к тварному миру, хотя и вышли за грань земного существования; и они принадлежат человеческому роду и связаны с ним узами любви и, как друзья Божии, предстательствуют о человеке и являют своим собратьям благодатное свое присутствие в чтимых своих иконах.

Конечно, грань между чудотворной и нечудотворной иконой не безусловная, но относительная, и не принципиальная, а лишь фактическая. Всякая освященная икона, т. е. достойное изображение лика, именованное Церковью, есть уже икона, а как таковая, есть и чудотворная. Чудотворность состоит в благодатном присутствии в иконе первообраза, являема она или не являема. Можно даже сказать, что всякая икона, перед которой горячо и искренне молятся, так что становится ощутительной близость к нам изображенного на ней, есть уже чудотворная для молящегося, и личная божница каждого боголюбца исполнена для него таких чудотворных икон. И это же можно сказать и относительно храмовой иконы для молящихся в данном храме. Но если это самое чувство объединяет всю поместную Церковь, притом на протяжении веков, и укрепляется чудесными знаменами от этой иконы, тогда она всенародно прославляется как чудотворная.

В постановлении VII Вселенского собора, как и в творении св. Отцов, неизменно указывается еще одно значение иконы, именно повествовательно-воспоминательное. Бесспорно, в известных пределах икона представляет собой и религиозную картину, которая говорит своим содержанием и является незаменимым средством наглядного обучения истинам

веры (что имеет особое значение для стран со слабым распространением грамотности). Особенно это применимо к изображениям разных событий как общей евангельской, так и церковной истории (иконы праздников, иконы житий святых и под.) Было бы, конечно, односторонне и прямо неверно сводить к этому все существо иконы, отвлекаясь от ее молитвенного значения. Но нельзя не признавать право на существование в иконе и этой изобразительности, раз вообще дано в Церкви место изобразительному искусству. Ведь иконописание основывается на изобразимости и описуемости Божественного бытия в образах мира. Поэтому для иконы имеет значение не только освящение, но и изображение само по себе, которое должно служить свидетельством о духовном мире. Можно сказать, что в этом последнем смысле для бытия иконы оно, содержа самый образ, *равнозначно* освящению, насколько последнее содержит наименование. На этом основании возможно ошибочное, неверное наименование или же освящение ложного или мнимого образа, и вообще не всякое изображение подлежит освящению. Кроме того, остается место и для самостоятельного существования в Церкви образов божественной жизни и изображений священных событий, которые вовсе и не предназначаются для освящения и молитвы, и однако изготавливаются именно для Церкви, отличаясь от картин светского характера, хотя даже и с религиозным содержанием. Это стенная живопись в храме, которая представляет собой нечто вроде художественной проповеди, поучения в красках и формах. Церковная роспись занимает поэтому среднее место между иконой, — потому что она не есть икона, — и картиной, — потому что она предназначена если не для молитвы, то для богомыслия. Она по содержанию своему шире, нежели собственно иконное письмо, потому что может включать в себя и не чисто иконные, хотя религиозные темы характера библейского или мистического (сотворение мира, грехопадение, потоп, шествие Израиля в пустыне, Христос и грешница, Христос у Марфы и Марии и т. д.), церковно-исторические и церковно-бытовые (Вселенские соборы, крещение Руси, и под.) и даже религиозно-культурные и исторические (таковы, например, изображения, правда, лишь в храмовом притворе, языческих философов, «христиан до Христа», — Сократа, Платона, Аристотеля, Птолемея, сивилл и т. д.). Сюда же включается особый церковный орнамент символического характера (виноградные лозы, плоды, цветы, деревья), ведущий свое происхождение еще из ветхозаветного храма: «На кедрах внутри храма были вырезаны подобия огурцов и распускающихся цветов, и вырезал (на дверях) херувимов и пальмы и распускающиеся цветы, и обложил золотом по резьбе» (3 Ц. 6, 18, 35). Орнамент как часть целого — росписи храма — также входит в традицию, но конечно еще менее как неподвижная и абсолютная данность, но как совокупность мотивов и тем. Сюда же относятся и стилизованные изображения монастырей, храмов и святых мест.

Заслуживал бы отдельного рассмотрения религиозный пейзаж, который мы имеем в иконе, хотя относительно этой темы ограничимся здесь только самыми общими и принципиальными суждениями (эта сторона иконописи еще ждет компетентного религиозно-художественного исследования). Первое впечатление от иконного пейзажа есть его условность и стилизованная засушенность, как будто в нем лишь отдается дань необходимости изображения требуемой содержанием обстановки — не более, причем руководящими являются соображения декоративно-композиционные. Однако иконный пейзаж может иметь совершенно самостоятельное значение, он является своего рода иконой природы — не ее натурального лица, но духовного, софийного лика. Его характер подчиняется главному иконному сюжету,

пейзаж входит в изображение, является как бы внешним его продолжением и излучением и в этом смысле сам становится одуховленным. В иконном пейзаже устраняется то раздвоение природы и человека и та недолжная независимость от него природы, которую она приобрела вследствие его падения (и о которой совоздыхает, чая своего от нее избавления), но, напротив, восстанавливается их единство и взаимопроникновение. Это не есть тот лиризм природы, который может быть концентрированно выражен в лирическом пейзаже, где человек свое настроение выражает на фоне соответствующей природы. Его мы видим в художественных произведениях, и любим и ценим лирику этих своеобразных стихотворений Фета в формах и красках. Иконный пейзаж скорее чужд лиризма как все же несвободного от субъективности «психологизма». Он онтологичен в том смысле, что выражает человечность природы, как и природность человека. Гора Преображения принадлежит к изображению Преображения не только как внешняя обстановка, но как часть его самого, ибо и она со-преображается со Спасителем, как Иордан в иконе Крещения не есть только место крещения, но и образ крещальной воды «Иордановой», т. е. преображенной воды будущего века. И можно сказать, что освящение такой иконы, где изображение имеет содержанием не только лицо, но и природу, относится и к пейзажу, дает ему быть иконой природного мира будущего века. Этот характер особенно ясен в иконных изображениях «космоса» (в сошествии Св. Духа и других иконах), земли, солнца, луны, огня, воды и т. д. Но насколько пейзаж принадлежит не иконе, но храмовой росписи, он разделяет общий характер последней, является хотя не освященным, но все же священным изображением природы, иконой мира.

Теперь остановимся кратко еще на образе креста. Мы видели уже, что изображение креста не оспаривалось и иконоборцами¹, и это же подтверждено в постановлении VII Вселенского собора в качестве общего основания и примера иконопочитания: «чтобы святые и честные иконы предлагались (для поклонения) точно так же, как и изображение Честного и Животворящего Креста (Д. 285). Причем в Деянии 6-м выражена и та мысль, что «образ Животворящего Креста, хотя на освящение его и не полагается никакой молитвы², считается нами достойным почитания и служит достаточным для нас средством к получению освящения» (Д. 235). В отношении креста можно различать, с одной стороны, крест как икону распятия, а с другой — крест как собственно крестное знаменье. В первом отношении крест не отличается от иконы, и в этом (хотя только в этом) смысле можно сказать вместе с патриархом Никифором, что «крест существует по причине иконы, а не обратно, икона по причине изображения креста»³. Крест отличается от других икон тем, что он есть не только икона распятия Христова и не есть только символ Его страдания, но он имеет еще и самостоятельное значение, ибо он «носит образ Пресв. Троицы», есть ее эмблема⁴. Крест, будучи образом жертвенной самоотвергающейся любви во Св. Троице, есть, вместе

¹ Константин Копроним: «Изображению креста мы поклоняемся ради Распятого на нем» (Св. патриарх Никифор. Творения, ч. II, стр. 173).

² Это отношение VII Вселенского собора к освящению иконы рассмотрено выше. Добавим, что Церковь имеет особые чины освящения напестольного и нательного креста, как и водружаемого на храме.

³ Творения, 2. 178. Но уже нельзя согласиться, по крайней мере в такой общей форме, что «икона, представляющая нам самого Христа, досточестнее креста, показывающего способ страдания Его» (ib. 176). Трудно сравнивать степень досточестности иконы и креста, но последний не есть только символ страдания.

⁴ «Знамение сие крестное во славу Тебе, Бога и Отца, и единосущного Твоего Сына, и соестественного Твоего Духа, и в воспоминание оным преславных над диаволом смерти и ада победы и нашего избавления сооруженное» (Чин благословения новосооруженного креста). Ср. мои «Главы о троичности» («Православная Мысль», I)*.

с тем, и значение любви Божией к миру, крестной страсти. Крест на иконе есть или икона страстей Христовых (распятие), или икона метафизическая, «непостижимой и божественной силы Честного и Животворящего Креста». Не входя здесь в богословствование о кресте, отметим, однако, его основную особенность, действительно отличающую крест от других икон и дающую ему непосредственную силу. Как икона, крест освящается, и он еще не поклоняем, хотя и чтим до освящения. Но крест есть еще и крестное знамение, которое мы начертываем в воздухе, на себе самих и на других, и это крестное знамение в соединении с Именем Божиим, произносимым или даже только подразумеваемым, имеет непосредственную освящающую силу. Таково благословение, прежде всего, епископское и священническое, а затем подаваемое и всяким христианином (например, мать, крестящая своего ребенка). Крестное знамение есть некая мысленная икона, имеющая и подающая непосредственное освящение. И эта сила креста как знаменья религиозно самоочевидна. В этом заключается причина, почему почитание креста сохраняется и у иконоборцев, древних и новых, так что и у самых крайних протестантов, у которых изгнано всякое употребление икон, остается крест на храме, в храме и нередко во внешнем образе храма. Это же крестное знамение заключено в образе строения нашего тела, чем еще с новой стороны указывается образ Божий в человеке. И восстановление образа Божия в падшем Адаме совершено было новым Адамом крестною смертью, явлением креста в Человеке, который был и Богом. Поэтому образ креста является не только предметом поклонения, но и орудием освящения: крестообразно погружается святой крест в воду при освящении, крестообразно она благословляется священником, и вообще все тайнодействия совершаются крестообразным движением (благословение Св. Даров, помазание св. миром и св. елеем, пострижение и рукоположение и т. д.). В кресте как знамении мы имеем непосредственное единство символа и силы, причем в его начертании с именем Св. Троицы уже заключается его именование и освящение. В этом смысле крест является первообразом иконы, или зерном, из которого она развивается. Вместе с тем в нем имеется нерасторжимое единство внешнего и внутреннего, силы и образа, он есть непосредственный символ божественного, ибо в нем соединены, сращены сверхтварное и тварное начало. И в этой их нераздельности крест есть образ Софии, Премудрости Божией, нетварной и тварной, небесной и земной, Человечества первого и второго Адама. Крестная София (этой стороне соответствует Ярославский извод ее иконы) есть и Церковь, единая, но небесная и земная, и потому, естественно, Церковь возглавляется и украшается крестом, который носит на персях и имеет в сердце каждый верующий. Крест есть священный иероглиф Божественной Софии-Церкви, в которой печатлется образ Св. Троицы, и он есть знамение и нашего спасения. Потому он есть, действительно, образ всякой иконности, — *икона иконы*.

* * *

Иконоборцы любят ссылаться на слова св. Григория Богослова: «Несправедливо заключать веру в красках, а не в сердце, потому что заключенное в красках легко стирается, краски легко смыть, глубину люблю я» (Д. 248). И справедливо, что внешнее только иконопочтение способно вести и к суеверию, и к неприметному идолопоклонству. Не в иконопочитании заключается центральный нерв личной религии человека, но в поклонении Богу в духе и истине. В этом смысле иконопочитание принадлежит не к центру, но к периферии богочитания, — «вера заключается не в красках, но в сердце». Однако нельзя

уменьшать значения и периферии, которая связана с центром нераздельно, не калеча, не обедняя и не извращая самого богопочитания, которое становится чрез это, вместо духовного, отвлеченным. Человек сам есть образ Образа, и ему свойственна образность переживания. Он есть в этом смысле образное существо, ζῶον εἰκονικόν, которое не только мыслит и воспринимает образно, но и творит образы. Это творчество есть искусство, пути которого — созерцание, а действенная сила — красота. Искусство есть одновременно и ведение, и облечение красотой, смысловая красота. Оно есть явление Софии, ее откровение. И оно не ограничено только тварными образами, оно проникает и в мир божественный, который, хотя и отделен от тварного, из ничего сотворенного мира, но неразделен с ним в божественном основании своем. Мир полон божественных образов, и божественное бытие образно, а потому и изобразимо в искусстве. В этом основании и иконописания, и иконопочитания. В борьбе за икону речь шла не о христологическом догмате и не об истине боговоплощения (ибо и для докетизма, все же признающего известный образ явления Христова, можно допустить изображение этого явления), но о со-образности человека Богу, об откровении Образа Божьего в образе человека. Иными словами, не о противополжении, но об единении божественного и тварного мира возвещает икона. Она есть свидетельство *софийности* бытия. София есть Икона Бога в Боге самом, и всякая наша икона есть икона Иконы. Поэтому догмат иконопочитания есть существенно софиологический.

1930 г.

Париж.

Сергиевское подворье.

ПРИЛОЖЕНИЯ

ИПОСТАСЬ И ИПОСТАСНОСТЬ

(Scholia к «Свету Невечернему»)

1. Абсолютное как Трансцендентное и как Бог. Божество в Себе есть недоведомая тайна, недоступная никакому созданию. *Бог во свете живый неприступен, Егоже никто не видел есть от человек ниже видети может* (I Тим. 6, 16). Все, что может быть высказано о Нем, выражает лишь то, что он не есть, это есть чистое НЕ «отрицательного богословия». И однако же существует *религия* как ведение Бога и Его откровение, причем оно не только открывает Бога в мире, но вместе дает ведение и о Боге самом, о тайне Пресв. Троицы, и таким образом как будто обессиливаются и падают преграды «отрицательного богословия». *Бога никтоже виде нигдеже, но едиnorodный Сын, сый в лоне Отчем, Той исповеда* (Ио. 1, 18). Итак, мы имеем, с одной стороны, полную недоведомость (трансцендентность) Божества в его существе (οὐσία), но вместе с тем Абсолютное открывается, становится Богом для мира в действии Своем (ἐνέργεια). Это откровение, очевидно, не является случайным для Абсолютного (Его акциденцией), или прихотью, или катастрофой в Абсолютном (как возникновение мира из Бессознательного в системе Шопенгауэра), оно имеет основание в жизни Абсолютного, которое, живя в неприступном свете, закрывающем величие Его, являет и славу Свою в творении. Первой задачей богословствования является — нащупать это различие и осознать его как основное, исходное.

2. Природа духа. *Бог есть дух* (Ио. 4, 24). Природа всякого духа состоит в нераздельном соединении самосознания и самобытности, или самоосновности, ипостаси (ὑπόστασις, persona), и природы (φύσις, natura). Вне самосознания дух не существует, всякое духовное существо сознает себя как я, есть я (из этой первичной непосредственности явствует и неопределимость я). Это я, таинственным и неизреченным образом соединяясь со своей основой, является образом бытия, раскрытием этой природы, или того, что, само не будучи ипостасью, в я ипостасируется, становится в душу живу. Я имеет свою глубину, в которую бросает свой свет, и в этом взаимоотношении я и природы я и осуществляется жизнь духа как самоосновное, в себе самом обосновывающееся самосознание. Оно (я) существует абсолютным образом, имея на себе в этом отношении образ и печать Абсолютного Духа. Но оно же несет на себе печать и неабсолютности своей, или тварности, имея свою границу, и граница эта есть единоипостасность духа. Всякое я ограничено,

ибо неизбежно выходит в ты или мы, т.е. в другие я¹, и не может не знать о возможности, а, следовательно, и неизбежности такого выхода. Попытка я люциферически в себе замкнуться, возлюбив себя абсолютной любовью, делает его только жертвой этой своей ограниченности, утверждаемой как абсолютность (фихтеанство). Граница я жизненно снимается в любви, где я сохраняется, погубляя себя, выходя за свои пределы к другому я, и тогда оно становится образом Абсолютного Духа в отношении ипостасного своего бытия. Абсолютности ипостаси решительно противится ограниченность я, взятого в единственном числе, она требует выхода за эту грань. Но в тварном естестве этим выходом только вновь утверждается эта ограниченность, ибо здесь рядом с одним я ставятся другие я, множатся абсолютные центры, и этой множественностью свидетельствуется их всех относительность. Это могло бы отсутствовать только в том одном случае, если выход в другое я не явится выходом и за пределы его существа, но останется внутри его, следовательно, совершится не в единоипостасном, а в не-единоипостасном духе. По христианскому откровению, Бог и есть триипостасный дух, имеющий три лица и одно существо, Единица в Троице и Троица в Единице: «Единица, от начала движимая к двоице, остановилась на Троице» (св. Григорий Назианзин). Абсолютное единоипостасное, имеющее себя и все безусловным образом, явилось бы не только *contradictio in adjecto*, но и выражением метафизического эгоизма, абсолютной ограниченности, сатанизма. Но если постулат не-единоипостасности Абсолютного Духа доступен и для духа ограниченного, то тайна этой не-единоипостасности в осуществлении не может быть им самим раскрыта, она становится предметом откровенного учения о Пресв. Троице, которое, в доступной для тварного сознания степени, и приближает к ее постижению.

3. Бог-Любовь. Бог есть Любовь (I Ио., 4, 8) как триединство, в котором осуществляется предвечный акт взаимности и самоотдания в любви. Единый Абсолютный субъект являет эту свою абсолютность в акте взаимной любви Трех, тем преодолевая ограниченность я, выходя в другое я самоотданием и самоистощанием в жертвенной любви, и в нем вновь обретая это отданное я, так что три ипостаси в единении своем суть осуществление, раскрытие единого абсолютного Я. Как Абсолютный субъект, триипостасно существующее Я, Бог говорит о Себе: *Я есмь Сущий* (Исх. 3, 14), *Я — Господь Бог твой* (Исх. 20, 2, 5, и др.). Как триипостасный судий субъект Бог говорит о себе: *сотворим человека по образу Нашему* (Быт. 1, 26); *вот Адам стал как один из нас* (Быт. 3, 22). Также и о явлении Бога в образе трех мужей Аврааму говорится: *и явился ему Господь ... и сказал* (Авраам трем): *Владыка!* (Быт. 18, 1, 3). Каждая ипостась есть истинный Бог, существуя через другие ипостаси, от нее нераздельные, имея одну общую природу, не сливаясь и не разделяясь, так что не три Бога, но Единица в Троице и Троица в Единице, единый триипостасный субъект. В различии ипостасей, как имеющем абсолютное значение, раскрывается окачественностью их тайна внутритроичной жизни: при единстве их природы и равночестности их между ними есть онтологическое соотношение: первая, вторая, третья ипостась — Отец, первовиновная, первоисточная, изначальная ипостась, открывающая себя во второй, в Сыне, и исходящая из Себя к Сыну в Духе Св. Но равночестны и открывающийся, и открывающий, и их соединяющий в единстве своей природы и во взаимной любви. Отец, источник первоначало, первоволя,

¹ А вовсе не в не-я, как строит свою систему Фихте.

рождает Единородного Сына, Слово Свое, все *передает* (Мф. 11, 27; Ио. 3, 35) Ему, Сын же хочет быть откровением Отца, творя волю Его: *Я и Отец одно, Отец во Мне и Я в Нем* (Ио. 10, 30, 38). Но любовь двух еще не осуществляет абсолютности Субъекта, ибо не смыкает своего кольца. Рождая Сына, Отец исходит к Нему любовью в Духе животворящем, и Дух как живая ипостасная любовь Двух между собою замыкает в триединстве взаимность любви, через что раскрытие природы Абсолютного субъекта, обнаружение природы и силы я через ты и в мы является осуществленным: Я как триединое Мы, в котором каждая ипостась открывается через другую, я через ты и в мы. В триипостасности Абсолютный субъект обнаруживается как Бог Живой, ибо любовь в недрах самого Субъекта и есть жизнь в себе, которой не ведает моноипостасный дух. Триипостасный дух непонятен для него. Жизнь триипостасного Божества есть тайна для всякого творения, ангелов и человеков, к которой не существует никакого приближения в пределах себялюбивой моноипостасности.

4. Бог в Себе и в откровении Своем. Триипостасная жизнь Св. Троицы всеблаженна, или абсолютна, она не допускает ни усиления, ни приращения. Как же возможно ее самооткровение, которое становится доступным твари? Триипостасность не есть только любовь Трех Друг к Другу, но и любовь Бога к Себе как триипостасного субъекта к Своему самораскрытию. Моноипостасная любовь к себе есть порождение себялюбивой ограниченности и гордости, но не такова любовь к себе триипостасного субъекта, ибо она есть откровение своего как не-своего, раскрытие природы себя как другого, не гордость самоутверждающейся ограниченности, но смирение самоотвергающейся, безграничной любви. Эта любовь Божия есть не только предвечный акт жизни, но и содержание его, неразрывно соединенные между собою, и в этом соединении и заключается основание откровения Божия твари, перехода от трансцендентного к имманентному. Бог, во свете живой неприступном, есть и Бог открывающийся. Существует самооткровение Бога, Слава Божия, оно-то и становится доступно творению.

5. Самооткровение Божие. Отец предвечно открывается в Сыне как в сиянии славы и образе ипостаси Его (Евр. 1, 3) и в Духе Св., испытующем глубины Божии (1 Кор., 2, 10). Рождение слова из недр духа есть, с одной стороны, изречение, высказывание мысли, акт слова, но вместе с тем и рождение самой мысли в ее содержании, слово как не только акт, но и смысл, или факт (чему соответствует двойное значение слова, λόγος, слово как слово-речь и слово-смысл). В рождении Сына Отец *сказует* в Нем Себя, но в этом же рождении раскрывается и содержание Божественного слова, Премудрость Отца в Сыне. Отец изводит Духа Св., животворящую любовь к Сыну, объемлющую Сына и — ответно Отца. В акте вдохновения также различается творческий порыв, или акт, от его предмета, или содержания, от факта творчества. В исхождении Духа Св. от Отца к Сыну имеется поэтому не только *изведение* Духа из недр Отчих, но и *исшествие* Его как акт Божественного животворения. И то содержание, которое сказуется в Слове и осеняется (вчувствуется) Духом, принадлежит Св. Троице как Ее Слава, Откровение Отца в Сыне и Духе Св., и Пресв. Троица так же единосущна и нераздельна в Славе Своей, или в самооткровении Своем, как и в Существое Своем. Нельзя поэтому Премудрость Божию относить лишь к одной ипостаси, именно Логоса. Это будет правильно в том только смысле, что рассматриваемая в преимущественном отношении ко Второй Ипостаси, к Слову, Премудрость есть Логос, но она же, рассматриваемая в преимущественном отношении к Третьей

Ипостаси, есть Царствие Духа Св., Слава Божия¹, в отношении же ко всей Св. Троице — Царство и Сила и Слава Божия. Что является предметом самооткровения Божия, содержанием Премудрости-Софии? Божественный мир, все, полнота: *все чрез Него начало быть* (Ио. 1, 3). Это *все* есть откровение Отца в Слове и в Св. Духе: Слово, ставшее осязательным, из идеального — реальным. По содержанию и смыслу, идеально, это *все* определяется Словом Божиим, и в этом отношении можно сказать: София есть Логос (хотя и неправильно сказать наоборот: Логос есть София), но по существованию, реально, это все область Духа Св. «Преименитая София» есть то «Царство и Сила и Слава Отца и Сына и Св. Духа», которое непрестанно прославляется в иерейских возгласах как откровение всей Пресв. Троицы и всех ее ипостасей, каждой в своем особенном смысле, но ни одной исключительно.

6. «Энергия» и «свойство». Сделанное различение Бога в Себе (трансцендентного) и в Откровении не является новым, ибо оно сделано было еще в XIV в. в Византии в результате т. н. паламитских споров, когда было установлено различие между *существом* Божиим, οὐσία, твари неведомым, и *действием* Божиим, ἐνέργεια, причем для твари энергия Божия и есть открывающееся Божество, ἐνέργεια θεός ἐστιν* (хотя и не ὁ θεός**). (Противники же Паламы обвиняли его в том, что учением об энергиях вводится многобожие.) По существу это же различие, только в другом освещении, выражается в той мысли, что Премудрость Божия, София, есть откровение трансцендентного существа Божия. И как по учению св. Григория Паламы энергии Божественные не приурочены лишь к одной из Божественных ипостасей, но открывают и всю Св. Троицу, как и каждую из ипостасей, в соответствии ее вечных свойств², так же и София как Слава Божия соответствует не одной лишь Второй Ипостаси как ее личное свойство, но находится в обладании всей Св. Троицы и, следовательно, каждой из ипостасей. Иногда существо этого вопроса пытаются упразднить, полагая, что именем Софии обозначается лишь «свойство» Божие, присущее Логосу, причем «свойство» понимается в абстрактном смысле, совершенно неуместном в применении к Божеству, и София низводится к простой аллегории. Учение о «свойствах» Божиих, взлелеенное католической схоластикой, а отсюда попавшее в православную догматику, само требует богословского истолкования (если только не становиться на позицию Евномия, утверждавшего полную познаваемость Божества и адекватность человеческой мысли Его существу). Во всяком случае, «свойство» Божие предполагает обнаружение действия Божества в мире, его дифференцирующую реакцию на простое, чуждое многообразия «свойств» существо Божие, а речь еще идет именно об обосновании мира как откровения Божия. И «свойство», если уж говорить о нем, надо понимать не абстрактно-аллегорически, но *реалистически*, как ens realissimum***, существующее не только для мысли (ἐν ἐπινοία, как говорилось в евномиянских спорах), но и по себе. Ибо мысли и слова Божии суть и дела Божии, и веяние Духа Божия — животворящая сила. И насколько *энергия* Божия не есть аллегория или отвлеченность, настолько же и София.

7. Любовь любви. Любовь Божия к Себе как явленное Божество есть Божественная София, которая есть в этом смысле любовь Любви, предвечный предмет и содержание

¹ Вот, напр., у Симеона Нового Богослова, Божественные гимны, 1917, стр. 132: «О круги пламени, во мне несчастном производимые Тобою и Твоей славою, под славою же я разумею и называю Духа Твоего Святаго, соестественного и равночестного (Тебе), Слове, однородного, единословного и одного единосущного Отцу Твоему и Тебе, Христе, Боже всех!».

² S. Gregorii Palama. Capita phys. theol. etc. Migne patrol., ser gr., tom C, col. 1144–5.

любви Божией. Здесь должен быть сразу же устранен недоличный антропоморфизм, при котором забывается, что субъективные человеческие представления, имеющие силу только в субъекте и для субъекта, совершенно не могут быть применимы в отношении к Софии. Слово Божие как содержание не остается только идеально-умозрительным, но становится реально ощутительным в животворящем Духе. Поэтому-то Софию необходимо понимать как τὸ ὄντως ὄν, умную сущность, как раскрывающийся мир божественных энергий, как всеединство, совершенный организм божественных идей, пронизанных Духом Св. и явленных в правде и силе. Премудрость Божию, понятию в этом смысле, надо строго отличать от сущности Божией, или природы (οὐσία, или φύσις), она есть единая для всех ипостасей основа, или существо. Природа — φύσις — соотносительна ипостаси как ее основа, София же есть откровение о Себе Троицестасного Бога, Слава Божия, неотделимая от Открывающегося и, однако, в себе сущая как *содержание* божественного откровения. Рассматриваемая в отношении к Пресв. Троице, она для Нее совершенно прозрачна и сливается с Нею, рассматриваемая же в себе, она является божественной полнотой всеединства, *всего*, имеющего основу в Боге, и в этом качестве она и есть предвечная основа бытия, хотя сама не есть еще бытие, поскольку Бог выше бытия, но уже намечает выход к бытию («трансцендентальное место» бытия). Это и есть мир в Боге ранее создания мира, его пренебесный образ и прототип, и в этом смысле говорит о себе Премудрость, что «Господь создал (имел) меня в начале путей Своих»¹. Эта мысль существенно отличается от пантеизма, который жизнь мира отождествляет с жизнью Бога и видит в мире не откровение Бога, но как бы Его собственную жизнь и становление. Напротив, здесь устанавливается непреходимая грань между живущим в Себе, самосущим и самодовлеющим триипостасным Богом и миром, положенным из небытия к бытию Его всемогуществом как Его откровение. Однако нельзя при этом лишать мир его божественной основы, вне которой ничего не существует, но силою которой мы живем и движемся и есмы (Д. Ап. 17, 28). И если неверна ложь пантеизма (все-божия) о том, что все — Бог, то неоспорима истина, что все в Боге, или у Бога (пан-эн-теизм: Πάντα ἐν Θεῷ). София как предмет любви Божией, как Слава Божия, или Его Откровение, необходимо есть *живая* умная сущность, ибо не призрачную отвлеченность и мертвость любит Бог, все же конкретное, достойное любви живо, имеет силу жизни, получая ее от животворящего Духа Св.

8. Ипостась или ипостасность?² Как надо мыслить Софию в Боге в качестве живой сущности? Есть лишь единый источник жизни, единая Жизнь, вечная и самобытная, — сам триипостасный Бог. София неотделима от Божества, в Нем имеет она свою жизнь. Но как? Так ли, как ее имеет Бог и всякий созданный Им ипостасный дух, т. е. ипостасно?

¹ Пртч. Сол., 8, 22—30: «Господь имел меня началом пути Своего прежде созданий Своих искони. От века я помазана от начала, прежде бытия земли. Я родилась, когда еще не существовали бездны, когда еще не было источников, обильных водою... когда Он полагал основания земли, тогда и я была при Нем художницей, и была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во все время». «Она есть дыхание силы Божией, чистое излияние славы Вседержителя ... отблеск вечного света, чистое зеркало действия Божия и образ благости Его» (Премудр. Сол., 7, 25—26). Она имеет сожитие с Богом, возлюбившим ее (там же, 8, 3), приседит Его престолу (9, 4), была присуща Ему, когда Он творил мир, и знает все дела Его и все, что угодно пред Его очами (9, 9). «Я вышла из уст Всевышнего и, подобно облаку, покрыла землю ... Прежде века от начала Он произвел меня, и я не скончаюсь вовеки» (Сир., 24, 3—10).

² Здесь намечается несколько иное изложение этого трудного вопроса, нежели дано в «Свете Невечернем», М., 1917, стр. 212—213, не отличающееся по существу, но более точное. [См. соответственно с. 193—194 тома I настоящего издания. — Прим. сост.].

Иначе говоря, София, Слава Божия, имеет ли свою особую «ипостась»? Есть ли она особая ипостась в Св. Троице, именно, «четвертая ипостась»? Очевидно, самый этот вопрос нелеп и невозможен: никакой четвертой ипостаси, равночестной и единосущной Пресв. Троице, нет и быть не может, священное Тричислие самозамкнуто и никакого приращения не допускает. Тем не менее остается вопрос: насколько София есть любовь Св. Троицы как Ее самооткровение, может ли она, будучи предметом любви, не любить ответной любовью? и может ли любовь быть не ипостасна? Вот главное основание, в силу которого приходится ставить вопрос об ипостасности в применении к Софии. София не может иметь своей ипостаси, ибо это означало бы самобытное существование, подобное трем ипостасям, вносило бы в Троицу четверицу. Но это отрицание ипостаси в Софии не означает еще отвержения в ней *ипостасности* и низведения Софии к аллегории или атрибуту Божества, «свойству», а не живой сущности. Вводимое здесь понятие *ипостасность* одинаково отличается и от *ипостаси*, и от *безыпостасности*, свойственной всему не существующему в себе, т. е. мертвому или же отвлеченному. Итак, в области духа, наряду с ипостасию и природой его, определяется еще одно возможное состояние — ипостасность. Это есть способность *ипостасироваться*, принадлежать ипостаси, быть ее раскрытием, отдаваться ей. Это — особое ипостасное состояние не через свою, но через иную ипостась, ипостасирование через самоотдание. Это — сила любви, однако, пассивная, женственная, самоотдание в приятии любви, но без способности стать активным, ипостасным ее центром. Это — то, что мистики называли: «вечная женственность».

9. Ипостасность. Насколько София не есть ипостась, нельзя сказать, что она представляет собой самобытное, отличное начало в жизни Св. Троицы; вернее говорить, что она есть в Боге, или у Бога, как Его откровение. В отношении к Богу она сливается с триипостасностью, как в триединстве, так в отдельности и с каждой из ипостасей, для них совершенно прозрачна, это именно и означает, что София не есть ипостась. Но она есть у Бога как Его самооткровение, как содержание божественной жизни, как предмет божественной *Любви*, как *Слава* Божия, предвечное облако сгустившегося сияния присносущного Света. О Славе Божией в массивных и выразительных образах говорит нам Откровение¹. Она неотделима от существа Божия, Бог ее имеет, но быть у Бога-Любви как ее предмет, содержание, идея возможно только живой сущности, отдающейся этой любви, хотя и пассивно, не как ипостась, однако, ипостасно, по образу ипостаси, как ипостасирующееся начало. Возможна ли такая, только приемлющая и ответствующая, пассивная любовь, если активность, присущая лишь ипостаси, есть самая основа любви, ее центр? возможна ли такая «женственная»², или пассивная, любовь? Да, возможна и, как вытекает из предыдущего, даже неизбежна. Есть дух как ипостась, имеющая свою природу, и есть ипостасность, ипостасирующаяся около этой ипостаси как ее содержание; есть подлежащее и сказуемое, дух и душа, или душа и тело, есть обладание и обладаемость, — только эти два и есть

¹ «И покрыло облако скинию собрания, и Слава Господня наполнила скинию. И не мог Моисей войти в скинию собрания, потому что осеяло ее облако, и Слава Господня наполняла скинию» (Исх. 40, 34–35; Исх. 16, 10; 3 Цар. 8, 11; 2 Пар. 5, 14; 7, 2). Иезекииль видел (гл. 1) «видение подобия Славы Господней», «И вот там стояла Слава Божия, как Слава, которую я видел на реке Ховаре» (Иез. 3, 23; 8, 4; 9, 3; 10, 4, 18, 19; 11, 22–23 и далее).

² Разумеется, мы употребляем это выражение для обозначения известного духовного начала или состояния, именно, ответной обращенности, пассивности, пассивной любви, вне всякого отношения к полу, поэтому женственность не имеет здесь отношения к женскости, а тем более к женщине.

в мире, ибо мертвых, совершенно безучастных вещей и отношений в мире не существует, они призрачны. Поэтому и Слава Божия не иносказание и не субъективный ответ Божества в человеке, «психологизм», разъясняемый как антропоморфный образ, подобно выражениям: очи, уши, руки, ноги Господа (хотя и эти выражения требовали бы более существенного истолкования). Как предмет любви Бога к Себе Премудрость, или Слава (первое выражение более соответствует Софии во Второй ипостаси, последнее — в Третьей), любит Бога ответной любовью, принадлежа Ему, отдаваясь Ему, это есть ответная любовь Бога к самому Себе. Здесь также уместно вспомнить идею *тела*, которым именуется Церковь (1 Кор. 12, 27; Еф. 1, 23; Кол. 1, 24). Но что есть тело? обезжизненная ли масса мускулов и костей? Но от этого представления нужно отрешиться, мысля о первообразе и сущности тела — духоносного, духовослушного, духовного. Тело есть вместилище и вместе откровение, выявление духа, тело *принадлежит* духу, а не наоборот, как это есть в греховном состоянии человека. Христос имеет Тело-Церковь, дом Божий (1 Тим. 3, 15); ипостасность во Христе обладает своею ипостасью, и в этом смысле в Церкви каждый человек есть едино со Христом, есть Христос, во всех живущий. И, однако же, *тело Его само не есть* Христос, а только Христово, принадлежит Ему в отдающейся любви.

10. Начало. Как Слава и Откровение Божие София занимает место *между* Богом и миром. Она содержит в себе предвечное, божественное *все* этого мира, есть его умопостигаемый прототип, *начало* путей Божиих. Моисеев шестоднев* и изображает в сокровенных символах сотворение мирового *все*, после которого Бог *почил* от дел Своих, ибо мироздание было закончено и явлено в полноте как совершенный космос, тварный образ Славы Божией («небеса проповедают Славу Божию» — Пс. 18, 2). Мир *есть* как некоторая действительность, ибо имеет пребывающую основу в Боге. Его тварная основа — *ничто*, из которого он вышел к бытию, его божественная основа — *все*, явленное в Софии как Слово Отчее, исполненное Духом Св. Но «радость» ее, вершина творения, «в сынах человеческих»**.

В своем интегральном существе мир есть человечность и человек есть живое средоточие мира, владыка мира, «бог» его (в предназначении). София как ипостасность есть предвечное человечество. Сотворение мира означает погружение Софии в *ничто* с вовлечением его в бытие мира в качестве его низшей основы, ему предоставлено как бы обладать Софией, чтобы быть ею обладаемым. В творении София получает свое самобытие, становясь миром как его божественная субстанция, как Бог в мире. Ее *ипостасность*, которая в Боге не имеет самостоятельного существования, в мире его получает. Любовь Божия к твари столь безмерна, что она не только предоставляет творению быть вместилищем Софии, но Бог как бы уступает тут свое место твари в отношении к Софии и как ипостась. Софию, свою собственную ипостасность, в творении он как бы отделяет от Своих ипостасей, от самого Себя и отдает тварной ипостаси. Неизреченным и неведомым актом Бог вызывает к жизни образ Себя самого, т. е. творит действительно новую, или тварную, ипостась, человека, и ему Он уступает престол Свой в творении, его Он делает ипостасью к мировой ипостасности, душою мира, его предназначает стать обладающим миром так, как Бог обладает Софией, Славою Своей. В тварной Софии, т. е. в мире, человеку дано быть мировой ипостасью, тварным богом. И в этом смысле надо сказать, что Адам перстный существует по образу небесного — Христа. Это и является онтологическим основанием возможности боговоплощения, воссоединения в единой ипостаси Логоса обеих природ, божеской и чело-

веческой, мира несозданного и тварного, свидетельствующего об изначальном единстве их в Софии. До Христа человек был единственной ипостасью к мировой ипостасности, во Христе Логос явился этой ипостасью, разделив с человеком общую ипостасность, имея софийную природу в обеих ее аспектах, небесном и космическом, или тварном. В Нем произошло соединение обоих этих аспектов через основание Церкви, соединяющей земное с небесным. И человеческая тварная ипостась в многоликости своих повторений во Христе соединяется с первообразом, становится Его церковью. Человеческий образ сливается с первообразом, и, в нем исчезая, как искра в огне, человек как бы отказывается от тварной своей ипостаси для вечной ипостаси Христовой, причем «спасение» каждого человека в том именно и состоит, чтобы, «погубив душу свою», обрести жизнь вечную со Христом и во Христе и тем осуществить в себе безусловную ипостась, т. е., преодолев свою многоипостасность, в любви победить тварную ограниченность, растопив свое я, влить его в океан триипостасности («придем и обитель у него сотворим» — Ио. 14, 23). София становится при этом не только основанием и предельной задачей мира, но и действительностью: будет Бог всяческая во всех.

11. Боговоплощение и богоматеринство. Вочеловечение Логоса предполагает не только богоснисхождение, но и богоприятие, боговоплощение есть и богоматеринство. Слово предвечно рождается из недр Отчих и объемлется Духом Св., из сих же недр исходящим, так что София есть откровение Отца в Сыне, приемлемое Духом Св. Тварная София, осеняемая Духом Св., получает силу к приятию Слова, к богорождению. Мир есть лоно, рождающее Богоматерь, все человечество есть в Ней становящееся богоматеринство, Мария предназначена в нем как правда и исполнение его в Софии («прежде век пронареченная Матерь и в последняя лета являвшаяся Богородица», «пронареченная Всецарица» — стихира на литургию службы Введения во Храм). Мир в человеке, очищаемом Духом Св., становится для него послушен и прозрачен, когда он может сказать устами чистейшего своего Существа: се раба Господня. Боговоплощение выразилось в том, что на место тварной ипостаси в человеческой ипостасности стала ипостась Логоса, богорождение же выразилось в том, что тварная человеческая ипостась безраздельно и без всякого остатка отдала себя Духу Св., сделалась ипостасным приемлющим Его сосудом. Такова Благодатная, Пречистая, Преподобная, небесная и земная Царица. Но через это в тварной Софии обозначается особый ипостасный центр, наряду с Логосом, Мария, Матерь Божия. При этом оба ипостасные лика, являющие собой силу боговоплощения, соединяются воедино (как обычно и изображаются Мать и Богомладенец в богородичных иконах, с особой выразительностью в иконе типа Знамения с предвечным Эммануилом — не в руках, но во чреве). Таким образом, София ознаменовывается рождением Отчего Единородного Сына Материю. Материнство отличается по существу от отцовства, только последнее рождает, материнство же не есть рождение, но лишь имение во чреве, живоношение уже зарожденного, засемененного плода. Материнство соединяет собой отцовство с сыновством как обладание уже рожденным, обретенным и почувствованным в этой рожденности своей плодом. Отцовство есть воля к рождению, сыновство есть воля к рожденности, материнство не есть воля, но состояние совершающейся рожденности.

12. Приснодева. Мария есть творение, достигшее софийной высоты, и в этом смысле она есть тварная София, Царица неба и земли, человеческое явление Духа Святого. Посему Ей присуща та основная черта, которая отличает Софию как мир божественный. В этом

последнем все находится в положительном, внутреннем, органическом всеединстве, как все во всем и через все, причем каждая точка в нем является всесущим и универсальным центром, что соответствует его цельности, целомудрию как мудрости этой цельности. Богоматерь со всем родом своим — а Ее родом может быть весь род человеческий — и есть носительница целомудрия. И как целомудрие есть совершенная обращенность к Богу при отсутствии всякого многоцентризма, разрушающего цельность, ее разворачивающего (развращающего), или сила предвечного Девства, то и Богоматерь есть воплощение Девства, не просто дева, но Присно-Дева (ἀεί παρθένος), «единая неискусомужная», в которой девство уже стало самым существом, а не только состоянием. Цельность и целомудрие есть по преимуществу действие Духа Св., почивающего на Богоматери и делающего Ее сосудом сих даров. В силу сего Марии присуща совершенная святость, ибо Она без меры освящена Духом Св. Святость есть природа Божия, единственное и интегральное «свойство», к которому приводятся все остальные. Только Господь свят в Себе, всякая же тварная святость есть освящение от освящающего. Мария же освящена в единственной и совершенной степени, поэтому Она свята божественною святостию, хотя и не по природе, но по благодати, по приятию даров Духа Св. от самого живущего в ней Св. Духа. В этом смысле Мария есть личный образ Церкви. Хотя только Сын Божий есть «единый безгрешный» как Логос, принявший только «подобие» плоти греха, но и Богоматерь соделалась Пречистою и Пренепорочною, своей святостью освящающею мир.

13. Невеста невестная. Мир как тварная София в боговоплощении есть Логос в божественном естестве своем и Мария в человеческом. Если как Логос тварная София, или мир, есть Христос (Христософия), то как Мария она есть Церковь — торжество в мире тварном Софии небесной. Мир в Софии есть Дитя божественного рождения, и он же есть Матерь, Дитя-Мать. И насколько человечество в каждой отдельной ипостаси силою воцерковления в себе вмещает умный луч Софии и постольку становится софийно, оно оказывается едино со Христом и едино с Богоматерью. В своем подлинном и сокровенном существе каждый человек есть Дитя-Мать, Христос-Мария (конечно, это относится только к существу, имеет онтологическое значение, но никоим образом не может быть отнесено к данному его состоянию). Образ Знамения Божией Матери, предвечного богорождения вписан в человеческое естество как софийная его основа, просиявающая в твари. Как Церковь творение возглавляется Божией Матерью. Как тварь, а вместе вершина и глава всякой твари, как личное предстояние в Церкви, Богоматерь есть «Богоневеста», «Невеста Невестная», и под этими образами она изображается в Слове Божием согласно общему святоотеческому пониманию соответствующих текстов¹. Но и этого мало. Во всякой человеческой ипостаси в софийном ее лике необходимо возникают те же самые внутренние отношения и самоопределения. Как тварь, приемлющая, вочеловечивающая Логос, всякая человеческая ипостась жаждет рождения Его в душе своей и в яслях сердца своего хочет стать для Него матерью, приобщиться богоматеринства. «Его Матерь есть всякая благочестивая душа» (бл. Августин).

Вместе с тем всякая душа стремится ко Христу как небесному своему жениху, хочет быть с Ним воедино, по образу брака «во Христа и во Церковь», душа есть невеста,

¹ Сюда относится прежде всего содержание Песни Песней, где как отдельные места о сестре-невесте, так и общая концепция относится к Дево-Матери (в частности 1, 8–16; 2, 2 и 10; 3, 6, 4, 1; 6, 3, 9). Также псалом 44 о Деве-Царице, приведенной к Царю; Откров., гл. 12, 1; 19, 7, 21, 2).

стремящаяся в духовном общении узнать небесного жениха. Но, находя себя в этом центре своего существа, в единстве с Логосом, от него душа стремится обратно к Церкви как матери своей, с которой она жаждет духовного соединения в благодатном лоне даров Св. Духа. Это духовное устремление человеческой ипостаси в обоих направлениях, причем душа ощущает себя одновременно в Сыне и в Духе Св., в Логосе и в Церкви, во Христе и Богоматери, есть непрерывно совершающееся чудо откровения Софии в твари.

14. Душа мира. Для тварного сознания София предстает как сущность мира в космическом лике, ипостасирующемся в человеке. Бог имеет Софию у Себя, или в Себе, как свое откровение, тварь имеет ее над собой как свое основание, как высшую свою природу или родину, как внутренний закон, или норму жизни. Поэтому всякое тварное творчество не абсолютно, ибо оно не из себя, оно определено софийностью его природы. Тварная ипостась есть только ипостасирующий центр самосущей природы, которую она призвана раскрывать, или вмещать, в своем сознании и творчестве. В жизни своей она приобщается к софийной основе своего бытия, углубляясь и утверждаясь в ней не извне, но изнутри, силою целомудрия, ибо подобное познается подобным. В этом смысле именно человек (согласно св. Григорию Паламе) есть душа мира, точнее, ее собою ипостасирует. Поэтому и опыт святых как носителей целомудрия качественно отличается от мудрости мира сего, ибо в нем тварь опознается не извне, но изнутри, не в дурной бесконечности кантовского опыта, но внутренним оком в целостности и единстве. И во внешнем опыте открывается преобладающая сила Софии как разум мира, неисчерпаемое его богатство и красота его форм. Но просветленному оку подвижника мир предстает как живая риза Божества, как Слово Его, облеченное Духом Св. И посему София есть мудрость, истинный, не лжеименный гнозис, она есть истинность истин, красота красот. Она есть субстанция мира, которая только и делает мир миром, не призрачным, но в себе обоснованным. Мир *есть* в самобытности своей, чем преодолевается пантеизм, он же и акосмизм. Но мир возглавляется человеком. В последнем итоге вся тварь имеет человеческую ипостась, сама же она обладает только ипостасностью, способностью и стремлением ипостасироваться в многоединстве ипостасей. Вся тварь пронизана софийными лучами и имеет на себе печать Триипостасного Бога.

15. Литургия и иконография. На основании всего сказанного делаются понятны те указания, которые дает наша православная литургия и иконография относительно образа почитания Софии. Эти указания имеют руководящее значение и восполняют почти совершенно отсутствующее по этому вопросу школьное богословствование. Храмы, посвященные св. Софии на русской земле, приурочивают свое храмовое торжество обычно к богородичным праздникам (Рождеству Богородицы или Успению), так что по смыслу этого празднования приходится заключить, что в молитвенном сознании наших предков с большой ясностью выступает ее богородичный лик. Напротив, в Византии, по-видимому, господствующим было празднование Софии как «господского» праздника (в день Рождества или Воскресения Христова), и здесь, следовательно, преобладающее значение приобретает ипостась Логоса. В русской службе божественной Софии, хотя непосредственно она относится к Логосу как Премудрости Божией, но *наряду* с этим и Божия Мать именуется Софией и Церковию. При этом и вся служба соединена нераздельно со службой Успения Богоматери, так что общий характер службы Софии — богородичный. Это на первый взгляд непонятное двоение находит достаточное для себя разъяснение в том, что София ипостасируется для твари как

Христос и Мария¹. Так же и в иконографии. Три типичные перевода изображают Софию: 1) как сложную композицию Церкви в ее главнейших представителях и с распятием в центре (ярославская), 2) как Богородицу в окружении святых и ангелов в седмистолпном храме (киевская), 3) как огненного ангела, имеющего по сторонам Богоматерь и Предтечу, а выше себя Христа и Св. Троицу (новгородская). Сложность всех этих композиций совершенно исключает здесь соблазнительную простоту формулы, что София есть просто Премудрость Божия, Логос или «свойство». Общую чертой всех этих композиций является соединение небесного и тварного человеческого мира, а также присутствие изображения Богоматери наряду со Христом. Здесь ясно выражается мысль, что, с одной стороны, София есть Церковь в ее небесном и земном образе, а, с другой, что она есть откровение Св. Троицы; для ипостасного же его раскрытия служат лики Христа и Богоматери. Самое трудное для истолкования, а вместе и характерное здесь есть изображение огненного ангела, сидящего на престоле в центре иконы (новгородской). В нем изображается, на наш взгляд, София как ангел твари, идеальная душа мира. Несомненно, что это не просто ангел как один из представителей ангельского мира (последние в той же иконе помещены сверху). Об этом исключительном его значении свидетельствует не только его огнезрачность, но и все атрибуты, начиная от золотого престола. Это и вообще не есть изображение отдельной ангельской ипостаси, нет, это есть образ всего умного мира, божественного всеединства в Софии. Оно само не имеет своей собственной ипостаси, но лишь способность ипостасироваться, становиться природой и содержанием всякой ипостаси, а потому оно может быть изображаемо лишь в свете этого ипостасирования, как живое и личное существо. Одним словом, изображение огненного ангела означает: *не ипостась, но ипостасность*, или Божественную Софию.

Прага.
Июнь 1924

¹ Тропарь: «Велия и неизреченныя премудрости Божия сило, Софии преименитая, пречестный храм огнезрачный престола Христа Бога нашего: в тя бо вселися неизреченно слово Божие и плоть бысть ... и яко чадолубивая и милосердная царица призири на люди твоя...» Икос: «...заступницу мирови, пренепорочную невесту деви воспети дерзаю. Ея же девственную душу церковь твою божественную нарекл еси, и воплощения ради Слова твоего София премудрость Божию именова еси ... та есть воистину премудрость Божия, приятелище и сень небесная и всех благих подательница...» «Храм себе созда в пречестнем чреве Девы Марии и ту Софию именова, премудрость Божия, еже есть девственных душа». Также и три из стихир на Господи возвах обращены к Богоматери. Напротив, тема канона: «Аз премудрость вселих, рече приточник от лица Господня: мой совет и утверждение, еже есть едиnorodный Сын и Слово Божие» (песнь I, тропарь I).

СВЯТЫЙ ГРААЛЬ

(Опыт догматической экзегезы Ио. XIX, 34)

В Евангелии от Иоанна в повествовании о страстях Христовых мы знаем одну черту, которая отсутствует у других евангелистов¹. Это — рассказ о пребитии голени у двух разбойников и о пронзении копием ребр Иисусовых: «Один из воинов копьем пронзил ему ребра, и тотчас истекла кровь и вода — αἷμα καὶ ὕδωρ»². При этом данному сообщению придается особенное значение, — нарочито и торжественно подтверждается истинность этого свидетельства: «И видевший» (т. е. возлюбленный ученик Христов) «свидетельствовал, и истинно есть свидетельство его; он — ἐμεῖνος³ — знает, что говорит истину, дабы вы поверили» (Ио. 19, 34–35). (И далее следует еще подтверждающая ссылка на ветхозаветный текст: «да сбудется Писание».)

Событие это произошло уже после того, как Иисус, «преклонив главу, предал дух» (Ио. 19, 30), так что воины, пришедши, «увидели Его уже умершим» (Ио. 19, 33). Истечение из мертвого тела крови и воды труднообъяснимо (хотя и делались попытки такого объяснения*)⁴, оно является *знамением* (σημεῖον) в смысле Иоаннова Евангелия, причем особое значение этого знамения определяется не только тем, что из мертвого тела истекли кровь и вода, но и состоянием этого тела. Хотя оно уже и умерло по оставлении его духом, но оно не стало и трупом с начинающимся разложением, ибо «плоть Его не видела тления» (Д. А. 2, 31; Пс. 15, 10). Смерть Христова для тела Его была лишь глубоким сном или обмороком. Хотя Иисус и «предал в руки Отца дух Свой» (Лк. 23, 46), однако *связь* Божественного духа с телом не была окончательно прервана. И это, хотя временно и оставленное духом, но *живое* тело имело в себе кровь, и оно-то было еще раз умерщвлено ударом копия. Следствием этого удара было истечение крови и воды, тело для погребения осталось обескровленным и утратившим необходимую часть своего состава, именно, влагу.

¹ Впрочем, в некоторых рукописях текст Ио. 19, 34 переносится в Евангелие от Матфея, 27, 49.

² Ср. A critical and exegetical commentary on the Gospel according to St. John. By J. H. Bernard. Edinburgh, 1928, vol. 2, p. 646.

³ Под ἐμεῖνος некоторые комментаторы разумеют здесь самого Христа.

⁴ Употреблено без члена. Очевидно, писатель имел в виду обозначить скорее вещество крови и воды, нежели их принадлежность. Здесь эта черта не имеет решающего значения. Ср. то же: I Ио. 5, 6.

Мы знаем¹, что в «крови душа животных»*, сила жизни тела. Излияние крови поэтому означает разлучение души от тела, т. е. уже смерть тела. Правда, и после истечения крови тело Спасителя не стало трупом, ибо не предалось тлению, но оно осталось в некоем анабиозе, ожидая своего воскресения. Кровь есть совершенно особая субстанция, которая замечательна тем, что в ней соединяется душевное и вещественное, живое и неживое естество, животная душа и тело. Она *посредствует* между духом и телом, духовным и материальным бытием как живая связь их. Кровь, хотя есть лишь особая жидкость, принадлежащая физическому миру, но она же таит загадку жизни, содержит в себе душу тела, ее животную энтелехию. Это соединение и отождествление начал живого и неживого (или содержащего в себе лишь дремотные формы жизни) в их неразложимом единстве есть творческий акт Божий, некая перводанность животворения. Естествознание постигает своими методами как этого акта, но не его *что*, которое остается неразложимо в непосредственности своей: жизнь есть жизнь, все живое живет, одушевлено, и в крови душа животных. Разумеется, жизнь крови предполагает для себя наличие организма со всею сложностью, но это служит лишь общим выражением основного факта — одушевленности вещества, которую являет собою тело.

В акте смерти обычно не происходит разделения крови и тела, напротив, оставаясь в своей нераздельности, и то, и другое начинает разлагаться, и с разложением крови погибает, умирает животная душа. Душа, живущая в крови, сама по себе не обладает бессмертием и не дает его телу, — бессмертен лишь дух человека, и он-то оживляет душу, а через нее и тело. В воскресении человек получает новую силу души для оживления нового тела, но эта как бы новая душа в силу самостоинства одуховляющего ее духа оказывается тождественной с прежней, вернее, является продолжением той же жизни. Дух сохраняет потенцию души (а чрез нее и тела), как бы семя, согласно изъяснению ап. Павла (I Кор. 15, 42—44). Животные потому и не знают того личного бессмертия, какое имеет человек, потому что они не имеют духа, а лишь животную душу, и она окончательно разлагается вместе с телом и кровью. Здесь можно говорить лишь о бессмертии рода («по роду их», как они и сотворены были: Быт. 1, 21, 24, 25).

В смерти Христовой после удара копием произошло разделение души-крови от тела, причем обезжизненное, обескровленное тело Его в воскресении, конечно, снова обрело душу, а, следовательно, и кровь: этой крови прославленного тела Христова мы и приобщаемся в таинстве Евхаристии. Но эта кровь воскресшего, прославленного тела хотя и тождественна с кровью жившего на земле тела, но она от нее и отлична, поскольку истекшая кровь уже отделилась от этого тела. Воскресло то самое тело Спасителя, которое пребывало во гробе. Но в этом теле уже не присутствовала излившаяся кровь Спасителя². Кровь и вода, излившиеся из ребра, как не принадлежащие уже воскресшему телу, *остались в этом мире*. Таким образом, мы стоим здесь перед фактом исключительной значительности, торжественно возведенным и засвидетельствованным евангелистом: человеческое естество Христово, живое воодушевленное тело Его на кресте *разделилось*. Свою кровь и воду Он

¹ Ср. наш очерк «Евхаристический догмат» («Путь», 1930, № 1 [20], 2 [21]).

² Также не присутствовал, конечно, и «пот Его, как капли крови, падающие на землю» (Лк. 22, 44), как и слюна Его, из которой Он сотворил брение при исцелении слепорожденного, вообще все те составные элементы Его тела, которые принимались Им из мира и возвращались в мир по общему закону обмена веществ. Однако есть существенное различие между этим обменом веществ в акте жизни и присмертном излиянии крови и воды.

отдал миру, а тело, лишившееся крови и воды, было погребено и затем воскресло. Перед нами встает вопрос о догматическом значении этого факта.

Что знаменуют собой изливавшиеся кровь и вода? *Кровь*, по смыслу таинства Евхаристии, есть связанная с веществом *одушевленность* тела, его живая душа. Она представляет, с одной стороны, седалище духа, есть как бы тело для духа (и в этом смысле кровь Христова соответствует Церкви как телу Его), с другой стороны, она содержит душу тела, живущего по силе воодушевленности кровию («кровообращение»). Можно сказать, что кровь Христова выражает Его *человечность* («От одной крови Бог произвел весь род человеческий для обитания по всему лицу земли» — Д. А. 17, 26), психобиологический ее субстрат. *Вода* же есть первоэлемент мирового вещества, из которого изначально образован мир («...и дух Божий носился над водою» — Быт. 1, 2; «Да будет твердь посреде воды и да отделяет она воду от воды» — Быт. 1, 6; «Глас Господень над водами» — Пс. 28, 3), в известном смысле метафизическая первоматерия мира — ὕλη — причем *новая*, обновленная ὕλη есть вода крещальная, Иорданская. Тело Христово, конечно, состояло из тех же частей и тех же элементов, как и человеческое тело вообще, но, если выразить это многообразие в единстве, то таким единящим, всерастворяющим и всесодержащим первоэлементом «земли» является «вода», из которой и возникла «твердь»¹. Единство крови и воды выражает, таким образом, полноту человечности как соединение душевного, жизнетворящего, кровяного начала и животворимого, пассивного, вещественного. Это есть *живая телесность*, которая выделена из оставленного духом тела Христова на кресте. Это выделение не сопровождалось разрушением самого тела, как это особо указано евангелистом, вспоминающим при этом (Ио. 19, 36) образ пасхального агнца. Последний в несокрушенности костей своих преобразовал неразрушимость тела Господа: «Сие произошло, да сбудется Писание: „кость Его не сокрушится“ (Исх. 12, 46)». Итак, на кресте произошло таинственное разделение телесности Иисуса: не сокрушившаяся плоть Его была снята со креста, положена во гроб и воскресла, но ранее того из нее выделена была Его одушевленная телесность как кровь и вода.

Подтверждение такого понимания тела и крови как человечности вообще мы находим у самого же Иоанна Богослова в известном тексте I Ио. 5, 6–8 (так наз. *comma Johannaicum*), текст о трех, свидетельствующих на небеси, отсутствующий в первоначальных рукописях: «Сей есть Иисус Христос, пришедший водою и кровию δι' ὕδατος καὶ αἵματος² (и Духом), не водою только οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, но водою и кровию ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι³, и Дух (τὸ πνεῦμα) свидетельствует (о том), потому что Дух есть истина... Ибо три суть свидетельствующие, Дух, вода и кровь, и эти три οἱ τρεῖς во едино εἰς τὸ ἐν — суть».

В этом тексте, который есть *spx interpretum**, по *историческому* его смыслу содержится опровержение учения докетов**. Согласно последнему, Христос лишь при крещении «водою» сошел на Иисуса, чтобы оставить Его во время страданий. Против этого учения о призрачном воплощении апостол указывает истинную полноту и подлинность воплощения, которое совершилось «не водою только, но и кровию». Однако, независимо от этого исторического контекста, хотя и в связи с ним, *догматическое* содержание этого текста состоит в том, что в нем утверждается необходимость (а вместе и достаточность) *крови и воды* для полноты и ис-

¹ Этому соответствует и образ «стеклянного моря» (Апокалипсис, 15, 2), на котором стоят победившие зверя и образ его.

² Так же без члена, как и Ио. 19, 34.

³ Здесь появляется член для большей определенности повторяемого выражения.

тинности вочеловечения Христова. «Вода и кровь» и есть истинное человечество, в котором обитает «Дух», причем «Дух» в Ио. 5, 8 есть, очевидно, Дух Христов, Логос, ставший плотию и вочеловечившийся. Таким образом, получается тричастный состав Христова естества: Дух — Логос, душа (кровь), тело (вода), ставшие «во едино» (I Ио. 5, 7). Однако в 5, 6: «Дух свидетельствует о Нем» — Дух есть уже, конечно, Дух Св.¹ Но, так или иначе, важно то, что кровь и вода здесь явно имеют значение истинной человечности, воодушевленной телесности², так что кровь есть душа, а вода — тело³. Итак, согласно торжественному свидетельству Евангелия от Иоанна, человеческое естество Спасителя в смерти Его разделилось, будучи, однако, неразделяемо: кровь и вода, душевно-телесное вещество, излились из ребра, а тело осталось обескровленное и обезводненное, хотя и в полноте всего своего состава. Вникнем в многозначительный и даже, можно сказать, потрясающий смысл этого разделения. Начнем с простого и более бесспорного. Прежде всего, разделение это является *пребывающим* в том смысле, что нигде нет указаний, чтобы в воскресшее тело Христово возвратились эти изливавшиеся кровь и вода и тем произошло бы новое их воссоединение. Конечно, воскресшее тело Христово имело всю полноту человечности, т. е. оно было воодушевленным человеческим телом, следовательно, имеющим кровь. Приходится делать двойное допущение: либо в теле оставалась еще часть крови (и воды), как это вполне правдоподобно, ибо от удара копием в бок вовсе не было неизбежным последствием изливание *всей* крови и воды из *всего* тела; либо же кровь восстановилась в воскресшем теле вместе с возвратившейся жизнью тела (как она непрестанно восстанавливается во всяком живом организме). Но при том и другом предположении остается различие между изливавшимися из ребра Христова кровию и водою и телом и кровию, преподаваемыми в таинстве Евхаристии, при неизменном их тождестве. Каково же это различие и в чем это тождество?

Прежде всего надлежит установить, что самый факт изливания крови Христовой вместе с водою из ребра Его остался мало замечен в догматической экзегезе; насколько же он был замечен, он угадывается только евхаристически. Между прочим от этого факта исходит цикл западных легенд о св. Граале. Св. Грааль, по этому преданию, есть та евхаристическая чаша, из которой Господь причащал Своих учеников на Тайной Вечери. В эту чашу Иосиф Аримафейский собрал излившуюся из ребра кровь (и воду?). Легенда не прибавляет, вся ли кровь, излившаяся из ребра, была собрана в чашу или же только часть ее (восточное предание гласит, что на Голгофе была погребена голова Адамова, как это обычно изображается на православных распятиях, и что на нее уканула капля Божественной крови). Западная легенда по-своему овладевает сюжетом св. Грааля, осложняя

¹ Впрочем, если настаивать, что Дух и в 5, 7 есть непременно Дух Св., то можно разуметь Его также как совершителя (богвоплощения при Благовещении: «Дух Св. найдет на Тя и сила Вышняго» (Слово) «осенит Тя» (Лк. 1, 35).

² Распространенное — в церковной, так и в критической литературе толкование видит в воде и крови символику двух таинств — крещения и причащения. Но это толкование, более аллегорическое, во всяком случае не является исчерпывающим и не улавляет *всего* контекста.

³ Этому не противоречит то, что у Иоанна же *вода* в другом контексте, *безотносительно*, означает новую духовную силу и новое духовное рождение (Ио. 3, 5; 4, 14; 7, 38, ср. Откр. 22, 1; 22, 17). В отношении крови вода есть элемент «земли», первоматерия, в отношении к духу и в соединении с ним вода есть духоносное, одушевленное вещество, причем здесь подчеркивается уже не ее космическая природа, но духоносящая сила: освящение воды есть и освящение водной стихии мира, т. е. уже и самого мира. (И замечательно, что из всех четырех элементов: воздуха, огня, земли и воды — освящается именно эта последняя как имеющая в известном смысле репрезентативное значение для всего мира.)

и даже потопляя эту тему разными романтическими подробностями. Сюжет этот становится достоянием рыцарской поэзии, от которой сторонится католическая церковь. В общем, в западном истолковании св. Грааля наблюдается два варианта: по одному, он есть чаша крови Спасителя, от Иосифа Аримафейского попавшая в Англию в Гладстонбюри (отсюда она вплетается в цикл легенд о рыцарях круглого стола короля Артура*¹). Св. чаша скрывается от людей, но является достойным (Парсифаль**). По другому варианту, св. Грааль есть чудодейственный камень, на котором появляется и св. чаша — род антиминса*** на камне (по католическому обычаю) — «алатырь-камень» русской песни. Западному христианству было дано почувствовать и религиозно воспринять эту тему, — и в этом положительное значение легенды о св. Граале, — но совершенно не дано было ее раскрыть. Восток же прошел совершенно мимо этой темы как таковой, если не считать того, что некоторые черты сказания о св. Граале влетались в распространенные на Востоке сказания о чудесных явлениях Младенца Христа в Евхаристии².

Следует еще особо отметить то истолкование Ио. 19, 34, которое находится в последовании православной проскомидии**** на литургии св. Иоанна Златоустого и св. Василия Великого. Св. агнец, по изъятии, прободается священником с левой стороны копием со словами: «Един от воин копием ребра Его прободе», а затем, вливая в чашу «св. соединение» (вино с водой), священник произносит слова: «И абие изыде кровь и вода», — и после того, указуя рукой на чашу, прибавляет: «И видевый свидетельствова, и истинно есть свидетельство его». Что означает эта символика? Не содержит ли и она отождествления изливающейся из ребра крови и воды с евхаристической кровью, с отрицанием различия между ними? По нашему разумению, нет, не содержит. Проскомидия (как и вся литургия) имеет вообще двойное содержание: прежде всего она есть таинство преложения Св. Даров и причащения, но сверх того она есть воспоминательно повторяемое боговоплощение в его основных моментах, соответствующих различным символическим действиям на литургии. В частности, и на проскомидии в соответствующие моменты воспоминается и рождество Христово, и страсти Его, и воскресение. Но именно в порядке такого воспоминания произносятся слова Ио. 19, 34, но тем самым момент этот не вводится в само евхаристическое действие. Таинство совершается через воспоминательное воспроизведение самой вечери Господней и произнесение установительных слов Господних, получающее совершительную силу в эпиклезисе*****, а здесь уже нет никакого отношения к Ио. 19, 34. Разумеется, кровь Христова субстанциально едина и самоотжественна и в Евхаристической Чаше, и в ее излипании на кресте из пяти ран Христовых, и особенно из ребра Его. Однако она различна в образах своего существования и явления для человека. И в этом смысле прежде всего различается кровь Христа, предназначенная для причащения и к нему не предназначенная, евхаристическая и неевхаристическая, таинственная***** и непосредственная. Я уже обращал внимание на то важное обстоятельство³, что на Тайной Вечери Господь, непосредственно присутствовавший среди учеников с Своим собственным земным телом и кровию, причащал их, однако, не этим последним, но таинственным телом и кровию, в которые преложены были хлеб и вино. Таким образом, уже здесь, при несомненном тождестве евхаристических

¹ См. поэтическую переработку их у Теннисона — Kings Idylls*****.

² См.: Н. Туницкий. Древние сказания о чудесных явлениях Младенца-Христа в Евхаристии. — «Богословский вестник», 1907, № 5. С. 201–229.

³ Ср. мою статью «Евхаристический догмат».

элементов с телом и кровию Христовой, было проведено и указанное различие между ними. Это же самое различие мы должны удержать и здесь: кровь и вода, излившаяся из ребра, не имели евхаристического предназначения. Поэтому лишь в силу общего тождества крови Христовой, как излившейся из ребра, так и таинственно-евхаристической, событие на кресте символически соотносится с соответствующим актом проскомидии.

Рана копием, вместо пребития голени, есть завершение спасительной жертвы Христовой во искупление человеческого рода. Этой водой и кровию омывается человеческий грех и создается новозаветная Церковь с ее благодатными таинственными дарами, крещальной водой и евхаристической кровию. Из ребра ветхого Адама была создана прельстившая его на падение жена. Но рана, нанесенная человечеству ребром Адамовым, исцеляется раню от прободения копием тела Иисусова. Кровь и вода, излившаяся в мир, в нем пребывают. Они освящают этот мир как залог его грядущего преобразования. Через эти бесценные струи крови Христовой и воды, излившейся из боку Его, освятилось все творение, и земля и небо, наш земной мир и все звездные миры. Образ св. Грааля, хранящего св. Кровь Христову, выражает именно ту идею, что, хотя Господь вознесся в честной плоти Своей на небо, однако в крови и воде, излившихся из ребра Его, мир принял Его святую реликвию, и чаша Грааля есть ее киворий* и рака. И весь мир есть эта чаша св. Грааля. Он недоступен поклонению, по святости своей он сокрыт в мире от мира. Однако он существует в нем как невидимая сила, и он становится видимым, является чистым сердцам, того достойным. Это и есть божественное видение, воплощенное в легенде о Граале. Если св. Грааль и есть евхаристическая чаша (согласно легенде), то кровь, в нем содержащаяся, не есть Евхаристия, ибо св. Грааль дан не для причащения верных, но для освящения и преобразования мира. Св. Евхаристия подается как Божественная пища, чрез вкушение которой верующие духовно соединяются со Христом. Однако как пища она разделяет и общие ее судьбы: Евхаристия не пребывает в мире, но по осуществлении прямой ее цели — причащения — она прекращается (Св. Дары «потребляются»). (В сказаниях об евхаристических явлениях Божественного Младенца это выражается в том, что ангелы возносят Его на небо после причащения.) Напротив, св. Грааль (так мы будем условно называть излившуюся из ребра Христова кровь и воду) не подается для причащения, но пребывает в мире как его таинственная святыня, как сила жизни, как тот огонь, в котором мир преобразится в новое небо и новую землю. Ибо Церковь, тело Христово, есть не только «общество верующих», но и вся вселенная в Боге. Как человек есть микрокосм, а мир есть антропокосмос, так и область Церкви и сила ее простираются на все мироздание. Вся природа жаждет тела и крови Христовых и приобщается их — в крови и воде, излившихся на кресте. Природа также принадлежит к человеческому естеству, телу Христову. Св. Грааль не видим в мире телесными очами. Церковь не установила для него особого праздника и особого почитания, каким она окружила крест Христов, и тайна его остается нераскрытой и даже мало замеченной. Однако, однажды ее увидав, уже нельзя ее забыть и ею не насыщаться. *Ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* — «Слово плоть бысть и вселися в ны» (Ио. 1, 14). Это вселение Логоса в мир хотя и составляет центральный факт всей жизни мира, однако совершилось во времени, в определенной его точке, и закончилось Вознесением. В этом смысле оно является лишь временным в истории мира и человека, как и всякая отдельная жизнь. Божество из трансцендентной вечности Своей в одной точке коснулось имманентной временности мира. «Царь Небесный на земли явися и с человеки

поживе»*, с тем, однако, чтобы снова «вознестись на небо», возвратиться в трансцендентное, оставив землю осиротелой и опустевшей... Так ли это? И есть ли Вознесение такое оставление? Мы уже знаем, что оно преодолевается чудом Евхаристии, которая выражает собою *связь* вознесшегося, прославленного тела с этим миром в евхаристическом веществе, в таинственном его *преложении*. Однако есть ли эта связь исчерпывающая, или же наряду с таинством у мира остается еще со Христом и связь *природная*, и какова она? Как истинный человек и новый Адам, Христос принадлежит *всему* человечеству. В нем Он уже предсуществует *ранее* Своего воплощения в Своих предках, в той родословной, которою и начинается Евангелие. Но эта генеалогия есть история не только Его плотского естества, но и Его человеческой души, воспринятой Им вместе с кровию от Богоматери. Христос в человечестве Своем реально прикреплен к человеческому роду как Новый Адам, составляя средоточие его, Он ему *имманентен*. Разрывается ли эта связь крови после Вознесения, перестают ли сыны человеческие быть Его родственниками по крови, чрез Матерь Его, и сестер и братьев, и сродников Его, существование которых столь знаменательно подчеркивается в Евангелии? На этот вопрос недостаточно ответить одним лишь указанием на Евхаристию. В ней, действительно, преодолевается расстояние между трансцендентным и имманентным чрез преложение хлеба и вина, мирового вещества, в прославленное тело и кровь Христовы для вкушения верующими, и это преодоление, конечно, имеет свое основание в однажды совершившемся боговоплощении. Однако это таинственное вхождение трансцендентного в имманентное, которое есть всякий раз как бы новое боговоплощение, хотя и тождественное с единожды совершившимся, все-таки не выражает имманентности человечества Христа нашему миру и нашему человечеству. И остается прежде всего недоуменный вопрос: если человеческая кровь Христова составляла центральный импульс всей жизни всего человеческого рода до Его пришествия на землю в Его генеалогии, делала Его «сыном Давидовым», «сыном Авраамовым», «Сыном Человеческим», неужели она отнята от человечества чрез Вознесение, и теперь, после боговоплощения, оно стало беднее на земле, нежели до него? Конечно, против последней мысли можно возражать, ссылаясь на св. Евхаристию, которую человечество имеет, несмотря на Вознесение, и небесное прославление человечества Христа, сидящего с плотию одесную Отца и тем возводящего человечество в высшее прославленное состояние. Однако на это следует указать, что высшее и полнейшее не отменяет низшего и предварительного, напротив, его в себе включает в силу некоего духовного филогенезиса. Божественная Евхаристия, как и небесное прославленное человечество во Христе, отличается от *природной* связи человечества Христова с человеческим родом, в силу которой [мы], так сказать, имманентны Его телу и крови. Может ли угаснуть земной род Христов и прерваться Его человеческая генеалогия?¹

Правда, Христом принесено *новое* богосыновство чад Божиих, которые не от плоти и крови, но от Бога рождаются водою и духом. Однако и это *духовное* рождение не отменяет, но предполагает природное рождение и природную жизнь человека, хотя и венчает

¹ Может быть, в этой постановке вопроса иные усмотрят скрытое или явное несторианство, разделяющее естества и обособляющее человеческое естество Христово. Но учение Нестория** (впрочем, вообще требующее теперь точнейшего изложения и уразумения) относится не к двойству обеих природ во Христе, но к двойству ипостасей, Божеской и человеческой, при раздельности их. Подлинность же и, так сказать, онтологическая реальность человечества Христова против евтихианства***, эту реальность растворявшего в божественности Его природы, установил IV Вселенский собор с его определением о *неслиянности* и *неизменности* обеих природ во Христе.

ее благодатию Божию. Одним словом, остается вопрос, прерывает ли Вознесение Христа Его природную связь с нами по человечеству, возводя ее лишь к новому, таинственному (в Евхаристии) и небесному (в Вознесении) образу, или же и по Вознесении Своем Христос остается принадлежащим и к *нашему*, земному человечеству? Здесь нужно еще принять во внимание тот факт, что Богоматерь в успении и вознесении Своем изъята из мира и с Нею изъято как бы и само человеческое естество Христово, которое Она собою олицетворяет. Таким образом, здесь как бы окончательно разрывается связь Христа с миром, и цепь, начавшаяся на земле в родословной Христа, уходит в небеса. Однако чрез это не опустошается и земное человечество и не лишается того, что составляет сокровенный источник его жизни. Здесь мы должны во всей силе учесть тот факт, что рассказ о Вознесении имеется лишь у двух евангелистов, кратко у Марка и пространнее у Луки (в Евангелии и в Деяниях Апостолов). Евангелие же от Матфея, умалчивающее о Вознесении, вместо него заканчивается торжественным обетованием Господа, существенно поясняющим и восполняющим его идею: «И се Я с вами во все дни до скончания века. Аминь» (Мф. 28, 20), а у Иоанна мы имеем указание об отшествии ко Отцу лишь в прощальной беседе, но также нет рассказа об удалении в Вознесении. Это заставляет думать, что оба свидетельства в известном смысле эквивалентны и во всяком случае совместимы: Господь пребывает на земле до скончания века, и Он же, вознесшись, сидит одесную Отца¹. Совместимость пребывания на небесах, одесную Отца, и некоего пребывания на земле вообще не должна считаться невозможной и противоречивой после того, как она уже утверждена Церковью относительно таинства Евхаристии. Однако нет оснований приурочивать слова Господа о пребывании с нами до скончания века только к таинству Евхаристии и тем их ограничивать. О ней говорит Господь: «Сие творите в Мое воспоминание» — и тем самым определяет ее значение, как и ап. Павел: «Всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет» (I Кор. 11, 26). Но даже это еще не раскрывает обетования Господа о пребывании с нами до скончания века, которое ведь и есть второе пришествие². Господь пребывает с нами на земле и вместе с тем Он есть одесную Отца на небе. «Небо» и «вознесение на небо» имеет здесь не пространственное значение места, — небо не есть *место*, находящееся где-либо в астрономическом пространстве, — но метафизическое *состояние* совершенного прославления и обожения *человеческого естества*, которое становится чрез то недоступно восприятию человека. Таково было оно уже по Воскресении, еще ранее Вознесения. Однако тогда Господь по воле Своей *являлся* ученикам. И даже по Вознесении Он *являлся* ап. Павлу, следовательно, и трансцендентность Его пребывания на небесах не полагает непроходимой грани для Его явления на земле (сюда же относятся и сохраняемые преданием явления Христа по Вознесении, напр. ап. Петру; также и Христова икона есть

¹ Эта же антиномическая мысль выражается и в кондаке Вознесения: «Еже о нас исполнив смотрение, и яже на земли соединив небесным, вознесся еси во славе, Христе Боже наш, никакже отлучаяся, но пребывая неотступный, и вопия любящим Тя: Аз есмь с вами и никтоже на вы».

² На эту же мысль наводят и некоторые свидетельства ап. Павла, который иногда говорит о своем общении с Господом так, как будто совсем и не было Вознесения, в частности, I Кор. 15, 5–8, где он перечисляет: «...а после всех явился и мне, как некоему извергу» (на особое значение этого текста обратил мое внимание проф. С. С. Безобразов). Подобным образом звучат и слова: «Я от Самого Господа принял то, что и вам передал, что Господь Иисус в ту ночь, в которую предан был, взял хлеб...» и т. д. (I Кор. 11, 23–25). Ап. Павел пишет здесь как евангелист.

место Его явления для молитвенной встречи с Ним¹. Таким образом, Вознесение означает не только удаление Христа от мира, — что соответствовало бы полному Его развоплощению (такая мысль составляла бы злейшую ересь), — сколько прославление Его человеческого естества, до полного обожения и одесную Отца седения. Вознесшийся Христос пребывает и с нами во все дни до скончания века, однако Его пребывание стало нам недоступным уже после Воскресения, пока Он восходил, но еще не восшел ко Отцу Своему, т. е. еще не совершил полного прославления Своего человечества. Оно является для нас еще более недоступным теперь, когда это прославление совершилось. Однако и это изменится во втором пришествии, когда все племена земные «увидят Сына Человеческого» (Мф. 24, 30). И это «пришествие» не означает приход из одного места в другое, с «неба» на «землю», но такое *изменение* человека, при котором Господь станет доступен нашему видению: это переход чрез смерть или равнозначное ей изменение: «Не все мы умрем, но все изменимся, вдруг, во мгновение ока, при последней трубе» (I Кор. 15, 51–52). Однако *изменение* предполагает и единство, самотожество изменяющегося, при этом остается то же самое человеческое существо, которое не изымается из мира, хотя и преобразается вместе с самим миром, становящимся «новым небом и новой землей».

Отсюда следует, что с Христовым человечеством в мире живет вознесшийся Христос. Эта жизнь Христа в человечестве («живу не к тому аз, но живет во мне Христос»*) есть Церковь, тело Христово. Это есть общение духовное, в Духе Христовом, который есть Дух Св., пришедший в мир в Пятидесятницу. Действие и откровение Духа Св. в людях состоит в том, что он являет, осуществляет в них Христа: «Кто духа Христова не имеет, тот и не Его» (Рим. 8, 9), «содействием Духа Иисуса Христа» (Фил. 1, 19). В этом свете становится понятной та связь и, можно даже сказать, то отождествление Вознесения и Пятидесятницы, которое составляет отличительную черту прощальной беседы: «Лучше для вас, чтобы Я пошел, ибо если Я не пойду, Утешитель не придет к вам, а если пойду, то пошлю Его к вам» (Ио. 16, 7); «Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам» (Ио. 16, 14); «Не оставляю вас сырых, *прииду к вам*. Еще немного, и мир не увидит Меня, а вы увидите Меня, ибо Я живу и вы будете жить» (Ио. 14, 18–19). И эта антиномичность мысли нарочито усиливается самим Христом по поводу совершенно естественного недоумения учеников (Ио. 16, 17–18): «О том ли спрашиваете один другого, что Я сказал вам: „вскоре не увидите Меня, и опять увидите Меня“» (Ио. 16, 19). В сущности, здесь уже отрицается понимание Вознесения как удаления из мира (хотя в то же время антиномически говорится и об оставлении мира: «Я исшел от Отца и пришел в мир, и опять оставляю мир и иду ко Отцу» (Ио. 16, 28), причем это удаление преодолевается пришествием Утешителя и чрез Него общением со Христом. Итак, Вознесение, хотя и есть удаление Христа из мира в смысле возвышения Его прославленного человечества до неместимости Его в мире, но оно не есть удаление Его из мира прежде всего в смысле Его *присутствия* в нем духовно, в Духе Св., чрез Третью Ипостась. Это присутствие является даже непосредственным, нежели телесное присутствие, ибо оно не ограничено пространственностью и образом пребывания: «Дух дышет, где хочет, и голос Его слышишь, а не знаешь, откуда Он приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рожденным от Духа» (Ио. 3, 8). Однако этим *духовным* присутствием также не ограничивается присутствие Христа в мире по Вознесении: есть еще

¹ См. мою «Икону и иконопочитание», YMCA-press, Paris, 1930.

и телесное Его явление, хотя и таинственное, евхаристическое. Но есть ли оно единственное и исчерпывающее? Вот вопрос, который обычно даже не ставится, но он встает перед нами во всей силе, когда открываются наши глаза на значение Ио. 19, 34.

Господь пребывает в мире не только духовно и не только евхаристически, но и Своею кровию, вместе с водою излившеюся из ребра, Своею человечностью, как бы разделившейся на кресте: она воскресла, преобразилась и вознесена на небо для седения одесную Отца в нераздельности ипостаси Христовой, но она осталась и в мире, на земле, как излившаяся кровь и вода. Как же понимать это *разделение* единой и нераздельной человечности Христовой? Богословие не располагает для выражения этой догматической мысли соответствующими понятиями и терминами. Это вполне естественно, потому что никогда не возникал перед ним этот вопрос. Конечно, при этом надо навсегда отстранить всякую мысль о физическом или количественном делении человеческого естества Христова, Его одушевленной телесности. Однако остается вполне возможной мысль о некоем *динамическом* двуединстве присутствия человечности Христовой на небе и на земле. Догматическая идея такого двойства или дву-присутствия уже воспринята в православном (и католическом) богословии, именно, в учении об евхаристической *praesentia realis**: согласно верованию Церкви, Господь присутствует «истинно, действенно и существенно (*vere, realiter, essentialiter*)» во Св. Дарах, неотступно пребывая на небесах одесную Отца, причем это присутствие имеет место на многих алтарях одновременно и, мало того, сообщается в приобщении каждому верующему¹. Мысль о догматическом разделении неделимого естества Христова в Евхаристии может быть распространена и для данного случая, в вопросе пребывания Христа на земле в Его излившейся крови и воде, несмотря на Вознесение Его от земли. В этой мысли утверждается не более того, что содержится и в евхаристическом догмате: именно, что пребывание Христа на небесах не является препятствием для пребывания Христа и в мире, и это разделение неделимого, это совмещение трансцендентности и имманентности Христа миру именно и имеет место в Евхаристии. Между присутствием Христовым в крови евхаристической, как и не-евхаристической, голгофской, крестной, существует различие лишь относительно *образа* этого присутствия, т. е. модальное, а не эссенциальное. И силою этой установленной уже возможности преодоления Вознесения в Евхаристии мы можем утверждать и иной образ преодоления, именно чрез разделение человечности Христа, выразившееся внешне тем, что Его тело было погребено, воскресло и вознеслось, но кровь и вода, принадлежащие Его земному телу, остались и пребывают в этом мире, так, как они пребывали в нем при Его жизни. И в них и чрез них пребывает Он сам на земле Своей человечностью, в силу Его вочеловечения нераздельно уже связанною с Его духом («дух, вода и кровь»). Ведь, если, согласно твердому церковному верованию, тело Господа и в смерти своей сохраняло связь с Его божественным духом, то это же самое необходимо надо распространить и на излившиеся из ребра кровь и воду. Их нельзя рассматривать как выделение из тела, в силу обмена веществ возвращаемое миру, но как живую и в самой смерти не умирающую телесность Иисуса.

Таким образом, мы приходим к неожиданному заключению, что Христос, вознесшийся на небо, мир оставивший и из него удалившийся, пребывает в нем в Своей крови и воде, притом не таинственно (как в евхаристических элементах), хотя и для человека неведомо, невидимо для

¹ Антиномия этой неразделяемости-разделяемости явственно выражена в словах, произносимых священником при раздроблении св. агнца: «Раздробляется и разделяется агнец Божий, *раздробляемый и неразделяемый*, всегда ядомый и николиждо иждиваемый».

его очей, тайно, однако существенно и реально. Христос силою Своего воплощения и вхождения в мир пребывает на земле, не разлучаясь с нами, хотя уже не в Своем для всех явном и доступном личном образе, но в Своей земной человечности. В крови и воде Христос остается с нами на земле, и этого пребывания не взяло от нее ни Воскресение, ни Вознесение во славе. Это пребывание не есть таинство, которое при всей таинственности своей все же всегда ведомо, будучи приурочено к определенному месту и времени, но оно есть тайна, священная, великая, божественная тайна мира, сокровище его, святыня его, СВЯТОЙ ГРААЛЬ.

Тайна эта хранится и раскрывается в жизни Церкви, притом не только прошедшей, но и настоящей и будущей. Нисколько не удивительно, если она, не будучи доселе постигнута в богословско-догматическом сознании, жила только в смутных предчувствиях христианской легенды и поэзии, в которых священный миф затемнялся приражениями человеческого воображения, романтической грезы. Но в урочный срок она может выступить в сознании христианского мира, и тогда святыня Монсальвата* загорится небесным светом и поведет за собою народы навстречу грядущему Христу. Весь мир есть св. Грааль, ибо он принял в себя и содержит честную кровь Христову и воду Его, он есть чаша крови и воды Христовых, он *приобщился* их в час смерти Христовой. И он таит их в себе. Капля крови Христовой укунула на главу Адама и его искупила, но и вся кровь и вода Христовы, излившись в мир, его осветили. Они сделали его местом присутствия силы Христовой, уготовали его к будущему преобразению, к встрече грядущего во славе Христа. Мир не лишился присутствия Христова («не оставлю вас сиры» — Ио. 14, 18) и не чужд Его, он в себе Его дориносит, живет силой Христовой. Мир стал Христов, ибо он есть уже св. чаша, св. Грааль. Он стал неразрушим и нетленен, ибо в крови и воде Христовых получил силу нетления, которая и проявится в его преобразении. Мир есть уже рай, ибо возрастил «треблаженное древо, на нем же распялся Христос»**. Это предчувствие спасения мира получило выражение в легенде Грааля, по которой присутствие Грааля (по некоторым сказаниям, драгоценного камня из рая) совершает чудеса в природе, дает чудесную пищу (поэтому Иосиф Аримафейский в течение 40 лет в темнице может пребывать без пищи), вообще содержит в себе силу, преобразующую в рай природу, делающую ее святой плотью. Эта сверхприродная сила в природе сообщает ей богочеловечность, всю ее делает телом Христовым. Свершение этого искупления природы будет действием Св. Духа в преобразении мира, которое уже получило для себя силу в Пятидесятнице (поэтому на древних иконах сошествия Св. Духа изображается и аллегорическая фигура мира, космос). Таким образом, можно сказать, что мир, принявший в себя Христа, вместивший тело Его и в себе Его носивший, *удержал* в себе Его телесность и по смерти Его и по воскресении с вознесением. И эта человечность Христова незримо живет в мире и внутренне преобразует его к новому небу и новой земле¹.

¹ Излияние крови и воды из ребра Христова доселе не имеет для себя соответственного узрения в православной литургии (если не считать символического упоминания в чине проскомидии и мимоходных упоминаний в связи со страстями Христовыми). Католическое *rituale* имеет особое празднование 1 июля: праздник честной крови Господа нашего Иисуса Христа (установлен по случаю победы помощью французских войск в 1849 г. над революцией, во время которой папа был изгнан из Рима). В особых песнопениях воспеваются излияние крови и воды, без особого догматического изъяснения, кроме общей идеи искупления в крови Его. Особое празднование излияния в мир крови и воды Христовых в православной литургии всего уместнее в соединении с всемирным воздвижением креста, когда читается Евангелие именно об этом событии (или еще лучше поставить его на попразднство, 15 сентября). Однако догматический смысл этого события не должен быть срастворен и поглощен праздником креста, но следует его особо выделить.

Излияние крови и воды Христовых имеет, далее, значение не только апокалиптическое, но и евхаристическое. Здесь существует прямая аналогия с Тайной Вечерей: там Господь сам, будучи среди учеников в Своей плоти и крови, причащал учеников таинственным телом и кровию чрез преложение в них хлеба и вина. И ныне евхаристическое тело и кровь также преподаются чрез преложение хлеба и вина, однако и собственная кровь и вода Христовы пребывают в мире. Больше того, конечно, между таинством Евхаристии и излившейся кровию и водою Христовыми существует и некое тождество, которое и указывается в символике проскомидии (см. выше). Вещество мира, оказавшееся достойно принять кровь и воду Христовы, оно достойно и таинственного преложения его элементов в Евхаристии. Особенно примечательна здесь та черта в символике Евхаристии, что вино для таинства срастворяется с водой («святое соединение») в ознаменование крови и воды, излившихся из ребра Христова. Поэтому *предлагаются* в честную кровь Христову не просто вино (кровь земли), но и вода. Конечно, вино как жидкость во всяком случае содержит в себе влагу. Но во «св. соединении» вода вступает и как особый евхаристический элемент и как таковой, очевидно, и предлагается (хотя это не выражено в особом евхаристическом возгласии, потому что при благословении чаши просто говорится: «чашу убо сию самую честную кровь Господа» и т. д.). Соответственно символике проскомидии евхаристическая кровь ставится в прямую параллель с голгофским излиянием «крови и воды» Христовых. Здесь, однако, мы имеем лишь аллегорическую символику. Гораздо значительнее и знаменательнее то, что, согласно чину православной литургии, к евхаристической крови *после* преложения Св. Даров, пред причащением, прибавляется горячая вода — «теплота». Как это возможно? Как следует понимать это смешение природного вещества с кровию Христовой? Толкование аллегорическое, выраженное в произносимых при этом словах¹, еще не дает ответа на основной вопрос. Его можно находить только в том соображении, что вода, примешиваемая к евхаристической крови, уже освящена как природное вещество излиянием воды из ребра Спасителя. Она стала причастна Его воды, и силою этой причастности она допускается до смешения с честной кровию. И это же значение воды указывается и проскомидийным чином чрез смешение воды с вином в «святом соединении». Аналогичное соображение может быть высказано не только относительно воды, но и вина, насколько оно не есть непосредственно евхаристическое вещество. Не только вода в виде теплоты, но и вино примешивается к божественной Евхаристии, именно, на литургии преждеосвященных Даров, где агнец, напоенный кровию и, следовательно, содержащий в себе честную кровь, опускается в соединении воды с вином (причем это соединение само по себе не рассматривается как Евхаристия: если священник служит один, то он, причащаясь, не пьет из чаши, по указанию служебника, прежде потребления Св. Даров, так что содержимое в чаше приравнивается для него как бы «теплоте»). Здесь имеется соединение элементов вина и воды — с евхаристическим веществом, имеющее для себя основание в предварительном излиянии крови и воды из ребра Христова в природный мир. Это излияние имеет еще и другое евхаристическое значение. Евхаристия есть жертва, тождественная голгофской, однако она не является ее повторением и не нарушает ее однократности и одновременности, хотя в ней мы имеем многократное явление этой жертвы для нас (и в этом смысле как бы ее повторение). В этой единственности

¹ «Благословенна теплота святых Твоих» и «теплота веры исполнь Духа Свята».

ее объективной и множественности для нас субъективной, неповторяемости и повторяемости, состоит своеобразная антиномия евхаристического богословия, которое в попытках тщетного ее рационализирования и снятия порою изнемогает. Соотношение между Жертвой и жертвами, Голгофой и алтарями не есть временно-локальное, но динамическое, — оно основывается наезде — и всегда — присутствии Христа в каждом из моментов Его земной жизни. Голгофская жертва, единожды во времени и в определенном месте принесенная, уже всегда приносится, ибо данный момент времени живет в вечности, имеет всю ее силу, а потому и значимость во веки веков. На этом и основано символически-реальное ее повторение во времени как *воспоминание*: «Сие творите в Мое воспоминание». Но в это воспоминание входит не только преложение Св. Даров с жертвенным разъятием тела и крови (знаменующим смерть Христову) и их приношение, но и Голгофское излияние крови и воды, которое также, единожды совершившись, сохраняет силу для вечности. И оно не есть причащение (соответствующее и ветхозаветному вкушению жертвенного мяса), но именно *излияние* жертвенной крови, составляющее существенный момент в ветхозаветном жертвоприношении. В частности, относительно жертвы за грех закон устанавливает: «И возьмет священник помазанный крови тельца, и внесет ее в скинию собрания, и омочит священник перст свой в кровь, и покропит кровию семь раз пред Господом пред завесой святилища, и возложит священник крови (тельца) пред Господом на роги жертвенника благовонных курений, который в скинии собрания, а остальную кровь *выльет* к подножию жертвенника всесожжений, который у входа скинии собрания» (Лев. 4, 5–7, 16–18, 25, 30). Это же более торжественно совершается и в день очищения за завесой, куда входит первосвященник с кровию (Лев. 16, 14–15; Исх. 30, 10). И эту именно символику прообразовательных жертв послание к Евреям так изъясняет в применении к искупительной жертве Христовой: «Христос, Первосвященник будущих благ ... не с кровию козлов и тельцов, но со Своею Кровию однажды вошел в святилище и приобрел вечное искупление» (Евр. 9, 11–12). Если Евхаристия как *таинство причащения* есть «воспоминание» о Тайной Вечери, то как *жертва* она есть «воспоминание» о Голгофе и о жертвенном излиянии крови и воды из ребра Агнца. Это и символизируется уже отмеченным местом проскомидии, причем в символике литургии евхаристическая и голгофская кровь, различаясь по предназначению (как причащение и жертва), не различаются вещественно во св. чаше как Кровь Христова¹.

Излияние крови и воды из ребра Христова дает в символике Евхаристии особое основание для *жертвенного* ее значения, скрепляет его соответственным «воспоминанием». Евхаристия становится по силе этого не только воспоминательным повторением Тайной Вечери, но и Голгофского действия, кровь (и вода) во св. чаше есть не только кровь, данная для причащения Христом на Тайной Вечери в лице апостолов всему христианству, но и жертвенная кровь искупления (это двуединство в легенде о св. Граале символизируется тем, что чаша Тайной Вечери, оказавшаяся в руках Иосифа Аримафейского, явилась и сосудом, в который он принял честную кровь, излившуюся из раны).

¹ Молитва литургии (перед эпиклезисом) отчетливо выделяет этот момент «воспоминания» о Голгофе и связанном с нею свершении нашего спасения: «Поминающе убо спасительную сию заповедь» (установление Евхаристии) «и вся яже о нас бывшая: крест, гроб, тридневное воскресение, на небеса восхождение, одесную седение, второе и славное паки пришествие». На латинской мессе в *offertorium* и в *consecratio**, в частности, в молитве *Unde et memoris***.

Мысль, что жертвенная кровь Христова, вместе с водою излившаяся из ребра, *принадлежит* этому нашему миру и в нем *пребывает*, раскрывается, далее, в применении не только к таинству Евхаристии, но и к мистерии всей человеческой жизни, всей человеческой истории, к «литургии» (общему делу) храмовой и внехрамовой*, мировой. Кровь и вода, согласно вышесказанному, есть человечество Господа Иисуса, душа и тело, выдлившиеся из неделимого Его человеческого естества, но и нераздельно с Ним пребывающие. Это есть Его человечество, остающееся на земле и находящееся в единении с нашим человечеством. Это — продолжающаяся на земле жизнь вочеловечившегося Господа после Его Вознесения и невзирая на него. Это — Христос в человечности Своей, с человечеством Своим.

Раскрытию этой мысли необходимо предпослать одно богословское соображение. В церковном круге вообще принята идея *воспоминательного повторения*, вхождения в силу событий земной жизни Христа. При этом подразумевается в качестве общей предпосылки та мысль, что события жизни Христовой, единожды совершившиеся, сохраняют эту силу своего совершения во времени, для жизни человечества. Такова идея, лежащая в основании реалистического понимания таинства Евхаристии как «повторения», точнее, отождествления с Тайной Вечерей и Голгофской жертвой. Эта же идея лежит в основе реалистического, совершительного значения праздников, Господских и Богородичных, «двунадесятых». Мы входим в силу этих событий и радость их так же, как мы входим в скорбь Страстной седмицы и силу ее. Богослужение наши не суть театральные представления, лишенные силы реальности и содержащие лишь идеальное воспоминание, нет, они суть для нас самые свершения. В них мы являемся *современниками* земной жизни Христовой, она входит в нашу собственную жизнь. Она совершилась не только для ограниченного круга людей, которые видели Его плотскими очами, но она происходит для всего Христова человечества в Церкви («блаженны не видевшие и веровавшие» — Ио. 20, 29).

Но, странным образом, эта мысль, имеющая вполне определенное догматическое содержание, не доводится до полного осознания. Оно ограничивается лишь теми отрывочными применениями, которые даются так называемым *церковным годом*. Оно не распространяется на *всю жизнь всего* человечества, хотя сам Господь это именно так изъясняет, ибо свидетельствует в речи о Страшном Суде (Мф. 25), что Он живет во всяком человеке и во всем человечестве. Когда Он жил в дни Своего земного пришествия, Его видела и знала лишь ничтожная часть тогдашнего мира, и даже не подозревали о Его существовании ни Рим, ни Греция, ни вся тогдашняя вселенная. И однако они только не ведали, что и с ними совершается: ибо совершившееся в Палестине совершилось и в них и для них, как и для всего мира. Солнце «померкшее» и земля «сотрясаемая» почувствовали событие Голгофы и оказались восприимчивее людей, однако подлинная сила события от того не умалилась. «Умер великий Пан»**, — сокрушились идола человеческие, — мир стал царством Христовым, и князь мира сего изгнан был из него, хотя и задерживается в нем до времени. Подобным образом и мы, не видевшие и не знавшие Господа, находимся не в ином положении, чем эти Его современники, наше человечество с его временем уже принадлежит Его человечности. И это надо разуметь даже о человечестве до Христа, потому что и оно приобщилось искупительной силе боговоплощения. Богословие иногда чересчур односторонне воспринимает мысль об оставлении мира Господом в Вознесении, не внемля Его же словам о пребывании с нами до скончания мира. Оно недостаточно

реализует в своих построениях мысль о том, что человечество Христа как нового Адама есть всечеловечество, т. е. человечество каждого из нас и нас всех в совокупности. Известную поговорку: *homo sum et nihil humani a me alienum esse puto** — надо понимать не только в смысле принадлежности к ветхому Адаму — *homo*, но и к новому Адаму — Христу, — не только к натуральному, но и к Христову человечеству. Удаление Христово из мира в Вознесении, относящееся к прославлению Его человеческого естества, но не к его упразднению, не разрушает динамического единства, или связи, Христа с Его человечеством. Только силою ее и может быть сказано: «Живу не к тому аз, но живет во мне Христос». А, следовательно, надо сделать и следующий шаг в заключение и сказать, что и теперь Христос пребывает на земле в Своем человечестве¹, по меньшей мере на том же общем основании, как он пребывает в праздновании церковном. Конечно, это пребывание сокровенно, оно есть тайна Божия, недоступная человекам, но, однако, уже открывая и им открывающаяся. Но христианам следовало бы лучше помнить слова Господни со всем их бесконечным реализмом: «Так как вы не сделали (сделали) это одному из сих меньших, то не сделали (сделали) Мне» (Мф. 25, 45, 40. Ср. также: Мф. 10, 40; Лк. 9, 48; 10, 16; Ио. 13, 20).

Для этой сладостной и потрясающей мысли о том, что Господь всегда пребывает на земле со Своим человечеством, прямое догматическое основание именно и делает Ио. 19, 34, столь торжественно засвидетельствованное в истинности своей евангелистом как особенно важное и значительное вещание. Как уже разъяснено выше, излияние крови и воды означает в известном смысле *разделение* человечности Христовой. В ней соединяется пребывание на земле, во св. Граале, — причем хранителем Грааля или даже самым Граалем как сосудом крови Христовой является само человечество, — и прохождение чрез смерть, воскресение, вознесение и одесную Отца седение. Излияние крови и воды есть явное, ощутительное свидетельство пребывания в них Христа на земле — прекращение Его земного пути, но его продолжение: «Се Аз с вами есмь во вся дни до скончания века».

Эта истина пребывания Христа на земле, неразлучения Его с человечеством есть новое свидетельство о любви Божией к человечеству. Эта любовь раскрывается здесь как продолжающаяся Голгофа, как *со-страдание* Христа человечеству в его человеческой голгофе. В личной жизни Христовой интегрируется вся человеческая жизнь, и в Его страдании всякое человеческое страдание. Богословская доктрина искупления содержит в себе, в числе других, и ту мысль, что Господь наш в ночь Гефсиманского борения** *духовно* принял, выстрадал и пережил все человеческие грехи и разделил все человеческие страдания вольным подвигом: «не Моя, но Твоя воля да будет», Его скорбь была все-скорбью, Его страдание было все-страданием. На Голгофе Он эту все-скорбь и все-страдание до глубины богооставленности в смерти принял как Свою судьбу: «совершишася» (Ио. 19, 30). Но если мы уразумеваем Тайную Вечерю и Голгофскую смерть как пребывающее *все-событие*, являющее для нас свою силу в таинстве Евхаристии, то можем ли мы и в Гефсиманской

¹ Поэтому поэтический стих:

Всю тебя, земля родная,
В рабском виде Царь Небесный
Исходил, благословляя***

— может быть понят как свидетельство о некоторой реальности, а не просто как поэтическая вольность, так же точно, как полновесные слова священнослужителей, которыми они приветствуют друг друга на литургии: «Христос посреде нас». — «И есть и будет».

скорби и Голгофских страданиях видеть лишь единократное событие, отрывая его от всего времени и течения его, а в нем и от нашей жизни? И, конечно, они не исчерпываются и этой временностью, но им принадлежит всевременность. Если мы поклоняемся страждущему Христу, то ведь это почитание относится не к историческому лишь воспоминанию, аналогичному воспоминаниям о событиях в жизни отдельных людей или народов, но к некоторой сверхвременной действительности. В земной жизни Господа нет места для вытеснения одного момента времени другим, какое происходит в нашей человеческой жизни, но все они совмещаются и ни единый не упраздняется в полноте реальности. И как Он пребывает, по свидетельству церковной песни: «во гробе плотски, во аде же с душою яко Бог, в раи же с разбойником и на престоле со Отцем и Духом», — подобно же пребывает и на земле в изливаемой из ребра Его крови и воде. Наша жизнь причастна и Его жизни в человечестве Его, наши страдания — Его страданиям... Голгофская мистерия продолжается незримо в мире. Эта мысль страшна и потрясающа своей значительностью, но она сладостна и возвышающа своей утешительностью. Она воистину ставит нас перед лицом Христово, делает Его присутствие не далеким и отвлеченным, но близким и конкретным. Христос принял на Себя грех мира и скорь его, Он на страдание человекoв отвечает Своим собственным страданием, Он, Бог, так оплачивает Свое дело сотворения мира ради любви к творению. С нами Бог!

Эту дивную, эту святую, эту страшную и странную, эту спасающую мысль тебе я посвящаю, страдающий народ русский, потому что ты не один в твоих страданиях, с тобою страждет Христос, живущий в тебе. Твоя Голгофа есть Его Голгофа, с твоею кровию изливается Его кровь. В этом тайна твоего страдания, и смысл, и оправдание, потому что человеческое страдание есть и страдание Христово. Когда откроются человеческие очи в день судный, явно будет, что, если попущены Богом такие страдания и скорби, то их во всю меру любви Своей к человечеству, к русскому страдающему народу и Христос принял с страждущей и плачущей Материю Своей. И если страдания Христовы суть спасительная страсть, путь к славе и воскресению, то и твои страдания и твое избрание в жертву за грех и ошибки истории суть страсть спасительная, к славе ведущая. Ты не один в своей скорби, с тобою Христос, а Он говорит о себе в страдании: «Я не один, потому что со Мною Отец» (Ио. 16, 32). Эта мысль есть великое и единственное утешение и оправдание судеб русского народа. В крови и воде, излившихся из ребра, изливается свет и жизнь.

Эта жизнь Христа в Его человечестве, совершающаяся Голгофа входит в Его дело искупления. Любовь Божия к человеку совершилась не только в Голгофской жертве, но совершается и в Его жизни с ним, в Его крестном пути. Христос пребывает во славе на небеси, но и с нами на земле. И Его Голгофа пребывает не меньше, нежели Его Рождество и славное Воскресение. Ничто в жизни Христовой не стало прошлым для человечества, Христос принял на Себя тяжесть человеческого греха и мучение человеческой скорби не только целокупно, в Гефсиманской скорби и Голгофском страдании, но и во всем их дифференцированном составе, в жизни человечества. Любовь Божия к миру, Божественное к нему снисхождение не исчерпались единократным и сверхвременным приятием его скорби и греха, но раскрываются и во временном процессе. Боговоплощение сделало Богочеловека сопричастным всей человеческой жизни (разумеется, различно для всякого индивидуального человека), в Его со-страждущей любви объемлется всякая человеческая жизнь. Конечно,

этого не нужно понимать в смысле сентиментально-филантропического или гуманистического жаления о всяком страдании, которое, напротив, есть величайшее благодеяние для человека, но в смысле со-страдания с человечеством на крестном пути его к воскресению. «Кресту Твоему поклоняемся, Владыко, и святое Воскресение Твое славим».

Кровь и вода, излившиеся из ребра и пребывающие в мире, суть залог и сила этого пребывания Христа с Его человечеством¹, знаменующие — во исполнение Его же собственного свидетельства в вопросах Страшного Суда, что Он сам живет в страждущем человечестве. Воскресение, во славе Вознесение из мира и одесную Отца седение соединяется и с пребыванием в мире до скончания века и со-страданием человечеству также до скончания века: «Когда же все покорит Ему, тогда и сам Сын покорится Покорившему все Ему, да будет Бог все во всем» (I Кор. 15, 28).

Но кровь и вода, человеческая жизнь Христова, пребывает в Его человечестве не только как со-страждущая любовь, но и как *сила* Христова с ее действенностью² в человеческой истории, строящаяся в видимом «невидимая церковь»: св. Грааль человеческой общности. Сила Христова действует в мире силою Пятидесятницы: Дух Св. являет Христа, живущего в человечестве благодатно. Но сила Христова пребывает в человечестве и *природно*, имманентно, самым фактом боговоплощения, чрез восприятие Им человеческой природы и пребывание в мире этой человечности в излившейся крови и воде Христовых. Если после пришествия Христова в мир «умер великий Пан» и вся природа изменилась, приобщившись человечества Христова, то изменилась и сама человечность, именно в природности своей. Она получила новые силы, новые импульсы к устроению Царствия Божия не только внутри нас, но и в нас, среди нас, ἐν τοῖς ἡμῶν, и притом *все* человечество, как принадлежащее, так и не принадлежащее в сознании (но как-то уже принадлежащее in ge*) к Церкви. В человечестве загорается идея общечеловеческого свершения, «общего дела»³, «прогресса», града Божия на земле, который отнюдь не находится в противоречии идее Небесного Иерусалима, напротив, есть для него земное «место», исторический коррелят для эсхатологии. Это есть идея, предвозвещенная пророками и возвещенная Тайновидцем о 1000-летнем царстве Христовом на земле**. Не нужно смущаться кажущимся натурализмом⁴ этой идеи, ибо он присущ самому учению о боговоплощении, о принятии Христом человеческой природы вообще, об ее оздоровлении и восстановлении. Полнота боговоплощения включает в себя действенность его и в природе (как это свидетельствуется чудесами Христовыми и ответными движениями природного мира: Вифлеемская звезда, затмение

¹ Может быть поставлен вопрос: как же следует уразуметь отношение Христа к человечеству, жившему до Его воплощения, и не является оно как бы обделенным со-страждущей любовью Христовой? На этот вопрос можно ответить по смыслу общего учения о значении искупительной жертвы для ветхозаветного человечества. Дело Нового Адама распространяется и на всего Адама Ветхого. Также и сострадательная любовь Христова — в предварение совершившегося вочеловечения, но вместе с тем и в исполнение его, уже от века приятого в предвечном плане Божиим («агнец Божий, закланный ранее создания мира»***), — сопровождает его во все времена его существования, до воплощения Христова так же, как и после него. Здесь (как и в евхаристическом богословии) нужно помнить, что для Самого Бога не существует граней времени для действия Его, хотя и положенного во времени.

² «Импульс Христов» — Christus-Impuls, по выражению антропософов.

³ Эта идея могла бы послужить одним из оснований для федоровского богословия «общего дела», каковое пока отсутствует.

⁴ Подобным натурализмом не отличается ли богословие св. Афанасия с учением о φάρμακον τῆς ἀθανασίας****?)

солнца и тьма в час распятия, землетрясение и пр.). Совершенно нельзя допустить, чтобы и природа человеческая как таковая осталась глуха и безучастна к факту ее восприятия Богочеловеком. И если мы беспрекословно принимаем это действие его по отношению ко всей внечеловеческой природе в ее демонизме и основанном на нем язычестве («идолы бо, не терпяще Твоя крепости, падоша»*), то должны принять это и относительно человеческой природы. Последняя оздоравливается боговоплощением изнутри, органически, как бы новым ее творением, которое раскроется в силе и славе своей под «новым небом» на «новой земле». Кровь и вода из боку Христова в мире есть *скрепа* мира, его нерушимость. Ложным является натурализм *язычествующий, противопоставляющий* себя христианству и тем самым становящийся антихристианским, но есть и натурализм христианский, неустрашимый в самом христианстве. Его отрицание является уже манихейством, там и здесь просачивающимся в псевдохристианских вариантах аскетизма. Демонское обдержание природы («великий Пан») потеряло силу после боговоплощения Христова, духи злобы поднебесные (Еф. 6, 12: *εὐτοῦς ἔπουρανίους*) вместе с «князем власти воздушной» (Τοῦ ἡέρος — Еф. 2, 2) изгнаны вон из природы и ограничиваются внешней областью «поднебесной», имея доступ к природе лишь через человека, через его обольщение. «Антихрист» с его ложными знаменами есть все-таки человек, хотя и обольщенный сатаной, отсюда и власть «зверя» над природой, но «число его — число человеческое» (Откр. 13, 18). Человеческую, природную мощь человека, его власть над природой, которую получает он в своей истории силою экзорцизма, совершившегося в боговоплощении, нельзя считать чуждой или даже враждебной христианскому «импульсу» в истории, напротив, и это есть раскрытие человеком человечности своей, которая есть и человеческая природа Христова. Поэтому «регуляция природы», о которой говорит Федоров как о христианском «общем деле», есть дело, хотя само в себе еще не благодатное, но христианское. Она принадлежит к полноте человечества, которое есть человечество Христово, это есть уже сила совершающегося искупления. Конечно, она извращается греховностью человека, но когда эта последняя преодолевается благодатью, то и сама эта регуляция становится делом благодатным, церковным, христианской общественностью. Св. Грааль, кровь и вода, воспринятые и хранимые природой и человечеством в своем лоне, хотя и невидимо и неведомо, есть священный кивот Нового Завета, залог и знамя, освящение нашей человеческой жизни, исполнение нашей человеческой истории. Она является уже не бесплодным и печальным зрелищем победы тьмы и царством антихриста, но исполняется трагического торжества как борьба человечества Христова за эту свою истинную человечность с князем мира сего, духами злобы поднебесной и стихией греха, живущего в тварной человеческой природе. Но это есть не поражение, а победа, не пустота неудачи, но полнота общего дела, земного строительства навстречу небесному. Христос есть Богочеловек, но и *Человеко-бог* (*ἄνθρωπο-Θεός*, как Он изначально именуется в отеческой письменности). Земная история есть не разложение (как оклеветана она была лжехристианским манихейством), но творчество — участие нашего человечества, которое есть уже Христово человечество, в спасительном богочеловеческом деле. Оно, это творчество, не есть идиллия, но трагедия, ибо оно слишком серьезно, и трудно, и важно, оно есть борьба духовная, но именно потому оно есть радость и торжество — торжество человечности. И то, что символически обозначается в священных книгах как «антихрист» (к появлению которого манихеи сводят единственное содержание человеческой истории), есть только *эпизод* истории, величайшее напряжение

этой борьбы, но отнюдь не ее завершение, ибо этим завершением ее на земле является «первое воскресение» и 1000-летнее царство Христа со святыми. Последующее восстание Гога и Магога (Апок. 20, 7), хотя и количественно обширное, но духовно бессильное, есть последний всплеск трагической волны мировой истории, которая завершается и свершается вторым, славным пришествием Христовым. И вся христианская история есть приготовление к встрече Христа Грядущего, и сила и смысл этого приготовления, как и его пределы, раскрываются для нас и в самом историческом процессе, их осознание есть «общее дело» человечества¹.

Человечество Христово неделимо разделилось на кресте в излиянии крови и воды, которые остались на земле как святыня всечеловеческого Грааля. Но оно имеет *воссоединиться* в полноту времен, во втором пришествии Христовом, когда упразднится разделение неба и земли, когда земля станет небом, а небо землею, ибо Христос будет жить на ней в человечестве Своем. И тогда, по слову пророчества, приводимому именно здесь евангелистом, «воззрят нань, его же прободоша» (Ио. 19, 37 — Зах. 12, 10). Воззрят — и в Нем узнают себя, а в себе узнают Его, в своей жизни, в своем делании, в сокровенном ведении св. Грааля и служении ему. И поклонятся Ему, который неразделенно будет с ними. «И Дух и Невеста говорят: прииди. И слышавший да скажет: прииди. Ей, гряди, Господи Иисусе!» (Апок. 22, 17, 20).

IX—X. 1930.

¹ Эта мысль составляет основной пафос и мудрость философии Федорова: «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит, потому что Я к Отцу Моему иду. И если чего попросите во имя Мое, то сделаю, да прославится Отец в Сыне» (Ио. 14, 12—13).

РАЗМЫШЛЕНИЯ О ВОЙНЕ

Первая часть

I

Вопрос о войне принадлежит к числу тех «проклятых» вопросов, которые как будто так и не поддаются окончательному решению, несмотря на свою кажущуюся простоту. Они снова и снова возвращаются к нам, терзая ум и совесть. Конечно, нет ничего проще моралистического осуждения войны, по примеру Толстого, или вообще абсолютизированного пацифизма, в связи с той или иной его доктриной. И, однако, оно оказывается столь же трудно и неисполнимо, как и противоположное: милитаристическое и безболезненное приятие войны. Вопрос о войне, очевидно, принадлежит к числу таких, которые не допускают абсолютного решения, а только *относительное*, и в этом вся его мучительность и трудность. Здесь, во всей жизненной его *конкретности*, одинаково возможны противоположные, однако и равно добросовестные его решения. Нельзя его исчерпать и заповедью «не убий» уже по одному тому, что Ветхий Завет, давший эту заповедь, сам совершенно не делает ее прямолинейного применения к войне, так же как и Новый: ни Предтеча, обращавшийся к воинам (Лк., III, 14), ни Сам Господь, отнюдь не требовавший ни от Иаира*, ни от сотника** отречения от своего служения, ни апостолы, ни Церковь, канонизирующая воинов, не давали ей такого истолкования, которое свойственно лишь прямолинейному сектантству. Не поддается он разрешению и если руководствоваться чувством жалости, которое легко приводит в тупик противоречий, потому что военное бездействие может оказаться столь же жестоким, как и действие. Мир с виду является, конечно, более приемлемой и бесспорной ценностью, нежели войны, однако и это отнюдь не всегда бесспорно. Не всякий пацифизм *quand tême****, который вытекает из естественного и даже неустраняемого стремления человека к покою и безопасности, представляет собою нравственную ценность и может быть оправдан. Надо взять на совесть бремя этого вопроса целиком, не уклоняясь и не закрываясь отвлеченными принципами с их глухотой к действительной жизни. Вся недостаточность таких решений обличается перед лицом жизни, когда она в своей неумолимой логике ставит каждого лицом к лицу перед этим вопросом, от которого некуда «эвакуироваться», разве только в абстракции.

Можно ли не хотеть преодоления войны? Праздный вопрос. И разве не читаем мы в проникновеннейших пророчествах об этом обетовании: «и перекуют мечи свои на орала,

и копья свои на серпы: не поднимет народ на народ меча, и не будут более учиться воевать» (Ис. II, 4). Однако и это есть только светлый эпизод, который сменится новой бранью, даже и после 1000-летнего царства Христова (Откр. XX, 7–8). Во всяком случае, не о буржуазно-себялюбивом преодолении войны говорится в Слове, но о непримиримости ко злу. Она выражается в нещадной борьбе даже в небе, в которой и ангелы «не возлюбили души своей даже до смерти» (Откр. XII, 11), являя собой образ священной войны.

Почему же жизнь являет собой не идиллию мира, но образ непрестанной борьбы, личной, классовой, национальной? Почему не усвоится эта аксиома о мире как высшем и бесспорном благе? Потому ли только, что человечество подвержено греху, и притом крайнему, которым является всякое убийство, или же потому, что война и убийство на войне вовсе не есть зло абсолютное, самостоятельное, но производное, как один из частных его видов? Военное убийство вовсе не есть единственный и исключительный образ смерти, но лишь один из многих. Жизнь мира отягчена смертностью, которая есть последствие первородного греха. В этом и заключается первоисточник войны, ненависти и зла. Притом все, проистекающее из этого первоисточника, между собой переплетено в противоречивости, отсюда и проистекает вся относительность и со-относительность добра и зла в мире, а в частности и в войне. В ней все борющиеся стороны могут чувствовать себя правыми и в этой правде утверждаться. И трудно себе представить, чтобы правда всегда и во всем была исключительно на одной стороне и не допускала этой противоречивой сложности, тем более в психологических преложениях и осложнениях. Рок войны состоит в том, что страшно ее начало, которое далее уже автоматически влечет за собой все осложняющуюся относительность конкретных оценок. Конечно, можно сказать, что надо кому-нибудь начать и дело мира, т.е. прекратить войну. Однако и такая возможность также связана с конкретной сложностью. Костер должен догореть, чтобы стало возможно и необходимо замирение, хотя в конце концов война должна быть преодолеваема не железом, но силою духа.

Жизнь есть трагедия, трагедия же неизбежно предполагает страдание: болезни, убийства, смерть. Человеческий разум и воля, насколько могут, стремятся преодолевать трагедию, но они бессильны ее упразднить, если только это на самом деле и нужно. Счастье и гармония на земле есть лишь краткое мгновение или иллюзия, и достойно изживаемая трагедия выше их, ибо она и есть *крест*, данный каждому человеку. Война также является одной из разновидностей трагедии жизни и великим крестоношением, что и есть ее оправдание, хотя именно эту ее сторону и хотят устранить. Война и не является самобытным злом, при отсутствии которого на земле воцарилось бы благоденствие и мир. Напротив, возможны другие образы зла, хотя бы и не кровопролитные, и всеобщая смерть приходит к человеку не от войны, но от болезни и смертности. Трагедия есть *путь* человеческой жизни, конечный итог которого является для нее запредельным. Этот трагический план жизни по-своему осуществляется всяким человеком как путь его к смерти и к тому, что лежит за ее порогом. В этом, самом существенном, не разнятся война и не-война как образы человеческой смерти с жизнью после нее. В жизни, отягченной первородным грехом, существуют разные виды зла и страдания, взаимно друг друга обуславливающие. Такова и война с ее злом милитаризма, который приводит, в конце концов, к автоматическому воспламенению, когда «ружья сами собою стреляют». Этот автоматизм собою все более

определяет человеческую волю в ее действиях, придавая им характер машинной техники. Тем не менее и он не упраздняет самого человека с его свободой в той мере, в какой она вообще для него существует. Человеческая же свобода, будучи ограничена в своих действиях, встречает на своих путях необходимость и принуждение. Однако она все-таки неуничтожима в себе, в своем внутреннем самоопределении, хотениях или нехотениях, воодушевлении или упадке. Поэтому и в войне, и в ней даже более чем где-либо, поскольку вопрос здесь ставится о человеческой жизни, более всего проявляются черты человеческой воли и, следовательно, свободы, и это несмотря на железную дисциплину и механическую технику, и даже теперь, в век химической войны и всевозможных орудий. Возможность геройства и самоотвержения — в борьбе с естественным чувством самосохранения — остается и теперь, ими и определяются и действия человека. В человеческой жизни, в особенности при том напряжении, которое создается войной, конечно, неизбежно чередование подъема и упадка, с равной или неравной силою, это самоочевидно. Однако здесь надо сохранять пропорцию и соблюдать перспективу, в которой осуществляются эти состояния подъема и упадка, проявляют себя верх и низ человеческого бытия. В войне раскрываются его глубины, не только звериные, но и человеческие, здесь проявляются силы не только человеческие, но и нечеловеческие, духовные, которые вообще действуют в мире. Князь мира сего с воинствами бесовскими, конечно, празднует и свой собственный пир в военных действиях. Здесь действует бесовская злоба и ненависть, которые находят удовлетворение в человеческих страданиях и неизмеримом горе, как жертв войны, так и их близких. Можно ли даже говорить о тех страданиях, в которые ныне погружается мир. Однако, не менее чем в этих страданиях, совершается победа князя мира сего во взаимной злобе и ненависти, которые распаляются около войны и в этой связи с нею и отравляют человечество на долгие годы и после нее. Нужна особая аскеза духа, чтобы противостоять этому духовному самоотравлению человечества, помнить заповедь о любви и к ненавидящим нас недругам нашим. Конечно, в войне действует и сила сатанинская. Однако только ли сатанинская? Не проявляются ли в ней, вместе с силой греха и злобы (хотя где же в делах человеческих она не проявляется?) и чувство правды, веление долга и совести, жертвенность? Кто решится это отрицать. Есть ли правда в том, что Церковь канонизирует достойных воинов, как осуществляющих закон любви Христовой, и именует их — страшно и странно сказать — христоролюбивыми? Если видеть в войне только принуждение, совершенно упраздняющее личную свободу, тогда одинаково нельзя говорить ни о христоролюбивом, ни о сатанинском воинстве, а только об автоматах, это принуждение осуществляющих. Но если отказаться от этой фикции и сохранить за человеком неотъемлемую его свободу даже в принуждении, тогда придется и здесь признать возможность духовных различий. В высшем напряжении человеческой трагедии осуществляется и высшее напряжение человеческого духа — самоотвержение. Поэтому недостаточно только клеймить войну, но следует судить о ней во всей конкретности¹.

¹ В общественно-политических отношениях, в которых подготавливается война, трудно провести абсолютное суждение. Большевик в России в лице ее правителей представляет собой сатанинское начало лжи и ненависти в мире. Пусть так. И ныне мир содрогается перед лицом союза и объединения обоих «вождей»: Гитлера и Сталина. И однако, можем ли забыть, что только недавно представители двух «демократий» били челом в Москве, домогались союза с одним из них (конечно, против другого)? Теперь же они находятся в великом гневе, что московский султан обратил свой милостивый взор не на запад, а на восток, заключив союз с Гитлером*. Кто правдивей и лучше? Или все хуже? Конечно, ни то, ни другое или, вернее, и то, и другое.

Антиномична природа войны, как и всякая жизнь. Война есть, вернее, может быть и величайшим злодеянием и величайшей жертвой, жесточайшим насилием и высочайшим самоотвержением — и то, и другое вместе, в смешении и в неразличимости. Первая сторона больше всего эксплуатируется пацифистами (Толстой последнего, однако не первого периода), вторая их противниками. Может ли такое противоестественное действие, как выступление на смертный бой целых масс, совершиться без насилия над собой и без принуждения, даже если оно в дальнейшем и сопровождается известной психической реакцией, как воодушевление к победе. В современной жизни это принуждение осуществляется государственным левиафаном, он есть истинный волящий субъект войны, сверхличный и коллективный, хотя и проявляющийся в сознании единоличных субъектов, некое я — мы. В древнейшие времена догосударственного существования народов это были носители народного сознания, вожди, библейские судьи и им подобные. В настоящее время таковыми являются главы государств. Но все равно при всякой организации власти она в лице своих представителей является субъектом войны, в которой всегда есть ведущие и ведомые. Последние тем самым являются жертвой, хотя и пассивной. И конечно, без такого организованного принуждения война и не существовала бы, оно есть основной фон той необходимости, в которой осуществляют себя различные свободные движения человеческого духа. На этом фоне возникает уже активная жертвенность ратного подвига, воинского воодушевления. Высшего предела она достигает тогда, когда уже не нуждается в принуждении, но является самодовлеющей: таково добровольчество в разных его образах, порождаемое личным героизмом, свободной жертвенностью. В своей конкретности война являет собой сложный и пестрый спектр разных душевных движений. Если война есть жертва, то кем же она приносится? Ее субъектом является прежде всего весь данный коллектив, государство или народ, имеющий некоторое сверхличное чувствилище, сколь бы абстрактно это ни звучало. Его существование дает себя чувствовать в дни славы и позора, победы и поражения. Оно может притупляться и обостряться, но уже сама эта возможность свидетельствует о наличии такого сверхиндивидуального субъекта¹. Коллектив приносит жертву, заранее обрекая себя на утрату многих и лучших своих сынов, неизбежно погибающих на войне, эта решимость включается в общее ее принятие, и в известном смысле можно сказать, что она распространяется на всех его членов, разумеется, в зависимости от степени сознательности их, а также и от характера войны. Здесь может быть *больше* или *меньше*, однако есть то, к чему это различие может быть отнесено. Наиболее общее здесь является и наименее конкретным, как и наоборот, эта конкретность возрастает вместе с сужением этого коллектива: область, город, селение, — конечно, сильнее чувствуют и свои утраты, и свои жертвы. Но с единственной и исключительной силой чувствует эту жертвенность войны семья, лишаемая своих детей или их жертвенно отдающая. Собственно говоря, если можно в строгом смысле говорить о жертвах войны среди не-воюющих, то, конечно, таковыми являются более всего матери, вместе, конечно, с отцами. Здесь эта жертва является наиболее принудительной, она в наибольшей мере является бедствием или несчастьем, подобным тяжелой болезни или вообще катастрофе. Однако, если эти последние могут — в меру личной веры — также переживаться жертвенно («Господь дал и Господь взял, да будет имя Господне благословенно» Иов. 1, 21), то не меньше, если еще не больше, могут переживаться и родителями

¹ На языке Библии это выражается словесно обозначением народов собственными именами: Израиль, Ассур и др., что есть, во всяком случае, более чем метафора, но указывает на некоторую реальность.

жертвы войны в их собственных детях, хотя это есть самая тяжелая и самая, так сказать, жертвенная жертва. Здесь *принятие* ее, которое может быть только подвигом свободы, соединяется неразличимо с давящей необходимостью, принудительностью войны. Ангиномия свободы и необходимости трагически разрывает сердце, но сама она есть жертва Богу, уже как трагедия жизни.

Наконец, есть люди, по воле Божией, находящиеся в стороне от военного пожара и лично от него не страдающие, ни сами, ни в лице своих близких. Однако и для них остается духовное соучастие в общем бедствии и трагическом свершении, конечно, в меру духовных сил каждого.

Отсюда проистекает высокий, героически-жертвенный характер войны. Если она есть величайшее бедствие, то она же есть благо, небесный звон, зовущий к жертвоприношению Авраама* и жертве Иевфая**.

Вообще можно выделять войну как величайшее *бедствие*, как причину величайших страданий, особенно в настоящее время, когда массовые эпидемии, по крайней мере в странах цивилизованных, уже преодолены. Однако нельзя сказать, чтобы страдания от болезней, в особенности наследственных и детских, были преодолены и теперь, и будут ли когда-нибудь, доколе существует смертность. Конечно, остается разница в том, что страдания от войны причиняются человеком, и их в этом смысле могло бы не быть, чего нельзя сказать о болезнях, человеческим врачеством явно непреодолимых, разве только прямым вмешательством силы Божией, каковы чудеса Христовы, целительство апостолов и святых. Однако и эта возможность избежать войны, как и ее вовсе преодолеть, остается пока лишь отвлеченной. Война выступает как рок, болезнь, смерть. В человеческом переживании войны, так же как и в болезни, проявляется человеческая личность с ее свободой, но и с ее ограниченностью и бессилием. Но в войне, как и в болезни, есть различные духовные возможности и достижения. Можно сказать, что война, как и другие бедствия, есть испытание и крест, самопожертвование, а не только убийство. Можно судить отдельные действия воинов, но не самое воинство как таковое (как это и находим в речах Предтечи). Можно осудить войну, ссылаясь на то, что Господь ее не благословил Своим собственным примером. Конечно, такой пример был бы несовместим с божественным служением Господа. Но совместимы ли с ним и фактически совмещались ли и разные другие человеческие дела, которые, однако, имели на себе Его благословение? Он окружен был рыбаками, которым повелевал даже закинуть сеть, но Сам не участвовал в их деле. Он попускал даже мытаря среди апостолов и апостолу-предателю поручал иметь ковчежец для бедных и для разных нужд. Господь оставался свободен от обычных человеческих нужд и занятий (и даже от плотничьего Своего ремесла) и вместо того допускал женам, ходившим с Ним, служить Ему от имений своих. И в человеческих делах есть известная иерархия служений, не содержащая в себе осуждения или отвержения одних дел в пользу других, а только их фактическую несовместимость. Не нужно стремиться к внешнему «подражанию Христу», ибо человеку не дано творить дела Христовы, совершать Его чудеса. Ни одно из человеческих занятий не было свойственно Господу так, чтобы оно могло стать делом прямого Ему подражания. Тем самым решается вопрос и о деле военном как особой профессии, связанной с существованием государства, в числе разных других.

Возможность и наличие такого бедствия, как война, ставит нас лицом к лицу с самыми страшными и безответными вопросами об отношении Бога к миру и человеку, о промысле

Божем, с одной стороны, и о человеческой свободе, с другой, об этом непостижимом взаимодействии всемогущества и премудрости Божией и немощи и бессилия человеческих. Простейший способ разрешения этого вопроса таков, при котором вся полнота активности и мощи приписывается Божеству, человек же является только орудием или объектом их. Такое антропоморфическое разрешение свойственно всему Ветхому Завету, в котором на долю человека остается лишь послушание (с возможностью и непослушания) велению Божию. В частности, это же применимо и к войнам, повествованием о которых переполнены его страницы. Бог ведет войну и дает победу. Он поражает и возвеличивает. Примеры таких свидетельств, можно сказать, бесчисленны. Вот только один пример: «Так говорит Господь помазаннику Своему Киру: Я держу тебя за правую руку, чтобы покорять тебе народы, и сниму поясы с чресл царей... Я пойду пред тобою... Я препоясал тебя, хотя ты не знал Меня... Я... делаю мир и произвожу бедствие» (Ис. XLV, 1–7). В Новом Завете такое мировоззрение уже отсутствует. Конечно, не может быть просто отвергнуто Слово Божие, как и Ветхий Завет силою Нового, однако оно должно быть соответственно истолковано. Очевидно, и образы, касающиеся Божественного воинствования, должны быть поняты в общем смысле промысла Божия, его водительства в истории. Этот промысл никоим образом не может упразднить человеческой свободы, напротив: он с нею взаимодействует, чрез нее лишь осуществляется. Эта свобода содержит в себе прежде всего разные возможности, на которые соответственно и отвечает промысл Божий. Эти возможности не исключают наличия общего плана; напротив, его предполагают во всеведении Божию. Однако блюение свободы устраняет всецелое действие Божественного всемогущества, которым бы прямо и безошибочно осуществлялись пути Господни, или его, во всяком случае, соразмеряет с ней. В этом сочетании свободы и необходимости соединяются данность и заданность. Первая определяется характером человечества, который ей свойственен и проявляется в определенную эпоху. Здесь раскрывается, с одной стороны, план и полнота божественного творения, осуществляемого в определенном месте и времени, а с другой, и поврежденность его первородным грехом, в силу которой замысел его осуществляется в истории искривленно и болезнетворно, и свобода становится средством для таких извращений. Поэтому, с одной стороны, Бог ведет мир к его цели промыслом Своим, а с другой, мир этому пути противится силою злого начала, действующего в мире. Есть два пути: богочеловеческий и сатанический, антихристов. Первый путь открывается Божественному содействию, второй проходится на путях богоборства. Для первого необходима открытость сердца Богу, желание отдаться Ему, исполнить волю Его. Основным, необходимым, существеннейшим к тому средством является *молитва* как актуальное богочеловечество, самая его энергия. Богочеловек Иисус непрестанно молился, от начала Своего служения до Своей крестной смерти. Это значит, что, конечно, не Его всемогущему Божеству, но Его богочеловечеству *нужна* была эта молитва: «да будет воля Твоя, яко на небеси и на земли» для преодоления царства князя мира сего. И, согласно этому образу и примеру, молитва есть богочеловеческое дыхание всего человечества, без нее не может осуществляться правый путь его. Образы молитвы многообразны, так же как и религия. Хотя и существует только единая истинная религия, христианская, однако даже и за ее пределами еще остается молитвенное общение с Богом. Как существуют разные ступени молитвенности, так же возможна молитва и в разных религиях, как бы ни была она различна. Это не означает безразличия, но надо расширить понятие богочеловечности

так, чтобы дать в нем место и внехристианской молитве и богочитанию, хотя бы и ограниченному, но сокровенно христианскому. Иначе совершенно непонятным является все ветхозаветное мировоззрение, которое не только содержит в себе, как основоположное, дохристианский иудаизм как откровенную религию, но и язычество, благочестивое (как Кир) и даже нечестивое (как Навуходоносор). Вообще Промысл Божий *всегда* совершается на основе взаимодействия и со-действия Бога и человека.

Разумеется, в жизни народов есть данность, которая не зависит от человеческой свободы, но, напротив, предустанавливает ее пути. Народы появляются в истории, так же как рождаются отдельные человеческие личности с их индивидуальными свойствами и судьбой. Общий план человеческой истории предначертывается таинственными письменами во времени и пространстве. Здесь действует прямая воля Божия в соответствии со свободным личным самоопределением каждого в его бытии. Народы рождаются и умирают, как и личности, и в последовательности времени совершаются их судьбы. Основание для этой последовательности содержится в полноте человечества, хотя и уже павшего и раздробленного силой первородного греха, но она дана как известная предустановленность судьбы, которая осуществляется на основе свободы и богочеловеческих путей в истории.

II

Когда мы говорим о Промысле Божиим, действующем во взаимодействии Бога и человека, мы разумеем трансцендентное действие Бога в мире, имманентно осуществляющееся. Таково, например, сотворение мира Богом «из ничего». Таким исхождением трансцендентного в имманентное определяется все тварное бытие, которое и получает дарованную ему тварную самобытность в мире с тварной свободой и на основе ее. Божество в Своем промыслении о мире относится к нему трансцендентно, взаимодействуя, но его не упраздняя. Однако это не есть единственный и окончательный образ соотношения трансцендентного и имманентного, в котором сохраняется положительное их соединение вместе со всей бездной расстояния, их между собой разделяющего. Есть еще и иное соотношение, в котором преодолевается эта бездна и божеское и тварное человеческое бытие соединяются без разделения и без слияния, как Богочеловечество Христово. Христу как Богочеловеку одновременно свойственно быть Богом во всей силе Его трансцендентности миру, как «един сый Св. Троицы» в небесах, и Богочеловеком, сошедшим с небес и воплотившимся, снова восшедшим на небеса и воссевшим одесную Отца, но и паки грядущим во славе, Егоже царствию не будет конца. Он с нами пребывает во вся дни до скончания мира и во веки веков. Такое соединение Божества и творения, Богочеловечество в одном Божественном Лице, но двух существах представляет собой недоведомую тайну. Она свыше человеческого постижения, поскольку она обращена в небеса, к Божественной жизни Св. Троицы. Но она доступна человеку в ее богочеловеческом откровении.

В уразумении отношения трансцендентного Бога к тварному миру возникает вопрос о Его всемогуществе. Бог благ и всемогущ, почему же Он допускает зло и страдание? Почему Он терпит войну, ее не упраздняя велением Своего всемогущества? Зачем и почему попускаются все ужасы жизни? Таков вечный вопрос «теодицеи», победного присутствия зла в мире, вопрос, в известном смысле безответный, поскольку он связан с иррациональным началом свободы и греха, между собою соединенных, если не прямо тождественных

и нераздельных. В каждом отдельном случае, повторяем, вопрос безответен, поскольку зло иррационально и не допускает ни оправдания, ни объяснения. В общем же плане бытия зло и страдания в этом веке настолько связаны с тварной свободой как основой мироздания, что уничтожить ее значит упразднить мир. Тварная свобода содержит в себе зло и связанное с ним страдание как возможность, которая в первородном грехе стала уже неотвратимой действительностью. С нею считается и Промысл Божий, который правит миром в его падшем состоянии. Такова теодицея созданного на основании свободы мира. Победить свободу зла, не уничтожая мира, возможно только подвигом свободы и добра, т. е. вольной жертвой Христовой, силою искупления, не всемогуществом власти, но всемогуществом любви и самоуничтожения Богочеловека. Это значит, что страданием человека в мире страдает Сам Бог, его распятием Он распинается в Своем Богочеловечестве.

Здесь мы приближаемся к самому страшному и таинственному вопросу об участии Богочеловека в человеческом страдании. Если бы можно было его разрешить через соотношение повелевающего всемогущества и послушного творения, то он был бы чрезвычайно прост (хотя в этой постановке здесь неизбежно возвращается общий вопрос о попусшении зла). Но такое внешнее, вернее, трансцендентное отношение Бога к миру хотя и сохраняется в аспекте промыслительного управления Божия миром, но совершенно не может быть применено в другом аспекте — богочеловечества или боговоплощения. Христос навсегда соединил Свою жизнь с жизнью человека и — в известном смысле их отождествил, разумеется, не в грехе, но в его последствии — страдании, «нас ради человек и нашего ради спасения». И что же отсюда проистекает и что это означает?

Это означает то, что и ныне Христос страдает и распинается с человеком и за человека, с ним со-умирая. Эта мысль в общей форме была развита в применении к умиранию (в очерке: «Софиология смерти»*), теперь она должна быть расширена и обобщена в применении к войне как массовому взаимоистреблению.

Как понимать искупление, содеянное Христом в крестном Его страдании? Есть ли это только одновременный акт, в котором, однажды пострадав, Христос изжил до глубины, но и до конца страдание, после чего, воскресши и вознесшись на небо, сидя одесную Отца, в трансцендентности созерцает человеческие страдания? Или же Богочеловек, несмотря на все это, и ныне *продолжает* со-страдать человечеству, непостижно соединяя это с небесной славой? Таков вопрос.

Конечно, не может быть никакого сомнения, что искупление универсально и распространяется на все народы, не только после Христа, но и до Него, как в Ветхом Завете, так и вне его. И крестное страдание Христово также универсально в том смысле, что оно совмещает и изживает всякое страдание и искупает всякий грех: «*совершишася*»** — хотя и в определенном месте и времени, однако превыше всякого места и времени, вселенски и абсолютно. «Тот, Который Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас, как с Ним не дарует нам и всего?» (Рим. VIII, 32). Единжды и навсегда приобретенное благо искупления *дается* всем, его достойным, как некая Божественная сила. «Он ходатайствует за нас» (34). Искупление означает удаление Христа из мира чрез вознесение на небо и одесную Отца седение. Но предполагает ли таковое удаление, так сказать, расчеловечение? Как следует понимать пребывание Христа в отношении к Его человечеству после этого удаления Его из мира? Неужели только как Судии, ожидающего будущего Страшного суда, на котором произойдет новая встреча с человечеством? Но такое понимание

прямо противоречило бы несомненному верованию Церкви в таинственное пребывание Христа на земле и, прежде всего, в Божественной Евхаристии, как и других таинствах. Такое понимание противоречило бы *откровению*, в котором говорится о действительном участии Христа в человеческой истории, где Он сражается со «зверем», с царями земными и воинствами их, а также царствует со святыми тысячу лет (Откр. XIX, 11–21; XX, 4) (как бы мы ни истолковывали точнее эти образы). И, наконец, не об этом ли пребывании на земле, в истории, в человеческой жизни говорит излияние крови и воды из ребра Иисусова, «Святой Грааль», который может быть истолкован лишь в смысле незримого пребывания Христа на земле, страждущего человеческим страданием? Мы не должны останавливаться перед совмещением кажущегося несовместимым — разных образов жизни Христовой в Его пребывании на земле и на небе. Мы должны мыслить здесь антиномиями и совмещать несовместимое — Вознесение и Св. Грааль.

Основная мысль здесь такова, что Христос, вознесшийся в небеса, пребывает в мире, будучи прославленным, остается ныне страждущим. Принятое Христом страдание Голгофское в себе соединяет тягость всех человеческих грехов, поскольку оно искупает их. Приятием единого, универсального человеческого греха как всеобщего страдания искупается первородный грех в его полноте. Оно, оставаясь единичным актом, включает в себя множественную совокупность и полноту всех частных, личных грехов, совершенных, совершаемых и имеющих совершиться, на чем, прежде всего, и основано искупление. Христос отождествляет Себя с каждым из грешников для того, чтоб попалить его грех Своей искупительной жертвой. Поэтому единая, универсальная жертва Христова как бы растворяется в океане отдельных человеческих грехов, искупаемых ею. Этот многоединый характер искупления не подлежит сомнению, как в целом, так и в каждом частном случае. Всякий отдельный грех, как и отдельный грешник, нуждается в единоличном искуплении, которое и совершается силою жертвы Христовой.

Эта мысль об едином Первосвященнике и об единой Жертве за многих с особой силой развивается в послании к Евреям, чрез сопоставление ветхозаветных жертв, множественно повторяющихся, и единой и единственной Жертвы не повторяющейся. См. особенно гл. X, особенно стихи 11–13: «Он же, принеши одну жертву за грехи, навсегда воссел одесную Отца, ожидая затем доколе враги Его будут положены в подножие ног Его» (Пс. CIX, 1). «Ибо Он одним приношением навсегда сделал совершенными освящаемых» [Евр. X, 14]. Однако, что значит это «ожидание» победы над врагами в седении одесную Отца? Конечно, это «ожидание» не есть пассивное, бездейственное состояние в небесах, но относится к участию в продолжающейся истории на земле. (Обо всем этом см. очерк «Присутствие Христа на земле» *).

III

Иными словами, спрашивается: наряду с вечностью, в которой совершилось искупление, имеет ли место участие Христа в *истории*, то есть во временной жизни человечества? Совместимо ли это с небесным пребыванием Христа? Можно ли понимать это последнее как безучастие или равнодушное созерцание человеческой жизни извне? Когда Христос пришел на землю, то, помимо прямой цели Его пришествия, искупления и спасения от греха, Он совершил многие дела человеколюбия, на которые был нарочито помазан

Духом Св. (Лк. IV, 18), как и Сам об этом свидетельствовал о Себе. Является всегдашней трудностью в истолковании этих чудес Христовых тот факт, что чудеса эти являются разрозненными, единичными и как бы случайными. Между тем можем ли допустить это относительно любви и милосердия Божия? Напротив, следует признать, что они являются как бы примерными и показательными свидетельствами сострадающей любви Божией к человеку и действительная их область гораздо шире видимого проявления, и это является еще более чудесным. Но можно сделать и еще шаг вперед в этом вопрошании, именно спросить себя, неужели любовь Сына Человеческого к человекам ограничивается только Его современниками на земле, а не распространяется на тех, которые прежде или после Него жили на Земле: «видя толпы народа, Он сжалился над ними, что они были изнурены и рассеяны, как овцы, не имеющие пастыря» (Мф. IX, 36). Он ходил по Галилее, «исцеляя всякую болезнь и всякую немощь в людях» (Мф. IV, 23). И далее, «призвав двенадцать учеников Своих, Он дал им власть над нечистыми духами, чтобы изгонять их и врачевать всякую болезнь и всякую немощь» (X, 1). Таков был образ человеколюбия Христа на земле. И не явлен ли он с особой силой в повествовании о воскрешении Лазаря, где говорится: «Сам восскорбел духом и возмущился... Иисус прослезился. Тогда иудеи сказали: смотри, как Он любил его... Иисус же, опять скорбя внутренно, приходит ко гробу» (Ио. XI, 33–8).

Итак, Иисус болезновал о страждущем человеке в земном служении Своем и милосердовал о нем. И если это милосердие, по крайней мере при воскрешении Лазаря, выражалось как молитва, то нет причин отрицать и, напротив, есть все основания утверждать действие и силу непрестанной молитвы Христовой и в других целениях, по слову Его: «сей род изгоняется молитвой и постом»*. И вот, возникает вопрос: *ограничивается ли* эта область человеколюбия и сила молитвы лишь случаями земного служения Христа, или же она ими не ограничивается и вообще ничем и никогда не ограничивается ни прежде, ни после, ибо «щедр и милостив Господь, долготерпелив и многомилостив»**. Образ Его человеколюбия и чудотворения является иным, чем на земле, он становится совершенно иным и даже непроницаемым. Однако Он не утрачивает Своего милосердования — не свидетельствуют ли об этом многообразные прошения, молитвословия и молебные пения, которые приносятся Богу о разных нуждах человеческих? Не есть ли это прямое свидетельство об участии Христа в истории, о молитвенном взаимодействии Бога и человека?

Однако и этого мало. Мало утверждать, что Бог помогает человеку, а человек помогает Богу в этой помощи, именно, ее ниспослании. Ведь это может одинаково относиться не только ко Второму Лицу Св. Троицы, Сыну Божию, но и каждому из Лиц Св. Троицы, т. е. и Отцу и Духу Св., и ко всей Св. Троице, единосущной и нераздельной, как Богу-Промыслителю. Но может быть еще особая речь о *богочеловеческой* помощи и соотношении между Богочеловеком и богочеловечеством, а чрез это соотношение и всей Св. Троицы. Это-то и требует чрезвычайного внимания и особого разъяснения.

IV

Боговоплощение навеки соединило Логос с человеком в Богочеловеке, в Его боговоплощении. Оно сделало Его доступным человеческой жизни и ее страданиям, сострадающим человечеству. Это сострадание выражается как в смерти Самого Христа, так

и в Его соумирании с человеком, согласно откровению смерти и умирания в нашей жизни, в христианстве, облеченном во Христа (см. «Софиология смерти»). Это страдание Христа человечеству, даже и после Его прославления, совершенно несомненно, по крайней мере в пределах христианства, поскольку оно дано в нашем опыте. Но простирается ли оно и за его пределы, до христианства и *вне* его, если только вообще существует это *до* и *вне*?

Разумеется, здесь мы подходим к грани ведения, за которой оно для нас остается недоступно. Тем не менее здесь мы, по меньшей мере, не имеет прямых оснований давать отрицательный ответ на этот вопрос, даже если нет их для положительного. Однако у нас имеется достаточное основание для того, чтобы не выключать нехристианское человечество из целокупности всего человеческого естества, воспринятого Христом. Уже одно принятие языков в Церковь Христову достаточно это удостоверяет, по крайней мере, такую *возможность*, как и распространение христианства среди язычников. По крайней мере, это относится к человечеству *до* христианства и *вне* его, поскольку оно не было еще проповедано.

Но если здесь мы имеем нераскрытую для нас тайну, то в отношении к христианскому человечеству не может быть места сомнению относительно его единства со Христом. Христос в полноте человечества Своего *разделяет* его страдания. Необходимо изъяснить образ этого вочеловечения.

Прежде всего, оно должно быть понимаемо как принятие Христом первородного греха всего человечества и всеобщее искупление его силою этого принятия. Это есть вселенский онтологический акт принятия всего человеческого естества, относящийся к человеческой *природе*. К силе этого акта приобщается каждый отдельный индивид в своей индивидуальности, но источник этого обновления один — богочеловеческая природа Христа. Этот акт всечеловеческого искупления есть собственное *дело* Христово, которым Он дает человеку новую жизнь обожения. Человечество в отношении этого является пассивно-воспринимающим свое спасение, хотя каждый и воспримлет его личным актом и усилием. В этом деле спасения мы имеем совершившееся и совершенное Богочеловечество Христово, прославленное и вознесенное на небеса и, как причастное жизни Божественной, «*сидящее одесную Отца*». Им и подается нам жизнь и спасение. Но спрашивается: поглощается ли этим обожением человечество во Христе в своей собственной природной жизни и человеческой свободе или же последняя сохраняется в такой полноте, что остается еще возможной человеческая история как дело человеческое. Это есть, вместе с тем, все тот же вопрос, что и о Св. Граале: отделяется ли Христос от земли в Своем вознесении над нею и изъемлет ли тем от земного бытия, или же Он, согласно православному истолкованию догмата Вознесения, будучи в небесах, сопребывает и на земле. «*Еже о нас исполнив смотрение и яже на земли соединив небесным, вознеслся еси во славе, Христе Боже наш, никакоже отлучаяся, но пребывая неотступный, и вопия любящим Тя: Аз есмь с вами и никтоже на вы*» (Кондак Вознесения). Эта антиномическая мысль о совместном пребывании в небесах и на земле должна быть далее раскрыта в применении к земному пребыванию. Если чрез Вознесение Господь удаляется из пространства и времени в неизменность и неизмеримость вечности, то неотступное Его пребывание с нами удерживает Его в пределах земного бытия. Хотя Его собственное человечество уже прославлено и вознесено и потому сверхвременно и сверхпространственно, но Его сочело-

вечество в нас продолжает бытие и изживается во времени и в истории. Мало того. Эта жизнь продолжается на основе тварной *свободы*, которая на путях своих определяет земные судьбы этого человечества и тем отвергает в них всякого отдельного человека вообще, но вместе с тем и универсального Сочеловека Христа. И в отношении к этим судьбам, как определяемым уже человеческой свободой, Сам Христос снова продолжает быть пассивно определяющимся, страждущим, жертвенным, ведомым на вольную страсть, хотя в то же время и ведущим ко спасению.

Нет ничего в человечестве, кроме греха, что не принадлежало бы и человечеству Христову, им бы не разделялось. А потому разделяются им и судьбы этого человечества, его немощи, недуги и страдания. Другими словами, Христос единожды распялся на кресте, приняв грех мира на пути к Славе, воскресению и вознесению. Но Он в человечестве Своем и ныне пребывает на земле, разделяя его судьбы и страдания, не на пути к славному и спасительному воскресению и вознесению, но на путях собственной, земной жизни человечества. Это есть продолжающееся Его воплощение. Можно высказать дерзновенно мысль, что Христос лично со-изживает и со-выстрадывает личную жизнь и судьбу каждого человека, кроме того лишь, что связано со грехом и в нем состоит. Однако страдания, как последствия греха, Им также восприимлются. Это есть раскрытие Его вочеловечения, его полнота. Христос никого не отделяет от любви Своей и никого не извергает из человечества Своего. Христос пребывает на ложе страдания с страждущими и на ложе смерти с умирающими. Он близок и доступен каждому человеку в скорби его. Он подает помощь в смерти как Бог, но Он и соумирает со-человечески с каждым из нас. Иначе смерть была бы невыносима своей смертностью, которая обессиливается на грани ее бес-смертием Христовым, Его воскресением.

К восприятию Христом относятся и действия человеческой свободы, ее участия в судьбах человеческих. Поскольку она есть фактор вариабельности в этих последних, внося в них возможные различия и изменения (разумеется, в известных пределах), она распространяется в своей человечности и на человечество Христово. Христос, приемля человеческое естество в его полноте, а следовательно, и в его свободе, подвергает Себя вольному страданию за грех всего мира, не только грех первородный, но в нем и с ним за все человеческие грехи. Здесь двойное приятие: искупительное страдание за грехи и вольное сострадание с человеком в жизни его как последствие грехопадения и порчи первоначального естества. Эта порча есть последствие первородного греха, и оно постольку связано с ним. Но оно при этом от него и отлично и получает в падшем мире уже самостоятельное бытие. Такова прежде всего смерть, но также и всякое многообразное страдание: «слезинка ребенка», страдания детей и взрослых от наследственных болезней или вообще от всяких дефектов. *Общую* причину они имеют в первородном грехе и падении, но это не есть их частная причина. Наоборот, частные случаи остаются иррациональной несправедливостью, которая не может (и даже не должна) быть оправдана. Иначе это будет оправдание сатаны, который действует в падшем мире, доколе он не будет изгнан из него окончательно. Такова была ошибка друзей Иова, которые не хотели допустить явной несправедливости, имевшей место в судьбе Иова коварством сатаны. Но Иов был «прообразом» Христа, являя собой пример лично несправедливого, незаслуженного страдания. И «прообразовательное» значение страждущего Иова в том именно и состоит, что в его образе мы прозираем и со-страждущего Христа. Христос не знает лицепрятия и состраждет не

с одним Иовом, а со всяким человеком, кому дано претерпевать страдание. Мир мучается и мучим князем мира сего, который достиг исполнения злого своего умысла, распятия Христова. Но вместе с мучимым человеком мучается и Христос земной человеческой мукой, как бы продолжающимся со-распятием в любви к человеку. Цена спасения человека и его приведения к вечной жизни в воскресении больше даже, нежели распятие, и единожды принятая вселенская смерть. Она включает в себя еще и множественное повторение или, точнее, свершение этой смерти и страсти в судьбах каждого человека на земле. Христос в Своей крестной страсти поднялся над человеком, как сказано: «как Моисей вознес змию в пустыне, так должно быть вознесу Сыну Человеческому, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ио. III, 14–15, ср. Еф. IV, 8–10), но Он пребывает на земле с человеком «во вся дни до скончания века» (Мф. XXVIII, 20). Христос в этом смысле продолжает Свое страдание на земле, и будучи на небесах в Славе Вознесения. Поэтому, причиняя страдания друг другу вольно или невольно, мы снова распинаем Христа.

V

Не раз можно встретить, как тему художественной картины, изображение страждущего Христа на поле сражения. В антропоморфных образах здесь выражается эта мысль о св. Граале, о продолжающемся земном страдании Христа, в частности и на кровавом поле человеческого взаимоистребления. Антропоморфность восприятия в этой нарочитости изображения именно войны как крайнего зла и страдания. В очах Божиих, буржуазное разложение, сопровождающееся миром и безопасностью, может быть, является злом не меньшим и даже большим, нежели война («зана плоть суть»*), уже одной длительностью своей. Однако нельзя умалять того ужаса, которым поражает война, этот всадник, сидящий на коне рыжем, которому «дано взять мир от земли и чтобы убивали друг друга» (Откр. VI, 4). Отношение Христа к этому кровавому столпотворению не ограничивается божественным созерцанием или небесным водительством, но выражается богочеловеческим участием чрез страдание в человечестве Его. Оно может быть не чуждо даже и непосредственной активности, как это выражается во образе воинствования Агнца в *Откровении*: «Он был облечен в одежду, обогренную кровию. Имя Ему: Слово Божие. И воинства небесные следовали за Ним... Из уст же Его исходит острый меч, чтобы им поражать народы» (XIX, 12–21). Как бы ни спиритуализировать и ни аллегоризировать эти образы в их конкретности, ясно одно, что они свидетельствуют о какой-то земной активности Христа в человеческой истории, по крайней мере в конце ее. Но это не все. Наряду с этой активностью имеет место и некая пассивность, как новое сораспятие Христа человечеству.

Да, воистину так. Христос присутствует на поле сражения среди раненых и убиваемых, страждущих и умирающих, и не только как победный всадник, «облеченный в кровавую одежду» (Откр. XIX, 13), каковым является в полноту времени, но и как жертва войны, сострадающий ее бедствиям. Он разделяет со всеми жертвами войны скорбь и слезы как их самих, так и тех, которые их теряют. Если мы любим Христа и живем с Ним, то мы должны знать, что в войне мы Его снова распинаем, и Он распинается нами и с нами, Он — любовью, мы — тупостью и жестокостью своей. Война была бы преодолена и стала

бы невозможна, если бы мы видели и чувствовали ее как распятие Христово, а страстные муки человечества как таящие в себе Его страсть.

Христос состраждет (как и сорадуется) не только в войне, но и во всем человеческом делании. Его неразлучение с человечеством есть сокровенная сила и источник жизни последнего, несмотря на то, что история делается человеком самим, Христос же *только* жертвоприносит в ней Свое человечество. Как бы ни было губительно то, что делается с человечеством, и губительно то, что само оно делает, оно не может погибнуть, потому что оно, все-таки, есть и со-человечество Христово. И эта страсть Христова в истории спасительна для человека, как и Его пребывание в человечестве обеспечивает сохранение истории от разрушительных сил сатаны. В конце истории Сам Царь царствующих, Слово Божие, выступает на белом коне поразить зверя и лжепророка, как и тех, которые с ним*.

Здесь мы опять встречаемся с обычной для богослова антиномией, совмещением времен его и сверхвременного бытия, божественного управления миром и человеческой свободы. Св. Троица правит миром в премудрости и всемогуществе Своем. В Ней и Христос правит миром, как «един сый Св. Троицы», сидящий в небесах одесную Отца. Это управление миром соединяется с сохранением его свободы в непостижном взаимодействии Творца с творением. Христос во Св. Троице действует как Бог во всем всемогуществе Своем. Однако Христос же в кенотическом самоуничижении Своего вочеловечения пребывает во взаимодействии с миром, причем Он уже не управляет миром, но как бы наоборот, Сам послушен судьбам мира, разделяя их в человечестве Своем. И поскольку Бог во взаимодействии с человеческой свободой попускает и войну, не уничтожая ее Своим всемогуществом и не воспрещая ее Своей властью, постольку жертвой ее становится и Сам Богочеловек, ее претерпевающий в человечестве Своем, как земную Свою судьбу. Здесь антиномия: повелевающий есть и повелеваемый. Здесь мы имеем применение учения о со-человечестве Христа, выраженного в речи о Страшном Суде, где Христос свидетельствует о разделении Им всякого человеческого страдания: Мф. XXV, 35—40, 42—45. Христос здесь отождествляет Себя со страждущим человечеством, «алчущим, жаждущим, странным, нагим, больным или в темнице». Конечно, и этот перечень не есть исчерпывающий, а только примерный, и в него совершенно естественно может и должно быть включено соучастие в страданиях войны, ранениях, пленениях и всех других ее бедствиях. Это отождествление выражено притом в самой сильной и неограниченной форме: «алкал Я, и вы дали Мне есть; жажду, и вы напоили Меня; был наг, и вы одели Меня; был болен, и вы посетили Меня; в темнице был, и вы пришли ко Мне»; и это одинаково в обращении как к праведникам, так и к грешникам: «так как вы сделали (или не сделали) одному из сих братьев Моих меньших, то сделали (или не сделали) мне». Нет основания видеть в этих словах простую аллегория или же только выражение сочувствия страждущим. Нет, здесь сказано со всей силой и без ограничений: Мне (Ср. Мф. X, 40: «кто принимает вас, принимает Меня»). Однако здесь, как и в других сходных случаях, мы имеем скорее лишь уподобление: Лк. X, 16: «слушающий вас Меня слушает, и отвергающий вас, Меня отвергается», ср. Лк. IX, 48, Ио. XIII, 20).

Догматическое содержание речи о Страшном Суде обычно ограничивается лишь разделением человечества на агнцев и козлищ с поставлением одних одесную, других же ошую. Но она содержит в себе и более общую, а потому и более важную мысль, —

о всеобщем со-человечестве Христовом с «меньшими Его братьями», т. е. о тайне и силе боговоплощения, с жизнью Христа в человечестве. Вся сила этого отождествления Христа с меньшими братьями свидетельствует именно об этом. Идея св. Грааля по-своему выражена в этих словах, и нет никакого основания умалять их силу аллегоризированием, напротив, следует принять их в прямом значении. Поэтому общую мысль о со-человечестве Христовом необходимо распространить и на другие, на все пути истории, а в частности и на войну, как область человеческого действия, соединенного с бедственнейшими страданиями, в которые входят и разные его образы, как они отмечены в речи о Страшном Суде. Таков этот «пантхристизм», всечеловечество Христово, которое выражено в ней.

К этому можно еще прибавить и некоторые соображения, высказанные в софиологии смерти. Антиномию, сейчас указанную, нужно распространить и на всю Св. Троицу, хотя и не прямо, но косвенно. Смерть Христова, хотя и относится ко второму Лицу Св. Троицы, воплотившемуся и вочеловечившемуся, однако она в некотором смысле распространяется и на другие Лица, Отца и Духа Святого в Их единстве любви и жизни. Земная связь Христа со всем человечеством распространяется на всю Св. Троицу, соответственным образом для каждой из ипостасей. Господь присутствует на земле как един сый Св. Троицы, и потому всякое Его ипостасное самоопределение или действие влечет за собой участие и других ипостасей, — Отца посылающего и Духа Св. совершающего. Здесь мы имеем продолжающееся боговоплощение, которое совершилось по воле Отца, пославшего на землю Сына, и действием Св. Духа совершившего боговоплощение (через Пресв. Богородицу...).

VI

В связи с этим определяется и значение *молитвы* в жизни Господа.

Мы говорили, что молитвенное призывание есть прямой путь привлечь к себе Божественную помощь и в этой мере приобщить свою жизнь к богообщению, постольку сделать ее богочеловеческой. Это относится вообще ко всякой молитве, обращенной к Богу, а также и Божией Матери, ангелам и святым, однако прежде всего и непосредственно к Христу как Богочеловеку, а через Христа и во Христе к Отцу и Духу Святому, всей Св. Троице. Далее, молитва к Божией Матери, Ангелам и святым, непосредственно к ним относящаяся, приносится ими Богу, и, следовательно, есть также молитва Богу, хотя и косвенно направленная. Нельзя подвергать сомнению действительность этой молитвы, как бы она ни проявлялась. Война и всякие бедствия суть школа молитвы как борьбы против злой силы и победы над ней, и в этом смысле молитва есть и духовная война. Земные человеческие усилия умножаются помощью молитвенной. Это относится к христианскому миру. Но даже мир внехристианский не лишен своей молитвы, пусть извращенной и неверно направленной, но все же обращенной к Богу. И эта молитва неведомым образом приемлется Богочеловеком в сочеловечестве Его с людьми и возносится к Отцу. Здесь тайна любви Божией, любви Христовой. Сам Богочеловек также непрестанно молился в земной жизни Своей, молился к Отцу о Своем служении, как и о человечестве и его нуждах, молился как Богочеловек в человечестве Своем. Молитвой, ее силой, а не всемогуществом Божиим как бы неким новым творческим актом, совершались Его чудеса,

подавалась помощь. Он мог сообщить эту силу и ученикам Своим, посылая их на проповедь. Так было во время земного служения Христова, но так же ныне, после Его вознесения. Но говорится и теперь о Его непреходящем, пребывающем священстве, по силе которого Он «может всегда помогать приходящим чрез Него к Богу, будучи всегда жив, чтобы ходатайствовать о них» (Евр. VII, 24–5). Говорится о Первосвященнике, Который единожды принес Себя в жертву, «чтобы подъять грехи многих» (IX, 28), «одним приношением сделать навсегда совершенными освящаемых» (X, 14). Но что означает это единое приношение, которое для нас, человек, открывается в силе своей, как делающее совершенными освящаемых? Будучи единым и единокротным, оно осуществляется как многократное, с которым мы «имеем дерзновение входить во святилище посредством крови Иисуса Христа» (X, 19), и к нему «мы приступаем с искренним сердцем, новой верою»* (X, 22). Это значит, что свою молитву мы соединяем с молитвой Христовой, принося ее «о всех и за вся». Мы молимся во Христе и со Христом Его Евхаристической молитвой, в которую Им влагается сила спасения и помощи. Единая молитва жертвы Христовой есть многообразная и действенная молитва Христова, которою держится мир и спасается человечество.

Непосредственную очевидность для нас имеет и молитва Божией Матери, Которая не оставляет мира и во Успении ради помощи в земной скорби, и покровом Своим осеняет мир. Церковь ублажает Матерь Божию как Заступницу всех скорбящих, о всех молящей Сына Своего: «о всех молиши Сына Своего, Христа Бога нашего, и всем твориши спастися». Однако уже из этого свидетельства явствует, что молитва Богоматери, как и сила ее, иная, нежели Христова, она обращена ко Христу как Богу. Хотя это есть молитва Царицы Небесной, однако же она есть все-таки тварная молитва — от лица творения к Творцу. Но при этом она есть все же богочеловеческая молитва, поскольку в лице Божией Матери молится и ходатайствует перед Вечным Первосвященником само человеческое естество Богочеловека, во всей силе боговоплощения. Если Сам Христос молится Богу человеческим естеством в Своем Богочеловечестве, то это человеческое естество имеет ипостасное бытие в Богоматери. Она есть как бы Его человеческий голос, Его человеческое бытие, осеняемое Духом Святым. В этом смысле существенно единство и нераздельность между Христом и Марией в едином Богочеловечестве Их.

VII

Человечество, быв воспринято Логосом, стало Христовым богочеловечеством, Ему принадлежащим. Но то же человечество, обоженное боговоплощением, в Деве Марии имеет и собственное ипостасное бытие, хоть и находится в неразрывной связи с Божеством Логоса чрез богоматеринство. В силу такой связи Божия Матерь непосредственно проникает к Богочеловеку, есть как бы Его любовь к человечеству. Если молитва Христа о человеке непосредственно проникает в небо, спасая все человечество, то молитва Матери Божией приносится от лица ипостасного человеческого бытия, делающего ее как бы самобытной по отношению к Богочеловеку, хотя это есть тварная ипостась. Богоматеринство Богочеловечно, как Христово человеческое естество, с существенной, однако, от него разницей. Именно во Христе оно пребывает в нераздельном и неслиянном соединении божеского и человеческого естества. В богочеловечности же Марии божество нисходит на человечество, сохраняя

всю его самобытность. Мы имеем здесь некий богочеловеческий мост, соединяющий небесное и земное¹.

Богоматерь, и «во успении мира не оставившая»*, молится о мире и вместе с миром, как глава творения, и Она страждет с ним и о нем. Согласно откровению праздника Покрова Богородицы, Она плачет о мире, и потому будет ли дерзновенно сказать или подумать, что ныне Она плачет о человечестве, изнемогающем на полях сражений, во всех ужасах войны.

Ниже Пресвятой Богородицы, но вместе с Нею предстоит молящаяся Богу тварь, святые человеки. Они принадлежат к прославленному и обоженному человечеству Христову. Они в этом мире живут с человечеством и страждут о нем, и ему содействуют молитвенной помощью и благодатной силой. Нельзя поэтому допустить, чтоб в бедствиях войны особенно не проявлялась их помощь, как в общем духовном содействии, так и личном участии. Может быть такое участие, основанное на особой близости того или другого святого к человеку. Человечность святых устанавливает особую личную, как бы родственную близость, которая чувствуется и осуществляется в личных взаимоотношениях. Когда наступают ужасы войны или другие общественные бедствия, духовные силы святых, отшедших из этого мира, особенно напрягаются в помощи, навстречу его нуждам и молениям. Однако этим не ограничивается небесная помощь страдающему человечеству. Происходит еще и то, что может быть названо духовной мобилизацией. Ангельские воинства приходят на помощь миру человеческому. *Откровение* дает об этом ведение, как и другие священные книги. Служение св. ангелов в отношении к тварному миру определяется как непрестанное ему содействие. Следует особенно остановиться на их борьбе с темными силами князя этого мира. Как есть благой промысл добра, Божие водительство миром, осуществляемое чрез святых ангелов и святых человеков с Царицей Небесной во главе всех, так же точно есть и темный промысл зла, губительное действие сил сатанинских. Опять-таки об этом достаточно свидетельствует *Откровение*. После войны в небе Михаила и ангелов его, низвержен был на землю дракон и аггелы его в ярости (гл. XII) «и пошли, чтобы вступить в брань» с «сохраняющими заповеди Бога и имеющими свидетельство Иисуса Христа» (XII, 17). Как силы зла, в истории действуют: блудница, — соблазны ложной цивилизации, зверь — военная мощь государства с его насилием, и лжепророк — проповедь ложного учения. Они передают свои обольщения, обман и силы земным царям, которые будут вести брань с Агнцем (XVII, 14). После падения Вавилона (гл. XVIII) наступает последний бой «зверя и царей земных и воинств, ими собранных, чтобы сразиться с Сидящим на коне и с воинством Его» (XIX, 19). И, наконец, уже пред самым концом истории мира еще раз освобожденный из темницы сатана выйдет обольщать народы и собирать их на брань, число их как песок морской (XX, 7–8). Но здесь уже наступает конец истории.

VIII

Итак, силы сатанинские действуют в истории как зверь — организованный империализм или самодовлеющий тоталитарный этатизм, национализм и деспотический коммунизм, как лжепророк ядовитого рационализма с научным овладением силами природы ради власти, и

¹ «Радуйся, лестнице небесная, Еюже сниде Бог. Радуйся, мосте, приводяй сущих от земли на небо» (Акафист Богородице, икос 2).

как блудница, разлагающее услаждение богатством и роскошью. И все эти силы объединяются в одном общем итоге, — войны всех против всех. Такое состояние мира с трудом поддерживается в равновесии корыстью и страхом. Однако оно рано или поздно нарушается и начинается восстание Гога и Магога*.

Однако было бы недопустимым упрощением стилизовать исторические силы и события как одно лишь противопоставление: война или мир с пассивным отрицанием войны. Война есть бедствие, но еще не абсолютное зло, — во всяком случае, не всегда и не во всем зло, она существует в смешении с добром, как и все человеческое. Мир также не всегда и не во всем есть благо. К тому же в войне всегда есть борющиеся и спорящиеся стороны, которые не могут быть, очевидно, все одинаково и одновременно правы. В различении добра и зла, правды и неправды нельзя поэтому ограничиваться внешними критериями, но надо восходить к внутреннему состоянию. Притом же война есть длительный ряд событий, в которых развиваются и сменяются различные человеческие состояния, от высшего и до низшего, как и наоборот. Стояние пред лицом смерти (поскольку оно не притупляется длительностью и даже привычкой) открывает в душе человека неизведанные глубины, дает новые откровения, но может, и наоборот, вести к ожесточению и огрублению. Здесь нет необходимости ни в ту, ни в другую сторону, но остается место свободному самоопределению. Вообще война есть величайшее потрясение, которое трагическим ударом разбивает привычный уклад буржуазной жизни с ее загниванием и застоем. Таков духовный лик войны со стороны разных ее возможностей.

Поэтому неверно и несправедливо отрицать всякую возможность духовного и христианского ее изживания и отвергать наличие христианского начала в войне, а, следовательно, в войнах, прежде всего — по целям и задачам (защита ценностей порядка духовного и культурного), национальные войны, в известных пределах, даже сословные и классовые. Здесь мы имеем конкретные суждения истории. Поэтому все-таки остается возможным, по крайней мере, принципиально христианское, а в этом смысле и христолюбивое воинство (само собой разумеется, что христолюбие не является исключительным преимуществом воинства, напротив, оно может проявляться и в других служениях, хотя, конечно, не всегда и не во всех). Отвлеченное осуждение, как и восхваление войны, не пользует ни мало.

На наших глазах разворачивается картина языческой войны наступления национализма. Разумеется, и здесь было бы чрезмерным и несправедливым прямолинейно осуждать всех участников даже и такой войны. Человеческие оценки ограничены и односторонни, они могут быть даже пристрастны, и вообще относительны. Жестокость войны затемняет и притупляет совесть, особенно когда война делается методическим и техническим истреблением как воюющего, так и не воюющего населения. При известном уровне техники становятся неизбежными и соответствующие ее методы, до тех пор, пока война не истребит войну через истребление самого населения, воюющего и не воюющего, по крайней мере, в известной части. «Услышите о войнах и о военных слухах... восстанет народ на народ и царство на царство, и будут глады, моры и землетрясения по местам» (Мф. XXIV, 6—7). «И если бы не сократились дни те, то не спаслась бы никакая плоть, но ради избранных сократятся дни те» (Мф. XXIV, 22). Слова Христа предугадывают эту возможность полного взаимоистребления человечества, однако она не станет действительностью и история еще не оборвется войнами. «Также услышите о войнах и военных слухах. Но это еще не конец» (Мф. XXIV, 6). По Откровению последняя война Агнца против «зверя и царей земных

и воинств их», которая оканчивается ввержением в озеро огненное зверя и лжепророка и убиением «прочих» (Откр. XIX, 20–1), также еще не заканчивает истории. За этим следует 1000-летнее царство, т.е. эпоха торжества мира и добра, и лишь после этого последняя брань Гога и Магога, и лишь тогда наступает конец истории, ввержение в озеро огненное, «где зверь и лжепророк», самого дьявола (XX, 7–10) и, очевидно, второе пришествие Христово. И все это предугадывается как неизбежность: «Смотрите, не ужасайтесь, ибо надлежит всему тому быть» (Мф. XXIV, 6). Конечно, эта неизбежность есть плод греха и «охлаждения любви во многих» (Мф. XXIV, 12), но не одним грехом и враждой живут люди в эти страшные дни. Главная задача и смысл этих испытаний в том, чтобы сохранить веру, зреть Бога в ужасах земной истории, не утратить Христа в своем сердце. Даже более того: чем больше ужасы и чем труднее вера, тем ближе Христос, тем больше надо человеку Его возлюбить. Должна воспламениться новая любовь ко Христу, распинаемому и мучимому на полях сражений. И эта новая любовь явит Его по-новому, приблизит Его к земле, призовет Его к новому, второму и славному Его пришествию. В громах войны да будет звучать молитва: ей, гряди, Господи Иисусе.

Всякая великая война являет собой этот образ последнего столкновения добра и зла, ангелов и демонов, Христа и князя мира сего, в котором всегда есть две борющиеся стороны. Если не включить 1000-летнее царство ввиду таинственности и, может быть, даже незримости его, то история и по Откровению представляет собой ряд военных волн, чередующихся между собой вплоть до последнего восстания Гога и Магога. Пасифизм как таковой потому уже бессилен одержать победу, что возбудитель войны есть личный носитель зла в мире, князь сего мира и его слуги — антихристы. И может быть, надо прямо это сказать, мир недобрый, сатанический пасифизм может стать не благом, но разложением, человек безнаказанно не выносит дарового покоя, обывательского благополучия. Несение креста, конечно, может оставаться и чисто духовным, ибо существенным является не тот или другой образ крестоношения, но он сам, его сила. Однако духи злобы никогда не слагают своего оружия, доколе не будут извергнуты из мира в бездну небытия, доколе мир не будет освобожден от них. На путях борьбы духовной, происходящей в мире, почти неизбежно возникают и войны. Война не есть единственный, а, может быть, и не худший вид зла в мире для открытой борьбы с ним. В этой борьбе есть разные стороны. Духовная победа может и не совпадать с победой бранной, ибо сплетена с ней в один сложный комплекс, с плюсом или минусом на обеих сторонах. Война есть мировой пожар истории, в котором многое сгорает, ценное и бrenное, многое переплавляется и обновляется к жизни. И в том смысле она есть все-таки начало жизни, а не смерти, хотя и смертным путем. «Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно, а если умрет, то принесет много плода» (Ио. XII, 24). Эта жизнь приносится к ногам Источника Жизни, Воскресителю умерших, Который ведет мир за порог смерти, к новой жизни воскресения.

Есть так много жизней достойных,
Но одна лишь достойна смерть:
Лишь под пулями в рвах спокойных
Верить в знамя Господне — твердь.

Н. Гумилев*

Вторая часть ВОЙНА И СОФИЙНОСТЬ ТВОРЕНИЯ

Перед лицом войны, великих ее испытаний и страшных соблазнов являются неизбежно сомнения и искушения, относящиеся к силе добра и правды в мире. Тьма, надвигающаяся над миром, застилает свет в душе, и в ней поднимаются соблазны древнего Иова о бессилии и бездействии Бога в мире, а они неизбежно ведут, если не самого Иова, в котором все-таки побеждает его личная вера, то логику его мысли, к отрицанию и самого Его бытия. В мире есть только царящее зло, миром правит князь мира сего. Такое заключение подсказывается духовным испугом, который сопровождается изнеможением душевным и физическим. Человек становится слеп и глух к добру, пока он остается охвачен этим ужасом, *tempor antiquus**, находится во власти его. Однако такое состояние есть лишь временный аффект, который прекращается вместе с производящей его причиной — с некоторым затишьем войны или ее прекращением. Однако и по миновании этого аффекта, и даже помимо него, остаются в силе все те вопросы, которые пробуждаются наличием войны в мире, самой ее возможностью. Как возможна война и что такая возможность означает?

Вопрос этот естественно рассматривать в свете *теодицеи*, или оправдания Бога в мире, как он и ставится в книге Иова, причем друзья Иова попросту хотят уклониться от него, измышляя несуществующую вину Иова, сам же Иов становится лицом к лицу к нему со всей его безответностью и сокрытой в нем тайной — именно, действия сатаны в Божьем мире, сатанинского промысла наряду с Божественным. Ответ же на этот вопрос дается эсхатологический, т. е. вне и поверх исторических свершений, в качестве постулата или откровения *веры*: «я знаю, Искупитель мой жив... и я во плоти моей узрю Бога. Я узрю Его сам, мои глаза, не глаза другого увидят Его» (Иов. XIX, 25–26). В таком исповедании свидетельствуется трансцендентность добра в мире, который в имманентности своей погружен в зло, «весь мир лежит во зле» (I Ио. V, 19), по прямому свидетельству апостола. В этом смысле проблема теодицеи, как оправдание мира в его теперешнем бытии, даже и не может существовать, поскольку он принадлежит царству князя мира сего. Внутренно он освобожден от этого господства вследствие изгнания князя мира Христом, однако в своем состоянии он и донныне остается в его власти, как и был до Христа. Это сатаническое обстояние творения не относится к самому его бытию, ибо мир, сотворенный Богом, поддерживается в нем силою Божией, и в основе своей он — Божий. Однако, будучи восхищен у Бога сатаной чрез обольщение человека, мир остается еще в сатанинском обладании. Конечно, пути сатаны кончаются тупиком, ибо они ни к чему не могут привести мир, ни к спасению, ни к разрушению, ибо для этого последнего остается все-таки бессилён сатана. Не гибель, но состояние гибели, погибание, не сатанократия, для которой он также бессилён, но осатанение являются уделом лежащего во зле мира, в котором, однако, зреет и возрастает семя Царствия Божия: «да придет Царствие Твое». Мир лежит во зле, но есть все-таки добро, ибо он есть творение Божие.

Как же уразуметь это соединение двух царств, наличествующих в одном мире, как находится место для их соревнования и борьбы, как сочетается свет и тьма в одном общем бытии, как может лежать во зле мир Божий? К этому антиномическому соединению и приводятся все противоречия бытия и его загадки. Проблема теодицеи именно и относится

к этому соединению в одном бытии трансцендентного всемогущества Творца и имманентной самозаконности мира. В своем непосредственном виде она неразрешима, поскольку трансцендентное, как таковое, остается вне и выше имманентного. Однако эта противоположность не оставляет их совершенно чуждыми между собой, как бы пребывающими во взаимонепроницаемом двойстве, но дает место для некоего двуединства, в котором совершается их встреча и даже взаимопроникновение. Это последнее совершается на основе богочеловечества как божественного присутствия в тварном бытии, иначе говоря, *софийности* тварного мира. Она-то и устанавливает мост над бездной между трансцендентным и имманентным, их актуальное отождествление, хотя и не тождество. Это и есть соотношение Божественной и тварной Софии, Божества в творении и творения как имеющего в себе божественное начало. В этом соединении и взаимопроникновении обоих начал и состоит сотворение мира. Бог сотворил мир *из ничего*. Это означает, что в мире есть божественная полнота и сила, но в нем же наличествует и восприимчивое, становящееся бытие, т. е. неполнота, немощь, некоторый пребывающий онтологический минус, пустота, ничто, «из» которого и в котором Бог сотворил мир, приобщив его ничтожество к бытию, т. е. к божественной полноте.

Эта основа творения нерушима, хотя она и содержит в себе пустоту как возможность, осуществляемую в становлении. Мир сотворен «добро зело», и это добро заложено во всем составе мира как основа бытия в каждом человеке в отдельности и во всем человечестве и его истории в совокупности. В мире не существует безусловного зла с полным отсутствием добра как божественного начала бытия, ибо такое небожественное или внебожественное бытие провалилось бы в бездну небытия, до-тварного или внетварного ничто, т. е. просто не существовало бы. Как бы различно ни соединялось добро и зло или бытие и пустота, в каждом отдельном образе такого соединения он принадлежит бытию, *есть* по своему божественному основанию. Но такое тварное бытие имеет край и им соприкасается с небытием, «из» которого оно сотворено, граничит с небытием, в него погружается, «в зло лежит», хотя и стремится от него обратиться к добру или к бытию, всецело погрузиться в него.

Небытие в творении, однако, не есть только пассивное начало, совершенная пустота, ибо таковой и не существует в творении, в мире, уже сотворенном, вызванном из небытия в бытие, после того как в творческом акте пустота ничто однажды навсегда исполнилась бытия. Как таковая, она превратилась в *возможность* или задание, получила тему своего бытия для тематической разработки и соответственного исполнения, стала тем *ничто*, которое определяется уже как некое *что* на основе тварного самотворчества, т. е. тварной свободы. Эта последняя не абсолютна и не всемогуща, не обусловлена заданием в сотворенности или данности: свобода, хотя и во всей ограниченности и относительности своей, включена в самое существо бытия, так же как включено в него и божественное начало всякого индивидуального бытия. Тварная свобода не абсолютна не только в смысле отсутствия всемогущества, но и безошибочности, как в постановке целей, так и их исполнении. Она неизбежно проходит путем испытаний и искушений. Отсюда проистекает возможность падений и неизбежность ошибок. Путь человеческой свободы еще осложняется, поскольку его прохождение совершается при участии сил духовных, в которых уже изначально осуществилась, т. е. онтологически до человека, возможность падения. Его последствия распространяются и на человеческий мир, который, будучи вовлечен в падение,

становится уделом князя мира сего, подпадая его искусительному влиянию. Таким образом, искушение и даже падение фактически оказывается ценою тварной свободы и в некотором смысле ее синонимом. Смещение добра и зла оказывается ее путем, оно есть как тварного бытия, хотя и не составляет его *что*. Однако такое смещение есть не окончательное и непреодолимое состояние, но лишь путь к преодолению свободы в ее ограниченности и в ошибочности ее путей. Последняя же цель пути есть освобождение от тварной свободы в таком ее значении. Свобода от свободы не может означать ее утраты свободными существами, что невозможно, ибо означало бы разрушение или снижение всего сотворенного бытия, напротив, это есть возвышение состояния сотворенного мира к полноте своего самообладания.

Однако такой образ тварной свободы именно и придает ей характер *относительности*, которою и отмечены все человеческие решения и деяния. Относительность есть вообще свойство всякого тварного бытия как определяемого началом тварной свободы и основанного на ней становления. Эти два начала, относительность и тварная свобода, между собою связанные, а в известном смысле даже тождественные, должны быть истолкованы софиологически, исходя из соотношения Божественной и тварной Софии, которым определяется тварное бытие. Божественная София, предвечно сущая в Боге как Его самооткровение, есть Его откровение и в мире как энтелехическая основа мироздания, его имманентная целепричина, раскрывающаяся в его становлении чрез тварную свободу. Но этот образ раскрытия мировой софийности чрез тварную свободу предполагает в себе не только наличие несовершенства, от которого совершается восхождение к совершенству, как от неполноты к полноте, от задания к осуществлению, но оно совершается неизбежно и чрез противоборство положительных и отрицательных начал бытия, плюса и минуса, добра и зла. Относительная свобода, искушенная своею мощию, может становиться не только добрым, но и злым гением человека, поскольку к тому же она становится одержимой вдохновениями, если не прямо сатанинскими, то человекобожескими. Отсутствие же безошибочности, присущее тварной свободе в ее ограниченности, делает тварное творчество, хотя и софийное в своем основании, вечно колеблющимся, противоречивым, всегда ищущим, но не всегда находящим. Такова жизнь творческой софийности как становления. Жизнь в ее напряженности есть высшее благо, так же как и творчество в своей софийной устремленности. Можно в известном смысле сказать, что даже злая жизнь, в которой выражены начала греха, однако в известном соединении с силами положительного бытия, является выше и в последнем счете софийнее пассивности, безжизненности, бездействия, а-софийности. Бог создал человека возделывать и хранить рай, а не любоваться только на него в бездействии, и наделил человека творческой силой своего образа. Человеку вверен талант, который должен быть не зарыт в землю, но приумножен. Эта притча имеет софиологический смысл, в ней говорится о софийном сокровище жизненной силы, данной каждому человеку: живи и умножай свою жизненную энергию, даже безотносительно к тому, чем и как она умножается. Разумеется, в других местах Слова Божия определяется то, чему должна быть посвящена эта энергия при умножении талантов, но в этой притче сказано только одно: не зарывай в землю тебе данного, как раб ленивый и лукавый. Талант, который дан человеку, не может быть понят как недвижно и неизменно лежащий клад, но как непрестанно изменяющиеся благодатные дары жизни, которые должны творчески восприниматься в человеческой активности. Противоположение здесь делается между данностью

и заданностью, пассивностью и творчеством, которое, таким образом, является единственным путем проявления софийности в мире. Но этот путь предполагает не только активно-творческое напряжение, но и *борьбу*, притом всякого рода, с силами духовными, противоборством человеческим, с собственной инертностью. Всякий человек призван быть творцом, поэтом и художником на поприще своей жизни, которому говорится Христом: «огонь принес Я на землю, и как бы Я хотел, чтобы он разгорелся»*. И не только это, но и еще: «кийждо да *возьмет свой крест* и по Мне грядет»**. Это есть творческая задача ософииения жизни мира и своей собственной каждым по своей силе. Конечно, христианское творчество находится под контролем христианского сознания, оно должно служить строению Царствия Божия и этим определяться. Однако никогда не надо забывать всей относительности такого служения, которое отнюдь не является доступно в качестве непосредственной задачи, но есть лишь руководящая общая цель. Божественная София в мире тварном светит лучами софийности, которые и стремится уловить человек своим сознанием, — в своем «оправдании добра»*** — в ософииении мира. Нельзя поэтому абсолютизировать того, что является не целью, а средством. Однако приходится творчески *избирать* свой путь и утверждаться на нем. Его приходится искать, как положительно, утверждением известного образа жизни, так и отрицательно, чрез противоборство.

Исходя из этих общих начал, теперь предстоит обратиться уже прямо к нашей парадоксальной теме: война и софийность, или софиологическое оправдание войны. Может ли быть установлена такая связь, или найдено такое оправдание? Не является ли кощунством в отношении к Премудрости Божией или же изменой самим началам софиологии уже само такое вопрошание? Действительно, во мраке войны, застилающей свет солнечный, в ее тоске и муке, погружающих мир в состояние оцепенения, в океане крови, слез и всяческом мучительстве, не приходится ли оставить, как слепую иллюзию, и самую мысль о софийности мира, о неистребимости и непобедимости в нем софийного его начала? Не признать ли скорее мир царством князя мира сего, которое может быть понято скорее не в свете софиологии, но сатанологии?

Вот вопросы, которые ныне жгут сознание и требуют ответа со всей силой искренности и правдивости, как от Иова, лежащего на гноище и говорящего своим рассудительным и оптимистическим друзьям: «так и вы теперь ничто; увидели страшное и испугались» (Иов, VI, 21), «жалкие утешители вы все» (XVI, 2).

Нам, исповедникам софийности мира, как имеющего божественную свою основу в Софии, Премудрости Божией, надлежит ныне, не боязненно смотря в лицо трагической действительности, не уклоняться от исповедания и проповедания своей веры, как бы ни был слаб и глух голос наш. И чрез эту человеческую немощь глаголет она сама, Премудрость Божия. Не с друзьями Иова, жалкими утешителями, но с самим страдающим праведником надлежит нам исповедовать: мы знаем, что живо утешение мира, и оно себя явит миру. Софийно творение, софийна история и — приходится признать — в своем собственном, особом смысле софийна и война, т. е. проявляющиеся и в ней или, вернее, вопреки ей, но чрез нее, софийные начала жизни. И потому спрашивается: есть ли проявление творчества в войне, — не только как сохранение, но и умножение талантов? Вплетаются ли кровавые нитки войны в ткань истории, в качестве в ней необходимых или, по крайней мере, неизбежных, подобно государству и праву, художеству мысли и знанию, вообще всякому человеческому деланию в истории, возможна ли софиодияция войны? На все эти вопросы

можно и должно отвечать утвердительно, хотя и во всей той относительности, которая присуща истории. Война не есть абсолютное зло, сатанинский провал мироздания, лишенный всякого онтологического содержания, и в жестокостях своих не находящий никакого оправдания. Но в таком случае, что же она есть? Конечно, война есть самая трагическая страница истории со всюю ее жестокостью, как объективной, в смысле неизбежности жертв и страданий, так и субъективной, в смысле пробуждения в человеке зверских инстинктов, низменных чувств, слепого ужаса. Здесь именно можно повторить слова Иова: «увидели страшное и испугались». И в этом смысле война, особенно современная, так страшна, что страшно и говорить о ней. Пред ней объемлется ужасом всякий, к ней даже только мысленно приближающийся. И этот ужас смыкает уста и парализует мысль. Однако позволительно ли оставаться в духовном молчании и некоем безмыслии о том, что требует и ждет ответа, и не от нашей страшливости, но от духовного мужества? Можно и не утверждаться в способности устоять в истине, когда приходит испытание (и всякий держащийся тем самым обрекает себя на этот суд), и однако истина повелевает необязанно о себе свидетельствовать. И нельзя допустить неприятия войны только из страха, потому что возможно — и в действительности существует — не менее, но более духовно страшное, чем война, и однако так не пугающее своею угрозою. Позволительно даже высказать такой парадокс, что война может быть духовно менее страшна, нежели мир, не знающий ее сожигающего, но и очищающего огня. Вообще надо преодолеть понимание войны как абсолютного зла, нужно увидеть и признать в ней добро, конечно, лишь относительное, понять его возможность.

Если исходить из Слова Божия, то здесь мы становимся пред фактом, что Ветхий Завет исполнен, можно даже сказать переполнен признанием и свидетельством о *священной* войне, в которой воинствует Сам Бог чрез ангелов и святых Своих. Вся «священная история», протекающая под Божиим водительством избранного народа, есть, по Библии, ряд непрерывных войн. Она представляет собой, можно сказать, апофеоз с противниками избранного богоносного народа, в недрах своих несущего семя боговоплощения, и уже одно это содержит некое, не только фактическое, но и идеологическое оправдание войны. Нельзя отговориться здесь ссылкой на исторический возраст и вообще свести все это к первобытному варварству, хотя бы даже и невозможно было его отрицать. Нужно просто сказать, что в таком случае придется отвергнуть большую часть Ветхого Завета, ибо история священной войны составляет не менее интегральную его часть, чем закон и пророки. Является потрясающим фактом это ветхозаветное признание, а, следовательно, и оправдание войны, от которого мы предпочитаем отмахиваться, допуская его лишь «исторически», для Ветхого Завета. Но эти войны, как теократические, имеют для себя во всяком случае некую софийную основу. Поэтому возникает вопрос, так сказать, о ветхозаветной софиологии войны, если она явно связана с историческими судьбами теократии во Израиле, эти же последние — с боговоплощением. Как ни парадоксально может показаться, но священные войны в В<етхом> З<авете> вместе со всей ветхозаветной историей готовят появление в мире Пресвятой Девы Марии как личного явления Софии в человеческом естестве. Таким образом, приходится прийти к заключению, что нельзя устранить войны из Божественного плана боговоплощения.

Для того, чтобы полнее и глубже понять смысл теократической войны, нужно остановиться еще на одном факте уже из жизни духовного мира, именно: воинствования святых

ангелов, на земле и на небе. Меч есть неизменная эмблема, свойственная архистратигу Михаилу, который является Иисусу Навину в образе человека с обнаженным мечом, со словами: «я вождь воинства Господня» (Иис. Нав. V, 13–14). Согласно свидетельству Ветхого Завета, ангелы воинствуют вместе с людьми (Дан. X, 13, 20). В этом теократическом воинствовании ангелов с людьми печатлеется его софийный характер с полной очевидностью. В Слове Божиим не дано указаний относительно проявления этого воинствования; конечно, оно принадлежит преимущественно области духовного воздействия, хотя образно не исключены случаи даже и прямого участия в человеческой битве, как бы его ни понимать: сюда относится, напр., избиение ангелами первенцев египетских (Исх. XII, 29). Правда, здесь говорится: «Господь поразил всех первенцев в земле Египетской», но, по библейскому словоупотреблению, здесь, очевидно, разумеется ангел Божий. Сюда же относится избиение ангелом 185 тысяч полчища Сennaхирима (4 Цар. XIX, 35): «и послал Господь Ангела, и он истребил всех храбрых и главноначальствующего и начальствующих в войске царя Ассирийского» (2 Парал. XXXII, 21).

Теократический характер войны выражен здесь совершенно явно. Но для понимания софиологии войны, быть может, еще важнее этого ангело-человеческого воинства уразумение небесного противоборства, войны архангела Михаила и ангелов его с сатаной и воинством его: Откр. XII, 7–12. Здесь указано и основание этой войны. Речь идет о власти Христовой: «ныне настало спасение и сила и царство Бога нашего и власть Христа Его, потому что низвержен клеветник братий наших, клеветавший на них пред Богом день и ночь» [10]. Что бы ни значила эта «клевета» в небе, но ясно, что здесь речь идет о столкновении двух начал, между собою непримиримых и несовместимых. Но что же может значить здесь самая война ангелов? О ней говорится, что «ангелы не возлюбили души своей даже до смерти» (11). Конечно, здесь не может быть речи о смерти в буквальном смысле духов бесплотных и потому бессмертных, но о таком состоянии, которое соответствует готовности к смерти, о предельной жертвенности и неустрашимости, о высшем подвиге и напряжении любви к Богу и Агнцу. Здесь также не может быть речи о жестокости, которая неизбежна в войне человеческой, но о том духовном напряжении, которое имеет результатом окончательное разделение добра и зла, что и выражается в низвержении с неба сатаны и аггелов его. Ангельское небо отныне принадлежит уже одним ангелам, следовательно, жизнь ангельская исполнена одних божественных начал, т. е. безусловна софийна. Это есть, очевидно, высшая ступень добра, предельное достижение, которое дано было не Божественною силою (конечно, этой силой сатана мог быть низвергнут с неба и помимо войны с ангелами), но имело быть духовно завоевано. Следовательно, война, понятая как духовная жертвенность и напряжение, включена в план небесного строительства и ангельской жизни. Правда, эта необходимость войны, как и ее неизбежность, связана с восстанием сатаны и возникшим отсюда разделением в рядах воинства небесного. Войны могло бы и не быть, как на земле, так и на небе, помимо этого мятежа. Однако остается неизбежным и в таком случае некоторый духовный эквивалент этой войны, т. е. того творческого напряжения, которое ей соответствует. Нетворческая пассивность и здесь не может иметь места, ибо она не соответствует закону софийности творения, причем этот закон имеет равную силу на небе и на земле. И если не будет войны в прямом смысле, то остается война с собой, в себе и за себя, т. е. с пассивностью нетворческой за активную, творческую заданность.

Такое значение имеет война в небесах. В связи с этим раскрывается смысл ее и на земле, — и даже не в В.-Заветной церкви, но в христианской. Война может быть путем, вернее, одним из путей ософияния твари. Иначе она вообще не может быть принята или попушена. При обсуждении общего вопроса о софийном смысле войны надо сначала отстранить частности касательно той или другой войны в ее правде и неправде, но взять его в общей форме, — о войне как таковой в *истории*. Именно только в таком общен историческом контексте и может быть поставлена эта проблема, ибо война принадлежит истории и не может быть из нее выключена. Софийна ли история как апокалипсис (ибо история и есть апокалипсис)? Праздный вопрос, ибо в себе он уже содержит и ответ. Конечно, история и есть тварная София, раскрывающаяся в мировом становлении. История в этом смысле и есть это становление, прорастание софийных семян бытия в небытие его, мэон бытия (по платоновскому выражению). Мэонический характер истории в том и состоит, что здесь непостижимым образом *сплавлены* — бытие и небытие (укон) в становлении: добро и зло, красота и уродство, да и нет. Поэтому нельзя выключить из софийного бытия истории что-либо только потому, что оно не есть совершенство, потому что тогда придется зачеркнуть всю историю. Для распознавания софийности бытия, напротив, нужно искать в нем те положительные начала, помимо которых вообще не существует тварного бытия. Поэтому надо выделить и в войне такие начала, хотя они и соединены здесь с ужасами и разрушениями. Война сопровождается взаимным истреблением воюющих, вернее, она есть таковое. Война есть и убийство, как будто вопреки прямой заповеди Божией: не убий. Это, конечно, бесспорно, что война включает в себя убийство, однако, не как цель, но как средство к победе чрез «истребление живой силы противника» наряду с другими средствами, прямого уничтожения не включающими (блокада, пленение). Упрощенная и тенденциозная стилизация войны хочет видеть в убийстве только прямую и единственную цель. Тем самым в ней упрощается и даже уничтожается самая проблема софийности войны. Злое убийство из личной ненависти есть, конечно, зло и только зло, уже вследствие своей цели, именно уничтожения данной Богом жизни. Убийство не может быть целью как убийство ради убийства, и чем оно сознательнее и зlostнее, тем оно греховнее, а постольку и антисофийнее.

Итак, если видеть в войне то, что в ней есть, а не то, чего в ней нет, то она не может быть рассматриваема как зло абсолютное, но прежде всего есть бедствие или трагедия, которая имеет свое оправдание в неизбежности. Итак, спрашивается: может ли быть признана неизбежность войны, т. е. ее оправданность как необходимого средства в защите высших ценностей. На этот вопрос может быть дан отрицательный ответ в том лишь единственном случае, если человеческая жизнь представляет собой высшую и окончательную ценность, ни с чем не сравнимую, о которой уже никак не могло бы быть сказано: «не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить» (Мф. X, 28), «и потому не могущих ничего [более] сделать» (Лк. XII, 4). Земная жизнь временна и подвержена болезням и всякого рода опасностям, самое же главное, она не есть самоцель, но должна быть посвящена какой-либо высшей цели или служению. Это относится к собственной жизни, о которой может быть сказано, что каждый человек должен быть готов ею пожертвовать ради высшего блага (прежде всего за веру, но также и за родину, за близких и под.). Но это не может [не] быть приложимо и к жизни другого, если этот другой сам отдает свою жизнь, ставя себя в положение противника. Если вообще может

быть ценностью, высшая, чем человеческая жизнь, что несомненно, то может иметь место и законное, оправданное состояние войны как борьбы за эту ценность, а потому является неоправданным непотребление злу. Весь вопрос в том, может ли быть признана такая несовместность борющихся между собой жизненных начал. На этот вопрос в каждом случае не может быть дано априорного ответа, а только лишь эмпирический. Однако можно с достаточным основанием утверждать уже и априорную неизбежность столкновения и борьбы разных начал на путях истории. Эта неизбежность проистекает не только из общего характера становления как исторического процесса осознания, так и из наличия зла в мире, энергии и инерции, вообще действия первородного греха: мир во зле лежит. Другими словами, софийный процесс есть антиномический и вместе диалектический в том смысле, что наличие антиномии здесь не разрешается и не снимается в пределах истории, а лишь за ее пределами (не в апокалипсисе, а в эсхатологии), однако диалектически возводится к ряду синтетических достижений. Поэтому устранения исторических противоречий и борьбы нельзя даже желать, потому что это означает желать не совершенства, а застоя, гниения, спячки, а человек должен быть деятелем в истории на всех ее путях со всеми на них лежащими средствами. Не всякая война неизбежна как такое средство, потому что могут быть войны ненужные, бесплодные и вредные (впрочем, как и не всякое сохранение мира ценно как таковое), но важно принципиальное признание, что в истории существует, по крайней мере, хотя в известных пределах, неизбежность, а постольку и оправданность войны.

Если же война лежит на путях истории, вплетена в ее ткань, то это означает ее включенность в софийный ее план. Ее следует понимать в этом контексте не как зло, но как трагедию. Хотя и бедствие, она может, однако, включать и высшее благо; больше того: в известных случаях это благо и не может быть достигнуто иными путями.

В суждении о том, что можно назвать софийностью войны, должно различать две стороны: субъективно-человеческую и объективно-историческую. Начнем с первой. Само собою разумеется, что софийное служение необходимо предполагает напряжение и выявление высших, а не низших энергий человека, как и его даров. И, прежде всего, оно есть жертвенное самоотвержение — погубление своей души ради спасения ее. Так это есть в разных областях служения, каково бы оно ни было, если только оно, действительно, посвящено высшей, благой цели, и в меру того, насколько оно ею руководится. Но так это есть, может быть, в наибольшей мере в войне, где приносится в жертву жизнь и, что может быть еще больше того, здоровье. Конечно, не всякая смерть или ранение, калечащее человека, происходит от вольного жертвенного подвига; во многих случаях, если не в большинстве, мы имеем дело лишь с принуждением, осуществляемым во «всеобщей воинской повинности». Допустим даже, что подвиг самоотвержения представляет собой скорее исключение. Однако именно опираясь на него, должны мы произносить суждение о ценности. Важно именно то, что война может дать место самоотвержению и явить его, в ней как бы испытываются и проверяются человеческие свойства, прежде всего в бою, но также и в тылу, причем все это совершается в наибольшем напряжении. Одним словом, войне свойственны героизм и жертвенность, и притом в такой мере, с которой едва ли сравнится какое-либо другое служение. Конечно, поскольку это обращено на сокрушение мощи врага и выражается в его истреблении всеми доступными средствами, это есть бедственная война. Но насколько это относится к самим сражающимся, притом к обоим или, точнее, ко всем

сторонам, здесь проявляется жертвенность, которая в известном смысле есть эквивалент любви, одно из ее проявлений. Конечно, в человеческой жизни добро и зло смешаны между собою, и в особенности это имеет место в войне. Но важно установить в ней наличие героизма и самоотвержения как возбуждающих энтузиазм бойцов. Причем эти же черты проявляются и воспитываются не только на поле брани, но и в тылу, глубоком и близком. Война обрекает все население страны на лишения и страдания, а также требует труда и самоотвержения по уходу за ранеными и больными. Если вообще служение страждущим от болезни является одним из образов самоотвергающейся любви, особенно убажаемых Господом в речи о Страшном Суде, то в применении к условиям военного времени оно является требующим наибольшего труда и заботы, когда вся страна превращается в больницу или госпиталь. Может показаться парадоксальным, однако следует признать наряду с героизмом и самоотвержением, присущим войне, и особый идеализм, жертвенное служение идеалу, которое не часто встречается в обыденной жизни. Война ведется не ради личного интереса, которым обычно руководятся люди в своей жизни, но ради общей цели. Независимо от того, какова эта цель, уже это ее наличие поднимает психологию войны выше обыденного уровня, делает людей — часто против воли — идеалистами, воспитывает в них стремление к общим целям, их возвышает. Правда, против этого, однако, бесспорного факта можно возразить ссылкой на противоположный, не менее бесспорный: падение нравов, одичание, варваризация, все то, что обычно проявляется после войны во всей жизни. Здесь опять приходится вспомнить, что в человечестве добро смешано со злом; если война воспитывает в нем дурные инстинкты, то она же пробуждает в нем и возвышающие чувства, и совершенно невозможно (да и не нужно) подводить плюс и минус в общем балансе войны. Во всяком случае, то трагическое потрясение всей жизни, которое связано с войной, выводит из состояния духовной спячки, буржуазного равновесия, будит человека, и это пробуждение, по крайней мере, известной стороной призывает его к новому творчеству жизни. Не нужно смешивать и отождествлять страшное и трудное, с одной стороны, дурное и разлагающееся, с другой. В энергии войны заложены такие потенции новой жизни, которые вне ее находились бы в дремлющем состоянии, теперь же пробуждаются в своей открытости добру и злу, новому творчеству.

Одним словом, оценивая субъективную сторону войны, мы должны отказаться видеть в ней лишь образ сплошного злодейства. Не утрируя ее положительных сторон и не умаляя дурных, мы должны в ней видеть некое трагическое действо, в котором проявляются в новой силе как высшие, так и низшие свойства человечества, а это напряжение дает и плод истории в ее софийности.

Это же приходится применить и в отношении к объективной стороне войны, ее теологии. В войне обычно преследуются не личные, но объективные цели, по отношению к которым она является служением. Эти цели могут быть различны: крестовые походы за освобождение Гроба Господня и война северных и южных штатов, за освобождение черных, последняя мировая война из-за политического соревнования, войны экономические и колониальные, война за освобождение от коммунистического ига, как и за его водворение и т. д., и т. д. Поводы, причины и цели войны так же разнообразны, как пестра и ткань истории. Разумеется, разные войны могут иметь и различную квалификацию. Борющиеся стороны противостоят с различной, даже просто противоположной оценкой событий, каждая сторона хочет победы, именно себя считая правой, хотя, конечно, самый факт победы отнюдь еще

не свидетельствует сам по себе об этой правоте. Если «победителей не судят» в непосредственном ходе событий, где сила есть и право, то они судимы верховным судом истории, которая сама есть откровение софийности. Поэтому всякая победа не есть последнее слово исторической правды, она может иметь на путях открывающейся софийности столько положительное, сколько и отрицательное значение. Здесь немало относительности применяется в конкретных оценках. Взаимная правота здесь относительна для каждой из борющихся сторон; тут мы имеем именно *борьбу* разных начал, причем каждая сторона утверждает в своей правоте и ее приносит на верховный суд истории. Происходит историческая тяжба, которая совершается не только в военной, но и духовной борьбе. Человеку вообще не дано непогрешительности суждения, однако он нуждается в некоторой quasi-непогрешительности, в уверенности в своей правоте, без которой невозможно никакое действие, и непреодолимым остается расслабляющий гамлетизм. Так творится *общее дело* истории, вера же этого общего дела определяется уровнем духовного и исторического сознания. Она изменчива до противоположностей, различаясь в пределах от войны на взаимостребление до войны со смертностью, к которой призывал глашатай будущего мира Федоров. Но все равно война есть образ служения общему делу и как таковое есть мощный рычаг истории, сотрясающий мир, но и в каком-то смысле его обновляющий. Люди недостаточно зрячи, чтобы видеть все значение войны в истории, а, следовательно, и в ее софийности.

В столь исключительной сложности историческом явлении, как война, с наибольшей силой проявляется закон гетерогении целей, который состоит в том, что попутно с прямой целью и даже вопреки ей, однако же и в связи с нею, достигаются иные, прямо непреднамеренные результаты. Впрочем, таково и вообще проявление софийности в истории. Человек несет в себе вместе с образом Божиим призвание являть в истории начала софийности, однако в борьбе с небытием и злом, в смешении с ними. Проявление софийности в чистом виде не дано человеку, кроме как чрез божественное вдохновение, которым совершается «оцерковление» жизни. Спрашивается, возможно ли такое «оцерковление» войны также и чрез «христолюбивое воинство», или же война есть минус добра, которому христианство говорит лишь свое решительное *нет*. Конечно, такое *нет* говорится войне как бедствию, как кровавому разрешению вопросов, которые могут, а следовательно, и должны быть разрешаемы бескровно. Конечно, *решение*, приносимое войной, приходит не из Церкви, но извне, из жизни мира. Однако это не значит, что Церковь не может дать (хотя может и не дать) свое благословение войне или, по крайней мере, поущение ее, даже вплоть до поущения воинствования клириков (хотя, конечно, не по собственной воле, но из лояльности к требующему этого государству). Мирного исхода в трудностях ищут в настоящее время все народы, по крайней мере, христианского воспитания, чуждые духа воинствования *quand même*. Однако и в пацифизме как таковом еще нет христианского духа, поскольку война не есть последнее и всегда бесспорное зло, которое может заключаться и в мире. Вообще здесь, между войной и миром, нет того бесспорного выбора, как между добром и злом, ибо и война может быть большим добром или, по крайней мере, меньшим злом, нежели мир, купленный какою угодно ценой. Поэтому в известных случаях мирные предложения не только могут, но и должны быть отвергнуты. Такова конкретная логика истории, хотя она и ведет нас тем самым к тяжелым жертвам личным и общественным. Во всяком случае, мир может представлять собой положительную ценность, лишь когда

он проистекает не из слабости или малодушия, но из чувства правды и долга, и для того, чтобы быть достойным доброго мира и способным к нему, надо быть способным к войне, которая есть возможная цена жизни. Вообще из суждения о войне и мире надо устранить гедонистические мотивы, желание сохранить покой или привязанность к комфорту, если наряду с ним отсутствует героическая жертвенность, подменяемая расслабленностью воли и страхом лишений.

В суждениях о бедственности войны всюду указывается ее гибельность для развития культуры, паралич науки и искусства, вообще варваризация. Все это, конечно, бесспорно, как последствия войны, которая считается лишь со своей прямой целью, «истреблением живой силы противника». Для этой цели она ищет все новых, более действенных средств и не останавливается ни перед чем. Особенно это ощутительно, когда войну ведут народы разного уровня культуры, хотя, к сожалению, в настоящее время и эта разница все более стирается. В войне слабеет самый инстинкт почитания культурных ценностей. Однако в вопросе об «оправдании войны» сравнительная ценность культуры также не имеет решающего значения. Культура не есть еще та высшая ценность, которую можно было бы применять как критерий для определения допустимого или недопустимого. Бедственность войны включает и культурные разрушения, которых следует всеми мерами избегать. Это верно, как верно и то, что варваризация представляет собой величайшее зло, угрожающее гибелью историческим народам. Однако и эта бедственность не есть зло абсолютное, которое было бы способно устранить неизбежность войны, раз она признана соответственной высшим целям. Чем значительнее эта бедственность в области хозяйства, культуры, цивилизации, государственности и т. д., тем больше возрастает жертвенность целям войны, от которых нельзя отступить, если они признаны в данном случае высшими. Война не останавливается ни пред какими жертвами в своем должествовании, такова ее аксиома. Конечно, было бы великим счастьем для мира, если бы из него вообще было бы устранено начало войны и мечи перековали на орала. Но для этого нужно, чтобы был устранен микроб войны, ее возбудитель в мире духовном и человеческом. О таком его одолении и говорится в связи с 1000-летним царством Апокалипсиса, при наступлении которого на 1000 лет «скован был сатана» (Откр. XX, 2). Победа же пасифизма лишь ради сохранения культурных ценностей, но при всеобщей духовной расслабленности явится не победой добра, но скорее уклонением от борьбы за него, приспособлением, духовным оппортунизмом. «Не поднимет народ на народ меч, и не будут более учиться воевать» (Ис. II, 4), ибо «научит Он (Бог Иаковлев) нас Своим путям» (3), и «земля будет наполнена ведением Господа, как воды наполняют море» (XI, 9). Только такая победа над войной есть истинное благо, угодное Господу. Сама по себе война есть, прежде всего, бедствие, а не грех, хотя и может быть им и, конечно, бедственностью своей влечет за собой множество грехов. Война есть историческая катастрофа, разбивающая привычный уклад жизни, взрывающая застывшую кору, из-под которой течет расплавленная лава.

В этом смысле война во всей своей иррациональности и гетерогении целей, в своей вековой неотвратимости, наступающей с известного момента, есть не только действие человечества как свободное волеопределение, в котором ищут и сравнительно легко находят виноватого (каждая сторона по-своему), но некоторый рок, судьба, попущение Божие, скажем прямо, проявление Промысла Божьего в истории. И в священной истории Ветхого Завета это совершенно явно: исход из Египта и завоевание земли обетованной, войны

Давида, пленение Вавилонское, разрушение Иерусалима, разные войны с тем или иным исходом по прямому определению Божию¹, — все это придает войне характер предустановленности, которая потому и поддается пророческому предвидению и предсказанию. В Новом Завете это менее очевидно, или даже совсем не очевидно, потому что осложняется человеческой самодеятельностью, свободным самоопределением. Однако отсутствие прямой очевидности совсем не значит, чтобы и здесь было иначе, а отсутствовал бы тот провиденциальный детерминизм, который делает исторические события в известной мере судьбой, неким историческим фатумом, хотя этот фатализм и соединяется непонятным и странным образом с свободным самоопределением, человеческим творчеством в истории. Явным свидетельством тому является *Откровение*, эта новозаветная историософия. Здесь войны и потрясения изображаются как свершения, происходящие одновременно при участии сил небесных и земных, последняя же война (гл. XIX) при участии Самого Христа, так же как действием оболыщения сатаны (XX), т. е. явным образом действием сил метаэмпирических и даже метаисторических. Философия войны, которая содержится в *Откровении*, совершенно не мирится с рационалистически-гуманистическим пасифизмом, но заставляет видеть в войне также действие сил сверхисторических, проникающих в человеческую историю. Конечно, самое это проникновение дано в образах и эмблемах, скорее в апокалипсических схемах, нежели в прагматизме истории (и попытки истолкования этих схем применительно к конкретным историческим событиям а priori ошибочны). В пророческой книге Нового Завета определяются, с одной стороны, силы, действующие в истории, а с другой, указываются их предельные возможности (1000-летнее царство), которые могут становиться действительностью лишь в меру своего свободного осуществления. В *Апокалипсисе* даны не факты, но лишь историософический их профиль. Здесь изображена вся историческая трагедия, как она заложена в недрах истории. Она определяется борьбой духовных сил в истории — добра и зла.

Но вот что важно. *Откровение* есть не только историософия, но и софиология истории, и она должна быть, наконец, понята как таковая. Иначе ведь это и не может быть, потому что истинный смысл истории, в ее глубинах раскрывающийся, есть, конечно, тварная София, в которой Божественная основа мироздания, или София Божественная, является началом творческим, созидающим, в мэоническом бытии тварного мира. При этом здесь происходит не только внедрение бытия в небытие, которое исполняется софийных энергий, но и совершается разделение положительных и разрушительных сил с выделением последних на край бытия, в тьму кромешную, «это смерть вторая» (*Откр.* XX, 14). «Князь мира сего изгоняется вон»* из мира, из самого бытия.

Апокалипсис поэтому является естественно и неизбежно софиологией войны, поскольку в нем описывается противоборство софийных и антисофийных потенциалов, с Сидящим на коне во главе Своих воинств Царем царствующих и Господом господствующих, на одной стороне, и Гогом и Магогом, движимыми сатаной, на другой. Так как, без всякого сомнения, здесь изображаются энергии человеческие и события исторические, то здесь, очевидно, мы имеем символику софийной и антисофийной войны. К этой же символике относятся и другие образы и антитезы *Апокалипсиса*: ангелы и святые, на одной стороне, и воинства зверя, на другой; жена, облаченная в солнце, и вавилонская блудница, сидящая на звере; зверь

¹ Так говорит Господь помазаннику Своему Киру: «Я держу тебя за правую руку, чтобы покорять тебе народы» и далее (*Ис.* 45, 1–3; 2 *Парал.* 36, 23). Ср. *Дан.* гл. 11, 3–4.

и лжепророк и два свидетеля истины; 1000-летнее царство как явление в мире Божественной Премудрости и сходящий свыше град Божий, небесный Иерусалим, и царство зверя, с последней и окончательной победой софийной полноты бытия (гл. XXI–XXII). Важна не только общая и основная идея, так сказать, софийной динамики, явленной в *Откровении*, но основная схема всемирной трагедии, как апокалиптической, софийной войны, наполняющей всю историю. Эта война есть, прежде всего, конечно, духовная, но было бы неверно ограничиваться лишь таким пониманием апокалиптических образов, их спиритуализируя. Напротив, здесь изображаются события, как на небе, так и на земле, но совершающиеся в человеческой истории, а следовательно, начертывается *софиология войны*. Поскольку всемирная история есть эта динамика софийности, то следует видеть в *Откровении* также и софиологию войны.

Софиология войны, которая содержится в *Откровении*, имеет ярко выраженный социологический характер. Здесь дело идет не столько об отдельных личностях (кроме двух свидетелей, кажется, таковых и вовсе не имеется), сколько о духовно-исторических силах, которые символизируются в разных образах. Таковым образом присущ характер тенденций или закономерностей, обобщающих действия индивидуальные, хотя их не упраздняющие... В них выражается судьба, рок, закономерность, социальное становление, в котором действуют не личности, но то, что стоит над личностями или за ними. Этим не снимается личная ответственность и не устраняется индивидуальная инициатива, однако усиленно подчеркивается та социальная их спайка, которая проглядывает за атомизирующим индивидуализмом. Эта спайка является проводником той общей связи, которая вносит сверхиндивидуальное начало в личные судьбы. Такова и война, которая есть явление в высшей степени социальное, не только объединяющее, но в известной степени и поглощающее начала личного действия. Последнее никогда не может быть до конца поглощено, с полным упразднением личной ответственности и воли, но здесь со всей очевидностью выступает начало социальное, которое иногда принимает черты демонические и звериные, но способно вмещать и противоположные, как некая плавкая форма или прозрачный сосуд. Отсюда и проистекает вся немощь рационалистического и индивидуалистического пассивизма, который не ведает сил целого. Недаром такое целое в апокалиптике неизменно описывается чертами живого существа, духовного организма. Но эта именно целостность в отношении к личному, индивидуальному бытию имеет характер данности, которую становится неизбежно принять, а, следовательно, постольку ей подчиняться. Отсюда и проистекает характер войны как рока или судьбы. В конце концов, вопрос войны и мира решается не личной волей и разумением, но как-то поверх них, хотя это и не мешает отдельным личностям быть выразителями этого сверхличного инстинкта или вдохновения. Тогда они становятся вождями народов, и на них ложится и личная ответственность за войну. Однако кроме известной личной одаренности, им больше суждено явиться рекламой истории, ее двигателями. Мера этого личного воздействия может быть различна, но важно то, что в истории действуют силы сверхиндивидуальные, определяющие собою исторические судьбы. Здесь мы встречаемся снова с идеей исторической закономерности, которая родилась в новейшей социологии (в частности, и в марксизме) в связи с проблемой исторического предвидения и предсказания. Эта идея представляет собой не что иное, как рационалистический перевод апокалиптики на язык отвлеченных понятий, причем то, что здесь изображается живым и внутренне связанным, там оказывается механизированным, подчиненным социологической необходи-

мости. Однако остается коренное сходство в обоих случаях в том, что устанавливается сверхиндивидуальный путь истории, в который включаются личности лишь как атомы, настоящая же реальность принадлежит целому, коллективу. Но вот что важно в религиозной историософии, которую мы имеем в пророческом стиле — апокалиптики вообще и новозаветного Апокалипсиса в частности: здесь эти свершения принимаются не только как общие судьбы, но и промыслительные действия, суды Божии над историей. Поучительно в этом смысле содержание новозаветного Откровения. Прежде всего, все содержание истории в судьбах грядущих изображается как книга в деснице Сидящего на престоле (по общему контексту — Творца и Вседержителя, Откр. IV, 2–3, 11; V, 6–7), «написанная внутри и отвне, запечатанная семью печатями» (V, 1). Эта книга берется из рук Сидящего на престоле Агнцем, т. е. Богочеловеком, причём власть Его взять книгу, т. е. руководить судьбами мира, признается на небе и на земле (9–13). Агнец последовательно снимает каждую из семи печатей, которым соответствуют различные акты исторической трагедии в разных образах: четырех всадников, несущих бедствия земле (в частности, всадник второй на коне рыжем, «и сидящему на нем дано взять мир с земли, и чтобы убивали друг друга, и дан ему большой меч» — VI, 4, и четвертый всадник на бледном коне, «которому имя смерть, и ад следовал за ним, и дана ему власть над четвертой частью земли умерщвлять мечом и голодом, и мором, и зверями земными» — VI, 8). Все эти образы содержат пророчества или духовные предвидения, как сказано тайнозрителю, съевшему книжку по повелению ангела: «тебе надлежит опять пророчествовать о народах и племенах и языках и царях многих» (X, 11). Таково видение семи ангелов с трубами, причём глас каждой из них сопровождается соответственными бедствиями (гл. VIII–IX, XI, XV). Далее идут образы земных царств — зверя, которому «дано было вести войну со святыми и победить их, и дана была ему власть над всяким коленом, и народом, и языком, и племенем» (XIII, 7), а также «другого зверя», обольщающего великими знамениями и чудесами (XIII, 11, 14); наконец, следуют «семь ангелов, имеющих семь последних язв, которыми оканчивается ярость Божия» (XV, 1; XVI). Зверь и цари с ним «будут вести брань с Агнцем, и Он победит их» (XVII, 14). Далее следует падение Вавилона (XVIII), после которого происходит уже победная битва Агнца и ангелов Его с зверем и царями земными (XIX, 11–21). Ей же последует, после 1000-летнего царства Христова на земле, восстание Гога и Магога и последняя с ними брань, за которой наступает конец истории и суд (XX, 7–15). Последние главы XXI–XXII посвящены метаистории, свершениям эсхатологическим, схождению небесного Иерусалима на землю и воцарению Христа в Своем царстве. Не будем останавливаться на отдельных образах всей апокалиптической схемы, выделим лишь руководящие идеи, имеющие значение для нашей проблемы софиологического уразумения войны.

Прежде всего здесь поражает, что войны и другие бедствия определенно являются судьбинами Провидения, посылаемыми в связи с соответствующими человеческими действиями и самоопределениями. Отсюда с необходимостью приходим к заключению, что история не только творится людьми в их свободе, но она же делается и свыше, как свершение воли Божией, в ответ на эту свободу. Получается своеобразный *синергизм*, в котором, однако, участие обеих сторон не является равным, ибо окончательные пути истории определяются велением Божиим. Отсюда следует очень важное различие относительно того, что в истории является исторической судьбой, детерминацией, и что есть дело

человеческой свободы. Такое соотношение остается неизменным для разных эпох истории, поскольку она есть процесс богочеловеческий, в котором действует Бог в человеке и чрез человека. Это же имеет значение и для того постижения войны, в котором она есть, вернее может быть столь же виной человека, сколь и судом «ярости Божией» или же вообще действием Провидения, ибо она, хотя есть и бедствие, но еще не есть безусловное зло или, по крайней мере, может и не быть им. По крайней мере, в изображении Апокалипсиса, т. е. уже в новозаветном Откровении (которому соответствуют и главы XXIV—V Еванг. от Мф.) война изображается не только как дело человеческое, но и дело Промысла Божия, его поущение. А постольку и ответственность за войну превышает личные силы и возможности отдельных лиц, которые являются уже орудиями вышней воли. Прагматически мы можем, конечно, искать и находить виновника или виновников войны, «агрессоров» (напр., в лице Гитлера и иже с ним). Не умаляя их вины и их значения в этом печальном стечении обстоятельств, которые привели к войне, хотя и всячески все хотели ее избежать, все-таки следует сказать, что война не только учиняется людьми, как их личный грех и преступление, но и *происходит*, как судьба, исторический фатум, Божье поущение. А в этом последнем смысле, будучи бедствием, она является и относительным благом, по крайней мере, может сделаться таковым силою Божьего Провидения. В публицистически эмпирическом трактовании событий слишком легко утеривается мысль о действии Промысла Божия в таких делах и событиях, которые имеют сверхличный характер и не только делаются людьми, но и происходят с ними. Они подобны в этом отношении другим бедствиям, совершающимся над человечеством: мору, гладу, трусу, потопу и т. п. Их надо отнести или к необъяснимой разумно области зла, или же и в них, как бы это ни было непостижно, верою утверждать высшую целесообразность, хотя и не раскрывающуюся в этом веке.

Итак, события, определяемые Божественным детерминизмом, как действия воли Божией, содержат в себе высшую целесообразность. Их смысл до времени может оставаться недоступен человеку, предстая пред ним как фатум или злая судьба, тогда как они суть действия Божии. Таково содержание Откровения. Однако они могут и должны быть воспринимаемы в своем отношении к человечеству, так сказать, антропоморфически, хотя бы и неполно и односторонне, лишь применительно к человеческому разумению. И в этом смысле судьбы человечества являются *судом* Божиим над ним, конечно, не тем последним и страшным судом, который наступает после конца истории, но предварительным и историческим. Каждый по-своему разглядывает эти таинственные письмена событий, видя в них суд и наказание или же вразумление. Таковы и современные события: не являются ли они для нас выражением гнева Божия на буржуазный материализм нашей эпохи, по-разному проявляющийся как в капитализме, так и в социализме и коммунизме, на ее безбожие и идолопоклонство, за национализм и тоталитарность, за милитаризм с порабощением слабых и т. д., и т. д. Все это изобличается ныне самой жизнью в своей лжи и разрушительности. Конечно, не все внемлют этому суду, здесь остается место для свободы человеческого восприятия. Одни хотят не замечать смысла событий, отвернуться от них в страхе. После землетрясения великого и сотрясения всей природы (Откр. VI, 12—14) «цари земные и вельможи, и богатые и тысяченачальники и сильные, и всякий раб и всякий свободный скрылись в пещеры и ущелья гор, и говорят горам и камням: падите на нас и сокройте нас от лица Сидящего на престоле и от гнева Агнца» (VI, 15—16).

Однако люди, не умершие от язв, «не раскаялись в делах рук своих, так чтобы не поклониться бесам и золотым, серебряным, медным, каменным и деревянным идолам... и не раскаялись они в убийствах своих, ни в чародействе своем, ни в блудодеянии своем, ни в воровстве своем» (Откр. IX, 20–21). Напротив, в ответ на горестные испытания лишь «рассвирепели язычники» (XI, 18). И даже когда царство зверя сделалось мрачно, то люди «кусали языки от страдания и хулили Бога Небесного от страданий своих и не раскаялись в делах своих» (XVI, 10–11). Согласно символике Апокалипсиса, происходит соглашение между историческими деятелями (семь голов — семь царей, десять рогов — десять царей, которые «имеют одни мысли и передадут силу и власть свою зверю» — XVII, 9–13). Они «возненавидят блудницу и разорят ее... потому что Бог положил им на сердце исполнить волю Его, исполнить одну волю и отдать царство их зверю, доколе не исполнятся слова Божии» (16–17). Пути Божии исполняются даже чрез мысли и дела ведущих брань с Ангелом, как и с теми, «которые с Ним, суть званые и избранные и верные» (14). Одним словом, уроки Божественной педагогики неравно воспринимаются разными людьми. Однако для тех, кто способен к духовному возрастанию, они становятся источником вразумления, прежде всего как наказание суда Божия, а затем и откровения правды Его. Только Богу принадлежит власть и разум наказания: «Мне отмщение и Аз воздам», люди же способны судить лишь *post factum*. Но они должны вразумляться громами событий и читать книгу судеб Божиих, которые и суть ее письмена. Так начертывается трагедия истории.

Война прежде всего означает ощутительное приближение смерти, которое дает и углубленное трагическое чувство жизни. Человек невольно освобождается от обычной обмирщенности. В нем пробуждается орган софийности, чувство божественного в мире и в истории. В душе начинает звучать торжественный звон вечности. Конечно, это чувство Бога борется и смешивается с ревом звериного царства. Война есть организованное зверство, по крайней мере, столько же, сколько и энтузиазм жертвенности. Но и софийность как откровение тварной Софии в истории есть такое же противоборство света и тьмы. «Свет во тьме светит, и тьме его не объять». Эпоха войны есть интенсивное откровение истории с ее светом и тенью, величием и низостью. Война есть разрушительная стихия, пожар, катастрофа. Она, конечно, полагает поэтому предшествующее строительство истории, в котором проявляется положительное откровение софийности. Однако история и не может строиться бестрагично, если в ней борются две силы, между собою непримиримые. В войне открываются человеку его глубины, как и во всяком великом испытании. В особой интенсивности истории, которая свойственна эпохе войны, главный духовный плод есть то изменение, которое совершается в душах человеческих. Оно ведомо лишь Промыслу Божию в его путях. Здесь раскрываются и переворачиваются страницы истории, наступает новая зрелость, хотя она и покупается дорогой ценой. Не сама война, конечно, есть откровение Премудрости Божией, но в ней и чрез нее в человеке она начертывает свои письмена. Вся человеческая жизнь и история есть единение Божественной и тварной Софии, ософийение твари, для которого путем является история, война же есть история по преимуществу. Божественное начало, Премудрость Божия открывается в человеке не только в ее прямых вдохновениях, явленных в творчестве духа, но и в испытаниях, научениях жизненного опыта. Войне, как и вообще катастрофам и бедствиям жизни, присуще не положительное, но отрицательное откровение, чрез сгорание, разрушение, потрясение. Софийна по преиму-

ществу была история Израиля, и не только в пророческих откровениях, но и испытаниях, не только в священных книгах, законе и культе, но и в пленении Египетском, пленении Вавилонском, священных войнах и бедствиях. Пророки были не только вестниками Воли Божией, но и вождями своего народа, — Моисей, Давид, Исаия, Соломон, Иеремия, Даниил. Посему да не овладеет нами малодушие и как бы оставленность Божественной Премудростью.

Софийность есть начало Богочеловеческое, божественно-тварное. Тварное естество живет в нем всей своей силой, хотя, будучи прозрачно и пронцаемо божественным, становится его откровением даже в тех случаях, когда оно ему как будто противится. Оно никогда и ни при каких обстоятельствах не может угасить внутреннего своего света, который и во тьме светит и не может быть объят этой тьмою. В ряде событий, развивающихся с естественной необходимостью, проявляются судьбы Божии, открываются Божественные возможности. Софийность никогда не прерывается и не гаснет в естестве истории. Нет в нем слоев или событий, которые были бы совершенно пусты ее откровения или же, наоборот, были бы всецело им одним исполнены (кроме прямого Божественного откровения, содержания книг священных, которое, впрочем, также облечено историческими покровами). Генеалогия Христа состоит из царей и царств очень различного, даже противоположного характера и, однако, она насквозь пронизана богорождающим началом. До известной степени от нас зависит постигать это содержание откровения и в ужасах, и бедствиях, осуществлять его в себе и служить ему.

Посему в час испытаний да будут чресла наши препоясаны и светильники горящи. В нас да не дрогнет наша вера в Божественную Софию, открывающуюся в мире, и да не омрачится наш взор для ее видения. Напротив, новые исторические потрясения да ведут нас к новому постижению истины. Плод духовный, который рождается через них, есть новое явление Христа для нас и новое явление Божией Матери — воплощенной и воплощающей Премудрости Божией. Это есть возможный и желанный итог войны в ее софийности, которым имеет быть преодолена и упразднена ее звериность. И только ли в войне одной проявляется это звериное начало, и чуждо ли ему благополучие мира, погруженного в ограниченную земную чувственность. Или же иногда лучше разбить эту ограниченность и преодолеть погруженность. Мы не смеем дерзновенно призывать трагедию, но еще менее мы можем ее отрицать, когда она послана. То, что от нас требуется, это — *встретить* трагические судьбы с софийной верой и достоинством. И тогда солнце не затмится, но взойдет в душах наших, и совершится то дело истории, которое хочет от нас Бог.

ПРИМЕЧАНИЕ

Со-умирание со Христом является некоторой самоочевидностью как обнаружение личной связи с Ним отдельного человека. Но эта связь со-умирания осуществляется для всего человечества, не только в личной судьбе, но и всеобщей. Поэтому невольно рождается недоумение, как же совместимо это личное и общее со-умирание со Христом, которое столь существенно для человеческой жизни. Этот абстрактный вопрос получает конкретное выражение в таких событиях, как, например, эпидемия и в особенности война с ее повальным взаимоистреблением. Может ли оно совместиться с личным со-умиранием со Христом? Однако, этот вопрос не требует и не допускает ответа. В самом деле, его трудность состоит

ли в количестве умирающих, которые поэтому могут оказаться несовместимыми, так сказать, с этим со-умиранием со Христом, как будто оно осуществимо только в случаях единичной смерти? Но это есть нелепое и наивное представление. Все человечество умирает со Христом и во Христе, хотя по-разному и в разном смысле, и в этом нет и не может быть никакого исключения, ибо таковое тем самым исключалось бы и из самого человечества. Еще можно себя спрашивать, как могут во Христе и в со-умирании с Ним вмещаться эти многие и разные образы умирания, как одновременно, так и разновременно. Но это также есть вопрос недоуменный. Для человечества Христова нет границ, оно вмещает в себя все его образы, а в частности и все образы умирания, как количественно, так и качественно. Если для нас массовые убийства на поле сражения исполнены особенно потрясающего ужаса, как нарочитое и исключительное проявление смерти с ее торжеством, то в порядке интенсивного, так сказать, со-умирания нет этой разницы. Христос в равной мере со-умирает с человечеством в каждом человеке. Отсюда получается парадоксальный вывод о том, что смерть на войне не является смертнее всякой другой смерти. Она может иметь для себя лишь различные духовные оттенки в соответствии с состоянием воюющего человечества, в жизни, а постольку и в смерти. Итак, Христос одинаково со-умирает — нераздельно и неслиянно с каждым отдельным человеком и со всем человечеством.

ДВЕ ВСТРЕЧИ (1898—1924)

(Из записной книжки)

...И я в вагоне, один, со своими думками. Порою испытываешь почти головокружение от внутреннего их напора, и маленькое поле сознания кажется слишком узким, чтобы вместить их наползающие облака. Словно хочется всю грудь наполнить воздухом, а не можешь вздохнуть. Вместе с катастрофами и... чудесами этого века переживаешь и свои собственные катастрофы, также с их чудесами, и радостно-наивное, благодарное удивление тихо и властно объемлет душу. И в самом деле: разве не чудесны они, и эти новые нежданно развернувшиеся страницы в моей нескладнице жизни и темной судьбе. Вот я еду сейчас, на закате жизни, из Праги в Берлин, где был только *четверть века назад* (всю свою зрелую жизнь я «бойкотировал запад», славянофильствуя, и за границу почти не ездил). И я был тогда глупым-глупым, наивным-наивным марксистом, с благоговением взиравшим на самую улицу, по которой ступали «вожди», и в услаждение была мне вся тошнота берлинского асфальта и убийственное бездушие улиц. Мое знакомство состояло тогда также исключительно из «вождей», — германской социал-демократии — Каутский и Бебель, Браун и Адлер, — других я не замечал. Я находился в то время в нежной переписке с Плехановым*. Такое состояние молодого социал-идиотического щенка продолжалось, конечно, недолго, и очень скоро и быстро началось «линяние». Но и тогда голодающая душа умела находить ключи живой воды — в искусстве, оно ведь не было вполне запрещено катехизисом и уж, конечно, оно таило в себе силу духовных революций и потрясений. И даже в самые темные дни своего марксизма я оставался неразлучным с Мусоргским и Достоевским, Гете и Пушкиным, и как раз в Берлине переживал могучую мистику Вагнера**, отдаваясь ей, может быть, безудержней, нежели следует. Ходил я по картинным галереям, как полагается иностранцу-туристу, вероятно, с видом довольно вислоухим, оставаясь безразличным и холодным до тех пор, пока не произошла эта встреча нежданная и благостная. Произошло то, что бывает только в решительные и определяющие роковые мгновенья. Я увидел и с первого же взгляда принял в сердце Сикстинскую Мадонну Рафаэля в Дрездене. Это не было чисто художественное впечатление, эта встреча явилась *событием* моей жизни, — вернее сказать, то было настоящее духовное потрясение, благодарная память о нем живет и поныне, и след его сохраняется в сердце через всю

жизнь. Я пытался однажды немолча выразить неизреченное. Лучше не сумею и теперь, повторю лучше сказанное тогда.

«Пришла новая волна упоения миром... первая встреча с Западом и первые ее восторги: «культурность», комфорт, социал-демократия... И вдруг неожиданная, чудесная встреча: Сикстинская Богоматерь, в Дрездене, Сама Ты коснулась моего сердца, и затрепетало оно от этого зова.

Проездом, спешим осенним туманным утром, по долгу туристов, посетить Zwinger с знаменитой его галереей. Моя осведомленность в искусстве была совершенно ничтожна, и вряд ли я хорошо знал, что меня ждет в галерее. И там мне глянули очи Царицы Небесной, грядущей в небесах с Предвечным Младенцем. В них была безмерная сила чистоты и прозорливой жертвенности, знание страдания и готовность на вольное страдание, и та же вещая жертвенность виделась в недетски мудрых очах Младенца. Они знают, что ждет Их, на что Они обречены, и вольно грядут Себя отдать совершить волю Пославшего: Она — принять «орудие в сердце»*, Он — Голгофу... Я не помнил себя, голова у меня кружилась, из глаз текли радостные и вместе горькие слезы, а с ними на сердце таял лед, и разрешался какой-то жизненный узел. Это не было эстетическое волнение, нет, то была встреча, новое знание, чудо... Я (тогда марксист!) невольно называл это созерцание молитвою и всякое утро стремился попасть в Zwinger, пока там еще никого не было, бежал туда, пред лице Мадонны, «молиться» и плакать, и немного найдется в жизни мгновений, которые были бы блаженнее этих слез...»

(«Свет Невечерний». Зовы и встречи.)

Так было тогда. Но в подсознании теперь уже слышатся иные, еще невнятные шепоты, ждут какие-то новые впечатления. Как переменялось все с тех пор! Давно позабыто мальчишеское социал-идиотство, слняло и славянофильство, окончательно определились, наконец, мои церковные судьбы. «Und B-ff ist fromm geworden!»** — передавали мне исполненное комического негодования или недоумения восклицание Каутского относительно подававшего надежды Parteigenosse еще 10 лет назад. За эти годы B-ff ist Priester geworden***. И с чувством некоего Doppelganger'a**** вступаю я на улицы того, бывшего Берлина, которого, конечно, также давно уже нет, как и нет уже давно того наивного, благочестивого марксистского юнца. Однако теперь мне нечего делать с улицами Берлина, это я знаю: здесь нет у меня уже никакого «романа». Но заранее бьется сердце при мысли о новой встрече с творением, которое так меня тогда поразило и потрясло. И надежда на эту встречу и мысль о ней появились у меня сразу с того самого момента, когда я по велению судеб снова неожиданно получил бессрочную командировку в Европу*****. Здесь, именно здесь, нужно мне что-то существенное проверить, осознать и увидеть, хотя бы при этом пришлось, может быть, потерять, похоронить, близкое, дорогое, важное... Обстановка в Дрездене между поездками. Стремлю свой бег, спеша и волнуясь, в Zwinger. Только отчего же нет в душе радости, скорее в ней тревога и неуверенность? Пробегаю чрез зал, ни на что не глядя прямо в ту заветную комнату... С трудом от волнения поднимаю глаза. Первое впечатление было, что я не туда попал и передо мной не она. Но скоро узнаю и убеждаюсь, что это она, и, однако, действительно, не она, или я уже — не — он. Увы! Не ударила в сердце радостною волною горячая кровь, оно не дрогнуло, осталось спокойно. Неужели же так оно охладилось за всю долгую жизнь? Но

нет, не то, не то: моя *не состоялась* встреча, здесь я не встретил того, чего ожидал. К чему таить и лукавить: я не увидел Богоматери. Здесь — красота, лишь дивная человеческая красота, с ее религиозной двусмысленностью, но... безблагодатность. Молиться перед этим изображением? — да эта хула и невозможность! Почему-то особенно ударили по нервам эти ангелочки и парфюмерная Варвара в приторной позе с кокетливой полуулыбкой. Я помню, что и раньше всегда мне это мешало, но я как-то сравнительно легко справлялся с ними. Но теперь это ощущалось мною как откровенное нечестие, неверие и какая-то кощунственная фамильярность: ну можно ли, после видения Матери Божией, брать такой тон, как будто глумиться над собственной святыней? Можно ли быть нестрогим в... иконе? Но я кой-как перешагнул через это и теперь, и впился глазами в лики Матери и Младенца. Без вдохновенья, с шемящей болью от пустоты в сердце, я вместе с тем и не хотел оторваться от созерцания; я оставался перед нею все время до закрытия и, кажется, сидел бы еще до самого вечера, всматриваясь, впиваясь в этот образ с его загадочным очарованием, с его магической притягательностью. Теперь я отдавался ему без восторга и без поклонения, однако сознавая всю его значимость и силясь теперь по-новому его разгадать. Одно стало для меня уже с первого взгляда — увы! — несомненно: это *не* есть образ Богоматери, Пречистой Приснодевы, не есть *Ее икона*. Это — картина, сверхчеловечески гениальная, однако совсем иного смысла и содержания, нежели икона. Здесь явление прекрасной женственности в высшем образе жертвенного самоотдания, но «человеческим, слишком человеческим» кажется оно. Грядет твердой человеческой поступью по густым, тяжелым облакам, словно по талому снегу, юная мать с вещим младенцем. Это, может быть, даже и не Дева, а просто прекрасная молодая женщина, полная обаяния красоты и мудрости. Нет здесь Девства, и наипаче *Приснодевства*, напротив, царит его отрицание — женственность и женщина, *пол*. Приснодевство же свободно и от женственности, ибо оно выше пола, оно освобождает его от плена. Посему Пречистая Приснодева не может быть рассматриваема как женщина, хотя Она выражает женскую ипостась в человеке. *Женское* еще не есть пол. *Присно* дева — *ἄει παρθένος* — пребывает превыше пола. *Присно* — *ἄει** — здесь есть не временное определение в смысле состояния, но онтологическое в смысле существа: в Приснодевстве Марии отсутствует женственность, в женщине сопричастная греху, но всецело царит только девство, в Женском образе. Вот почему бессильным, ибо ложным, оказывается всякий *натурализм* при Ее изображении, сколь бы возвышенным и утонченным он ни являлся: он владеет лишь природностью, а последняя знает только женщину. В ведении этого соотношения ослепительная мудрость православной *иконы*: я наглядно почувствовал и понял, что это она обезвкусила для меня Рафаэля вместе со всей натуралистической иконографией, она открыла глаза на это вопиющее несоответствие средств и заданий. В аскетическом символизме строгого иконного письма ведь заключается прежде всего сознательное отвержение и преодоление этого натурализма как негодного и неуместного и просвечивает видение сверхприродного, благодатного состояния мира. Поэтому икона не имеет отношения к портретности, ибо и в ней неизбежно таится натурализм, к которому роковым образом и влечется религиозная живопись. И вот почему последняя никогда не достигает цели, если видит свое достижение в *религиозном*, а не в живописном эффекте.

Этим определяется судьба всего Ренессанса как в живописи, так и в скульптуре и архитектуре. Он создал искусство человеческой гениальности, но не религиозного вдохно-

вения. Его красота не есть святость, но то двусмысленное, демоническое начало, которое прикрывает пустоту, и улыбка его играет на устах леонардовских героев¹.

Творение Рафаэля отличается своим особым напряжением, оно ищет средствами этой двусмысленной и уже в этой двусмысленности греховной красоты явить Богородичное начало. И этим-то заданием и создается то особое осложнение и особое смущение, которое я впервые ощутил только теперь. Я невольно вспоминаю при этом, как недобрительно были встречены в свое время мои бурные восторги перед Мадонной моими «товарищами» более строгого стиля, причем один из них уверял настойчиво и вызывающе, что Мадонна в его неповрежденном социал-демократическом сознании вызывает... только мужскую похоть. Я настолько негодовал тогда на это варварство, что слова его как-то не дошли до моего сознания и остались лишь в качестве редкого примера духовной грубости: было такое впечатление, как будто человек не нашел ничего лучшего, как непечатно выругаться в церкви. Пример подобной же изощренной грубости относительно Мадонны я имел еще в беседе с Л. Толстым, в последнюю нашу встречу в Гаспре 1902 г.*, когда он оправлялся после опасной болезни. Я имел неосторожность в разговоре выразить свои чувства к Сикстине, и одного этого упоминания было достаточно, чтобы вызвать приступ задыхающейся, богохульной злобы, граничащей с одержанием. Глаза его загорелись недобрым огнем, и он начал, задыхаясь, богохульствовать. «Да, привели меня туда, посадили на эту Folterbank**, я тер ее, тер ж..., ничего не высидел. Ну что же: девка родила малого, девка родила малого, только всего, что же особенного?» И он искал еще новых кощунственных слов, — тяжело было присутствовать при этих судорогах духа. Я вспоминаю об этих выходках как доблестного мыслителя с <оциал-демокра>тии, так и «великого писателя земли русской» потому, что сейчас они мне показались более показательными, нежели тогда, и я понял, к чему они относятся. Теперь я увидел и почувствовал нечистоту, нецеломудрие картины Рафаэля, сладострастие его кисти и кощунственную ее нескромность.

В изображении Мадонны неуловимо ощущается, действительно, мужское чувство, мужская влюбленность и похоть. Слишком ли очеловечил художник образ Благодатной, или же оказался бессилем найти средства для его приближения, но несомненно одно: здесь произошел внутренний срыв, вследствие которого получается подмен, и он-то болезненно и почувствовался мне теперь. И снова думается невольно: как мудро, с какой безошибочностью поступает здесь церковная иконография, не делая уступок сентиментальности и не давая никакого поощрения чувственности: все покровенно и недоступно взору, кроме лика и рук, но и они неизменно прикрываются трансцендированным стилем, стилизованы. Икона не дает места похоти и ее тончайшим усладениям, поэтому она суха и бессодержательна для их любителей, но потому на икону можно молиться трезвенно и без соблазна. А здесь? У меня как будто только впервые теперь открылись глаза на то чистое женское очарование, которое хотел здесь явить художник, и на всю преднамеренную нескромность и тонкую чувственность этого изображения: и эти чуть-чуть больше чем следует приоткрытые волосы, нежность кожи и поворот шеи, очертание рта, красота рук и ног, — вся эта женская прелесть, которую невольно обольщался сам мастер. Эта влюбленность, эта столь неуместная здесь

¹ К слову сказать, такую красоту и знал только Достоевский, свидетельствующий о наличии в ней и содомских и миротворческих начал, видевший в ней арену борьбы Бога с дьяволом. Про эту красоту Ренессанса нельзя сказать, чтобы она могла «спасти мир», ибо сама она нуждается в спасении.

и шокирующая эротика, и составляет душу картины. Отсюда становится естественна и понятна вся фамильярность ее обрамления: ангелочки и Варвара, — какое-то подмигивание или усмешка. Душа художника просвечивает через картину независимо от ее сюжета, она звучит в ней какими-то неведомыми обертонами. Такое звучание имеет, несомненно, и картина Рафаэля. И каково же это звучание? Странно, что на этот вопрос дается вполне точный и ясный ответ нашим ясновидцем Пушкиным, конечно, никогда не видевшим Сикстини, в одном из самых удивительных его прозрений, — в стихотворении «Бедный рыцарь»¹. В этом небольшом «романсе» столь неожиданно бросается ослепительный свет на тайны католического средневековья и рыцарства, а также и на дальнейшие их судьбы в Ренессансе. «Бедный рыцарь» имел, как полагается рыцарю, «прекрасную даму», которую он ответственным образом и обожал. Ее буквы «начертал он на на щите», и эти буквы — А (ve), М (ater) D (ei).* (Достоевский как будто не замечает этого кощунства и, увлеченный романтизмом положения, в «Идиоте» дает Аглае эти буквы просто заменить другими², принадлежащими другой «прекрасной даме».) В первоначальном (и еще более значительном) варианте «Бедного рыцаря»** Пушкин гораздо откровеннее договаривает свою мысль о «бедном рыцаре», почему-то завуалированную в окончательном тексте, с отдельными чертами, заставляющими вспомнить даже о «Гавриилиаде». Эта ложная и греховная мистическая эротика приращения пола к жизни духовной отразилась и в русской литературе, здесь, вслед за несколькими мистическими aberrациями музыки Вл. Соловьева, эта тема одно время была излюбленной у поэтически одаренного, но мистически беспомощного и религиозно темного Блока, стихию которого Пушкин наперед предсказал и исчерпал в «Бедном рыцаре» (а его теперь иные равняют с Пушкиным!). Здесь дело окончилось неизбежным срывом и тупиком (от «прекрасной дамы» к «незнакомке»). Этот-то своеобразный грех и aberrация мистической эротики, которая делала Приснодеву, Пречистую и Пренепорочную, предметом мужских чувств и воздыханий (чего вообще не бывало на Востоке, кроме как в туманных низинах гностицизма), глубоко проникли в душу западного христианства, вместе с духом рыцарства и его культом. И эта фамильярность с Божеством, это мистическое обмирщение подготовили то общее обмирщение, торжество языческого мироощущения, жертвою, а вместе и орудием которого сделались деятели Ренессанса. Красота, двусмысленная и обольстительная, розовым облаком застилает здесь мир духовный, искусство же становится магией красоты. И этой магией зачарованный, замороженный сидел я на этом самом месте четверть века назад, не умея понять, что же со мной происходит. Но тогда я трепетал от религиозного восторга: не зная молитвы и не умея молиться, я пред нею молился. Теперь же я, сохраняя полное самообладание, созерцал лишь художественное произведение. И это было качественно иное, нежели испытанное тогда...

¹ О «Бедном рыцаре» в обоих вариантах мне приходилось писать в сборнике «Тихие думы». М., 1918.**

² Аглая говорит о «Бедном рыцаре» (и похоже, что ее устами говорит сам Достоевский****, который по крайней мере сам ни одного слова не проронил относительно странности самого предмета рыцарского обожания): «Там, в стихах этих, не сказано, в чем собственно состоял идеал „рыцаря бедного“ (??), но видно, что это была какой-то светлый образ, „образ чистой красоты“ (??), и влюбленный рыцарь, вместо шарфа, даже четки себе навязал на шею... Как бы то ни было, а ясное дело, что этому бедному рыцарю уже все равно стало: кто бы ни была и что бы ни сделала его дама. Довольно того, что он ее выбрал и поверил ее «чистой красоте», а затем уже преклонился пред нею навек... Поэту хотелось, кажется, совокупить в один чрезвычайный образ все огромное понятие средневековой рыцарской платонической любви какого-нибудь чистого и высокого рыцаря; разумеется, все это идеал. В «рыцаре» же «бедном» это чувство дошло до последней степени, до аскетизма. «Рыцарь бедный» тот же Дон-Кихот, только серьезный, а не комический».

И мысли неслись вихрем, одна другую перебивая и споря. Ведь это же есть *свидетельство* духовного состояния западного мира, более подлинное и убедительное, чем все фолианты богословия. Как оно могло появиться, оставшись незамеченным, это языческое человекобожие на месте святом? И если люди не видят, не понимают этого подмена, принимая его за полноту и силу, то какой это ужас! И какая прямая дорога *отсюда*, чрез это открывается в «новое время» с его пустотой и падением. Здесь невольно в душу просится сопоставление европейского Запада и византийского Востока, который при всех своих ересьях, грехах и преступлениях мистического блуда вообще не знал и языческим человекобожием не грешил, хотя он-то именно и являлся наследственным хранителем и преемником античности. А здесь, на Западе, воспользовались античностью, с ее еще дохристианской наивностью и, по-своему, чистотой, чтобы ее осодомить. Духовная болезнь потомков и наследников «бедного рыцаря» вскрывается в творчестве Ренессанса, с его язычествующим христианством, в этих изображениях, писанных по воле пап для храмов как иконы и, однако, не допускающих к себе религиозного отношения, и это тем в большей мере, чем художественно они совершеннее. Ведь то, что с такой остротой я почувствовал в Сикстине, это же самое имеет силу для *всей* религиозной живописи Ренессанса. Вся она есть очеловечение и обмирщение божественного: эстетизм — в качестве мистики, мистическая эротика — в качестве религии, натурализм — как средство иконографии. Если выразить это в терминах богословия, то здесь восторжествовало некое художественное арианство или же монофизитство. Была почувствована только человеческая стихия в боговоплощении, божественное потускнело и заслонилось человеческой красотой, обольстительно-двусмысленной, как улыбки на картинах Леонардо да Винчи, и человеческое без духа перестало быть человеческим, стало плотским. Это оплотнение человечества и ведет к религиозному упадку нового времени. И все это совершилось в недрах Духа, в глубинах художественного самоощущения, и это могущественнее Лютера и реформации, вернее, это-то и породило то... Отрыв Запада от Востока, роковой церковный раскол, духовно обездолил Запад более существенным образом, нежели Восток...

Но Ренессанс есть для нас уже историческое прошлое, которое мы в настоящее время постигаем и в его ограниченности, и в заблуждениях. Одним из таковых является мнение, будто бы картина Рафаэля (как и многие произведения этой эпохи) является иконой и вообще «Мадонной». Но если отказаться от этого недоразумения — а отказаться необходимо, — то обаятельности своей и силы картина от этого не утратит. Напротив, освобожденная от ложных притязаний, она предстанет пред нами как могучая и прекрасная человечность, как героическое искусство. Здесь даны образы дивной красоты, младенца и матери, чтобы выразить трагическую жертвенность и волю к ней, высший *amor fati**, и то, что здесь явлено, влечет к себе и волнует, художественно пленяет и покоряет. Эту картину нужно воспринимать как изображение пути человеческого восхождения, который есть вместе с тем трагическая судьба. Трагедия волнует нас высшим художественным волнением, она дает очистительное просветление, сила ее — катарсис. Здесь явлена человеческая трагедия, и то, чего отрицаемся мы в порядке религиозном, как кощунства, это приемлемо как трагическое постижение человеческих судеб в искусстве. Только в религии разрешается трагедия, и ею она преодолевается. но трагический путь необходимо ведет к религии. Трагедия может быть религиозно осмыслена как духовное рождение, рассечение плотского сердца к воспламенению в нем божественного огня...

Поэтому постыжусь ли я религиозных восторгов своей юности и усумнюсь ли в том, что светит мне в прошлом как встреча, откровение, событие? Для этого бессмысленного и малодушного поругания над святынею души я теперь не вижу никаких оснований. Да, теперь я духовно нахожу себя уже по *ту сторону* Сикстины, и все видится мне в обратном порядке, неизбежна становится переоценка. Тогда мое жизнепонимание соответствовало мещанской комедии социализма, и в отношении к нему всякое *трагическое* восприятие жизни является уже духовным освобождением. Не будучи еще религией, оно к ней внутренне вело, становилось ею путем религиозного восхождения. И верный религиозный инстинкт за трагическим прозревал религиозное. И если тогда эту встречу я пережил как откровение Богоматери, то почему же дерзну я теперь это заподозривать, если для меня это было так? Ведь я не видел и не ощущал тогда того двусмысленного и превратного, что я теперь ощутил, и я вовсе не соблазнился им. Та же человеческая напряженность, которая меня потрясла, она и теперь сохраняет силу и внутреннюю убедительность, если не приписывать ей несоответственного значения и не смешивать человеческого и благодатного. Разумеется, теперь и для меня эта переоценка явилась разочарованием, я почувствовал себя потерявшим, навсегда похоронившим нечто дорогое. Но при этом радостно было ощущать вечную природу духа, который никогда не остается на месте, но всегда живет; трудно, но вразумительно было вдруг в одном мгновении почувствовать какой-то огромной значительности итог прожитой жизни, и несмотря, на все, нельзя не подивиться благодарным удивлением силе творения, которое, словно неподвластное времени, смотрит в душу с своего холста и собою меряет времена и сроки души. Я удался в волнении и задумчивости. Однако, когда я чрез несколько дней проезжал Дрезден, то хотелось его скорей миновать, — было как-то трудно смотреть в ту сторону, где еще так недавно пережита была эта боль.

Прага.

10 (23) II. 1924*

ФИЛОСОФИЯ ИМЕНИ

Книга «Философия имени» была написана о. Сергием во время его пребывания в Крыму (июль 1918 г. — декабрь 1922 г.), — по-видимому, в 1920 году¹. При жизни опубликована не была за исключением первой главы, вышедшей по-немецки под заголовком «Was ist das Wort?» в сборнике в честь Т. Г. Масарика (Wopp, F. Cohen, 1930). Для настоящего издания за основу взят текст единственной публикации книги: Прот. *Сергий Булгаков*. Философия имени. Paris, YMCA-Press, 1953. (Под редакцией и с предисловием ученика о. Сергия Л. Зандера). Недоступная для нас рукопись хранится в парижском архиве Булгакова.

История создания «Философии имени» восходит к спорам об имени Божиим, начавшимся в русских монастырях на Афоне и перекинувшимся в Россию. Инициировала «афонские» споры книга схимонаха Илариона «На горах Кавказа», трижды издававшаяся в 1900–1910-х годах; посвящена она была автором описанию собственного опыта Иисусовой молитвы, — опыта достаточно своеобразного в отношении традиции православной аскетической мистики. А именно, осмысляя этот свой опыт, схимонах Иларион делает ценностный акцент на имени Бога, повторяемом подвижником, — как бы видя в этом имени бытийственный центр молитвенного делания. Богословское содержание книги оказалось сведенным к формуле: «В Имени Божиим присутствует Сам Бог — всем Своим существом и всеми Своими бесконечными свойствами»²; данный тезис пришелся по душе многим афонским монахам, ставшим почитателями сочинения Илариона. Однако «имяславцам» — как они себя называли — возникла оппозиция в лице насельников же Афона, настроенных более рационально и не склонных увлекаться идеей божественности пусть и высочайшего имени; этих «имяборцев» (кличка, данная им «имяславцами») поддержала греческая патриархия, а затем и русский Синод. Пик противостояния, фактически раскола, пришелся на 1912 год. За обвинением в пантеизме последовали и прямые репрессии против «имяславцев»: многие из них были выдворены с Афона и обречены на бедственное существование в России.

Поддержку «имяславцы» нашли себе в среде околоцерковной интеллигенции: выступившие в их защиту П. Флоренский, С. Булгаков, В. Эрн усмотрели в имяславии новое и многообещающее явление. Имяславческое движение свидетельствовало в их глазах о возможности опытного богословия, полноценной духовной жизни в православии и в новейшее время, являлось признаком жизнечности Церкви. Вместе с тем, имяславие поставило перед мыслителями ряд проблем на границах

¹ Монахиня Елена. Профессор протоиерей Сергей Булгаков // Богословские труды. Сб. 27. М., 1986. С. 138.

² Схимонах Иларион. На горах Кавказа. Киев, 1912. С. 16.

богословия, фундаментальной философии и философской лингвистики. В книгах «Мысль и язык», «Имена» П. Флоренского, в «Философии имени» Булгакова, у В. Эрн¹, а также в «Философии имени» А. Лосева предпринимаются попытки подвести общемировоззренческую и философскую основу под опыт «имяславцев». Эти труды — шедевры русской религиозно-философской мысли XX века — тесно связаны, однако, с обширной и пестрой литературой, возникшей вокруг афонской смуты².

Идейное существо афонских споров — каким оно виделось со стороны «имяславцев» — представлено в сочинениях иеросхимонаха Антония (Булатовича). В самый разгар полемики Булатович писал, что тезис «Имя Божие — Сам Бог» имяславцы «понимали в смысле присутствия призываемого Иисуса в призываемом Имени Его, понимали это в смысле субъективной невозможности для призывающего разделять призываемое лицо от его имени в психофизическом акте именованья»³. Речь, по Булатовичу, шла для имяславцев о «недопустимости для молящегося отделять в молитве Бога от призываемого Имени Его», — иноки-рационалисты же перетолковали это «в смысле неотделимости объективной, и нашли это нелепым»⁴. Точка зрения оппонентов «имяславцев» однозначна: «Имя есть условное слово, более или менее соответствующее тому предмету, о коем мы хотим мыслить; это есть необходимый для нашего ума условный знак»⁵. Воззрение же «имяславцев», очевидно, допускает целый спектр толкований — от своеобразной «феноменологии Имени» или даже аспекта психологии молитвы (см. вышеприведенную выдержку из труда Булатовича) до полной фетишизации слова в тезисе позднего (1920-е гг.) имяславия, по которому не только «Имя есть Бог», но и обратно, «Бог есть Имя». Философам, интерпретировавшим феномен имяславия, представлялась здесь свобода предпочтения той или другой степени «реализма» имени. И если Флоренский демонстрирует мифологическое (или оккультное) отношение к имени и вообще, слову языка, а Лосев мыслит в ключе феноменологии Э. Гуссерля, то подход Булгакова остается в границах философской метафизики — платонической софиологии, являвшейся мировоззренческой платформой его богословских и философских концепций.

Еще на волне бурно развивающейся полемики «имяславцев» и «имяборцев» в 1913 году Булгаковым была написана статья «Афонское дело». По мнению ее автора, афонские события «после многовекового перерыва вновь ставят перед сознанием самые основные и жгучие вопросы православия»; более того, благодаря этим событиям в церковном сознании «возник вопрос о новом догмате»⁶, — догмате о реальной бытийственной связи имени Бога с Ним Самим. Интерес Булгакова к имяславию был изначально интересом догматическим; позже ему пришлось, однако, поднять в связи с этим вопросом, помимо богословских и общеполитических, также проблемы философии языка. Такое широкое осмысление связано с тем, что дело «имяславцев» предполагалось вынести на Поместный Собор Русской Церкви 1917 года. Для этого при подготовке Собора была создана особая подкомиссия, (однако, так и не начавшая работу) в которую Булгаков вошел в качестве докладчика и секретаря. О существовании текста несостоявшегося доклада Булгакова нам ничего не известно. Булгаковская же концепция языка, имени и имени Божия оказалась представленной в виде книги «Философия имени».

Имяславческий тезис об определенном тождестве имени и его носителя Булгаков интерпретирует в ключе своей софиологии: в словах, по его мнению, открывается софийный, духовно-космический

¹ Эрн В. Разбор Послания Святейшего Синода об Имени Божием. М., 1917.

² В нашей статье «О филологической школе П. А. Флоренского» (Studia Slavica Hung. 37, 1991–92. С. 113–189) имеется библиография вопроса об афонских спорах.

³ Булатович А. Краткий обзор спора об Имени Божием по догматической его стороне // Вестник Московского университета. Серия 9. Филология. 1994, № 2. С. 58.

⁴ Там же.

⁵ Архиепископ Никон. Имебожники. Сергиева Лавра, 1914. С. 5.

⁶ Булгаков С. Афонское дело // Русская мысль. 1913. № 9. С. 37.

план бытия. В ряде положений концепция Булгакова перекликается с соответствующими идеями Флоренского. И если теория Флоренского имеет более непосредственно-интуитивный характер — а потому можно предположить ее первичность в отношении «Философии имени» и влияние на труд Булгакова¹, — то по полноте охвата вопроса книга Булгакова превосходит содержание «Мысли и языка» Флоренского. Так, Булгаков ставит проблему речи, оставшуюся вне рассмотрения Флоренского, а также выдвигает тезис, согласно которому критика языка есть первое и необходимое условие решения гносеологической проблемы, фундаментальной для всей послекантовской философии.

Идеи «Философии имени» здесь пересекаются с выводами «Трагедии философии» — труда, создававшегося Булгаковым в те же годы. И неожиданным образом Булгаков — как автор «Трагедии философии» и «Философии имени» — оказывается на своеобразном месте в ряду мыслителей XX века, для которых проблема бытия виделась неотделимой от проблемы языка (как и наоборот). Среди западных философов надо здесь в первую очередь назвать М. Хайдеггера, в России такая установка представлена творчеством М. Бахтина.

«Философия имени» вместе с филологическими трудами Флоренского принадлежит литературе русского символизма. Представление о слове как о символе знаменуемой реальности при этом богословски подкреплено опорой на учение св. Григория Паламы о сокровенной сущности Божества и обращенных к тварному миру Божественных энергиях. В частности, по Булгакову, решение афонского спора состоит в признании за Божественными Именами статуса Божественных энергий, Фаворского света. К паламитскому энергетизму тяготеет и булгаковская софиология, присутствующая в «Философии имени»; среди прочих софиологических трудов о. Сергия книга эта занимает в данном смысле совсем особое место. Концепция имени у Булгакова перекликается также с теорией иконы (см. труд «Икона и иконопочитание» в настоящем томе); Флоренский как автор «Иконостаса» и «Обратной перспективы» сразу же приходит на память исследователю творческих отношений двух ведущих русских софиологов. Синкретический труд Булгакова, призванный обосновать церковно-православный взгляд на язык, является при этом ярким образцом «религиозно-философского ренессанса», заявившего о себе в России в первые десятилетия XX века.

Сердечно благодарю Ю. А. Шичалина за помощь, оказанную при составлении многих примечаний к данному труду С. Н. Булгакова.

Н. К. Бонецкая

Как замечает в своем редакционном предисловии первоиздатель книги Булгакова Л. А. Зандер, «Post-scriptum к „Философии имени“, написанный в 1942 г., свидетельствует <...> о том, что проблема эта оставалась для о. Сергия живой до конца его жизни. И издание этой книги было его горячим желанием, каковое, однако, постоянно должно было отсрачиваться исполнением других, еще более важных задач. Эти задачи не дали о. Сергию возможности придать „Философии имени“ окончательную форму, и редактору пришлось иметь дело не только со связным текстом основной части книги, но и с множеством примечаний и экскурсов, не имевших ни нумерации, ни порядка последовательности и написанных к тому же на отдельных листках бумаги» (указ. парижское изд., с. 5–6). Редактор в целом, по-видимому, успешно справился со сложнейшей текстологической задачей, однако ее чрезвычайные трудности привели все же к ряду опечаток, неточностей и логических несообразностей (за которые, надо думать, отчасти ответственен сам необработанный булгаковский черновик), имеющих место в парижском издании. Не располагая возможностью провести текстологическую работу

¹ Филологические идеи Флоренского могли быть известны Булгакову благодаря тесному дружескому общению философов в 10-х годах.

с оригинальной рукописью, мы постарались исправить наиболее очевидные из этих погрешностей, исходя из логики булгаковского изложения, здравого смысла и грамматических требований. Кроме того в результате сверки исправлены некоторые описки, допущенные Булгаковым при цитировании источников (как в оригиналах, так и в переводах) и многие неверно указанные отсылки к текстам Священного Писания.

И. Б. Роднянская

С. 14 * Müller Fr. M. Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache. 2 Aufl. Leipzig, 1866.

** Goethe J.W. Faust. Der Tragödie. Erster Teil. Studierzimmer: «Там именно, где отсутствуют понятия, в нужный момент вставляется слово». («Бессодержательную речь / Всегда легко в слова облечь» / Пер. Б. Пастернака.)

*** «Язык есть орган, образующий мысль»; «Нет ни одной мысли вне языка, и человеческое мышление впервые возникает через язык». — Гумбольдт В. О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества / Пер. Г. В. Рамишвили. // Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию. М., 1984. С. 75, 77.

**** Познай себя (греч.).

С. 15 * Ср.: «Внешняя форма есть тот неизменный, общеобязательный, твердый состав, которым держится все слово; ее можно уподобить телу организма». — Флоренский П. А. Строение слова // Флоренский П. А. У водоразделов мысли (Приложение к журналу «Вопросы философии». Т. 2). М., 1990. С. 233.

С. 16 * В своем роде (лат.).

С. 18 * Первичный, предшествующий; предпосылка (лат.).

С. 19 * *Апперцепция* — термин, введенный в философию и психологию Лейбницем и закрепленный Кантом: воздействие всего содержания психической деятельности человека на восприятие новоприобретенного опыта; присоединение новых восприятий к старому кругу сознания. *Ассоциация* в психологии — связь между психическими актами, между восприятиями.

** Восприятие, объективное суждение (нем.) — термины «Критики чистого разума» И. Канта.

С. 20 * От die Interjection (нем.) — междометие.

С. 21 * Человек безгласный, немой (лат.) — от греч. ἄλαλος; см., напр., Марк 9, 17: «...Привел к Тебе сына моего, одержимого духом немым» (ἔξοντα πνεῦμα ἄλάλον).

** Незнание содержания (лат.); здесь: уклонение от вопроса.

*** Прибежище незнания (лат.).

**** «Мыслей без речи и чувств без названия» — начало стихотворения В. Соловьева «В Альпах» (1886).

С. 23 * В учении о языке П. Флоренского обнаруживается несколько другое понимание соотношения между звуком и смыслом слова. Если, по мнению Булгакова, смысл слова существенно, онтологически не связан с его звуковой «оболочкой», качество звука как такового как бы не принципиально для выражения смысла, то в глазах Флоренского весьма важная доля смысла слова имманентно соединена с его звуком: «Как имя воплощено в звуке, то и духовная сущность его постигается преимущественно вчувствованием в звуковую его плоть» (Священник Павел Флоренский. Имена. М., 1993. С. 15). С таким взглядом Флоренского на соотношение смысла и звука сопряжен его интерес к «филологии» Каббалы — мистическому учению о духовной сути и смысле звуков в еврейском языке.

** Идентифицировать данное место как дословную цитату из Гумбольдта не удалось. Возможно, здесь вольное переложение следующей гумбольдтовской сентенции: «Это не игра слов, когда говорят, что язык создает себя собственной силою и божественно свободен, а языки связаны, потому что зависят от народов, которым принадлежат...» (*Гумбольдт фон В. О различии организмов человеческого языка и о влиянии этого различия на умственное развитие человеческого рода. СПб., 1859. С. 7*).

С. 24 * Зияние, зазор (*лат.*).

С. 25 * Аргумент, основанный на выводе из положения, которое само требует доказательства (*лат.*).

** Результат деятельности; деятельность (*греч.*).

С. 26 * Ин. 1, 3.

С. 27 * Вещи или знаки (*лат.*).

** Отпечаток (обозначение) вещей (*лат.*).

*** Булгаковский образ для события возникновения слова — образ космоса, который «говорит» через человека — интересно сравнить с параллельным представлением в философии языка Флоренского. В работе «Диалектика» слово понято Флоренским как плод «брака», «эротического диалога» мысли и мировой тайны (см.: *Флоренский П. А. У водоразделов мысли... С. 143–146*). Важнейшая разница этих двух подходов — более прямое указание Флоренского на активное участие человека в создании слова.

С. 28 * Такого именно термина в эстетических сочинениях Вяч. Иванова не удалось найти. Противопоставляя два типа художественного опыта («правое восхождение» к высшей реальности и «мечтательное воспарение»), Вяч. Иванов говорит о художниках-«реалистах» и «субъективистах». Возникающие при этом символы имеют разную степень причастности к знаменуемой ими духовной действительности. См., например: *Иванов Вяч. Границы искусства // Иванов Вяч. Борозды и межи. М., 1916. С. 189–229*. См. также раздел «Идеалистический символизм» трактата «Две стихии в символизме» // *Иванов Вяч. По звездам. СПб., 1909. С. 270–274*. Современное издание: *Иванов Вяч. Лик и личины России. М., 1995. С. 106–145* (второе из назв. соч.).

** Ср.: «Словом и чрез слово познаем мы реальность, и слово есть самая реальность. Таким образом, в высочайшей степени слово подлечит основной формуле символа: оно — *больше себя самого*» (*Флоренский П. А. Имяславие как философская предпосылка // Флоренский П. А. У водоразделов мысли... С. 293*). Понимание символа Булгаковым, однако, отлично от представления Флоренского. Для Булгакова «символ» приближается к «иероглифу», начертание которого условно («символ» в концепции Флоренского онтологичен вплоть до самых внешних своих аспектов, ср. прим.* к с. 23). Различие концепций символа Булгакова и Флоренского сказалось не только в их учениях о слове, но и в теориях иконы. Если на взгляд Флоренского икона предельно реалистична — в идеале не должно быть и малейшего «зазора», отделяющего изображение от первообраза, самого святого (см.: *Флоренский П. А. Иконостас. М.: Искусство, 1994. С. 153*), то по мнению Булгакова, икона — это лишь «иероглиф реального первообраза» (См. в настоящем томе его труд: *Икона и иконопочитание*.) Символический реализм Флоренского и Булгакова, если так можно выразиться, имеет разные степени: Флоренский не всегда удерживается в границах философии символа и переходит к мифотворчеству, опирающемуся на оккультное представление о реальности; реализм же Булгакова более умеренный, не выходящий, во всяком случае, за пределы платонической метафизики.

*** Ср. с представлениями Флоренского о «фонеме», «морфеме» и «семеме» в «Строении слова» (*У водоразделов мысли... С. 234 и далее*).

**** Gabelentz G. Die Sprachwissenschaft, ihre Aufgaben, Methoden und bisherigen Ergebnisse. Leipzig, 1891. S. 289: «Корни суть последние из доступных познанию и выраженных в звуке значащие элементы слова» (нем.).

С. 29 * Внутренняя форма слова — категория философии языка А. Потебни, восходящая к представлениям В. Гумбольдта. Упоминание Булгаковым «внутренней формы» вместе с разного рода тропами указывает на то, что в данную достаточно многозначную категорию (обзор разных ее толкований см. в примечаниях А. Л. Топоркова к трактату А. Потебни «Мысль и язык» // Потебня А. А. Слово и миф. Приложение к журналу «Вопросы философии». М., 1989. С. 589. Прим. к с. 97). Булгаков вкладывал следующий смысл, представленный «Мыслью и языком» Потебни: внутренняя форма соответствует этимологическому значению слова (см.: Потебня А. Мысль и язык // Потебня А. А. Слово и миф. С. 97–98). При этом наличное слово являет собой то или иное развитие, модификацию данной его «первоосновы».

** Скорее всего имеет в виду труд: *Bréal M. Essai de sémantique. (Science des significatives)*. Р., 1897. Вплоть до 1911 г. выходило пять парижских переизданий этой книги, и любое из них могло быть доступно автору «Философии имени».

*** Non idem per idem, idem per non idem (лат.) — иное посредством того же; то же посредством иного; модификации выражения idem per idem (то же посредством того же).

**** См. примечание 9) Булгакова.

С. 30 * Gerber G. Die Sprache und das Erkennen. Berlin, 1884.

С. 35 * Булгаков цитирует Книгу Бытия в переводе, несколько отличающемся от синодального.

** Стиль — это человек (фр.). Изречение, приписываемое Ж. Л. Л. Бюфону.

С. 38 * *Эйритмия*, точнее *эвритмия* — особое искусство, входящее в практику антропософии, системы оккультного мировоззрения, разработанной Р. Штейнером. В основе эвритмии — убеждение в возможности выразить глубинный смысл космических ритмов и звуков, в частности, языковых, используя специальные жесты и телодвижения. С помощью этого своеобразного балета стремятся передать невыразимое собственными средствами соответствующих искусств, как бы дополнительное духовное содержание музыкальных и поэтических произведений. Об эвритмии см., например, главу «Зримое Слово» в книге М. Волошиной «Зеленая змея» (М.: «Энигма», 1993).

С. 39 * Здесь: пустой звук (лат.).

** *Имагинация* (от лат.: imago — образ) — акт воображения.

С. 40 * Ср. с критикой футуристического «заумного языка» в «Антиномии языка» Флоренского (Флоренский П. А. У водоразделов мысли... С. 171–186).

С. 41 * Букв.: вопросом «установления факта» (лат.); вопросом фактического применения.

С. 43 * См. примечание 8) Булгакова.

** *Дискурсивный* (от лат.: discursus — рассуждение) — рассудочный, понятийный.

*** Принципиально иной — персоналистический подход к языку в русской науке продемонстрирован «металингвистикой» М. Бахтина. В ее основе — представление о «высказывании», имеющем своего «автора» и являющемся реальной первичной единицей речевого общения. «Высказывание» Бахтин противопоставляет «предложению», единице языка, не обладающей актуальным существованием. См., напр.: *Бахтин М. Проблема речевых жанров* // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 245–280.

С. 45 * *Агглютинация* (от лат. agglutinare — приклеивать) — способ образования грамматических форм слова путем присоединения к корню аффиксов (префиксов, суффиксов и др.), каждый из которых имеет единственное грамматическое значение числа, падежа и т. п. *Флексия* (от лат.

flexio — изгиб) — окончание слова, изменяющееся при склонении, спряжении и иных случаях образования его производных. Характеристика языка в качестве агглютинирующего и флексивного указывает на преимущественное направление его грамматического функционирования — преобладание того или иного типа словообразования. В корневом языке о грамматическом значении слова судят по внешним в отношении его признакам — предлогам, союзам, частицам и т. д. Стоит заметить, что понятие агглютинации в дальнейших разделах своей книги Булгаков употребляет не в данном лингвистическом, но в онтологическом смысле: «агглютинирующую», «склеивающую» функцию Булгаков присваивает связке «есть», соединяющей, согласно его концепции, бытийственную точку с ответствующим именем.

С. 47 * *Изолирующими* называются иногда языки корневые, *синтетическими* — агглютинирующие и флексивные: в последних местоименный грамматический признак введен внутрь слова.

С. 48 * Сущность включает в себя существование (*лат.*).

** Я мыслю, следовательно, существую (*фр.*).

*** Интересно сравнить булгаковскую «философию Я» — одно из ярчайших мест «Философии имени» — с соответствующими воззрениями других русских философов. Если Флоренский вообще отказывает «Я» в каком бы то ни было реальном содержании («безымянное Я» «есть чистая субъективность, подлежащее, ничуть себя не раскрывшее и не высказавшее, а потому никак не соотношенное с действительностью и следовательно начисто лишенное объективности и воплощения». — Флоренский П. А. Имена. С. 62), то для Н. Бердяева «Я» как раз до всякой «объективности» и воплощения и есть существование как таковое («„Я“ — изначально, ни из чего не выводимо и ни к чему не сводимо», «философия начинается с „я“» и т. д. — Бердяев А. Н. Я и мир объектов // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М.: «Республика», 1994. С. 265, 266). К антропологии русского экзистенциализма, не нуждающейся вообще в категории имени, примыкает отчасти диалогическая философия М. Бахтина с ее пафосом «ты еси» (восходящим к Вяч. Иванову) — фундаментальным представлением о «ты» как о «другом Я». Собственное имя человека, по Бахтину, — «это „я“ в чужих устах»: «именем зовут и призывают», мое имя — это не мое глубочайшее существо, но утверждающий меня призыв моего собеседника (см.: Бахтин М. М. Дополнения и изменения к «Рабле» // Вопросы философии. 1992. № 1. С. 147). Концепцию Булгакова, очевидно, можно поместить между воззрением экзистенциализма и предельно «реалистической» теорией имени собственного, разработанной Флоренским: при всей онтологической весомости слова (в частности, имени человека) в «Философии имени», Булгаков находит способ кондипирования своей интуиции «я», не уступающей по глубине и пронзительности соответствующему переживанию экзистенциалистов.

С. 51 * Скрыто, подразумеваемо [или] открыто, развернуто (*лат.*).

С. 53 * Значит, [а не] есть (*нем.*).

С. 55 * Согласно Флоренскому, имя нарицательное соответствует, скорее, признаку именуемой вещи, чем ей самой; оно служит по преимуществу раскрытию именуемого, познающего субъекта, чем познаваемой реальности. Имя же собственное имеет в виду вещь в ее бытийственности, а потому в большей степени, чем имя нарицательное, оно есть сама реальность (Флоренский П. А. Имяславие как философская предпосылка // Флоренский П. А. У водоразделов мысли... С. 293–299). По данному вопросу позиции Флоренского и Булгакова достаточно близки: для обоих принципиальной разницы между именами собственными и нарицательными всё же нет. У Флоренского, впрочем, обозначена и проакцентирована активная роль субъекта, дающего реальности имени (именование в концепции Флоренского — результат познавательного акта), тогда как для Булгакова человек является по преимуществу тем медиумом, через которого «говорит» космос. Ср. прим.*** к с. 27.

** В основе, в истоке (*лат.*).

С. 56 * См. примечание Булгакова 15).

** См. прим.* к с. 29.

*** Вероятно, Булгаков отсылает к изданию: *Jacobi F. H. Werke. Leipzig. Bd. 3. 1816.*

С. 59 * Третье в сравнении (*лат.*); термин логики: то общее, что служит основанием для сравнения двух предметов.

С. 60 * Можно отметить, что в воззрениях Флоренского имя возникает в таком «диалоге мысли и тайны», человека и вещной реальности, в котором обе стороны равноправны (см.: *Флоренский П. Диалектика. // Флоренский П. А. У водоразделов мысли... С. 144*). У Булгакова же человеческое начало именованья всё же умалено в сравнении с открывающим себя бытием. Ср. прим.* к с. 55.

** Совпадение противоположностей (*лат.*).

С. 61 * Понимание под языком одной из бытийственных энергий свойственно также и концепции Флоренского. См.: *Флоренский П. Именславиe как философская предпосылка. // Флоренский П. А. У водоразделов мысли... С. 285 и далее.*

** «Трансцендентальный идеализм» в философии Канта — гносеологическая доктрина, занятая формальными предпосылками познания, организующими наш опыт а priori (таковы, по Канту, «априорные формы чувственности» — пространство и время; категории рассудка). Поскольку эти априорные предпосылки субъективны (принадлежат «трансцендентальному субъекту» познания), Булгаков называет идеализм Канта солипсизмом. В своих поисках выхода из кризиса послекантовской философии (заметим, что именно таким видела свое призвание практически вся русская философия начиная с В. Соловьева) Булгаков предлагал, во-первых, учитывать то, что философское мышление не существует вне языка, а во-вторых, подкреплять философский подход представлениями христианской догматики. Так, субстанция — одно из фундаментальных понятий философии — проецируется в языке в качестве существительного, последнее же, будучи сведено к бытийственному суждению и предложению, имеет «трипостасную» природу, отражая тем самым Пресвятую Троицу. По мнению Булгакова, таким путем может быть разорвана цепь «ересей», которой была история философии, и обретен чаемый всеми реализм мышления. Обоснованию этого посвящена книга Булгакова «Трагедия философии» (1921); см., в частности, ее первую главу «О природе мысли», содержащую много переключек с «Философией имени» (см. Соч. Т. 1. С. 312–322). См. также выше (с. 50 настоящего тома): о «печати трипостасности, на всем мироздании лежащей», применительно к слову, к имени.

С. 62 * Стоит сравнить данные идеи Булгакова относительно преодоления логических законов (и прежде всего, закона тождества) тогда, когда речь идет об именовании, с соответствующими — и предшествующими булгаковским — мыслями Флоренского. В «Письме втором» «Столпа и утверждения Истины» Флоренский обосновывает непримосимость закона тождества к Истине — если подразумевается истина не рациональная, но конкретная и, следовательно, убежден Флоренский, живая. Флоренский показывает, что такая «Истина есть единая сущность о трех ипостасях» (*Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины // Приложение к журналу «Вопросы философии». Т. 1. М., 1990. С. 49*), подразумевая при этом Трипостасного Бога.

С. 64 * Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы (*нем.*). — *Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Собр. соч. в 8-ми т. Т. 3, М., 1994. С. 90.*

** Быт. I, 3.

*** «...Для каждого множества вещей, обозначаемых одним именем, мы обычно устанавливаем только один определенный вид... кровати и столов на свете множество... Но идей этих предметов только две — одна для кровати и одна для стола» (*Платон. Государство. X 596a—b / Пер. А. Н. Егунова*). «Понятно, что многообразие запахов остается безымянным, ибо оно не сводится к большому числу простых форм» (*Платон. Тимей. 66e—67a / Пер. С. С. Аверинцева*).

*** Если для Булгакова идеи — это «чистые смыслы», то для крайнего «реалиста» Флоренского они суть самостоятельные ипостасные существа духовного мира. Именно в таком ключе понимает Флоренский философию Платона. Присоединяясь к мнению о посвященности Платона в эзотерические мистерии (Э. Шюре, Р. Штейнер), Флоренский считал, что платоновское учение об идеях восходит в конечном счете к мистериальному опыту. Идеи, по Флоренскому — это «не какие-либо изображения божеств, а самые лики или зраки божеств или демонов, являвшихся в мистериях посвященным». — *Священник Павел Флоренский. Смысл идеализма. Сергиев Посад, 1914. С. 83.*

С. 65 * Причастность, приобщенность (*греч.*).

** «...Обычно мы говорим, что мастер изготавливает ту или иную вещь, всматриваясь в ее идею: один делает кровати, другой столы, нужные нам» (Платон. Государство. X 596b / Пер. А. Н. Егунова).

*** Например, в «Чтениях о Богочеловечестве»: «Как известно из формальной логики, объем понятия находится в обратном отношении к его содержанию: чем шире какое-нибудь понятие, чем больше его объем, <...> тем оно беднее содержанием, общее, неопределенное. <...>

Совершенно напротив — между идеями как положительными определениями особых существ: отношение объема к содержанию необходимо есть прямое, т. е. чем шире объем идеи, тем богаче она содержанием». — Чтение шестое // *Соловьев В. С. Сочинения в 2-х т. Приложение к журналу «Вопросы философии». Т. 2. М., 1989. С. 60–61.*

С. 66 * Аллюзия на платоновский «анамнезис». См., напр.: Федон. 75e, 102; Федр. 249c.

С. 68 * Потенциально (*лат.*).

С. 72 * См. примечание ¹ Булгакова.

С. 73 * Из стихотворения А. С. Пушкина «Труд» («Миг вожделенный настал...») (1830).

** «Necessitas, Vis, Libertas. Барельеф» — стихотворение в прозе Тургенева (1878). — См.: *Тургенев И. С. Собр. соч. В 12-ти т. Т. 8. М., 1956. С. 480.* Перевод названия с *лат.*: «Необходимость, сила, свобода».

С. 76 * Нет ничего в уме, чего не было бы в слове; нет ничего в слове, чего не было бы в уме (*лат.*). Перелицован тезис локковского эмпиризма: «Нет ничего в интеллекте, чего не было бы в опыте».

** Беспредпосылочная мысль (*нем.*).

С. 77 * Беспредпосылочность (*нем.*).

С. 78 * Всеобщая значимость (*нем.*).

** Как возможен опыт? (*нем.*)

С. 81 * *Gilt* — значима, существенна (*нем.*), от *gelten* — быть действительным, иметь значение.

** Под «трансцендентальным нормативизмом» неокантианцев (Виндельбанда и Риккерта) понимается их учение о ценностях — идеальных нормах трансцендентального сознания, каковые и составляют, согласно этому направлению мысли, предмет философии — науки нормативной, в отличие от наук эмпирических. Ср. с критикой Канта и неокантианства в «Трагедии философии». По мысли Булгакова, в простейшем суждении «Я есмь А» содержится схематически вся история философии. И по причине того, что философскими системами тот или иной член этого онтологического суждения непомерно гипертрофировался, история философии представляет собой цепь ересей (нормальная ситуация соответствует «философии троичности», учитывающей онтологическое суждение в его «триипостасности»). У Канта гипертрофировано начало «я», поскольку, согласно Канту, а основе всех актов познания находится «трансцендентальная апперцепция», единство «я». Фрейбургская же школа,

Виндельбанд и Риккерт, по Булгакову, акцентируют связку, которая, однако, остается обоснованной через «я»: будучи понятой в качестве волеизъявления «я», субъекта, связка делается трансцендентальным должествованием, и ей приписывается телеология. Так критикует Булгаков — в свете своей теории именования — философию «значащих ценностей» фрейбургской школы (см.: Булгаков С. Н. Трагедия философии. Гл. II. Разд. А. Системы идеалистические // Указ. изд. С. 330–354, особенно с. 346).

С. 85 * Противоречие между определяемым словом и определением; внутреннее противоречие (лат.).

С. 86 * После этого, следовательно, по причине этого (лат.).

С. 87 * Грамматика какого-либо народа есть самое отчетливое представление его принципов мышления (нем.). — Gabelentz G. Die Sprachwissenschaft... S. 417.

С. 88 * От лат.: *essentia* — сущность; *accidentia* — случай, случайность.

** Ср.: «Субстанция есть метафизическое триединство, находящее выражение в предложении». — Булгаков С. Н. Трагедия философии // Указ. изд. С. 326.

С. 90 * Кант И. Критика чистого разума / Пер. М. Владиславлева. СПб., 1867. С. 52–53. Булгаков здесь и ниже цитирует с незначительными неточностями, которые исправлены. Ср. в новейшем издании: Кант И. Критика чистого разума. I. Трансцендентальное учение о началах. Часть II. Трансцендентальная логика. Введение, раздел I / Пер. Н. О. Лосского // Кант И. Собр. соч. В 8-ми т. М., 1994. Т. 3. С. 89–90.

С. 91 * Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике / Пер. В. С. Соловьева. Изд. 2-е. М., 1893. С. 75–76. Далее Булгаков цитирует «Прологомены...» Канта по этому же изданию. Ср. в новейшем издании: Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука / Пер. В. С. Соловьева. — Кант И. Собр. соч. В 8-ми т. М., 1994. Т. 4. С. 62–63.

С. 92 * В своей «Логике чистого познания» («Logik des reinen Erkenntnis», 1902) Г. Коген, глава Марбургской школы неокантианства, разработал представление о бесконечно малом как начале, порождающем из себя мир конечного бытия. Согласно Когену, только сама мысль может произвести то, что должно почитаться за бытие. Ориентируясь на новейшее естествознание, опирающееся на дифференциальное исчисление, Коген видит в математическом понятии бесконечно малого исходную категорию реальности.

** Ср.: Кант И. Прологомены... Указ. изд. Т. 4. С. 83–84. В переводе В. С. Соловьева слову «рапсодия» соответствует «конгломерат».

С. 94 * Ср.: Кант И. Прологомены... Указ. изд. Т. 4. С. 83.

С. 97 * Если двое говорят одно и то же, то это не одно и то же (лат.).

** Возможно, имеется в виду главный труд А. Шопенгауэра «Мир как воля и представление» (1819–1844), где исследуется феномен музыки и музыкального мышления как высшего выражения воли, свободного от словесной оболочки.

С. 100 * Ср. прим. ** к с. 81.

С. 101 * Согласно трактовке Булгаковым в «Трагедии философии» «панлогизма» Гегеля, последний превращает идею, логос — «вторую ипостась» бытийственного суждения — в первую, порождающую два других момента субстанции. Однако, замечает Булгаков, «идея сама по себе, будучи только образом бытия, не может породить самого бытия». — См.: Булгаков С. Н. Трагедия философии. Указ. изд. С. 366. В «Философии имени» такое «извращение» триипостасности субстанции названо «геноипостасностью логоса», т. е. превращением логоса в порождающее начало (от греч.: «ген» — род).

** Видимо, имеется в виду характеристика диалектики Гегеля, принадлежащая Марксу: «У Гегеля диалектика стоит на голове. Надо ее поставить на ноги, чтобы вскрыть под мистической оболочкой рациональное зерно». — Маркс К. Капитал. М., 1952. С. 19.

*** Ср. с критикой «наукоучения» И.-Г. Фихте, предпринятой в «Трагедии философии»: Булгаков говорит о «люциферическом замысле» Фихте — «построить мир по собственному образу и подобию» «абсолютного Я», в котором происходит раздвоение на «Я» и «не-Я» под действием «толчка» («äusserer Anstoss») в самом «Я». По словам Булгакова, это гносеологическое «Я, отвлеченная ипостась, в своем люциферическом экстазе способна породить свою собственную тень, не-Я, и царствовать в этом царстве теней, метафизическом шеоле». — Булгаков С. Н. Трагедия философии. Указ. изд. С. 351–352.

**** Чистое первоначало (нем.). Ср. прим.* к с. 92.

***** Греч.: ничто (чистая потенциальность).

***** Подмости (нем.); здесь: отправной пункт.

***** Впервые «Трагедия философия» была опубликована в немецком переводе А. Кресслинга. См.: *Bulgakow S. Die Tragödie der Philosophie. Darmstadt: Otto Reichl Verl., 1927. 328 S.*

С. 102 * Ин. I: 1, 3; «слово» со строчной литеры Булгаков пишет в связи со своим нетрадиционным толкованием этого евангельского стиха. См. далее с. 103. Однако в парижском *Postscriptum*'е к «Философии имени» он возвращается к традиционному написанию (см. с. 181).

С. 103 * *Goethe J. W. Faust. Der Tragödie Erster Teil. Studierzimmer.* («В начале было Дело».)

** Там же. (Начало цитаты приведено не совсем точно. У Гете: «Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen...»). Соответствующие строки перевода Б. Пастернака: «Ведь я так высоко не ставлю слова, / Чтоб думать, что оно всему основа».

*** Ум... идея... мышление... мышление о мышлении (греч.).

С. 104 * Быт. 2, 19.

** Ср. с синодальным переводом Ин. 1, 14: «И Слово стало плотию и обитало с нами...»

С. 106 * Стихотворение М. Ю. Лермонтова «Есть речи — значенье...» (1839). Цитируется без второй и последней строфы и с небольшими неточностями.

** Дистиллированная вода (лат.).

С. 107 * О магизме слова Булгаков пишет, возможно, под влиянием не столько метафизических, сколько «натуофилософских» (или оккультных) идей Флоренского. См.: *Флоренский П. А. Магичность слова // Флоренский П. А. У водоразделов мысли... С. 252–273.* В связи с соотношением «философии имени» Булгакова и учения о языке, разработанного Флоренским, см. нашу статью: «О филологической школе П. А. Флоренского» // *Studia Slavica Hung. 37. 1991–92, Budapest. С. 113–189.*

** «Ракá» — безумец (см. Мф. 5, 22).

С. 108 * Искусство долговечно, жизнь коротка (лат.).

С. 109 * Из стихотворения А. К. Толстого «Меня, во мраке и пыли...» (1851 или 1852) с пропуском второй строки процитированного четверостишия: «И стал мне виден мир незримый».

С. 110 * *Ingenii* — родительный падеж от «ingenium» — врожденные особенности, природные свойства (лат.).

С. 111 * *Goethe J. W. Faust. Der Tragödie Erster Teil. Studierzimmer:*

«Denn eben wo Begriffe fehlen,

Da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein».

(«Там, где отсутствуют понятия, в нужный момент вставляется слово»). Ср. прим.* к с. 14.

С. 118 * «Г-н Журден. Честное слово, я и не подозревал, что вот уже более сорока лет говорю прозой». — Мольер Ж.-Б. Мещанин во дворянстве. Действие второе, явление шестое.

** Глава IV из седьмой книги («Алеша») «Братьев Карамазовых» Ф. М. Достоевского.

С. 119 * *Vers libre* (фр.) — верлибр, свободный стих, строящийся на интонационно-синтаксической основе, не связанный постоянной рифмой или метрикой.

** По природе (греч.).

*** По установлению (греч.). (Оба термина — из диалога Платона «Кратил».)

С. 120 * В статьях сборников «Символизм», «Луг зеленый» (оба — 1910) и ряде других работ Андрей Белый исследовал проблемы метра и ритма стиха, аллитераций, соотношения стиха и прозы и т. д.

С. 121 * Ничто не возникает из ничего (лат.).

С. 124 * *Мантрама*, правильное *мантра* — молитвенная или заклинательная формула в индуизме, состоящая из имени божества и краткого обращения к нему.

С. 129 * Всякое определение есть отрицание (лат.).

** Александр — защитник людей (греч.); Феодор — Божий дар (греч.).

С. 131 * Ср.: «Имя — лицо, личность, а то или другое имя — личность того или другого типического склада»; имена — «формообразующие силы, действительно единящие онтологически всех своих носителей». — Священник Павел Флоренский. Имена... С. 34, 36. В своей концепции имен собственных Булгаков весьма близок к этим представлениям Флоренского об имени.

С. 132 * Выражение, принадлежащее Гегелю. См. прим. к с. 319**** в т. 1 настоящего издания.

С. 133 * «Бог же сказал <...> Сарра <...> родит тебе сына, и ты наречешь ему имя Исаак...» (Быт. 17, 19).

С. 134 * Животное созидающее, политическое (греч.).

** Животное именованное, именуемое (греч.).

С. 136 * Бельгийский статистик А. Л. Кетле (один из пионеров эмпирической социологии) занимался изучением статистических закономерностей в социально-нравственной сфере и объяснял их естественными причинами.

С. 138 * См. прим. к с. 132***** в т. 1 настоящего издания.

** Ср.: «Имя — тончайшая плоть, посредством которой объявляется духовная сущность». — Священник Павел Флоренский. Имена... С. 26.

С. 144 * Перевоплощение (греч.).

С. 145 * Описанный во Второзаконии институт обычного права, связанный с замужеством жены умершего за его братом в целях восстановления рода (см.: Втор. 25, 5).

С. 146 * Имеются в виду «афонские споры» об имени Божиим в 10-х годах XX в. в Русской Церкви. См. вступительную заметку к данным примечаниям, а также нашу статью «О филологической школе П. А. Флоренского», указ. изд. С. 147—156.

** Богоносность (греч.).

*** Часть вместо целого (лат.).

**** Евр. 1, 1; 10, 1 соответственно.

***** В преимущественном смысле слова (греч.).

***** Богоявление.

С. 147 * Тем более (лат.).

С. 148 * Ин. 1, 14.

С. 149 * О связи оноματοлогии с иконологией говорится в VI главе («Освящение иконы и ее значение») книги Булгакова «Икона и иконопочитание». См. в настоящем томе.

С. 150 * В своей статье «Две встречи» Булгаков судит о Сикстинской Мадонне еще более резко, усматривая в ней «неделомудрие» кисти и эротическую «нечистоту». — См. в Приложениях к настоящему тому.

С. 151 * 1 Кор. 15, 41.

С. 154 * См.: Свет Невечерний. Отдел третий, глава I, раздел 6: «Свет во тьме».

** Константинопольский собор 1341 года завершил паламитские споры, подтвердив учение св. Григория Паламы, различающее непознаваемую сущность и нисходящие в тварный мир энергии Бога.

С. 155 * Суд. 13, 18. Булгаков контаминировал это место с ответом Боровшегося Иакову-Израилю. См. ниже.

С. 162 * Священная тетраграмма — «четвербуквие» еврейского алфавита, обозначающее Имя Божие в Ветхом Завете (Яхве — Иегова — Сущий).

С. 164 * Ин. 19, 22.

** Текст из Пасхальных Часов.

С. 165 * Звучащее орудие (лат.).

** Имеется в виду эпизод истории «афонской смуты».

С. 166 * См.: Откр. 3, 20.

С. 172 * Дух, душа, характер (лат.); здесь: расположение духа.

С. 173 * I Кор. 6, 11. Эти слова входят в последование таинства Крещения.

С. 174 * Имеется в виду книга схимонаха Илариона «На горах Кавказа», вызвавшая «афонские споры».

** Сущность... предмет (лат.).

С. 175 * Ср.: «...Имя Божие — Сам Бог. Но Он не есть Имя»; «Имя неотделимо от Господа, но это не значит, что его нельзя отличить от Господа». — Флоренский П. А. Имеславие как философская предпосылка. <Приложение 3>: Отрывок письма, написанного П. А. Флоренским по просьбе о. архимандрита Давида в ответ на письмо афонских имеславцев с Кавказа, 1923. II. 6. ст. // Флоренский П. А. У водоразделов мысли... С. 337.

С. 177 * В Великом Каноне преподобного Андрея Критского в точности такого места нет; Булгаков, скорее, передает главный смысл Троичных тропарей Канона, поэтически раскрывающих идею Божественного Троиединства.

** Ср. поиски единого имени Троиипостасного Бога Булгаковым с более простым подходом Флоренского, опирающегося на крещальную формулу «Во имя Отца и Сына и Святаго Духа», выражающую единосущие Божественных Ипостасей с помощью указания на Божественное имя, которое соответствует этому единосущию. — Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. М., 1990. Т. 1, ч. 1. С. 54—55.

С. 179 * Реймский собор 1148 г. на основании обвинений Бернарда Клервоского осудил теолога и философа Жильбера Пуаро (Жильбер де ла Порре, Жильбер Порретанский) за уклонение в ересь тритеизма (троебожия), то есть за отклонение от догматического учения о единой природе триипостасного Бога. Что касается собственно философских воззрений Жильбера Пуаро, то он развивал идею о полном соответствии вещей их отражению в мышлении и языке: логика познания вещей есть логика самих вещей.

** См.: *Прот. С. Булгаков*. Главы о Троичности (особенно, «Экскурс: Учение об ипостаси и сущности в восточном и западном богословии») // — Православная мысль. Париж, 1928, № 1. С. 31–88. Согласно Булгакову, «всему католическому богословию в учении о св. Троице присущ один общий стиль, который характеризуется односторонним эссенциализмом в учении о св. Троице и соответственным имперсонализмом», возвышением усии за счет ипостасей (с. 80–81).

С. 180 * Бог и божество (*лат.*).

С. 181 * Эта дата относится только к булгаковскому постскриптому к «Философии имени».

С. 182 * Человеческий язык есть членораздельное выражение мыслей с помощью звуков (*нем.*). (Цитата из труда Г. Габеленца «Наука о языке, ее задачи и новейшие выводы».)

** *Плутарх*. Мнения философов. IV, 20: «Стойки называют звук телом: в самом деле, все, что воздействует или производит некий эффект, есть тело».

*** «Язык и познание» (*нем.*).

С. 183 * См. прим.* к с. 121.

** *Гумбольдт В.* О различии строения человеческих языков... С. 84–85.

С. 184 * Монография Гумбольдта: «О родстве обстоятельств места с местоимениями в объединительных языках» (*нем.*). Цитируются с. 113–114 указанного Булгаковым издания.

** В данном случае Булгаков, видимо, имеет в виду казус слепоглухонемоты.

С. 185 * Букв.: намеренное неведение (*лат.*) — термин логики: неправильность в доказательстве, состоящая в том, что доказывается не то, что требуется, а нечто другое; сознательная подмена доказываемого тезиса.

** Т. е. в своем становлении, но не бытии (*лат.*).

С. 186 * В современном издании «Мысли и языка» Потебни (*Потебня А. А.* Слово и миф. Приложение к журналу «Вопросы философии». М., 1989. С. 17–200), приведенным выдержкам соответствуют страницы: 134; 150; 166; 168–169; 176 (цитата дана с пропуском; у Потебни после слов «...и содержания» стоит «результат бессодержательного творчества, средство развития мысли и самосознания, то есть»); 182.

** Основные элементы, элементы отношений (*нем.*).

*** Общее представление, отдельное представление (*нем.*).

**** Т. е.: *Müller M.* Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache. 2 Aufl. Leipzig, 1866.

***** Звуковая метафора, звуковой жест. «Органы и виды деятельности, связанные с образованием определенных звуков языка, очень часто называются словами, в произнесении которых участвуют именно эти органы и звуки»; «...которые возникли в процессе естественного развития языка и одновременно дают возможность узнать с помощью чувственного тона звука опосредующее отношение к звуку и его значения» (*нем.*).

***** «Хотя язык и мысль различаются, они неразделимы; кто не говорит, тот на самом деле не мыслит, и кто не мыслит, тот на самом деле не говорит... Как философия, так и филология установили, что язык — это мысль и мысль — это язык» («Наука о мышлении») — (*англ.*).

С. 187 * «Утверждаемая нераздельность мышления и языка есть преувеличение; человек мыслит не в звуках и через звуки, но также и в сопровождении звуков» (*Штейнталь*. Введение в психологию и науку о языке. 2-е изд. Берлин) — (*нем.*).

** Животное мыслит (*нем.*).

*** «Мы мечтаем, и мечта также есть мышление» <...> без слов (*нем.*).

**** «Геометрическое мышление есть внеязыковое, наглядное мышление»; «Все подобные формулы не произносятся, они усматриваются и мыслятся» (нем.).

**** «Хотя мышление — это внутренняя речь, но существует также мышление без слов» (нем.). Монография Прейера: «Душа ребенка» (нем.).

***** Учетверение терминов (лат.): логическая ошибка, состоящая в появлении четвертого термина в силлогизме и возникающая при употреблении термина в двойном значении.

***** Первоначальный характер этого языка не может, однако, мыслиться иначе, как такой, чтобы язык состоял из одних корней (нем.).

***** «О корнях не следует думать, что они исторически предшествовали речи и в чистом виде присутствовали в языке: они уже входили в состав соединений» (нем.).

С. 188 * Потенция А. А. Мысль и язык. Указ. изд. С. 149—150.

** «Я думаю, Сократ, что справедливее всего говорят об этом те, кто утверждает, что какая-то сила, высшая, чем человеческая, установила вещам первые имена, так что они непременно должны быть правильными» (пер. Т. В. Васильевой. — В изд.: Платон. Сочинения. В 3-х т. Т. 1. М. 1968. С. 487).

*** «О происхождении языка» <...> «придумать язык так же невозможно, как придумать свойство»; «Нереально воображать, будто за первоначальным состоянием, когда человек не говорил, следует другое, когда он овладел словом. Человек — существо, по природе говорящее, так же как по природе мыслящее, и в философском отношении неубедительно устанавливать некое умышленное начало как для языка, так и для мысли» (фр.). (Здесь и далее перевод с французского выполнен М. Л. Злобиной.)

С. 189 * Григорий Нисский. Против Евномия (лат.).

** «Язык есть рефлекторное движение. Таковым он является ничуть не в меньшей степени, чем любое другое движение. Ибо прежде всего мы знаем, что всякое намеренное движение основано на некоем рефлексе; так, каждый, кто представляет себе удовольствие от плавания, может, в каком бы положении он ни находился, совершить полностью или частично плавательные движения. Фактически можно сказать: человек говорит подобно тому, как шумит рожа. Воздух, который переносит звуки и запахи, световой эфир и солнечные лучи вместе с дыханием духа проходят через тело человека, и оно звучит» (нем.).

*** «Внутренняя звуковая метафора»; звуковые жесты (нем.).

**** Диодор Сицилийский, Историческая библиотека.

***** Создали речи (Витрувий. Десять книг об архитектуре) (лат.).

С. 190 *

Что же до звуков, какие язык производит, — природа
Вызвала их, а нужда подсказала названия предметов
Тем же примерно путем, как и малых детей, очевидно,
К телодвижениям ведет неспособность к словам, понуждая
Пальцем указывать их на то, что стоит перед ними.

(1028—1032)

А потому полагать, что кто-то снабдил именами
Вещи, а люди словам от него научили впервые, —
Это безумие, ибо, раз мог он словами означить
Всё, и различные звуки издать языком, то зачем же
Думать, что этого всем в то же время нельзя было сделать?

(1041—1045)

Что же тут странного в том, наконец, если род человек
Голосом и языком одаренный, означил предметы
Разными звуками все, по различным своим ощущениям?
Ведь и немые скоты и даже все дикие звери
Не одинаковый крик испускают, а разные звуки,
Если охвачены страхом иль чувствуют боль или радость.

(1056—1061)

Стало быть, коль заставляют различные чувства животных
Даже при их немоте испускать разнородные звуки,
Сколь же естественней то, что могли первобытные люди
Каждую вещь означать при помощи звуков различных!

(1087—1090)

Так изобретенья все понемногу наружу выводит
Время, а разум людской доводит до полного блеска»

(1388—1389)

Лукреций. О природе вещей
(Пер. Ф. А. Петровского // М., 1958).

** «Каждый должен был бы попытаться живо описать тот язык, которым лучше всего владеет, как он его ощущает» (нем.).

*** «В принципе не существует ни совершенных, ни несовершенных языков. Нет ни одного языка, который во всех отношениях и при любых условиях мог бы с совершенной точностью выразить в себе и для себя сущую мысль» (нем.).

**** «И именно то, что они не происходят из себя, что они произведены нами, делает звуковые образы носителями нашего знания, поскольку лишь благодаря этому мы оказываемся способными чувствовать их в качестве принадлежащей нам предметности. На определенности их форм основывается возможность того, что многообразные предметы группируются по представлениям и идеям, а также оказывается признанным родовое понятие истины. Язык создав душой индивида, и благодаря языку душа рода получает власть над душой индивида» (нем.).

С. 191 * «Законы языка в их совокупности образуют органическую систему, которую мы называем духом языка. Дух языка определяет способ оформления языковой материи — форму слова и строение предложения; в этом отношении он является принципом строения или внутренней формой языка». «Каждый язык обнаруживает известные навыки мышления, на которых он основывается и которые передаются от поколения к поколению. Внешняя форма соответствует т. наз. внутренней. Последняя заключает в себе двойное: во-первых, тот способ, каким отдельные представления обнаруживаются благодаря имеющимся в наличии средствам, например, месяц, <...> как единица измерения времени, луна как светило, — а во-вторых, способ, которым представления упорядочиваются, разделяются и связываются со структурированным мышлением» (нем.).

** «Конечно, человеческая речь, прежде всего, живет в предложении; оно является первым органическим, собственно речевым единством, и части речи получают их значение из данного целого. Но они не получили бы этого значения и целое не смогло бы прийти в нужное состояние, если бы дух-строитель не ощущал — хотя бы смутно и бессознательно — общее значение частей» (нем.).

*** *Потебня А.* Мысль и язык. Указ. изд. С. 134—136. Цитирование у Булгакова не всегда точно.

**** «Так как глаголы и существительные соотносятся друг с другом, так как их следует рассматривать в качестве ближайшего определения не определенных до того элементов языка, то одни без других выступать не могут. Язык или формально разделяет имена и глаголы, или же

вообще не имеет их. Потому также нельзя говорить о приоритете одних перед другими; имена и глаголы возникли одновременно» (нем.).

С. 192 * «Различие между именами и глаголами вообще только синтаксическое, т. е. дано через отношения в предложении, и нам следует прежде всего говорить об именах и глаголах только как о подлежащем и сказуемом в предложении» (нем.).

** «О солнечном свете говорят: „Солнце светит“, „sol lucet“. Для данного представления первоначально хватило бы одного корня: <...> также (мы следуем Курциусу <...>). Позже из этого чувственного образа выделали элемент λυξ, который оказался уже как таковой оформлен, и наконец „sol“ присоединили в качестве подлежащего к „lucere“, „солнце“ в качестве субъекта — к „светить“» (нем.).

*** «Следует счесть странным изъятием наблюдения факт, не указанный логикой и состоящий в том, что в каждом суждении такого предложения заявляется: отдельное есть общее» (нем.).

**** «Местоимение, на наш взгляд, является той частью речи, которая должна была выделиться раньше других видов слов. Думаю, эта категория первоначальнее существительного, ибо она доходчивее и легче комментируется жестом. Название „pronom“ (pro nomine), пришедшее к нам от латинян, которые сами перевели его с греческого ἀντωνομια, не должно, следовательно, вводить нас в заблуждение. Заблуждение это дожило до наших дней. Я же полагаю, что местоимение, напротив, является древнейшей частью речи. Каким образом „Я“ могло бы обойтись без слова, позволяющего ему обозначить себя?» (фр.).

***** Местоимения: «[следует] признать как раз в них истинные древние первоимена, так что, обратно, имена можно было бы назвать заместителями местоимений, усиленными и включившими в себя глагольное понятие, в то время как так называемые местоимения являют именное понятие в его чистоте, без примеси глагольности и расширения» (нем.).

С. 193 * «В самом деле, с образованием существительных человек выступил из круга заданного универсумом, известного. Поскольку он выделил и обособил нечто из самопорождающего корневого звукового образа, он создал то, чему не отвечает никакая иная внешняя или внутренняя реальность, кроме основывающейся на этом создании, также и никакое значение, кроме устанавливаемого им, полагаемого в отграничении (определении) звукового образа. Итак, существительное само по себе не означает ничего, кроме в точности данного звукового образа, через который оно обрело действительность, и оно не означало бы ничего действительного, если бы человек сам не утверждался в своем творении, в своей доказанной на деле личной способности к порождению образов, пребывая при этом внутри универсума. Значению слова serpens [змея—лат.] вне нас не соответствует ничего действительного, но только через действительность нам удалось прийти к звуковому образу serpens и звук серг указывает на звук, связанный с восприятием, которое побудило его образоваться» (нем.).

С. 194 * «Существительное-подлежащее занимает в предложении то же самое место, что содержание в акте сознания, — содержание, которое этот акт заключает в себе... Каждое подлежащее стало персонификацией Я, в каждом сказуемом оказался аналог душевного движения, вызванного к жизни и направляемого силой Я» (нем.).

** «А именно, откуда корень один представлял предложение, он мог звучать только как междометие, выражающее неожиданное удовлетворение, как вызывающее радость произведение искусства слова, точный звуковой образ, стремящийся к самосозиданию: <...> — или он означал, когда служил средством сообщения, тавтологическое предложение: ползающее ползает» (нем.).

*** «Ползающее, которое ползает, теперь есть некий ползающий, который душит. Одно и то же осуществляется в различных событиях сходным образом; при нужных условиях оно, не меняясь,

может стать основой еще ряда других событий. Таково понятие субстанции, противостоящей своим акциденциям» (нем.).

**** «Человек называет вещи по какому-либо выдающемуся свойству, что означает: он заменяет субъекта предикатом» (нем.).

***** «Язык может возникнуть не иначе, как сразу как целое», «в каждый момент своего бытия он должен обладать тем, что делает его целостностью» (нем.).

С. 195 * *Потебня А. А.* Мысль и язык. Указ. изд. С. 143.

** Имеется в виду диссертация Г. В. Лейбница в области математики на степень лиценциата: «Dissertatio de arte combinatoria» — «Диссертация об искусстве комбинаций» (лат.), 1666 г.

*** Сколько раз положение букв в алфавите могло бы измениться (лат.).

**** *Потебня А. А.* Мысль и язык. Указ. изд. С. 97–98. Булгаков цитирует Потебню не вполне точно. Основные смысловые неточности нами исправлены.

С. 196 * «В силу необходимости, причины которой мы увидим, наши языки обречены на вечную диспропорцию между словом и вещью, — таков преобладающий в этой области факт. Слово оказывается то слишком широким, то слишком узким. Мы не замечаем этого потому, что для говорящего слово — благодаря совокупности обстоятельств, месту, моменту и очевидной интенции высказывания — само собой соизмеряется с вещью, а слушатель, участвующий на равных во всякой речи, направляет свое внимание непосредственно на мысль, не задерживаясь на буквальном значении слова, и суживает или расширяет его в соответствии с намерением говорящего» (фр.).

С. 197 * «Метафора меняет смысл слов, внезапно создает новые выражения. Ее рождает мгновенное обнаружение сходства двух предметов, двух действий. Метафора приживается, если она точна, или живописна, или просто заполняет словарный пробел. Но метафора не остается такой, какой была вначале: ум скоро привыкает к образу; самый успех обесцвечивает ее, она становится выражением идеи, лишь чуть более красочным, чем слово в прямом значении» (фр.).

** *Потебня А. А.* Мысль и язык. Указ. изд. С. 158, 165 соотв.

*** «Нужно закрыть глаза на очевидное, чтобы не заметить некую темную, но упорную волю, руководящую изменениями языка. Какой следует представлять себе эту волю? Думаю, ее следует представить в виде тысяч, миллионов, миллиардов попыток, предпринятых наугад, чаще неудачных, иногда же отчасти или наполовину успешных; таким вот образом, проводя, корректируя и совершенствуя, они уточняют определенное направление. Цель в области языка — быть понятным. Ребенок месяцами упражняет свой язык, учась выговаривать гласные и согласные; сколько срывов, прежде чем он сумеет ясно произнести слог! Так же обстоит дело и с грамматическими новшествами — с той разницей, что в них принимает участие целый народ. Сколько неуклюжих, неправильных, невнятных конструкций, прежде чем будет найдено даже не адекватное мысли выражение (такого не существует), но по крайней мере удовлетворительное. В этом долгом труде нет такой мелочи, которая не исходила бы от воли» (фр.).

**** «Антисфен был чрезмерно простодушен, когда полагал, что об одном может быть сказано только одно, а именно единственно лишь его собственное наименование» (Аристотель. Метафизика. V, 29, 1024 В 32 / Пер. А. В. Кубицкого // *Аристотель*. Соч. в 4-х т., М., 1975. Т. 1. С. 177–178). Стилпон «уничтожает жизнь, когда говорит, что одно не может быть предикатом другого. „Как мы будем жить, если не будем говорить о достойном муже и о муже-полководце, но о муже — муже, и отдельно о достойном — достойном, и отдельно о стратеге — стратеге?“» (перевод Ю. А. Шичалина). — (Плутарх. Против Колота. 22, 1119).

С. 198 * «Мы должны обратить внимание на то, что представление, подлежащее выражению, получает его не в словах, но в предложении, что слова могут осознаваться и упорядочиваться только

как члены охватывающего их единства. В каждом предложении словесные члены получают особое значение, можно сказать, индивидуализацию своего значения через отношение между ними. Нет никакого „ползающего“ вообще, о котором мы говорим в нашем предложении, но есть лишь такое, которое „душит“, а этому нельзя приписать произвольной „способности душить“, но можно говорить о таковой в отношении к „ползающему“. И следовательно, мы не должны ставить вопрос так: как можно приписывать некоему ползающему способность душить. Очевидно, что идентичное суждение, которого требовала логика Антисфена и Стильпона, нуждается для своего осуществления в предложении»; [...не просто] «душит», [но] «ползающее, которое душит» (нем.).

** «Я думаю, что на самом деле слова создавались, чтобы иметь полноценное значение само по себе, а не для того, чтобы служить еще не существовавшему синтаксису» (фр.).

*** «Язык, который состоял бы из одних местоимений, напоминал бы лепет ребенка или жестикуюляцию глухонемого. Потребность в другом элементе, приведшая к образованию существительного, прилагательного и глагола, следовательно, очевидна. Но не менее верно, что в основе и в истоках языков было местоимение: несомненно, что именно с местоимения, приложенного к словам другого рода, началось различие грамматических категорий» (фр.).

**** «Одним из самых недавних является наречие. Такие слова, как <...> суть постепенно редуцированные существительные, прилагательные или местоимения. А когда слово утратило непосредственную и необходимую связь с остальной частью фразы, когда оно служит для лучшего определения другого слова, не будучи между тем обязательным, оно готово превратиться в наречие» (фр.).

***** «Для всех наших речений наступило время, когда падежные формы, казавшиеся сами по себе недостаточно ясными или четкими, стали к тому же сопровождаться наречием... Но привычка видеть их в сочетании с определенным падежом породила мысль о причинно-следственной связи: возникло представление, будто это маленькое словечко, просто сопровождающее творительный или винительный падеж, управляет ими. С тех пор оно и в самом деле стало управлять ими: из наречия оно превратилось в предлог» (фр.).

С. 199 * Гаман в «Метакритике на пуризм чистого разума» [замечает]: «Первое очищение философии состояло в попытке сделать разум независимым от любого обычая, традиции и верования. Второе (связанное с Кантом) имеет еще более трансцендентный характер и сводится не больше не меньше как к независимости от опыта. Третье — высочайший и как будто эмпирический пуризм касается также и языка, единственного, первого и последнего органа и критерия разума». Якоби [говорит]: «Отсутствует критика языка, которая стала бы метакритикой разума». Гердер в «Метакритике к критике чистого разума» [говорит]: «Строение человеческого языка отрицает в принципе игру беспредметного разума а priori» (нем.).

** «Кант не предпринял критики языка. Поэтому он вообще не говорит о предложениях, но лишь о суждениях; суждения уже предполагают готовый язык, и Кант также не видит в словах элементов предложений, соответствующих восприятиям, но усматривает в них лишь словесные понятия» (нем.).

*** Рено («Происхождение и философия языка») (фр.): Нет ничего в высказывании, чего раньше не было бы в уме; ...раньше ...позже (лат.).

С. 200 * «Выражение наших мыслей давно приспособлено к языку, их внутреннее течение — к производству слов; восприятия, воспоминания и ожидания едва ли могут обрести полную ясность до тех пор, пока мы не нашли для них исчерпывающего выражения в предложениях языка. Достигнутое таким образом преимущество зависит, по существу, не от языка и его звуков, а от внутренней работы по расчленению и сочетанию, которая осталась бы той же, если бы она использовала другие средства сообщения; но в реальности после того, как для этой цели возник язык, форма и легкость мыслительных процессов стала, конечно, зависеть от средств, предоставляемых языком, и, следова-

тельно, от национальных различий языков, так как по тем или иным причинам строй и судьба разных языков были неодинаковы. Поэтому логика наша не зависит от того, каким языком мы ее выражаем, но человеческое мышление привыкло выражать духовное содержание с помощью расчленений, сочетаний и преобразований, воплощаемых в словах» (нем.).

** «Хотя все суждения опыта эмпирические, то есть имеют свою основу в непосредственном восприятии чувств, однако нельзя сказать обратное, что все эмпирические суждения тем самым суть и суждения опыта; чтобы им быть суждениями опыта, для этого к эмпирическому и вообще к данному в чувственном созерцании должны еще быть присовокуплены особые понятия, совершенно а priori берущие свое начало в чистом рассудке: каждое восприятие должно быть сначала подведено под эти понятия и тогда уже посредством них может быть превращено в опыт.

Эмпирические суждения, поскольку они имеют объективную значимость, суть суждения опыта; если же они имеют лишь субъективную значимость, я называю их просто суждениями восприятия. Последние не нуждаются ни в каком чистом рассудочном понятии, а требуют лишь логической связи восприятий в мыслящем субъекте. Первые же всегда требуют кроме представленный чувственного созерцания еще особых, первоначально произведенных в рассудке понятий, которые и придают суждению опыта объективную значимость» (Кант И. Пролегомены... Указ. изд. С. 54–55).

С. 202 * «Возможны только два случая: или логика получает полное господство над языком, поскольку в языке она сама оказывается творческим импульсом, будучи воплощающейся идеей. Или же сам язык есть логика в противоположность некоему своеобразному, т. е. использующему особые силы, созиданию. В первом случае язык ни на шаг не может отступить от логики; кроме логики, не может быть никакой грамматики».

«Таким образом, или логика поглощает грамматику, или грамматика полностью освобождается от логики».

«В той же мере, как природа и наука о природе, язык и наука о языке логичны и не логичны: а именно, их предмет с его отношениями соответствует им, но поскольку этот предмет и его отношения осмысляются, логик замечает, что как исследователь языка оперирует логическими законами, так и при использовании языка, чтобы образовывать его элементы и связывать их специальными законами, должны подспудно господствовать логические правила и законы. Эти логические законы, которым следуют язык и исследователь языка, химик, физик и природа, суть общие логические законы, действие которых предполагает исследователь как языка, так и природы, но которые он не изучает, которые не являются его особым предметом» (нем.).

** «Некто подходит к круглому столу и говорит: этот круглый стол имеет четыре угла: при этом грамматик полностью удовлетворен и молчит; однако, логик восклицает: бессмыслица! Некто говорит: эта стол круглые, или *hic tabulum sunt rotundum*; логик как таковой не знает немецкого и латыни и молчит, грамматик протестует» (нем.).

*** «Если бы язык был логичен, а его форма была бы органическим отпечатком логической формы человеческого мышления, то что следовало бы отсюда? С непреложной необходимостью следовала бы невозможность выразить средствами правильного языка нелогичное, то есть мыслимое логически неверно, логическую ошибку. Мы оказались бы также в состоянии, выразив в языке некую мысль, обладать пробным камнем ее правильности. Если, к примеру, два противоположных понятия не могут быть связаны друг с другом как субъект и предикат одного суждения, если суждение „круг четырехуголен“ или „четырёхугольный круг“ немислимо, логически неверно, то и в языке таковое нельзя было выразить. Как только над человеком нависла бы опасность совершить логическую ошибку, неверно помыслить, или, точнее, вообще не помыслить, он должен был бы лишиться возможности пользоваться языком, он начал бы сомневаться в каждом слове, в каждой

форме; любая мыслительная ошибка неразрывно связывалась бы с ошибкой языковой, любая логическая погрешность — с соответствующей погрешностью грамматической. Но на деле так не происходит — самая дикая бессмыслица может быть выражена превосходно построенным предложением» (нем.). Булгаков снова цитирует Х. Штейнталя.

С. 203 * «...Чудесную автономию языка»; «...сила его автономии есть объективный масштаб для превосходства языка»; «...подобно тому, как имеются категории химические, физические и физиологические, так есть и категории грамматические, например, существительное, глагол, прилагательное»; «языковые и логические категории суть различные понятия, спокойно сосуществующие рядом» (нем.).

** *Потебня А. А.* Мысль и язык. Указ. изд. С. 158–159. Первоиздатель «Философии имени» Л. А. Зандер несколько произвольно отнес 78-е примечание Булгакова к данному месту в тексте. По смыслу оно должно относиться к разделу IV «Язык и мысль», в частности, к тем пассажам, где говорится о «природном ведовстве и колдовстве» слова (напр. с. 106, 107, 121.).

*** Понятие является, «коротко говоря, неким действующим, а именно, не так, как причина в отношении явления, действующая на другое, но действующим самим по себе». «Эта реализация понятия есть объект» (нем.).

**** «Все слова суть звуковые образы и по отношению к значению образов изначально являются тропами. Поскольку происхождение слова имело художественную природу, то слово изменяет свое значение главным образом через художественную интуицию. Чистых смыслов, т. е. прозы, в языке нет» (нем.).

С. 204 * «Обладают ли большей точностью слова, созданные учеными и эрудитами? На это не приходится особенно рассчитывать. В XVII веке Ван Хельмонт, основываясь на более или менее живом воспоминании о голландском *gest* („дух“), называет „газом“ не твердые и не жидкие тела. Это столь же туманно и неполно, как и латинское *spiritus* или греческое $\psi\upsilon\chi\eta$. Французский химик, открывший новый металл, из патриотизма называет его галлием; немецкий ученый, не менее патристичный, отвечает на это германием. Названия, которые говорят о сути вещей не больше, чем имена Меркурия или Юпитера, данные планетам, или — ампера и вольта, недавно данные единицам электричества». «Чем больше слово оторвалось от своих истоков, тем лучше оно служит мысли: в соответствии с приобретаемым нами опытом оно сужается или расширяется, специализируется или приобретает обобщенность. Оно сопровождает объект, которому служит этикеткой, сквозь исторические события, поднимаясь в достоинстве или падая в общем мнении и иной раз получая значение, прямо противоположное первоначальному. Оно тем пригоднее для разных ролей, чем больше приближается к знаку. Фонетические изменения не только не вредят ему, но благоприятствуют, поскольку скрывают его связь с другими словами, сохранившими большую близость изначальному смыслу или ушедшими от него в иных направлениях. Но даже если не происходит фонетических изменений, живое сегодняшнее значение слова имеет такую власть над сознанием, что заслоняет от нас этимологический смысл. Производные могут безнаказанно удаляться от исходного слова, и, с другой стороны, исходное слово может менять свое значение, не затрагивая производные» (фр.).

С. 205 * «Каждый язык изучается, ни один из них нам не врожден, также и наш родной язык. Самое большее можно было бы предположить, что, подобно другим духовным способностям, и способность к определенной языковой форме передается наследственно, так что ребенку-ирокезу, попавшему после рождения во французскую семью, труднее изучить французский язык, чем если бы он изучал ирокезский в родной семье. Каждый нормальный развитый человек, имевший время для изучения языка, безошибочно владеет своим родным языком, если этому не препятствуют чуждые влияния. Правильное обращение с родным языком происходит неосознанно, без того, чтобы говорящий отдавал себе отчет в законах языка, которые определяют его речь... Законы языка образуют органическую систему, которую мы называем духом языка» (нем.).

** «Имена собственные <...> суть изначально такие же нарицательные имена, как и эти последние. Когда для общения людей оказалось необходимым обозначить отдельные, определенные живые существа или вещи, для этого нашелся только один особый способ; с его помощью люди обозначали конкретную вещь особым словом, чтобы закрепить эту определенность» (нем.).

*** Наложение имен было придумано либо для общих качеств, либо для индивидуальных, например, человек, «Платон» (греч.).

**** «Человек называет вещи по какому-либо выдающемуся свойству, и это означает, что он заменяет субъект предикатом» (нем.).

***** «Можно сказать, что между именами собственными и именами нарицательными существует лишь различие в степени. Они являются, так сказать, знаками второй степени. Если их этимологический смысл ничего не значит, то, как мы видели, так же обстоит дело с обычными существительными, для которых прогресс заключается как раз в том, чтобы освободиться от исходного значения. Если они переходят без перевода из одного языка в другой, то эта же особенность присуща многим названиям титулов, должностей, обычаев, изобретений, одежды и т. д.» (фр.).

С. 206 * В 1632 во время Тридцатилетней войны шведский король Густав II Адольф разбил под г. Лютденом (Германия, земля Саксония) полководца Валленштейна, сам погибнув в этом сражении.

** Видимо, имеется в виду до сих пор не опубликованная книга П. Флоренского «Священное переименование» (1907), в которую вошли два курсовых сочинения Флоренского, тогда студента Московской Духовной академии («Изменение имен как внешний знак перемен в религиозном сознании», 1906 г., и «О сакраментальном переименовании в связи с вопросом о крещальном переименовании секты бегунов и странников», 1907 г.). См.: *Игумен Андроник (Трубачев)*. Книга «Имена» священника Павла Флоренского (источниковедческий обзор) // Священник Павел Флоренский. Имена. М.: ТОО «Купина», 1993. С. 304.

*** «Иконоборческий» собор в Константинополе был созван византийским императором Константином V не в 753, а в 754 г. Подробнее о спорах вокруг этой проблемы см. в работе Булгакова «Икона и иконопочитание» (в настоящем томе) и в примечаниях к ней.

С. 209 * «Имя вещи достаточно часто означает в еврейском языке ее сущность: тому, что существует, уже наречено имя, и известно, что это — человек (Екклес. VI, 10; ср. Быт. II, 18). Также в Ветхом Завете чаще речь идет об „Имени Ягве“ как о внутреннем смысле Его Существа, в особенности о Его могуществе и славе; „Ягве есть Его Имя“ или „Ягве Саваоф есть Его Имя“ (Исх. XV, 3; Исайя XLVIII, 3). Ягве делает известным Свое Имя, когда Он доказывает Своему народу Свое величие, освобождая и возвышая его (Ис. LII, 6; LXIV, 1). Но также Имя Ягве часто близко по смыслу той чести, которая отнимается от Израиля из-за его грехов (Лев. XVIII, 21), которая устрашает, освящает (Пс. LXXXVI, 11; СII, 16; Мал. III, 1) и вознаграждает (Пс. СII, 22). Впрочем, Имя Ягве очень часто тождественно Его почитанию и его культу который достигает апофеоза в торжественном возгласии Его Имени. В этом смысле надо понимать то, что иудейские лжепророки подвергали забвению Его Имя (Иер. XXIII, 27). Любить Имя Ягве означает любить служение Ему (Ис. LVI, 6). Но далее, Имя Ягве тождественно самому призываемому Богу. „Защитит тя Имя Бога Иаковля“ (Пс. XX, 2). „Сии на колесницах, и сии на конех, мы же во Имя Господа Бога нашего призовем“ (Пс. XX, 8). „О Тебе враги наша избодем роги, и о Имени Твоем уничтожим встающыя на ны“ (Пс. XLIV, 6). „Ты идешь против меня с мечом и копьем и щитом, а я иду против тебя во Имя Господа Саваофа“ (I Сам. [I Цар.] XVII, 45). Кажется, Именем Ягве именуется Бог, внемлющий человеку: „Твое Имя благо“ (Пс. LII, 11; LIV, 8; CXXXV, 3). При этом вне сомнений остается здесь положение книги Исхода, XX, 24: „На всяком месте, где Я положу память Имени Моего“. Также Исайя (XVIII, 7) называет Иерусалим местом Имени

Ягве; аналогично надо понимать высказывания в девтеронимических книгах [т. е. во втором разделе еврейской Библии, после Пятикнижия], согласно которым Ягве наложил Свое Имя на Иерусалим (I [3] Цар. IX, 3), предоставив там пребывать Себе или Своему Имени (I [3] Цар. VIII, 16; 29). Всюду Имя Ягве является Именем Бога, присутствующего в культе. Ср. I [3] Цар. VIII, 29» (нем.). Нумерация псалмов дана в соответствии с западной традицией (начиная с 9-го — 10-го псалмов, на один порядковый номер больше, нежели в православной Библии).

С. 211 * *Иеросхимонах Антоний (Булатович)*. Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус. М., 1913.

С. 214 * Первые три примера по смыслу должны быть отнесены не к данному экскурсу, но мы не решились отступить от текста первоиздания.

С. 221 * Разделы «Имена Божии в книгах Ветхого Завета», «Имена Божии в Евангелии или в книгах Новозаветного Писания», «Имена Божии в богослужебных молитвах» составлены Булгаковым по материалам книги: *Саблуков Г.* Сличение могоаммеданского учения об именах Божиих с христианским о них учением. Казань, 1873. С. 16—51. При этом многие отсылки неточны либо приблизительны. В некоторых случаях нами внесены исправления.

С. 228 * См.: *Прот. И. П. Сергиев (Кронштадский)*. Моя жизнь во Христе. Извлечение из дневника праведника Божия отца Иоанна Кронштадского. СПб., издание Р. Лукшевица. С. 643. Ср. там же: «Когда ты про себя в сердце говоришь или произносишь имя Божие ... то в этом имени ты имеешь все существо Господа. Со страхом Божиим, с верою и любовью прикасайся мыслями и сердцем к этому всезидущему, вседержателю, всеуправляющему имени. ...имя Его есть Он Сам — единый Бог в трех Лицах, простое Существо, в едином слове изображающееся и заключающееся, и в то же время не заключаемое, т. е. не ограничиваемое им и ничем сущим» (с. 534).

Примечательно, что следуя целям и жанру духовного дневника о. Иоанна Кронштадского, о. Сергий Булгаков с 1924 г. начинает вести собственный «Дневник духовный» (см. публикацию в «Вестнике русского христианского движения». № 174. С. 5—61; 175. С. 20—75).

С. 229 * См. также труд: *Муретов М. Д.* Философия Филона Александрийского в отношении учения Иоанна Богослова о Логосе. М., 1885, в частности, с. 8—11 (о бытии как единственной характеристике Бога).

С. 232 * Труд Л. Леви-Брюля «Мыслительные функции в низших обществах» (1910) был полностью переведен на русский язык в 1930 г. под названием «Первобытное мышление» и под этим же названием вошел в современное издание: *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994. С. 7—372.

С. 223 * [Правильность] присуща каждой вещи от природы. — *Платон*. Кратил. 383а (пер. Т. В. Васильевой).

** И вовсе не та, произносимая вслух частица нашей речи, которой некоторые из нас договорились называть каждую вещь, есть имя, но определенная правильность имен прирождена и эллинам, и варварам, всем одна и та же. — Там же.

*** Истоковать это Кратилово пророчество. — Там же, 384а.

**** Ни разу меня не убили, будто правильность имени есть что-то другое, нежели договор и соглашение. Ведь мне кажется, какое имя кто чему-либо установит, такое и будет правильным. Правда, если он потом установит другое, а тем прежним именем больше не станет это называть, то новое имя будет ничуть не менее правильным, чем данное прежде... Ни одно имя никому не врождено от природы, оно зависит от закона и обычая тех, кто привык что-либо называть. — Там же, 384d.

***** Сущности вещей для каждого человека особые... Или ты полагаешь, что сущность вещей составляет некую прочную основу их самих? — Там же, 386а.

***** А давать имена — не входит ли это как часть в нашу речь? Ведь те, кто дает имена, так или иначе говорят какие-то слова. — Там же, 387с.

С. 234 * Законодатель... должен уметь воплощать в звуках и словах имя, причем то самое, какое назначено от природы. Создавая и устанавливая всякие имена, он должен также обращать внимание на то, что представляет собой имя как таковое... — Там же, 389d.

** Образ имени, подобающий каждой вещи, в каких бы-то ни было слогах. — Там же, 390а.

*** Не всякий — мастер имен, а только тот, кто обращает внимание на определенное каждой вещи природой имя и может воплотить этот образ в буквах и слогах. — Там же, 390е.

С. 236 * [Кратил.] или О правильности имен, [диалог] логический.

С. 237 * См. прим. к с. 119* и 119**.

С. 240 * Гумбольдт В. О различии строения... Указ. изд. С. 66, 70, 77, 78 соотв.

Н. К. Бонцкая

ИКОНА И ИКОНОПОЧИТАНИЕ

Догматический очерк

Текст печатается по прижизненному изданию: Paris, YMCA-press, 1931. Глава V (Икона, ее содержание и границы) была републикована в кн.: *Философия русского религиозного искусства XVI—XX веков. Антология.* М., 1993. С. 281—281.

Отечественное издание книги (М., Крутицкое Патриаршее Подворье; «Русский путь». 1996) без каких-либо изменений воспроизводит парижское. В кратком предисловии к этому изданию известный религиозный публицист и литератор Н. А. Струве пишет: очерк о. Сергия об иконе «имеет ту особенность, что он являет собой *первую* попытку после чуть ли не двенадцати веков (!) со времен VII Вселенского собора, утвердившего иконопочитание, осмыслить догматически, как возможна икона и что она изображает. ...Икона как творчество религиозного искусства была вновь постепенно раскрыта в начале XX столетия. Перед самой революцией ее глубокий умозрительный смысл выявил Евгений Трубецкой. В лекциях начала 20-х годов, напечатанных лишь полстолетия спустя, о. Павел Флоренский дал блестящий анализ особого языка иконы, нарочито деформирующего реальность для передачи высшего смысла. Но о. Сергей Булгаков был первый (да и до сих пор остается почти единственный), кто подошел к иконе с богословской точки зрения, пытаясь установить и уяснить коренную ее антиномию, — как изображение *неизобразимого*. Иконоборцы утверждали, что, изображая плоть Иисуса Христа, икона не передает Его Божества, а потому поклоняться ей нечестиво. Как показывает о. Сергей, отвечавшие им отцы Вселенского собора справедливо защищали описуемость Христа, но оставались в плену фразеологии и понятий их противников, лишь интуитивно приближаясь к существу вопроса <...> „Икона Христа изображает Его человеческий образ, в котором воображается и Его Божество“. Эта неотразимая догматическая формулировка о. Сергия Булгакова и закрепляет иконопочитание как подлинное Богопоклонение. <...>

Искусство всегда играло существенную роль в духовной судьбе Булгакова. В детстве его пленила красота богослужения. Возврату его к вере способствовало лицезрение мадонны Рафаэля. Метафизический испуг вызвали в нем картины Пикассо. В свой эмиграционный, богословский и священный период он своими мыслями об иконе как творчестве, своим литургическим вдохновением определил возрождение иконописного искусства» (с. 4—6).

Благодарю Е. М. Верецагина, П. Д. Сахарова, Д. Э. Харитоновича за помощь в составлении ниже-следующего краткого комментария.

С. 243 * Орос — оглашаемое соборное постановление.

С. 244 * *Икономия* — греч.: домостроительство (т.е. область практических установлений в церковной жизни).

** VII Вселенский собор, созванный в Никее в 787 г. и отменивший постановления иконоборческого собора 754 г., происходил в обстановке волнений в византийском войске, частично сочувствовавшем иконоборцам. (См. ст.: Ф. А. Смирнов Иконоборчество // Христианство. Энциклопедический словарь. Т. I. М., 1993.)

*** «Проблема изображений в раннем христианстве по литературным источникам» (нем.).

С. 245 * Точку зрения Булгакова на язычество как искание Бога и «некое о Нем откровение» см. в его труде «Свет Невечерний» (Отдел третий, часть I, глава «Свет во тьме», — т. 1 наст. изд., с. 279–286.).

С. 246 * *Веселлиу* — главный художник, строитель скинии (походного иудейского храма во время исхода из Египта).

** Напр.: «Но более жалки те, и надежды их — на бездушных, которые называют богами дела рук человеческих, золото и серебро, изделия художества, изображения животных или негодный камень <...> Молясь же пред ним <...> он не стыдится говорить бездушному, и о здоровье вызывает к немощному, о жизни просит мертвое, о помощи умоляет совершенно неспособное, о путешествии — не могущее ступить, о прибытке, о ремесле и об успехе рук — совсем не могущее делать руками, о силе просит самое бессильное» (Прем. Сол. 13, 10, 17–19).

*** *Терафимы* — фигурки истуканов для домашнего поклонения (См. Суд. 17, 3–5; Зах. 10, 2). К такой человеческой фигурке обращались с вопросами о будущем, как к оракулу.

С. 247 * Св. Никифор, патриарх Константинопольский в 806–815 гг., был низложен и сослан иконоборцами, прославился обширными полемическими сочинениями против них.

** Преп. Феодор Студит, игумен Студийского монастыря в Константинополе, исповедник иконопочитания, подвергавшийся гонениям со стороны иконоборцев, направил против них три книги «Опровержений»; в частности, в отказе от изображений Христа усматривал умаление полноты Его человеческой природы.

*** Ср. работу о Павла Флоренского «Обратная перспектива» (П. А. Флоренский. Т. 2. У водоразделов мысли..., М., 1990. С. 43–106), написанную в 1919 году и, очевидно, не известную Булгакову, хотя с основными ее идеями он мог познакомиться в ходе устного общения с автором, перед отбытием в Крым.

**** Имеется в виду сочинение протестантского богослова Адольфа Гарнака «Lehrbruch der Dogmengeschichte» («Учебник истории догматов»).

С. 248 * Известное восклицание Вольтера, относящееся к католической Церкви: «Раздавите гадину!» (фр.).

** На Эльвирском соборе в г. Эльвире (ныне Гренада), где присутствовал главным образом испанский епископат, были приняты постановления против идолопоклонства в духе ветхозаветных запретов.

*** «История соборов» (фр.).

**** Неточность Булгакова. Франкфуртский собор, созванный в 794 г. по инициативе Карла Великого, рассмотрев в числе прочих вопросов проблему иконопочитания, отверг определения VII Вселенского собора в защиту последнего. Считается, что причиной неприятия этих вероопределений было

нечеткое понимание используемой Вселенским собором греческой терминологии. Однако Парижский собор 825 г., созданный при следующем императоре державы Каролингов Людовике Благочестивом (именно этот собор, вероятно, имеет в виду Булгаков) стал в вопросе об иконах на ту же точку зрения. Послание умеренного сторонника иконоборцев византийского императора Михаила II Заики нашло сочувственный прием франкской церкви. (См. напр.: *Болотов В.В.* Лекции по истории древней церкви. М., 1994. Т. 4. С. 575, 584–585).

С. 249 * *Докетизм* — раннехристианская ересь, согласно которой человечность Иисуса Христа была только призрачной кажимостью.

** См. прим. к с. 185.*

*** *Карпократиане* — последователи гностика Карпократа (II в.); они почитали изображение Христа, происхождение которых приписывали желанию Пилата иметь Его лик.

**** *Ариане*, арианство — см. прим. к с. 23* т. 1 наст. изд.

***** *Евномииане* — см. прим. к с. 115* т. 1 наст. изд.

***** *Фомисты* — так наз. христиане св. Фомы, по преданию ведущие происхождение своей общины от ап. Фомы, принесшего христианство в Индостан; последователи несторианства, пришедшего сюда из Персии. Далеко не все несториане были догматически сознательными сторонниками ересиарха Нестория (см. ниже прим. к с. 252*).

С. 250 * От человека (*лат.*); оспаривание взглядов оппонента посредством ссылки на его личные качества.

С. 251 * Догмат о двух естествах Христа — совершенном Божеском и совершенном человеческом, неслитных и нераздельных, был принят на 4-м Вселенском соборе в Халкидоне в 451 г.

** Апофатическое (отрицательное) богословие характеризует Божество как трансцендентное по отношению к любым возможным определениям и свойствам; дополняющее этот подход катафатическое (положительное) богословие приписывает Божеству положительные атрибуты в их превосходной степени. См. 2-ю часть Отдела первого «Божественное Ничто» в «Свете Невечернем» (настоящее издание. Т. 1. С. 104–140.).

*** Переход к другому роду (категории) (*греч.*).

С. 252 * *Дифизитизм* — здесь: разделение двух природ Христа; отрыв человека Иисуса от Бога-Слова, каковую мысль находили, в частности, в учении Нестория.

С. 254 * Отрицательная частица в греческом языке.

С. 255 * Букв.: учетверение термина (*лат.*). Термин логики: ошибка, являющаяся следствием двусмысленного употребления понятия.

С. 257 * *Евтихианство* — признанное еретическим учение патриарха Константинопольского Евтихия (сер. VI в.), близкое к монофизитству и докетизму, отрицающее, в частности, реальность человеческих телесных потребностей Христа (голод, жажда и т. п.).

** «Изображения», «Иконоборцы» (*фр.*).

*** «*Summa theologiae*» — главное богословское сочинение знаменитого католического теолога-схоласта Фомы Аквинского «Сумма теологии» (сер. XIII в.).

С. 258 * Тридентский собор, признаваемый католической Церковью Вселенским, трижды собирався в 1545, 1551 и 1562 гг.; его догматические постановления (*Decreta*) относятся к 1563 г.

** Часть вместо целого (*лат.*).

*** «Образы Христа, Богородицы Девы и святых нужно иметь в храмах и вне храмов и воздавать им честь и поклонение, не потому что бы в них было нечто божественное или была бы необходимость в подтверждении нашей веры, как некогда было у язычников, которые полагали свою

надежду в идолах. Почитать иконы необходимо потому, что честь, которая им воздается, переносится на первообразы, каковые они представляют, подобно скульптурным изображениям [императора], перед которыми мы обнажаем голову и кланяемся. Мы молимся Христу и святым и почитаем то, что несет на себе их подобие» (лат.).

С. 259 * Примат папы — утверждение первенства Римского епископа (папы) над другими епископскими кафедрами в силу предполагаемого преемства от апостола Петра; это представление оформилось на Западе в стройную доктрину в XII—XIII вв.

** *Filioque* — «и от Сына» (лат.); учение католической Церкви об исхождении Св. Духа и от второго Лица Троицы — Сына (а не только от Отца); укоренившаяся в западном христианстве прибавка к соответствующей формуле Никео-Цареградского Символа веры.

С. 260 * *Religio* — благочестие, святыня (лат.); здесь имеется в виду не вполне достоверная этимология этого слова от лат.: *lego* — собирать, связывать.

** «...Сними обувь твою с ног твоих, ибо место, на котором ты стоишь есть земля святая» (Исх. 3, 5); то же — И. Нав. 5, 15, — предупреждение свыше о приближении к святыне.

С. 261 * «Бог без ума от человека» (фр.).

С. 262 * Греч.: «между».

** Бог открывшийся (лат.).

*** Бог скрывающий себя, сокровенный (лат.).

**** Опубликован в Приложениях к настоящему тому.

С. 263 * Противоречие — движущая сила (нем.).

** VI Вселенский собор (3-й Константинопольский, 680—681 г.), осудивший «единовольческую» ересь монофелитства, утвердил догмат о двух энергиях и двух волях, действующих в Иисусе Христе, — Божественной и человеческой.

С. 266 * Истинно сущее и пребывающее (греч.).

С. 267 * Летопись Акаши (нем.). *Акаша* — всеохватное мировое пространство (понятие, заимствованное из буддийской мифологии).

С. 272 * Аллюзия на строки из стихотворения А. С. Пушкина «Герой»: «Тьмы низких истин мне дороже / Нас возвышающий обман».

** Природный порядок, идеальный порядок (лат.).

*** *Прот. Сергей Булгаков*. Купина Неопалимая. Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери. Париж, 1927. Репринт: Вильнюс, 1990.

С. 274 * Божество, (но не) Бог (как Личность) (греч.).

** В Духе и Сыне (лат.).

С. 277 * См. наст. изд. Т. 1. С. 219—231.

С. 281 * Из кондака праздника Преображения Господня.

С. 283 * Имеется в виду сочинение «Философия имени» (см. в настоящем томе). Первая его глава «Что такое слово?» была напечатана по-немецки в сборнике в честь Т. Г. Масарика (Вопн, 1930).

С. 284 * Очевидно, Булгаков имеет в виду письма Крамского в эпоху работы над картиной «Христос в пустыне» и по окончании ее, которые были опубликованы в подготовленной В. В. Стасовым книге «Иван Николаевич Крамской. Его жизнь, переписка и художественно-критические статьи. 1837—1887» (СПб., 1888). Крамской, не считавший себя верующим церковно и даже Христа называющий в этих письмах «атеистом», вместе с тем пишет 10 октября 1872 г. Ф. А. Васильеву:

«Во время работы за ним я думал, молился и страдал <...> На утре, усталый, измученный, исстрадавшийся, сидит один между камнями <...> руки судорожно и крепко сжаты, пальцы впились, ноги поранены и голова опущена. Крепко задумался, давно молчит, так давно, что губы как будто запеклись, глаза не замечают предметов <...> Я могу сказать, что писал его слезами и кровью <...> Христос был человек, и только потому, что он был действительно человек, он и доказал, что можно быть истинным сыном Божиим» (Иван Николаевич Крамской. Письма. Статьи. В 2-х т. М., 1963. Т. 1. С. 132–133). См. также в письме А. Д. Чиркину от 27 декабря 1873 г.: «...я видел эту думающую, тоскующую, плачущую фигуру как живую». И далее: «Христос <...> перенес центр божества извне в самое средоточие человеческого духа» (там же, с. 218, 219). Сходные мысли и переживания — в письме художника В. М. Гаршину от 16 февраля 1878 г. (там же, с. 445–447).

** В стихотворении в прозе под этим названием (1878) И. С. Тургенев воображает Христа в облике «такого простого, простого человека»: «...в низкой деревенской церкви <...> какой-то человек подошел сзади и стал со мною рядом. Я <...> тотчас почувствовал, что этот человек — Христос. ...Лицо, как у всех, похожее на все человеческие лица <...> те же обычные, хотя и незнакомые черты. <...> тогда я понял, что именно такое лицо — лицо похожее на все человеческие лица, оно и есть лицо Христа». (Тургенев И. С. Собр. соч. В 18-ти т. Т. 8. М., 1956. С. 494–495).

С. 287 * Ср. краткий очерк иконографии св. Софии в работе Булгакова «Ипостась и ипостасность» (Приложение к настоящему тому). Отвечая в докладной записке митрополиту Евлогию на обвинения, содержащиеся в послании Архиерейского синода Русской Православной Церкви за границей от 18/31 марта 1927 г. и направленные против софиологической доктрины Булгакова, о. Сергий, в частности, писал: «Небрежение к церковному преданию, доходящее до прямого противления ему, или же трактование важной и древней догматической иконы как „случайной средневековой картины“, — я почел бы, действительно, модернизмом, рассудочное разумение противопоставляющим церковному преданию» («Церковный вестник Западноевропейской епархии». 1927. № 5. С. 28).

С. 288 * Ср. с очерком Булгакова «Две встречи (1898–1924)» в Приложениях к наст. тому.

** См. сцену «Мрачная галерея».

*** Ср. с известной работой П. А. Флоренского «Иконостас» (1922), которая не могла быть известна Булгакову.

С. 289 * Ср. трактовку связки «есть» в «Философии имени» (с. 54, 61 и сл. наст. тома).

С. 290 * Ономаология — наука об именах. Здесь Булгаков опять возвращается к идеям своей книги «Философия имени».

** См. шестую, заключительную главу этого труда: «Имя Божие».

С. 292 * Это сочинение С. В. Троицкого явилось официальной церковной экспертизой по имяславческому делу (по поручению св. Синода). См. вступительную часть комментария к «Философии имени» в настоящем томе.

С. 294 * Поклонение... почитание (греч.).

** Поклонение (Св. Дарам) (лат.). «Католическая адорация», упомянутая выше, — принятая в католичестве практика выставлять Дары не для «потребления», а для поклонения.

С. 295 * Царь Авгарь (или Абгар) Пятый — один из владетелей небольшого царства в Месопотамии. Древнехристианская легенда связывает с его именем происхождение так наз. Нерукотворенного образа Спасителя, возникшего благодаря тому, что, выполняя просьбу Авгаря о присылке изображения великого чудотворца, Иисус Христос приложил к Своему лицу полотно, на котором и запечатлелся Его лик.

** См. прим. * и прим. *** к с. 258.

С. 297 * Представления Булгакова о теургическом («богодейственном») и проективном характере искусства восходят к идеям В. С. Соловьева («Общий смысл искусства») и Н. Ф. Федорова («Философия общего дела»).

** См. развитие этой темы в статье Булгакова «Святый Грааль» (Приложения к настоящему тому).

С. 298 * *Елогим* (Элоим) — одно из наименований Бога в древнееврейской традиции, множественное число от «Элоах» или «Эль» — имени божества у семитских народов.

С. 300 * Ср. истолкование этой иконы в статье «Ипостась и ипостасность» (Приложения).

С. 303 * Богословский очерк «О святых мощах (По поводу их поругания)» написан Булгаковым в Крыму в 1918–19 гг. Впервые опубликован в «Вестнике Русского Христианского Движения» (№ 166, 1992). Переиздание: *Булгаков С. Н.* Труды по социологии и теологии. М. 1997. Т. 2 С. 501–527.

С. 304 * Ср. характеристику Сикстинской Мадонны Рафаэля в очерке «Две встречи (1898–1924)» (Приложения).

С. 306 * Из тропаря на Успение Пресвятой Богородицы.

** «...да будет Бог всем во всем» (I Кор. 15, 28).

*** Песнопение в честь Богородицы на литургии Василия Великого после преложения Даров.

С. 308 * *Прот. Сергей Булгаков.* Главы о Троичности // «Православная мысль», 1928, II. С. 25–85. 1930, I. С. 31–83.

И. Б. Роднянская

ПРИЛОЖЕНИЯ К I И II ТОМАМ

В данный раздел входят работы С. Н. Булгакова, которые, будучи написаны в разное время, намеренно или объективно представляют собой экскурсы, «схологии» (разъяснения) либо подходы к капитальным трудам, включенным в настоящее издание. «Ипостась и ипостасность» — это развернутое пояснение к 1-й и 2-й частям «Света Невечернего», («Божественное Ничто» и «Мир»), где автор стремится защитить свою софиологическую доктрину от обвинений в «учетверении» христианской Троицы. «Святый Грааль» развивает главную тему 2-й части этой же книги Булгакова: «оправдание» мира через присутствие в нем Божественного начала. «Размышления о войне» по тематике примыкают к 3-й части «Света Невечернего» («Человек»), конкретно — к третьей и четвертой ее главам («Человеческая история» и «Свершение»). «Две встречи» можно считать первым эскизом к исследованию «Икона и иконопочитание».

ИПОСТАСЬ И ИПОСТАСНОСТЬ

Первая и единственная публикация: Сборник статей, посвященных П. Б. Струве ко дню 35-летия его научно-публицистической деятельности, 30 января (1890–1925), Прага, 1925. С. 353–371.

С. 316 * Энергия есть бог (*греч.*), — с малой литеры и без члена т. е. исхождение от Бога.

** Бог (*греч.*).

*** Реальнейшее (*лат.*).

С. 319 * Т. е. Быт. 1.

** Ср.: Притч. 8, 31.

СВЯТЫЙ ГРААЛЬ

Первая и единственная публикация: журнал «Путь», Париж, 1932, № 32. С. 3–42. В качестве культурологического комментария к исходному образу, вокруг которого строится статья, см.: *Аверинцев С. С. Грааль // Мифы народов мира. М., 1987. Т. 1. С. 317–318.* Учитывая раннее увлечение Булгакова «могучей мистикой Вагнера» (см. очерк «Две встречи» в настоящем томе), не исключено, что на приближение Булгакова к теме Грааля повлияли впечатления от опер Вагнера «Парцифаль» и «Лоэнгрин».

С. 324 * См. примечание к этому свидетельству евангелиста в кн. прот. Александра Меня «Сын Человеческий» (М., 1991. С. 407): «По мнению медиков, эта „вода“ есть жидкость, которая

скапливается в области сердца в результате разрыва сердечных перегородок. Этот разрыв вызывается некрозом сердца. При такого рода смерти у людей вырывается произвольный крик. Ср. Мф. 27, 50; Мр. 15, 37».

С. 325 * Ср.: «...душа всякого тела есть кровь его...» (Лев. 17, 14).

С. 326 * Место, трудное для истолкования (лат.).

** *Докеты* — последователи ереси докетизма (см. прим. к с. 249* настоящего тома).

С. 328 * Кельтские по происхождению сюжеты средневековых повествований о короле Артуре и рыцарях Круглого стола переплетаются около XI в. с темой поисков Грааля как абсолютного спасительного начала.

** *Парцифаль* (Персеваль, Парцифаль) — один из рыцарей Круглого стола, искатель спасительной святыни, герой сочинения Кретьена де Труа (XII в.) «Персеваль, или Повесть о Граале», а также рыцарского романа Вольфрама фон Эшенбаха «Парцифаль» (конец XII в.).

*** *Антиминс* — четырехугольный плат со вшитой частицей мощей и с изображением положения Христа во гроб; он кладется в алтаре на престол, и на нем совершается освящение Св. Даров.

**** *Проскомидия* — первая часть христианской литургии, за которой священнослужители готовят вещество для евхаристии.

***** *Эпиклезис* — греч.: призывание (Св. Духа); в евхаристическом каноне — иерейская молитва перед освящением Даров.

***** *Таинственная*, т. е. мистериальная — обретаемая при совершении таинства евхаристии (преложения евхаристического вина в кровь Христову).

***** *«Королевские идиллии»* (англ.) — цикл поэм Альфреда Теннисона, основанный на «артуровских» легендах (1859). Булгаков, вероятно, был знаком с русским переводом поэм (1903–1904).

С. 329 * *Киворий* — купол над престолом в алтаре как над символическим местом распятия Христа.

С. 330 * Стих из воскресной стихире на *Господи воззвах*.

** Архиепископ Константинопольский Несторий (V в.), признанный ересиархом, разделял Бога-Слова и человека Иисуса, родившегося от Марии.

*** См. прим. к с. 257*.

С. 332 * «И уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2, 20).

С. 333 * Реальное присутствие (лат.).

С. 334 * *Монсальват* — гора, где, по одному из вариантов легенды, хранится св. Грааль.

** Из канона на Воздвижение Честнаго и Животворящего Креста Господня (ирмос 5).

С. 336 * Предложение и освящение (Даров) — лат.

** «Посему, воспоминая...» (лат.) — молитва после освящения Даров в католической мессе.

С. 337 * *Внехрамовая литургия* — одно из центральных понятий «Философии общего тела» Н. Ф. Федорова. См.: Федоров Н. Ф. Сочинения. М., 1982. Предметный указатель.

** Предание о смерти Великого Пана (древнегреческого божества стад, лесов, полей и, шире, — стихийных сил природы), изложенное Плутархом в сочинении «О падении оракулов», принято понимать как свидетельство о конце античного, «языческого» мира.

С. 338 * «Я человек, и ничто человеческое мне не чуждо» (лат.).

** См. Мф. 28, 36–46; Мр. 14, 32–42; Лк. 22, 39–46.

*** Заключительные строки стихотворения Ф. И. Тютчева «Эти бедные селенья...» (1855).

С. 340 * В реальности, фактически (лат.).

** См. Откр. 20, 4–5.

*** «Агнец, закланный от создания мира» — Откр. 13, 8.

**** Лекарство для бессмертия, целебница бессмертия (греч.) — выражение, относимое к Евхаристии; впервые встречается в «Послании к Ефесянам» св. Игнатия Богоносца, епископа Антиохийского (ок. 110 г.).

С. 341 * Из «Акафиста Иисусу Сладчайшему» (икос 6).

РАЗМЫШЛЕНИЯ О ВОЙНЕ

Эта долгие годы ожидавшая обнародования работа Булгакова была впервые опубликована В. Безносковым в журнале «Звезда» (1994, № 5) по рукописи, хранящейся в Православном Богословском институте в Париже. Рукопись предположительно датируется 1940 годом. Здесь — воспроизводится по журнальному тексту с исправлением ряда опечаток. Переиздание: *Булгаков С. Н. Труды по социологии и теологии*. М. 1997. С. 650–692; комментарий В. В. Сапова: С. 779–782.

Это сочинение, к которому тянутся многие нити от исследования «Святой Грааль», публикуемого выше, вместе с тем можно рассматривать как первый набросок предсмертного труда Булгакова создававшегося в годы войны, — «Апокалипсис Иоанна (Опыт догматического истолкования)» (Paris, 1948). Здесь уже налицо основные пункты булгаковской экзегезы Откровения Иоанна Богослова.

С. 343 * Ошибка памяти Булгакова: Иаир, чью дочь воскресил Иисус Христос (Мр. 5, 23), был не военным человеком, а одним из начальников синагоги.

** Имеется в виду евангельский эпизод с исцелением слуги сотника (начальника над сотней солдат) от смертельной болезни (Мф. 8, 5–13; Лк. 7, 1–10).

*** Вопреки всему (фр.).

С. 345 * Речь идет о неудачных англо-франко-советских переговорах летом—осенью 1939 г. в Москве. После Мюнхенского соглашения, когда англо-французские политики «сдали» Чехословакию Гитлеру, советское руководство начало двусторонний дипломатический зондаж. Переговоры с Англией и Францией относительно взаимных гарантий в случае нападения державы-агрессора протекали крайне вяло и скоро зашли в тупик. Гораздо энергичнее, особенно после отставки такого противника Гитлера, как нарком иностранных дел М. Литвинов, проходили германо-советские переговоры, завершившиеся известным Пактом о ненападении Молотова — Риббентропа (23 авг. 1939 г.) и дополнительным секретным протоколом к нему, решившим судьбу прибалтийских государств. См.: *Боффа Дж. История Советского Союза*. В 2-х т. М. 1990. Т. I. С. 547–555; *Геллер М., Некрич А. Утопия у власти. История Советского Союза с 1917 года до наших дней*. М. 1995. Т. I. С. 351–35; *Оглашению подлежит. СССР — Германия. 1939–1941. Документы и материалы*. М. 1991. С. 6, 10. За указание источников благодарю С. И. Ларина.

С. 347 * См. Быт. 22.

** Израильский военачальник Иевфай (Иеффай) после победы над врагами принес по обету Богу в жертву всеожжения свою единственную дочь (Суд. 11, 30–40).

С. 350 * Работа Булгакова «Софиология смерти» впервые опубликована в журнале «Вестник РХД», 1978, № 127. 1979, № 128. Современное переиздание «Софиологии смерти» см. в кн.: *Булгаков С. Н. Тихие думы*. М., 1996. С. 273–306.

** См.: Ин. 19, 30.

С. 351 * Работа Булгакова под таким названием не опубликована. Впрочем, быть может, имеется в виду работа «Святой Грааль» (см. ее выше).

С. 352 * Мф. 17, 21.

** Пс. 102, 8.

С. 355 * См.: Быт. 6, 3. «И сказал Господь: не вечно духу Моему быть пренебрегаемым человеками; потому что они плоть...»

С. 356 * Откр. 19, 20.

С. 358 * Принятый перевод этого стиха: «... с... полной верой».

С. 359 * Из тропаря Праздника Успения Пресвятой Богородицы.

С. 360 * Царь Гог и страна Магог (по преданию — VII в. до Р. Х.) упоминаются в книге пророка Иезекииля (38, 2; 39, 1) как противники Израиля, одержавшего победу над их многоплеменной ратью. В пророчествах Апокалипсиса так именуются «народы, находящиеся на четырех углах земли» («число их — как песок морской») и выступающие против «стана святых» и города Иерусалима по истечении «тысячелетнего царства» (Откр. 20, 7).

С. 361 * Первая строфа стихотворения Гумилева Н. С. «Смерть» (1915; согласно записи поэта, «написано в первых числах октября на фронте»). Вошло в книгу стихов «Колчан» (1916).

С. 362 * Древний ужас (*лат.*). Видимо, аллюзия на название картины Л. Бакста (на сюжет гибели Атлантиды), по поводу которой Вяч. Иванов написал статью под тем же названием (см.: Вяч. Иванов. По звездам. СПб. 1909). — Комментарий В. В. Сапова.

С. 365 * См.: Лк. 12, 49.

** См.: Мф. 16, 24.

*** Название трактата В. С. Соловьева (1897).

С. 373 * Ср.: Ин. 12, 31.

ДВЕ ВСТРЕЧИ (1898–1924)

Впервые — прижизненная публикация «Русская Мысль», 1923–1924, № 9–10. Посмертное переиздание (*Булгаков С. Автобиографические заметки. Paris, 1946. С. 103–113*) имеет ряд различий с текстом РМ. Печатается по: Соч. Т. 2. С. 627–636, где воспроизведен текст прижизненного издания.

С. 380 * О марксистских связях Булгакова за границей см. в кн.: Группа «Освобождение Труда». Сборник 5. М.-Л., 1926. С. 214; Сборник 6. М.-Л., 1927. С. 251, 257. Пять писем Булгакова к Плеханову за 1908–1909 гг. опубликованы в сб.: Первая марксистская организация в России — группа «Освобождение Труда». М., 1984. С. 241–247. См. также: Философское и литературное наследие Г. В. Плеханова. М., 1973. Т. 2. Новейшая публикация автобиографических писем С. Н. Булгакова — см. журн. «Логос». 1992. № 2. Примечания о Сергия к его переписке с Плехановым, написанные по просьбе вдовы Плеханова Розалии Марковны в 1930 г., см.: ГПБ АДП. Ф. 1093. Оп. 3. Д. В. 73. 16. — Сведения, любезно предоставлены М. А. Колеровым.

** Ср. в письме к Э. К. Метнеру от 19 апр. 1915 г. (ОР РГБ. Ф. 167. К. 13. Ед. хр. 21): «Wagner — это сложно и противоречиво. Одно время я его имел бессознательно суррогатом религии (в марксизме), затем религиозно боялся, теперь не боюсь и эстетически люблю, но религиозно его ощущаю мало и не положительно».

С. 381 * См.: Лк. 2, 35: «И Тебе Самой оружие пройдет душу...» (из пророчества Симеона Богоприимца).

** «И Булгаков сделался набожным!» (нем.)

*** Булгаков стал священником (нем.). В воспоминаниях «Мое рукоположение» Булгаков замечает о восклицании Каутского: «...это можно по смыслу передать так: „Булгаков обидиотел!“» // Автобиографические заметки. С. 37.

**** Doppelgänger — двойник (нем.). Намек на сюжет стихотворения Г. Гейне «Город умолк, охваченный дремой...» из цикла «Возвращение на родину» (1823—1824).

***** Речь идет о высылке русских философов в 1922 г.

С. 382 * *ἀεί* — всегда (греч.).

С. 383 * Л. Н. Толстой находился в Крыму, в Гаспре (имении гр. С. В. Паниной), с 8 сент. 1901 г. по конец июня 1902 г., за это время он перенес воспаление легких и брюшной тиф. Видимо, имеется в виду 10 июня 1902 г., когда Толстой «беседовал с С. Н. Булгаковым о своей статье „К рабочему народу“ (закончена 20 июня)» // Гусев Н. Н. Летопись жизни и творчества Л. Н. Толстого. 1891—1910. М., 1960. С. 419.

** Folterbank — скамья пыток (нем.).

С. 384 * Ave, Mater Dei. — Радуйся, Матерь Божия (лат.).

** Имеется в виду стихотворение Пушкина «Жил на свете рыцарь бедный...» (1829). В сокращенном виде оно вошло в его «Сцены из рыцарских времен». Пушкин не мог не знать картину Рафаэля по литографиям и гравюрам. См. в его стихотворении «Ее глаза» (1828): «Поднимет — ангел Рафаэля / Так созерцает божество».

*** Ссылка на включенную в сборник «Тихие думы» (М. 1918) статью «Владимир Соловьев и Анна Шмидт» (о «мистической эротике» в этом стихотворении см. с. 98—101).

**** Ср.: «Идиот». Ч. 2. Гл. VI // Достоевский. Полн. собр. соч. Т. 8. М. 1973. С. 207. Цитируется с пропуском.

С. 385 * *Amor fati* — любовь к року (лат.), одна из заповедей ницшевского сверхчеловека.

С. 386 * В публикации «Автобиографических заметок»: ноября, а не февраля. Возможно, это не опечатка, каких, вплоть до пропуска части фразы, там несколько, а намеренное уточнение издателя, Л. А. Зандера, друга, ученика и биографа Булгакова, имевшего доступ к его архиву.

И. Б. Роднянская

Указатель имен¹

- Абеляр Пьер* (1079—1142), франц. философ и теолог — I, 391.
- Авгарь* (Абгар) V (I в.), властитель царства в Месопотамии — II, 295, 414.
- Аверинцев Сергей Сергеевич*, рус. филолог, философ, историк культуры — I, 387, 389, 396; II, 394, 416.
- Августин* Аврелий, блаж. (354—430), раннехристианский богослов и мыслитель, учитель Церкви — I, 103, 104, 183, 184—186, 234, 237, 249, 255, 367, 377, 389, 390, 398, 402; II, 321.
- Адлер Виктор* (1852—1918), один из лидеров австрийской социал-демократии — II, 380.
- Азбукина* Александра Косминична, мать С. Н. Булгакова (девичья фамилия) — I, 19.
- Акиндин* (XIV в.), византийский богослов, сподвижник Варлаама Калабрийского (см.), противник учения Григория Паламы (см.) — I, 122, 124.
- Акулинин Владимир Николаевич*, совр. исследователь наследия Булгакова (Новосибирск) — I, 411.
- Алексеев Сергей Алексеевич* (псевдоним — Аскольдов) (1871—1945), рус. философ-метафизик — I, 369.
- Алексий* (Дородницын) (1859—1919), епископ Саратовской и Царицынской, с 1904 — ректор Казанской духовной академии; историк Церкви — I, 41, 122, 270, 271.
- Алмазов Александр Иванович* (1859—1920), рус. богослов, доктор церковного права — II, 227.
- Альберт Великий*, Альберт фон Больштедт (1193, по др. данным 1206 или 1207—1280), нем. теолог-схоласт — I, 391.
- Амвросий* (в миру — Александр Михайлович Гренков) (1812—1891), иеросхимонах, старец Оптиной пустыни, канонизированный Православной Церковью — I, 330; II, 304.
- Амфилохий*, св. (ум. 394), епископ Иконийский, адресат Василия Великого (см.) — I, 114.
- Анаксагор* (ок. 500—428 до н. э.), др.-греч. философ-досократик, основатель афинской философской школы — I, 378.
- Анаксимандр* из Милета (610—ок. 540 до н. э.), др.-греч. философ-досократик, естествоиспытатель, географ — I, 158, 211.
- Ангел Силезий*, Angelus Silesius (наст. имя — Иоганн Шеффлер) (1624—1677), нем. мыслитель, автор религиозно-мистических двустуший — I, 136, 137, 382.
- Андреев Иван Дмитриевич* (1867—1927), рус. историк Церкви, редактор «Богословского вестника» — II, 248, 251, 252.
- Андрей Критский*, св. (ум. 720 или ок. 726), архиепископ, проповедник, гимнолог, автор «Великого покаянного канона» — II, 399.

¹ В указатель не включены имена библейских и евангельских персонажей (независимо от их историчности), а также имена мифологических и литературных героев. Отсылки к страницам предисловий и комментариев обозначены курсивом.

- Андрей Христа ради юродивый* (ум. 936), византийский святой славянского происхождения — II, 306.
- Андроник (Трубачев)*, игумен; потомок, публикатор и исследователь свящ. Павла Флоренского (см.) — I, 367; II, 408.
- Ансельм Кентерберийский* (1033—1109), западный богослов и церковный деятель, представитель схоластики — I, 365, 391; II, 229, 230.
- Антисфен* из Афин (ок. 450—ок. 360 до н. э.), др.-греч. мыслитель, ученик Сократа — II, 62, 198, 404.
- Антон Крайний* — псевдоним Э. Н. Гиппиус (см.).
- Антоний* (в миру Булатович Александр Ксаверьевич) (1870—1919), иеросхимонах, один из вождей афонских имяславцев, автор книги «Апология веры во имя Божие и во имя Иисус» (1913) — II, 211, 388, 409.
- Апеллес* (2-я пол. IV в. до н. э.), др.-греч. живописец — II, 267.
- Аполлинарий Лаодикийский* (ок. 305-310—380-е), ересиарх, отрицавший полноту человеческой природы во Христе Иисусе — I, 294.
- Апулей* (ок. 125—ок. 180), др.-рим. писатель, автор романа «Метаморфозы» («Золотой осел») — I, 281.
- Ареопagit* — см. Дионисий Ареопagit.
- Арий* (ум. 336), александрийский пресвитер, основатель арианской ереси, отрицавшей единосущность первого и второго Лица христианской Троицы — I, 113, 294, 361, 373, 388; II, 250, 252, 255.
- Аристотель* (384—322 до н. э.), др.-греч. философ — I, 10, 13, 86, 105—107, 126, 136, 174, 197—200, 202, 208, 209, 211, 212, 217, 281, 365, 377, 378, 387, 390, 391, 392, 394; II, 92, 93, 103, 153, 197, 307, 404.
- Арнольд, Арнолд, Мэтью* (1822—1888), англ. поэт и критик — I, 62, 371.
- Артур* (V—VI вв.), король бриттов — II, 328.
- Афанасий*, адресат Феодора Студита (см.) — II, 296.
- Афанасий Великий* (Александрийский) (293—373), один из отцов Церкви, борец с арианством — I, 68, 176, 222, 234, 372; II, 340.
- Афанасьев Александр Николаевич* (1826—1871), рус. литературовед-фольклорист — I, 408.
- Аэтий* (ум. 367), последователь ереси Евномия (см.) — I, 113.
- Баадер Франц Ксавер фон* (1765—1841), нем. ученый, религиозный философ — I, 154, 159.
- Байрон Джордж Ноэл Гордон* (1788—1824), англ. поэт — I, 170.
- Бакст* (наст. фам. Розенберг) Лев Самойлович (1866—1924), рус. живописец и театральный художник, член группы «Мир искусства» — II, 419.
- Бакунин Михаил Александрович* (1814—1876), рус. революционер, теоретик анархизма — II, 8.
- Бальзак Оноре де* (1799—1850), франц. писатель — I, 401.
- Бароний Цезарь* (1538—1607), итал. католический богослов, историк Церкви — I, 374.
- Барт Огюст* (1834—1916), фр. индолог — II, 232.
- Баур Фердинанд Христиан* (1792—1860), нем. протестантский теолог, гегельянец, основатель и глава тюбингенской школы — I, 23.
- Бахтин Михаил Михайлович* (1895—1975), рус. философ и литературовед — II, 12, 389, 392, 393.
- Бebelь Август* (1840—1913), один из лидеров нем. социал-демократии — II, 380.
- Безант Анни* (1847—1933), основательница теософского общества в Индии — I, 189.
- Безносос Владимир Григорьевич* (1945—1997), историк рус. философии — I, 410; II, 418.
- Безобразов Сергей Сергеевич* (в монашестве Кассиан) (1892—1965), рус. богослов, профессор ряда высших духовных школ, впоследствии епископ Катанский — II, 331.
- Беккер Иммануил* (1785—1871), нем. издатель Аристотеля — I, 378.
- Белый Андрей* (псевдоним Бориса Николаевича Бугаева) (1880—1936), рус. поэт, писатель, теоретик символизма, исследователь стиха — I, 75, 373; II, 120, 235, 398.
- Бёме Якоб* (1575—1624), нем. философ-мистик — I, 8, 23, 74, 137, 138, 145, 150, 153, 154—162, 164, 169, 172, 174, 176, 182, 183, 189, 190, 207, 222, 232, 240—243, 254, 256, 270, 356, 383—385, 396, 399; II, 260, 265.
- Бердяев Николай Александрович* (1874—1948), рус. философ — I, 13, 16, 248, 259, 266, 321, 366, 368, 382, 386, 402, 403; II, 393.
- Беркли Джордж* (1685—1753), англ. философ, классик субъективного идеализма — I, 89, 375.
- Бернард Клервоский* (1090—1153), католический святой, богослов, мистик — I, 136.

- Бетховен* Людвиг ван (1770—1827), нем. композитор — I, 26; II, 16, 18.
- Бестужев* Петр Александрович (1804—1840), симбирский помещик, свойственник и корреспондент А. С. Хомякова — I, 360.
- Бестужева* Прасковья Михайловна (1807—1862), жена П. А. Бестужева, сестра поэта Н. М. Языкова — I, 360.
- Библихин* Владимир Вениаминович, совр. филолог, философ, переводчик Николая Кузанского — I, 380.
- Биларский* Петр Спиридонович (1817—1867), рус. языковед — II, 183, 240.
- Блок* Александр Александрович (1880—1921), рус. поэт, символист — I, 241, 370; II, 384.
- Блонский* Павел Петрович (1884—1941), рус. педагог, психолог, историк философии — I, 378.
- Бодуэн де Куртэнэ* Иван Александрович (1845—1929), рус. языковед — II, 182, 193.
- Болотов* Василий Васильевич (1854—1900), рус. историк древней Церкви — I, 374; II, 412.
- Бородай* Татьяна Юрьевна, совр. историк философии, переводчица Платона — I, 377.
- Боффа Джузеппе*, совр. итал. историк, советолог — II, 418.
- Браун* Адольф (1862—1929), нем. социал-демократ — II, 380.
- Бреаль*, Bréal, Мишель (1832—1915), фр. лингвист, основоположник семантики — II, 29, 192, 196, 198, 204, 392.
- Бриллиантов* Александр Иванович (1867—1933), рус. богослов, историк древней Церкви — I, 119, 124, 150, 258.
- Брокгауз* Фридрих-Арнольд (1772—1823), основатель нем. издательской фирмы, в 1890—1907 гт. ставшей соиздательницей рус. универсальной энциклопедии — I, 411; II, 182, 192, 193.
- Бронзов* Александр Александрович (1858—1919), рус. исследователь нравственного богословия и этических учений — I, 121.
- Бросс*, Bros, Шарль де (1709—1777), фр. историк и филолог — I, 366.
- Бруно* Джордано Филиппо (1548—1600), итал. философ и поэт — I, 130, 169, 176, 177, 381, 388.
- Брюсов* Валерий Яковлевич (1873—1924), рус. поэт, символист — I, 409.
- Булатович* — см. Антоний (Булатович).
- Булич* Сергей Константинович (1859—1921), рус. языковед, ученик Бодуэна де Куртэнэ — II, 206.
- Булгаков* Николай Васильевич (1841—1912), протоиерей г. Ливны, отец философа — I, 19.
- Буслав* Федор Иванович (1818—1897), рус. филолог-славяновед — II, 182.
- Бухарев* Александр Матвеевич (до снятия монашества — архимандрит Феодор) (1822—1871), рус. богослов и философ — II, 166.
- Бэкон* Фрэнсис (Бэкон Веруламский) (1561—1626), англ. философ, теоретик опытного познания — I, 158.
- Бютнер*, Büttner, Герман, исследователь нем. средневековой философии, переводчик сочинений Мейстера Экхарта на совр. нем. яз. — I, 133, 134, 152, 153.
- Бюффон* Жорж Луи Леклерк (1707—1788), фр. естествоиспытатель — II, 113, 392.
- Вавилов* Сергей Иванович (1891—1951), рус. физик, исследователь оптики — I, 401.
- Вагнер* Рихард (1813—1883), нем. композитор и театральный деятель — I, 153, 164, 333, 362, 404; II, 380, 416, 419.
- Валентин* (1-я пол. II в.), крупнейший гностический философ — I, 402.
- Валленштейн* Альбрехт (1583—1634), полководец, имперский главнокомандующий в Тридцатилетней войне — II, 408.
- Ван-Хельмонт* Яан Баптист (1579—1644), фламандский естествоиспытатель и медик, автор книги «Рождение медицины» (1648) — II, 407.
- Варлаам Калабрийский* (1290—1348), византийский богослов, противник Григория Паламы (см.) — I, 122, 124.
- Василий Великий* (329—379), христианский богослов и церковный деятель, один из отцов Церкви — I, 113—115, 122, 146, 151, 234, 378, 404; II, 206, 247, 328, 415.
- Василий Темный*, Василий II (1415—1462), великий князь московский — II, 71.
- Васильев* Федор Александрович (1850—1873), рус. живописец — II, 413.
- Васильева* Татьяна Вадимовна, совр. переводчица Платона — II, 401, 409.
- Введенский* Александр Иванович (1856—1925), рус. философ и психолог, неокантианец — I, 49, 369; II, 232.
- Вейдле* Владимир Васильевич (1895—1979), рус. критик, публицист, историк искусства и культуры — I, 10.

- Верещагин* Евгений Михайлович, совр. филолог, библист, переводчик — II, 411.
- Вернадский* Владимир Иванович (1863—1945), рус. естествоиспытатель, мыслитель, общественный деятель — I, 368.
- Вивекананда* Суоми (Свами) (1863—1902), инд. мыслитель, религиозный реформатор и общественный деятель — II, 208.
- Виндельбанд* Вильгельм (1848—1915), нем. философ, глава баденской школы неокантианства — I, 361; II, 7, 8, 11, 81, 396.
- Витгенштейн* Людвиг (1889—1951), австр. философ, логик, представитель аналитической философии языка — II, 12.
- Витрувий* (2-я пол. I в. до н. э.), др.-рим. архитектор и инженер — II, 33, 189, 401.
- Водовозов* Василий Васильевич (1864—1933), рус. публицист, экономист, юрист — I, 368.
- Волжский* — см. Глинка-Волжский А. С.
- Волошин* Максимилиан Александрович (1877—1932), рус. поэт, художественный критик — I, 10.
- Вольтер* (наст. имя Мари Франсуа Аруэ) (1694—1778), фр. писатель и философ — I, 363; II, 411.
- Вундт* Вильгельм (1832—1920), нем. ученый и философ, один из основоположников экспериментальной психологии — II, 33, 43, 66, 88, 183, 186, 189.
- Габеленц*, Gabelentz, Георг (1840—1893), нем. языковед — II, 28, 87, 182, 190, 191, 194, 205, 392, 396, 400.
- Гальцева* Рената Александровна, совр. философ и публицист — II, 7.
- Гаман* Иоганн Георг (1730—1788), нем. философ, писатель, критик — II, 9, 199, 405.
- Гаммер* Христоф (1550—1597), нем. филолог, философ, теолог — II, 206.
- Гарнак* Адольф фон (1851—1930), нем. протестантский теолог — I, 23, 77, 79, 373; II, 247, 411.
- Гарнцев* Михаил Анатольевич, совр. специалист по античной и западноевропейской философии — I, 377.
- Гартман* Николай (1882—1950), нем. философ, создатель т. н. критической онтологии — I, 86, 174, 375, 388.
- Гартман* Эдуард фон (1842—1906), нем. философ, последователь Шопенгауэра — I, 23, 33, 38, 58, 59, 89, 94, 145, 148, 151, 153, 154, 159, 164, 168, 182, 203, 211, 222, 375, 401; II, 26, 100, 260.
- Гаршин* Всеволод Михайлович (1855—1888), рус. писатель — II, 414.
- Гегель* Георг Вильгельм Фридрих (1770—1831), нем. философ — I, 10, 23, 28, 43, 51, 56, 58, 65, 73, 81, 84, 87—91, 96, 100, 101, 139, 140, 145, 153—155, 158, 159, 171, 173, 174, 182, 201, 204, 210, 224, 225, 249, 365, 367, 369—372, 374—376, 383—385, 387, 392, 394, 408; II, 8, 9, 14, 44, 77, 99—103, 153, 192, 203, 260, 263, 396, 397.
- Гейне* Генрих (1797—1856), нем. поэт — II, 420.
- Геккель* Эрнст (1834—1919), нем. биолог-эволюционист, популяризатор дарвинизма — I, 23, 56, 366, 370.
- Геллер* Михаил Яковлевич (1922—1997), рус. историк и публицист — II, 418.
- Георгий Киприянин* (в монашестве Григорий) (1241—1290), патриарх Константинопольский с 1283 по 1289, церковный полемист — II, 253.
- Гераклит* из Эфеса (ок. 520 — ок. 460 до н. э.), др.-греч. философ-диалектик — I, 173, 177, 232, 248, 253, 401; II, 236.
- Гербер*, Gerber, Густав (1820—1901), нем. филолог — II, 182, 187, 188, 190, 197, 203.
- Гердер* Иоганн Готфрид (1744—1803), нем. философ, последователь Лессинга и Гамана в области эстетики и философии языка — II, 9, 199, 405.
- Герман* Вильгельм (1846—1922), нем. протестантский теолог, философ-неокантионец — I, 57.
- Герман*, св. (ум. 740), патриарх Константинопольский (715—730), защитник иконопочитания — II, 248, 249, 252.
- Герцен* Александр Иванович (1812—1870), рус. писатель, публицист, мыслитель, общественный деятель — I, 364.
- Гершензон* Михаил Осипович (1869—1925), рус. историк литературы и общественной мысли — I, 364.
- Герье* Владимир Иванович (1837—1919), рус. историк, публицист — I, 364.
- Гёте* Иоганн Вольфганг (1749—1832), нем. поэт и мыслитель — I, 40, 84, 241, 251, 334, 370, 373, 384, 395, 397, 401; II, 31, 380, 390, 397.

- Герон* (540/525—467 до н.э.), тиран Сиракуз с 478 г. — I, 136.
- Гильберт*, Gilbert, Отто (1839—?), нем. историк античности — I, 107, 378.
- Гинзбург* Лев Владимирович (1921—1980), рус. писатель и переводчик — I, 382.
- Гинзбург* Юлия Александровна, совр. переводчица Паскаля — I, 367.
- Гиппиус* Зинаида Николаевна (1869—1945), рус. поэтесса и писательница — I, 266, 403.
- Гиппократ* (ок. 460—ок. 370 до н.э.), др.-греч. врач, «отец медицины» — I, 253.
- Гиссвейн*, Gisswein — II, 186, 187, 188—190, 196, 203.
- Гитлер* (наст. фам. Шикльгрубер) Адольф (1889—1945), глава нем. Национал-социалистической партии и Третьего рейха — II, 345, 418.
- Глинка-Волжский* Александр Сергеевич (наст. фам. Глинка) (1878—1940), критик, историк литературы, религиозный публицист, долговременный корреспондент и адресат С. Н. Булгакова — I, 7, 360, 364, 367, 386.
- Гоббс* Томас (1588—1679), англ. философ-государственник — I, 410.
- Гоголь* Николай Васильевич (1809—1852), рус. писатель — I, 334, 409.
- Гораций*, Квинт Гораций Флакк (65—8 до н.э.), др.-рим. поэт — I, 373.
- Гофман* Эрнст Теодор Амадей (1776—1822), нем. писатель-романтик — I, 312.
- Гранат*, бр.: Александр Наумович (1861—1933) и Игнатий Наумович (1863—1941), рус. издатели Энциклопедического словаря — II, 206.
- Гревс* Иван Михайлович (1860—1941), рус. историк, общественный деятель — I, 368.
- Григорий II*, св., папа в 715—731 — II, 253.
- Григорий Богослов*, Григорий Назианзин (329—389), церковный мыслитель и деятель, сподвижник Василия Великого, наряду с ним и Иоанном Златоустом один из трех «вселенских учителей» Восточной Церкви — I, 113—115, 146, 167, 378; II, 247, 309, 314.
- Григорий*, епископ, участник VII Вселенского собора (787) — II, 291.
- Григорий Неокесарийский* (ок. 213—ок. 270), раннехристианский богослов и чудотворец — II, 249.
- Григорий Нисский* (ок. 335—ок. 394), церковный мыслитель, один из отцов Церкви, младший брат
- Василия Великого — I, 113, 115, 116, 146, 151, 216, 231, 234, 235, 240, 254, 255, 378, 384, 395; II, 33, 188, 189, 247, 401.
- Григорий Палама* (1296—1359), византийский богослов и церковный деятель, систематизатор исихазма и учения о Божественных энергиях — I, 12, 122—124, 146, 203, 270, 271, 380; II, 264, 316, 389, 399.
- Григорий Синаит* (60-е XIII в. — 40-е XIV в.), византийский церковный писатель и подвижник — I, 380.
- Гримм*, бр.: Якоб (1785—1863), Вильгельм (1786—1859), нем. филологи-германисты и фольклористы — II, 195.
- Гроссу* Николай Стефанович, свящ., профессор Киевской духовной академии — II, 206, 207.
- Гулыга* Арсений Владимирович (1921—1996), историк философии и эстетики, исследователь Канта и Шеллинга — I, 362.
- Гумбольдт* Вильгельм (1767—1835), нем. филолог, философ, языковед — II, 9, 12, 14, 23, 25, 183, 191, 194, 197, 240, 391, 392, 400, 410.
- Гумилев* Николай Степанович (1886—1921), рус. поэт — II, 361, 419.
- Гусев* Николай Николаевич (1892—1967), историк литературы, в 1907—1909 личный секретарь Л. Н. Толстого — II, 420.
- Гуссерль* Эдмунд (1859—1938), нем. философ, основатель феноменологии — I, 203, 396; II, 388.
- Густав II* Адольф (1594—1632), шведский король — II, 206, 408.
- Гюго* Виктор Мари (1802—1885), фр. писатель — II, 118.
- Дамаскин* — см. Иоанн Дамаскин.
- Данте* Алигьери (1265—1321), итал. поэт, мыслитель, политический деятель — I, 264.
- Декарт* Рене (1596—1650), фр. философ-рационалист, математик — I, 365, 375, 392.
- Джемс*, Джеймс, Уильям (1842—1910), амер. философ и психолог, один из основателей прагматизма — I, 29, 43, 363, 367, 372.
- Джоберти* Винченцо (1801—1852), итал. философ и политический деятель католического направления — I, 177.
- Дидерихс*, Diederichs, Ойген (1867—1930), нем. издатель философской и педагогической литературы — I, 58, 87, 133—136, 152, 153.

- Диккенс* Чарлз (1812—1870), англ. писатель — II, 118.
- Диоген* Лаэртский (1-я пол. III в.), автор истории др.-греч. философии — I, 378, 398, 401.
- Диодор Сицилийский* (ок. 90—21 до н. э.), др.-греч. историк — II, 33, 189, 401.
- Димитрий Солунский* (ум. 306), христианский великомученик — II, 296.
- Дионисий Ареопагит* (Псевдо-Дионисий) (по церковному преданию — I в., предположительно — V—нач. VI в.), представитель позднеотеческого христианского богословия и мистики — I, 116—119, 121, 122, 124, 125, 127, 129, 133, 135, 136, 145, 151, 172, 186, 221, 235, 269, 379, 380, 397, 398; II, 147, 155, 176, 259, 270, 271.
- Диоскор* (V в.), патриарх Александрийский, поборник монофизитства — I, 372; II, 250, 252.
- Дмитриевский* Алексей Афанасьевич (1856—1929), рус. историк Восточной Церкви — II, 227.
- Достоевский* Федор Михайлович (1821—1881), рус. писатель и мыслитель — I, 186, 205, 207, 238, 245, 322, 330, 334, 340, 344, 365, 368, 370, 389, 393, 396—398, 400, 410, 412; II, 118, 380, 383, 384, 398, 420.
- Древс*, *Drews*, *Артур* (1865—1935), нем. философ и религиовед, представитель мифологической школы — I, 33, 87, 88, 90, 107, 145, 148, 151, 153, 168, 182, 287, 364.
- Дынник* Михаил Александрович (1896—1971), рус. историк философии, переводчик философских текстов — I, 381, 388.
- Евгемер* из Мессены (ок. 340 — ок. 260 до н. э.), античный основоположник учения о происхождении культа богов из почитания древних царей — I, 373.
- Евлогий* (в миру Василий Георгиевский) (1868—1948), митрополит, глава Русской Православной Церкви в Западной Европе — II, 414.
- Евномий* (ум. 398), последователь Аэтия (см.), один из крайних сторонников арианства — I, 113—116, 379; II, 188, 189, 316, 401.
- Евсевий* Никомидийский, патриарх Константинопольский с 338, умеренный сторонник арианства — II, 249, 250.
- Евсевий* Памфил, *Евсевий* Кесарийский (260—340), родоначальник церковной историографии — II, 249.
- Евтихий* (V в.), поборник одной из разновидностей монофизитства — II, 250, 252, 255, 412.
- Егунов* Андрей Николаевич (1895—1968), рус. филолог-классик, переводчик — I, 377; II, 394, 395.
- Елена*, монахиня (в миру — Елена Ивановна Казимирчак-Полонская) (1903—1992), астроном, философ, автор биографии С. Н. Булгакова — II, 387.
- Елизавета Тюрингенская* (1207—1231), ландграфиня, дочь короля Венгрии, благотворительница, причисленная к лику святых — I, 238.
- Епифаний*, диакон, участник VII Вселенского собора (787 г.) — II, 252, 267, 281, 291.
- Епифаний Кипрский*, св. (307—403), церковный писатель, борец с арианством — I, 113.
- Епифаний Премудрый* (ум. между 1418—1422), инок Троице-Сергиева монастыря, составитель житий рус. святых — I, 409.
- Епифанович* Сергей Леонтьевич (1886—1918), переводчик творений Максима Исповедника — I, 119, 237, 380, 398.
- Ершов* Матвей Николаевич (1886—?), рус. историк философии — I, 201.
- Жильбер* де Пуаре (правильней: Жильбер де ла Порре, Жильбер Порретанский) (ок. 1076—1154), фр. философ-схоластик, оппонент номиналистов — II, 179, 399.
- Жуковский* Василий Андреевич (1783—1852), рус. поэт и переводчик — I, 368.
- Заболоцкий* Николай Алексеевич (1903—1958), рус. поэт — I, 6.
- Зандер* Лев Александрович (1893—1964), рус. религиозный мыслитель, ученик и последователь С. Н. Булгакова — I, 6, 9; II, 7, 387, 389, 407, 420.
- Зелинский* Фаддей Францевич (1859—1944), рус. филолог, исследователь античности — II, 208.
- Зенон* Элейский (ок. 490—430 до н. э.), др.-греч. философ, ученик Парменида — I, 100, 376.
- Зеньковский* Василий Васильевич (1881—1962), рус. философ, богослов, священник — I, 6, 9, 12, 15; II, 202.
- Зёрнов* Николай Михайлович (1898—1980), рус. богослов, историк религиозной мысли в России — I, 360.
- Златоуст* — см. Иоанн Златоуст.

- Злобина* Майя Лазаревна — совр. переводчица, критик.
- Зомбарт* Вернер (1863—1941), нем. экономист, социолог и культурфилософ — I, 406.
- Иван IV Грозный* (1530—1584), первый рус. царь — II, 71.
- Иванов* Вячеслав Иванович (1866—1949), рус. поэт, философ, культуролог, теоретик символизма — I, 10, 16, 72, 75, 241, 365, 366, 373, 383, 395, 396, 408; II, 10, 28, 391, 419.
- Иванцов* Николай Александрович (1863—1927), рус. переводчик Б. Спинозы — I, 158.
- Ивашек* (1905—1909), малолетний сын С. Н. Булгакова — I, 365.
- Игнатий Богоносец*, епископ Антиохийский (I — нач. II вв.), один из «мужей апостольских» — II, 418.
- Игнатий*, свт. (в миру Брянчанинов Дмитрий Александрович) (1807—1867), рус. богослов и церковный писатель — I, 42.
- Иероним Стридонский*, блж. (ок. 340—419 или 420), раннехристианский мыслитель, переводчик Библии на лат. язык (т. н. Вульгата) — I, 222.
- Иларион* (?—1916), схимонах, старец-подвижник, автор книги «На горах Кавказа» (с 1900 по 1912 три издания), положившей начало спорам об имяславии — I, 367; II, 387, 399.
- Ильин* Владимир Николаевич (1891—1974), рус. философ, религиозный мыслитель — I, 395.
- Ильин* Иван Александрович (1882—1954), рус. философ религиозный и политический мыслитель — I, 5.
- Иннокентий* (в миру Иван Алексеевич Борисов) (1800—1857), рус. богослов и церковный оратор, епископ — II, 213.
- Иоанн I*, епископ Фессалоникийский с 610 по 649 г. — II, 299.
- Иоанн Дамаскин* (ок. 675—до 753), византийский богослов и философ, систематизатор догматического богословия, защитник иконопочитания — I, 121, 136, 146, 183; II, 247, 248, 252, 253, 256, 257, 268, 270—274, 276, 277, 300, 301.
- Иоанн Златоуст* (между 344 и 354—407), один из главнейших отцов и «вселенских учителей» Восточной Церкви, богослов и проповедник — II, 247, 328.
- Иоанн Кассиан Римлянин*, св. (ок. 360—ок. 435), церковный деятель, один из основателей западного монашества — I, 265.
- Иоанн Кронштадтский*, св. (Иоанн Ильич Сергиев) (1829—1908), церковный проповедник, духовный писатель, протоиерей — II, 172, 174, 228, 409.
- Иоанн Лествичник* (VII в., возможно: до 579 — ок. 649), византийский подвижник и духовный писатель, автор аскетического трактата «Лествица, возводящая к небесам», — I, 42.
- Иоанн Скот Эриугена*, Эригена (ок. 810 — ок. 877), средневековый философ, христианский неоплатоник — I, 8, 117, 124—127, 139, 150, 151, 254, 258, 270, 384.
- Иоанн Спафарий*, адресат Феодора Студита (см.) — II, 296.
- Иоахим Флорский*, Иоахим Калабрийский, Джоакино да Фьоре (ок. 1132—1202), итал. мыслитель, создатель мистической историософской системы — I, 388.
- Ипполит Римский*, св. (до 170—236), церковный писатель, полемист — I, 259.
- Иринеи Лионский*, св. (130—202), один из ранних отцов Церкви, автор трактата «Против ересей» — I, 402.
- Исаак Сирин* (VIII в.), христианский святой, подвижник, автор сочинений на аскетические темы — I, 42.
- Кальвин Жан* (1509—1564), фр. деятель Реформации, основатель кальвинизма как направления в протестантизме — I, 390.
- Кант* Иммануил (1724—1804), родоначальник нем. классической философии — I, 9, 10, 23, 25—28, 43, 49, 56, 57, 59—63, 65, 73, 80, 84, 100, 101, 104, 139, 140, 143, 185, 191, 210, 303, 304, 350, 361—363, 365, 366, 369, 371, 375, 376, 383, 397; II, 7—12, 14, 19, 45, 60, 61, 64, 76—95, 99, 102, 103, 109, 111, 112, 199—201, 269, 271, 390, 394—396, 405, 406.
- Карл Великий* (742—814), франкский король, впоследствии император — II, 411.
- Карлейль* Томас (1795—1881), англ. историк, писатель, философ — I, 50, 189, 347, 369, 389.
- Карпов* Василий Николаевич (1798—1867), рус. философ, профессор С.-Петербургской духовной академии, переводчик Платона — I, 106, 366.

- Карпократ* (1-я пол. II в.), александрийский гностик — II, 412.
- Кассиан* — см. Иоанн Кассиан.
- Кассирер Эрнст* (1874—1945), нем. философ, представитель марбургской школы неокантианства — I, 361.
- Каутский Карл* (1854—1938), один из вождей нем. социал-демократии — II, 380, 381, 420.
- Кауфман Макс Рейнхард* (1868—1896), нем. философ-имманентист — I, 361.
- Квинтилиан Марк Фабий* (ок. 35 — ок. 96), рим. оратор и теоретик риторики — II, 196.
- Кейдан Владимир Исидорович*, совр. историк рус. философии — I, 7.
- Кетле Ламбер Адольф Жак* (1796—1874), бельг. социолог, один из создателей научной статистики — II, 136, 398.
- Кирилл Александрийский* (ум. 444), отец Церкви, раннехристианский богослов — II, 247.
- Кистяковский Богдан Александрович* (1868—1920), рус. обществовед и правовед, участник сборника «Вехи» — I, 368.
- Клаассен, Claassen, Иоганнес* (1835—1898), нем. теолог и историк философии, исследователь Я. Бёме — I, 137, 138, 154, 159, 163, 242, 243, 400.
- Климент Александрийский Тит Флавий* (ок. 150 — ок. 215), раннехристианский богослов, апологет, автор сочинения «Строматы» — I, 112, 146, 234, 259, 378.
- Ковалевская Софья Васильевна* (1850—1891), рус. математик, писательница — I, 266, 403.
- Ковалевский Владимир Онуфриевич* (1842—1883), рус. зоолог и палеонтолог, муж С. В. Ковалевской — I, 403.
- Коген Герман* (1842—1918), нем. философ, ведущая величина в марбургской школе неокантианства — I, 83, 84, 91, 101, 155, 203, 361, 374—376; II, 99—101, 396.
- Кожевников Владимир Александрович* (1852—1917), рус. историк философии и культуры, публицист, последователь идей Н. Ф. Федорова — I, 364.
- Колеров Модест Алексеевич*, совр. историк рус. философской и общественной мысли — II, 419.
- Константин V*, Копроним или Коваллин, (719—775), император Византии. иконоборец на троне — II, 249, 293, 308, 408.
- Констанция* (IX в.), императрица Византии — II, 249.
- Конт Огюст* (1798—1857), фр. философ, основатель позитивизма как философского и социального учения — I, 39, 43, 346, 348, 366, 411; II, 111, 152.
- Котляревский Сергей Андреевич* (1873—1939), историк, правовед, член ЦК партии кадетов — I, 368.
- Кравцов Михаил*, совр. израильский переводчик и комментатор еврейских классических памятников — I, 381.
- Крамской Иван Николаевич* (1837—1887), рус. живописец — II, 284, 413, 414.
- Креслинг А.*, нем. переводчик фрагмента из «Философии имени» С. Н. Булгакова — II, 397.
- Кретьен де Труа* (ок. 1130 — ок. 1191), фр. поэт, автор стихотворных рыцарских романов — II, 417.
- Крупп* — фамилия владельцев крупнейшего нем. сталелитейного концерна — I, 361; II, 9.
- Кубицкий Александр Владиславович* (1880—1937?), рус. философ, переводчик Аристотеля — I, 377; II, 404.
- Кудрявский Дмитрий Николаевич* (1867—1920), рус. лингвист, специалист по общему и сравнительному языкознанию — II, 72, 74, 182, 186, 192, 195, 198, 199, 204.
- Курциус, Curtius, Георг* (1820—1885), нем. филолог-классик — II, 187, 403.
- Кускова Екатерина Дмитриевна* (1869—1958), рус. политическая деятельница — I, 368.
- Лависс Эрнест* (1842—1922), фр. историк, редактор (вместе с А. Рамбо) многотомного коллективного труда по всеобщей истории — I, 365.
- Лавров Александр Васильевич*, совр. историк рус. литературы — I, 370.
- Лаплас Пьер Симон* (1749—1827), фр. астроном, математик и физик — I, 37, 365.
- Лапшин Иван Иванович* (1870—1952), рус. философ, специалист в области эстетики и теории творчества — I, 408.
- Ларин Сергей Иванович*, совр. публицист, переводчик — II, 418.
- Ласк Эмиль* (1875—1915), нем. философ-неокантионец — I, 203, 361.
- Лассон Георг* (1862—1932), нем. философ и теолог, издатель трудов и архива Гегеля — I, 130, 177.
- Лебедев Александр Петрович* (1845—1908), рус. историк Церкви — II, 249.

- Лев I Великий*, св., папа с 440 по 461 — I, 372.
- Лев V Армянин* (IX в.), византийский император — II, 248.
- Леву-Брюль*, Levy-Bruhl, Люсьен (1857—1939), фр. этнограф и психолог, создатель теории дологического мышления — II, 232, 409.
- Лейбниц* Готфрид Вильгельм (1646—1716), нем. философ, математик, физик, языковед — I, 222, 397; II, 14, 195, 390, 404.
- Леконт де Лиль* Шарль (1818—1894), фр. поэт — I, 409.
- Леонардо да Винчи* (1452—1519), итал. живописец, скульптор, архитектор, ученый, инженер — I, 398; II, 290, 385.
- Леонтьев* Константин Николаевич (1831—1891), рус. мыслитель, публицист, писатель и литературный критик — I, 6, 15, 305, 330, 348, 350, 409, 411.
- Лермонтов* Михаил Юрьевич (1814—1841), рус. поэт — I, 170, 334; II, 397.
- Леруа* Эдуар (1870—1954), фр. католический философ — I, 117, 231, 397.
- Либман* Отто (1840—1912), нем. философ, выдвинувший лозунг «Назад к Канту» — I, 361.
- Литвинов* Максим Максимович (наст. имя и фам. Макс Валлах) (1876—1951), сов. государственный деятель, дипломат — II, 418.
- Локк* Джон (1632—1704), англ. философ-эмпирик, теоретик либерализма — I, 410.
- Лоранси* Пьер-Себастьян (1793—1876), фр. католический журналист — I, 368.
- Лосев* Алексей Федорович (1893—1988), рус. философ, филолог, историк культуры — I, 5, 12, 375, 377, 378, 380, 390—393, 401; II, 12, 388.
- Лосский* Владимир Николаевич (1903—1958), рус. богослов и историк православной мысли — I, 12, 14, 380, 383, 390.
- Лосский* Николай Онуфриевич (1870—1965), рус. философ, теоретик интуитивизма — I, 49, 369; II, 396.
- Лотце* Рудольф Герман (1817—1881), нем. философ, врач, естествоиспытатель — I, 203, 222; II, 199.
- Лукреций*, Тит Лукреций Кар (I в. до н. э.), др.-рим. философ и поэт, автор поэмы «О природе вещей» — II, 33, 189, 190, 402.
- Лутковский* Леонид Николаевич, священник, совр. переводчик текстов Нового Завета, Дионисия Ареопагита и др. — I, 379.
- Лушкевиц* Р., издатель — II, 409.
- Львов* Николай Николаевич (1847—1944), рус. политический и земский деятель, один из основателей «Союза Освобождения» — I, 368.
- Людовик Благочестивый* (778—840), император франков — II, 248, 417.
- Лутер* Мартин (1483—1546), вождь Реформации, основатель нем. протестантизма — I, 23, 73, 153.
- Мадач* Эмерих (Имре) (1823—1864), венг. писатель, автор стихотворной драмы «Трагедия человека» — I, 406.
- Макарий Великий*, Макарий Египетский (301—391), отец Церкви, один из основателей монашества, автор духовных сочинений — I, 42; II, 226.
- Македоний* (IV в.), епископ Константинопольский, глава т. н. духовоборов, не признававший равночестности Св. Духа Отцу и Сыну, — I, 71, 373.
- Маклаков* Василий Алексеевич (1869—1957), рус. юрист, один из лидеров кадетов — I, 364.
- Маковельский* Александр Осипович (1884—1969), рус. философ, историк античной философии — I, 253.
- Максим Исповедник* (582—662), византийский богослов и мыслитель, борец с монофелитством — I, 48, 117—122, 124, 146, 151, 172, 184, 235, 236, 254, 258, 379, 380, 383, 398, 402.
- Малицкий* Неофит Владимирович (1851—?), рус. историк Церкви — II, 287.
- Маллери* Гаррик (1831—1894), англ. лингвист, исследователь языка жестов — II, 183.
- Мальбранш* Никола (1638—1715), фр. философ, представитель окказионализма, религиозно-философского учения о соотносительности души и тела — I, 201, 392.
- Мани* (III в.), основатель дуалистического религиозного учения в Персии — I, 362.
- Манилий* (I-я пол. I в.), др.-рим. поэт, автор поэмы «Астрономика», свода астрологических представлений его времени — I, 251.
- Маркс* Карл Генрих (1818—1883), нем. мыслитель, основоположник «научного коммунизма» — I, 23, 311, 315, 361, 384, 407; II, 8, 397.
- Масарик*, Мазарук, Томаш (1850—1937), чешский государственный деятель, философ и социолог — II, 283, 387, 413.
- Мейстер Экхарт* — см. Эккегарт.
- Мень* Александр Владимирович (1935—1990), рус. православный священник, богослов — II, 416.

- Мережковский Дмитрий Сергеевич* (1866—1941), рус. писатель, поэт-символист, философ, публицист — I, 345, 398, 411.
- Метнер Эмилий Карлович* (1872—1936), рус. музыковед, философ, глава издательства «Мусaget» — I, 40, 366, 381; II, 419.
- Мечников Илья Ильич* (1845—1916), рус. биолог, патолог, геронтолог — I, 314, 315, 403, 407.
- Микеланджело Буонарроти* (1475—1564), итал. скульптор, живописец, архитектор, поэт — I, 258, 322.
- Милльтон Джон* (1608—1674), англ. поэт, политический деятель — II, 195.
- Минь, Мигне, Жак Поль* (1800—1875), фр. аббат, авторитетный издатель текстов отцов Церкви и церковных писателей («Патрология», греч. и лат. серия) — I, 48, 117, 119, 121—124, 172, 176, 235, 236, 270, 271; II, 150, 207, 316.
- Михаил II Заика* (IX в.), император Византии — II, 248, 412.
- Моисей де Леон, Моше бен Шем Тов де Леон* (ок. 1240—1305), предпологаемый автор основного корпуса книги «Зогар» или, согласно традиции, ее публикатор; автор ряда каббалистических сочинений — I, 381.
- Молотов Вячеслав Михайлович* (наст. фам. Скрябин) (1890—1986), сов. партийный и государственный деятель — II, 418.
- Мольер* (наст. имя и фам. Жан Батист Поклен) (1622—1673), фр. комедиограф, актер, театральный деятель — II, 398.
- Монтан* (II в.), фригиец, основатель монтанизма, крайнего аскетического течения в раннехристианской Церкви, признанного ересью, — I, 388.
- Мопассан Ги де* (1850—1893), фр. писатель — II, 118.
- Морозова Маргарита Кирилловна* (1873—1958), рус. меценатка, основательница философского издательства «Путь» — I, 14.
- Мотовилов Николай Александрович* (1809—1878), рус. судебный чиновник, духовный сын преп. Серафима Саровского, записавший беседы с ним, — I, 226.
- Муретов Митрофан Дмитриевич* (1851—1917), рус. богослов, профессор Московской духовной академии — I, 102, 110, 111, 132; II, 409.
- Мусоргский Модест Петрович* (1839—1881), рус. композитор — II, 380.
- Мюллер, Müller, Макс* (1823—1900), англ. филолог нем. происхождения, индолог, исследователь мифологии — I, 37, 365; II, 14, 26, 56, 57, 183, 186—188, 192, 195, 198, 390, 400.
- Навкратий*, адресат Феодора Студита (см.) — II, 296.
- Наполеон I Бонапарт* (1769—1821), император Франции — I, 365; II, 173.
- Наторп Пауль* (1854—1924), нем. философ, наряду с Г. Когеном глава марбургской школы неокантианства — I, 86, 174, 361, 375.
- Некрич Александр Моисеевич* (1920—1993), рус. историк — II, 418.
- Несмелов Виктор Иванович* (1863—1937), рус. философ и богослов, профессор Казанской духовной академии — I, 113, 114, 116, 231, 235, 236.
- Нестеров Михаил Васильевич* (1862—1942), рус. живописец — I, 8.
- Несторий* (V в.), архиепископ Константинопольский в 428—432, ересиарх, отделявший человека Иисуса от Бога-Слова, — II, 252, 412, 417.
- Нехелсо* — один из вымышленных авторов египетской книги по астрологии (II в. до н.э.) — I, 251.
- Никифор I*, св. (ок. 792—828), патриарх Константинопольский, автор полемических сочинений против иконоборцев — II, 149, 207, 247, 249, 251—253, 255, 256, 291, 293, 299, 308, 410.
- Никифор Григорий* (XIV в.), противник паламитов — I, 380.
- Николай Кавасила* (ум. 1371), архиепископ Фессалоникийский, автор духовных сочинений, защитник афонских исихастов — I, 41, 380.
- Николай Кузанский* (1401—1464), богослов, философ, математик нем. происхождения — I, 48, 51, 127, 130, 146, 176, 178, 377, 380, 381, 404.
- Никон* (в миру Николай Иванович Рождественский) (1851—1918), архиепископ, духовный писатель, оппонент имяславцев — II, 388.
- Нил Синаит*, Нил Синайский, преп. (ум. ок. 450), ученик Иоанна Златоуста, духовный писатель — II, 247.
- Нилус Сергей Александрович* (1862—1929), рус. религиозный публицист — I, 226, 397.
- Ницше Фридрих* (1844—1900), нем. мыслитель — I, 368; II, 7.

- Ноак* Людвиг (1819—1885), нем. историк философии — I, 124.
- Новалис* (наст. имя и фам. Фридрих фон Гарденберг) (1772—1801), нем. поэт и философ, представитель романтизма — I, 241, 392.
- Новгородцев* Павел Иванович (1866—1924), рус. правовед и философ — I, 368.
- Новоселов* Михаил Александрович (1869—1939?), профессор филологии, религиозно-общественный деятель — I, 364.
- Нуцубидзе* Шалва Исакович (1888—1969), груз. философ, литературовед — I, 379.
- Ньюмен* Френсис Уильям (1805—1897), англ. историк — I, 363.
- Ньютон* Исаак (1643—1727), англ. физик и математик, основоположник классической и небесной механики — I, 25, 103, 167, 267, 372; II, 11, 79, 85.
- Овидий*, Публий Овидий Назон (43 до н. э. — ок. 18 н. э.), др.-рим. поэт — II, 203.
- Оккам* Уильям (1285—1349), англ. философ-схоласт, логик и церковно-политический писатель — I, 391.
- Ориген* (ок. 185—253/254), раннехристианский богослов и философ — I, 112, 113, 146, 222, 234, 254, 261, 270, 271, 378, 412.
- Оствальд* Вильгельм Фридрих (1853—1932), нем. химик и философ — I, 56, 370.
- Острогорский* Георгий Александрович (1902—1976), рус. историк, византист — II, 252, 253.
- Павсаний*, Павсаний (II в.), др.-греч. писатель, автор книги «Описание Эллады», путеводителя по достопримечательностям — I, 281.
- Панина* Софья Владимировна (1871—1957), графиня; общественная и политическая деятельница, благотворительница — II, 420.
- Парацельс* (наст. имя и фам. Филипп Ауреол Теофраст Бомбаст фон Гогенгейм) (1493—1541), медик, алхимик, философ-мистик; швейцарец по происхождению — I, 154, 158.
- Парвус* (наст. имя и фам. Александр Львович Гельфанд) (1869—1924), участник рус. и нем. социал-демократического движения, один из авторов теории перманентной революции — I, 410.
- Парменид* (р. ок. 515 до н. э., согласно Платону, ок. 544, согласно Аполлодору), др.-греч. философ-до-сократик, основатель элейской школы — I, 170, 172, 176.
- Паскаль* Блез (1623—1662), фр. философ, физик и математик — I, 43, 50, 367.
- Пастернак* Борис Леонидович (1890—1960), рус. поэт, писатель, переводчик — I, 370, 384, 397; II, 390, 397.
- Патнэм*, Putnam, Джордж, совр. амер. социолог, исследователь рус. общественной мысли — I, 12.
- Пафнутий Исповедник*, св. (IV в.), епископ г. Таиса, участник I Вселенского собора 325 г. — I, 265.
- Пахимер*, Георгий Пахимер (кон. XIII—нач. XIV в.), византийский историк — I, 117.
- Пахомий Логофет* (ум. 1480-е), рус. писатель-агиограф — I, 409.
- Перикл* (ок. 490—429 до н. э.), др.-греч. политический деятель, вождь афинской демократии — I, 218.
- Петовирис* — один из вымышленных авторов египетской книги по астрологии (II в. до н. э.); см. Нехепсо.
- Петр I Великий* (1672—1725), российский император — I, 22.
- Петр Ивер* (412—438), груз. средневековый богослов и философ — I, 379.
- Петровский* Алексей Сергеевич (1881—1958), рус. переводчик Я. Бёме — I, 154.
- Петровский* Федор Александрович (1890—?), рус. филолог-античник и поэт-переводчик — II, 402.
- Пий IX* (в миру граф Джованни Мария Мастан-Ферретти) (1792—1878), папа римский с 1846 — I, 400.
- Пий X* (в миру Джузеппе Сарто) (1835—1914), папа римский с 1903 — I, 243, 400.
- Пикассо* Пабло (1891—1973), фр. живописец — II, 410.
- Пиррон* из Элиды (ок. 360—ок. 270), др.-греч. философ, основоположник скептицизма — I, 374.
- Писарев* Леонид Иванович (1865—?), профессор Казанской духовной академии по кафедре патристики, издатель церковной периодики — I, 234, 237, 256, 398.
- Пифагор* Самосский (2-я пол. VI—нач. V в. до н. э.), др.-греч. философ, математик, учитель жизни — I, 210.
- Платон* (427—347 до н. э.), др.-греч. философ — I, 10, 13, 22, 40, 85, 86, 100, 105, 106, 109, 112, 114, 136, 172—174, 184, 193, 197, 199,

- 200, 203, 208—212, 214—219, 230, 251, 334, 339, 365, 366, 373, 375, 377, 387, 389—391, 394—396, 401, 402, 410; II, 8, 26, 64—66, 95, 100, 102, 103, 130, 188, 233—240, 262, 271, 277, 307, 394, 395, 398, 401, 409.
- Плеханов* Георгий Валентинович (1856—1918), рус. философ-марксист, публицист, социал-демократ — II, 380, 419.
- Плеханова* Розалия Марковна (1856—1949), жена Г. В. Плеханова — II, 419.
- Плотин* (ок. 204/205—269/270), греч. философ-неоплатоник — I, 11, 107—110, 112, 119, 133, 146, 149, 150, 157, 158, 167, 184, 197, 203, 210, 212—216, 220—222, 226, 238, 377, 378, 390, 398, 401; II, 26, 260.
- Плутарх* (ок. 45—ок. 127), греч. писатель, историк, биограф — II, 400, 417.
- По* Эдгар Аллан (1809—1849), амер. писатель-романтик — I, 312.
- Погодин* Александр Львович (1872—1947), рус. историк и филолог-славист — II, 230.
- Попов* Я. К. — II, 208.
- Пордедж* Джон (1607—1681), англ. философ-мистик — I, 8, 138, 161, 204, 241, 356.
- Порфирий* (234 — между 301 и 305), антич. философ-неоплатоник, ученик, биограф и издатель сочинений Плотина — I, 110, 378, 398.
- Порфирий* (Успенский) (1804—1885), епископ, ученый-библеист, специалист по церковной археологии — I, 122, 124.
- Посейдоний*, Посидоний из Апамен (ок. 135—51 до н. э.), др.-греч. философ-стоик — I, 251.
- Поснов* Михаил Эммануилович (1873—1931), рус. историк Церкви — I, 372, 388.
- Потебня* Александр Афанасьевич (1835—1891), рус. филолог-славист, фольклорист, этнограф — II, 10, 12, 182, 185, 186, 191, 194—197, 199, 203, 392, 400—402, 404, 407.
- Потт*, Poit, Август Фридрих (1802—1887), нем. языковед, основатель научной этимологии — II, 186, 187.
- Прейер*, Preuer, Вильгельм (1841—1897), нем. психолог, один из основателей педологии — II, 187, 401.
- Прокопович* Сергей Николаевич (1871—1955), рус. политический и общественный деятель, идеолог «экономизма» — I, 368.
- Протагор* (ок. 480—410 до н. э.), др.-греч. философ, крупнейший из софистов — II, 233.
- Прохоров* Гелиан Михайлович, совр. историк, филолог, переводчик — I, 379, 387, 397.
- Псевдо-Дионисий* — см. Дионисий Ареопагит.
- Птолемей* Клавдий (ок. 90 — ок. 160), др.-греч. ученый, астроном, оптик — II, 307.
- Пушкин* Александр Сергеевич (1799—1837), рус. поэт и писатель — I, 74, 309, 333, 334, 360, 393, 396, 401, 406, 408, 409; II, 31, 141, 380, 384, 395, 413, 420.
- Пфлейдерер*, Pfeleiderer, Отто (1839—1908), нем. протестантский теолог — I, 54, 154, 155, 182.
- Рабле* Франсуа (1494—1553), фр. писатель — II, 393.
- Рамачарака*, индийский йог — I, 228.
- Рамбо* Альфред (1842—1905), фр. историк, редактор (вместе с Э. Лависсом) многотомного коллективного труда по всеобщей истории — I, 365.
- Рамишвили* Гурам Валерианович, совр. историк философии, переводчик В. Гумбольдта — II, 390.
- Рафаэль* Санти (1483—1520), итал. живописец — I, 364, 399; II, 380, 382—384, 410, 415, 420.
- Рачинский* Григорий Алексеевич (1859—1939), рус. философ, литературно-общественный деятель, переводчик — I, 365, 382.
- Рейнак* Соломон (1858—1932), фр. историк религии — II, 209.
- Рейсс* Гейнрих (1799—?), нем. издатель, носитель знаменитой норвежской фамилии — II, 206.
- Ренан* Жозеф Эрнест (1823—1892), фр. писатель, автор книг о происхождении христианства — II, 188, 206.
- Рено*, Regnaud, Поль (1838—1910), фр. лингвист — II, 199, 405.
- Рёскин* Джон (1819—1900), англ. художественный критик, историк, публицист — I, 310, 406.
- Риббентроп* Иоахим (1893—1946), нем. национал-социалист, министр иностранных дел Третьего рейха — II, 418.
- Риккерт* Генрих (1863—1936), нем. философ, один из основателей баденской школы неокантианства — I, 361; II, 81, 100, 396.
- Ричль* Альбрехт (1822—1889), нем. теолог, основатель школы либерального протестантского богословия — I, 23, 57, 370.
- Родичев* Федор Измаилович (1853—1932), земский деятель, юрист, один из лидеров кадетов — I, 368.

- Розанов Василий Васильевич* (1856—1919), рус. писатель, критик, публицист, философ — I, 16, 262, 402.
- Розмини-Сербати Антонио* (1797—1855), итал. католический философ, богослов, церковный и общественный деятель — I, 177.
- Рублёв Андрей*, преп. (ок. 1360/1370 — ок. 1430), рус. иконописец, мастер московской школы — II, 286, 287.
- Руссо Жан Жак* (1712—1778), фр. писатель и философ — I, 410.
- Сабашникова Маргарита Васильевна* (1882—1973), рус. художница, переводчица Мейстера Экхарта — I, 134.
- Саблуков Гордий Семенович* (1804—1880), рус. востоковед, переводчик Корана, профессор духовных академий, миссионер — I, 296; II, 224, 226, 230, 231, 409.
- Савеллий* (сер. III в.), создатель учения о триипостасном Боге, признанного еретическим — I, 388.
- Сапов Вадим Вениаминович*, совр. историк рус. философии — I, 379; II, 418, 419.
- Сахаров Петр Дмитриевич*, совр. историк католической мысли — II, 411.
- Север*, Свир (ум. 542), патриарх Антиохийский с 512 по 519, поборник монофизитства — II, 249, 250, 255.
- Севериан*, адресат Феодора Студита (см.) — II, 296.
- Секст Эмпирик* (кон. II — нач. III в.), др.-греч. философ, представитель скептицизма — I, 251, 374, 401.
- Сенека Луций Анней* (ок. 4 до н. э. — 65 н. э.), др.-рим. политический деятель, философ-стоик, писатель — I, 136.
- Серафим Саровский*, преп. (в миру Прохор Сидорович Мошнин) (1760—1833), рус. православный подвижник и наставник — I, 226, 265, 327, 330, 403.
- Сергеенко Мария Ефимовна*, совр. латинистка, переводчица блж. Августина — I, 389.
- Сергиев Иоанн Ильич* — см. Иоанн Кронштадтский.
- Сергий Радонежский*, преп. (в миру Варфоломей Кириллович) (1321—1391), рус. православный подвижник, основатель Троице-Сергиевой лавры, церковный и политический деятель — I, 35, 268, 323, 327, 330, 365, 409.
- Серигов Георгий* — I, 384.
- Сидоров Алексей Иванович*, совр. исследователь патристики — I, 380, 398.
- Симеон Новый Богослов*, преп. (949—1022), византийский религиозный писатель, поэт, автор мистических гимнов — I, 42, 54, 370; II, 316.
- Симмах* (1-я пол. III в.), переводчик Ветхого Завета на греч. язык — I, 216.
- Симон бар Йохайя* — см. Шимон бен Йохайя.
- Симонид* (556—467 до н. э.), др.-греч. поэт — I, 136.
- Скрябин Александр Николаевич* (1871/1872—1915), рус. композитор и пианист — I, 318, 336, 408.
- Смирнов Федор Алексеевич*, впоследствии Епископ Христофор (1842—1918), рус. богослов, профессор Киевской духовной академии — II, 411.
- Смит Адам* (1793—1790), шотл. экономист и философ, классик политической экономии — I, 407.
- Соколов Николай Матвеевич* (1860—1908), поэт, критик, переводчик классической философии — I, 59.
- Сократ* (ок. 470—399 до н. э.), др.-греч. философ — I, 209, 210, 218; II, 233—236, 238, 271, 307.
- Сократ Схоластик* (V в.), греч. автор «Церковной истории» — I, 113.
- Соловьев Владимир Сергеевич* (1853—1900), рус. философ, поэт, публицист — I, 5, 7, 8, 12, 14, 16, 49, 140, 145, 166, 167, 194, 203, 207, 233, 241, 249, 266, 322, 323, 330, 334, 340, 344, 346, 348, 350, 361, 363, 366, 369—371, 381, 382, 386, 390, 392—397, 400—403, 405—411; II, 8, 65, 141, 384, 390, 395, 396, 415, 419, 420.
- Соловьев Сергей Михайлович* (1885—1942), рус. поэт — I, 395.
- Солон* (ок. 640 — ок. 560 до н. э.), афинский законодатель — I, 112.
- Спасский Анатолий Алексеевич* (1866—1916), профессор Московской духовной академии по кафедре церковной истории, византинист; с 1898 редактор «Богословского вестника» — I, 113.
- Спенсер Герберт* (1820—1903), англ. философ и социолог, один из родоначальников позитивизма — II, 111.
- Спиноза Бенедикт* (Барух) (1632—1677), голланд. философ-детерминист — I, 57, 84, 142, 146, 148, 158, 166, 169, 176, 370, 374, 376, 383, 385, 386, 388, 389; II, 153.

- Сталин* (Джугашвили) Иосиф Виссарионович (1878 по посл. данным — 1953), сов. коммунистический диктатор — II, 345.
- Станкевич* Николай Владимирович (1813—1840), рус. мыслитель и поэт, глава литературно-философского кружка — II, 8.
- Стасов* Владимир Васильевич (1824—1906), рус. художественный и музыкальный критик, искусствовед — II, 413.
- Степун* (Степпун) Федор Августович (1884—1965), рус. писатель, философ, литературный критик — I, 361, 366.
- Стильпон* (IV в. до н.э.), др.-греч. философ из Мегары, предшественник стоиков — II, 62, 197, 405.
- Струве* Никита Алексеевич, совр. исследователь рус. философской мысли, литературы и культуры, издатель «Вестника русского христианского движения» — I, 5; II, 410.
- Струве* Петр Бернгардович (1870—1944), рус. политический деятель, экономист, философ — I, 44, 368, 405; II, 263, 416.
- Сузо* (Seuse) Генрих (у Булгакова ошибочно: Иоанн) (ок. 1295—1366), нем. мистик, монах-доминиканец, ученик Мейстера Экхарта — I, 133, 135.
- Тажурзина* Зульфия Абдулаковна, совр. историк зарубежной философии, исследовательница и переводчица Николая Кузанского — I, 380.
- Тайлор* (Тэйлор) Эдуард Бернетт (1832—1917), англ. этнограф, исследователь первобытной культуры — II, 183.
- Тарасий*, патриарх Константинопольский с 784 по 806, защитник иконопочитания — II, 248, 252, 299.
- Таулер* Иоганн (ок. 1300—1361), нем. философ-мистик, монах-доминиканец, ученик Мейстера Экхарта — I, 133, 135, 136.
- Тахо-Годи* Аза Алибековна, совр. исследовательница античной философии и мифологии, жена и помощница А. Ф. Лосева — I, 391.
- Теннисон* Альфред (1809—1892), англ. поэт — II, 328, 417.
- Теренций* Публий (ок. 195—159 до н.э.), др.-рим. комедиограф — I, 400.
- Тиандер* Карл Федорович, рус. фольклорист, представитель «народно-психологической школы» — II, 232.
- Тит*, адресат Иоанна Дамаскина — II, 271.
- Тихон Задонский*, свт. (в миру Тимофей Савельевич Кириллов) (1724—1783), епископ, рус. духовный писатель — I, 42.
- Токмаков* Иван Федорович, отец Елены Ивановны, жены Булгакова — I, 364.
- Токмакова* Елена Ивановна (1873—1945), жена С. Н. Булгакова (девичья фамилия) — I, 364.
- Толстой* Алексей Константинович (1817—1875), рус. поэт, писатель, драматург — II, 397.
- Толстой* Лев Николаевич (1828—1910), рус. писатель и мыслитель — I, 8, 50, 61, 62, 74, 80, 242, 344, 371, 374, 383, 403, 411; II, 8, 343, 346, 383, 420.
- Томасов* Николай Николаевич, рус. эллинист, переводчик Платона — I, 377.
- Томсон* Александр Иванович (1860—1935), рус. языковед — II, 182, 185, 193, 197.
- Топорков* Андрей Львович, совр. фольклорист — II, 392.
- Трёлльч* (Troeltsch) Эрнст (1865—1923), нем. протестантский теолог, философ, историк религии — I, 57.
- Троицкий* Сергей Викторович (1878—1972), церковный писатель и публицист, специалист в области канонического права — II, 292, 414.
- Троцкий* (наст. фам. Бронштейн) Лев Давыдович (1879—1940), рус. коммунистический деятель и теоретик — I, 410.
- Трубецкой* Евгений Николаевич (1863—1920), рус. философ и общественный деятель — I, 6, 14, 166, 187, 205, 207, 366, 386, 393, 394, 408; II, 410.
- Трубецкой* Сергей Николаевич (1862—1905), рус. философ, историк античной мысли, общественный деятель — I, 49, 102.
- Трубич* Э. — I, 381.
- Туницкий* Николай Леонидович (1878—1934), рус. церковный писатель-богослов — II, 328.
- Тургенев* Иван Сергеевич (1818—1883), рус. писатель — II, 73, 118, 284, 395, 414.
- Тютчев* Федор Иванович (1803—1873), рус. поэт — I, 74, 334, 366, 373, 374, 395, 401; II, 418.
- Успенский* — см. Порфирий (Успенский).
- Успенский* Петр Демьянович (1878—1947), рус. теософ и оккультист — I, 186, 389.

- Фалес** Милетский (ок. 625—ок. 547 до н. э.), др.-греч. философ, считающийся наиболее ранним, — I, 158, 394.
- Федоров** Николай Федорович (1828—1903), рус. мыслитель, создатель «философии общего дела» — I, 16, 191, 261, 272, 312—318, 344, 390, 402, 404, 407, 411; II, 341, 342, 415, 417.
- Фейербах** Людвиг (1804—1872), нем. философ-материалист — I, 11, 15, 23, 29, 44, 284, 343, 361, 363, 369, 386; II, 147, 152.
- Феодор Студит**, преп. (759—826), визант. церковный деятель и писатель — II, 149, 150, 206, 207, 247, 249, 251—256, 270, 275, 280, 291, 296, 297, 411.
- Феофан Затворник**, свт. (в миру Говоров Георгий Васильевич) (1815—1894), епископ Владимирский, затем затворник в Вышинской пустыни, богослов и церковный писатель — I, 42.
- Фет** Афанасий Афанасьевич (1820—1892), рус. поэт — I, 402, 408; II, 308.
- Фехнер** Густав Теодор (1801—1887), нем. психолог, философ, физик — I, 203.
- Филоксен** (ум. 522), епископ одного из городов близ Антиохии, поборник монофизитства, казненный за свое упорство, — II, 249.
- Филон Александрийский** (ок. 25 до н. э. — ок. 50 н. э.), иудейско-эллинистический философ и религиозный мыслитель — I, 102, 110, 111, 132, 378, 395; II, 103, 229, 409.
- Фирмик Матерн** (IV в.), рим. философ-неоплатоник, перешедший в христианство и ставший автором апологетического сочинения против язычников, а также «Восьми книг по астрологии», — I, 251.
- Фирузабади**, аль-Фирузабади, Мухаммед ибн Якуб (1329—1415), араб. лексикограф, составитель толкового словаря арабского языка «аль-Камус аль-Мухит» — II, 206.
- Фихте** Иогани Готлиб (1762—1814), нем. философ — I, 23, 28, 41, 43, 51, 56, 61—63, 84, 139, 204, 210, 248, 363, 367, 371, 389, 393, 396; II, 8, 9, 14, 49, 89, 101, 103, 314, 397.
- Флавиан** (ум. 449), епископ Константинопольский, противник монофизитства, канонизирован как мученик — I, 372.
- Флоренский** Павел Александрович (1882—1937), рус. философ и богослов, ученый-энциклопедист, священник — I, 5, 8, 10, 12—16, 66, 86, 99, 143, 194, 198, 205, 208, 263, 293, 364, 367, 372, 373, 376, 393, 395, 400; II, 7, 9, 12, 206, 387—395, 397—399, 408, 410, 411, 414.
- Флоровский** Георгий Васильевич (1893—1979), рус. философ, богослов, историк религиозной мысли — I, 378, 408; II, 8, 9.
- Флосс** Генрих Йозеф (1819—1881), нем. историк Церкви — I, 124.
- Фокс** Джордж (1624—1691), англичанин, основатель секты квакеров — I, 368.
- Фома Аквинский** (1225/1226—1274), крупнейший католический богослов и философ, систематизатор схоластики — I, 117, 136, 374, 376, 391, 410; II, 257, 412.
- Фома Кемпийский** (ок. 1379—1471), нем. монах, духовный писатель, предполагаемый автор трактата «О подражании Христу» — I, 41.
- Форберг** Фридрих Карл (1770—1848), нем. философ, последователь Канта и Фихте — I, 63, 371.
- Франк** (Frank) Адольф (1809—1893), фр. философ и юрист — I, 130, 131, 147.
- Франк** Себастьян (1499—1543), нем. историк, философ, деятель Реформации — I, 117, 136.
- Франк** Семен Людвигович (1877—1950), рус. религиозный философ и психолог — I, 54, 57, 368, 369, 382.
- Франциск Ассизский** (1182—1226), итал. проповедник, основатель ордена миноритов (францисканцев), религиозный поэт — I, 8, 135, 381.
- Фурье** Франсуа Мари Шарль (1772—1837), фр. социалист-утопист — I, 315.
- Хайдеггер** Мартин (1889—1976), нем. философ, один из основоположников экзистенциализма — II, 11, 389.
- Харитонович** Дмитрий Эдуардович, совр. рус. историк-медиевист — II, 411.
- Хинтон** Чарлз Говард (1853—1907), англ. эзотерик, пропагандист «новой эры мысли» — I, 186, 389.
- Хлебников** Велимир (наст. имя Виктор) Владимирович (1885—1922), рус. поэт-футурист — I, 12.
- Хомяков** Алексей Степанович (1804—1860), рус. поэт, публицист, богослов; идеолог славянофильства — I, 21, 44, 360, 368.
- Хонигман** Э., совр. бельг. византист — I, 379.

- Целлер*, Zeller, Эдуард (1814—1908), нем. историк античной философии — I, 107, 110, 221.
- Цельс*, Кельс (II в.), антич. философ, позднелатинский оппонент христианства — I, 348.
- Цицерон* Марк Туллий (106—43 до н. э.), др.-рим. оратор и политический деятель — I, 136, 382.
- Челноков* Михаил Васильевич (1863—1935), рус. земский деятель, фабрикант, депутат 2-й и 3-й Государственной думы — I, 364.
- Чемберлен* Хаустон Стюарт (1855—1927), нем. социолог англ. происхождения, один из создателей расовой теории арийского превосходства — I, 23, 287.
- Чехов* Антон Павлович (1860—1904), рус. писатель — I, 10; II, 118.
- Чиркин* Александр Дмитриевич, рус. художник-любитель, уполномоченный Товарищества передвижников — II, 414.
- Чулков* Георгий Иванович (1879—1939), рус. писатель, символист и «мистический анархист» — I, 370.
- Шаховской* Дмитрий Иванович (1861—1939), рус. публицист, земский деятель, один из лидеров кадетов — I, 368.
- Шварсалон* Вера Константиновна (1890—1920), палчерница и третья жена Вяч. И. Иванова — I, 408.
- Шварц*, Schwarg, Герман (1864—1951), нем. историк философии — I, 107, 153—155, 162, 164.
- Шекспир* Уильям (1564—1616), англ. драматург и поэт — I, 411; II, 195.
- Шеллинг* Фридрих Вильгельм Йозеф (1775—1854), нем. философ — I, 7, 11, 12, 49, 71, 84, 95, 139, 140, 145, 153—155, 157, 159, 166—168, 171, 180—183, 186, 187, 196, 201, 203, 204, 249, 268, 270, 283, 286—288, 293, 369, 373, 388, 392; II, 9, 12, 26, 100, 261.
- Шерцль* Викентий Иванович (1843—?), рус. языковед — II, 183, 184.
- Шестов* Лев Исаакович (наст. фам. Шварцман) (1866—1938), рус. философ и эссеист — I, 6, 9, 10, 16.
- Шиблер* Карл Вильгельм (1829—?), нем. историк Церкви — I, 137, 159.
- Шиллер* Фридрих (1759—1805), нем. поэт и драматург — I, 62, 84, 368, 371.
- Шимон бен (бар) Йохайя* (II в.), мудрец Талмуда, согласно традиции, автор книги «Зогар» — I, 381, 402.
- Шичалин* Юрий Анатольевич, совр. исследователь античной философии и культуры — II, 389, 404.
- Шлейер* Иоганн Мартин, нем. лингвист, создатель искусственного языка «волапук» (1880 г.) — I, 373.
- Шлейермахер* Фридрих (1768—1834), нем. протестантский теолог и философ — I, 54—59, 81, 142, 369, 370.
- Шлейхер* Август (1821—1868), нем. языковед — II, 191.
- Шмидт* Анна Николаевна (1851—1905), нижегородская журналистка, автор мистических сочинений, корреспондентка В. С. Соловьева — I, 252, 257, 260—262, 265, 300, 400; II, 420.
- Шмоллеры*, потомки короля Густава Адольфа (см.), среди которых — Густав Шмоллер (1838—1917), нем. экономист, историк, общественный деятель — II, 206.
- Шопенгауэр* Артур (1788—1860), нем. философ — I, 148, 151, 153, 154, 159, 164, 168, 211, 222; II, 26, 97, 99, 100, 396.
- Шрадер* Эбехард (1836—1908), нем. языковед и историк — II, 208.
- Штагель* Эльзбет, духовная дочь И. Сузо (см.) — I, 135.
- Штейнер* Рудольф (1861—1925), нем. философ-мистик, основатель антропософии — I, 23, 40, 52, 153, 189, 368, 396, 407, 408; II, 392, 395.
- Штейнталь* Хейман (1823—1899), нем. языковед, создатель теории «психологии народов» — II, 19, 33, 95, 96, 187, 189, 191, 192, 201, 202, 400, 407.
- Штёкль*, Stöckl, Альберт (1823—?), нем. теолог и историк философии — I, 150, 151, 159.
- Шуберт-Зольдерн* Рихард (1852—?), нем. философ, представитель имманентизма — I, 361.
- Шуппе* Вильгельм (1836—1913), нем. философ, представитель имманентизма — I, 101, 361.
- Шюре* Эдуард (1842—1929), фр. философ-эзотерик — II, 395.
- Эл-дин Мохаммед бен-Абдулла Тебривский*, Мохаммед Али Тебризи, автор справочника персидской литературы «Рейханат аль-адаб» — II, 230.

- Эккегарт*, Эггарт, Эгхарт, Мейстер Эгхарт (ок. 1260—1327/1328), нем. мистик, философ и проповедник — I, 8, 15, 23, 88, 117, 133—135, 137, 146—148, 150, 152, 153, 155, 156, 180, 375, 384, 385; II, 260.
- Эккерман* Иоганн Петер (1792—1854), личный секретарь Гёте, мемуарист — I, 401.
- Эмпедокл* (ок. 490—ок. 430 до н. э.), др.-греч. философ — I, 253.
- Энгельс* Фридрих (1820—1895), один из основоположников марксизма, теоретик революционного социализма — I, 384, 407.
- Эпикур* (ок. 341—ок. 270 до н. э.), др.-греч. философ — I, 147.
- Эриугена* — см. Иоанн Скотт Эриугена.
- Эрн* Владимир Францевич (1882—1917), рус. религиозный философ — I, 16, 177, 361, 366; II, 9, 387, 388.
- Эфрон*, Ефрон, Илья Абрамович (1847—1917), соиздатель рус. Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона — I, 411; II, 182, 193, 206.
- Эшенбах* Вольфрам фон (2-я пол. XII в. — 1220), нем. эпический поэт, автор рыцарского романа «Парсиваль» — II, 417.
- Юлиан Отступник* (331—363), рим. император, пытавшийся реставрировать язычество для победы над христианством — I, 220, 285.
- Юм* Дэвид (1711—1776), англ. философ-агностик, историк и экономист — I, 89.
- Юнг* Карл Густав (1875—1961), швейц. психолог и философ, основатель «аналитической психологии», создатель учения о коллективном бессознательном — I, 395.
- Юстиниан I* (483—565), византийский император, закрепивший за христианством статус государственной религии — I, 195.
- Якоби* Фридрих Генрих (1743—1819), нем. мыслитель, развивавший «философию чувства и веры» — I, 49, 56; II, 9, 56, 199, 405.
- Яковенко* Борис Валентинович (1884—1949), рус. философ, публицист, историк и критик рус. религиозной философии — I, 361, 381.
- Bernard John Henry* (1860—1927), ирланд. теолог, исследователь Нового Завета — II, 324.
- Bischoff* Erich (1865—1936), нем. исследователь Каббалы — I, 130, 252.
- Cohen* F. — II, 187.
- Denziger* Heinrich (1819—1883), нем. теолог — I, 243.
- Deutschherr* (ок. XV в.), псевдоним неизвестного средневекового автора, намекающий на причастность к нем. рыцарскому ордену *Deutschheir*'ов — I, 133.
- Dieterich*, Dietrich, Albrecht (1866—1908), нем. религиовед — I, 251.
- Elert* Werner (1885—1954), нем. теолог — I, 154.
- Frey* Dagobert (1883—1962), нем. историк искусства — I, 322.
- Goldschmidt* Lazarus (1871—1950), нем. гебраист — I, 130.
- Hasse* Karl Paul, нем. культурфилософ, исследователь Ренессанса — I, 127; II, 248.
- Hefele* Karl Johsef (1809—1893), католический церковный историк — II, 248.
- Koch* Hugo (1869—?), нем. историк Церкви — II, 244.
- Leclercq* Jean, Клерик Иоанн (1657—1736), женеvский богослов и философ — II, 248.
- Loofs* Friedrich (1858—1928), нем. историк Церкви — I, 102.
- Mansi*, Манси Иоанн Доминик (1692—1769), епископ Луккский, авторитетный издатель церковных памятников — II, 149, 151, 207, 248.
- Nagel* P. — I, 396.
- Pauly*, Pavly, Jean de (1860—1904), фр. гебраист, переводчик — I, 130, 131, 133, 147, 199, 216, 253, 254, 257, 264.
- Penny* Anne Judith (1805—1832), англ. писательница и философ-мистик — I, 154.
- Preuschen* Erwin (1867—1920), нем. евангелический теолог — I, 259.
- Rolla* Paolo — I, 127, 178.
- Scharpff* Franz Anton (?—1879), нем. теолог — I, 127.
- Schlesinger* — II, 206.
- Schwarzlose* Karl (1866—?), нем. историк Церкви — II, 248.
- Stend* R. — II, 208.
- Wünsche* August (1838—?), нем. теолог — I, 132.
- Ziegler* Heinrich (1841—1913), нем. историк христианской мысли — I, 136.

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ ИМЕНИ	5
<i>И. Б. Роднянская. Схватка С. Н. Булгакова с Иммануилом Кантом на страницах «Философии имени». (Вводная заметка)</i>	7
I. ЧТО ТАКОЕ СЛОВО?	13
II. РЕЧЬ И СЛОВО	42
1. Части речи (имя, глагол, местоимение)	42
2. Имя существительное	53
3. Грамматическое предложение: «части речи» и «части предложения»	66
III. К ФИЛОСОФИИ ГРАММАТИКИ	76
1. Грамматика и гносеология. 2. Грамматика и логика. 3. Кант и язык	76
IV. ЯЗЫК И МЫСЛЬ	99
V. «СОБСТВЕННОЕ» ИМЯ	127
VI. ИМЯ БОЖИЕ. Да будет благословенно и препрославлено во веки веков	146
Софиологическое уразумение догмата об Имени Иисусовом (<i>Post scriptum</i> к сочинению об Имени Божием)	175
ПРИМЕЧАНИЯ	182
ЭКСКУРСЫ	212
Об отдельных случаях нарочитого наречения имен в Библии	212
Имя Господа	214
Имя Божие в Ветхом завете	214
Имя Божие в Новом завете	218
Слава Божия	219
Имя других богов	219
Именования, данные Богом (или Ангелом)	219
Тексты Библии, касающиеся именования	220
Имена Божии в книгах Ветхого завета	221
Имена Божии в Евангелии или в книгах Новозаветного писания	223
Наименование места	224
Имена Божии в богослужебных молитвах	225
Требник. Имя Божие	226
О крещальном наименовании	227
Учение Филона об Имени Божием	229
Слово-Логос	229
Имена у диких народов	232
Кратил Платона	233
Платон в «Софисте» о словах и речи	239
Гумбольдт о языке	240

ИКОНА И ИКОНОПОЧИТАНИЕ. Догматический очерк.	241
I. Догмат иконопочитания в его истории	243
II. Антиномия иконы.	258
III. Искусство и икона	267
IV. Божественный Первообраз	273
V. Икона, её содержание и границы.	281
VI. Освящение иконы и его значение	289
VII. Почитание иконы.	292
VIII. Разные виды икон	297

ПРИЛОЖЕНИЯ

ИПОСТАСЬ И ИПОСТАСНОСТЬ (Scholia к «Свету Невечернему»)	313
СВЯТЫЙ ГРААЛЬ (Опыт догматической экзегезы Ио. XIX, 34).	324
РАЗМЫШЛЕНИЯ О ВОЙНЕ	343
ДВЕ ВСТРЕЧИ (1898—1924) (Из записной книжки)	380
Комментарии	387
Указатель имен	421

Булгаков С.

Б 90 Первообраз и образ: сочинения в двух томах. Т. 2. **Философия имени. Икона и иконопочитание. Приложения.** // Сост. подг. текста, введ. заметка И. Б. Роднянской, коммент. Н. К. Бонецкой и И. Б. Роднянской. – СПб.: ООО «ИНАПРЕСС», Москва: «Искусство», 1999. – 448 с. (С.Ц.Э.)

ISBN 5-871-35084-4 (Т.2)

ISBN 5-210-01401-0 (Т.2)

«Первообраз и образ» – двухтомное собрание избранных религиозно-философских произведений С. Н. Булгакова (16. 6. 1871, Ливны – 13. 7. 1944, Париж), выдающегося русского мыслителя, представляет собой научно подготовленное издание.

«Свет невечерний», «Икона и иконопочитание» и «Философия имени», связанные в настоящем издании фундаментальной вступительной статьей и подробными комментариями, позволяют по-новому взглянуть на творчество одного из крупнейших представителей русского духовного ренессанса начала XX века.

Все тексты критически сверены с первоисточниками.

Издание снабжено аннотированным указателем имен.

ББК 87. 3

УДК 14

СЕРГЕЙ БУЛГАКОВ

Сочинения в двух томах

ПЕВООБРАЗ И ОБРАЗ

Том второй

ФИЛОСОФИЯ ИМЕНИ
ИКОНА И ИКОНОПОЧИТАНИЕ

Редакторы Н. М. Кононов, М. И. Потапенко

Художник М. Покшишевская

ЛР 062759 от 04.07.98

Сдано в набор 06.05.98. Подписано к печати 02.02.99. Формат 70х90/16. Бумага офсетная. Гарнитура «Академия». Усл. печ. л. 28. Уч.-изд. л. 46, 77.

Тираж 2000 экз. Заказ 3078

Издательства:

ООО «ИНАПРЕСС»

191025 СПб., Невский пр. 74, e-mail: inapress@vicom.ru

«ИСКУССТВО»

103009, Москва, Малый Кисловский пер., 3

Отпечатано с готовых диапозитивов в Академической типографии
«НАУКА» РАН 199034, СПб., 9 линия, 12

Для оптовых и розничных покупок
просим обращаться в магазины системы
АКАДЕМКНИГА

в САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ по адресам:

Литейный пр., 57
Тихорецкий пр., 4
Таможенный пер., 2
ул. Петрозаводская, 7
В. О., 9-я линия, 16

Служба «Книга-почтой» АКАДЕМКНИГИ

Заказы присылать по адресу:

197345 СПб., Петрозаводская ул., 7, магазин «АКАДЕМКНИГА»
тел. (812)-235-05-67, факс. (812)-230-13-28