ФЛОРЕНСКИЙ

СОЧИНЕНИЯ

ФЛОРЕНСКИЙ СОЧИНЕНИЯ ТОМ 3 (1)



ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ
ТОМ 128

Священник Павел ФЛОРЕНСКИЙ

СОЧИНЕНИЯ
В ЧЕТЫРЕХ ТОМАХ

ТОМ 3(1)

ИЗДАТЕЛЬСТВО
«МЫСЛЬ»
МОСКВА — 2000

ББК 87.3(2)
Ф 73

РЕДАКЦИЯ ПО ИЗДАНИЮ БИБЛИОТЕКИ
«ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ»

Составление *игумена АНДРОНИКА (А. С. ТРУБАЧЕВА), П. В. ФЛОРЕНСКОГО, М. С. ТРУБАЧЕВОЙ*

Редактор тома *игумен АНДРОНИК (А. С. ТРУБАЧЕВ)*

Портрет на фронтисписе работы худ. *Вл. А. КОМАРОВСКОГО. Июнь. 1924*

© Архив священника
Павла Флоренского. Тексты. 1999
© Игумен Андроник (А. С. Трубачев),
П. В. Флоренский, М. С. Трубачева.
Составление. 1999
© Игумен Андроник (А. С. Трубачев).
Вступительная статья. 1999
© Издательство «Мысль». 1999

ISBN 5-244-00241-4
ISBN 5-244-00916-8

ИСТОРИЯ СОЗДАНИЯ ЦИКЛА «У ВОДОРАЗДЕЛОВ МЫСЛИ»

«Мой «Столп» до такой степени опротивел мне, что я часто думаю про себя: да не есть ли выпускание его в свет акт нахальства, ибо что же на самом-то деле понимаю я в духовной жизни? И быть может, с духовной точки зрения он весь окажется гнилым» (из письма священника Павла Флоренского В. А. Кожевникову от 2 марта 1919 г.)[1]. Трудно поверить, что эти строки написаны отцом Павлом еще за два года до выхода его книги «Столп и утверждение Истины» (М., 1914). Столь резкий отзыв, при всей самокритичности отца Павла, объясняется тем, что к этому времени ему внутренне стал чужд дух теодицеи: «Столп...» был пройденным этапом жизни. Не случайно П. А. Флоренский первоначально в 1908 г. взял в качестве магистерской диссертации перевод и комментирование неоплатоника Ямвлиха. Таинства брака (1910) и священства (1911) явились теми семенами, из которых творчество отца Павла смогло расти в новом направлении — антроподицеи.

Сам термин «антроподицея» (от греч. ἄνθρωπος — человек и δίκη — справедливость), «оправдание человека», впервые встречается у Флоренского в статье «Догматизм и догматика»[2], затем упоминается в книге «Столп...» и подробно раскрывается во «Вступительном слове пред защитою на степень магистра... 19 мая 1914 г.»: «На возможный вопрос о содержании антроподицеи, может быть, следует ответить: «Разные виды и степени Бого-нисхождения должны составить основную тему ее». Другими словами, речь должна идти там о категориях духовного сознания и об откровении Божием в Священном Писании; о священных обрядах и святых таинствах; о Церкви и ее природе; о церковном искусстве и церковной науке, и т. д. и т. д. А это

[1] См.: *Иеродиакон Андроник (Трубачев)*. Основные черты личности, жизнь и творчество священника Павла Флоренского // Журнал Московской Патриархии. 1982. № 4. С. 16.

[2] См.: «Христианска мисъль» (София), 1907. Ч. I. Кн. 3, ноември. С. 160—168; Кн. 4, декември. С. 252—257.

все должно быть обрамлением центрального вопроса антроподицеи — христологического»[3].

Как цельное произведение антроподицея не была написана отцом Павлом. К ее тематике относятся два больших цикла, выросших из лекций в Московской Духовной Академии,— «Философия культа» и «У водоразделов мысли», а также работы по философии искусства, которые вошли в упомянутые циклы («Иконостас», «Обратная перспектива») или являются вполне самостоятельными («Пространство и время в художественных произведениях»). Совокупное рассмотрение всех этих работ позволяет выявить следующую структуру антроподицеи: 1) строение человека, 2) освящение человека, 3) деятельность человека (сакральная, мировоззренческая, хозяйственная, художественная)[4].

В теодицее человек разумом испытывает Бога и находит, что Он — Сущая Правда, Спаситель. В антроподицее человек испытывает себя, обретает себя «ложью» и нечистотою, усматривает свое несоответствие образу Божию и правде Божией и необходимость очищения. Тогда возникает целый ряд вопросов, на которые и должна ответить антроподицея: как данная религия делается спасительной для человека; в какой реальной среде должен человек быть и в какую связь с ней должен вступить, чтобы усвоить спасение; какими путями человек принимает Божие спасение в себя и спасается своим Спасителем? Путь оправдания человека, так же как и путь оправдания Бога, возможен лишь благодатною силою Божиею. «И верим в Бога, и живем в Боге мы Богом же,— не сами. И потому, первый путь есть как бы выхождение благодати в нас к Богу, а второй — нисхождение благодати в наши недра»[5]. Антроподицея выясняет онтологию осуществленного контраста между всем (Богом) и ничем (тварью), контраста, который необходимо должен быть осуществлен, дабы было возможно оправдание твари. «Разумеется, ни путь теодицеи, ни путь антроподицеи не может быть строго изолирован один от другого. Всякое движение в области религии антиномически сочетает путь восхождения с путем нисхождения. Убеждаясь в правде Божией, мы тем самым открываем сердце свое для схождения в него благодати. И наоборот, отверзая сердце навстречу благодати, мы

---

[3] *Флоренский П. А.* Вступительное слово пред защитою на степень магистра книги «О духовной Истине» (М., 1912), сказанное 19 мая 1914 г. Сергиев Посад, 1914. С. 7 (см.: *Флоренский П. А.* Соч.: В 2 т. Т. 1 (II). С. 820).

[4] Подробнее см.: *Игумен Андроник (Трубачев).* Священник Павел Флоренский — профессор Московской Духовной Академии // Московская Духовная Академия. 300 лет (1685—1985). Богословские труды: Юбилейный сборник. М., 1986. С. 234.

[5] Вступительное слово... С. 5—6 (*Флоренский П. А.* Т. 1 (II). С. 818—819).

осветляем свое сознание и яснее видим правду Божию. Как нельзя разделить полюсов магнита, так нельзя обособить и путей религии»[6].

Путь горé и путь долу совмещаются в религиозной жизни, и лишь методологически они могут рассматриваться порознь. Однако такому разъединению способствует то, что определенным полосам в личном развитии и в развитии общественного сознания по преимуществу свойствен либо тот, либо другой путь. Теодицея, путь горé,— это по преимуществу путь вступающего на духовный подвиг. Антроподицея, путь долу,— это преимущественно путь продвинувшегося по нему. Это определяет различия теодицеи и антроподицеи Флоренского не только по содержанию, но и в самом подходе к теме. Теодицея была написана в виде писем, антроподицея — в виде лекционных бесед на ряд тем, объединенных общим замыслом, но имеющих и самостоятельное значение. Теодицея была снабжена многочисленными экскурсами и примечаниями — в антроподицее лишь изредка встречаются сноски на цитируемый источник. В теодицее автор вместе с читателем ищет Истину в Горнем мире — в антроподицее Истина показывается читателю как пребывающая в мире дольнем. Теодицея выросла из юношеской уединенной дружбы с С. С. Троицким и духовного окормления аввы Исидора — антроподицея сложилась из зрелой московской «церковной дружбы» (новоселовский круг, ученики в Академии) и руководства епископа Антония (Флоренсова)[7].

Но есть и общее в теодицее и антроподицее Флоренского. Путь теодицеи отца Павла, как познание истины о Боге, начинается в Троицком соборе. Путь антроподицеи отца Павла, как познание истины о человеке, начинается прогулкой в окрестностях Троице-Сергиевой Лавры («На Маковце» — первое предисловие к работе «У водоразделов мысли»). Это, конечно, не случайность. Антроподицея, как и теодицея, есть *философия единосущия*, опирающаяся на догмат о Троице. Цель антроподицеи — дедуцировать человека, т. е. показать смысл и внутреннюю необходимость его строения, освящения и деятельности, показать Божии уставы бытия человека во всех его проявлениях. Стремление человека к богоподобию не вносит в него инородного, но лишь очищает от внешнего; «сам человек, сама тварь корнями своими уходит в Горнее, ибо человек создан «по

---

[6] Вступительное слово... С. 6 (*Флоренский П. А.* Т. 1 (II). С. 819).

[7] См.: *Иеродиакон Андроник (Трубачев)*. Основные черты личности... С. 12—19; *Иеродиакон Андроник (Трубачев)*. Епископ Антоний (Флоренсов) — духовник священника Павла Флоренского // Журнал Московской Патриархии. 1981. № 9—10; *Игумен Андроник (Трубачев)*. Священник Павел Флоренский — профессор Московской Духовной Академии... С. 290—314.

Христову образу»»[8]. Потому, антропологическая по методу, антроподицея *онтологична и теологична.*

Характерная черта антроподицеи — *символизм*, который, как и в теодицее, является не только методом и творческой формой, но и объектом исследования.

Как в теодицее, отец Павел выявляет *антиномичную* природу символа, суть которой в том, что символ, с одной стороны, сверхчеловечен, а с другой — человечен. Антиномизм выявляется: в строении человека (усийное и ипостасное начала), в пульсации жизни человека (тетические, антитетические и синтетические типы таинств), в характеристиках духовного типа личности (имя, лик, род, психологический тип, тип возрастания и возрастание типа), в соотношении человека и мира (макрокосм и микрокосм), в строении культа (Горнее и дольнее), в лествицах освящений (положительные и отрицательные), в условиях освящения (соединение Божественной и человеческой энергий в молитве, иконе, кресте), в богослужебном действе (Божественная и человеческая природа богослужения), в освященном человеке (принадлежит, как святыня, двум мирам), в строении культуры (смысл и реальность), в мировоззренческой деятельности человека (наука и философия), в языке (вещь и деятельность), в строении слова (фонема и семема), в свойствах слова (магичность и мистичность), в хозяйственной деятельности человека (культура и природа), в художественной деятельности человека (конструкция и композиция), в историческом процессе как ритмическом чередовании типов культур (средневековая и возрожденческая), в судьбе Израиля (избранный Богом народ — отвергнутый Богом народ).

Онтологизм, символизм и антиномизм антроподицеи предполагают *интуитивное* познание. В основе познания строения человека лежит интуиция образа Божия; в основе познания освящения человека — интуиция страха Божия, света, ритма Иисусовой молитвы; в основе познания деятельности человека — интуиция изумления, удивления и воплощения.

Антроподицея священника Павла Флоренского как нечто целое почти неизвестна. Оценки отдельных ее частей различными исследователями мало учитывают общий замысел и полемическую направленность цикла, создававшегося в эпоху активной борьбы с церковным укладом и мировоззрением. Поэтому нам представляется важным сформулировать обобщенные выводы ко всему циклу. Оправдание человека совершается: 1) в строении человека как образа Божия и в его изволении проходить жизненный путь в соответствии с Божией волей, с Богом данным уставом, архетипом; 2) в освящении

---

[8] *Флоренский Павел, священник.* Словесное служение // Богословские труды. Сб. 17. М., 1977. С. 186.

человека, когда он из грешного становится освященным, святым; 3) в деятельности человека, когда сакральная (культовая, литургическая) деятельность является первичной и освящает мировоззрение (науку и философию), хозяйство и художество.

В настоящем издании впервые полностью публикуется труд священника Павла Флоренского «У водоразделов мысли». История написания отдельных глав представлена в текстологических заметках перед примечаниями. Здесь мы попытаемся проследить, как эти разделы постепенно сложились в единый цикл и в каком соотношении они находятся с другими работами Флоренского.

Зародышем будущего цикла «У водоразделов мысли» можно считать спецкурс «Из истории философской терминологии», прочитанный Флоренским в сентябре—ноябре 1917 г. студентам 3-го курса Московской Духовной Академии. Для многих разделов именно здесь находятся первоначальные или даже единственные рукописные оригиналы, указания на источники и литературу, черновые выписки для примечаний. Ввиду важности этого источника дадим его полное описание.

«Специальный курс с коллоквиумом для студентов 3-го курса «Из истории философской терминологии»

1917.IX.14. Серг. Пос. — с. 1
1. Термин — с. 1—5
Читано (собств. рассказано 1917.IX.15
в пятницу студ. 3-го курса)
2. Homo faber — с. 6—10
3. «Продолжение наших чувств» — с. 10—12
4. Органопроэкция — с. 12—21
1917.IX.15; Напис. 1917.IX.19, утро. Вторник
1917.IX.19, вечер
5. Символика сновидений — с. 22—29
1917.IX.19. Ночь
6. Хозяйство — с. 29—34
1917.IX.20. Серг. Пос. Среда. Перед обедом
7. Макрокосм и микрокосм — с. 33—44
1917.IX.21.Ночь. Четверг
8. Целое — с. 45—54
1917.X.5. Среда. Серг. Пос. Ночь
9. Divina sive aurea sectio — с. 55—69
1917.X.19. Ночь
1917.X.20. Пятница, утро
10. Золотое сечение в применении — с. 70—89
к расчленению времени
1917.X.24. Серг. Пос. Ночь
Продумано и набросано начерно 1916.IX.27.

Ночь. Пишу сюда. 1917.X.24.

1917.X.26. Ночь. День падения Временного правительства или по крайней мере день известия об этом событии.

Продумано 1916.IX.24 в постели утром и вечером.

Разработано 1917.X.26. Серг. Пос. Ночь.

Серг. Пос. 1917.X.28. Утро.

1917.X.29. Ночь.

1917.X.30. Утро. Сер. П. и решена задача только что, хотя поставлена 1916.X.23.

11. Смысл закона золотого сечения — с. 90—97
Понедельник 1917.X.30. Вечер (в сокращ. виде написано 1916.XI.18).

1917.X.31. Серг. Пос.

1917.X.31. Ночь.

12. Разбор некоторых суждений о законе — с. 97—108
Цейзинга[9]

1917.XI.23. Серг. Пос.

1917.XI.27».

Следующий известный набросок плана, в котором объединены будущие главы «У водоразделов мысли», Флоренский составил как обычную для себя памятку: «Издать. *1917.X.23. Сер⟨гиев⟩ Пос⟨ад⟩*.

Из лекций и чтений по философской проблематике.

Введение.

В предисловии выяснить, что нет полного согласования и не должно быть: выступаю я не как систематик, а как историк, подготовляющий внутреннее постижение изучаемых систем — вводящий в филос⟨офскую⟩ мысль, возбуждающий мысль, но не решающий филос⟨офских⟩ проблем. Здесь не решаются вопросы, а только ставятся.

I. 1) Введение в ист⟨орию⟩ ант⟨ичной⟩ философии
   2) Об историческом познании
   3) Об ориентировке в филос⟨офии⟩ и о Каббале
   4) «Из истории филос⟨офской⟩ терминологии»
   5) Из лекций об именах
   6) Смысл идеализма

II. Первые шаги античной философии. 2-й вып⟨уск⟩

III. Из истории возникновения платонизма
   1) Софисты

---

[9] Последующие разделы спецкурса в данной тетради Флоренского отсутствуют, но из записной книжки студента священника Василия Надеждина (впоследствии протоиерея) видно, что последние разделы спецкурса соответствовали плану раздела «II. О терминах в философии» от 23.XI.1917 г. (см. далее).

2) Сократ
3) Платон
а) миф о пещере
б) биогр⟨афия⟩ Платона — Дионис и Аполлон, родословие
в) организация школы
г) учение об ἔρως'ε... позд⟨ние⟩
д) платонизм и христианство

IV. Из истории критицизма
1) Кант
2) Антиномия

V. Критические заметки и отзывы о студ⟨енческих⟩ соч⟨инениях⟩, магистерских и др. Диспуты.

VI. Воспоминания и характеристики — с приложением писем и приложений».

Вскоре после составления этой памятки Флоренский более подробно расписывает содержание первой части:

«(Из приступов к конкретной метафизике)
или
(Первые наброски из конкретной метафизики)
или
(Из лекций)

1) Вступление: о конкретной метафизике, о философской антропологии, о символике.

О задачах вступительных курсов в историю философии — дать конкретное постижение систем, изнутри. Около систем». О характере лекционного преподавания. Углубления, но не очень большая точность. Постижение духа систем, но не их деталей и не их формально-строгих очертаний. 2.

2) Введение в историю античной философии (?). 8—10.
3) Об историческом познании. 6.
4) Об ориентировке в философии. 10—12.
а) Каббала
б) понятие субстанции у народов
в) опыт святых
5) Из лекций об именах. 5(?).
6) Смысл идеализма. 6.
7) Общечеловеческие корни идеализма. 2 л⟨иста⟩.
8) Введение в историю филос⟨офской⟩ терминологии. 6 л⟨истов⟩.

Итого будет не менее 45 листов. М⟨ожет⟩ б⟨ыть⟩, это я преувеличиваю, но думаю, что во всяком случае число листов не будет менее 40».

На обороте этого плана Флоренский записал:

«Каково должно быть издание *1917.XI.5*
Серг⟨иев⟩ Пос⟨ад⟩.

1) Непременно должно быть указано подробное содержание каждой главы или лекции и т. п.

2) Непременно должны быть составлены предметные указатели, указатели имен, текстов и т. п.

3) Должно быть довольно много схем, чертежей и т. п.

4) Желательно довольно много рисунков, особенно в отделе о золотом сечении, по проэкции органов и т. п.».

Следующий развернутый план книги опять объединял как ядро будущего труда «У водоразделов мысли», так и раздел по истории философии. Это объединение, конечно, не механическое, но все же связанное более общим происхождением — лекционным курсом,— чем последовательностью изложения:

«Черты конкретной метафизики *1917.X₁.20*

Ночь

(о лекциях — Диалектика. Вопросы и ответы ⟨нрзбр.⟩.

I. **О конкретной метафизике.** Системы мысли — как раскрытия интуиций антропологических. Постижение духа систем. Их несводимость в формально объединенное целое (Ницше о дурной точке единства). 2 л.

II. **О философском термине.** Орудие и человек. Священность орудия. Строение термина. История философии как история терминов. Примеры (из истории «Субстанций»: мана́ и т. д. Экстаз и пьянство). 6 л.+2.

III. **Об историческом познании.** Философия и генеалогия. 6 л.

IV. **Смысл идеализма.** Род и вид. 6 л.

V. **Общечеловеческие корни идеализма.** 2—3 л.

VI. **Об именах.** Имена — сущности. 5 листов (?) (менее?).

VII. **Об ориентировке в философии.** Каббала. Опыт святых. 8. Указатель терминов и имен — $\frac{^1/_2}{32\ \text{maximinimum}}$

VIII. **Введение в историю античной ф⟨илософ⟩ии.** 8—10.

IX. **Эллинство и эллины.**

X. **Софисты.**

XI. **Сократ.**

XII. **Платон** (Жизнь и личность. Диалектика. Миф о пещере... Таблица ⟨нрзбр.⟩).

XIII. **Аристотель** (Жизнь и личность. Метод в ⟨нрзбр.⟩. Аристотель и Платон. Аристотель и Гёте).

XIV. **Проблема времени.** Мистерии и посвящения.

XV. **Возникновение философской терминологии.**

XVI. **Первые шаги греческой философии.** Вып. 2».

Вероятно, при составлении данного плана Флоренский пришел к мысли вычленить из него ядро отдельного труда: он обвел первые семь пунктов карандашом и сделал прикидочный расчет листов. Подробный план этих семи пунктов как само-

стоятельного труда Флоренский сделал через несколько дней:

«У истоков мировоззрений (У водораздела[10] мысли) *1917.XI.23(?)*

Истоки?.. Семема мировоззрений (мысли)

(Черты конкретной метафизики)

I. **Задачи конкретной метафизики. (Философия и антропология).** Значение лекций. Диалектика. Антропологические интуиции как зерна систем мысли. Необходимость подхождения к истории мысли чрез исследование интуиций. Конкретная метафизика и философская антропология.

II. **О терминах в философии. (Философия и техника. Человек и орудие).** «Термин». Homo faber. Продолжение наших чувств. Органопроэкция. Символика сновидений. Хозяйство. Макрокосм и микрокосм. «Целое». Идея целого в истории мысли. Divina sive aurea sectio. De divina proportione. Золотое сечение в расчленениях времени. Смысл закона Цейзинга. Разбор некоторых суждений о законе Цейзинга. Эмпирические данные о расчленении в пространстве. Эмпирические данные о расчленении во времени — «SIN» (святыни, машины, понятия). Схемы взаимоотношения человеческих деятельностей. Литургическое происхождение культуры. Литургические основы философской терминологии. Строения термина. Примеры. История философии — как история терминологии. 6—8 листов, 10.

III. **Об историческом познании. (Философия и генеалогия).** Науки естественные и науки исторические. Закон и индивидуальное. Ἔργον и ἐνέργεια. Вещь и личность. Анализ Римл. I, 18—27. Природа и культура. Категории естествознания и категории культуроведения. Причинность и родословие. Средоточное значение генеалогии в культурной жизни. Разные моменты в понятии о родословии. Генеалогические схемы и знаки. Способы генеалогических записей. Родословная связь идей. Родословная связь духовной жизни. Принципиальное обсуждение родословных схем. Связь родословия с теорией и психологией знания. Познание и рождение. Строение истории как системы родовых тканей. Род святых. Богоматерь и история Израиля. Род ⟨нрзбр.⟩ ученых и др. Жизнь рода и целесообразность ее строения. 6 л.

IV. **Смысл идеализма. (Метафизика рода и лика).** Платонизм. Универсалии. Противоречивость «единого» и «многого» в акте познания. Типы учений об универсалиях. Логическое подхождение к идеализму. Эстетическое подхождение. Проблема портрета. Подхождение мета-психологическое. Попытки новой живописи. Духовное созерцание. Род логический и род биологический. Вид и лик. Имманентное и трансцендентное. Семя и астрология. Символика религий. 6 л.

---

[10] Исправлено карандашом: «водоразделов».

V. **Общечеловеческие корни идеализма. (Философия и народные верования** (в слово?)). Платонизм и целостное мирочувствие народа. Ведуны. Магия слов. Метафизика имени. 3 л.

К V. 1. Общечеловеческие корни идеализма.

Элементы сказки.

Из заметок о мистической фауне ⟨нрзбр.⟩.

Из записных книжек наблюдателя.

а) корсики

б) рассказ Вл. А. Кожевникова о браках первых богов и шаги ⟨?⟩ людей

в) цвет папоротника

(г) транс Солнца. Астрология?)

д) язык природы (а м⟨ожет⟩ б⟨ыть,⟩ просто вставить из лекций)

е) о камлании — по Серашевскому и Хорузину

2.

VI. **Метафизика имен в историческом освещении.** Вместо вступления: афонский спор и философские позиции противников.— Лингвистическое исследование и словоупотребление слова «имя» в языках арийских и языках семитских. Религиозно-историческое обследование понятия об имени. Имя и его носитель. Мистическое значение имени. «Власть имени». Божественные имена. Библейские воззрения на имя. «Во имя Божие». Мистика имен в Новом Завете и в церковном предании. Сакраментальное переименование в браке, в побратимстве, в рабстве и клиентстве, при вхождении в семью, в род и т. д., при натурализации, при интронизации, при посвящении в мистерии, в монашеском постриге, в сектантстве и при крещении; посмертное. Мистическое переименование при обращениях.— Имена и характеристики. Свидетельства народной поэзии и поэзии искусственной. История и народные убеждения о связи имен с характеристиками. Опыты объяснения позитивистического характера. Имена как категории.

VII. **Об ориентировке в философии.** (Философия и вера[11]). Понятие об ориентировке. Связь ее с системой категорий. Ориентирование на механизме. Ориентировка на поле. Каббализм. Экстаз пола. Свет. Имя Божие. Буквы и числа. Сефироты. Метод Каббалы. Ориентировка на крови. Христианство. Мученичество. Евхаристия. Крест. Свет.

VII' **Земля и Небо. (Философия и астрология).** Очерк истории астрологии. Св⟨ятые⟩ о⟨тцы⟩ и астрология. Астрология в недавнее прошлое. Астрология и духовная школа. Современность об астрологии. Астрология и фольклор. Астрология и литература.

VIII. **Указатель имен и предметов.**

Приблизительно на 30—32 печатных листа».

---

[11] Исправлено: «Философия и жизнечувствие».

Сопоставление этого развернутого плана книги с лекционными курсами и программами показывает их теснейшую органическую связь. Раздел книги «II. О терминах в философии» соответствует спецкурсу 1917 г. «Из истории философской терминологии» и более поздним лекциям «Чтения по философии культа» (май — июнь 1918 г.); раздел книги «III. Об историческом познании» соответствует лекционному курсу 1916/1917 уч. года «О принципах исторического познания»; раздел книги «IV. Смысл идеализма» соответствует разделам лекционных курсов 1914/1915 уч. года «III. Возникновение и развитие идеализма», 1915/1916 уч. года «II. Смысл идеализма» (более обобщенное изложение см. также в работе «Смысл идеализма», Сергиев Посад, 1915); раздел книги «V. Общечеловеческие корни идеализма» соответствует одноименной пробной лекции, прочитанной 17 сентября 1908 г. (Сергиев Посад, 1909); раздел книги «VI. Метафизика имен в историческом освещении» соответствует студенческой работе 1906—1907 гг. «Священные переименования» и более поздней работе 1923—1926 гг. «Имена»; раздел книги «VII. Об ориентировке в философии» соответствует лекционному курсу 1915/1916 уч. года «I. Типы философского мышления» (учения о категориях) и впоследствии прочитанному курсу лекций «Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания»[12]. Темы раздела «Земля и Небо» частично также должны были быть затронуты в курсе лекций 1921 г., а в большей части остались ненаписанными. Таким образом, прямого соответствия не видно лишь для вступительного раздела книги «I. Задача конкретной метафизики», и, самое главное, не выделился еще как самостоятельный будущий первый выпуск книги «У водоразделов мысли» (соответственно проспекту 1922 г.).

Эта же структура сохранялась и в подробных планах «Собрания сочинений» Флоренского, над которыми он работал в 1918 г.

«После отъезда С. Н. Булгакова. День моего рождения. 1918.I.9».

«Собрание сочинений священника Павла Флоренского.

Т. I (2 части?). **У водоразделов мысли.** (Черты конкретной метафизики). Задачи конкретной метафизики (Философия и антропология). О терминах в философии (Философия и техника). Об историческом познании (Философия и генеалогия). Смысл идеализма (Метафизика рода и лика). Общечеловеческие корни идеализма (Философия и народные верования (в слово?)). Метафизика имен в историческом освещении. Об ориентировке в философии (Философия и жизнечувствие). Земля и Небо (Философия и астрология). Указатель».

---

[12] См.: *Игумен Андроник (Трубачев)*. Священник Павел Флоренский — профессор Московской Духовной Академии... С. 226—246.

«Собрание сочинений священника П. А. Флоренского [13].

Том I. **У водоразделов мысли. (Черты конкретной метафизики).** Содержание: Философская антропология как основание философии. Интуиции направлений человеческого бытия. Орудийное значение терминов в философии».

С начала 1918 г. Флоренский усиленно работает над разделами будущей первой части цикла: «Наука как символическое описание» (1918.I), «Диалектика» (1918.III), «Антиномия языка» (1918.IV). Соответственно расширяется план «II. О терминах в философии», о чем свидетельствует следующая записка:

«1918.IV.14

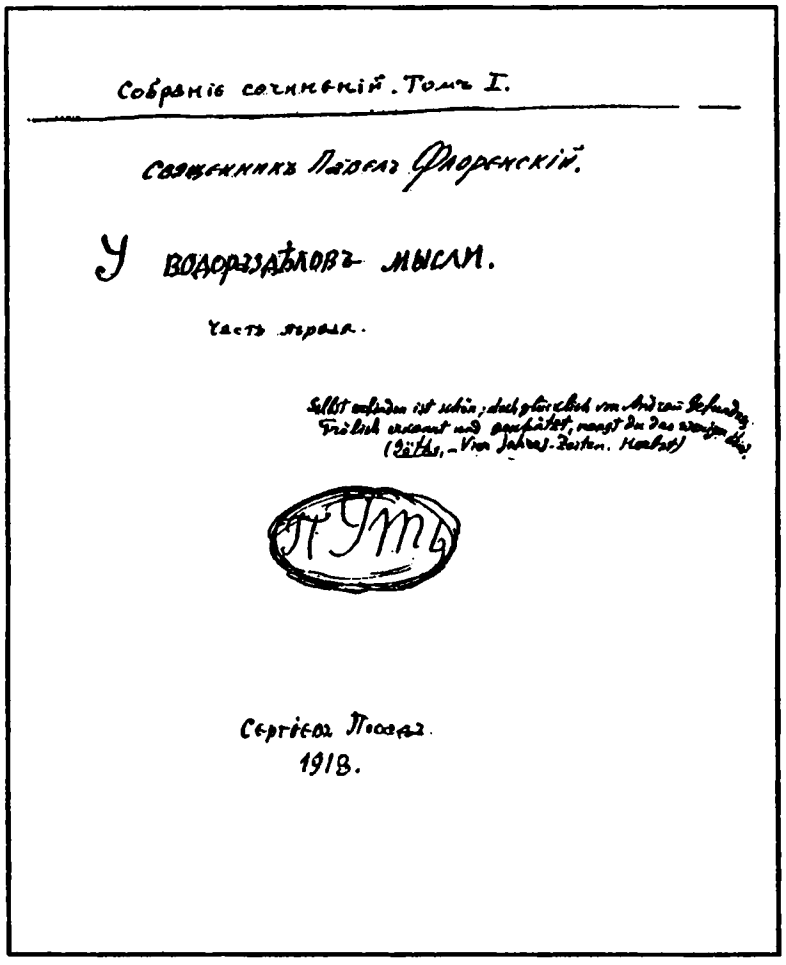
Есть уже окончат⟨ельно⟩ написанное
8+сюда прибавится 6 (предисл⟨овие⟩)
19 Наука описания
38 Диалектика
45 Антиномия языка+10 (Линцбах)
18 Продолж⟨ение⟩ наших чувств
128+25 (Термин)
20 (Homo faber) (организм по Аристотелю)
25 Органопроэкция
15 Символика сновидений
10 Хозяйство
20 Макрокосм и микрокосм
25 Целое
Целое по Аристотелю
20 } aurea sectio
20 }
25 Золотое сечение во времени
10 Смысл закона зол⟨отого⟩ сеч⟨ения⟩
15 Разбор суждений о нем
20 sin
30 Примеры sin
20 Строение термина
30 Примеры разных ⟨нрзбр.⟩

345

Итого стр⟨аниц⟩ рукописных 473, что дает 15—20 печатных листов. Лучше всего, ради устранения лишних разговоров, разделить его на два: а) о терминах, б) об орудиях, о технике и хозяйстве, а) присоединить «о строении термина» и примеры, б) начать Homo faber, потом «Расширение наших чувств».

Вероятно, в это время Флоренский нарисовал обложку обдумываемого издания:

[13] Записка не датирована и оборвана.


Собраніе сочиненій. Томъ I.

Священникъ Павелъ Флоренскій.

У ВОДОРАЗДѢЛОВЪ МЫСЛИ.

Часть первая.

Selbst erfinden ist schön; doch glücklich von Anderem Gefundnes,
Frölich erkannt und geschätzt, nennst du das weniger dein?
(Göthe, — Vier Jahres-Zeiten. Herbst)

ПУТЬ

Сергіевъ Посадъ.
1918.

«Собрание сочинений. Том I
Священник Павел Флоренский
У ВОДОРАЗДЕЛОВ МЫСЛИ
Часть первая

Selbst erfinden ist schön; doch glücklich von Anderem Gefundnes, Frölich erkannt und geschätzt, nenst du das weniger dein?

(Göthe,— Vier Jahres — Zeiten. Herbst)

ПУТЬ
Сергиев Посад
1918»

В 1919 г. Флоренский впервые выделил как самостоятельный раздел «Мысль и язык» и обозначил готовность всех разделов книги.

«Собрание сочинений священника Павла Флоренского
(Приблизительный проспект)
1919.IX.18

⟨нрзбр.⟩

тт. V—VII (+ +)[14]. **У водоразделов мысли.** (Черты конкретной метафизики). Задачи конкретной метафизики (философия и антропология). Мысль и язык (философия языкознания) (+ + +). Действие и орудие (философия и техника (+ +). Об историческом познании (философия и генеалогия) (+ +). Смысл идеализма (метафизика рода и лика) (+ + +). Общечеловеческие корни идеализма (философия и народные верования в слово) (+ + +). Метафизика имен в историческом освещении (+ + −)[15]. Об ориентировке в философии (философия и жизнечувствие: механическое мировоззрение, Каббала, оккультизм, христианство (+ −).

Земля и Небо (философия и астрология) (+ −)...»

В октябре 1919 г. Флоренский написал статью «Обратная перспектива» и далее завершил разделы будущей первой части цикла: «Строение слова» (1919?), «Магичность слова» (1920), «Имеславие как философская предпосылка» (1922). Как наиболее подготовленный материал, Флоренский предполагал в 1922 г. издать в качестве 1-го выпуска цикла «У водоразделов мысли» статью «Обратная перспектива». Как и четыре года назад, Флоренский нарисовал обложку:

«Павел Флоренский

У ВОДОРАЗДЕЛОВ МЫСЛИ

(Черты конкретной метафизики)

Selbst erfinden ist schön; doch glücklich von Anderem Gefundnes, Frölich erkannt und geschätzt, nenst du das weniger dein?
(Göthe,— Vier Jahres — Zeiten. Herbst)

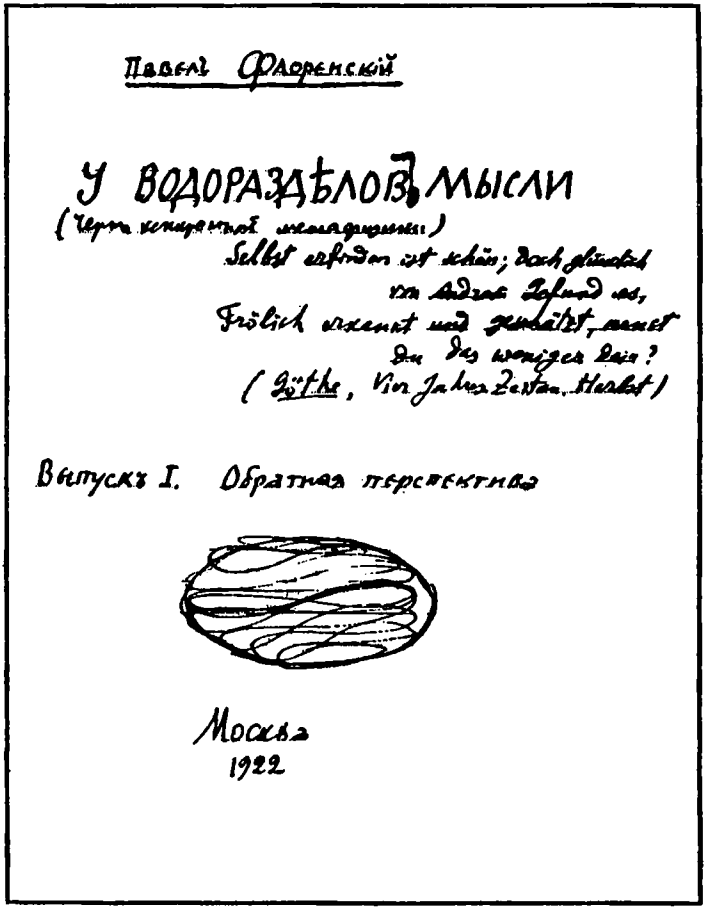
Выпуск I. Обратная перспектива

Москва
1922»

---

[14] «(+ + + готово; + + наполовину готово; + в набросках или в голове частью, но с подготовленным материалом».— *Примеч. П. Ф.*

[15] Знак не пояснен. По-видимому, он указывает на некоторую неполноту подготовительного материала.



Одновременно Флоренский составил обновленный четкий план книги «У водоразделов мысли», в который впервые были включены два завершенных предисловия (вместо незавершенного раздела «Философская антропология») и работа «Обратная перспектива»:

«У ВОДОРАЗДЕЛОВ МЫСЛИ

Содержание:

1. **На Маковце** (вместо предисловия).
2. **От автора** (о способе изложения). Пути и средоточия.
3. **Мысль и язык.**
   I. Наука как символическое описание.
   II. Диалектика.

III. Антиномия языка.
IV. Термин.
V. Строение слова.
VI. Магичность слова.
VII. Имеславие как философская предпосылка.

5. **Воплощение формы** (действие и орудие).
I. Homo faber.
II. Продолжение наших чувств.
III. Органопроэкция.
IV. Символика видений.
V. Мистическая анатомия (?)[16].
V. Хозяйство.
VI. Макрокосм и микрокосм.

6. **Форма.**
I. Понятие формы.
II. Целое.
III. Divina sectio.
IV. Золотое сечение в биологии и в искусстве.
V. Целое во Времени.
VI. Золотое сечение во временном развитии (биография, искусство, биология)[17]. Организация времени.
VII. Циклы развития.
VIII. Signatura rerum.
IX. Аналитическое выражение формы (формула формулы).
(X?). Геометрические формы как пред-изображения.

7. **Об историческом познании.** История и родословие (проблема генеалогии).

8. **Смысл идеализма** (метафизика рода и лика).

9. **Общечеловеческие корни идеализма** (философия и народная вера в слово).

10. **Метафизика имени в историческом освещении.**

11. **Имена.**

12. **Об ориентировке в философии** (философия и жизнечувствие). Механическ⟨ое⟩ мировоззрение, каббала, оккультизм, христианство.

13. **Земля и Небо** (философия и астрология)»[18].

Дата составления последней редакции плана книги «У водоразделов мысли» определяется по авторской записи на машинописном экземпляре «Печатные труды П. А. Флоренского»:

[16] Зачеркнуто и карандашом написано: «Внутреннее пространство и пространство тела». Этим, вероятно, объясняется и повтор в нумерации: V, V.

[17] Зачеркнуто.

[18] Ниже карандашом: «14. Символотворчество и закон постоянства».

1922.VII.4. Для «Мнимости в геометрии». Одновременно со списком «Печатные труды П. А. Флоренского» в конце книги «Мнимости в геометрии (опыт нового истолкования мнимостей)» (М.,: «Поморье», 1922) было напечатано следующее объявление:

Издательство «ПОМОРЬЕ»
приступило к печатанию труда П. А. Флоренского

У ВОДОРАЗДЕЛОВ МЫСЛИ

(Черты конкретной метафизики)

Под таким заглавием предполагается издать ряд выпусков, объединенных общим замыслом, но так, что каждый выпуск имеет и самостоятельное значение.

Содержание выпусков ближайших таково:

I

«1. **На Маковце.** 2. **Пути и средоточия.** 3. **Обратная перспектива.** 4. **Мысль и язык** (Наука как символическое описание. Диалектика. Антиномия языка. Термин. Строение слова. Магичность слова. Имеславие как философская предпосылка).

II

5. **Воплощение формы.** (Действие и орудие). (Homo faber. Продолжение наших чувств. Органопроэкция. Символика сновидений. Пространство тела и мистическая анатомия. Хозяйство. Макрокосм и микрокосм).

III

6. **Форма и организация.** (Понятие формы. Целое. Divina sectio. Золотое сечение. Целое во времени. Организация времени. Циклы развития. Signatura rerum. Формула формы).

Дальнейшие выпуски будут примерно содержать:

7. **Имя рода.** (История, родословие и наследственность).

8. **Смысл идеализма.** (Метафизика рода и лика).

9. **Общечеловеческие корни идеализма.** (Философия народов).

10. **Метафизика имени в историческом освещении.**

11. **Имя и личность.**

12. **Об ориентировке в философии.** (Философия и жизнечувствие). (Механистическое миропонимание. Каббала. Оккультизм. Христианство).

13. **Земля и Небо.** (Философия, астрология, естествознание).

14. **Символотворчество и закон постоянства**».

В этом проспекте, как и в предыдущем варианте 1922 г., первый выпуск приобретает четкое строение: два предисловия, раздел о зрительном символе («Обратная перспектива»), раздел о словесном символе («Мысль и язык»). Заключение «Итоги» было написано в ноябре — декабре 1922 г. и потому в проспект

не попало, но совершенно очевидно, что оно относится именно к первому выпуску. Техническое оформление последующих выпусков, к сожалению, потеряло прежнюю четкость, и правильнее было бы их оформить соответственно плану от 23 ноября 1917 г. так: выпуск IV. Имя рода (соответствует «Об историческом познании»); выпуск V. Смысл идеализма; выпуск VI. Общечеловеческие корни идеализма (т. к. изданная лекция невелика, то ее можно объединять с выпуском V); выпуск VII. Метафизика имени в историческом освещении (соответствует работе «Священные переименования»); выпуск VIII. Имя и личность (соответствует работе «Имена»); выпуск IX. Об ориентировке в философии (соответствует черновикам курса «Учение о категориях» и лекциям «Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания»). Материалы разделов «Земля и Небо», «Символотворчество и закон постоянства» известны почти исключительно в выписках из литературы, поэтому из них публикуется лишь то, что имеет авторское значение в раскрытии темы.

Публикаторы пришли к выводу о необходимости издания основного корпуса текстов книги вместе с Приложениями. В Приложениях помещаются некоторые первоначальные варианты, не вошедшие в окончательный текст, отдельные материалы и записки, которые возникли в ходе работы Флоренского, небольшие самостоятельные тексты, тесно связанные с содержанием публикуемой работы.

Сложность подготовки данного труда к изданию в том, что он не только остался неопубликованным при жизни Флоренского, но и не имеет текста, который можно было бы считать за единственный авторизированный окончательный вариант.

В случае если текст известен в нескольких редакциях, публикаторы брали за основу последнюю по хронологии редакцию, в каком бы виде она ни была, машинописном или рукописном. Почти все машинописные экземпляры одного и того же текста последней редакции имеют свою авторскую несовпадающую правку, которую издатели по возможности сводили воедино. Иногда в машинописи, правленной Флоренским, находится явная ошибка машинистки, не замеченная им; в таком случае публикаторы возвращались к рукописному варианту. Иногда Флоренский замечал ошибку машинистки, но исправлял ее на память, не заглядывая в рукопись,—возникал новый вариант, который публикаторы принимали за окончательный.

Примечания, за исключением работы «Обратная перспектива», не были завершены автором. Они сохранились в виде неполных указаний в первоначальных вариантах; черновых записок без обозначения того конкретного места, к которому должны быть отнесены; выписок из литературы; цифровых

указаний в текстах, но без соответствующих ссылочных данных. Учитывая незавершенность данной части работы, а также для того, чтобы избежать дублирования неполных авторских примечаний, публикаторы поместили весь справочный аппарат в конце книги, кроме завершенных авторских примечаний к работе «Обратная перспектива». В этих сводных примечаниях публикаторы стремились максимально использовать черновые и подготовительные материалы Флоренского и по возможности выделить их.

Особый вопрос — об авторской пунктуации. П. А. Флоренский всегда писал со своеобразной свободной пунктуацией, не сводящейся ни к фиксированным правилам, ни к авторскому единообразию. Некоторое представление о его пунктуационных и орфографических принципах могут дать выдержки из бесед с Н. Я. Симонович-Ефимовой.

«18 октября 1926 г.

О знаках препинания. В древности не было знаков препинания. Древние оды, песни — слово за словом — иногда несколько слов в одно. Но из смысла и духа вещи понятен и размер, и пунктуация. Знаки препинания недавно. В Возрождении. Отчасти зависит от легкости воспроизведения. Раньше изложение основывалось на устном ⟨нрзбр.⟩, а писали кое-что, для памяти, потому отчасти и не понятно, не объясняется. Объясняли устно. Нам не совсем уже ясно значение слов, которое им приписывали.

Начали с правописания Васи, Адриана, Наташи[19]. «Вася дошел до последнего класса и теперь стали учить грамоту — правописание и чистописание. Теперь кругом афиши, объявления с ошибками». Я рассказала о корректорше, с которой ревела; в каждой типографии своя орфография. Он: «Мне нравится некоторая свобода знакоположения. Это дает ритм тот или иной. Бег фразы. Иногда надо комком слова». Я сказала о скобках, что люблю их. Он: «Не люблю скобок». А я хотела бы и маленькие, и большие, и трех родов. Он: «Иван Семенович[20] говорит со скобками даже больше, чем трех родов. И у него надо ждать конца, и даже когда уйдет, а то, может быть, все перевернет». Я: мне не хватает другого многоточия, обрывающегося, а у нас многоточие — туманность, задумчивость. Леля: а мне нужны запятые большие и маленькие. Он: «Прежде не было ⟨запятых⟩, они обозначали вопрос. Самый молодой из знаков — восклицательный. А раньше совсем не было даже точки и запятой. Тире — почти исключительно русский знак, взамен «есть»

[19] Вася — В. П. Флоренский; Адриан — А. И. Ефимов, сын И. С. Ефимова и Н. Я. Симонович-Ефимовой; Наташа — Н. Н. Симонович, племянница Надежды Яковлевны и двоюродная сестра Адриана Ивановича.

[20] И. С. Ефимов.

и «celle», «cela». То что было раньше — «оный», «каковой». Это хуже».

«Заговорили о корректоршах. Я жаловалась, что Ив⟨ан⟩ С⟨еменович⟩ с ними любезничает. А он на меня — что я будто бы грубо преследую какую-то правду. Он сказал, что следовало бы выяснить права их и автора. А то автор имеет вид провинившегося, настаивая на верном. Он: «Я же лингвист, и вдруг какая-то барышня меня поправляет. И я несу ответственность, и отвечаю за свое правописание»».

П. А. Флоренский при жизни отстаивал право на авторскую пунктуацию, и с этим вынуждены были считаться. Так, 24 августа 1928 года редактор научно-технического управления ВСНХ СССР Л. Балашев писал П. А. Флоренскому относительно печатания его трудов: «Корректуру Вашей работы, вернувшись из отпуска, просмотрел и сдал для исправления ⟨...⟩ Все Ваши указания приняты во внимание, в том числе по пунктуации. Я забыл предупредить корректора, и он правил согласно обычаям».

В связи с вышесказанным: всюду, где существует хоть какое-то основание для сохранения пунктуации П. А. Флоренского — интонация, аналогия и т. п.,— публикаторы стремились следовать букве его текстов. В силу этого не удалось соблюсти принципа единообразия синтаксиса. Сохранено характерное для П. А. Флоренского дефисное написание слов, к которому, впрочем, он прибегал не всегда.

Различные редакции и варианты одной части, а также различные части всего цикла не имели единой системы выделений и числовых обозначений в связи с тем, что они входили в различные работы и лекционные курсы и готовились автором для публикации в разных изданиях. Все это по возможности приведено к единообразию.

Принципы текстологии, осуществленные в данном издании (необходимость публикации приложений, сведение воедино авторской правки на различных вариантах, сводные примечания с обозначением авторских материалов, соблюдение авторского правописания и пунктуации, единообразность выделений), позволяют рассматривать данное издание как научно-критическое.

Игумен Андроник (Трубачев)

У ВОДОРАЗДЕЛОВ МЫСЛИ
(Черты конкретной метафизики)

Selbst erfinden ist schön; doch glücklich von Anderem Gefundnes,
Frölich erkannt und geschätzt, nennst du das weniger dein?

(Göthe.— Vier Jahres-Zeiten. Herbst) *

---

* Прекрасно творить самому, но если тебе посчастливилось узнать
И оценить созданное другими — разве это не станет и твоим
достояньем?

(Гёте. Четыре времени года. Осень)

Часть первая
⟨ОБРАЗ И СЛОВО⟩

I. НА МАКОВЦЕ [1]

(из частного письма)

«И бысть вечер,
и бысть утро».

Сергиев Посад. 1913.V.20

...Как-то недавно забежал ко мне Ф. К. Андреев [2]. Взволнованно сообщил о споре своем с С. А. Цветковым [3]. Разномыслие обнаружилось у них об «утре» и «вечере», по поводу места из Книги Бытия:

«И БЫСТЬ ВЕЧЕР, И БЫСТЬ УТРО, ДЕНЬ ЕДИН»

(Быт. 1, 5) и дальнейших, этому тождественных, где «день» определяется через «вечер» и «утро». Цветков понимал «утро» и «вечер» как синонимы наших дня и ночи, а библейский «день» — как синоним нашего «сутки». Не без горечи поведал мне Андреев («нажаловался»), что «и бысть вечер, и бысть утро» для Сергея Алексеевича — лишь «д е н ь д а н о ч ь — с у т к и п р о ч ь». Сам же он отстаивал о с о б ы й смысл этих выражений.

Не помню в точности, что отвечал я Феодору Константиновичу. Но помню: в душе поплыли воспоминания о многих мыслях и пережитом о к о л о этой именно темы. Мне они очень дороги, но почти нет надежды, что сумею объяснить их. Главное, боишься, что выйдет вместо описаний — ряд метафор. Но все же отчасти попытаюсь. Так Вам легче будет представить себе нашу замкнутую в Посаде мирную жизнь. Попробую, говорю, рассказать о том, что более уловимо и выразимо.

Есть мистика ночи; есть мистика дня; а есть мистика вечера и утра.
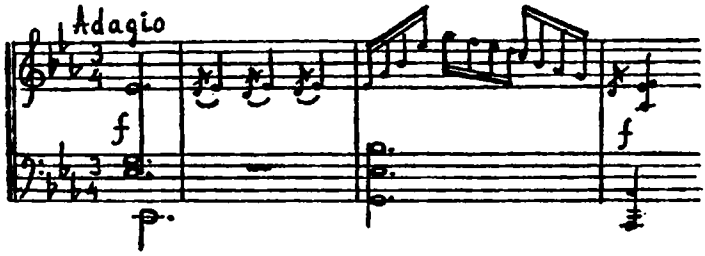
Выйдешь безлунною ночью в сад. Потянутся в душу щупальцы деревьев: трогают лицо, нет преград ничему, во все поры существа всасывается тайна мира. Мягкая, почти липкая тьма мажется по телу, по рукам, по лицу, по глазам и огустевает, словно осаждается на небе, и ты — уж почти не ты, мир — почти не мир, но все — ты, и ты — все. Точнее

сказать, нет очерченной границы между мной и не-мной. В корнях бытия — единство, на вершинах — разъединение. Это единство особенно чувствуется, когда идешь по сельской дороге безлунною-беззвездною летнею ночью. Движешься — прорезываешь густую смолу, а расширившиеся, вросшие друг в друга вещи так и мажут по щекам, по лбу. Первооснова сущего открыла недра свои, и не знаешь — к чему нужна личность [4].
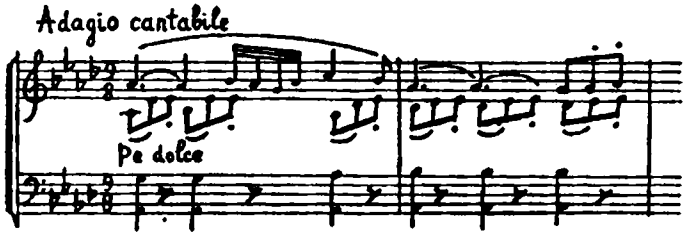
В ночь лунную — размывается по-иному определенность природы. Деревья, кусты, дома, заборы — все призраком готово стаять, на деле колышется фосфоресцирующим облаком. Но вот-вот растворится в ничто — и враждебная сила подстерегает миг, и вот-вот ядовитою ртутною струею прольется в недра твои. Полная луна высасывает душу. Перекрестишься, спрячешься в тень — за угол дома или за дерево. «Сгинь, жестокая бесстыдница!»

В полдень же... ровно в полдень еще страшнее. Оглядишь кругозор. Стоят в застывшем воздухе сухие испарения пашен: то земля «горит», говорят крестьяне. Знойные дыхания земли не колы́хнутся. Беспощадное светило прибивает к растрескавшейся, обезвлаженной почве каждый лист, давит потоками тяжелого света: то небосвод льет ливень расплавленного золота. Даже пыль не пылит,— гнетет и ее, покорную, стопудовый гнет. Тяжко и жутко. В безвольном ужасе молчит все, истомное, притихшее пред мощным Молохом... лишь бы минул томительный час. Побежишь — и гонится, гонится кто-то. Крикнуть хочешь — не смеешь. Да и не ты один: вся тварь ушла в себя, вся тварь, замерши, ждет. Кажется, «бес полуденный» [5] не ласковей «беса полуночного». Не моя эта мистика. Боюсь ее. Ни ночью, ни днем не раскроется душа. И не хотелось бы умирать в эти жуткие часы.

А отойти бы, как и родился: на закате. И когда возьмусь отсюда, пусть тот, кто вспомнит мою грешную душу, помолится о ней при еле светлой заре, утренней ли, вечерней ли, но тогда, когда небо бледнеет, как уста умирающей. Пусть он помолится на умирающем закате или на восходе, при еще изумрудном прозрачном небе [6]. Тогда трепещет «иного бытия начало» [7]. Тогда ликует новая жизнь. Тогда улыбка ее чиста и певуча. Помните ли Вы смеющийся «Септет Бетховена» (ор. 20)? Золото заката и набегающая живительная прохлада ночи, и смолкающие птицы, и вечерние пляски крестьян и песни, и грустная радость благодатного вечера, и ликование свершающегося таинства — ухода — звучат в ней. Особенно радостное и величественное Adagio, этот воистину победный ширококрылый гимн умирающего Солнца [8].



И — решающее Adagio cantabile, эта кроткая жалоба догорающей зари, бьющейся холодеющими крылами в умиренном сердце.



И то и другое всегда звучит в моей душе. Но всегда загорается в этой заре звезда, как надежда, как залог, как «иного бытия начало», как заветное волнение: Гесперь есть Фосфор[9].

Эта переживаемая, эта ощущаемая в сердце звезда — не прихоть мечты и не домысел рассудка. Посмотрите, в Откровении Иоанна Богослова читаем: «И побеждающему и соблюдающему дела Мои до конца, дам ему власть на языцех... и дам ему Звезду Утреннюю. Имеяй ухо слышати, да слышит, что Дух глаголет Церквам» (Откр. 2, 26—29)[10]. Апостолу Иоанну вторит Апостол Петр: «...добре творите, дондеже день озарит и Денница воссияет в сердцах ваших» (2 Петр. 1, 19). (Вот, кстати сказать, доказательство подлинности Апокалипсиса.) И, вероятно, в созвучии с Иоанном и Петром, Апостол Павел об этих самых, в сердце зримых звездах, пишет, что «звезда... от звезды разнствует во славе» (1 Кор. 15, 41). «Разнствует»; но и разнствующие — это, однако, все — Одна Звезда,— Та, что о Себе сказала: «Аз есмь корень и род Давидов, и Звезда Светлая и Денница» (Откр. 22, 16).

Но не одному «победившему» сияет эта Звезда: в слабом и грешном сердце она также мерцает и лучится; как лампада теплится под сводами его, в таинственной полумгле и в сумраке его пространств. Сойди в себя — и узришь обширные своды. Ниже, оставь страх, спустись в пещеру. Ноги твои ступят на сухой песок, мягкий и желтый, дающий отдохновение. Здесь

заглушен шаг твой. Здесь сухо и почти тепло. Капли времен срываются со сводов и падают в глубины мрака. Гулкие переходы наполнены реющим звуком: словно бьют свои удары бесчисленные маятники. Как в мастерской часовщика, нагоняют и перегоняют друг друга неисчислимые ритмы, сплетаются и расплетаются. Упруго жужжат веретена судеб. Сердца всех существ пульсируют в этих недрах. Тут, от мглы и лучей, рождаются все вещи мира. Тут ткется, из ритмических колебаний, быстрых и медленных, глухих и звонких, из гулов и пещерных отзвучий,— живой покров, что называется Вселенной. Сюда, в утробу земли, сбираются и звездные токи, огустевающие в драгоценные камни. Тут-то, под пещерными сводами сердца, и воссиявает Звезда Утренняя.

* * *

Вечер и утро особенно благодатны. В прежнее время, приезжая с ночным поездом из Москвы, я шел обычно бродить по росистым лугам. Восток только начинал розоветь. И несказанная радость и чистота, вместе с каплями, осыпавшими меня с какого-нибудь орешника, струились широкими потоками в душу, да и не в душу только — во все существо. Каплею висела у горизонта Утренняя Звезда. Но знало сердце, что эта Звезда дрожит не, вне его, не на своде небесном, а во внутренних пространствах самого сердца, расширенного до небосвода. И, восходя в сердце, восходящая Звезда была прохладна, и девственна, и чиста.

Порою, вечерами, бродил я по холмам и лугам. Набегающая прохлада заката омывала душу от волнения и тревоги. Вспоминалось о том перво-зданном ветерке вечернем, в котором и которым говорил прародителям Создатель их; и это воспоминание пробегало по спине прохладным восторгом. Полузабытое и всегда незабвенное золотое время Эдема, как отлетевший сладкий сон, вилось около сердца, трепетало, задевало крылом — и снова улетало, недоступное. Грустилось о былом, былом в веках и где-то вечно живом, живущем и доныне; и благодатная грусть сливалась с влажным сиянием Звезды Вечерней, такой бесконечно далекой, светящей из прозрачных изумрудовых бездн, и такой близкой, заходящей в сердце. Где-то вдали мерцала пастушья те́плина. И милой была она. И милыми были все сидевшие возле. И, как ранее, в Звезде Утренней, так и теперь, в Звезде Вечерней, сердце любило — Кого-то.

Но скорби не проходили, все уплотнялись. Они стали нестерпимыми, терзали до боли, до крика. Тусклым лучом проницала Звезда; тягостны были слова утешения...

Потом мы стали ходить вечерами с А[11]. Мы знали, что Ангел, в бережных объятиях, несет нам радость,— нашего В[12]. Утраченный Эдем, не дававшийся памяти, как-то вспоминался в нашем мальчике. И Звезда Вечерняя был наш мальчик, чрез небесные сферы нисходивший к нам, «грядущий в мир»[13], и мальчик наш был Звездой Вечерней, носимой под сердцем. Мы подарили ему Звезду, она стала его Звездою, но она оставалась и нашим сердцем. Прозрачная полумгла ниспадала на мир, но, сгущаясь в сердце, уплотнялась там в Звезду Утреннюю: в Жемчужину. В сыночке просвечивал потерянный Рай; в сыночке забывалось тоскливое Древо познания добра и зла. Муки опять не исчезли — лишь смягчились и растаяли, и расстилались в сердце беспредельным морем. Но над пучиною скорбей сияла под сводами сердца Звезда Утренняя, и в ее лучах волны рассыпались длинною жемчужною полосою. И все было хорошо: скорби, радости. И все было грустно...

Потом Милосердный Господь дал мне стать у Своего Престола[14]. Вечерело. Золотые лучи ликовали, и торжественным гимном Эдему звучало Солнце. Безропотно бледнел Запад — к Западу был обращен Алтарь, расположенный высоко над землею. Гряда облаков простиралась над Лаврой,— как нить жемчужин. Из алтарного окна видны были четкие дали, и Лавра высилась как горний Иерусалим[15]. Всенощная... «Свете Тихий» совпадало с закатом. Пышно нисходило умирающее Солнце. Сплетались и расплетались древние, как мир, напевы; сплетались и расплетались ленты голубого фимиама. Ритмически пульсировало чтение канона. Что-то в полумгле вспоминалось, эдемское, и грусть потери таинственно зажигалась радостью возврата. И на «Слава Тебе, показавшему нам Свет» знаменательно приходилось наступление тьмы внешней, которая тоже есть свет, и Звезда Вечерняя сияла тогда в алтарное окно, а в сердце опять восходила неувядаемая радость пещерного сумрака. Тайна вечера соединялась с тайной утра, и обе были одно. В эти краткие припоминания чего-то, что было и что живет у недр бытия,— в эти миги Денница лучилась и сияла сердцу.

* * *

Эти две тайны, два света — рубежи жизни. Смерть и рождение сплетаются, переливаются друг в друга. Колыбель — гроб, и гроб — колыбель. Рождаясь — умираем, умирая — рождаемся. И всем, что ни делается в жизни — либо готовится рождение, либо зачинается смерть. Звезда Утренняя и Звезда Вечерняя — одна звезда. Вечер и утро перетекают один в другой: «Аз есмь Альфа и Омега»[16].

Эти же тайны, тайна Вечера и тайна Утра,— грани Времени. Так гласит о том великая летопись мира — Библия. На протяжении от первых глав Книги Бытия и до последних Апокалипсиса развертывается космическая история,— от вечера мира и до утра его. Небо и земля сотворены были п о д в е ч е р. В прохладном веющем ветре вечернем открывался людям Вечный [17]. Не было ни скорби, ни туги, ни плача; не было сомнений. И люди были, как дети, и Древо жизни произрастало посреди Эдема. Так, с вечера, начинает историю мира Священная Летопись. Кончается же эта история, в Апокалипсисе, разрушением и гибелью мира и новым творением. Опять Древо жизни посреди Нового Эдема — Иерусалима Горнего. Опять радость и ликование. Опять нет скорби и плача. Опять нет смерти. Опять б р а ч н а я пиршественность. Но это уже не вечер, а утро наступающего вечного Света. Иисус — «Звезда Светлая и Денница», Иисус, «Звезда Утренняя и Денница», по другому чтению,— восходит в Новом мире. Эдемом начинается Библия, Эдемом же и кончается, ибо Агнец Апокалипсиса — радость Эдема. Браком начинается, браком же и кончается. Духом начинается, Духом и кончается. Но начинается она в е ч е р о м, а кончается у т р о м невечернего дня. Не есть ли история мира, во мраке греховном протекающая,— одна лишь н о ч ь, один лишь страшный сон, растягивающийся в века,— ночь между тем, полным грустной тайны, вечером и этим, трепещущим и ликующим, утром? И кончина мировая — не рождение ли Земли в новую жизнь при Звезде Утренней?

И концы сливаются. Ночь вселенной воспринимается как не-сущая. Утро нового мира продолжает тот, первозданный, вечер: «и бысть вечер, и бысть утро, день первый»... «Утро» и «вечер», ночи же будто и не бывало.

* * *

Мне не хочется сейчас делать выводы и подводить итоги; не хочется продумывать связь впечатлений, здесь мимолетно затронутых. Ведь объяснишь пережитое — оно огрубеет. Деревянистой станет вся ткань его, но оно в живом единстве, и клубок отдельных впечатлений вращается около «и бысть вечер, и бысть утро» Книги Бытия.

II. ПУТИ И СРЕДОТОЧИЯ

(вместо предисловия)

Сочинитель не есть надежный толковник своего труда, и сказать, что́ именно написал он, нередко может с меньшей уверенностью, нежели любой из внимательных его читателей. Ему, как и читателю, приходится и з в н е подходить к своей книге, предварительно забыв возможно полнее и свои радостные волнения, и объединенные ими мысли. Бесцельно вопрошать о сочинении того, кто уже все сделал, от него зависевшее, чтобы замысел был воплощен соответственно. И мудрено объяснить в двух словах то, чему, чтобы раскрыться, потребовались, по крайнему убеждению писавшего, сотни страниц: пусть же они толкуются тем, кто будет их и судить,— читателем.

Но если бесцельно вопрошение сочинителя о с м ы с л е его книги, то, может быть, не бесполезно спросить его об его самочувствии при сформировании книги. Как ощущает он, изнутри, творческие силы, образовавшие ткани словесного целого,— да, силы, стремившиеся выразиться вовне, но, быть может, проникнувшие стихию слова столь невнятно, что посторонний взор и совсем не разглядит их тусклого мерцания. Не содержание книги скажет нам ее написавший, а наметит смысловые ударения и тем проявит более отчетливо ритмику ее формо-образующей схемы.

На этот-то вопрос о своем писательском самоощущении считает полезным ответить и писавший о водораздельных областях мысли.

Вот каковым просилось его сочинение в слово [1]:

...это — не одно, плотно спаянное и окончательно объединенное е д и н ы м планом изложение, но скорее — соцветие, даже соцветия, вопросов, часто лишь намечаемых и не имеющих еще полного ответа, связанных же между собою не логическими схемами, но музыкальными перекликами, созвучиями и повторениями.

Это — мысленных, мыслительных

> ...струй кипенье,
> И колыбельное их пенье,
> И шумный из земли исход [2],—

мысль в ее рождении,— обладающая тут наибольшею кипучестью, но не пробившая еще себе определенного русла.

Связи отдельных мыслей органичны и существенны; но они намечены слегка, порою вопросительно, многими, но тонкими линиями. Эти связи, полу-найденные, полу-искомые, представляются не стальными стержнями и балками отвлеченных строений, а пучками бесчисленных волокон, бесчисленными волосками и паутинками, идущими от мысли не к ближайшим только, а ко многим, к большинству, ко всем прочим. Строение такой мысленной ткани — не линейное, не цепью, а сетчатое, с бесчисленными узлами отдельных мыслей попарно, так что из любой исходной точки этой сети, совершив тот или иной круговой обход и захватив на пути любую комбинацию из числа прочих мыслей, притом, в любой или почти любой последовательности, мы возвращаемся к ней же. Как в риманновском пространстве всякий путь смыкается в самого себя, так и здесь, в к р у г л о м изложении мыслей, продвигаясь различными дорогами все вперед, снова и снова приходишь к отправным созерцаниям. Эта-то многочисленность и разнообразность мысленных связей делает самую ткань и крепкою, и гибкою, столь же неразрывною, сколь и приспособляющеюся к каждому частному требованию, к каждому индивидуальному строю ума. Более: в этой сетчатой ткани и промыслившему ее — вовсе не сразу видны все соотношения отдельных ее узлов и в с е, содержащиеся в возможности, взаимные вязи мысленных средоточий: и ему, нежданно, открываются н о в ы е подходы от средоточия к средоточию, уже закрепленные сетью, но б е з ясного намерения автора.

Это — круглое мышление[3], способ мыслить и прием излагать созерцательно, называемый восточным,— почему-то. Ближе многих других к нему подходит мышление английское, гораздо менее — немецкое, хотя Г ё т е, Г о ф м а н, Н о в а л и с, Б а а д е р, Ш е л л и н г, Б ё м е, П а р а ц е л ь с и другие могли бы быть названы в качестве доказательств противного; но во всяком случае ему глубоко чужд склад мысли французской, вообще романской. Напрасно было бы искать в настоящей книге esprit de système[4]. Читатель не найдет здесь никакой système и пусть не спрашивает таковой; кому же этот дух дороже самой мысли, тому лучше немедленно отложить в сторону книгу. Поистине,— повторим с В а к к е н р о д е р о м,— «кто верит какой-либо системе, тот изгнал из сердца своего любовь! Гораздо сноснее нетерпимость чувствований, нежели рассудка: С у е в е р и е все лучше С и с т е м о в е р и я — «Aberglaube ist besser, als Systemglaube»»[5].

Да, здесь не дано никакой системы... Но есть много вопросов около самых к о р н е й мысли. У первичных интуиций философского мышления о мире возникают сначала вскипания, вращения, вихри, водовороты — им не свойственна рациональ-

ная распланировка, и было бы фальшью гримировать их под систему,— если только и вообще-то таковая не есть всегда vaticinium post eventum [6], вещание после самого события мысли; но, не будучи упорядоченно-распределенными, исчислимо-сложенными, эти вскипания мысли, это

...колыбельное их пенье,
И шумный из земли исход

настоятельно потребны, ибо суть самые истоки жизни.

Это из них вымораживаются впоследствии твердые тезисы — надлежит изучить возникающие водовороты мысли так, как они е с т ь на самом деле, в их непосредственных отзвуках, в их откровенной д о-научности, д о-системности. Без них, без источных ключей мысли, струящихся из д о-мысленных глубин, все равно не понять больших систем, как не поняли бы мы и самих себя. Может быть, наброски, подобные предлагаемым, впоследствии и срастутся в более плотное, более твердое, более линейное объединение, хотя и ценою отмирания некоторых из живых ныне связей; однако начальное брожение мысли навсегда имеет с в о ю ценность, а сопоставления возникающие не теряют и в будущем способности служить ферментами знания. Но, как бы ни было в будущем, а пока, во всяком случае, мы не должны подрисовывать соединительные протоки мысли там, где они не выступили сами собою,— хотя навести их было бы, бесспорно, и соблазнительнее и легче, нежели оставить, иметь мужество оставить, общую картину недопроработанной, в ее первоначальной многоцентренности, в ее не перспективном, не приведенном к единой точке зрения пространственном несогласовании. Но это не значит, чтобы она с у щ е с т в е н н о исключала всякий порядок. Порядок мыслей органически всасывается; однако автору кажется насилием над жизнью ума и философской неискренностью в ы м у ч и в а т ь схему там, где она не выступила сама собою в его понимании, как равно не выступила она и в понимании его современников. Не п р и д у м ы в а т ь же какой-никакой порядок...

Итак, тут не дается единого построения, а закрепляются лишь н е к о т о р ы е узы конкретного философского разумения, конкретной метафизики, которая есть философская антропология в духе Г ё т е. Когда возникнет она, потаенно зреющая под шелухою позитивизма, то, может быть, кое-что из предлагаемых заметок не останется излишним. До, приблизительно даже, законченности еще очень далеко,— если впасть в слабость — уверовать в возможность полноты знания, далее непревосходимой. В настоящее же время не учесть, в какие именно объединения придут впоследствии отдельные ракурсы, пока остающиеся несогласованными логически и как будто чуждыми

друг другу. Наше дело — бережно собирать конкретную мысль, сгоняя в один затон подмеченные нами водовороты первичных интуиций: верность факту. Это накопление — путь к философской антропологии наших внуков, когда плотно сомкнется цепь ведения с преданием седой древности и всецело оправдается общечеловеческий опыт.

Но[7] там где нет логического единства схемы, может слышаться и и н о е единство, несравненно более связное, жизненно более глубокое, чем гладкий план, наложенный поверхностно и своим лоском прикрывающий убожество внутренних невязок и рассыпающихся представлений.

Как шум отдаленного прибоя, звучит автору его ритмическое единство. Темы уходят и возвращаются, и снова уходят, и снова возвращаются, так — далее и далее, каждый раз усиливаясь и обогащаясь, каждый раз наполняясь по-новому содержанием и соком жизни.

Темы набегают друг на друга, нагоняют друг друга, оттесняют друг друга, чтобы, отзвучав, уступить потом место н о в ы м темам. Но в новых — звучат старые, уже бывшие. Возникая в еще неслыханных развитиях, разнообразно переплетаясь между собою, они подобны тканям организма, разнородным, но образующим единое тело: так и темы диалектически раскрывают своими связями и перекликами единство первичного созерцания. В сложении целого каждая тема оказывается так или иначе связанной с каждой другой: это — круговая порука, ритмический перебой взаимопроникающих друг друга тем. Тут ни одна не главенствует, ни в одной не должно искать родоначальницу. Темы не нижутся здесь последовательным рядом, где каждое звено more geometrico[8] выводится из предыдущего. Это — дружное общество, в котором каждый беседует с каждым, поддерживая, все вместе, взаимно научающий разговор. Связующие отношения тут многократны, жизненно-органичны, в противоположность формальным, исчислимым и учитываемым связям рациональных систем, причем самые системы напрашиваются на уподобление канцелярскому механизму, с внешними и скудными, но точно определенными заранее отношениями. Напротив, та ритмика мысли, к которой стремится автор, многообразна и сложна множественностью своих подходов; но во всех дышит о д н о дыхание: это — синархия.

Просится еще подобие: русская песня[9]. В музыке раскрыты доселе два многоголосных стиля: г о м о ф о н и я Нового времени, или гармонический стиль, с господством главного мелодического голоса над всеми остальными, и п о л и ф о н и я Средних веков, или контрапунктический стиль, с взаимоподчинением всех голосов друг другу. Но симфонисты пробиваются к третьему стилю, в существе своем предшествовавшему полифонии

и своеобразно раскрывающемуся в многоголосии русской народной песни. Это, по терминологии Адлера,—г е т е р о ф о н и я, полная свобода всех голосов, «сочинение» их друг с другом, в противоположность п о дчинению. Тут н е т раз навсегда закрепленных, неизмененных хоровых «партий». При каждом из повторений напева, на новые слова, появляются новые варианты, как у запевалы, так и у певцов хора. Мало того, нередко хор, при повторениях, вступает не на том месте, как ранее, и вступает не сразу, как там,—вразбивку; а то и вовсе не умолкает во время одного или нескольких запевов. Единство достигается внутренним взаимопониманием исполнителей, а не внешними рамками. Каждый, более-менее, импровизирует, но тем не разлагает целого,—напротив, связывает прочней, ибо общее дело вяжется к а ж д ы м исполнителем,—многократно и многообразно. За хором сохраняется полная свобода переходить от унисона, частичного или общего, к осуществленному многоголосию. Так народная музыка охватывает неиссякаемый океан возникающих чувств, в противоположность застывшей и выкристаллизовавшейся готике стиля контрапунктического. Иначе, русская песня и есть осуществление того «хорового начала», на которое думали опереть русскую общественность славянофилы. Это—феократическая синархия, в противоположность юридизму [10] Средневековья западного (стиль контрапунктический) и просвещенному абсолютизму Нового времени—будь то империализм или демократия,—что соответствует стилю гармоническому.

В философии здесь автору хочется сказать то самое, что поет в песне душа русского народа [11]. Не систему соподчиненных философских понятий, записанных в Summa [12], и не служебное, условно-прагматическое пользование многими, подчиненными одному, как практически поставленной цели, но свободное «сочинение» тем определяет сложение всей мысленной ткани. И если сочинитель не всегда может отвлеченно объяснить, или не сразу может найти удовлетворяющий его ответ, почему́ в данном месте вступает именно данный круг наблюдений и те или иные частности, то это еще не значит, чтобы он согласился эти вопросы отставить или перевести на иное место. Не отношение к ближайшим предшествующим и непосредственно последующим высказываниям мотивирует данное, но отношение этого последнего к ц е л о м у, как это вообще бывает во всем живом, тогда как свойство механизма—иметь части, зависящие только от ближайших смежных, прямо к ней присоединенных.

«О, грамматик! В стихах моих не ищи путей, ищи их средоточия» [13]. Этот ключ к пониманию Поля К л о д е л я, данный самим поэтом, следует крепко держать в руке тому, кто хочет войти в мышление не системы, но органическое, будь то труды

Фарадея и Максвелла, оды Пиндара или каббалистическая Книга Блеска [14]. И о каждом произведении органической мысли, если только оно удалось, можно с правом повторить сказанное об одной из од названного выше поэта: «Он идет к конечной цели по различным дорогам, сразу со всех сторон: не дойдя до конца по одной, он бросает ее и ведет другую издали и с другой стороны, в том же направлении, так что срединная мысль оказывается как бы заключенной внутри обширного круга радиусов, стремящихся к ней, но не досягающих, что дает мысли читателя то устремление, которым он сам переносится через недосказанное, и единое солнце вдруг вспыхивает в конце всех путей, которые кажутся ослепленному сознанию уже не дорогами, а лучами срединного пламени» [15].

Все дело — в объективности этого мышления: не путями и доказательствами конструируется предмет познания, и потому не из них он постигается, как это бывает в мышлении субъективном, но, напротив, сам он, хотя и не анализированный, с самого начала служит упором мысли, и пути намечаются из средоточия. Их может быть бесчисленное множество, это — игра познаваемой реальности, и не этим сверканием дорожит мыслитель, хотя игра какая-нибудь для сознательного усвоения реальности, для понимания ф о р м ы реальности,— необходима. Вызвать игру — это и есть метод познания. «Всякий метод есть ритм»,— говорит Новалис [16], и постижение реальности есть с о-ритмическое биение духа, откликающееся на ритм п о з н а в а е м ы м, и в органическом сложении книги говорит органическая же форма ее предмета. Поэтому сочинение трудно противопоставить предмету: это отчасти — как в музыке, где трудно объяснить на словах, что есть предмет данного произведения — вовсе не от «формальности» музыки, в смысле противоположения формы и содержания, а именно в силу теснейшей их связи, так что изложение начинается непосредственно и з своего предмета, и никакого промежуточного слова между тем и другим — не вставить. Так и тут, в этой попытке проследить истоки мысли, предметом или средоточием средоточий является это самое органическое единство или ф о р м а, в смысле платоно-аристотелевского идеализма, он же — реализм Средневековья [17] и Гёте, он же, в другом аспекте, конкретный идеализм Шеллинга или магический идеализм Новалиса, он же, еще в ином аспекте, витализм нашего времени и т. д. и т. д. Конечно, эти течения мысли — далеко не одно и то же; но привыкшему проникать в мысле-движущие силы писателя и без нарочитых пояснений ясно, что названные выше мысли питаются на одних пажитях и тянутся к одному солнцу. Это солнце растило на протяжении истории никогда не иссякавший р о д мыслителей, хотя соответственный склад мыслей то разгорался на

высоком свещнике, то таился, загнанный, как сокровенное учение.

Названные выше имена — только более известные и славные представители этой философской крови, но подобных им можно было бы привести великое множество. В России это течение питалось преимущественно от Шеллинга, и тут современные защитники формы вовсе не безродны, но имеют прочную идейную традицию русского шеллингианства[18]. Наконец, и вся современная мысль, как общая, так и специальная — в психологии, биологии, физике и математике, не говоря уж о науках словесных и исторических, явно устанавливается в направлении к ф о р м е, как творческому началу реальности, и историку мысли — очевиден происшедший кризис аналитического мировоззрения и новый расцвет платоно-аристотелевско-гёте-шеллинговского генеалогического дерева.

Около этой категории ф о р м ы, как средоточия, и обращается изложение настоящей книги; но эта категория рассматривается здесь не в ее готовом и завершенно-отчетливом отложении, а как испарение, подымающееся из областей весьма различных, но, однако, рассматриваемых вниманием, ищущим себе пищи определенного состава. Т в о р ч е с т в о — в языке, технике или органостроительстве живых существ; целое как в и д творчески воплощенного; л и ч н о с т ь и и м я как ее образующий л и к и т. д. и т. д. — все эти средоточия настоящей книги — р а з н о е, но все — об одном, и одно это есть та твердая почва, б е з которой ни шагу не сделает мысль ближайшего за нами будущего.

В этой книге не предлагается какого-либо определенного миропонимания; но общею почвою различных течений мысли, просачивающихся и которым предстоит еще просочиться на поверхность исторического сознания, неминуемо будут мысленные ходы, близкие к намеченным здесь.

От этих водоразделов, идеи ц е л о г о, ф о р м ы, т в о р ч е с т в а, ж и з н и, — потечет мысль в новый эон истории.

⟨Приложение 1.⟩ Философская антропология

1918. X. 9. Вечер. Серг⟨иев⟩ Пос⟨ад⟩.
Продумано в Москве,
на погребении о. Иосифа Ив. Фуделя[1]*,*
в день Святителей Московских

1

Особливость различных восприятий должна быть в соответствии с метафизическими линиями мира. Метафизические плоскости спайности бытия выражаются в своеобразиях психо-

логического устройства нашего опыта. В порядке онтологическом сказано было бы: метафизика производит психологию; в порядке психологическом, напротив: психология определяет наши метафизические построения. В порядке же символическом скажем, как сказали уже: метафизическое выражается в психологическом, психологическое выражает метафизику. Вот почему не усумнимся признать, что пять, или шесть, или семь чувств — семь врат знания, по В. Томсону [2],— семь способов чувственного отношения к миру суть семь метафизических осей самого мира. И если в чувствах находим глубокое различие, то это, конечно, потому, что в самой действительности мира уже содержатся эти семь параметров. Антропология не есть самодовлеемость уединенного сознания, но есть сгущенное, представительное бытие, отражающее собою бытие расширенно-целокупное: микрокосм есть малый образ макрокосма, а не просто что-то само в себе.

2

Но среди чувств — врата наиболее далекие друг от друга — это зрение и слух. То, что дается зрением, объективно по преимуществу. С наибольшею самодовлеемой четкостью стоят пред духом образы з р и м ы е. То, что созерцается глазом, оценивается как данное ему, как откровение, как открываемое. Это — воистину явление, ибо φαινόμενον есть именно являемое глазу — зримое.

Напротив, воспринимаемое слухом — по преимуществу с у б ъ е к т и в н о. Звуки, слышимые наиболее, внедрены в ткань нашей души и потому наименее четки, но зато наиболее глубоко захватывают наш внутренний мир. В звуках воспринимается данность, расплавленная в нашу субъективность. Звуком течет в ухо внутренний отклик на даваемое извне,— звуком откликается на явления мира внутреннее существо бытия, и приходя к нам, в нас втекая, этот звук, этот отклик течет именно как внутренний. Слыша звук, мы не п о п о в о д у его, не о б нем думаем, но именно е г о, и м думаем: этот внутренний отголосок бытия и в нашей внутренности есть внутренний. Звук — непосредственно (диффундирует) просачивается в нашу сокровенность, непосредственно ею всасывается и, не имея нужды в проработке, сам всегда воспринимается и осознается, как душа вещей. Из души прямо в душу глаголют нам вещи и существа.

Напротив, зримое всегда воспринимается как внешнее, как предстоящее нам, как нам данное, а потому нуждающееся в переработке во внутреннее: этою переработкою оно и превращается, переплавляется в звук, в наш на зримое отголосок.

3

Посему восприятие света в основе всегда пассивно, хотя бы мы сами давали сигнал зримый, знак, σημεῖον. Но восприятие звука в основе всегда активно, хотя бы не мы, но н а м говорилось. В восприятии звука мы активны чрез соучастие в активности звучащего, непосредственно нами разделяемой. И потому, слушая — мы тем самым говорим, своею внутреннею активностью н е отвечая на речь, но прежде всего ее в себе воспроизводя, всем существом своим отзываясь вместе с говорящим на зримые впечатления, е м у данные, ему́ открывшиеся. Воистину, cum tacent — clamant [3]! Ибо в с е г д а cum tacemus — clamamus [4], и быть иначе не может,— коль скоро мы при сем слушаем. Мы слушаем не ухом, а ртом.

4

Проблема портрета есть проблема антиномии: пассивность — активность, объективность — субъективность, данность — заданность, глаз — рот. Известно, что в портрете части труднейшие — глаза и рот. Труднейшие — ибо ответственнейшие, ответственнейшие же — ибо в них именно, ими именно дается художником идея изображаемого лица. Между глазом и ртом располагается весь диапазон его жизни, наибольшая его восприимчивость мира и наибольшая же отзывчивость на мир. Глаз спрашивает, рот отвечает. Глаз впивается в действительность, рот претворяет ее во внутренний отголосок. И так как не то сквернит человека, что входит в него, но то, что из него выходит [5], то зримое всегда чисто, поскольку оно именно зримое, поскольку оно чистая данность, поскольку в нем не участвует наша самость,— и посему самый глаз чист, как приемник чистого, объективного с в е т а, им же все являемое является нам [6], рот же, изводящий из себя нашу самость, легко рискует быть нечистым, легко может оказаться осквернителем мира. Звук, нами посылаемый, как и вообще звук,— обнаружение самости, самость бытия, страстен,— легко может оказаться страстным. Вот почему легко иметь чистые глаза, но почти невозможно — чистые уста.

5

Отсюда — стыдливость рта, свойственная восточным народам. Армянская женщина считает неприличным показывать рот свой, в особенности — говорящий. Девицей — она прикрывает его рукою и отворачивается, когда говорит с лицом, сколько-нибудь уважаемым; замужнею — она завязывает его. Нет стыд-

ливости глаз, но есть стыдливость рта. Мне рассказывали, что в некоторых местностях стыдливость эта столь велика, что женщина предпочтет поднять себе подол и обнажиться, лишь бы закрыть им рот.

6

Понятно, что объективность зрительных впечатлений и субъективность слуховых соответственно учитывается религиозными складами и настроями души. Там, где наиболее возвышенным считается внешнее, где предметом религиозных переживаний признается данность мира, пред нашим духом расстилающаяся, основным в религиозной жизни провозглашается з р е н и е. Там же, где, наоборот, наиболее оцениваются волнения человеческого духа, и о н и именно почитаются наиболее внятными свидетелями о Безусловном,— там верховенство утверждается за с л у х о м,— слухом и речью, ибо слух и речь — это одно, а не два,— по сказанному.

Вот почему, если видеть,— впрочем неосновательно или не очень основательно,— в религии данности, в религии объективности — язычество, как всечеловеческую религию природы, уклон в натурализм и самый натурализм, а в христианстве, напротив, религию субъективных «интимно-личных» волнений, каково на самом деле все протестантство, то естественна борьба против зримых образов и за слышимые звуки. Тогда «откровение» выступает против «явления». Напротив, при унижении звука пред созерцанием, т. е. при устремленности к объективности, ценятся одни только явления, откровение же кажется «одними только словами», «пустыми словами», «одною только словесностью». Mourant B r o c k в своей книге — La Croix païenne et Chrétienne. Notice sur son existence primitive chez les païens et son adoption postérieure par les chrétiens. Traduction faite sur la deuxième édition augmentee et enrichie d'illustrations nouvelles. Paris, 1881 [7] — во имя религии, во имя чистоты христианства не ослабевает в нанесении ударов кресту, старается доказать, что он и по смыслу, и по происхождению относится к язычеству. Mourant B r o c k неутомим в своем кресто- и иконоборстве, но делает это не как позитивист, а как протестант какого-то крайнего толка — пуританин, что ли. И вот, по поводу одного из распятий, где тело Господне покрыто каплями крови, замечает он, с поразительною отчетливостью высказывает самую подоснову протестантства: «Combien touchante en vérité doit être une religion qui, à l'éxemple du paganisme, a recours à de pareils stimulants de dévotion. La foi vient par les oreilles et non par les yeux» (Chp. XX, p. 130) [8].

1920. I. 9. День моего рождения

М⟨ожет⟩ б⟨ыть⟩ основное различие в устремлениях к католицизму и к протестантизму сводится к различию психологических типов — зрительного и слухового. «Католики», т. е. католичествующие,— люди зрительного типа, а «протестанты», т. е. протестантствующие,— слухового. Православие же есть гармония, гармоническое равновесие того и другого, зрительного и слухового типа. И потому в православии пение столь же совершенно онтологично, как и искусство изобразительное — иконопись.

⟨Приложение 2.⟩ Заметки по антропологии

1916. XI. 18. Сергиев Пос⟨ад⟩.
При чтении «Метафизики» Аристотеля

1. Задача философской антропологии — раскрыть сознание человека как ц е л о е, т. е. показать связность его органов, проявлений и определений. В этом смысле можно сказать, что задача ее —

дедуцировать человека

из основных определений его существа, из его идеи.

2. М н о г и е органы чувств обычно считаются чем-то вроде ⟨...⟩ [1]

Надо найти место каждого из органов, т. е. показать внутреннюю необходимость специфичности различных ощущений, и притом не в о о б щ е р а з л и ч н ы х, а именно каждого и з различных.

Каково место каждого из ощущений в жизнедеятельности человека? Каков с м ы с л каждого из них? Почему к а ж д о е из них необходимо? Т. е.,— что дает каждое из ощущений, что н о в о г о, сравнительно с прочими.

С л о в о.

(Пример: Аристотель в «Метафизике», 1, 1, 2... считает слухов⟨ые⟩ ощущения условием п а м я т и, а зрительные — наиболее дающими различий...) [2]

3. «Самое основное из знаний и преобладающее над служебным есть то, в котором содержится понимание ц е л и, ради которой все в отдельности должно делаться» (Арист⟨отель⟩. Метаф⟨изика⟩, 1, 1, 6; по пер. Розанова, стр. 16) [3]. Понимание ц е л и, ради которой существует в с е в человеке, и будет антропологией, ибо цель в с е г о в человеке есть человек. Это все т а же задача, которую ставит себе и Г ё т е.

4. «Die Natur nicht gesendert und vereinzelt vorzunehmen, sonder, sie wierkend und lebendig aus dem Ganzen in die Teile strebend d a r s t e l l e n» («Первое знакомство с Шиллером», 1794 г.)[4].

«Конкретная метафизика» (Метнер, 151)[5]. Итоги ⟨1нрзбр.⟩ целого к частям, как писал Гёте.

В в е д е н и е к с б о р н и к у вступительных курсов мет⟨афизики⟩: Это — не система филос⟨офии⟩, а историч⟨еское⟩ введение в конкретную филос⟨офскую⟩ мысль, конкретная метафизика, контуры ее. Филос⟨офская⟩ а н т р о п о л о г и я в духе Гёте.

⟨Приложение 3.⟩ «Философская антропология — в духе Баадера...»

1

Философская антропология — в духе Баадера[1], Гёрреса[2], Стеффенса[3], Гейнриха ⟨?⟩[4], Эшенмайера[5], Каруса[6], Шеллинга[7] и Шуберта[8]. Шуберта в особенности (о нем см. у Гогоцкого, 4_2, стр. 213—218, особ. 214 ⟨нрзбр.⟩[9].

2

Корни этих учений следует искать в старогерманской мистике — у ⟨нрзб.⟩, Ангела Силезия ⟨нрзб.⟩ и др.,— сливавшей, на почве «общего чувства» или интуиции природы, элементы богословско-философские с элементами естественнонаучными и математическими.

«Основания психологии» в Киев⟨ской⟩ Дух⟨овной⟩ Ак⟨адемии⟩ — Петр Семенов⟨ич⟩ Авсенев (арх⟨имандрит⟩ Феофан[10]).

Гёте, Гёте, Гёте[11].

М. Фарадей

III. ОБРАТНАЯ ПЕРСПЕКТИВА [1]

1. ИСТОРИЧЕСКИЕ НАБЛЮДЕНИЯ

I

Внимание приступающего впервые к русским иконам XIV и XV веков, а отчасти и XVI-го бывает поражено обыкновенно неожиданными перспективными соотношениями, особенно когда дело идет об изображении предметов с плоскими гранями и прямолинейными ребрами, как-то, например, зданий, столов и седалищ, в особенности же книг, собственно Евангелий, с которыми обычно изображаются Спаситель и Святители. Эти особенные соотношения стоят вопиющим противоречием с правилами линейной перспективы, и с точки зрения этой последней не могут не рассматриваться как грубые безграмотности рисунка.

При более внимательном разглядывании икон нетрудно бывает подметить, что и тела, ограниченные кривыми поверхностями, тоже переданы в таких ракурсах, которые исключаются правилами перспективного изображения. Как в криволинейных, так и в ограненных телах, на иконе бывают нередко показаны такие части и поверхности, которые не могут быть видны сразу, о чем нетрудно узнать из любого элементарного учебника перспективы. Так, при нормальности луча зрения к фасаду изображаемых зданий, у них бывают показаны совместно обе боковые стены; у Евангелия видны сразу три или даже все четыре обреза; лицо — изображается с теменем, висками и ушами, отвернутыми вперед и как бы распластанными на плоскости иконы, с повернутыми к зрителю плоскостями носа и других частей лица, которые не должны были бы быть показаны, да еще при повернутости плоскостей, которым, напротив, естественно было бы быть обращенными вперед; характерны также горбы согбенных фигур деисусного ряда, спина и грудь, одновременно представленные у св. Прохора, пишущего под руководством апостола Иоанна Богослова, и другие аналогичные соединения поверхностей профиля и фаса, спинной и фронтальной плоскостей, и т. д. В связи с этими дополнительными плоскостями, линии параллельные и не лежащие в плоскости иконы или ей параллельной, которые перспективно должны были бы быть изображены сходящимися к линии горизонта, на

иконе бывают изображены, напротив, расходящимися. Одним словом, эти и подобные нарушения перспективного единства того, что изображается на иконе, настолько явны и определенны, что на них первым делом укажет самый посредственный ученик, хотя бы лишь мимоходом и из третьих рук отведавший перспективы.

Но, странное дело: эти «безграмотности» рисунка, которые, по-видимому, должны были бы привести в ярость всякого зрителя, понявшего «наглядную несообразность» такого изображения, напротив того, не вызывают никакого досадного чувства и воспринимаются как нечто должное, даже нравятся. Мало того: когда иконы две или три, приблизительно одного перевода и более или менее одинакового мастерства письма, удается поставить рядом друг с другом, то зритель с полною определенностью усматривает огромное художественное превосходство в той из икон, в которой нарушение правил перспективы наибольшее, тогда как иконы более «правильного» рисунка кажутся холодными, безжизненными и лишенными ближайшей связи с реальностью, на них изображенною. Иконы, для непосредственного художественного восприятия наиболее творческие, всегда оказываются с перспективным «изъяном». А иконы, более удовлетворяющие учебнику перспективы,— бездушны и скучны. Если позволить себе временно просто забыть о формальных требованиях перспективности, то непосредственное художественное чутье ведет каждого к признанию *превосходства* икон, перспективность нарушающих.

Тут может возникнуть предположение, что нравится собственно *не* способ изображения как таковой, а наивность и примитивность искусства, еще детски-беззаботного по части художественной грамотности: бывают же любители, склонные объявить иконы милым детским лепетом. Но принадлежность икон с сильным нарушением правил перспективы ⟨свойственна⟩ именно высоким мастерам, тогда как ме́ньшее нарушение этих самых правил свойственно преимущественно мастерам второго и третьего разряда, побуждает обдумать, *не наивно ли самое суждение о наивности икон*. С другой стороны, эти нарушения правил перспективы так настойчивы и часты, так, я бы сказал, систематичны, и притом упорно систематичны, что невольно рождается мысль *о не* случайности этих нарушений, об *особой* системе изображения и восприятия действительности, на иконах изображаемой.

Как только эта мысль появилась, у наблюдателей икон рождается и постепенно крепнет твердое убеждение, что эти нарушения правил перспективы составляют применение *сознательного* приема иконописного искусства и что они, хороши ли, плохи ли, весьма преднамеренны и сознательны.

Это впечатление сознательности сказанных нарушений перспективы чрезвычайно усиливается от подчеркнутости обсуждаемых особенных ракурсов,—применением к ним особенных же расцветок или, как говорят иконописцы, раскрышек: особенности рисунка тут не только не проскальзывают мимо сознания через применение в соответственных местах каких-нибудь нейтральных красок или смягченных общим цветовым эффектом, но, напротив того, выступают как бы с вызовом, почти крича на общем красочном фоне. Так, например, дополнительные плоскости зданий-палат не только не прячутся в тени, но, напротив, бывают нередко окрашены в цвета яркие и притом совсем иные, нежели плоскости фасадов. Наиболее же настойчиво заявляет о себе в таких случаях тот предмет, который разнообразными приемами и без того наиболее выдвигается вперед и стремится быть живописным центром иконы—Евангелие; обрез его, обычно расписываемый киноварью, является самым ярким местом иконы и тем чрезвычайно резко подчеркивает свои дополнительные плоскости.

Таковы приемы подчеркивания. Эти приемы тем более сознательны, что они стоят, к тому же, в противоречии с обычною расцветкой предметов и, следовательно, не могут быть объясняемы натуралистическим подражанием тому, что обычно бывает. Евангелие не имело обычно киноварного обреза, а боковые стены здания не красились в цвета иные, чем фасад, так что в своеобразии их расцветки на иконах нельзя не видеть стремления подчеркнуть дополнительность этих плоскостей и неподчинение их ракурсам линейной перспективности, как таковые.

II

Указанные приемы носят общее название *обратной* или *обращенной перспективы*, а иногда—и *перспективы извращенной* или *ложной*. Но обратная перспектива не исчерпывает многообразных особенностей рисунка, а также—и светотени икон. Как ближайшее распространение приемов обратной перспективы, следует отметить *разноцентренность* в изображениях: рисунок строится так, как если бы на разные части его глаз смотрел, меняя свое место. Тут одни части палат, например, нарисованы более или менее в соответствии с требованиями обычной линейной перспективы, но каждая—с своей особой точки зрения, т. е. со своим особым центром перспективы; а иногда и со своим особым горизонтом, а иные части, кроме того, изображены и с применением перспективы обратной. Эта сложная разработка перспективных ракурсов бывает не только в палатном письме, но и в ликах, хотя она проведена обычно не

с очень большою настойчивостью, умеренно и некрикливо, и потому может сойти здесь за «ошибки» рисунка; зато в других случаях все школьные правила опрокидываются с такою смелостью, и столь властно подчеркивается их нарушение, а соответственная икона так много говорит о себе, о своих художественных достижениях непосредственному художественному вкусу, что не остается никакого сомнения: «неправильные» и взаимно противоречивые подробности рисунка представляют сложный художественный р а с ч е т, который, если угодно, можно называть дерзким, но — никак не наивным. Что скажем мы, например, об иконе Спаса Вседержителя в Лаврской ризнице [2], на которой голова отвернута вправо, но с правой же стороны имеет дополнительную плоскость, причем ракурс левой стороны носа меньше правого и т. п.? Плоскость носа настолько явно повернута в сторону, а поверхности темени и висков развернуты, что не было бы затруднения забраковать такую икону, если бы не — вопреки ее «неправильности» — изумительная выразительность и полнота ее. Это впечатление осознáется с полною определенностью, если мы взглянем тут же, в Лаврской ризнице, на другую [3], подобную же рисунком, переводом, размерами и красками икону того же наименования, но написанную почти без вышеупомянутых отступлений от правил перспективы и школьно — гораздо более правильную: эта последняя икона, в сравнении с первой, представляется бессодержательною, невыразительною, плоскостною и лишенною жизни, так что не остается сомнения, при общем разительном их сходстве, что перспективные правилонарушения — не есть терпимая слабость иконописца, а положительная с и л а его,— именно то, вследствие чего первая из рассмотренных икон неизмеримо выше второй, неправильная выше правильной.

Далее, если обратиться к светотени, то и тут мы находим в иконах своеобразное распределение теней, подчеркивающее и выделяющее несоответствие иконы изображению, требуемому натуралистическою живописью. Отсутствие определенного фокуса света, противоречивость освещений в разных местах иконы, стремление выдвинуть массы, которые должны были бы быть затененными,— это опять не случайности и не промахи мастера-примитивиста, но — художественные расчеты, дающие максимум художественной изобразительности.

К числу подобных же средств иконописной изобразительности следует отнести еще линии так называемой *разделки*, делаемые и н ы м цветом, нежели цвет раскрышки соответственного места иконы, а чаще всего металлически-блестящими — золотою или очень редко серебряною ассисткой или твореным золотом. Этим подчеркиванием ц в е т а линий разделки мы хотим сказать, что иконописец сознательно обращает на нее

внимание, хотя она не соответствует ничему физически зримому, т. е. какой-нибудь аналогичной системе линий на одежде или седалище, например, но есть лишь система линий потенциальных, линий строения данного предмета, подобных, например, линиям силы электрического или магнитного поля, или системам эквипотенциальных или изотермических и тому подобных кривых. Линии разделки выражают метафизическую схему данного предмета, динамику его, с бóльшею силою, чем видимые его линии, но сами по себе они вовсе невидимы и, будучи начертанными на иконе, составляют, по замыслу иконописца, совокупность заданий созерцающему глазу, линии заданных глазу движений при созерцании им иконы. Эти линии — схема воспостроения в сознании созерцаемого предмета, а если искать физические основы этих линий, то это — силовые линии, линии натяжений, т. е., иными словами,— не складки, образующиеся от натяжения, еще не складки, но складки лишь в возможности, в потенции,— те линии, по которым легли б ы складки, если б ы стали складываться вообще. Начертанные на дополнительной плоскости линии разделки выявляют сознанию структивный характер этих плоскостей и, следовательно, помогают, не ограничиваясь пассивным созерцанием этих плоскостей, понять функциональное отношение таковых к целому и, значит, дают материал с особенною остротою заметить неподчиненность подобных ракурсов требованиям линейной перспективы.

Мы не будем говорить о других, второстепенных, приемах иконописи, которыми она подчеркивает свою неподсудность законам линейной перспективы и сознательность своих перспективо-нарушений. Упомянем лишь об *описи*, обводящей рисунок и потому чрезвычайно подчеркивающей его особенности,— об *оживках*, *движках* и *отметинах*, а также *пробелах*, выявляющих выпуклости и потому акцентирующих все неровности, которым не следовало бы быть видными, и т. д. Можно думать, сказанного достаточно, чтобы напомнить всем, приглядывавшимся к иконам, уже имеющийся запас впечатлений о н е с л у ч а й н о с т и отступлений от правил перспективы и, мало того, об эстетической плодотворности таких нарушений.

III

И теперь, после такого напоминания, перед нами встает вопрос о смысле и о правомерности этих нарушений. Т. е., другими словами, перед нами встает сродный вопрос о границах применения и о смысле перспективы. В самом ли деле перспектива, как на то притязают ее сторонники, выражает природу вещей и потому должна всегда и везде быть рассмат-

риваема как безусловная предпосылка художественной правдивости или же это есть только схема, и притом одна из возможных схем изобразительности, соответствующая не мировосприятию в целом, а лишь одному из возможных истолкований мира, связанному с вполне определенным жизнечувствием и жизнепониманием? Или еще: есть ли перспектива, перспективный образ мира, перспективное истолкование мира,— естественный, из существа его вытекающий образ, истинное слово мира, или же это — только особая орфография, одна из многих конструкций, характерная для создавших ее, свойственная веку и жизнепониманию придумавших ее и выражающая собственный их стиль — но вовсе не исключающая иных орфографий, иных систем транскрипций, соответствующих жизнепониманию и стилю иных веков и притом, может быть, транскрипций бóлее связанных с существом дела,— во всяком случае так, что нарушение этой, перспективной, хотя бы столь же мало мешает художественной истине изображений, как грамматические ошибки в письме святого человека — жизненной правде излагаемого им опыта?

Чтобы ответить на наш вопрос, дадим прежде всего историческую справку, а именно: уясним себе исторически, насколько, в самом деле, изобразительность и перспектива между собою неразрывны.

Вавилонские и египетские плоские рельефы не обнаруживают признаков перспективы, как не обнаруживают они, впрочем, и того, что в собственном смысле следует называть обратною перспективою; разноцентренность же египетских изображений, как известно, чрезвычайно велика и канонична в египетском искусстве: всем памятна профильность лица и ног при повороте плечей и груди египетских рельефов и росписей. Но во всяком случае в них нет прямой перспективы [4]. Между тем поразительная правдивость портретных и жанровых египетских скульптур показывает огромную наблюдательность египетских художников, и если правила перспективы в самом деле так существенно входят в правду мира, как о том твердят их сторонники, то было бы совершенно непонятно, почему не заметил перспективы и как мог не заметить ее изощренный глаз египетского мастера. С другой стороны, известный историк математики Мориц Кантор отмечает, что египтяне обладали уже геометрическими предусловиями перспективных изображений. Знали они, в частности, геометрическую пропорциональность и притом подвинулись в этом отношении так далеко, что умели, где требуется, применять увеличенный или уменьшенный масштаб. «Едва ли поэтому не покажется поразительным, что египтяне не сделали дальнейшего шага и не открыли перспективы. Как известно, в египетской живописи нет никакого следа ее, и хотя

можно признавать религиозные или иные основания тому, но остается заверенным геометрический факт, что египтяне не пользовались приемом мыслить расписную стену как вставленную между смотрящим глазом и изображаемым предметом и соединять посредством линии точки пересечения этой плоскости с лучами, направленными к тому предмету»[5].

Мимоходом оброненное замечание Морица Кантора о религиозных основаниях бесперспективности египетских изображений весьма достойно внимания. В самом деле, египетское искусство, насчитывающее тысячелетия в своем прошлом, получило строго канонический характер и отлилось в непреложные иератические формулы, может быть, по внутреннему смыслу своему не слишком далекие от иероглифических надписей, как и надписи, в свой черед, не слишком отошли еще от метафизической изобразительности. Разумеется, египетское искусство не нуждалось ни в каких новшествах и постепенно все более замыкалось в себя. Перспективные соотношения, если бы они и были подмечены, не могли быть допущены в самозамкнутый круг канонов египетского искусства. Отсутствие прямой перспективы у египтян, как, хотя в другом смысле, и у китайцев, доказывает скорее зрелость и даже старческую перезрелость их искусства, нежели младенческую его неопытность,—освобождение от перспективы или изначальное непризнание ее власти, как увидим, характерной для субъективизма и иллюзионизма,—*ради религиозной объективности и сверхличной метафизичности.* Напротив, когда разлагается религиозная устойчивость мировоззрения и священная метафизика общего народного сознания разъедается индивидуальным усмотрением отдельного лица с его отдельной точкою зрения, и притом с отдельною точкою зрения в этот именно данный момент,—тогда появляется и характерная для отъединенного сознания перспективность; но притом—все же сперва не в искусстве чистом, которое по самому существу своему всегда более или менее метафизично, а в искусстве *прикладном*, как момент декоративности, имеющий своим заданием *не истинность бытия, а правдоподобие казания.*

Замечательно, что именно Анаксагору, тому Анаксагору, который пытался само-живые божества Солнце и Луну превратить в раскаленные камни, а божественное миротворчество подменить центральным вихрем, в котором возникли светила, именно этому Анаксагору Витрувий приписывает изобретение перспективы и притом в так называемой древними скенографии, т. е. в росписи театральных декораций. По сообщению Витрувия[6], когда, приблизительно около 470 года до Р. Х., Эсхил ставил в Афинах свои трагедии, а известный Агафарх устроил ему декорации и написал о них трактат,

«Commentarius», то именно по этому поводу Анаксагор и Демокрит получили побуждение выяснить этот самый предмет — писание декораций — научно. Вопрос, поставленный ими, заключался в том, ка́к должны быть проведены на плоскости линии, чтобы, при принятии известного центра, лучи, проведенные к ним из глаза, соответствовали лучам, проведенным из глаза, находящегося на том же месте, к соответственным точкам самого здания,— так, чтобы изображение на ретине от предмета подлинного, выражаясь по-современному, вполне совпадало с таковым же от декорации, представляющей этот предмет.

IV

Итак, перспектива возникает н е в чистом искусстве и выражает, по самому первоначальному своему заданию, отнюдь н е живое художественное восприятие действительности, а придумывается в области искусства прикладного, точнее говоря, в области театральной техники, привлекающей на свою службу живопись и подчиняющей ее с в о и м задачам. Соответствуют ли эти задачи задачам чистой живописи — этот вопрос н е н у ж д а е т с я в о т в е т е. Ведь живопись имеет задачею н е дублировать действительность, а дать наиболее глубокое постижение ее архитектоники, ее материала, ее смысла; и постижение этого смысла, этого материала действительности, архитектоники ее — созерцающему глазу художника дается в *живом соприкосновении* с реальностью, вживанием и вчувствованием в реальность. Между тем театральная декорация хочет, насколько возможно, *заменить* действительность — ее видимостью: эстетичность этой видимости есть внутренняя связность ее элементов, но вовсе не символическое знаменование первообраза чрез образ, воплощенный средствами художественной техники. Декорация есть *обман*, хотя бы и красивый, чистая же живопись есть, или по крайней мере хочет быть, прежде всего *правдою* жизни, жизнь не подменяющею, но лишь символически знаменующею в ее глубочайшей реальности. Декорация есть ширма, застящая свет бытия, а чистая живопись есть открытое настежь окно в реальность. Для рационалистического ума Анаксагора и Демокрита — изобразительного искусства как символа реальности не могло быть, да и не требовалось: как для всякого «передвижничества» мысли — если позволить себе из этого мелкого явления русской жизни сделать историческую категорию,— им требовалась не правда жизни, дающая постижение, а внешнее подобие, прагматически полезное для ближайших жизненных действий,— не творческие основы жизни, а ими-

тация жизненной поверхности. До того греческая сцена лишь ознаменовывалась «картинами и тканями» [7], теперь стала чувствоваться нужда в иллюзии. И вот, предполагая, что зритель или декоратор-художник прикован, воистину, как узник Платоновской пещеры, к театральной скамье и не может, а равно и не должен, иметь непосредственного, жизненного отношения к реальности,— как бы стеклянной перегородкой отделен от сцены и есть один только неподвижный смотрящий глаз, без проникновения в самое существо жизни и, главное, с парализованною волею, ибо самое существо обмирщенного театра требует безвольного смотрения на сцену, как на некоторое «не вправду», «не на самом деле», как на некоторый пустой обман,— эти первые теоретики перспективы, говорю, дают правила наивящего обмана театрального зрителя. Анаксагор и Демокрит живого человека подменяют зрителем, отравленным кураре, и уясняют правила обмана такого зрителя. Сейчас нам нет надобности оспаривать; временно согласимся: для зрительной иллюзии такого больного, лишенного бóльшей части общечеловеческой жизни, эти приемы перспективного изображения действительно имéют свой смысл.

Следовательно, мы должны признать установленным, что, по крайней мере в Греции, в V веке до Р. Х., перспектива была известна, и если, в том или другом случае, она все же не применялась, то, явное дело, это происходило вовсе не от неизвестности ее начал, а по каким-то иным, более глубоким побуждениям, и именно побуждениям, исходящим из *высших требований чистого искусства*. Да и было бы крайне невероятным и не соответствующим состоянию математических наук и высокой геометрической наблюдательности изощренного глаза древних — предположить, что они не заметили, якобы присущей нормальному зрению, перспективности образа мира или не сумели вывести соответственных простых применений из элементарных теорем геометрии; было бы очень трудно усомниться в том, что когда они не применяли правил перспективы, то это делалось потому, что они просто не хотели их применять, считали излишними и анти-художественными.

V

В самом деле, *Птолемей* в своей «Географии» [8], относящейся ко II веку по Р. Х., рассматривает картографическую теорию проекции сферы на плоскость, а в своем «Планисферии» обсуждает разные способы проекций, преимущественно же — проекцию из полюса на экваториальную плоскость, т. е. ту проекцию, которую в 1613 г. *Эгилльон* назвал *стереографическою*, а также решает другие трудные проективные задачи [9]. Возмож-

но ли представить, что при таком состоянии знаний были неизвестны простые приемы линейной перспективы? И, в самом деле, там, где мы имеем дело не с чистым искусством, а с декоративными иллюзиями, применяемыми для обманчивого расширения пространства театральной сцены или для разрушения плоскости домашней стены, мы неизменно наталкиваемся на соответствующее поставленной цели пользование линейною перспективою.

В особенности это наблюдается в тех случаях, когда жизнь, удаляясь от глубинных истоков своих, течет мелкими водами легкого эпикуреизма, в атмосфере легковесной буржуазности греческих человечков — graeculorum, как их называли современные им римляне, человечков, лишившихся ноуменальной глубины греческого гения и не успевших приобрести величественного размаха, вселенской по обхвату, морально-политической мысли римского народа. Здесь разумеются изящно-пустые росписи домов в Помпеях, архитектурные стенные декорации помпейских вилл [10]. Занесенное в Рим главным образом из Александрии и других центров эллинистической культуры в I и II веке, это барокко древнего мира задавалось чисто иллюзионистическими задачами и стремилось именно *обмануть* зрителя, который предполагался, следовательно, более-менее неподвижным. Архитектурные и ландшафтные росписи такого рода бывают, может быть, нелепы, в смысле невозможности их осуществления в действительности [11], но тем не менее они хотят обмануть, как бы играют и дразнят зрителя. Иные подробности переданы с таким натурализмом, что зритель лишь ощупью убеждается в оптическом обмане: этому впечатлению способствует мастерская светотень, расположенная в зависимости от того источника света — окна, отверстия в потолке, двери,— который освещал комнату [12]. Достоин величайшего внимания тот замечательный факт, что и от этого иллюзионистического пейзажа опять протягиваются связывающие нити к архитектуре греко-римской *сцены* [13]. Корень перспективы — театр, не по той только историко-технической причине, что *театру* впервые потребовалась перспектива, но и в силу побуждения более глубокого: театральности перспективного изображения мира. В том ведь и состоит нетрудовое, лишенное чувства реальности и сознания ответственности, мирочувствие, что для него жизнь есть только зрелище, и ничуть не подвиг. И потому — возвращаемся к Помпеям — трудно искать в этих росписях подлинные произведения чистого искусства. Действительно, техническая бойкость этих домашних декораций все же не заставляет забывать историков искусства [14], что в них мы имеем перед собою «лишь произведения виртуозов ремесленников, а не настоящих одухотворенных художников». Точно так же — и относительно пейзажных фонов

на сюжетных картинах, написанных «всегда очень приблизительно», быстро и умело набросанных. «Так ли были написаны фоны на знаменитых картинах классиков — это еще вопрос»[15]. Эти памятники «страдают приблизительностью в разрешении перспективных задач, к которым художники подходили как будто исключительно опытным путем,— говорит Бенуа.— Все же вопрос большой: значат ли эти черты, что законы перспективы действительно не были известны древним. Не видим ли мы,— спрашивает Бенуа,— в настоящее время такое же забвение перспективы как науки? Совершенно недалеко то время, когда и мы дойдем в этой области до «византийских» нелепостей и оставим за собой неумение и приблизительность поздней классической живописи. Можно ли будет на этом основании отрицать знание з а к о н о в перспективы в поколении художников, нам предшествовавшем?..»[16].

Действительно, можно отчасти видеть в этой полуточности перспективных осуществлений начатки того развала перспективы, который вскоре начинается в Восточном и в Западном Средневековье. Но, мне думается, эти неточности перспективы есть компромисс между задачами собственно декоративными — иллюзионистической живописи — и задачами синтетическими — живописи чистой: ведь нельзя забывать, что жилой дом, хотя бы и очень нетрудовой, все-таки не есть театр и что обитатель дома вовсе не так прикован к своему месту и не так ущемлен в своей жизни, как зритель театра. Если бы стенная роспись какого-нибудь дома Виттиев в точности подчинялась правилам перспективы, то она, притязая на обман или на игривую шутку, достигала бы такового т о л ь к о при неподвижности зрителя и притом находящегося в строго определенном месте комнаты; напротив, всякое движение его или, тем более, перемена места производила бы отвратительное чувство неудавшегося обмана или разоблаченного трюка. Вот именно чтобы избежать грубых нарушений иллюзии, декоратор отказывается от ее безусловной навязчивости для каждой о т д е л ь н о й точки зрения и дает поэтому некоторую синтетическую перспективу, некоторое п р и б л и з и т е л ь н о е, для каждой отдельной точки зрения, решение задачи, но зато распространяющееся на пространство *всей* комнаты: образно говоря, прибегает к темперированному строю клавишного инструмента, в пределах требуемой точности — достаточному. А еще, говоря иначе, он отчасти отказывается от искусства подобий и вступает на некоторый, хотя и в весьма малой степени, путь синтетического изображения мира, т. е. из декоратора делается несколько художником. Но, повторяю, художника в нем можно видеть н е потому, что он отчасти, и от очень большой части, держится правил перспективы, а потому и постольку, что он от них отступает.

VI

Начиная с IV века по Р. Х.— иллюзионизм разлагается, и перспективная пространственность в живописи исчезает: обнаруживается явное непризнание правил перспективы, необращение внимания на пропорциональные соотношения отдельных предметов и даже, иногда, их отдельных частей. Это разрушение позднеклассической, в существе своем перспективной, живописи идет с чрезвычайной быстротою, а затем с каждым веком углубляется, включительно до времени Раннего Возрождения. У мастеров Средневековья «нет никакого представления о сведении линий к одной точке или о значении горизонта. Поздние римские и византийские художники как будто никогда не видели зданий в натуре, а имели дело лишь с плоскими игрушечными вырезками. О пропорциях они заботятся столь же мало и, с течением времени, все меньше и меньше. Никакого отношения между ростом фигур и зданий, для этих фигур назначенных, не существует. К этому надо еще прибавить, что с веками, даже в деталях, замечается все возрастающее удаление от действительности. Еще кое-какие параллели между действительной архитектурой и архитектурной живописью можно установить в произведениях VI, VII и даже X и XI веков, но дальше утверждается в византийском искусстве тот странный тип «палатной живописи», в котором все — произвол и условность»[17].

Эта характеристика средневековой живописи взята нами из «Истории Живописи» А. Бенуа, но отсюда — потому лишь, что книга была под рукою; в сетованиях Бенуа нетрудно расслышать давно-давно надоевшие охуления средневекового искусства, в особенности за «неведение» перспективы, которые можно прочесть в любой книжке по истории искусства, с обычным указанием на изображение домов «на три фронта», как рисуют дети, на «условность» раскрасок, на расхождение к горизонту параллелей, на непропорциональность и вообще всякое перспективное и прочее пространственное невежество. Для полноты такой характеристики Средневековья нужно добавить, что и на Западе, с той же самой точки зрения, обстояло дело не лучше, но даже значительно хуже: «Если мы сопоставим то, что приблизительно в X вске творилось в Западной Европе, с тем, что происходило в то же время в Византии, то последнее покажется верхом художественной утонченности и технического великолепия»[18]. При таком понимании Византии само собою разумеется и резюме, у Бенуа ли, или у большинства других,— не все ли равно, так уже прискучило оно бесчисленными повторениями, рука об руку с еще более надоевшими выкриками историков культуры о «мраке» Средневековья,— резюме, гласящее:

«История Византийской живописи со всеми ее колебаниями и временными подъемами есть история упадка, одичания и омертвения. Образцы Византийцев все более удаляются от жизни, их техника становится все более рабски традиционной и ремесленной»[19].

Схема истории искусств и истории просвещения вообще, как известно, начиная с эпохи Возрождения и почти до наших дней, неизменно одна и та же, и притом чрезвычайно простая. В основе ее лежит непоколебимая вера в безусловную ценность, в окончательную завершенность и, так сказать, канонизированность, вознесенность почти в область метафизическую, буржуазной цивилизации второй половины XIX века, т. е. кантовская, хотя бы и не прямо от Канта берущаяся, ориентировка. Поистине, если где можно говорить об идеологических надстройках над экономическими формами жизни, так это здесь, у историков культуры XIX века, слепо уверовавших в абсолютность мелкой буржуазности и расценивающих всемирную историю по степени близости ее явлений к явлениям второй половины XIX века. Так и в истории искусства: все то, что похоже на искусство этого времени или движется к нему, признается положительным, остальное же все — падением, невежеством, дикостью. При такой оценке делается понятной восторженная похвала, нередко срывающаяся с уст почтенных историков: «совсем по-современному», «лучше не могли бы сделать и тогда-то», причем указывается какой-нибудь год, близкий ко времени самого историка. Действительно, для них, уверовавших в современность, неизбежно и полное доверие к своим современникам, подобно тому как провинциалы науки глубоко убеждены, что «окончательною истиною» в науке «признана» (— как будто есть какой-то вселенский собор для формулирования догматов в науке —) та или другая книжка. И тогда понятно, что античное искусство, переходящее от святых архаиков через посредство прекрасного к чувственному и, наконец, к иллюзионистическому, таким историкам кажется р а з в и в а ю щ и м с я. Средневековье, решительно обрывающее с задачами иллюзионизма и ставящее своею целью не созидание подобий, а символы реальности, кажется падающим. И, наконец, искусство Нового Времени, начинающееся Возрождением и тут же, по молчаливому перемигиванию, по какому-то току взаимного соглашения, решившее подменить созидание символов — построением подобий, это искусство, широкой дорогой приведшее к XIX веку, кажется историкам бесспорно совершенствующимся. «Ка́к же это может быть плохо, если непреложною внутреннею логикою это привело к вам, ко мне?» — такова истинная мысль наших историков, если ее выразить без жеманства.

И они глубоко правы в сознании прямой связи, и притом — не внешне-исторической только, а внутренне-логической, транс-

цендентальной связи между посылками времени Возрождения и жизнепониманием самого недавнего прошлого, точно так же, как они глубочайше правы в своем ощущении полной несоединимости предпосылок средневековых и мировоззрения, только что указанного. Если просуммировать все то, что говорится в формальном отношении против искусства Средневековья, то оно сводится к упреку: «Нет понимания пространства», а этот упрек, в раскрытом виде, означает, что нет пространственного единства, нет схемы эвклидо-кантовского пространства, сводящейся, в пределах живописи,— к линейной перспективе и пропорциональности, а точнее говоря,— к одной перспективе, ибо пропорциональность — лишь ее частность.

При этом (и — что самое опасное — бессознательно) предполагается само собою разумеющимся или где-то и кем-то абсолютно доказанным, что никаких форм в природе не существует,— не существуст, как живущих каждая своим мирком,— ибо вообще не существует никаких реальностей, имеющих в себе центр и потому подлежащих своим законам; что посему все зримое и воспринимаемое есть только простой материал для заполнения некоторой общей, извне на него накладываемой схемы упорядочения, каковою служит канто-эвклидовское пространство, и что, следовательно, все формы природы суть только кажущиеся формы, накладываемые на безличный и безразличный материал схемою научного мышления, т. е. суть как бы клеточки разграфления жизни,— и не более. И, наконец, предпосылка логически первая — о качественной однородности, бесконечности и беспредельности пространства, о его, так сказать, бесформенности и неиндивидуальности. Не трудно видеть, что эти предпосылки отрицают и природу и человека зараз, хотя и коренятся, по насмешке истории, в лозунгах, которые назывались *«натурализм»* и *«гуманизм»*, а завершились формальным провозглашением прав человека и природы.

Сейчас не место устанавливать или даже разъяснять связь возрожденских сладких корней с кантовскими горькими плодами. Достаточно известно, что кантианство, по пафосу своему, есть именно углубленное гуманитарно-натуралистическое жизнепонимание Возрождения, а по обхвату и глубине — самосознание того исторического эона, который называет себя «новым европейским просвещением» и не без права кичился еще недавно своим фактическим господством. Но в новейшее время мы уже научаемся понимать мнимую окончательность этого просвещения и узнали, как научно-философски, так и исторически, а в особенности, художественно, что все те пугала, которыми нас отпугивали от Средневековья, выдуманы самими же историками, что в Средневековье течет полноводная

и содержательная река истинной культуры, со с в о е ю наукою, со с в о и м искусством, со с в о е ю государственностью, вообще со всем, что принадлежит культуре, но именно со с в о и м, и притом примыкающим к истинной античности. И предпосылки, которые считаются непреложными в жизнепонимании *Нового Времени*, тут, как и в древности (— да, как и в древности! —), не только считаются непреложными, а отвергаются, не по малой сознательности, а по существу устремления воли. Пафос нового человека — избавиться от всякой реальности, чтобы «хочу» законодательствовало вновь строящейся действительностью, фантасмагоричной, хотя и заключенной в разграфленные клетки. Напротив, пафос античного человека, как и человека средневекового,— это приятие, благодарное признание и утверждение всяческой реальности как блага, ибо бытие — благо, а благо — бытие; пафос средневекового человека — утверждение реальности в себе и вне себя, и потому — объективность. Субъективизму нового человека свойствен иллюзионизм; напротив, нет ничего столь далекого от намерений и мыслей человека средневекового (— а корни его в античности —), как творчество подобий и жизнь среди подобий. Для нового человека,— возьмем откровенное его признание устами марбургской школы,— действительность существует лишь тогда и постольку, когда и поскольку наука с о б л а г о в о л и т разрешить ей существовать, выдав свое разрешение в виде сочиненной схемы, схема же эта должна быть решением юридического казуса, почему данное явление может считаться всецело входящим в заготовленное разграфление жизни и потому допустимым. Утверждается же патент на действительность — только в канцелярии Г. Когена, и без его подписи к печати недействителен.

То, что у марбуржцев высказывается откровенно,— составляет д у х возрожденской мысли, и вся история просвещения в значительной мере занята войною с жизнью, чтобы всецело ее придушить системою схем. Но достойно внимания и глубочайшего внутреннего смеха, что это искажение, эту порчу естественного человеческого способа мыслить и чувствовать, это перевоспитание в духе нигилизма, новый человек усиленно выдает за возвращение к естественности и за снятие каких-то и кем-то якобы наложенных на него пут, причем, поистине, стараясь выскребсти с человеческой души письмена истории, продырявливает самую душу.

Древний и средневековый человек, напротив, прежде всего знает, что для того чтобы хотеть — надо б ы т ь, быть реальностью и притом среди реальностей, на которые надо опираться: он — глубоко реалистичен и твердо стоит на земле, не в пример человеку новому, считающемуся лишь со своими хотениями и, по необходимости, с ближайшими средствами их осуществле-

ния и удовлетворениями. Понятно отсюда, что предпосылками реалистического жизнепонимания были и всегда будут: ёсть реальности, т. е. есть центры бытия, некоторые сгустки бытия, подлежащие с в о и м законам, и потому имеющие каждый с в о ю форму; посему ничто существующее не может рассматриваться как безразличный и пассивный материал для заполнения каких бы то ни было схем, а тем более считаться со схемой эвклидо-кантовского пространства; и потому формы должны постигаться по с в о е й жизни, через с е б я изображаться, согласно постижению, а не в ракурсах заранее распределенной перспективы. И, наконец, самое пространство — не одно только равномерное бесструктурное место, не простая графа, а само — своеобразная реальность, насквозь организованная, нигде не безразличная, имеющая внутреннюю упорядоченность и строение.

VII

Итак. Перспективность или неперспективность живописи целого исторического периода отнюдь не может рассматриваться как нечто равносильное умелости или неумелости, а лежит гораздо глубже в определениях коренной воли, имеющей творческий импульс в ту или другую сторону. Наш тезис — и мы еще неоднократно будем возвращаться к нему — состоит в том, что в те исторические периоды художественного творчества, когда не наблюдается пользования перспективой, творцы изобразительных искусств не «не умеют», а не хотят ею пользоваться или, точнее сказать, хотят пользоваться *иным* принципом изобразительности, нежели перспектива, а хотят так потому, что гений времени понимает и чувствует мир способом, имманентно включающим в себя и *этот прием* изобразительности. Напротив, в другие периоды забывают смысл и значение неперспективной изобразительности, решительно утрачивают чутье к ней, потому что жизнепонимание времени, сделавшись совсем иным, ведет к перспективной картине мира. И в том и в другом есть своя внутренняя последовательность, своя принудительная логичность, в существе дела очень элементарная, и если она не вступает в полную силу чрезвычайно быстро, то это происходит н е от сложности этой логики, а от двусмысленного колебания духа времени между двумя взаимно исключающими самоопределениями.

Ведь есть, в конечном итоге, только два опыта мира — опыт общечеловеческий и опыт «научный», т. е. кантовский, как есть только д в а отношения к жизни — *внутреннее* и *внешнее*, как есть два типа культуры — созерцательно-творческая и хищнически-

механическая. Все дело сводится к выбору того или другого пути — средневековой ночи или просветительного дня культуры; а далее — все определяется, как по писаному, с полною последовательностью. Но, чередующиеся в истории, эти полосы культуры — вовсе не сразу отделяются друг от друга,— по неопределенности состояния в соответственные времена самого духа, уже наскучившего одним и еще не отваживающегося на другое

Не забегая сейчас в смысл нарушений перспективы,— чтобы с бóльшею психологическою убедительностью вернуться к обсуждению этого вопроса впоследствии,— напомним тот факт средневековой живописи, что нарушения перспективы вовсе не появляются здесь по временам, то так, то этак, а подчинены определенной системе: уходящие параллели *всегда* расходятся к горизонту, и притом тем заметнее, чем больше требуется выделить предмет, ими ограниченный. Если в особенностях египетских рельефов мы видим не случайность неведения, а художественный метод, ибо эти особенности встречаются не раз или два, а тысячи, десятки тысяч раз, и следовательно, преднамеренны, то как раз по аналогичной причине нельзя не признать в своеобразии нарушения перспективности искусством средневековым — тоже именно метода. Да и психологически невозможно представить себе, чтобы, в течение многих веков, сильные и глубокие люди, строители своеобразной культуры, не сумели бы заметить такого элементарного, такого непреложного и, можно сказать, вопиющего о себе факта, как схождение параллелей к горизонту.

Но если это кажется мало, то вот еще доказательство: рисунки детей, в отношении неперспективности, и именно обратной перспективы, живо напоминают рисунки средневековые, несмотря на старание педагогов внушить детям правила линейной перспективы; и только с утерею непосредственного отношения к миру дети утрачивают обратную перспективу и подчиняются напетой им схеме. Так, независимо друг от друга, поступают в с е дети. И, значит, это — не есть простая случайность и не произвольная выдумка какого-то византийствующего из них, а метод изобразительности, вытекающий из характера вопринимательного синтеза мира. Так как детское мышление — это не слабое мышление, а особый т и п мышления[20], и притом могущий иметь какие угодно степени совершенства, включительно до гениальности, и даже преимущественно сродный гениальности, то следует признать, что и обратная перспектива в изображении мира — вовсе не есть просто неудавшаяся, недопонятая, недоизученная перспектива линейная, а есть именно своеобразный охват мира, с которым должно считаться, как с зрелым и самостоятельным приемом изобразительности, мо-

жет быть — ненавидеть его, как прием враждебный, но, во всяком случае, о котором не приходится говорить с соболезнованием или с покровительственным снисхождением.

VIII

Действительно, новое миропонимание ознаменовано в XIV веке на Западе и новым отношением к перспективе.

Как известно, первые тончайшие испарения натурализма, гуманизма и реформации подымаются от невинной «овечки божией» — Франциска Ассизского, канонизированного, ради иммунизации, по той простой причине, что вовремя не спохватились его сжечь. А первым проявлением францисканства в области искусства был джоттизм.

С творчеством Джотто привычно объединяется в мысли представление о Средневековье,— однако, ошибочно. Джотто смотрит в иную сторону. Его «веселый и счастливый, на итальянский манер, гений», плодовитый и легкий, был склонен к повозрожденски неглубокому взгляду на жизнь. «Он был очень изобретателен,— говорит Вазари,— очень приятен в обхождении и большой мастер говорить острые слова, память о которых еще жива в этом городе» [1*]. Однако те из них, которые повторяются и поныне, непристойны и грубы, а многие к тому же и неблагочестивы. Под покровом церковных сюжетов в нем можно подметить светский дух, сатирический, чувственный и даже позитивистический, враждебный аскетизму. Питаясь от зрелого прошлого, его эпохе предшествовавшего, он дышит, однако, уже иным воздухом. «Хотя и рожденный в мистическом веке, он сам не был мистиком, и, хотя он был другом Данте, он не походил на него»,— пишет о Джотто И п. Тэн [21]. Там, где Данте разит священным гневом, Джотто посмеивается и порицает — не нарушение идеала, а сам идеал. Он, написавший «Обручение св. Франциска с Бедностью», в своей поэме высмеивает самый идеал бедности. «Что до бедности, якобы желаемой и искомой, то, как хорошо можно видеть на опыте, ее соблюдают или не соблюдают, но не ради ее прославления, ибо с ней не сочетаются ни тонкость разума, ни знания, ни любезность, ни добродетель. И, как мне кажется, весьма стыдно звать добродетелью то, что подавляет хорошие качества, и очень дурно предпочитать нечто животное действительным добродетелям, которые приносят доброденствие всякому умному человеку и которые таковы, что, чем больше ими наслаждаешься, тем больше их ценишь». Трудно поверить, чтобы это откровенное предпочтение мирской славы подвигу самообуздания принадлежало другу Данте. Но — это так; и, кроме Данте, он имел еще друзей эпикурейцев, отрицателей Бога. Джотто создал себе идеал всемир-

ной и гуманитарной культуры, и он представляет себе жизнь в духе либерпансеров Ренессанса, как земное счастье и прогресс человека, с подчинением основной цели — полному и совершенному развитию всех естественных сил — всего остального; изобретателям полезного и прекрасного принадлежит здесь первое место. И сам он стремится быть таким же, первообраз типичнейшего гения эпохи — Леонардо. «Он был очень любознателен,— говорит Вазари о Джотто,— ходил вечно погруженный в размышления о новых вещах и старался приблизиться к природе, почему он заслуживает быть названным учеником природы, а не кого-либо другого. Он рисовал разнообразные пейзажи, полные скал и деревьев, что представляло новизну в его время» [2*]. Еще полный благородных соков Средневековья и сам не натуралист, он уже испытал самый первый, предутренний ветерок натурализма и сделался его провозвестником.

Отец современного пейзажа, Джотто выступает с приемом писаной, «обманывающей зрение», архитектуры и на глаз, с удивительной для своего времени удачею, решает смелые перспективные задачи. В знании Джотто правил перспективы историки искусства сомневаются: если это правильно, то вот, следовательно, доказательство, что когда глаз стал руководиться внутренним исканием перспективы, то он тут же почти нашел ее, хотя и не в отчеканенной форме. Джотто не только не делает грубых нарушений перспективы, но, напротив, как бы играет с нею, ставя себе сложные перспективные проблемы и разрешая их проницательно и полно; в частности, уходящие параллели сходятся к горизонту в одну точку. Мало того, во фресках верхней церкви святого Франциска в Ассизи Джотто начинает с того, что стенопись имеет у него «значение чего-то самостоятельного и как бы даже соперничающего с архитектурою». Фреска — «не стенной узор с сюжетом», а «вид через стену на некие действия» [22]. Достойно внимания, что позже Джотто редко прибегал к этому слишком смелому для того времени приему, и редко прибегают к нему все ближайшие его последователи, тогда как в XV веке подобная архитектура становится общим правилом, а в XVI, XVII веках приводит к фокусному обогащению архитектурной живописи совершенно плоские и простые помещения, лишенные какого бы то ни было реального архитектурного убранства [23]. Следовательно, если впоследствии отец современной живописи не прибегает к подобному же приему, то не потому, чтобы он не знал его, а потому, что окрепший художественный гений, т. е. осознавший себя в сфере чистого художества, отчуждился от обманной перспективы, по крайней мере от ее навязчивости, как, по-видимому, смягчился у него впоследствии и его рационалистический гуманизм.

IX

Но тогда, от чего же отправлялся Джотто? Или, иными словами, откуда же появилось у него умение пользоваться перспективою? — Исторические аналогии и внутренний смысл перспективы в живописи подсказывают уже известный нам ответ. Когда безусловность теоцентризма заподозривается, и наряду с музыкой сфер звучит музыка земли (разумею «землю» в смысле самоутверждения человеческого «я»), тогда начинается попытка подставить на место помутневших и затуманившихся реальностей — подобия и призраки, на место теургии — иллюзионистическое искусство, на место божественного действа — театр.

Естественно думать, что привычку и вкус к перспективным обманам зрения Джотто развил в себе на *театральной декорации*: прецедент подобного рода мы уже видели в сообщении Витрувия о постановке эсхиловских трагедий и об участии в ней Анаксагора. Тем переходом от теургии к светскому зрению, каковым были в древней Греции последовательно уводящие от мистической и, определеннее, мистериальной реальности трагедии — Эсхила, затем Софокла и, наконец, Еврипида, в развитии театра Нового Времени явились мистерии, давшие в итоге выветривания новую драму. Историкам искусства представляется вероятным, что пейзаж Джотто в самом деле возник из декораций того, что тогда называлось «мистериями», и потому не мог, скажем от себя, не подчиниться началу иллюзионистической декоративности, т. е. перспективе. Чтобы не казаться голословными, подтвердим свои соображения мнением чуждого по образу мысли историка искусства. «Какова была зависимость пейзажа Джотто от декораций мистерий? — спрашивает себя А. Б е н у а, чтобы дать ответ: — Местами эта зависимость сказывается в столь сильной степени (в виде крошечных «бутафорских» домиков и павильонов, в виде кулисообразных, плоских, точно из картона вырезанных скал), что сомневаться в воздействии постановок духовных спектаклей на его живопись просто невозможно: мы, вероятно, видим в некоторых фресках прямо зафиксированные сцены этих зрелищ. Однако нужно сказать, что как раз в картинах, принадлежащих, несомненно, Джотто, зависимость эта сказывается меньше и каждый раз — в сильно переработанной, согласно условиям монументальной живописи, форме» [24].

Другими словами, Джотто, созревая как чистый художник, постепенно отходит от декораций, которые к тому же, как дело артели, едва ли были совсем единоличными. Новшество Джотто было, следовательно, — не в перспективности, как таковой, а в живописном использовании этого приема,

заимствованного из прикладной и простонародной отрасли искусства, подобно тому как Петраркою и Данте был перенесен в поэзию простонародный язык. В итоге возникает вывод, что знание или, по крайней мере, умение пользоваться приемами перспективы, в качестве «тайной науки о перспективе»[25], по выражению А. Дюрера, уже существовало, а, может быть, и всегда существовало среди мастеров, расписывавших декорации к мистериям, хотя строгая живопись этих приемов и чуждалась. А могла ли она их не знать?—Трудно себе представить обратное, коль скоро были известны эвклидовские «Элементы Геометрии». Уже Дюрер в своем «Наставлении в способах измерения»[24], вышедшем в 1525 году и содержащем учение о перспективе, начинает первую книгу трактата словами, ясно показывающими малую новизну теории перспективы в сравнении с элементарной геометрией,—малую новизну, по сознанию людей того времени. «Глубокомысленнейший Эвклид изложил основания геометрии,—пишет Дюрер,—и тому, кто хорошо уже знаком с ними, написанное здесь будет излишним»[27].

Итак: элементарная перспектива была давно известна,—была известна, хотя и не имела доступа в высокое искусство далее прихожей.

Но, по мере того как секуляризуется религиозное мировоззрение Средневековья, чистое религиозное действо перерождается в полутеатральные мистерии, а икона—в так называемую религиозную живопись, в которой религиозный сюжет все более и более становится только предлогом для изображения тела и пейзажа. Из Флоренции распространяется волна омирщения; во Флоренции же джоттистами были найдены, а затем распространены, как художественные прописи, начала натуралистической живописи.

Сам Джотто, а от него Джовани да Милано, и особенно Альтикиери и Авансо, делают смелые перспективные построения. Естественно, что эти художественные опыты, равно и традиции, отчасти почерпнутые из трудов Витрувия и Эвклида, ложатся в основу теоретической системы, в которой учению о перспективе предлежало быть изложену полно и обоснованно. Те научные основания, которые после столетия разработки дали «искусство Леонардо и Микель Анджело», были найдены и выработаны во Флоренции. До нас не дошли сочинения двух теоретиков того времени: Паоло дель Аббако (1366 г.) и более позднего—Биаджо де Парма. Но возможно, что главным образом они-то и подготовили почву, на которой с начала XV века работали главные теоретики учения о перспективе[28], Филиппо Брунеллески (1377—1449) и Паоло Учелло (1397—1475), затем Леон Альберти, Пиеро деи Франчески (около 1420—1492) и, наконец, ряд скульпторов, из которых в особен-

ности следует отметить Донателло (1386—1466). Сила влияний этих исследователей обусловливалась тем, что они не только теоретически разрабатывали правила перспективы, но и осуществляли свои достижения в иллюзионистической живописи. Таковы стенописи в виде памятников, изображенных с огромным знанием перспективы на стенах Флорентийского дуомо, написанные в 1436 году Учелло и в 1435 году Кастаньи; такова же декорация-фреска Андреа дель Кастаньо (1390—1457) в Сант-Аполлонио во Флоренции. «Весь строгий убор ее: шашки на полу, кессоны в потолке, розетки и панели по стенам — изображены с навязчивою отчетливостью для того, чтобы достичь полного впечатления глубины (мы бы сказали: «стереоскопичности»). И это впечатление достигнуто настолько, что вся сцена в ее застылости имеет вид какой-то группы из паноптикума,— разумеется из «гениального паноптикума»»[29],— по недоразумению едко замечает сторонник перспективности и Ренессанса. Пиеро тоже оставляет руководство по перспективе, под заглавием «De perspectiva pingendi»[3*]. Леон Баттиста Альберти (1404—1472) в своем трехтомном сочинении «О живописи», написанном до 1446 года и напечатанном в Нюренберге в 1511 году, развивает основы новой науки и иллюстрирует их применением в архитектурной живописи. Мазаччио (1401—1429) и его ученики Беноццо Гоццоли (1420—1498) и Фра Филиппо Липпи (1406—1469) стремятся воспользоваться в живописи тою же наукою перспективы, пока, наконец, не берется за те же проблемы теоретически и практически Леонардо да Винчи (1452—1519) и не завершают развитие перспективы Рафаэль Санти (1483—1520) и Микель Анджело Буонаротти (1475—1564).

X

Не будем далее отмечать этапы теоретического и живописного развития перспективы в бывший непосредственно перед нашим эон истории, тем более что изучение ее перешло преимущественно в руки математиков и уже стало далеким от непосредственных интересов искусства: немногое, слегка намеченное здесь, имело задачею не сообщение общеизвестных исторических сведений, как таковых, а нечто совсем иное,— именно напомнить о сложности и длительности этого развития, завершенного только в XVIII веке, Ламбертом, и далее, в качестве одного из отделов начертательной геометрии, трудами Лориа, Аскиери, Энриквеса в Италии, Шаля и Понселэ во Франции, Штаудта, Фидлера, Винера, Купфера, Бурместера в Германии, Вильсона в Америке и других, влившейся в общее русло чрезвычайно важной и обширной математической дисциплины — проективной геометрии[30].

Отсюда вытекает, что как бы мы ни оценивали перспективу по существу, мы не имеем никакого права разуметь в ней некий простой, естественный, непосредственно свойственный человеческому глазу, как таковому, способ видеть мир. Необходимость выковать учение о перспективе целому ряду больших умов и опытнейших живописцев в течение нескольких веков, с участием первоклассных математиков, и притом уже заведомо *после* того, как подмечены были основные признаки перспективной проекции мира, заставляет думать, что историческое дело выработки перспективы шло вовсе н е о простой систематизации уже присущего человеческой *психофизиологии, а о насильственном перевоспитании этой психофизиологии в смысле отвлеченных требований нового миропонимания*, существенно антихудожественного, существенно исключающего из себя искусство, в особенности же изобразительное.

Но душа Возрождения, душа вообще Нового Времени,— нецельная, расколотая душа, двоящаяся в мыслях своих. В этом отношении искусство оказалось в выгоде. По счастию, живое творчество все же не подчинялось требованиям рассудка, и искусство на самом деле шло далеко не теми путями, какие возвещались в отвлеченных декларациях. Обстоятельство, достойное внимания и смеха: даже сами художники, теоретики перспективы, как только они не рассказывали предписываемых ими же правил перспективы и отдавались, хотя уже зная ее секреты, непосредственному художественному чутью при изображении мира,— они делали грубые «промахи» и «ошибки» против ее требований — все, все! Но изучение соответственных картин обнаруживает, что сила их — именно в этих «ошибках», в этих «промахах». Вот уже когда действительно

Und predigen öffentlich Wasser[4*].

Сейчас нет времени входить в подробный анализ художественных произведений, и придется удовлетвориться лишь немногими типическими примерами их, доказывая высказанную мысль, и притом брать их поверхностно, без разъяснений, что́ именно значит эстетически их несоответствие перспективной схеме. Но, ради полной отчетливости, напомним, и притом чужими словами, что́ есть задача перспективистов — пресловутое «перспективное единство».

В расцвет перспективо-верия и перспективо-почитания, в семидесятых годах XIX века, был составлен Гвидо Шрейбером учебник перспективы, во втором издании просмотренный архитектором и преподавателем перспективы в Лейпцигской Академии Художества И. Ф. Фивегером и снабженный предисловием профессора и директора той же Академии — Лудвига Нипера[31]. Кажется, солидно и высокоавторитетно! Так вот, в этом учеб-

нике, в главе о «перспективном единстве» стоит нижеследующее:

«Всякий рисунок, притязающий на перспективное действие, должен положить в основу определенное м е с т о рисовальщика или зрителя. Рисунок должен таким образом иметь только о д н у точку зрения, только о д и н г о р и з о н т, только о д и н масштаб. По этой *одной* точке зрения должно быть, между прочим, направлено ухождение всех перпендикулярно уходящих линий, которые бегут вглубь изображений. На этом *одном* горизонте должны, равным образом, лежать точки исчезновения всех других перпендикулярных линий; правильное *соотношение величин* — должно господствовать во всем изображении. Это есть то, что надлежало бы разуметь под *перспективным единством*. Если рисуется картина с натуры, то требуется только небольшая внимательность к этим положениям, и все будет дано до известной степени само собою» [32].

Итак, значит:

Нарушение единственности точки зрения, единственности горизонта и единственности масштаба есть нарушение перспективного единства изображения.

Теперь:

Если кто перспективист, то это, конечно, Л е о н а р д о. Его «Тайная Вечеря», художественный фермент позднейших богословских «Жизней Иисуса», имеет задачею снять пространственное разграничение т о г о мира, евангельского, и этого, житейского, показать Христа как имеющего только *ценность* особую, но не особую *реальность*. То, что на фреске,— постановка сценическая, но не особое, несравнимое с нашим пространство. И эта сцена есть не более как продолжение пространства комнаты; наш взор, а за ним и все наше существо, втягивается этою уходящею перспективою, приводящею к правому глазу главного лица. Мы видим не реальность, а имеем зрительный феномен; и мы подглядываем, словно в щель, холодно и любопытно, не имея ни благоговения, ни жалости, ни, тем более, пафоса отдаления. На этой сцене царят законы кантовского пространства и ньютоновской механики. Да. Но если бы т о л ь к о так, то ведь окончательно не получилось бы никакой вечери. И Л е о н а р д о ознаменовывает особливую ц е н н о с т ь совершающегося — нарушением единственности м а с ш т а б а. Простой промер легко покажет, что горница еле имеет в высоту удвоенный человеческий рост, при ширине трикратной, так что помещение нисколько не соответствует ни количеству находящихся в нем людей, ни величию события. Однако потолок не представляется давящим, и малость горницы дает картине драматическую насыщенность и заполненность. Незаметно, но верно, мастер прибегнул к перспективо-

нарушению [33], хорошо известному со времен египетских: применил разные единицы измерения к действующим лицам и к обстановке и, умалив меру последней, притом различно по разным направлениям, тем самым возвеличил людей и придал скромному прощальному ужину значимость всемирно-исторического события и, более того, центра истории. Единство перспективное нарушено, двойственность ренессансовой души проявилась, но зато картина приобрела убедительность эстетическую.

Известно, какое величественное впечатление производит архитектура на р а ф а э л е в с к о й «Афинской школе» [34]. Если на память охарактеризовать впечатление от этих сводов, то их хочется сравнить, например, с московским храмом Христа Спасителя: своды, кажется, равняются по высоте церковным. Но промер показывает высоту столбов лишь немногим больше удвоенного роста фигур, так что целое здание, по-видимому столь пышное, было бы весьма ничтожным,— незначительным, если бы его построить на самом деле. Прием художника — в данном случае тоже весьма несложен. «Он принял две точки зрения, расположенные на двух горизонтах. Из верхней точки зрения нарисован пол и вся группа лиц, из нижней — своды и вообще вся верхняя часть картины. Если бы фигуры людей имели общую точку схода с линиями потолка, то головы людей, находящихся в глубине картины, опустились бы ниже и были бы закрыты людьми, стоящими впереди, что повредило бы картине.— Точка схода линий потолка находится в правой руке центральной фигуры (Аристотеля), который в левой руке держит книгу, а правой указывает как бы на землю. Если провести к этой точке линию от головы Александра, первой фигуры, находящейся по правую сторону Платона (с поднятой рукой), то нетрудно заметить, насколько должна была бы уменьшиться последняя фигура этой группы. То же самое относится и к группам, находящимся по правую сторону зрителя. Чтобы скрыть эту перспективную погрешность, Рафаэль и поставил в глубине картины действующих лиц и тем замаскировал линии пола, идущие к горизонту» [35].

Из других картин Р а ф а э л я упомянем хотя бы «Видение Иезекииля». Тут — несколько точек зрения и несколько горизонтов: пространство видения не координировано с пространством дольнего мира, и сделать это было решительно необходимо, ибо в противном случае сидящий на херувимах показался бы лишь человеком, вопреки механике не падающим с высоты. (В этой картине, как и во многих других у Рафаэля — равновесие двух начал, перспективного и неперспективного, соответствующее спокойному сосуществованию двух миров, двух пространств. Это — не потрясает, но умиляет,— подобно тому, как

если бы бесшумно раздернулась перед нами завеса иного мира, и нашим глазам предстала бы — не сцена, не иллюзия в этом мире, а подлинная, хотя и не вторгшаяся *сюда*, иная *реальность*. Намек на такое свойство своей пространственности Рафаэль дает в Сикстине — завесами раздвинутыми.)

В качестве прямой противоположности «Видению Иезекииля» можно указать, например, находящуюся в Венецианской Академии картину Тинторетто — «Апостол Марк освобождает раба от мученической смерти». Явление св. Марка представлено в том же пространстве, что и все действующие лица, и небесное видение кажется телесной массой, имеющей вот-вот упасть на головы свидетелей чуда. Тут не уклониться от воспоминания о натуралистических приемах работы Тинторетто, подвешивавшего восковые фигурки к потолку, чтобы натуралистически точно передать их ракурсы. И — небесное видение оказалось, действительно, не более как восковой отливкой на подвесе, наподобие елочных херувимов. Такова художественная неудача при слиянии пространств разнородных.

Но и пользование двумя пространствами зараз, перспективным и неперспективным, встречается тоже,— и весьма нередко, особенно при изображении видений и чудесных явлений; таковы некоторые произведения Рембрандта, хотя о перспективности и частей их можно говорить лишь со многими оговорками. Этот прием составляет характерную особенность Доменико Теотокопуло, по прозванию El Greco. «Сон Филиппа II», «Погребение графа Оргазе», «Сошествие Св. Духа», «Вид Толедо» и другие его произведения явно распадаются,— каждое на несколько, не менее двух, пространств, причем пространство духовной реальности определенно не смешивается с пространством реальности чувственной. Это-то и придает картинам Эль-Греко особую убедительность.

Однако было бы ошибкой думать, что лишь мистические сюжеты требуют перспективо-нарушений. Возьмем для примера «Фламандский пейзаж» Рубенса из галереи Уффици: средняя часть его приблизительно перспективна, и пространство ее втягивает, тогда как боковые — обратно перспективны, и пространства их выбрасывают из себя апперцепирующее зрение. В результате получаются два мощных зрительных водоворота, изумительно наполняющих прозаический сюжет.

Таково же равновесие двух начал пространственности в «Обращении апостола Павла» у Микель Анджело. Но совсем иная пространственность в «Страшном Суде» этого последнего. Фреска представляет некоторый склон: чем выше на картине некоторая точка, тем далее от зрителя точка, ею изображаемая. Следовательно, по мере поднятия взора, глаз должен был бы встречать фигуры все меньшие, в силу перспективного

сокращения. Это, между прочим, видно из того, что нижние фигуры загораживают собою верхние. Но, что касается до размеров их, то величина фигур *возрастает* по мере их повышения на фреске, т. е., значит, по мере их удаления от зрителя. Таково свойство т о г о духовного пространства: чем дальше в нем нечто, тем больше, и чем ближе,— тем меньше. Это — о б р а т н а я п е р с п е к т и в а. Усмотрев ее, и притом столь последовательно проведенною, мы начинаем ощущать полную с в о ю несоизмеримость с пространством фрески. Мы не втягиваемся в это пространство; мало того, оно нас выталкивает на себя, как выталкивало бы наше тело ртутное море. Хотя и видимое, оно трансцендентно нам, мыслящим по Канту и Эвклиду. Живший в барокко, Микель Анджело был, однако, не то в прошлом, не то в будущем Средневековье,— современник и совсем не современник Леонардо.

XI

Когда на отступления от правил перспективы наталкиваются впервые, то в отсутствии перспективного единства усматривают случайный промах художника, некоторую б о л е з н ь его труда. Но самое небольшое внимание быстро открывает такую погрешность почти в к а ж д о м произведении, и неперспективность начинает оцениваться теперь уже не как патология, но как физиология изобразительного искусства.

Тут неизбежен вопрос: да может ли оно обойтись б е з преобразования перспективы? Ведь задача его — дать некоторую пространственную цельность, особый, в себе замкнутый мир, не механический, но внутренними силами сдерживаемый в пределах рамы. А между тем вырезок из природного пространства, фотография,— как кусок пространства,— самым существом дела не может не выводить за свои границы, за пределы своей рамки, потому что есть ч а с т ь, механически отделенная от бóльшего. Следовательно, художнику первым требованием стоит переорганизовать выделяемый им в качестве материала вырезок пространства в самозамкнутое целое, т. е. отменить перспективные соотношения, основная функция каковых есть кантовское единство целокупного опыта, выражающееся в необходимости от каждого опыта переходить к другим и в невозможности встретиться с областью самодовлеющею. Есть ли в опыте перспектива на самом деле — это другой вопрос, и не здесь его решать. Но есть ли она, или ее нет, а назначение ее — определенное, и это назначение существенно противоречит делу живописи, раз только эта последняя не продала себя иным деятельностям, нуждающимся в «искусстве подобий», в иллюзиях мнимого продолжения чувственного опыта, когда его н е т вправду.

Имея в виду сказанное, мы теперь уже не удивимся, усмотрев две точки зрения и два горизонта в «Пире у Симона» Паоло Веронезе, по меньшей мере два горизонта в его же «Лепантской победе», несколько точек зрения, расположенных вдоль одного горизонта, на картине Горацио Верне «Взятие Смалы Абд-Эль-Кадера», многочисленные перспективные неувязки в пейзаже Шванефельдта, а также Рубенса и т. д. и т. д., и во многих других картинах, и поймем, почему в умных руководствах перспективы даже даются советы, ка́к нарушать перспективное единство, чтобы это не слишком было заметно (— очевидно, ревнителям такового? —), и в каких случаях прибегнуть к такому «беззаконию» необходимо [36]. В частности, рекомендуется располагать точки схода перпендикуляров к картинной плоскости — по некоторой кривой, например, по обверт-ке нормалей к некоторому эллипсу [37]. И художники, даже весьма далекие от задач, ставимых себе искусством подлинносущего, издавна применяли подобные отступления от перспективного единства.

Такова, например, в Лувре знаменитая картина Паоло Веронезе (1528—1588) «Брак в Кане»: по указанию специалистов, в этой картине имеется семь точек зрения и пять горизонтов [38]. Фр. Боссюэ пытался дать набросок архитектуры этой картины «исправленным», т. е. строго перспективным изображением, и нашел, что он сохраняет «в существенном тот же порядок и ту же красоту» [39]. Хорошо представление о первоклассных произведениях искусства, которые так легко можно «исправлять»! И не правильнее ли было бы свои эстетические воззрения проверить и исправить по существующим историческим предметам искусства? Если же, в самом деле, строгое подчинение перспективе не-перспективной картины само по себе не нарушает ее красоты, то не значит ли это, что как перспектива, так и отсутствие ее, эстетически по меньшей мере вовсе не так важно, как то́ думают сторонники перспективы?

Припоминается, как Альбрехт Дюрер кинулся в конце 1506 года из Флоренции в Болонью — разведать там «тайное искусство перспективы». Но секреты перспективы ревниво охранялись, и, посетовав на несообщительность болонцев, Дюрер вынужден был уехать, узнав весьма немного,— чтобы затем у себя дома заняться самостоятельно открытием тех же приемов и написать о них трактат (— каковой, впрочем, не помешал самому ему впадать в перспективные «погрешности» —).

Не входя в обсуждение его творчества вообще, припомним его совершеннейшее произведение, о котором Ф. Куглер [40], в своем отзыве (признаваемом специалистом по Дюреру за «наиболее полную и удачную характеристику» [41] этого

произведения), говорит, что «художнику, окончившему такое произведение, можно было расстаться с миром, ибо цель его в искусстве была достигнута: произведение это бесспорно ставит его на одну линию с величайшими мастерами, которыми справедливо гордится история искусства». Здесь, конечно, имеется в виду диптих, известный под названием «Четырех апостолов», написанный в 1526 году, т. е. уже после выхода в свет «Наставления к промерам» и за два года до кончины (Дюрер умер в 1528 г.). Так вот: в этом диптихе головы двух позади стоящих фигур больше, нежели у стоящих спереди, вследствие чего сохраняется основная плоскость греческого рельефа, хотя фигуры и не расставлены в этой плоскости. По справедливому замечанию искусствоведа, «очевидно, мы имеем тут дело с так называемой «обратной перспективой», согласно которой задние предметы изображаются больше передних»[42].

Разумеется, эта обратная перспективность «Апостолов» — не промах, а мужество гения, опрокидывающего своим чутьем самые рациональные теории, даже собственные, поскольку они требовали вполне сознательного иллюзионизма. В самом деле, что́ может быть определеннее его наставлений в светотени, начинающихся: «Если ты хочешь писать картины настолько рельефно, чтобы само зрение могло быть обмануто...»[43] Такова его иллюзионистическая теория; но не иллюзионистично его творчество. Противоречие же (— характерное противоречие людей переходного времени! —) между теорией и творчеством в Дюрере предуказывалось общею склонностью его к средневековому стилю и средневековым укладом основ его духа, при новом строе мысли.

XII

Как бы то ни было, а даже теоретики перспективы не соблюдали и не считали нужным соблюдать «перспективное единство изображения». Ка́к же, после этого, можно говорить об естественности перспективного образа мира? Что́ это за естественность, которую нужно подслушивать, чтобы затем, при величайших усилиях и при постоянно напряженной сознательности, не делать ошибок против разузнанных правил? Не напоминают ли эти правила скорее условного, предпринятого во имя теоретических замыслов, заговора против естественного мировосприятия фиктивной картины мира, которую, по гуманистическому мировоззрению, требуется видеть, но которой, несмотря на всю дрессировку, человеческий глаз вовсе не видит, а художник проговаривается о своем невидении, лишь только от геометрических построений переходит к тому, что действительно воспринимает.

До какой степени перспективный рисунок не есть нечто непосредственно разумеемое, а, напротив,— продукт многих сложных искусственных условий, видно с особенною убедительностью из приборов того же А. Дюрера, прекрасно изображенных им на ксилографиях в его «Наставлении к промерам». Но, насколько хороши самые гравюры, с их замкнутым, сжатым в себя пространством, настолько же анти-художествен смысл наставлений, ими даваемых.

Назначение приборов — дать возможность воспроизвести всякий предмет самому неискусному рисовальщику, чисто механически, т. е. без акта зрительного синтеза, а в одном случае — и вовсе без глаза. Чистосердечный Дюрер без обиняков разъясняет своими приборами, что перспектива есть дело чего угодно,— но не зрения.

Один из этих приборов таков: на конце стола, имеющего вид удлиненного прямоугольника, укрепляется, перпендикулярно к его плоскости, прямоугольная рама со стеклом. На противоположной, узкой, стороне стола, параллельно раме, укрепляется на столе деревянный брусок, середина которого выдолблена и содержит длинный винт. Помощью этого винта передвигается перпендикулярный к плоскости стола брусок, а в этом последнем ходит, способный при помощи зубцов закрепляться на разных высотах, деревянный стержень, имеющий на верхнем конце дощечку с небольшим отверстием. Понятное дело, таким приспособлением дается, до известной степени, модель перспективной проекции из отверстия в дощечке на плоскость стеклянного листа, и, смотря на предмет через означенную дырочку, можно прорисовать его проекцию на стекле.

В другом приборе точка зрения устанавливается неподвижно, тоже помощью особой стойки, а плоскость проекции осуществляется сеткою пересекающихся под прямыми углами нитей, причем рисунок наносится на разграфленную клетками же бумагу, лежащую между стойкою и вертикальною сеткою, тут же на столе. Измеряя по клеткам координаты точек проекции, можно соответственные точки отыскать и на разграфленной бумаге.

Третий прибор Дюрера уже совсем не имеет отношения к зрению: центр проекции осуществляется тут не глазом, хотя бы и искусственно приведенным к неподвижности, а некоторой точкою стены, в каковой точке укреплено колечко с привязанною к нему длинною нитью. Эта последняя почти достает до рамы со стеклом, вертикально стоящей на столе. Нить натягивается, и к ней прикладывается визирная трубка, направляющая «луч зрения» в точке предмета, проектируемой из места закрепления нити. Тогда нетрудно отметить пером или кистью на стекле соответственную проектируемой точку

проекции. Последовательно визируя различные точки предмета, рисовальщик спроектирует его на стекло, но не «с точки зрения», а с «точки стены»; зрение же несет при этом должность вспомогательную.

Наконец, при четвертом рисовальном приборе в зрении в о в с е нет надобности, ибо достаточно и осязания. Устроен же он так: в стену комнаты, в которой делается съемка какого-либо предмета, вбивается большая игла с широким ушком. Через ушко продевается длинная, крепкая нить и там же, у стены, подвешивается на нити грузик. Против стены помещается стол с вертикально стоящею на нем прямоугольною рамой. К одной из боковых сторон этой рамы приделывается дверца, которая может открываться и закрываться; в рамочном отверстии натягивается нитяное перекрестие. Изображаемый предмет помещается на столе, перед рамою. Вышеупомянутая нить пропускается сквозь раму, а к концу ее привязывается гвоздь. Таков прибор. Применяется же этот аппарат следующим образом. Помощнику дается в руку гвоздь, натягивающий длинную нить, с поручением прикасаться его головкою последовательно ко всем важнейшим точкам изображаемого предмета. Тогда «художник» передвигает перекрещивающиеся нити рамы до совпадения их с длинною нитью и отмечает воском точку их пересечения. После этого помощник ослабляет длинную нить, а «художник», притворив дверцу рамы, обозначает на дверце место, где пересекаются нити. Поступая так многократно, можно на означенной дверце наметить основные точки требуемой проекции.

Есть ли нужда, после этих приборов, в еще бóльшем доказательстве, что перспективный образ мира — ничуть не естественный способ созерцания? Потребовалось б о л е е п я т и с о т лет социального воспитания, чтобы приучить глаз и руку к перспективе; но ни глаз, ни рука ребенка, а также и взрослого, без нарочитого обучения не подчиняются этой тренировке и не считаются с правилами перспективного единства. Люди же и со специальным обучением впадают в грубые ошибки, лишь только остаются без вспомогательного геометрического чертежа и доверяются своему зрению, совести своих глаз. И, наконец, целые группы художников сознательно выражают свой протест против покорности перспективе.

После этого неудачного опыта полутысячелетней истории остается только признать, что п е р с п е к т и в н а я к а р т и н а м и р а н е е с т ь ф а к т в о с п р и я т и я, а — л и ш ь т р е б о в а н и е, в о и м я к а к и х - т о, может быть, и о ч е н ь с и л ь н ы х, н о р е ш и т е л ь н о о т в л е ч е н н ы х с о о б р а ж е н и й.

А если обратиться к данным психофизиологическим, то с необходимостью должно признать, что художники не только

не имеют основания, но и не смеют изображать мир в схеме перспективной, коль скоро задачею их признается верность восприятию.

2. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПОСЫЛКИ

XIII

В только что изложенном сопоставлен ряд исторических разъяснений. Пора подвести итоги и высказаться уже бóлее по существу, хотя разработку соответственных вопросов, в связи с анализом пространства в изображениях, автор и отлагает до другой книги.

Итак, историки живописи, как и теоретики изобразительных искусств, стремятся, или, по крайней мере, еще недавно стремились уверить прислушивающихся к ним, будто перспективное изображение мира есть единственное правильное, как одно только соответствующее подлинному восприятию, ибо естественное восприятие якобы перспективно. Сообразно с такою посылкою, отступление от перспективного единства расценивается, затем, как измена правде восприятия, т. е. искажение самой реальности, по причине ли графической безграмотности художника, или ради подчинения рисунка сознательным задачам — орнаментальным, декоративным или, в лучшем случае, композиционным. Так или иначе, а отступление от норм перспективного единства оказывается, по означенной оценке, ирреализмом.

Однако и слово и понятие реальность — слишком увесисты, чтобы приверженцам того или иного миропонимания было безразлично, останется ли оно за ними или отойдет противнику. Немало надлежит подумать, прежде чем сделать такую уступку, если бы она оказалась неизбежной. И то же — относительно слова *естественный*. Кому же не лестно свое счесть реальным и естественным, т. е. вытекающим без нарочитого вмешательства — из самой реальности. Сторонники ренессансового жизнепонимания захватили себе и захватали эти заветные слова, похитив их у платонизма и его средневековых наследников. Но это нам не основание оставить ценности языка в устах, ими злоупотребляющих: реальность и естественность надо показывать на деле, а не заявлять на них голые притязания. Наша задача — вернуть эти слова внукам законных их владетелей.

Как выяснено ранее, чтобы рисовать и писать «естественно», т. е. перспективно,— необходимо тому учиться, как целым народам и культурам, так и вновь всякий раз — отдельным людям. Ребенок не рисует перспективно; не рисует перспективно

и впервые берущийся за карандаш взрослый, пока не вышколен на определенных шаблонах. Но и учившийся, даже много учившийся, легко впадает в погрешности, а точнее сказать — искренностью непосредственности кое-где преодолевает чопорные приличия перспективного единства. В частности, мало кто пойдет на изображение шара эллиптическим очерком или уходящей, параллельно плоскости картины, колоннады — последовательно расширяющимися столбами, хотя именно этого требует перспективная проекция[44]. Разве редко услышишь обвинения и больших художников в перспективных ошибках. Такие погрешности возможны всегда, особенно в сложных рисунках по композиции, и действительно избегаются тогда лишь, когда рисование подменено черчением, с проведенными вспомогательными линиями. Тогда рисовальщик изображает н е то, что видит вне себя или в себе — воображаемые, но, однако, наглядные, а не отвлеченно мыслимые, образы,— а то, чего требует *расчет* геометрических конструкций, по мнению такого рисовальщика, опирающегося на слишком ограниченное значение геометрии,— е с т е с т в е н н ы й, а потому и е д и н с т в е н н ы й, допустимый расчет. Можно ли назвать е с т е с т в е н н ы м и те приемы изобразительности, владеть которыми без геометрически-чертежных костылей не выучиваются даже те, кто многие годы сурово тренировал на них свой глаз и свое понимание мира. И не указывают ли так ошибки перспективы порою не слабость художника, а, напротив — его силу, силу его подлинного восприятия, разрывающего путы социального внушения. Обучение перспективе есть именно дрессировка. Даже тогда, когда начинающий рисовать добровольно тщится подчинить свой рисунок ее правилам, это далеко не всегда значит, что он понял с м ы с л, т. е. художественно-изобразительный смысл перспективных требований: обратившись ко временам своего детства, не припомнят ли многие, как перспективность рисунка признавалась ими за непонятную, хотя и почему-то общепринудительную условность, за usus tyrannus[5*], которому подчиняются вовсе не в силу его правды, а потому что

все так же поступают.

Непонятная, зачастую нелепая условность — вот что такое перспектива в понимании ребенка. «Вам кажется пустяком рассмотреть картину и уловить ее перспективу»,— говорит Эрнст Мах[45].— И, однако же, прошли тысячелетия, прежде чем человечество научилось этому пустяку, да и многие из нас дошли до этого лишь под влиянием воспитания.— Я хорошо помню,— продолжает Мах,— что в возрасте около трех лет рисунки, в которых соблюдается перспектива, казались мне искажен-

ными изображениями предметов. Я не мог понять, почему живописец изобразил стол на одной стороне таким широким, а на другой — таким узким. Действительный стол казался мне на далеком конце столь же широким, как и на ближайшем, так как мой глаз производил свои вычисления без моего содействия. Что на изображение стола на плоскости нельзя смотреть как на покрытую красками плоскость, что оно о з н а ч а е т стол и должно быть представлено продолжающимся вглубь — это был пустяк, которого я не понимал. Я утешаю себя тем, что и целые народы его не понимали».

Таково свидетельство позитивиста из позитивистов, кажется уж никак не могущего быть заподозренным в пристрастии к «мистике».

Таким образом, все дело — в том, что изображение предмета отнюдь не есть в качестве изображения т о ж е предмет, не есть копия вещи, не удваивает уголка мира, но у к а з ы в а е т на подлинник как его с и м в о л. Натурализм в смысле в н е ш н е й правдивости, как подражание действительности, как изготовление двойников вещей, как привидение мира, не только не нужен, по слову Гёте о собачке возлюбленной и изображении собачки, но и просто невозможен. Перспективная п р а в д и в о с т ь, если она есть, если вообще она есть правдивость, такова не по внешнему сходству, но по отступлению от него,— т. е. по внутреннему смыслу,— поскольку она с и м в о л и ч н а. Да и о каком «сходстве», например, стола и его перспективного изображения может быть речь, коль скоро заведомо параллельные очертания изображаются линиями сходящимися, прямые углы — острыми и тупыми, отрезки и углы, равные между собою,— величинами не равными, а не равные величины — равными. Изображение есть с и м в о л, всегда, всякое изображение, и перспективное и не-перспективное, какое бы оно ни было, и образы искусств изобразительных отличаются друг от друга н е тем, что одни — символичны, другие же, якобы, натуралистичны, а тем, что, будучи равно н е натуралистичными, они суть символы р а з н ы х сторон вещи, р а з н ы х мировосприятий, р а з н ы х степеней синтетичности. Различные способы изображения отличаются друг от друга не так, как вещь от ее изображения, а — в плоскости символической. Одни более, другие менее грубы; одни более, другие менее совершенны; одни более, другие менее общечеловечны. Но природа всех — символична.

И п е р с п е к т и в н о с т ь изображений отнюдь не есть свойство вещей, как мыслится в вульгарном натурализме, а лишь прием символической выразительности, один и з возможных символических стилей, художественная ценность коего подлежит особому обсуждению, но именно как таковая, в н е

страшных слов о своей правдивости и притязаний на запатентованный «реализм». Следовательно, обсуждая вопрос о перспективе, прямой или обратной, одно- или много-центренной, обязательно с самого начала отправляться от символических заданий живописи и прочих изобразительных искусств, с тем чтобы уяснить себе, ка́кое место в ряду других символических приемов занимает перспективность, что́ именно она означает и к каким духовным достижениям приводит. Задачей перспективы, наряду с другими средствами искусства, может быть только известное духовное возбуждение, толчок, пробуждающий внимание к самой реальности. Иначе говоря, и перспектива, если она сто́ит чего-нибудь, должна быть языком, свидетельницей реальности.

В каком же отношении символические задания живописи — к геометрическим предпосылкам ее возможности? Живопись и прочие изобразительные искусства необходимо подчиняются геометрии, поскольку имеют дело с протяженными образами и протяженными символами. Значит, и тут вопрос — не о загодя приемлемой прямой перспективе, путем легкого умозаключения:

Если геометрия верна, то перспектива неоспорима.
Ге́ометрия верна.
Следовательно, перспектива неоспорима,—

в котором обе посылки возбуждают миллион раздумий, а в каких-то разграничениях применимости и каких-то разъяснениях действия ее необходимо точно установить геометрические предпосылки живописи, если хотим, чтобы законность, внутренний смысл и границы применения того или другого приема и средства изобразительности могли получить почву к установке.

Отлагая рассмотрение более глубокое до специальной книги, пока заметим лишь следующее о геометрических предпосылках живописи: в распоряжении живописца имеется некоторый вырезок плоскости — холст, доска, стена, бумага и т. д.— и краски, т. е. возможность придавать различным точкам означенной поверхности различную цветность. Эта последняя, в порядке значимости, может не иметь чувственного смысла и должна пониматься абстрактно; так, например, в гравюре чернота типографских чернил не понимается как черный цвет, но есть лишь знак энергии резчика, или, напротив, отсутствие таковой. Но психофизиологически, т. е. в основе восприятия эстетического, это есть цвет. Ради простоты рассуждения мы можем представить себе, что есть только одна краска, черная, или карандаш. Задача же живописца — изобразить на указанной плоскости указанными красками воспринимаемую им, или воображаемую как воспринимаемую, реальность.

Что же, геометрически говоря, значит изобразить некоторую реальность?

Это значит привести точки воспринимаемого пространства в соответствие с точками некоторого другого пространства, в данном случае — плоскости. Но действительность по меньшей мере трехмерна,— даже если забыть о четвертом измерении, времени, без которого нет художества,— плоскость только двухмерна. Возможно ли такое соответствие? Возможно ли четырехмерный или, скажем для простоты, трехмерный образ отобразить на двухмерном протяжении, хватит ли в последнем точек, соответственных точкам первого, или, математически говоря: мощность образа трехмерного и таковая же двухмерного могут ли быть сравнимы? — Ответ, естественно напрашивающийся на ум — «Конечно, нет»,— «Конечно, нет, ибо в трехмерном образе — бесконечное множество двухмерных разрезов, и, следовательно, мощность его бесконечно больше мощности каждого отдельного разреза». Но внимательное обследование поставленного вопроса в теории точечных множеств показывает, что он не так-то прост, как это представляется с первого взгляда, и более того, что данный выше ответ, по-видимому естественный, не может быть признан правильным. Определеннее: мощность всякого трех- и даже многомерного образа точно такая же, как и мощность любого двух- и даже одномерного образа. Изобразить четырех- или трехмерную действительность на плоскости можно, и можно даже не только на плоскости, но и на любом отрезке прямой или кривой линии. При этом такое отображение возможно установить бесчисленным множеством, как арифметическим или аналитическим, так и геометрических соответствий. Типом первого может служить прием Георга Кантора, а вторых — кривая Пэано или кривая Гильберта[46].

Чтобы пояснить суть этих исследований с их неожиданными результатами возможно проще, ограничимся случаем изображения квадрата со стороною в одну единицу длины на прямолинейном отрезке, равном стороне вышеозначенного квадрата,— т. е. случаем изображения всего квадрата на его собственной стороне; все другие случаи довольно легко могут быть рассмотрены по образцу этого. Так вот, Георг Кантор указал аналитический прием, при помощи которого устанавливается соответствие между каждой точкой квадрата и каждой точкой его стороны: это значит, что если нам определено, двумя координатами x и y, местоположение в любой точке квадрата, то некоторым единообразным приемом мы отыщем координату z, определяющую некоторую точку стороны квадрата, изображение вышеозначенной точки самого квадрата; и наоборот, если указана произвольная точка на отрезке — изображении

квадрата, то отыщется и изображаемая этою точкою точка самого квадрата. Таким образом, ни одна точка квадрата не остается неотображенной, и ни одна точка изображения не будет пустой, ничему не соответствующей: *квадрат будет отображен на своей стороне*. Подобно может быть изображен на стороне квадрата или на самом квадрате — куб, гиперкуб и вообще квадратовидное геометрическое образование (полиэдроид, многоячейник) любого и даже бесконечно большого числа измерений. А говоря общее: любое непрерывное образование любого числа измерений и с любым ограничением может быть отображено на другом любом образовании, тоже с любым числом измерений и тоже с любым ограничением; все что угодно в геометрии может быть отображено на всем что угодно.

С другой стороны, различные геометрические кривые могут быть построены таким образом, что кривая проходит через всякую заданную наудачу точку квадрата,— если вернуться к нашему начальному случаю,— и таким образом устанавливается соответствие точек квадрата и точек кривой геометрически; привести же в соответствие точки этой последней с точками стороны квадрата, как пространств одномерных, уже совсем нетрудно, этим точки квадрата будут отображены на его стороне. Кривая Пэано и кривая Гильберта пред бесчисленным множеством других кривых того же свойства (— например, пред траекторией биллиардного шара, пущенного под углом к борту, несоизмеримым с прямым; — незамыкающимися эпициклоидами, когда несоизмеримы радиусы обеих окружностей; — кривыми Лиссажу; — родонеями и т. д. и т. д.—) имеют одно существенное преимущество: соответствие точек двухмерного образа и одномерного ими осуществляется практически, так что соответствующие точки легко находятся, тогда как другими кривыми соответствие устанавливается лишь в принципе, но найти на самом деле, какая именно точка соответствует какой, было бы затруднительно. Не входя в технические подробности кривых Пэано, Гильберта и других, заметим лишь, что своими извивами в духе меандров такая кривая заполняет всю поверхность квадрата, и *всякая* точка квадрата, при том или другом конечном числе меандризаций этой кривой, систематически накопляемых, т. е. согласно определенному единообразному приему,— будет непременно задета извивами кривой. Аналогичные процессы применимы для отображения, как это разъяснено выше, чего угодно, на чем угодно.

Итак, непрерывные множества между собою все равномощны. Но, обладая одинаковой мощностью, они не имеют одних и тех же «умопостигаемых» или «идеальных» чисел в смысле Г. Кантора, т. е. не «подобны» между собою. Иначе говоря,

нельзя отображать их друг в друге, не затрагивая их строения. При установке соответствия нарушается либо непрерывность изображаемого образа (—это когда хотят соблюсти взаимную однозначность изображаемого и изображения—), либо— взаимная однозначность того и другого (—когда сохраняется непрерывность изображаемого—).

Приемом Кантора образ передается точка в точку, так что любой точке образа соответствует только одна точка изображения, и наоборот, каждая точка этого последнего отображает только одну точку изображаемого. В этом смысле, канторовское соответствие удовлетворяет привычному представлению об изображении. Но другим своим свойством оно чрезвычайно далеко от последнего: оно, как и все другие взаимооднозначные соответствия, не сохраняет отношений соседства между точками, не щадит их порядка и связей, т. е. не может быть непрерывным. Если мы двигаемся весьма мало внутри квадрата, то изображение проходимого нами пути уже не может быть само непрерывным, и изображающая точка скачет по всей области изображения. Невозможность дать соответствие точек квадрата и его стороны[47], взаимно однозначное и вместе непрерывное, было доказано Томэ, Нетто, Г. Кантором, но вследствие некоторых возражений Люрота в 1878 году, Э. Юргенсом[48] было доказано заново. Этот последний опирается на «предложение о промежуточном значении». «Пусть точки P квадрата и P' прямолинейного отрезка соответствуют друг другу; тогда некоторой линии AB квадрата, содержащей точку P, должен отвечать целый, содержащий точку P', связный отрезок на прямолинейном отрезке; следовательно, в силу предположенной однозначности соответствия остальных точек квадрата, им, в окрестности точки P, не может уже соответствовать никакой точки на линии в соседстве с точкою P', откуда ясно и очевидно вытекает невозможность однозначного и непрерывного отображения между точками линии и квадратом». Таково доказательство Юргенса. С другой стороны, соответствие Пэано, Гильберта и т. п. не может быть, как это доказано Люротом, Юргенсом[49] и другими, взаимнооднозначным, так что точка линии изображается не всегда одной-единственной точкой квадрата, да вдобавок это соответствие и не вполне непрерывно. Иначе говоря, изображение квадрата на линии, или объема на поверхности, передает все точки, но не способно передать форму изображаемого, как целого, как внутренне определенного в своем строении предмета: передается содержание пространства, но не его организация. Чтобы изобразить некоторое пространство со всем его точечным содержанием, необходимо, образно говоря, или столочь его

в бесконечно тонкий порошок и, тщательно размешав его, рассыпать по изобразительной плоскости, так чтобы от первоначальной организации его не осталось и помину, или же разрезать на множество слоев, так что нечто от формы останется, но расположить эти слои с повторениями одних и тех же элементов формы, а с другой стороны, с взаимным проникновением этих элементов друг через друга, следствием чего оказывается воплощенность нескольких элементов формы в одних и тех же точках изображения. Нетрудно за вышеизложенными математическими соображениями услышать найденные, независимо от математики, левыми течениями искусства «принципы» дивизионизма, комплементаризма и т. п., при помощи которых левое искусство разрушало форму и организацию пространства, принося их в жертву объему и вещности.

В итоге: изобразить пространство на плоскости возможно, но не иначе как разрушая форму изображаемого. А между тем именно форма, и только форма занимает изобразительное искусство. И, следовательно, тем самым над живописью, вообще над изобразительным искусством, поскольку оно притязает давать подобие действительности, произносится окончательный приговор: натурализм есть раз навсегда невозможность.

Тогда мы сразу вступаем на путь символизма и отрешаемся ото всего трикраты протяженного точечного содержания, так сказать, от начинки образов действительности. Мы отрешаемся, одним ударом, от самой пространственной сути вещей и сосредоточиваемся,— поскольку речь идет о точечной передаче пространства,— на одной их коже: теперь под вещами мы разумеем отнюдь не самые вещи, а лишь поверхности, разграничивающие области пространства. В порядке натуралистическом это, конечно, есть решительная измена лозунгу правдивости: мы подменили действительность ее шелухою, имеющею только символическую значимость, только намекающею на пространство, но нисколько не дающею его непосредственно, точка в точку. Возможно ли теперь такие «вещи» или, точнее, кожи вещей изобразить на плоскости? — Ответ, утвердительный или отрицательный, будет зависеть от того, что разумеется под словом *изобразить*. Возможно установить взаимнооднозначное соответствие между точками образа и точками изображения, так что при этом непрерывность того и другого будет, вообще говоря, соблюдена; но — только «вообще говоря», т. е. для «большинства точек»,— о точном смысле какового выражения здесь входить в подробности было бы едва ли уместно. Но при этом соответствии, как бы оно ни было придумываемо, неизбежны некоторые разрывы и некоторые нарушения взаимной однозначности связи, в отдельно стоящих или об-

разующих некоторые непрерывные образования точках. Иными словами, последовательность и соотношения большинства точек образа на изображении соблюдены будут, но это еще далеко не означает неизменности всех свойств, даже геометрических, изображаемого при перенесении его, чрез соответствие, на плоскость. Правда, оба пространства, изображаемое, как и изображающее, двухмерны, и в этом отношении сродны между собою; но кривизна их различна, к тому же у изображаемого она и непостоянна, меняясь от точки к точке; невозможно наложить одно на другое, даже разгибая одно из них, и попытка такого наложения непременно приведет к разрывам и складкам одной из поверхностей. Яичную скорлупу, или хотя бы обломок ее, никак не приложить к плоскости мраморного стола,—для этого надо было бы обесформить ее, раздавив до мельчайшего порошка; по той же самой причине нельзя изобразить, в точном смысле слова, яйцо на бумаге или холсте.

Соответствие точек на пространствах разной кривизны непременно предполагает пожертвование какими-то свойствами изображаемого. Конечно, здесь идет речь только о геометрических свойствах, ради передачи на изображении каких-то: вся совокупность геометрических признаков изображаемого быть наличною у изображения никак не может, и, будучи кое в чем сходно со своим оригиналом, изображение его неизбежно расходится с ним в очень многом прочем. Изображение всегда скорее не похоже на подлинник, нежели похоже. Даже случай простейший, изображение сферы на плоскости, представляющий геометрическую схему картографии, оказывается чрезвычайно сложным и дал повод изобрести много десятков разнообразнейших приемов, как проекционных, при помощи прямолинейных лучей, исходящих из некоторой точки, так и не проекционных, осуществляемых более сложными построениями или опирающихся на числовые выкладки. И однако каждый из этих приемов, имея в виду передать на карте некоторое свойство снимаемой территории, с ее начертаниями географических объектов, упускает и искажает множество других, нисколько не менее важных. Каждый прием хорош применительно к строго определенной цели и негоден, коль скоро ставятся другие задачи. Иначе говоря, географическая карта и есть изображение и не есть таковое,—не заменяет собою подлинный образ земли, хотя бы в геометрической абстракции, а лишь служит к указанию некоторого его признака. Она изображает, поскольку чрез нее и посредством ее мы обращаемся духовно к самому изображаемому, и не изображает, если не выводит нас за пределы себя самого, но задерживает на себе, как на некоторой лже-реальности, как на подобии действительности, и притязает на самодовлеемую значимость.

Тут говорилось о случае простейшем. Но формы действительности бесконечно многообразнее и сложнее, нежели сфера, и соответственно бесконечно многообразнее могут быть приемы изображения каждой из этих форм. Если же принять во внимание сложность и многообразность организации той или другой пространственной области в действительном мире, то решительно теряется ум в бесчисленных возможностях при передаче этой области изображением,—*теряется в пучине собственной свободы*. Математически нормализовать приемы изображения мира—это задача самонадеянности безумной. А когда такая нормализация, притязающая к тому же на якобы математическую доказанность, мало того—на единственность, на исключительность, приурочивается без дальнейших рассмотрений к одному, частному из частных, случаев соответствия, тогда кажется, не сделано ли это насмех. Перспективный образ мира есть не более как *один* из способов черчения. Если его угодно защищать кому-либо в интересах композиционных или каких-либо иных чисто эстетических смыслах, то разговор будет особый; хотя, кстати сказать, именно в этом направлении о попытках защищать перспективу что-то не слышно.

Но ни на геометрию, ни на психофизиологию ссылаться при этой защите нечего; кроме опровержения перспективы тут ничего не найти.

XIV

Итак, изображение, по какому бы принципу ни устанавливалось соответствие точек изображаемого и точек изображения, неминуемо только *означает*, *указует*, намекает, наводит на представление подлинника, но ничуть не дает этот образ в какой-то копии или модели. От действительности—к картине, в смысле сходства, *нет* моста: здесь зияние, перескакиваемое первый раз—творящим разумом художника, а потом—разумом, сотворчески воспроизводящим в себе картину.

Эта последняя, повторяем, не только не есть удвоение действительности, в ее полноте, но не способна даже дать геометрическое подобие кожи вещей: она есть необходимо символ символа, поскольку самая кожа есть только символ вещи. От картины созерцатель идет к коже вещи, а от кожи—к самой вещи.

Но при этом открывается живописи, принципиально взятой, безграничное поле возможностей. Эта широта размаха зависит от свободы устанавливать соответствие точек поверхности вещей с точками полотна на весьма различных основаниях. Ни один принцип соответствия не дает изображения хотя бы гео-

метрически адекватного изображаемому; и следовательно, различные принципы, не имея ни один единственного возможного преимущества — быть принципом адекватности,— каждый по-своему применим, со своими выгодами и своими недостатками. В зависимости от внутренней потребности души, однако, отнюдь не под принудительным давлением извне, избирается эпохой, или даже индивидуальным творчеством, в соответствии с задачами данного произведения, известный принцип соответствия,— и тогда автоматически вытекают из него все его особенности, как положительные, так и отрицательные. Совокупность этих особенностей напластовывает первую формацию того, что называем мы в искусстве стилем и манерою. В выборе принципов соответствия сказывается первичный характер, которым определяется отношение творящего художника к миру, и потому — самая глубина его миропонимания и жизнечувствия.

Перспективное изображение мира есть один из бесчисленных возможных способов установки означенного соответствия, и притом способ крайне узкий, крайне ущемленный, стесненный множеством добавочных условий, которыми определяется его возможность и границы его применимости.

Чтобы понять ту жизненную ориентировку, из которой с необходимостью следует и перспективность изобразительных искусств, надлежит расчленсннно высказать предпосылки художника-перспективиста, молчаливо подразумеваемые при каждом движении его карандаша. Это суть:

Во-первых: вера в то, что пространство реального мира есть пространство эвклидовское, т. е. изотропное, гомогеннос, бесконечное и безграничное (в смысле Римановского различения[6*]), нулевой кривизны, трехмерное, предоставляющее возможность чрез любую точку свою провести параллель любой прямой линии, и притом только одну-единственную. Художник-перспективист убежден, что все построения геометрии, изученной им в детстве (— и с тех пор благополучно забытой —), суть не только отвлеченные схемы, и притом одни из многих возможных, но жизненно осуществляемые конструкции физического мира, и притом не только та́к сущие, но и та́к наблюдаемые. Художник обсуждаемого склада верит в прямизну лучей, идущих пучком из глаза к контуру предмета,— представление, кстати сказать, ведущееся из древнейшего воззрения, согласно которому свет идет не от предмета в глаз, а из глаза к предмету; он верит также в неизменность измерительного жезла, при перенесении его в пространстве с места на место и при поворачивании его от направления к направлению и т. д. и т. д. Короче, он верит в устройство мира по Эвклиду и в восприятие этого мира по Канту. Это — во-первых.

Во-вторых: он, уже вопреки логике и Эвклиду, но в духе кантовского миропонимания, с царящим над призрачным миром субъективности,— тем хуже, что принудительно,— трансцендентальным субъектом, мыслит среди всех, абсолютно равноправных, у Эвклида, точек бесконечного пространства одну и с к л ю ч и т е л ь н у ю, единственную, особливую по ценности, так сказать монархическую точку, но единственным определением этой точки служит то, что она есть местопребывание самого художника или, точнее, его правого глаза,— оптического центра его правого глаза. Все места пространства, при таком понимании, суть места бескачественные и равно бесцветные, кроме этого одного, абсолютно главенствующего,— осчастливленного в качестве резиденции оптического центра правого глаза художника. Это место объявляется центром мира: оно притязает отобразить пространственно кантовскую абсолютную гносеологическую значимость художника. Воистину он смотрит на жизнь «с точки зрения», но без дальнейшего определения, ибо эта возведенная в абсолют точка решительно ничем не отличается от всех прочих точек пространства и ее превознесение над прочими не только не мотивировано, но и по сути всего рассматриваемого мировоззрения не мотивируемо.

В-третьих: этот царь и законодатель, «с своей точки зрения», природы — мыслится о д н о г л а з ы м как циклоп, ибо второй глаз, соперничая с первым, нарушает единственность, а следовательно,— абсолютность точки зрения, и тем самым изобличает обманность перспективной картины. В сущности, весь мир относится не к созерцающему художнику даже, а только к его правому глазу, да к тому же представленному единственною своею точкою — оптическим центром. Этот-то центр законодательствует мирозданием.

В-четвертых: вышеозначенный законодатель мыслится навеки и неразрывно п р и к о в а н н ы м к своему престолу: если он сойдет с этого абсолютизированного места или даже пошевельнется на нем, то сейчас же разрушается все единство перспективных построений и вся перспективность рассыпается. Иначе говоря, смотрящий глаз есть, в этом понимании, не орган живого существа, живущего в мире и трудящегося, а стеклянная чечевица камер-обскуры.

В-пятых: весь мир мыслится совершенно н е д в и ж н ы м и вполне н е и з м е н н ы м. Ни истории, ни роста, ни измерений, ни движений, ни биографии, ни развития драматического действия, ни игры эмоции в мире, подлежащем перспективному изображению, быть не может и не должно. Иначе — опять-таки распадается перспективное единство картины. Это — мир мертвый, или охваченный вечным сном,— неизменно одна и та же оцепенелая картина в своей замороженной недвижности.

В-шестых: исключаются все психофизиологические процессы акта зрения. Глаз глядит недвижно и бесстрастно, наподобие оптической чечевицы. Он сам не шелохнется,— не может, не имеет права шелохнуться, вопреки основному условию зрения — активности, активного воспостроения действительности в зрении, как деятельности живого существа. Кроме того, это глядение не сопровождается ни воспоминаниями, ни духовными усилиями, ни распознаванием. Это — процесс внешне-механический, в крайнем случае физико-химический, но отнюдь не то, что называется зрением. Весь психический момент зрения, и даже физиологический, решительно отсутствует.

И вот, если соблюдены означенные шесть условий, то тогда и только тогда возможно то соответствие кожных точек мира и точек изображения, которое хочет дать перспективная картина. Если же не соблюдено в полной мере хотя бы одно из вышеперечисленных шести условий, то этот вид соответствия становится невозможен, и перспектива тогда неизбежно будет в большей или меньшей степени разрушена. Картина приближается к перспективности постольку и в той мере, поскольку и в какой мере соблюдаются вышеозначенные условия. А если они не соблюдены хотя бы частично, если допускается законность хотя бы местного их нарушения, то тем самым и перспективность перестает быть безусловным требованием, висящим на художнике, и становится лишь приблизительным приемом передачи действительности, одним наряду со многими другими, причем степень применения его и место применения на данном произведении определяется специальными задачами данного произведения и данного его места, но отнюдь не вообще для всякого произведения, как такового, и во всех отношениях.

Но допустим временно: условия перспективности удовлетворены всецело, а следовательно — и в произведении осуществлено в точности перспективное единство. Образ мира, данный при таких условиях, походил бы на фотографический снимок, мгновенно запечатлевший данное соотношение светочувствительной пластинки объектива и действительности. Отвлекаясь от вопроса о свойствах самого пространства и о психофизических процессах зрения, мы можем сказать, что в отношении к действительному созерцанию действительной жизни этот мгновенный снимок есть дифференциал, и притом дифференциал высшего, по меньшей мере, второго порядка. Чтобы по нему получить подлинную картину мира, необходимо несколькократно интегрировать его, по переменному времени, от которого зависят и изменения самой действительности, и процессы созерцания, и по другим переменным,— изменчивой

апперцептивной массе и т. д. Однако, если бы и это все было сделано, то тем не менее полученный интегральный образ не совпал бы с истинно-художественным вследствие несоответствия подразумеваемого в нем понимания пространства с пространством художественного произведения, организуемым как самозамкнутое, целостное единство.

Не трудно узнать в таком художнике-перспективисте олицетворение *пассивной* и обреченной на всяческую пассивность мысли, мгновенно, словно украдкой, воровски подглядывающей мир в скважину субъективных граней, безжизненной и неподвижной, неспособной охватить движение и притязающей на божескую безусловность именно с в о е г о места и с в о е г о мгновения выглядывания. Это — наблюдатель, который от себя ничего не вносит в мир, даже не может синтезировать разрозненные впечатления свои, который, не приходя с миром в живое соприкосновение и не живя в нем, не сознает и своей собственной реальности, хотя и мнит себя, в своем горделивом уединении от мира, последней инстанцией и по этому своему воровскому опыту конструирует всю действительность, всю ее, под предлогом объективности, втискивая в наблюденный ее же дифференциал. Так именно возникает на возрожденческой почве мировоззрение Леонардо — Декарта — Канта; так же возникает и изобразительный художественный эквивалент этого мировоззрения — перспектива. Художественные символы должны быть здесь перспективны потому, что это есть такой способ объединить все представления о мире, при котором мир понимается как единая, нерасторжимая и непроницаемая сеть канто-эвклидовских отношений, имеющих средоточие в Я созерцателя мира, но так, чтобы это Я было само бездейственным и зеркальным, неким мнимым фокусом мира. Иными словами, п е р с п е к т и в н о с т ь е с т ь п р и е м, с н е о б х о д и м о с т ь ю в ы т е к а ю щ и й и з т а к о г о м и р о в о з з р е н и я, в к о т о р о м и с т и н н о ю о с н о в о ю п о л у р е а л ь н ы х в е щ е й - п р е д с т а в л е н и й п р и з н а е т с я н е к о т о р а я с у б ъ е к т и в н о с т ь, *сама лишенная реальности*. Перспективность есть выражение меонизма и имперсонализма. Это-то направление мысли обычно и называется натурализмом и гуманизмом,— то, что возникло с концом средневекового реализма и теоцентризма.

XV

Но, спрашивается, в какой мере в о з м о ж н о сомневаться в основательности перечисленных выше шести предпосылок перспективности, т. е. в самом ли деле перспективное изображение, хотя и одно из многих отвлеченно-возможных спосо-

бов изображать мир, есть на деле единственное, по жизненному наличию выставленных условий его возможности? Иначе говоря, жизненно ли возрожденское, кантовское миропонимание? Если бы оказалось, что условия перспективности в действительном опыте нарушаются, то тем самым и жизненная значимость этого понимания была бы опровергнута.

Итак, рассмотрим шаг за шагом выставленные нами условия.

Во-первых: по вопросу о пространстве мира должно сказать, что в самом понятии пространства различаются т р и, далеко не тождественные между собою, слоя. Это именно: пространство абстрактное или г е о м е т р и ч е с к о е, пространство ф и з и ч е с к о е и пространство ф и з и о л о г и ч е с к о е, причем в этом последнем, своим чередом, различаются пространство зрительное, пространство осязательное, пространство слуховое, пространство обонятельное, пространство вкусовое, пространство общего органического чувства и т. д., с их дальнейшими более тонкими подразделениями. По каждому из намеченных делений пространства, крупных и дробных, можно, отвлеченно говоря, мыслить весьма различно. Воображать, будто целая серия чрезвычайно сложных вопросов может быть о т в е д е н а простою ссылкою на геометрическое учение о подобии фигур в трехмерном эвклидовском пространстве — значило бы даже не прикоснуться к трудностям поставленной проблемы. Прежде всего, должно быть отмечено, что по р а з н ы м пунктам выставленного вопроса о пространстве ответы, весьма естественно, выходят в е с ь м а р а з л и ч н ы е. Отвлеченно-геометрически, пространство эвклидовское есть лишь частный случай различных, весьма разнообразных, пространств, со свойствами самыми неожиданными в элементарном преподавании геометрии, но непосредственному отношению к миру объясняющими многое. Геометрия Эвклида есть одна из бесчисленных геометрий, и сказать, что физическое пространство, пространство физических процессов, есть пространство именно эвклидовское — мы оснований н е и м е е м. Это — лишь постулат, требование т а к мыслить о мире и сообразовать с этим требованием все прочие представления. Требование же самое вытекает из предрешенной и х в е р ы в физико-математическое естествознание определенного склада, т. е. с принципом непрерывности, с абсолютным временем, с абсолютно твердыми телами и т. д.

Но допустим временно, что на самом деле физическое пространство удовлетворяет геометрии Эвклида. Отсюда еще ничего не следует, будто т а к о в ы м же воспринимает его непосредственный наблюдатель мира. Как бы ни хотел думать о физическом пространстве живущий в нем, как бы он ни считал необходимым все прочие свои представления строить согласно

основному — об эвклидовском сложении внешнего пространства, подводя физиологическое пространство под эвклидовскую схему, тем не менее физиологическое пространство в него не входит. Не говоря уже о пространствах обонятельном, вкусовом, термическом, слуховом и осязательном, которые не имеют ничего общего с пространством Эвклида, так что даже не подлежат обсуждению в этом смысле, нельзя миновать и того факта, что даже зрительное пространство, наименее далекое от эвклидовского, при внимании к нему оказывается глубоко от него отличным; а оно-то и лежит в основе живописи и графики, хотя в различных случаях оно может подчиняться и другим видам физиологического пространства,— и тогда картина будет зрительной транспозицией незрительных восприятий. «Если мы теперь спросим, что́ же, собственно, общего имеет физиологическое пространство с пространством геометрическим, мы найдем лишь очень мало общих черт,— говорит Мах.— И то и другое пространство есть многообразие трех измерений. Каждой точке геометрического пространства *А, В, С, Д*... соответствуют *А′, В′, С′, Д′*... физиологического пространства. Если *С* лежит между *В* и *Д*, то и *С′* лежит между *В′* и *Д′*. Можно также сказать так: непрерывному движению какой-нибудь точки в геометрическом пространстве соответствует непрерывное движение соответственной точки в пространстве физиологическом. Что эта непрерывность, принятая для удобства, вовсе не должна быть обязательно действительной непрерывностью ни для одного, ни для другого, мы доказывали уже в другом месте. Если и принять, что физиологическое пространство прирождено нам, оно обнаруживает слишком мало сходства с пространством геометрическим, чтобы в нем можно было усмотреть достаточную основу для развитой apriori геометрии (в смысле Канта). На основе его можно — самое большее — построить топологию» [50].— «Если это несходство между физиологическим пространством и геометрическим не бросается в глаза людям, которые не занимаются специально такими исследованиями, если геометрическое пространство не кажется им чем-то чудовищным, какой-то фальсификацией пространства прирожденного, то это объясняется из ближайшего рассмотрения условий жизни и развития человека» [51].— Но «даже при наибольшем своем приближении к пространству Эвклида, физиологическое пространство еще немало отличается от него. Различие правого и левого, переднего и заднего наивный человек легко преодолевает, но не так легко преодолевает он различия верха и низа, вследствие сопротивления, которое оказывает в этом отношении геотропизм» [52].

В другом сочинении тот же мыслитель набрасывает некоторые черты этого различия. «Уже не раз указывалось, как сильно

отличается от геометрического пространства, от пространства Эвклида система наших пространственных ощущений, пространство, если так можно выразиться, физиологическое. [...] Геометрическое пространство повсюду и во всех направлениях одинаково; оно беспредельно и бесконечно (в смысле Римана). Зрительное же пространство предельно и конечно и даже, как это показывает созерцание приплюснутого «небесного свода», имеет неравное во всех направлениях протяжение. Уменьшение размеров тел при удалении, а равно и увеличение их при приближении, сближают зрительное пространство скорее с некоторыми представлениями метагеометров, чем с пространством Эвклида. Разница между «верхом» и «низом», «передом» и «задом» и — если быть точным — «правым» и «левым» существует как для осязаемого пространства, так и для зрительного. Для пространства же геометрического такой разницы нет»[53].— Пространство физиологическое не однородно, не изотропно — это сказывается в различной оценке угловых расстояний, в различных расстояниях от горизонта, в различной оценке длин подразделенных и неподразделенных, в различной тонкости восприятия различными местами ретины и т. д. и т. д.[54]

Итак, можно и должно сомневаться, чтобы наш мир был в эвклидовском пространстве. Но если бы это сомнение и устранить, то тем не менее мы наверное не видим и вообще не воспринимаем эвклидо-кантовского мира,— мы о нем лишь рассуждаем по требованиям теории как о видимом. Между тем дело художника писать не отвлеченные трактаты, а картины,— т. е. изображать то, что он действительно видит. Видит же он, по самому устройству зрительного органа, отнюдь не кантовский мир и, следовательно, изображать должен нечто отнюдь не подчиняющееся законам эвклидовской геометрии.

Во-вторых: ни один человек, сущий в здравом уме, не считает свою точку зрения единственной и признает каждое место, каждую точку зрения за ценность, дающую особый аспект мира, не исключающий, а утверждающий другие аспекты. Одни точки зрения более содержательны и характерны, другие менее, притом каждая в своем отношении, но нет точки зрения абсолютной. Следовательно, художник старается посмотреть на изображаемый им предмет с разных точек зрения, обогащая свое созерцание новыми аспектами действительности и признавая их более или менее равно значительными.

В-третьих: имея второй глаз, т. е. имея сразу по меньшей мере две различных точки зрения, художник владеет постоянным коррективом иллюзионизма, ибо второй глаз всегда показывает, что перспективность есть обман, и притом обман неудавшийся. А кроме того, художник видит двумя глазами больше, чем мог бы видеть одним, и притом каждым глазом

по-особому, так что в его сознании зрительный образ слагается синтетически, как бинокулярный, и во всяком случае есть психический синтез, но никак не может уподобляться монокулярной, одно-объективной фотографии на ретине. И не защитникам перспективы и сторонникам гельмгольцевской теории зрения ссылаться на незначительность разницы обеих картин, даваемых тем и другим глазом: этой разницы, по их же теории, как раз достаточно для ощущения глубины, и без нее эта последняя не сознавалась бы; следовательно, замечая разницу между изображениями в правом и левом глазу, они уничтожают причину, по которой пространство воспринимается трехмерным.

Впрочем, эта разница вовсе не так мала, как это могло бы показаться на первый взгляд. Для примера мною сделан расчет того случая, когда шар в 20 см поперечником рассматривается на расстоянии полуметра, причем расстояние между зрачками принято в 6 см. Тогда тот добавок экваториальной дуги шара, предполагая центр шара на уровне глаз, который невидим правому глазу, но видим левому, равен приблизительно о д н о й т р е т и дуги того же экватора, видимой правым глазом. При более близком рассматривании шара, отношение того, что видит левый глаз добавочно к видимому правым, будет еще более, нежели одна треть. Это величины, с которыми приходится иметь дело при обыкновенных условиях зрения, например, при рассматривании человеческого лица, и даже при самых малых степенях точности они не могут быть оцениваемы как величины, которыми можно было бы пренебречь.

Вообще же, если глазное расстояние обозначить чрез s, радиус рассматриваемого шара чрез r, а расстояние центра того шара до середины междуглазного расстояния чрез l, то отношение x добавочной экваториальной дуги, прибавляемой к такой же дуге правого глаза левым глазом, к дуге, видимой правым глазом, выражается достаточно точно равенством:

$$x = \frac{s}{2l \arccos \frac{r}{l}}$$

В-четвертых: художник, даже сидящий на месте, непрестанно двигается, двигает глазами, головою, корпусом, и его точка зрения непрестанно меняется. То, что должно называться зрительным художественным образом,—есть психический синтез бесконечно многих зрительных восприятий с р а з н ы х точек зрения, и притом всякий раз д в о й н ы х; это—интеграл таких двуединых образов. Мыслить о нем как о чисто физическом явлении—значит ничего не смыслить в процессах зрения и сме-

шивать quadrata rotundis [7*],— механическое с духовным. Еще и не приступал к теории зрения, тем более — художественного зрения, тот, кто не усвоил себе как аксиомы духовно-синтетической природы зрительных образов [55].

С другой стороны, *в-пятых*, вещи меняются, движутся, поворачиваются к зрителю разными сторонами, растут и уменьшаются, мир есть жизнь, а не оледенелая недвижность. И, следовательно, тут опять творческий дух художника должен синтезировать, образуя интегралы частных аспектов действительности, мгновенных ее разрезов по координате времени. Художник изображает не вещь, а жизнь вещи по своему впечатлению от нее. И потому, вообще говоря, большой предрассудок думать, будто созерцать должно в неподвижности и при неподвижности созерцаемой вещи. Ведь дело в том, какое именно восприятие вещи требуется изобразить в том или другом данном случае,— из щели в тюремной стене или с автомобиля. Сам же по себе ни один способ отношения к действительности не может быть загодя отвергнут. Восприятие определяется жизненным отношением к действительности, и если художник хочет изобразить то восприятие, которое получается, когда и он сам и вещи взаимно двигаются, то надо суммировать впечатления при движении. Между тем это именно есть наиболее обычное и наиболее жизненное восприятие действительности — по́ходя, и оно-то именно дает наиболее глубокое познание действительности. Живописное выражение такого познания — естественная задача художника. Возможна ли она?

Мы знаем, что передается движение, хотя бы скачущей лошади, игра чувств на лице, развивающееся действие событий. Следовательно, нет оснований и то жизненное восприятие действительности признавать неизобразимым. Разница от более обычного случая — в том, что чаще изображают движущиеся предметы при сравнительно малой подвижности художника, тогда как тут и движение художника предполагается значительным, самая же действительность может быть и почти недвижной или даже совсем недвижной. Тогда получаются на изображениях дома о трех и о четырех фасадах, дополнительные поверхности головы и тому подобные явления, известные нам по древнему художеству. Такое изображение действительности будет соответствовать недвижной монументальности и онтологической массивности мира, при активности познающего духа, живущего и трудящегося в этих твердынях онтологии.

Дети не синтезируют и мгновенного образа человека, размещая глаза, нос, рот и пр. порознь, некоординированными на листе бумаги; художник-перспективист не умеет синтезировать ряды мгновенных впечатлений и некоординированно размещает их на разных страницах своего альбома. Но и то и другое

свидетельствует лишь о неактивности мысли, расползающейся на элементарные впечатления и неспособной охватить единым актом созерцания, а следовательно,— и соответствующей ему единою формою, сколько-нибудь сложное восприятие, и кинематографически разлагающей его на мгновения и моменты. Однако есть случаи, когда такой синтез нельзя не произвести, и тогда самый рьяный перспективист отказывается тут от своих позиций. Вертящийся волчок, колесо пробегающего поезда или скользящего велосипеда, водопад или фонтан ни один натуралист-художник не остановит на своем изображении, но передаст суммарно восприятие от игры сливающихся и переходящих друг в друга впечатлений. Однако мгновенная фотография или зрение при освещении этих процессов электрической искрой покажет совсем другое, нежели чем изобразил художник, и тут обнаружится, что единичное впечатление останавливает процесс, дает его дифференциал, общее же восприятие эти дифференциалы интегрирует. Но если всякий согласится с законностью такой интеграции, то в чем же препятствие к применению чего-то равнозначащего и в иных случаях, когда скорость процесса несколько менее?

И наконец, *в-шестых*: защитники перспективы забывают, что зрение художественное есть весьма сложный психический процесс слияния психических элементов, сопровождаемый психическими обертонами: на воспостроряемом в духе образе нарастают воспоминания, эмоциональные отклики на внутренние движения, и около пылинок данного чувственно кристаллизуется наличное психическое содержание личности художника. Этот сгусток растет и имеет свой ритм — последним и выражается отклик художника на изображаемую им действительность.

Чтобы видеть и рассмотреть предмет, а не только глядеть на него, необходимо последовательно переводить его изображение на ретине отдельными участками к чувствительному пятну ее. Это значит, зрительный образ вовсе не дан сознанию как нечто простое, без труда и усилия, но строится, слагается из последовательно подшиваемых друг к другу частей, причем каждая из них воспринимается, более или менее, со своей точки зрения. Далее, грань синтетически прибавляется к грани, особым актом психики, и вообще зрительный образ последовательно образуется, но не дается готовым. В восприятии зрительный образ не созерцается с одной точки зрения, но по существу зрения есть образ многоцентренной перспективы. Присоединяя сюда еще дополнительные поверхности, пристраиваемые к образу правого глаза — левым, мы должны признать сходство всякого зрительного образа с иконными палатами, и отныне спор может быть о мере и желательной степени этой разноцентренности, но уже не об ее принципиальном допуще-

нии. Далее начинается или требование еще бóльшей подвижности глаза, ради усиленно сгущенной синтетичности, либо требование, по возможности, закрепления глаза,— когда ищется зрение разлагающее, причем перспектива стоит на пути этого зрительного анализа. Но человек, покуда жив, вполне вместиться в перспективную схему не может, и самый акт зрения с неподвижно-закрепленным глазом (— забываем о левом глазе —) психологически невозможен.

Скажут: «Но ведь нельзя, все же, видеть сразу трех стен у дома!» — Если бы это возражение и было правильно, то надо продолжить его и быть последовательным. С р а з у нельзя видеть не только трех, но и двух стен дома, и даже одной. Сразу — мы видим только ничтожно малый кусочек стены, да и его не видим сразу, а сразу, буквально,— ничего не видим. Но не сразу — мы обязательно получаем образ дома о трех и о четырех стенах, таким дом себе представляем. В живом представлении происходит непрерывное струение, перетекание, изменение, борьба; оно непрерывно играет, искрится, пульсирует, но никогда не останавливается во внутреннем созерцании мертвою схемою вещи. И таким именно, с внутренним биением, лучением, игрою, живет в нашем представлении дом. Художник же должен и может изобразить свое представление дома, а вовсе не самый дом перенести на полотно. Эту жизнь своего представления, дома ли, или человеческого лица, схватывает он тем, что от разных частей представления берет наиболее яркое, наиболее выразительное, и вместо длящегося во времени психического фейерверка дает неподвижную мозаику отдельных, наиболее разительных его моментов. При с о з е р ц а н и и же картины глаз зрителя, последовательно проходя по этим характерным чертам, воспроизводит в духе уже временно-длительный образ играющего и пульсирующего представления, но теперь бóлее интенсивного и бóлее сплоченного, нежели образ от самой вещи, ибо тут яркие разновременно наблюдаемые моменты даны в чистом виде, уже уплотненно, и не требуют затраты психических усилий на выплавку из них шлаков. Как по напетому валику фонографа, скользит острие яснейшего зрения вдоль линий и поверхностей картины с их зарубками, и в каждом месте ее у зрителя возбуждаются соответственные вибрации. Эти-то вибрации и составляют ц е л ь художественного произведения.

Вот примерный мысленный путь от предпосылок натурализма к перспективным особенностям иконописи. Мóжет быть совсем иное, чем в натурализме, понимание искусства, исходящее из коренной заповеди о духовной самодеятельности; автору

лично — ближе это последнее. Но на почве такого понимания — вопроса о перспективе вообще не подымается, и она остается столь же далекой от творческого сознания, как и прочие виды и приемы черчения. В настоящем же рассмотрении требовалось изнутри преодолеть ограниченность натурализма и показать, как fata volentem ducunt, nolentem trahunt [8*] — к освобождению и духовности.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Настоящая статья была написана в октябре месяце 1919 г. в качестве доклада Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры, но по разным внешним обстоятельствам заслушана не в Комиссии, а в заседании Византийской секции М.И.Х.И.М (Московский Институт Историко-Художественных Изысканий и Музееведения при Российской Академии Истории Материальной Культуры Наркомпроса) 29 октября 1920 года. Прения по докладу очень затянулись; сколько помню, принимали в них участие: П. П. Муратов [9*], Б. А. Куфтин [10*], Н. И. Романов [11*], А. А. Сидоров [12*], Н. А. Африканов [13*], Н. М. Щокотов [14*], М. И. Фабрикант [15*] и Н. Д. Ланге [16*]. Оживленность обсуждений еще раз подтвердила мне, что вопрос о пространстве есть один из первоосновных в искусстве и, скажу более, — в миропонимании вообще. Но этот вопрос, — пространство в изобразительном искусстве, — в настоящей статье не рассматривается и составляет предмет готовящихся к печати моих лекций по анализу перспективы, читанных в 1921-м и 1922-м годах в Московских Высших Художественных Мастерских, так называемом Худемасте, на печатно-графическом факультете; а в этой статье дается лишь некоторый конкретно-исторический подступ к понятию органической мысли о мире. Автор ничуть не собирается строить теорию обратной перспективы, но хочет лишь с достаточною энергией отметить факт органической мысли — в одной области. — В заключение этого послесловия мне хочется благодарно помянуть Александру Михайловну Бутягину, ныне покойную, записавшую некогда под мой диктант первую часть этой статьи.

[2] Икона № 23/328, XV—XVI века; размер ее 32 см × 25,5 см, в 1919 году расчищена. Вклад Никиты Дмитриевича Вельяминова по царевне инокине Ольге Борисовне в 1625 году. (См. «Опись икон Троице-Сергиевой Лавры», Сергиев Посад, 1920, издание Комиссии по охране Лавры, стр. 89—90).

[3] Икона № 58/160, XVI века, размер 31,5 см × 25,5 см, вклад Ивана Григорьевича Нагова в 1601 году (См. «Опись икон...» ([2]), стр. 102—103).

[4] Есть, впрочем, взгляд, согласно которому изображение выступающих друг из-за друга воинов или коней, когда они движутся в одну линию, перпендикулярную к направлению движения, надлежит толковать как зачаток перспективы. Конечно, это есть некоторая проекция, типа военной, аксонометрической или в таком роде, проекция из бесконечно удаленного центра, и она имеет значение сама по себе, как таковая. Видеть в ней зачаток чего-то другого, т. е. недопонятую перспективу, это значит упускать из виду, что всякое изображение есть соответствие, и многие изображения суть проекции, но не перспективы, и столь же мало суть зачатки перспективы, как и обратной перспективы и многого другого, а перспектива, в свой черед, есть зачаток обратной

и пр. Думается, у исследователей в таких случаях просто не хватает надлежащего внимания к математической стороне дела, потому все приемы — бесчисленные приемы — изобразительности делятся у них на правильные, перспективные, и неправильные, неперспективные. Между тем неперспективность вовсе не означает неправильности,— но в отношении именно египетских изображений требуется особое внимание, ибо там осязательные ощущения преобладали над зрительными. Каким соответствием точек изображаемого и изображения пользуются египтяне — это вопрос трудный и доселе не получивший себе удовлетворительного разрешения.

[5] *Moritz Cantor*, Vorlesungen über Geschichte der Mathematik, Bd. 1, 3-te Auflage, Lpz., 1907, S. 108.

[6] *Vitruvius Pollio*, De architectura libri decem, VII, pret. 11.

И то же сообщается в Жизни Эсхила [17*]. Но, по указанию Аристотеля в Поэтике, 4, первым подавшим повод к скенографии, был Софокл [18*]. Впрочем, известия эти не расходятся, ибо нужно думать, что более Эсхила натуралистичный Софокл стал домогаться и более иллюзорных декораций.

[7] *Г. Эмихен.* Греческий и Римский театр. Пер. И. И. Семенова. Изд. Е. Гербель. М., 1894, стр. 160—161.

[8] *Claudius Ptolomaeus*, Γεογραφικὴ ὑφήγησις. См. M. Cantor,— id.— ([5]), Bd. 1, S. 423.

[9] *Н. А. Рынин.* Начертательная геометрия. Методы изображения. Петроград, 1916.

[10] Многочисленные воспроизведения, по фотографическим снимкам и по зарисовкам, греко-римского архитектурного пейзажа, и археологическое обследование этого пейзажа, можно найти в детальном исследовании: *М. Ростовцев.* Эллинистическо-римский архитектурный пейзаж, СПБ, 1908 (Из VI тома «Записок Классического Отделения Императорского Русского Археологического Общества», стр. 1—143). XII+143 стр. и XX таблиц воспроизведений.— Но, к сожалению, труд М. Ростовцева совершенно не касается историко-художественной и искусствоведческой стороны дела и, в частности, нисколько не обсуждает пространственности эллинистическо-римского пейзажа.— Отметим кстати, что на воспроизведенных Ростовцевым пейзажах частью проведена прямая перспектива, хотя и не вполне строго, частью же — иные приемы проекции, родственные перспективе вроде аксонометрии,— проекция из бесконечно удаленной точки. Во всяком случае, общий характер изображений довольно близок к перспективности.

[11] «Впрочем, вопрос о греко-римском архитектурном пейзаже, его происхождении и истории, его реальности или фантастичности ни разу до сих пор в науке серьезно не ставился. Меня лично он занимает уже давно, с первых дней моего знакомства с Помпеями. Мне сразу было ясно, что пределы настоящего фантазирования в помпеянском пейзаже чрезвычайно ограничены и всецело держатся в рамках и л л ю з и о н и с т и ч е с к о й передачи частью мотивов окружающей природы, частью пришедших извне пейзажных и архитектурных оригиналов. Фантастическая архитектура вообще термин, плохо мне понятный: подробности орнаментального характера могут быть навеяны фантазией, сочетание мотивов может быть произвольным и необычным, но сами мотивы и общий характер непременно будут реальны, если не портретно-рельефны (перед нами не проекты архитектора и не фотографии), то реальны типически. Исследование с этой точки зрения, казавшихся всецело фантастичными мотивов архитектуры в так называемом архитектурном стиле декоровки стен уже успело дать ряд неожиданных и чрезвычайно важных результатов — выяснилась или выясняется с в я з ь э т о й «ф а н т а с т и ч е с к о й» а р х и т е к т у р ы

с архитектурой греко-римской сцены,— и дальнейшее исследование, конечно, даст еще больше, особенно теперь, когда один за другим открываются в М. Азии памятники настоящей эллинистической архитектуры. К таким же результатам привело меня многолетнее исследование архитектуры помпеянских пейзажей. Все здесь, в еще большей мере, чем в архитектурной декоровке, оказывается реальным, передает т и п ы реальной эллинистической архитектуры. Для чистой фантазии здесь еще меньше места, чем в архитектуре помпеянских стен». (*Ростовцев*, id. ([10]), стр. IX—X. Предисловие). Автор связывает этот пейзаж с видами римских в и л л, египетскими ландшафтами и пр.

[12] *Александр Бенуа.* История живописи, СПБ, 1912, изд. «Шиповник». Часть I, выпуск I, стр. 41 и др.

[13] См. ([11]).

[14] *Бенуа*, id. ([12]), стр. 45.

[15] Id., стр. 45, 46.

[16] Id., стр. 43, прим. 24.

[17] Id., стр. 70.

[18] Id., стр. 75.

[19] Id., стр. 75.

[20] *Д. М. Болдуин.* Духовное развитие детского индивидуума и человеческого рода. Перевод с 3-го американского издания. «Московское Книгоиздательство», М., 1911.

[21] *И. Тэн.* Путешествие в Италию. Перевод П. П. Перцова. Т. 2, М., 1916, стр. 87—88.

[22] *Бенуа*, id ([12]), I, стр. 100.

[23] Id., ⟨I⟩, стр. 100.

[24] Id., I, стр. 107—108.

[25] Ср. *Алексей Миронов*, Альбрехт Дюрер, его жизнь и художественная деятельность, М., 1901, стр. 375 (Ученые Записки Императорского Московского Университета. Отдел историко-филологический. Вып. 31).

[26] Underweisung der Messung mit dem Zirkel und Richtscheit in Linien, Ebnen und gantzen Corporen durch Albrecht Dürer zusammengezogen und zu Nutz aller Kunstliebhabenden mit zugehörigen Figuren in Druck gebracht im Jahr MDXXV. Gedruckt zu Nürnberg im 1525 Jahr[19*].— Кроме того, имеется не менее пяти более поздних изданий.

[27] *Миронов*, id ([25]), стр. 380, прим. 1.

[28] На русском языке некоторые из этих трактатов в извлечении имеются в книге *Аллеш*,— Ренессанс в Италии. Перевод Е. Ю. Григоровича. Изд. М. и С. Сабашниковых. М., 1916.

[29] *Бенуа*, id. ([12]), I, стр. 381.

[30] Обширную литературу по этим вопросам можно найти в книге *Н. А. Рынина* «Методы изображения» ([9]), стр. 245—264.

[31] *Guido Schreiber*, Lehrbuch der Perspective mit einen Anfang über den Gebrauch geometrischer Grundrisse, 2-te Auflage, Lpz., 1874[20*]. Издание просмотренное *A. F. Viehweger*'ом и с предисловием *L. Nieper*'а.

[32] § 32, S. 51.

[33] § 34, S. 56.

[34] § 34, S. 57.

[35] *Н. А. Рынин*, Начертательная геометрия. Перспектива, М., 1918, § 8, стр. 72—73.

[36] *Рынин*, id. ([35]), § 8, стр. 70—82, 89. *G. Schreiber, id.* ([31]).

[37] *Рынин*, id. ([35]), § 8, стр. 75, чертеж 144.

[38] *Friedrich Schilling.* Über die Anwendungen der darstellenden Geometrie insbesondere über die Photogrammetrie[21*], Lpz. und Berlin, 1904. S. 152—153.

Рынин, id. ([35]); *Рынин*, id. ([9]).

[39] Schilling, id. ([38]), S. 153, Anm. 1

[40] *Франц Куглер.* Руководство к истории живописи со времени Константина Великого, 3-е издание, М., 1874, стр. 584.

[41] *Миронов,*—id. ([25]), стр. 347.

[42] *А. А. Сидоров,* «Четыре апостола» Альбрехта Дюрера и связанные с ними спорные вопросы. П., 1915 (отд. оттиск из «Записок Классического Отделения Императорского Русского Археологического Общества»), стр. 15.

[43] Одна из рукописей Дюрера, принадлежащих Британскому Музею и представляющих черновые наброски художника для предполагавшихся в будущем печатных произведений его. Опубликована *A. von Zahn*'ом в 1868 г. *W. M. Conwey*'ем в 1889 г., переиздана *K. Lange* und *F. Fuchs.* Dürers schriftliche Nachlass auf Grund der Original Handschriften und theilweise neu entdeckter alter Abschriften[22*]. Halle, 1893, S. 326.

[44] *Рынин,* Перспектива ([35]), § 8, стр. 75—78.

Рынин, Методы изображения ([9]), § 15, стр. 113—117.

[45] Э. *Мах.* Для чего человеку два глаза. «Популярно-научные очерки». Перевод *Г. А. Котляра,* «Образование», 1909, стр. 64.

[46] Элементарное объяснение применяемых здесь терминов «учения о множествах» — множество, соответствие, мощность, эквивалентность, подобие или конформность и т. п.—можно найти в статье: *П. А. Флоренский.* О символах бесконечности, «Новый Путь», 1904 г., сентябрь, стр. 173—235.

[47] Об установке соответствий точек квадрата и его сторон см. доказательство самого Г. Кантора ⟨сноска и цитата в рукописи не указаны⟩.

[48] ⟨Сноска не сохранилась.⟩

[49] *Рынин* ([9]).

[50] ⟨Сноска не сохранилась.⟩

[51] *Мах Э.* Познание и заблуждение. Очерки по психологии исследования, М., 1909, стр. 346.

[52] ([51]), стр. 349.

[53] ([51]), стр. 354.

[54] *Мах Э.* Анализ ощущений, М., 1908, стр. 157—158.

[55] ([54]), стр. 146.

⟨Приложение.⟩ Краткая запись обсуждений доклада П. А. Флоренского «Об обратной перспективе», прочитанного в Византийской секции МИХИМ ⟨29 октября⟩ 1920-го года

I. Павел Павлович Муратов.

Требовалось бы больше, чем сколько дано, доказательств и иллюстраций о происхождении перспективы из театра.

В докладе — больше критики, чем конструктивной части.

Обратная перспектива — система.

Неясно, есть ли свободное от перспективных воззрений искусство. Джотто: «перспективность Джотто» и некоторая свобода от перспективности.

Мысль о воздействии на него театра показалась недостаточно доказанной.

В античности есть и элементы обратной перспективы.

К византийцам обратная перспектива перешла из эллинистического мира.

Как шло сосуществование перспектив.

По каким линиям их разграничить, исторически, или по мировоззрениям.

II. Б. А. Куфтин.

П. А. пытался дать некоторое философское обоснование стремлениям левых художников, явления инстинктивного. Куфтин показывает, далее, своевременность поставленного вопроса об обратной перспективе. Два угла мировоззрения сталкиваются здесь. Происхождение перспективы из театральных декораций — слишком малый повод. Перспектива явилась путем технического понимания мира — желания понять мир технически. Техническое миропонимание. Желание понять мир вещи не во внешне-конструктивных формах — более властное. Они многообразны.

III. Николай Ильич Романов.

Два миросозерцания — научное и теоцентрическое, — две перспективы связаны с двумя построениями. Три стороны книги не могут быть подведены под обычное понимание обратной перспективы: это не представление, это — не зрительное представление, таких зрительных представлений мы не имеем. Это — понятие. Однако отступление от перспективы законно. Великий художник не будет никогда ригористом научной перспективы. Дается преимущество одному основному представлению, и это будет перспектива. Прямая перспектива является синтезом и психологии, и научного миропонимания. Обратная перспектива сводится к прямой, но с точки зрения главного лица, изображенного на картине. Да, я это буду г о в о р и т ь — это перспектива — та же прямая. То, что называется обратной перспективой — есть та же прямая перспектива, но слагается она, как об этом высказался Вульф, но с точки зрения главного лица. Обратная перспектива слагается из декоративных приемов и психологическо-религиозных представления художника. — В частности, Джотто: есть и иные источники перспективы, нежели зарождение ее чрез скинографию, а именно: миниатюра, византийские памятники слоновой кости и фрески; на заимствования перспективы из античного и из византийского искусства надо было указать. С ц е н ы р и м с к о г о ц и р к а, приведенные в статье Вульфа, развивают чрезвычайно последовательно правила обратной перспективы, — те же, что и прямой. При обсуждении истории перспективы в XV веке надо было упомянуть трактат Гиберти по теории оптики и Пьеро де ла Франческа.

IV. Алексей Алексеевич Сидоров.

По его словам, он делает не возражения, а боковой орнамент, маргинальный орнамент. Он хочет сказать парадоксаль-

но. Референта упрекали в том, что он не определил понятия обратной перспективы. Но он в этом согласен с референтом: обратная перспектива — это *всякое* отношение к пространству, кроме прямой перспективы. Когда А. А. Сидоров жил в Мюнхене, там в Академии делались опыты над зрением, опытно исследовалась перспектива. И было доказано, что правильная прямая перспектива психологически неверна. Уходящие вдаль линии мы воспринимаем *курватурно*. Кроме того человеческое зрение исторически *меняется*. Вся история искусства есть история меняющегося человеческого зрения. Все дело сводится к тому, как воспринимает человек в пространстве. Восточные художники смотрят на зрителя сзади своей картины — как директор театра показывает зрителю театра своих марионеток. Далее, чуть только мы говорим о русской иконе, мы должны нарочито подчеркнуть, что русский иконописец старался изображать...

V. Николай Александрович Африканов.

Упрекавшие референта в неясности — правы. Африканов отрицает, будто историки искусства отрицают обратную перспективу: отрицают ее не все. Миниатюра не рассматривается как ⟨Рукопись обрывается.⟩

IV. МЫСЛЬ И ЯЗЫК

1. НАУКА КАК СИМВОЛИЧЕСКОЕ ОПИСАНИЕ

I. В 1872 году, Эрнст Мах, тогда еще только выступавший на поприще мысли, определил физическую теорию как абстрактное и обобщенное описание явлений природы [1]. Рассуждая историко-философски, это событие не было ни великим, ни даже значительным. Оно не подарило философии ни новых методов, ни новых мыслей, но общественно, в мировоззрении широких кругов, образующем собою философскую атмосферу и больших мыслителей, этот 1872-й год можно считать поворотным: в напыщенной стройности материалистической метафизики, всесильно и нетерпимо диктаторствовавшей над сердцами, тут что-то хряснуло. Где-то произошла не то снисходительная улыбочка, не то смешок. И хотя, по провинциям мысли, и доныне встретишь иногда запоздалого мародера, твердящего о добрых старых временах «научного» миропонимания, однако тогда, именно тогда, начал осыпаться этот бутафорский дворец.

Послушаем свидетельство историка науки: «Французские энциклопедисты XVIII века думали, что они были недалеки от окончательного объяснения мира физическими и механическими принципами: Лаплас даже воображал себе ум, могущий предсказать ход природы на всю вечность, раз будут даны массы всех тел, их положения и начальные скорости. В XVIII веке эта жизнерадостная переоценка объема новых физико-механических идей была простительна. Это — даже освежающее, благородное и возвышенное зрелище; и мы можем глубоко сочувствовать этому выражению интеллектуальной радости, столь редкой в истории. Но теперь, по истечении столетия, когда наше суждение стало трезвее, миропонимание энциклопедистов представляется нам механической мифологией, не далекой от анимистической мифологии древних религий. Оба эти взгляда содержат неправильные и фантастические преувеличения неполного восприятия» [2]. Направление к более полному представлению может быть результатом долгого и кропотливого исследования. «Предсказывать этот результат или даже пытаться ввести его в какое-нибудь современное научное исследование будет мифологией, а не наукой» [3]. Таково беспристрастное суждение Э. Маха. В 1872 году оно еще только нарождалось.

Два года спустя, другой исследователь, известный своими работами и, главное, точностью своего ума, объявил задачею механики — «дать наиболее полное и возможно более простое описание движений, происходящих в природе»[4]. Это был один из наиболее заслуженных физиков XIX-го века, знаменитый основатель спектрального анализа, Густав Роберт Кирхгофф. Но если мысли молодого Маха не встретили себе отклика, то как было замолчать определение ученого уже прославленного. Оно и вызвало... «всеобщее изумление»[5]. Сейчас нам приходится лишь изумляться этому изумлению; к тому же, понять математическое естествознание как описание — было не разрывом, а напротив, преемством традиции, установленной еще Ньютоном, подчеркнутой в 1855 году В. И. М. Ранкиным, а с 1870 года в философии развиваемой Шуппе[6]. Но не прошло и тридцати лет, как «всеобщее изумление» сменилось всеобщим же признанием. Дальнейшие труды Маха[7], «Принципы механики» Гейнриха Герца[8], острые анализы Пьера Дюгема в области истории методологии физики[9], громкая своим общественным действием натурфилософия Вильгельма Оствальда[10], высокоавторитетные высказывания красы французских математиков Анри Пуанкаре[11], методологические обсуждения Клиффорда[12], Сталло[13], Энриквеса[14], моделирование Вильяма Томсона (лорда Кельвина)[15], хотя быть может и вопреки замыслу самого ученого, вообще самосознание физики в лице многих и многих, а с другой стороны — встречные течения философии, в особенности официозно провозглашенный пролетарской философией, а на деле полумистический эмпириокритицизм Авенариуса, Корнелиуса, Петцольда, Карстаньена, Гольцапфеля[16] и других, и по этому недоразуменному провозглашению усиленно проповедуемый умственным пролетариатом всех стран[17], менее чем в тридцать лет, говорю, эти совокупные усилия утвердили общество в мысли, что действительно физическая теория есть не более как символическое описание, «упрощенное и упорядоченное описание», хотя, кстати сказать, доныне еще отнюдь не стало ясным, чего именно описание есть физика. Различно у различных исследователей выражаемый, этот взгляд есть ныне общее место теории и методологии знания, выросших на почве исторического изучения методов физики и прочих наук, ей сродных. Доказывать описательный характер их — значит ломиться в открытую дверь. Однако следует всячески воздержаться от спешной мысли, будто таковым признанием брошена тяжесть на чашку скептицизма и феноменализма. Ведь еще не сказано, ни — что именно описывает физика, ни — какова степень метафизической значительности этого описания, ни, наконец, — что означает его экономичность.

II. Однако, ради большей определенности дальнейшей мысли, вглядимся в начала, излагаемые Г. Герцем. Метод познания природы, по Герцу, заключается в следующем: «...мы создаем себе внутренние образы или символы внешних предметов и создаем мы их такими, чтобы логически необходимые последствия этих образов были всегда образами естественно необходимых последствий изображенных в них предметов»[18]. Предпосылкою возможности этого метода служит требование, чтобы существовало известное согласие между природою и нашим духом; опыт свидетельствует об осуществимости сказанного требования. «Раз нам удалось из накопленного до сих пор опыта вывести образы требуемого характера, то мы можем уже из них, как из моделей, в короткое время вывести те последствия, которые наступят во внешнем мире гораздо позже, без нашего содействия или как последствия собственного нашего вмешательства в ход вещей; так мы можем предварять факты и решения наши в настоящем соображать с достигнутым уже познанием.— Образы, о которых мы говорим, суть наши представления о вещах; они имеют о д н о общее с вещами существенное свойство, которое заключается в исполнении названного требования, но для исполнимости этого требования вовсе не необходимо, чтобы они имели еще что-нибудь общее с вещами. В действительности мы и не знаем, и у нас нет никаких средств узнать, имеют ли наши представления о вещах еще что-нибудь общее с последними, кроме того о д н о г о основного свойства.

Требование, чтобы последствия образов были опять образами последствий, не даст еще однозначного определения тех образов, которые мы создаем себе о вещах. Возможны различные образы одних и тех же предметов, и они могут различаться между собой в различных направлениях»[19]. Образы эти должны быть непротиворечащими законам мысли; существенные отношения образов должны не противоречить отношениям вещей; и, наконец, образы должны быть наиболее целесообразны. «Из двух образов одного и того же предмета более целесообразным будет тот, который будет отражать больше существенных отношений предмета, который будет, как мы хотели бы сказать, более ясным. При равной ясности будет более целесообразным тот из двух образов, который рядом с существенными чертами содержит меньшее число излишних и пустых отношений, т. е. образ более простой. Совершенно избегнуть пустых отношений невозможно: они потому уже нераздельны от образов, что ведь это только образы и к тому же образы нашего особого духа и потому не могут не зависеть также от специальных особенностей его работы созидания этих образов»[20]. Итак, образы должны быть «допустимы», «правильны» и «целесообразны». Но таковые условия могут быть соблюдены

многими, весьма различными способами, и даже в самой механике, по-видимому столь определенной и замкнутой в себе, Герц усматривает три, совершенно различных, системы образов, которые он называет «тремя картинами мира».

С и с т е м таких насчитывается три (тут не приняты в расчет новейшие течения, делающие из механики отрасль электродинамики); однако это не ограничивает числа отдельных о б р а з о в. Умы «узкие и сильные», каковые признаки П. Д ю г э м приписывает французам и немцам, стремятся сократить число образов, спаивая их по возможности в неразрывную, но мало выразительную, мало говорящую воображению цепь дедукций; умы «широкие и слабые», а так именно тот же исследователь характеризует англичан, стремятся напротив к разнообразию ярких и взаимонезависимых моделей. Версальские сады и английские парки — вот соотношение работ материковых и работ английских. Понятно, впрочем, речь может быть здесь лишь о стремлениях, о пределах: внимательный анализ и в работах французских классиков открывает несвязности и противоречия, равно как и английские романтики науки не безусловно чужды той или иной системы. Но сейчас нам нет нужды говорить о свойствах работ континентальных: в преувеличенном и предельно стилизованном виде эти работы суть именно то самое, за что нам, с детских лет, выдают сущность науки. Нам полезнее обратить взор к уму английскому, не терпящему в науке придворной чопорности и условного, задним числом наводимого единства,— к отважной мысли, показывающей себя в незаштукатуренном и неприкрашенном виде, с теми скачками, невязками, противоречиями и отступлениями, которые свойственны живой, не препарированной умственной деятельности.

Говорю — «полезнее» — не к тому, чтобы исключить из науки мышление материковое, но чтобы легче разобраться в сути научной деятельности.

III. Для английского ума,— говорит П. Д ю г э м,— «теория — не объяснение и не рациональная классификация физических законов, а м о д е л ь этих законов. Не для удовлетворения требований разума, а для воображения она строится. Вследствие этого она свободна от велений логики. Английский физик может построить одну модель, которая воспроизводила бы одну группу законов, и другую модель, совершенно отличную от первой, для другой группы законов, и он может это сделать даже в том случае, когда некоторые из этих законов общи обеим группам. Геометр из школы Лапласа или Ампера считал бы абсурдом давать одному и тому же закону два различных теоретических объяснения и утверждать, что правильны оба. Физик из школы Томсона или Максвелля не видит никакого противоречия, если один и тот же закон фигурирует в двух

различных моделях»[21]. Возьмем, как пример, лекции по молекулярной динамике и волнообразной теории света, читанные гордостью Англии — Вильямом Томсоном, возведенным за научные заслуги в пэрство и получившим титул лорда Кельвина. Томсону надо изобразить деятельность материальной молекулы в различных разрядах световых явлений. Нужно ли изобразить свойство упругости в кристаллическом теле? — Материальная молекула изображается в виде восьми массивных шаров, помещенных на углах параллелепипеда и связанн⟨ых⟩ между собою упругими нитями. Нужно сделать доступным воображению теорию рассеяния света? Материальная молекула представляется тогда состоящей из известного числа шарообразных, концентрических оболочек, удерживаемых упругими нитями. Эфир при этом представляется однородным, несжимаемым телом, для очень быстрых колебаний твердым, для медленных действий — совершенно мягким, наподобие студня или глицерина. Круговая поляризация? Тогда молекула представляется твердой оболочкой, внутри которой быстро вращается около оси, укрепленной в этой оболочке, гиростат. Затем, вместо этой модели предлагается другая: вместо одного гиростата в оболочке помещаются два, с противоположно направленными вращениями, причем оси гиростатов соединены шарнирами. В других случаях Томсон представляет эфир как однородную несжимаемую, невязкую жидкость; вихри в этой жидкости будут тогда молекулами. Или: эта несжимаемая жидкость изображена рядом твердых шаров, связанных между собою особыми шарнирами. Или: свойства материальных тел поясняются кинетической теорией Максвелля и Тэта. За эфиром — то признается большая вязкость, то, напротив, безусловно отрицается. Чтобы объяснить тяготение, призываются на помощь корпускулы Лесажа. Еще для иных целей свойства эфира иллюстрируются коробками из твердого вещества, с заключенными в них гиростатами, причем коробки эти соединены нитями из сгибаемого, но нерастяжимого, вещества. Еще в другом месте Томсон обращается к модели эфира и диэлектриков, предложенной Максвеллем: это именно род сот, стенки которых построены вместо воска из упругих тел; содержимое же ячеек — совершенная жидкость в быстром вихревом движении. И т. д. и т. д.[22]

IV. Таковы наглядные образы одного и того же. Но, может быть, еще более значительно нечто подобное в алгебраических частях английских произведений. Разверните любой классический трактат по физике, принадлежащий перу француза или немца. Вы увидите здесь последовательную цепь умозаключений, облеченных в одежду математического анализа. Трактату предпослано введение, которым устанавливаются гипотезы, связывающие опытно найденные величины, и доказывается, что

действительно эти последние могут быть рассматриваемы как величины. Алгебраический анализ имеет значение только средства, только облегчает вычисления; но суть дела всегда может быть передана в виде силлогизмов. Ничего подобного не найдем мы у физиков английских, и не каких-либо, а бесспорно гениальных и бесспорно первоклассных. Совершенно новые элементы не только не получают оправдания, но даже не определяются. К тому, что можно назвать выведением,— полное равнодушие. Алгебраическая часть теории тут — не вспомогательное средство, а сама есть своеобразная модель, картина. «Она представляет собой доступный воображению ряд знаков, изменения которых, происходящие по правилам алгебры, более или менее верно воспроизводят законы подлежащих изучению явлений, как их воспроизводил бы ряд различных тел, движущихся согласно законам механики» [23]. В английских трактатах нечего искать чего-нибудь аналогичного теориям континентальных ученых, ибо в них — или чувственно-созерцаемые модели — машины, или наглядно-мыслимые математические символы, поддающиеся различным комбинациям и преобразованиям и стоящие в сознании вместо изучаемых процессов. «Когда француз впервые открывает сочинение Максвелля,— свидетельствует гениальный Пуанкаре о гениальном Максвелле,— к его чувству восхищения примешивается какое-то чувство недовольства, часто даже недоверия [...] Английский ученый не стремится построить цельное, стройное и окончательное здание. Скорее он хочет как будто дать ряд предварительных и не связанных между собою конструкций, установление связи между которыми трудно, порой даже невозможно» [24]. Тут, в развитии алгебраических теорий, обнаруживается то же отсутствие порядка и метода, что и в собрании механических моделей. Дюгэм, подвергший внимательному анализу гениальный труд английского физика [25], с чувством плохо скрытого возмущения свидетельствует о равнодушии у Максвелля ко всякой логике и даже ко всякой математической точности. «Рассуждения и вычисления, которыми многократно силится подтвердить их [свои уравнения.— *П. Ф.*] Максвелль, кишат противоречиями, темными местами и очевидными ошибками» [26]. И вот окончательный приговор:

«Как бы она ни натягивала на себя математическую одежду, книга Максвелля об электричестве и магнетизме, еще меньше, чем книга У. Томсона «Лекции по молекулярной динамике», есть система логическая. Подобно ей, она состоит из ряда моделей, из которых каждая изображает группу законов, без всякой связи с другими моделями, служащими для изображения других законов, частью или даже вполне тех же самых. Разница только та, что эти модели состоят не из гиростатов, не из

упругих нитей, не из глицерина, а из ряда алгебраических знаков. Все эти различные частичные теории, каждая из которых развивается отдельно, вне всякой связи с предыдущими, часто вторгающиеся в области, исследованные уже в других теориях, обращаются не столько к нашему разуму, сколько к нашему воображению. Это — картины, автор которых совершенно свободно выбирал объекты, подлежащие изображению, как и порядок их группировки. Что за важность, если то или другое из изображаемых лиц фигурировало уже в другой позе в другой картине? Плохой прием встретил бы логик, если бы он отнесся к этому неодобрительно. Картинная галерея не есть цепь строго логических умозаключений»[27].

V. Таков приговор. Но приговор этот, бесспорно необходимый с точки зрения французско-немецкой физики, не падает ли на голову этой последней, обличая и ее в непонимании самое себя? Да, конечно, Лаплас, Ампер, Коши, Нейман, Гельмгольц и проч.— это наука. Но не правильно ли сказать и то, что скорее физику можно отставить от Фарадея, Томсона, Максвелля и проч., нежели их — от физики? И если, например, электромагнитная теория света не удовлетворяет методологическим требованиям французских физиков, то не значит ли это, попросту, что соответственные требования выражают лишь своеобразный стиль французской мысли, но отнюдь не существо физического знания. Припомним: когда-то Вольтер, как раз за ту же непринужденность величайшего гения английской — а, быть может, и мировой — поэзии, обзывал последнего варваром[28]. Но, «варварские» драмы пережили «веков завистливую даль»[29], а втиснутые в чопорные рамки трех единств трагедии Вольтера читаются едва ли даже историками литературы. Очевидно, и в физике не требования логической стройности определяют научную ценность какого-нибудь Максвелля, а напротив, вольности Максвелля учат о необязательности в науке внешней системы и логического порядка.

Что же, в таком случае, есть электромагнитная теория Максвелля, заложившая фундамент всей современной физики и, скажем более, всего нового понимания мира. «На вопрос, что такое теория Максвелля,— говорит Г. Герц, глубже и, притом, сочувственнее кого-либо проникший в «Treatise on Electricity and Magnetism»,— я не сумел бы дать более краткого и определенного ответа, чем следующий: теория Максвелля есть система уравнений Максвелля»[30].

Но, если так, то необходимо спросить себя: каков же смысл этих уравнений? Простейший ответ гласит: во-первых — включение световых явлений в область электромагнетизма, во-вторых,— возможность механически объяснить эту последнюю. По-видимому, теорией Максвелля уготовано вели-

чайшее торжество механическому миропониманию; хотя Максвелль и не дал самого объяснения, но зато доказал возможность его. Но это — только по-видимому. И мы в этом убедимся, как скоро рассмотрим, что значит «возможность механистического объяснения» чего бы то ни было.

Прежде чем объяснить физическое явление, надо установить его. Но установить — это значит опытно открыть, какие именно величины q определяют его, измерить их и связать их между собою и со временем. Эти определяющие величины называются параметрами; связи же их, или законы их действия, выражаются обычно дифференциальными уравнениями. Если даны дифференциальные уравнения параметров, то тем самым явление описано. Что же, теперь, значило бы объяснить его механистически? Это значило бы придумать движения некоторой среды, будь то невесомая материя или иная, более тонкая, вроде, например, эфира, и подставить их на место самого явления — так, чтобы дифференциальные связи от такой подстановки не нарушались. Определеннее: параметры q должны быть выражены чрез пространственные координаты точек или частиц движущейся среды и, будучи преобразованы таким образом, должны соблюсти совместность дифференциальных уравнений. Но кроме того, среда наша, как именно движущаяся, а не вообще претерпевающая какие-либо изменения, подлежит в своих движениях основным началам механики. Иначе говоря, придуманное нами движение не есть произвольная подстановка новых переменных, но есть именно механическое движение, т. е. связано законом сохранения энергии и началом наименьшего действия. Объяснять их сейчас нам нет надобности, да и некогда; достаточно запомнить, что оба эти начала опять-таки суть особые математические выражения, связывающие между собою координаты, массу и время.

Но нет необходимости на самом деле подыскивать рассматриваемое движение: теоретическая физика приводит к более простому и в общих чертах производимому действию, именно к составлению двух функций U и T (U — функция q, а T — q и их производных по времени), причем U рассматривается как потенциальная, а T как кинетическая энергия придуманной нами механической системы. Если возможно придумать функции U и T, удовлетворяющие вышеуказанным условиям, то механическое объяснение занимающего нас физического процесса было бы возможно. Таков ход решения. Но каков же самый ответ? — Ответ таков: или вообще невозможно подыскать функции U и T, — и следовательно, механическое объяснение принципиально исключается; или же, если возможно найти одну пару таких функций, то их можно образовать тогда сколько угодно. Другими словами: или механическое

объяснение вовсе невозможно, и л и оно произвольно, ибо не допускает выбора между бесконечным множеством равноправных механизмов, и все они о д и н а к о в о дают отчет в особенностях изучаемого явления. Следовательно: все объяснения у с л о в н ы, ибо всякому данному объяснению с равным правом может быть противопоставлено другое, этому — опять новое,— и так до бесконечности. Но все эти объяснения — не «т а к» явления, а лишь «к а к е с л и б ы б ы л о т а к», т. е. модели, символы, фиктивные образы мира, подставляемые вместо явления его, но отнюдь не объяснение их. Ведь объяснение притязает непременно на е д и н с т в е н н о с т ь, между тем как эти модели действительности допускают беспредельный выбор. Объяснение есть точное знание, а эти модели — игра фантазии. Объяснение аподиктично, а модели — лишь гипотетичны, и вечно гипотетичны, по природе своей обречены на вечную гипотетичность. После сказанного едва ли надо пояснять, что истинный, философский смысл «возможности механического объяснения» есть именно «н е в о з м о ж н о с т ь», тогда как слово «возможность» может быть употреблено в особом рабочем значении.

Максвелль начал свои исследования именно с попытки придумать механизм, подражающий электростатическим и электромеханическим явлениям. «Система его,— по суждению о ней Пуанкаре,— была странна и мало привлекательна, так как он предполагал весьма сложное строение эфира; можно было подумать, что читаешь описание завода с целой системой зубчатых колес, рычагами, передающими движения и сгибающимися от усилия, центробежными регуляторами и передаточными ремнями» [31]. Впоследствии Максвелль оставил свой механизм; другие попытки в том же направлении тоже «имеют какой-то искусственный характер, неприятно поражающий наш ум» [32]. Поэтому-то и пришлось от наличного объяснения обратиться к доказательству принципиальной в о з м о ж н о с т и объяснения, а механическое исследование возможности привело к выводу, указанному выше. Он-то, вывод этот, теперь и поясняет нам психологию английского ума: физика, как сказано, есть о п и с а н и е, но описание это может быть воплощено и в абстрактные символы математики, и в конкретные образы механики. Но механизм, как бы ни был он конкретен, притязает не объяснить, а тоже — лишь описать явления, и зна́чит ровно столько, сколько имеет силы описать. Несколько конструктивно несовместимых механизмов могут, однако, быть вполне единогласны в своей функции, которую они несут теоретически,— в описании, и тогда ничто не мешает нам, если вообще наш ум склонен к описыванию явлений посредством механических моделей, пользоваться этими, взаимно исключающими образами,

подобно тому как нет препятствий пользоваться различною аналитическою символикой. Это можно сравнить с наименованием в различных книгах, или в различных главах одной книги, одних и тех же величин разными буквами,—если бы это почему-либо оказалось подходящим или выгодным. Как буквы и их сочетания в анализе суть мысленные подстановки вместо явлений, но отнюдь не их метафизические сущности, так и в механических моделях опять-таки должно видеть не более как символы, в некотором отношении лишь, но вовсе не всеми своими сторонами, могущие заменить соответственные явления. Иначе говоря, ни математические формулы, ни механические модели не устраняют реальности самого явления, но стоят наряду с нею, при ней и ради нее. Объяснение хочет снять самое явление, растворить его реальность в тех силах и сущностях, которые оно подставляет вместо объясняемого. Описание же символами нашего духа, каковы бы они ни были, желает углубить наше внимание и послужить осознанию предлежащей нам реальности. Противоречия английских моделей и английских формул живо свидетельствуют о желании англичан не объяснять мир, но лишь о п и с ы в а т ь его теми средствами, которые, по свойствам именно английского ума, наиболее берегут его силы, силы английского ума. Было бы крайней нечуткостью к жизни считать наиболее экономичным один-единственный путь мысли, свой собственный, и не понимать, что экономичность или неэкономичность известного мысленного действия определяется не действием, как таковым, а его местом и назначением в целостной духовной деятельности данного психологического типа и даже данного мыслителя. Физика английская, по общему своему укладу, в своем бытии, так сказать в молчании исторического роста, а не только в нормах, провозглашаемых тем или иным отдельным мыслителем, менее какой-либо иной притязает на объяснение. Ей дорог сырой факт, ей дорога природа и дорого описание действительности посредством символов, избираемых всякий раз наиболее соответственно своеобразному умственному складу данного исследователя. Образно: английскому вкусу нравится дерево с его естественными волокнами, незакрашенное масляной краской, нравится все возможно непосредственно добытое из земли, из леса, из моря.

VI. Действительность описывается символами или образами. Но символ перестал бы быть символом и сделался бы в нашем сознании простою и самостоятельною реальностью, никак не связанною с символизируемым, если бы описание действительности предметом своим имело бы одну только эту действительность: описанию необходимо, вместе с тем, иметь в виду и символический характер самых символов, т. е. особым усилием все время держаться сразу и при символе

и при символизируемом. Описанию надлежит быть двойственным. Это достигается через критику символов. «Мы требуем от такового описания,— говорит Г. Герц,— чтобы оно нам ясно показывало, какие свойства приписаны образам ради допустимости их, какие — ради их правильности и какие — ради целесообразности их. Только такое знание нам дает возможность изменять наши образы, исправлять их. То, что приписывается образам ради целесообразности их, заключается в обозначениях, определениях, сокращениях, одним словом, во всем том, что мы по произволу можем добавлять и отбрасывать. То, что приписывается образам ради их правильности, заключается в тех данных опыта, которые послужили для построения образов. То, что приписывается образам ради допустимости их, дано в свойствах нашего духа. Допустим ли образ или нет, мы можем решать однозначным образом в утвердительном или отрицательном смысле, и решение наше останется правильным на все времена. Правилен ли образ или нет, тоже может быть решено однозначным образом в утвердительном и отрицательном смысле, но только решение это будет соответствовать современному [и добавим: индивидуальному в данный момент.— *П. Ф.*] состоянию нашего опыта и может быть изменено с накоплением в будущем более зрелого опыта. Целесообразен ли опыт или нет, однозначно решать вообще невозможно, а относительно этого могут всегда быть различные мнения. Один образ может обладать известными преимуществами в одном отношении, другой — в другом, и только непрестанное испытание многих образов дает возможность с течением времени установить, в конце концов, образ наиболее целесообразный»[33].

Этими, и может быть другими подобными мерами, символический образ утверждается и связывается зараз: утверждается как о с о б а я сущность, а связывается — как сущность именно п о з н а в а т е л ь н а я,— т. е. сдерживается имманентн⟨ым⟩ самому описанию действительности. Тут — та же двойственность, что и в искусстве: художественным образам приличествует наибольшая степень воплощенности, конкретности, жизненной правдивости, но мудрый художник наибольшие усилия приложит, быть может, именно к тому, чтобы, преступив грани символа, эти образы не соскочили с пьедестала эстетической изолированности и не вмешались в жизнь, как однородные с нею части ее. Изображения, выдвигающиеся за плоскость рамы; натурализм живописи до «хочется взять рукою»; внешняя звукоподражательность в музыке; протокольность в поэзии и т. п., вообще всякий подмен искусства имитацией жизни, вот преступление и против жизни и против искусства, соответствующее расплывчатости рубежей между

научными образами и изучаемой действительностью. Не только оживающий портрет (Гоголь) или отделившаяся тень (Андерсен), но и материализовавшаяся схема науки, вроде, например, «Système du Monde», «Kraft und Stoff»[34] или общественного класса, самоопределившись, могут присосаться к жизни и душить ее. Право на символотворчество принадлежит лишь тому, кто трезвенной мыслью и жезлом железным[35] пасет творимые образы на жизненных пажитях своего духа. Не виртуозность разработки, но аскетическое трезвение в самом буйстве творческих порывов есть признак истинного творчества.

Но что же значит эта обузданность образа, наук ли, искусств ли? Как возможно образу не обращаться в трансцендентный описанию предмет, но быть имманентным знанию орудием его? О чем свидетельствует эта нерушимая связанность образа и описания?—О чем же ином, как не об о д н о р о д н о с т и описания и образа. Иными словами, самое описание есть образ или система образов, но взятые критически, т. е. именно как образы; и, обратно, образы, содержимые в описании, суть не что иное, как сгустки, уплотнения и кристаллы того же описания, т. е. самое описание, но предельно живое и стремящееся уже,—вот-вот—к самостоятельности.

Действительно: описание, как р е ч ь, состоит из с л о в. Но слова суть прежде всего конкретные образы, художественные произведения, хотя и в малом размере[36]. Каждому слову, а равно и сочетаниям их, непременно соответствует некоторая наглядность, и эта наглядность, в сути дела, ничем не отличается от образности физических моделей или математических символов. Если же привычка и беглость мысли при пользовании словами не дают нам задержаться на каждом из них и отчетливо насладиться художественностью их, в их отдельности, то привычка же и беглость мысли, многократно ходившей одними и теми же путями, стирают и пластику самых образов, например, механических моделей, размывают их отчетливость, обесцвечивают их красочность; тогда же за образами остается лишь их служебно-вспомогательная должность. Научное описание—подобно морскому валу: по нему бегут волны, возбужденные проходящим пароходом; поверхность этих изборождена колебаниями от плавников большой рыбы, а там друг по другу,—все меньшие и меньшие зыби, включительно до мельчайшей, может быть, микроскопической, ряби. Так и описание: основные образы, распределяющие главные линии этой живописи словами, состоят из образов второстепенных, те, в свой черед,—опять из образов, и так далее. Основной ритм осложняется вторичными, те—третичными, а все же они, осложняясь и сплетаясь, образуют сложную ритмическую ткань. Итак: если принять за исходную точку наших рассмотрений о б р а з, то и все

описание действительности окажется пестрым ковром сплетающихся образов.

Но, впрочем, можно исходить и из описания как такового. Чем же тогда представятся образы и символы?

Всякий образ и всякий символ, как бы сложен и труден он ни был, мы называем, и, следовательно, уже по этому одному он есть слово, входит в описание как слово, да и не мог бы войти иначе. Далее, каждое из этих слов может быть раскрыто: образ описуем, математический символ поясним и определим. Значит, вместо образов и символов могут быть подставлены их описания, своим чередом несущие в себе образы и символы, каковые опять-таки могут быть раскрыты подстановкой на место их соответственных им описаний. И так — далее. Каждый символ и каждый образ высшего порядка может быть заменен описанием его, чрез образы и символы низшего порядка, включительно до первичных описаний — предложений. Во всей науке нет решительно ничего такого, каким бы сложным и таинственным оно ни казалось, что не было бы сказуемо с равной степенью точности, хотя и не с равным удобством и краткостью,— и словесною речью. Физика описывает действительность дифференциальными уравнениями и другими, тому подобными, формулами. Но нет такого дифференциального уравнения, как нет и какой угодно другой такой математической формулы, которые не могли бы быть рассказаны. Нет и быть не может. Точно так же нет такого механизма, как бы неимоверно сложен он ни был, который не мог бы быть описан словами. Нет и быть не может. Дар слова есть дар всеприменимый, и область слова — не менее области сознания, если только не более. Все, растворимое сознанием, претворяется в слово.

Если исходить из отдельных слов, построяющих речь, из Wörter, из mots, то физика есть образы и символы, системы образов и символов, система систем образов и символов, система систем систем и т. д. и т. д., т. е. в предельном счете — слова и сочетания слов. Если же отправляться от слов в их связности, точнее — от связности слов, от непрерывной речи, расчленяющейся на слова, т. е., иначе говоря, если основою взять Worte, paroles, то физика оказывается тогда описаниями, системою описаний, системою систем описаний, системою систем систем и т. д. и т. д.; предельно же в физике тогда надо видеть речь и сочетание речей. Оба угла зрения на язык антиномически сопряжены: как бы далеко ни шел анализ языка, всегда он — и слово (даваемое предложением) и предложение (состоящее из слов)[37]. То, что говорится о языке вообще, дословно повторяется и о физике в частности. Под обоими углами зрения физика есть не что иное, как

язык, и не какой-либо, не выдуманный, а тот самый язык, которым говорим все мы, но только, ради удобства и выгоды времени,— в известной обработке.

VII. Мы пришли к формуле: «Физика есть описание», откуда возникла другая формула: «Физика есть язык». Однако стоило ли тратить усилия, имея предметом доказательства существо отдельной науки. Так молчаливо спрашиваете вы,— по крайней мере должны бы были спросить. И вы правы в своем сомнении, если только не приметили, что путь наш — доказательство a fortiori [38], что применимый к физике, он тем более относится ко всякой другой науке, а потому — и к целостной науке, как связной деятельности мысли. Ведь, по всеобщему признанию, физика есть типический образец точности, естественная наука по преимуществу. Никому и в голову не приходило усумниться, подлинно ли в физике нужно видеть передовую волну математического естествознания, и потому — наибольшую объяснительную силу,— буде таковая вообще признается за наукой. Физикохимия, химия, астрономия, минералогия, динамическая геология, метеорология, психофизиология, психология и морфология — все эти науки имеют в себе возрастающую степень явной описательности; не предвидится отрицания их описательной стороны. Но если в них усматривается еще сторона объяснительная, исходящая в степени, то, кажется, таковая вполне разрешается в соответственную меру вторжения физики в ряд этих наук. Никто не будет возражать против мысли об участии физики в деятельности астрономии, химии, минералогии и даже наук биологических, по преимуществу — физиологии. И едва ли можно спорить, что за вычетом этого именно, о б ъ я с н и т е л ь н о г о, участия в них физики останется ч и с т о е описание, явное о п и с а н и е морфологии в самом широком смысле слова, если науку о строении чего бы то ни было, будь то звездные миры и мельчайшие организмы, назвать в широком смысле морфологией. Физика есть не только царица наук, по своему месту и развитию, но и основная материя науки, по тому участию во всех естественнонаучных дисциплинах, к которому она единодушно призывается специалистами областей самых разнообразных. Однако физика-то, последнее прибежище объяснительных притязаний, оказывается сама чистым описанием, ничем существенно не преимуществующим над прочими науками, тоже описаниями, но по явности своей описательности уже не нуждающимися в сложном методологическом разборе обсуждаемой здесь стороны.

Может быть вопрос о сравнительной степени точности и тонкости описаний физики и описаний других наук. Подлежит обсуждению и различие их предметов или, иначе говоря, тех линий и плоскостей, по которым разрезывается действительность

задачами той или иной науки. Необходимо, далее, сопоставить сравнительные глубины залегания, которыми определяются плоскости различных наук. В перечисленных здесь и во многих иных смыслах могут быть, наконец, разрабатываемы различные классификации наук. Но всегда останется общее основоначало всех наук — именно то, неотделимое от существа их, что все они суть описания действительности. А это значит: все они суть язык и только язык. Так мы подошли к острому афоризму аббата Кондильяка: «Une science n'est qu'une langue bien faite — всякая наука есть лишь хорошо обработанный язык» [39], что в смягченном виде повторил и Дж. Ст. Милль, заявив: «Язык есть catalogue raisonné [40] понятий всего человечества» [41].

2. ДИАЛЕКТИКА

VIII. Наука — язык. Откуда же, однако, ходячее слово «объяснять»? Если наука не объясняет, то кто же и что же объясняет? Иль самое слово «объяснять» пусто? Но возможно ли пустое слово? Возможно ли слово ничего не значащее? Разве слово не есть Λόγος — деятельность и явление разума? И если «мысль есть язык», то разве ложно обратное, «язык есть мысль» [1]. — Конечно, нет.

Питаясь от того же широкого лона, что и Наука, слово «объяснять» имеет жизнь. Но тогда, если оно не пусто, — пустым же не может быть слово, — то Наука, как описание, наука, как объяснение, — не разное, но одно. Однако, описание есть самый язык; значит, «объяснять» не может быть ничем иным, как модусом слова «описывать». Объяснить — это тоже описать, но описать в некотором особливом смысле. Точность описания, широта его, проникновенность и связность — в таких признаках видим мы объясняющую деятельность Науки. Объяснительность — лишь свойство описания; объяснение — не иное что, как описание же, но особое, особой уплотненности, особой проникновенной сосредоточенности, — описание любовно вдумчивое. Наука — язык; объяснительное же в Науке — особый чекан языка, особое его строение, степень его плотности. Гений есть внимание [2]. Впрочем, уж давно понято, что суть объяснения — в широте его охвата и в связности. «Раз какой-нибудь факт известен со всех своих сторон, то именно тем самым он объяснен, и задача науки завершена» [3], — отрезал злосчастный основатель термодинамики Юлий Роберт Майер. Но если так, то «объяснить» в точном смысле слова — это значит дать описание всестороннее, т. е. исчерпывающе полное или предельное.

IX. Так рассеиваются сами собой недоумения о философии. Если философия не объясняет, — спрашиваешь сам себя, — то

что же она делает? Но да, она объясняет; если хотите, она одна и объясняет, в точном смысле слова, ибо она одна стремится к все-связному, в с е-стороннему познанию действительности. Бытовое жизнепонимание бессвязно и непоследовательно: аметодично; у него нет ни определенного предмета, ни определенной точки зрения. Смешивая все предметы и все возможные точки зрения, по произволу меняя один на другой и переходя с одной на другую, не отдавая себе отчета в своей подвижности и неопределенности, житейская мысль владеет полнотою всесторонности, но в этой полноте нет порядка, нет формы, а потому нет самоотчетности. В нем — в с е есть, все возможное богатство мысли. Но нельзя распознаться в этом богатстве, трудно, а порой — и недостижимо, отыскание требующегося, вот сейчас, предмета или угла зрения. Житейскою мыслью в с е объяснено, уже́ объяснено, и она ни в чем более не нуждается. Однако объяснено — г д е-нибудь и к а к-нибудь, — г д е́ же и к а́ к именно — найдешь лишь случайно. Такое жизнепонимание подобно огромной библиотеке, не только не имеющей каталога, но и не расставленной по плану.

X. Против этой аметодии борется наука. Неопределенное множество предметов она отбрасывает, оставляя один, или ограничиваясь узким кругом некоторых определенных, и сжимая кругозор железным кольцом допущенного. Сдвиги и перемещения мысли она возбраняет, приставляя к наблюдателю железный головодержатель и на глаза одевая шоры. Метод науки — просеивать житейское мировоззрение и, оставляя лишь очень определенный подбор его обрывков, остальное объявлять за пределами своей области, а потому — и вне закона, по крайней мере, с в о е г о закона, закона этой именно отдельной науки. Каждая отдельная наука по-своему производит такой отбор и такую задержку мысли; от метода одной науки нет моста к методу другой. Области наук отрезаны друг от друга. Между науками нет связи [4]. На самом деле нет поэтому и Науки, а есть лишь много наук, самым существом своим отрицающих друг друга. Но все они имеют одно общее — это именно: взаимное отрицание. Их общее — безусловная, методологическая, а потому и методическая, нетерпимость к тем предметам и тем центрам перспективы, которые не соответствуют задачам данной науки. Каждый данный метод, т. е. каждый данный способ ограничения кругозора и установки неподвижной точки, мыслится под категорией единственности: в этом его суть. Каждая данная наука в данном ее, здесь и теперь, состоянии мыслится единственной. Эта-то «единственность» каждой науки и образует общую форму всей научной деятельности, в силу чего мы получаем право говорить о Науке. Однако эта единственность — только категория, только прием мысли. Всякий раз

и непрерывно самая жизнь сбивает науку с занятой позиции и обнаруживает — как бедность очерченной области, так и принужденную искусственность избранной точки зрения. Самая жизнь, говорю, размывает те насильственные плотины, которыми науке хотелось бы стеснить ее. Но наука, упорная в избранном принципе, в ответ на такой размыв своих сооружений, спешит приспособиться как-нибудь поудобнее к обнаружившимся запросам жизни, наново описывает замкнутую черту своего кругозора и вновь занимает определенную точку зрения. И содержание и форма науки этим изменяется; в сущности, наука сбита именно с начала своей узости и недвижности, ибо она думала остаться в избранной ею области и на занятой точке зрения, но фактически оказалась вынужденной изменить как ту, так и другую. Но, гордая, она не сознается в своем крахе. Фактически уступив свою наличность, она еще упрямее держится з а м ы с л а господствовать над жизнью, хотя и вынуждена довольствоваться чисто формальной общностью прежней и новой своей позиции. Не считаясь с действительным изменением и перемещением того, что по сути ее требований должно было остаться неизменным и недвижным, она выдает за свою неизменность и недвижность — неизменность и недвижность голого с в о е г о т р е б о в а н и я этой неизменности и недвижности жизни. Жизнь меняет науку, эта перемена совершается вопреки ее строго консервативной сущности. Жизнь тащит на поводу упирающуюся науку. И ход ее, исключаемый ее природою, ход насильственный, столь же непреднамеренный, как и самая жизнь, ее влачащая. История науки — не разматывание клубка, не развитие, не эволюция, а ряд больших и малых потрясений, р а з р у ш е н и й, переворотов, взрывов, катастроф. История науки — перманентная революция. Но в этом ряде толчков, в этой постоянной ломке науки упорно пребывает н е ч т о: ее т р е б о в а н и е метода, ее т р е б о в а н и е неизменности и ограниченности. Тощая и безжизненная, как сухая палка, торчит наука над текущими водами жизни, в горделивом самомнении торжествует над потоком. Но жизнь течет мимо нее и размывает ее опоры. Из года в год по-новому устраиваются приблизительные и эфемерные осуществления неизменности и недвижности. Чреда этих паллиативов, этих мнимых побед над жизнью, снизанных притязанием быть о д н и м и тем же, называется историей науки. «Думал о фикции и о науке,— записывает в своем «Дневнике» Г ё т е 10-го июня 1817-го года.— Ущерб, который они приносят, проистекает исключительно из потребности рефлектирующей способности суждения, которая создает себе какой-нибудь образ, чтобы использовать его, а потом конституирует этот образ, как нечто истинное и предметное, вследствие чего то, что некоторое время оказывало помощь, становится в дальнейшем вредом и помехою» [5].

XI. Беспорядочному богатству и жизни неустроенной противостоит упорядоченная пустота и смерть. Если «объяснить» — это значит исчерпывающе описать, то ни в житейском мировоззрении, ни в научной систематичности н е т объяснения. И его бы в о о б щ е не было, если бы метод, как таковой, существенно исключал богатство и жизнь. К счастью, эта-то их непримиримость не только не доказана, но и опровергается фактом: с у щ е с т в у е т ф и л о с о ф и я,— и значит связность совместима с полнотою. Существует философия — значит описание может быть жизненным. Философия есть — и мертвящий метод науки теряет свою железную жесткость. Этого достигаем посредством в р е м е н и. «Volentem ducunt fata, nolentem trahunt — согласного Рок ведет, несогласного — тащит»[6]. Влекущий Рок есть Время. Время влачит упрямящуюся Науку. Время разбивает ее скалы. Время рушит каждое данное осуществление ею своего метода. Время влачит. Но разве нельзя полюбить самый Рок,— и Время сделать методом? Под руки тогда оно поведет,— туда, куда мы определили. Тогда Время станет стимулом жизни и успеха. Не бурным Бореем будет завывать тогда едкое Время,— атласным Зефиром заластится к мысли.

Время, во вне стремящееся, размывает и уничтожает. Но внутрь вобранное, оно подвигает и животворит. Признать неправду Науки — значит сказать «д а» Времени, сказать «д а» Жизни, т. е. сделать Время, сделать Жизнь своим методом. Сказать же «д а» Жизни — значит оживить мысль. Тогда застывшие члены разгибаются, и, развернув крылья, поддуваемая Временем, мысль воспаряет над миром. Сократ впервые сознательно обратился к этому методу. Но испуганно встретили современники живую мысль. Платон оставил нам выразительное свидетельство об их растерянности: имею в виду беседу Сократа с Евтифроном. Бедный прорицатель уж совсем растерялся от вопросов своего собеседника, но этот последний не отстает и требует определения. «Скажи прямо»,— вынуждает С о к р а т. Е в т и ф р о н: «Не знаю я, Сократ, как тебе сказать то, что я думаю. Кружится как-то около нас все, что мы предположим, и не желает стоять там, где мы его утвердим».

С о к р а т: «На изделия моего предка Дедала похоже то, что ты говоришь, Евтифрон [— Легендарный ваятель Дедал, по преданию, первый начал делать статуи с открытыми глазами и отделять ноги от туловища; статуи Дедала казались совсем живыми,— их привязывали, чтобы они не убегали.— *П. Ф.*]; и если бы это были м о и с л о в а и положения, то ты вероятно сострил бы на мой счет, что вот и у меня, по родству с ним, мои словесные изделия тоже убегают и не хотят стоять там, где их поставят; но теперь ведь это твои собственные предположения,

так уж острота-то не годится. Это у тебя они не хотят оставаться на месте, как и самому тебе кажется».

Евтифрон: «А мне, Сократ, кажется, что эта же острота подходит приблизительно и к моим словам, потому что не я вложил (в них) эту способность — расхаживать и не стоять на том же месте, а ты-то вот и есть этот самый Дедал, как мне кажется. Уж у меня-то они так бы себе и оставались на месте».

Сократ: «Так уж я, мой друг, пожалуй, буду посильнее в искусстве, чем он, в том отношении, что он-то делал подвижными только свои собственные изделия, а я, кроме своих, по-видимому также и чужие. И разумеется самая-то тонкость моего искусства в том, что я не волен в нем: ведь чтобы мысли мои твердо стояли на месте,— этого я желал бы больше, чем обладать не только что искусством Дедала, но и богатством Тантала» [7]. Так оживают символы действительности. Иначе говоря, так возникает диалектика. (Этимологическое изъяснение слова «диалектика».) [8]

Философия в самом существенном отрицает метод науки — отрицает и борется с ним и плавит его неподвижность жаром своего Эроса к подлинно-сущему. В противоположности мысли, которая твердо «стоит» и «недвижна», и мысли, которая «убегает и не хочет стоять, где ее поставили», указывается несовместность Науки и Философии. Эта несовместность есть непримиримость условной манеры и подлинной отзывчивости, непримиримость рабства и свободы, непримиримость спеленутой мумии и живого тела. Философия может кротко перенести простое отсутствие метода в житейском воззрении; но она беспощадна к искажению жизни в методе Науки. Философия протягивает руку помощи первому; но Науку она может только осаживать в ее горделивом притязании, и не раньше прекратит враждебные действия, чем ее, рабскую, приведет в рабство. Рабство Науки — в ее схемостроительстве из себя: не ведая нищеты духовной [9], она ослеплена маревом собственных творений и себе рабствует, рабствуя же себе, враждебна жизни. Наука враждебна жизни. Но враг врага жизни, философ, через отрицание отрицания, возвращается к жизни. Наука во всем серединна, задерживаясь на линии безразличия, и потому не приникает к полюсам творческой силы: ни жизнь природы, ни волнение личности в глубинах своих не доступны ей. И то же происходит в отношении широты своего распространения: брезгуя соборною всенародностью, она боится и затвора самопознания, и лишь мелко плавает в поверхностном слое как мысли, так и общества. Наука — всегда дело кружка, сословия, касты, мнением которых и определяется; философия же существенно народна. Философия есть прямой рост бытового жизнепонимания, его непосредственная обработка, его любимое чадо. Как

и родитель ее, она существенно требует неопределенной, бесконечной, целокупной полноты своей области; как и житейское воззрение, философия требует живого, т. е. движущегося наблюдателя жизни, а не застылой условной неподвижности. Философия, короче, утверждает богатство и жизнь, соглашаясь с наукою лишь в необходимости п у т и. Философия не довольствуется ни одной степенью описания, стремится к большей и большей полноте, ибо она последовательно углубляет плоскость своего описания. Философия имеет предметом своим не о д и н закрепленный ракурс жизни, но ракурс переменный, подвижную плоскость мирового разреза. Не фактически вынуждаемая историей, но по изволению своей свободы, она избирает в удел себе переменную точку зрения. Последовательными оборотами философия ввинчивается в действительность, впивается и проникает ее все глубже. Она есть умная медитация жизни, претворяемой в текущее слово, ибо, чтобы быть умным, каждое движение созерцающего духа — в духе дает свой словесный образ, необходимо возникающий, как волна, что бежит за пароходным винтом.

И философия есть язык; но она — не о д н о описание, а м н о ж е с т в о таковых, превращающихся одно в другое. Она — д р а м а, ибо символы ее — символы движущиеся. Д и а л е к т и к а — таково имя описания, свободно определившего себя к углубляющемуся воззрению: так и драма есть зрительно явленная диалектика. Если науки теснимы историей к тому же и, сбитые напором необходимости, лишаются связности и внутреннего единства, при многих точках и меняющемся поле зрения, то философия, напротив, по своему почину определив себя к движению, сделав именно д в и ж е н и е началом своей связности, блюдет единство в беге жизни и одна только может с истинным правом сознавать себя объяснительницею жизни. Повторяю, в полном смысле, — «о б ъ я с н я т ь» — принадлежность не наук, с их мнимо неизменными углами зрения, с их иллюзорно пребывающими посылками, классификациями, терминами и методами, — а принадлежность философии, с ее непрерывно-приспособляющимся вживанием в предмет познания, ибо одна только философия методом своим избрала диалектику.

XII. Диалектика есть касание действительности. Не о символах действительности, им созданных, повествует философ, но с а м ы е символы, в их рождении от действительности, показывает. Он не научает, а перед нами и с п ы т у е т действительность. Диалектика есть непрерывный о п ы т над действительностью, чтобы углубиться в последовательные слои ее реальности. По Премудрому, «глаз никогда не насыщается зрением, а ухо — слухом» (ср. Еккл. 1, 8). Это ненасыщаемое

вглядывание в реальность и это ненасыщаемое вслушивание слова ее есть диалектика. Прорываясь сквозь оболочки нашей субъективности, сквозь омертвевшие отложения нашего духа, мысль философа есть присно-опытная мысль, ибо она неизменно работает не н а д символами, как таковыми, а лишь символами над с а м о й действительностью. Пока животрепещут — они несут свою должность; но когда,— усыхая и мертвея,— подобно осеннему листу они отпадают от золотого древа жизни, тогда мысль прорывается и чрез них — к новому соприкосновению с самою жизнью, и так — еще и еще. Наука довольствуется единичным опытом и, построив схему, обволокнув его схемою, работает над обволакивающей схемой; философия ищет присно-неувядаемого опыта, и мысль снует от себя к жизни и от жизни вновь к себе. Это снование ее есть диалектика, философский метод. «Всякий метод есть ритм»,— говорит Н о в а л и с [10],— ритм вопросов и ответов, добавим мы. Никакой ответ не есть пограничнo-последний ответ. Сопоставленный с реальностью, он побуждает к новому вопросу, но и ответ на этот новый вопрос не будет последним. «Мышление это — речь, которую душа ведет сама с собою о том, что рассматривает,— говорит у П л а т о н а Сократ.— Так я сказал бы, не как вполне уверенный в этом, но мне представляется, что душа, когда она мыслит, просто разговаривает с собою, ставя себе вопросы и давая на них ответы, то положительные, то отрицательные; а когда она, после более или менее быстрого обозрения вопроса, остановилась на чем-нибудь, пришла в согласие с собою и более не колеблется, то это есть ее г о т о в а я мысль. Таким образом, и м е т ь готовую мысль есть как бы о б ъ я в л я т ь, а с а м а готовая мысль есть как бы о б ъ я в л е н и е, только объявление не другому и не вслух, а объявление без звуков и самому себе» [11]. А в другом диалоге Платон, устами Иностранца, еще определеннее спрашивает Теэтета: «Мышление и речь — не одно и то же ли, кроме того только, что мышлением у нас называется внутренний разговор души самой с собою, бывающий без звука — οὐκ οὖν διάνοια μὲν ἐαὶ λόγος ταὐτὸν πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς, ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος τοῦτ αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη, διάνοια» [12]. Так ритмом вопросов-ответов, атезисов и тезисов, повышений и понижений пульсирует мысль философа. Вдыхания и выдыхания, разрушения и созидания ткут переливчатую ткань, складками которой окутываются и складками же которой разоблачаются линии сокровенной Изиды.

«In Lebensfluten, in Tatensturm
Wall ich auf und ab,
Webe hin und her!
Geburt und Grab,
Ein ewiges Meer,
Ein wechselnd Weben,

So schaff ich am sausenden Webstuhl der Zeit
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid».

«В волнах жизни, в буре деяний, поднимаюсь я в высь, опускаюсь я долу, ношусь я туда и сюда. Я рожденье и смерть, я вечное море, меняющаяся ткань, пламенная жизнь. Так работаю я на жужжащем станке Времени и тку живую одежду Божества» [13].

Не на поверхности только, но и у истоков своих, Наука и Философия ставят себе прямопротивоположные задачи. Самые мирочувствия, Науку и Философию порождающие, несовместны друг с другом, хотя возникают от одного толчка, толчка действительности. Но, потрясенная толчком, Философия воспринимает в себя движение, то острое чувство новизны, которое зовем мы удивлением, и, поняв его, как желанное, старается о жизни в нем. Философия есть неувядаемый цвет удивленности,— сама организованная удивленность. Напротив, Наука неблагодарно приемлет толчок действительности; не ангела — вестника жизни — видит в реальности, кинувшей взор чрез прорыв самости нашей, но встречает этот толчок, как враждебного пришельца, как нарушителя косности ее и самодовольства. И если, в данный раз, Науке, волей-неволей, пришлось удивляться, то это не значит, что удивление свое она истолкует иначе, как несчастную непредвиденность. Да, непредвиденность, которую она впредь, по силе возможности, постарается предупредить. Девиз философии — Вечно юное Удивление; Горациево «Nil admirari [14] — ничему не удивляться» — маячит Науке. В то время, как первая ищет обновить все, ставшее привычным и застящее живой свет реальности, вторая только и старается об укреплении тех схем и образов, которые уже не волнуют, которые сами собой разумеются, которые отмерли. Вот выраженная в литературе эта противоположность:

Философия	Наука
Принц Гамлет: «Есть многое на свете, друг мой Горацио, что и не снилось мудрецам». (*Шекспир* — Гамлет.) [15]	*Г-жа Простакова:* «Верь, друг мой Иванушка, все то пустяки, чего ты не знаешь». (*Фонвизин* — Недоросль.) [16]
«Все — тайна» *(Достоевский.)*	*М. А. Новоселов:* «Но есть же, Лев Николаевич, в жизни кое-что таинственное?» *Л. Н. Толстой* (раздраженно напирая на каждое слово): «Ничего такого, друг Михаил, *нет*». (Разговор М. А. Новоселова с Л. Н. Толстым) [17].

Принц Гамлет и Достоевский выражают то царственное смирение ума, без которого нет философии; устами же г-жи Простаковой и Л. Н. Толстого глаголет самоуверенный дух Науки.

XIII. Если диалектика есть организованное удивление, то естественно думать об основателях диалектического метода, как об открывших или сознавших смысл удивления и вес этого высокого строя души в философии. И впрямь, уже посвятительный путь мистерий направлялся к обновленному мировосприятию, к присно-изумленному взору на жизнь. В философских школах, Пифагоровой по преимуществу, впрочем не только Пифагоровой, но и Элейской и других, устроенных наподобие созерцательных содружеств-монастырей, философское воспитание клонилось не к обучению готовым философским догматам школы, но к обостренному внимательному созерцанию жизни, к тому, чтобы вернуть навек душе

...те дни,
Когда ей были новы
Все впечатленья бытия[18] 〈—〉

чтобы, как проспавшийся крепительным сном, ум непредубежденным и омытым оком узрел золотой зрак бытия и узревши — удивился, удивившись же — изумился, а изумившись — восхитился, и, восхищенный, видел бы уже не внешние перегородки бытия, не пыльные чехлы его, но «суши глубородительную бездну»[19], творческие волнения жизни, коснулся бытийственных ложесн ее. Ведь это и называется метафизикой,— в ее подлинном и единственно допустимом уклоне. Но еще определеннее представляют диалектику те, величайшие, кто понял ее первоосновность в философии,— величайшие применители и теоретики диалектического метода. Укол своей непобедимой иронии и жар своего всепобедного эроса и повивальные приемы своей матери Сократ направляет на ум, чтобы отверзть ему истоки удивления и чтобы сама глубинная действительность могла предстать уму, как змеиная кожа, с обновленной чувствительностью к бытию. Духовные преемники Сократа — Платон, а за ним Аристотель, в один голос свидетельствуют, что философия, она же — диалектика, зачинается удивлением. Сократ указывает Теэтету, в диалоге с именем последнего, на факт изменяемости.

Теэтет: «...я чрезвычайно удивляюсь,— θαυμάζω,— что́ это такое, и когда пристально всматриваюсь в это, у меня от темноты кружится голова».

Сократ: «Феодор, кажется, не худо гадает, друг мой, о твоей природе: ведь удивляться есть свойство особенно философа; ибо начало философии не иное, как это, и тот, кто Ириду

(вестницу богов.— *П. Ф.*) назвал порождением Фавманта (Удивляющегося), не худо знает ее генеалогию (сродословствовал.— *П. Ф.*)— μάλα γάρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἥ αὕτη, καὶ ἔοικεν ὁ τὴν Ἶριν Θαύμαντος ἔκγονον φήσας οὐ κακῶς γενεαλογεῖν»[20].

Пересказывая впоследствии это место из диалога, Климент Александрийский замечает: «Начало Истины— удивление, как говорит Платон в Теэтете»[21]. Характерно самое словоупотребление. По корню своему, θαῦμα означает высокую степень душевного потрясения: когда неожиданно сосредоточенное его внимание как бы цепенеет, человек теряет обычное сознание, окаменевает при виде какого-либо неожиданного явления— он из-умевает, т. е. выходит из ума, вы-ступает из обычного состояния, из себя самого, претерпевает ἔκ-στασις, и потому в о с-торгается, приходит в в о сторг. Θαῦμα определяет чудо с субъективной стороны, предметом же его является τέρας, чудо как объективная реальность,— слово, сближаемое с корнем staz, откуда 'αστήρ, ἄστρον. Корень слова 〈—〉 мистический восторг при постижении чуда[22] в действительном средоточии философии. Вот что значит θαῦμα.

Подобно Платону— и Аристотель: «...вследствие удивления люди и теперь, и прежде начинали философствовать, сперва почувствовав удивление к тем из вызывающих недоумение предметов, которые были под руками, а потом малопомалу идя таким образом далее и встретив затруднение в более важном... А кто недоумевает и удивляется, тот думает, что он не знает.— Διὰ γὰρ τό θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν, ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀτόπων θαυμάσαντες, εἶτα κατὰ μικρὸν οὕτω, προϊόντες καὶ περὶ τῶν μειζόνων διαπορήσαντες,... ὁ δ'ἀπορῶν καὶ θαυμάζων οἴεται ἀγνοεῖν»[23].

Как запев всей философии, тема удивления выступает после этих двух, величайших ее творцов, неоднократно. Но не задаваясь собрать свидетельства многих, сошлюсь на Гёте: его свидетельство заменит многие.

> «Doch im Erstarren such ich nicht mein Heil,
> Das schaudern ist der Menschheit bestes teil;
> Wie auch die Welt ihm das Gefühl verteure,
> Ergriffen, fühlt er tief das Ungeheure.—

Но я не ищу своего спасения в равнодушной неподвижности; трепет есть лучшая часть человека; как ни дорого заставляет его свет платиться за проявление чувства, но только испытывая волнение, он глубоко чувствует беспредельное»[24]. Это потому, что в таком трепете, трепете изумления, рождается всякая великая мысль. И— у самого Гёте: когда он, в Италии, по его

словам, «набрел на ἓν καὶ πᾶν[25] в ботанике», т. е. на свое перворастение,—сделанное открытие «привело его в изумление»[26]. Генрих Фосс рассказывает, как Гёте обсуждал однажды приведенное нами выше выражение из Платонова Теэтета—«Θαυμάσαι τά πράγματά ἐστίαν ἀρχὴ φιλοσοφίας», переводя его вольно: «Изумление есть мать всего прекрасного и доброго». Гёте назвал тупицей того, кто не изумляется вечной закономерности природы, и прибавил, что подлинный мудрец и настоящий человек кончился, как только потеряна способность изумляться...[27] А Эккерману Гёте сказал: «Высочайшее, чего достичь может человек, есть изумление, и если протофеномен привел его в изумление, то пусть и удовлетворится он этим; еще высшего первоявление дать ему не в состоянии и дальнейшего человек искать за ним не должен»[28].

Ту же мысль об удивлении, как начале философии, развивает, со ссылкой на Платона, Шопенгауер. Ее же можно встретить у многих других мыслителей—Бэкона, Гоббса, Декарта, Кондильяка, Канта, Шульце, Зигварта, Циглера, Бенеке[29] и др. Словом, эта мысль является общепризнанной.

XIV. Поучительно проследить, как понятие об удивлении, первоимпульсе творческой мысли, возникает вновь и вновь у мыслителей самого разного направления, каждый раз в том или ином частном оттенке и применительно к тому или другому частному предмету или стороне умственной деятельности. Фрэнсис Бэкон в 1623-м году отмечает, что «удивление есть семя знания»: «Всякое знание и удивление (—которое есть семя знания—) сами по себе приятны—omnis enim scientia et admiratio (quae est semen scientiae) per se jucunda est»[30]. Подобную же мысль высказывает и Гоббс в ⟨1640⟩ году[31]. Аббат Кондильяк в ⟨1754⟩ году, обсуждая последовательность возникновения психических состояний у его знаменитой оживающей статуи, после: внимания, удовольствия и страдания, радости и скорби, памяти, постепенно укрепляющейся, сравнения и суждения, делающихся привычными,—ставит удивление. Статуя не может удивляться, пока у нее нет еще суждения; не может она удивляться и тогда, когда в каждое мгновение у нее есть только одно восприятие, а также—и тогда, когда одно восприятие незаметными переходами обращается в другое. «Но она не может не быть удивленной, если она вдруг переходит от состояния, к которому она привыкла, к другому, совсем отличному, о котором она еще не имела никакого понятия. Это удивление заставляет ее лучше чувствовать различие ее способов существования. Чем более внезапен переход от одних к другим, тем ее удивление больше, и тем более также она поражена контрастом удовольствия и страданий, которые их сопровождают. Ее внимание, определяемое удовольствиями и страданиями,

которые заставляют себя лучше чувствовать, прилагается с большей живостью ко всем ощущениям, которые за ним следуют. Статуя сравнивает их, следовательно, с большею тщательностью; она судит, следовательно, лучше их отношения. Удивление увеличивает, значит, деятельность операций ее души: но так как оно увеличивает ее, только заставляя примечать более чувствительную противоположность между ощущениями приятными и ощущениями неприятными, то всегда удовольствие и скорбь бывает первым двигателем души» [32].

Таким образом, по Кондильяку, удивление, хотя и одно из коренных состояний в процессе знания, но не первое, как и не последнее — оно есть одна из основных ступеней.

Но Декарт, глубже проникающий в жизнь души, обсуждая страсти души — les passions de l'âme, passiones animae, т. е. те страдательные состояния, те чувствования и волнения, которые она ощущает и которые производятся в ней изменениями в теле, делает классификацию страстей и на первом месте ставит удивление, admiration, admiratio.

«Когда первая встреча с каким-либо предметом поражает нас и мы думаем о ней как о новом или очень отличном от всего, прежде известно〈го〉, или от того, каким мы предполагаем его,— мы удивляемся предмету и привлечены им. Ввиду того, что это может произойти прежде, нежели мы как-либо узнали о пригодности или непригодности для нас этого объекта, мне кажется, что удивление — первая из всех страстей; и она не имеет противоположной, так как, если наличный объект не обладает ничем поражающим нас, он вовсе не затрагивает нáс, и мы обсуждаем его бесстрастно».

«Изумление связано с уважением или пренебрежением, сообразно величине объекта или незначительности его, которая нас удивляет. Мы можем только уважать самих себя и пренебрегать собою; отсюда и вытекают страсти, а затем привычки великодушия или гордости и унижения или низости» [33].

Далее, Декарт выводит из удивления — благоговение и презрение, любовь и ненависть, желание, надежду, боязнь, зависть, беспечность и отчаяние, нерешительность, отвагу, соревнование, безумие, испуг, угрызение совести, радость и печаль, злорадство, зависть, печаль, самоудовлетворение и раскаяние, благосклонность и признательность, негодование и гнев, славу и позор, отвращение, сожаление и радость,— словом, все состояния души, усматривая среди них только шесть первоначальных, а именно: удивление, любовь, ненависть, желание, радость и печаль. Но все они, как изначальные, так и прочие, определяются первострастью — удивлением. Декарт останавливается на ней постоянно, обсуждая ее психологическую природу. «Удивление,— говорит он,— есть внезапная неожиданность

для души, понуждающая последнюю обсуждать внимательно предметы, которые кажутся ей редкими и выдающимися. Оно прежде всего причиняется данным в мозгу впечатлением, которое представляет предмет как редкий и стало быть достойный рассмотрения» [34]. Далее, Декарт пытается выяснить психофизиологическую причину рассматриваемого чувства и отмечает своеобразную природу его,— бесстрастность или чистую духовность: «Эта страсть имеет ту особенность, что нельзя отметить в сопутствии с ней каких-либо изменений в сердце и крови, как при остальных страстях. Причина этому та, что, не воспринимая предмета ни хорошим, ни дурным, а только познавая вещь, которой дивится, эта страсть имеет отношение не к сердцу и не к крови, от которых зависит все благополучие тела, а только к мозгу, где находятся органы, служащие этому познанию» [35].

Наиболее глубокие соображения об удивлении находим у К а н т а, который видит источник его в созерцании объективной целесообразности. В этом пункте Кант наиболее отходит от духа кантианства, и почти вступает в область конкретной метафизики, ибо объективная целесообразность есть и в мышлении Канта понятие наполовину высунувшееся из законных пределов трансцендентального идеализма. «Но можно достаточно усмотреть, и как правомерную, основу удивления перед целесообразностью, воспринимаемою в сущности вещей (поскольку можно конструировать их понятия). Разнообразные правила, единство которых (из одного принципа) возбуждают удивление, все синтетические; они не следуют из п о н я т и я об объекте, например, о круге, но нуждаются в том, чтобы этот объект был дан в созерцании. Тогда это единство приобретает тот вид, как будто оно эмпирически имеет внешнюю, отличную от нашей способности представления, основу правил и, следовательно, как будто соответствие объекта с потребностью правил, присущею рассудку, само по себе случайно,— значит, возможно только через прямо на него направленную цель» [36]. По существу это разум вносит в пространственное представление целесообразность, образовывая представление соответственно понятию. «Но, так как это размышление требует уже критического применения разума, значит, не может заключаться только в определении предмета по его свойствам, то последнее мне ничего не дает, кроме соединения разнородных правил (даже по тому, что они имеют в себе неоднородного) в одном принципе, который, не требуя для этого особого основания, лежащего вне моего понятия и вообще вне моего представления a priori, все-таки a priori познается мною, как истинный. А у д и в л е н и е это преткновение духа по поводу несоединимости представления и данного через него правила с принципами, уже лежащими в его основе, что возбуждает, следовательно, сомнение в том,

правильно ли мы это видели и правильно ли об этом судили; изумление же есть постоянно возвращающееся удивление, несмотря на то, что это сомнение уже исчезло. Следовательно, последнее есть вполне естественное действие той замеченной целесообразности в сущности вещей (как явлений), которую нельзя порицать постольку, поскольку соединение этой формы чувственного созерцания (которое называется пространством) с способностью понятий (с рассудком) не только необъяснимо для нас в том, почему оно именно таково, а не какое-либо другое, но кроме того для души оно есть нечто расширяющее ее сферу, ибо оно как бы дает ей предчувствовать нечто, лежащее вне этих чувственных представлений, в чем может находиться, хотя и неизвестная для нас, последняя основа этого соответствия. Хотя для нас и не нужно знать эту основу, если дело идет только о формальной целесообразности наших представлений a priori, но все-таки уже возможность усматривать ее внушает нам вместе с тем и удивление к тому предмету, который нас к этому побуждает» [37].

Эта целесообразность вещей есть, поскольку оценивается субъективно, красота, но она — и более чем красота, ибо подлежит оценке объективной и тогда оказывается относительным совершенством вещи. Итак, относительное совершенство вещи, переживаемое как ее красота, служит источником удивления.

Таково учение об удивлении некоторых философов. Ограничиваемся сказанным: его достаточно для доказательства, что удивление на протяжении веков рассматривалось как семя и корень философии, и скажем о другом.

XV. Изумляющийся апостол Фома — символическая фигура философии. Ложно представление о нем, как о скептике, ибо в основе его духовного склада лежит отнюдь не маловерие, а удивление, пораженный которым, всякое дело он доводит до его наиболее глубоких корней. Фома вопрошает не ради ослабления или отвержения, но ради вящего укрепления. Его преданность Истине высказалась в его словах другим ученикам Христовым — «и́дем и мы, да у́мрем с Ним» (Иоан. 11, 16), сказанных на объяснение Господа, что Лазарь умер: «И радуюся вас ради, яко не бех тамо: но и́дем к нему» (Иоан. 11, 14—15). Фома понял, что предстоит укрепление их веры,— и он готов не только идти к четырехдневному Лазарю, ради этого укрепления, но и сам умереть вместе с Лазарем, лишь бы получить крепость веры: иными словами, он готов и сам умереть, лишь бы быть воскрешенным, т. е. перстом осязать реальность воскрешающей духовной силы. Это — не расслабленный скептицизм, а великий эрос к высшей реальности, и потому — испытание ее. То же его свойство проявилось и тогда, когда

Господь, в прощальной беседе с учениками, стал говорить об уходе своем в дом Отца Своего, чтобы уготовать место и ученикам, и сказал, что они знают, куда Он идет и — путь Его. Фома же, ища себе получить окончательно ясное объяснение, прерывает Господа вопросом: «Господи, не вемы, камо идеши: и камо можем путь ведети» (Иоан. 14, 5). После испытания силы и пути, он совершает испытание Самого Господа — желая осязать Его раны, чтобы убедиться в телесности Его воскресения (Иоан. 20, 24—25, 26—29). Он не сомневается в воскресении Христовом, но хочет получить подтверждение своей веры. Он — виновник удостоверения Церкви в истинности воскресения Христова, именно т е л е с н о г о воскресения. И он же оказался, силой своего требования д о к а з а н н о с т и веры, виновником удостоверения Церкви и в истине телесного вознесения Божией Матери. Да, это Фома настоял на необходимости з а в е р и т ь самый основной факт христианства — творческую реальность в мире — силы духовной, это он навеки разломал и стер всякую опору кантианства и пассивного отношения к миру.

Достойно пристального внимания то обстоятельство, что о троекратном выступлении Фомы пред Господом говорил именно Орел духовного созерцания Иоанн Тайнозритель, а не синоптики; он видел в Фоме своего союзника — родственное себе духовное начало: духовное созерцание опирается на испытание, испытание же рождается из удивления. Из Фомина удивления родилось и Фомино уверение, которым было навеки закреплено величайшее духовное достояние человечества. «Plus nobis Thomae infidelitas ad fidem, quam fides credentium discipulorum profuit — более значило нам для веры неверие Фомы, нежели вера доверчивых учеников» 〈,—〉 восклицает св. Григорий Великий [38]. «Фома святой неверием своим бо́льшую веру в церкви Христовой возрастил»,— говорил св. Димитрий Ростовский [39]. И то́ же должно повторить об удостоверении Фомою воскресения и вознесения Богоматери, которое тоже должно было запомниться Иоанну Богослову, хотя бы по одному тому, что Пречистая Дева жила у него в доме. И тут его требование д о к а з а н н о с т и послужило источником веры церковной в исключенность из порядков естества Честнейшей Херувим, т. е. опять-таки ниспровергло кантианскую замкнутость мира и бездейственность человека.

Фома — начало философии. Отвлеченно, это начало есть θαῦμα, у д и в л е н и е, или, по платоновской мифологии,— Фавмант, Удивляющийся. И одна ли случайность делает имя Фомы, Θωμᾶς, до странности созвучным с именем у д и в л е н и я и у д и в л я ю щ е г о с я. Ведь на ионическом (например, у Геродота) и на дорическом наречии θαῦμα произносится как θῶμα, подобно тому как τραῦμα произносится τρῶμα и πιφαύσκειν —

φώσκειν. А у дорян были даже имена Θώμων и Θωμάντος. Правда, самое имя Фомы есть имя арамейское и по древним иметолкованиям означает бездна, неохватимая, непознанная глубина и близнец—ἄβυσσος—abyssus, δίδυμος—geminus, ἀκατάληπτος βαθύτης, а по новейшим—только תאום —ТеЬоМ, т. е. близнец, как и в Евангелии он назван ὁ Λεγόμενος Δίδυμος (Иоан. 11, 16; 21, 2). Но было бы поспешностью выводить отсюда, что Евангелист самое имя Фома объясняет от себя как Близнец. Нет, он говорит только, что Фома прозывался Дидимом. А из фрагмента истории Авгаря Едесского, сообщаемого Евсевием[40], известно, что другое имя Фомы было Иуда—Ἰούδας ὁ καὶ Θωμᾶς. Но, что бы ни значило имя Фомы по-арамейски, Непознанное и Бездна, или даже Близнец, естественно думать, что в имени этом была и греческая прививка, греческое наслоение, особенно естественное в виду Близости Палестины именно к областям ионийского диалекта и сношений с ними,—и Фома на коренном своем значении Близнец наслоило, путем аррадикации, значения Удивляющегося, подобно тому как арамейское имя Павел наслоило латинское значение Paulus[41]. Но если бы этого и не было, то трудно не видеть в указываемом созвучии чего-то напрашивающегося на внутреннее сопоставление некоторой чрезвычайно выразительной исторической телеологии, которая закрепила за Фомою его символико-типическое значение. И в самом деле, дальнейшая судьба этого апостола раскрывает все ту же его духовную сущность. Всегда, его испытание язв Христовых,—вера, предваряющая опыт, но все же требующая, потом уже, проверки себя,—было образом трудного пути философствующей мысли.

Он же, апостол Фома, просветитель парфян, персов и индусов, по жребию, который выпал ему по воле Провидения, когда апостолы распределяли между собой пределы земли для проповеди. Это он, в Персии, просвещал магов и крестил трех волхвов, пришедших более тридцати лет тому назад поклониться Новорожденному Богомладенцу. Это он—проповедник в Индии,—что, кстати сказать, кроме свидетельства Григория Назианзина[42], псевдо-Дорофея, Никифора и многих других источников, свидетельствуется надписью в Оодейпуре близ Сагура, в Восточной Индии, открытою в 1900 году. Среди мудрецов и тайноведцев, и сам мудрец и тайноведец, как то явствует из полного глубочайшей содержательности жития его, он оказывается на своем месте. Да, в Персии и Индии, магам и брахманам, требовалась именно такая проповедь, проповедь веры, проведенной чрез горнило сомнений, слово Божие—в одеждах человеческой мудрости;

в Индии требовалась пышность созерцания и ведение сокровенное, блеск чудесного могущества, мощь, изобилие. И Фома, обративший Индию, по житию, явил то, что требовалось: удивил, поразил, покорил,— о чем можете подробнее узнать из жития его.

Индийские христиане издревле называются христианами апостола Фомы и начало своей Церкви возводят к этому апостолу. По преданию, апостол сошел с корабля в городе Крангор на Малабарском берегу, долго жил в городе Паруре, лежащем недалеко от Крангора, и путешествовал отсюда в Мелапур на Коромандельском берегу; в шести верстах от Мелапура на скале Кадурман принял мученический венец. Существовало в Индии христианство и после апостола Фомы. Бл. Иероним пишет, что во II-м веке в Индию к брахманам путешествовал катехет александрийской школы Пантен и нашел там христиан[43]; но впоследствии малабарские христиане стали несторианами. Это, однако, не мешает думать, что наиболее глубокие корни индийского христианства, сообразно свойству корней вообще, а индийских в особенности, пребывают в неизвестности, таятся под спудом, а может быть и под прикрытием индусского быта. Как о том гадают и русские старообрядцы, пославшие на поиски их казака Хохлова. Мы мало знаем об Индийской Церкви. Но мы догадываемся о том, что и доныне, сокровенное, длит свое существование христианство Фомы и, может быть, выйдет к народам Европы, когда под ударами судьбы у них разрушится питающая их позитивизм внешняя цивилизация комфорта и внешняя наука систем и когда они взыщут небесного града и того таинственного дворца, который строил на небе духовный архитектор, изображаемый с наугольником, патрон каменщиков, строителей и философов, св. Фома; великолепие этого дворца было удостоверено воскресшим братом царя Гундафора. Тогда-то христианство индийское сможет вложить в сокровищницу Церкви свой дар — утонченную человеческую душу и изощренный опыт иных миров[44].

XVI. Удивление есть зерно философии. В зерне содержится все, что из него вырастет, и еще многое другое, чему по неблагоприятству условий прозябнуть не придется; но сокровенному ростку зерна надлежит выйти на свет дневной, разорвав свои оболочки, и расправить зародышевые листики. Поцелуем вешнего луча — сжатая и бесцветная почва расправляется в свежую зелень и в пышные цветы. Так, под пристальным взором внимания, распускаются в уме, из невидного и невыразимого зачатка, мысли,— богатые, полные. Мысли, т. е. слова, ибо слова-то и суть мысли раскрытия. Взор любовно ласкает и нежит тайну действительности,— удивившую философа. И чем нежнее эта ласка, чем сосредоточеннее внимание, чем благодарнее приятие,

тем выразимее становится тайна,— чтобы, подняв слои выраженного, мысль открыла новые и новые линии выразимости. Плененная тайной, мысль льнет к ней и не может отстраниться от нее — благоуханной розы — не по хищническому расчету — отнять, но движимая эросом.

«..... Чем нежней
Устами к жертве тайной припадаю,
Тем чаша благовонная темней:
Ни нег твоих, ни мук не разгадаю...»[45]

Мысль волнуется, и приникает, волнуясь, к тайне жизни. И вопрошает себя: «Что есть она, меня удивившая? τί ἐστι»[46] Что есть? Это значит: «К чему же, собственно, влекусь я? Что удивило меня? Что глядит на меня в разрыв моего собственного, привычного достояния? Что волнует меня?» И мысли вопрошающей ответствует, устами самой мысли, ласкаемая тайна. Но слышимый ответ жарче волнует мысль, ибо не то он, не сокровенное сердце тайны, недоступное,— лишь благоухание ея. И снова мысль вопрошает, еще нежнее, еще жарче, еще любовнее: «τί ἐστι»,— и снова не безмолвствует тайна, сама свидетельствуя о себе своим именем, называя τὸ τί ἐστι. Но еще более волнуется мысль, еще теснее влечет ее к тайне. И вновь получает ответ, еще имя — и вновь возгорается трепетом неизъяснимым. Так развивается эта «Песнь Песней» — диалог мысли и тайны. Вопросы и ответы, и снова вопросы, ответами возбуждаемые, и новые ответы — радость присного обретения в имени, пиршественное узнание, называемое диалектикой. Ведь диалектика, возникшая как эротический диалог, по внешнему составу непременно есть разговор. Но иначе мыслит о ней Платон.

«Не называешь ли ты диалектиком того,— спрашивает Сократ,— кто берет основание сущности каждого предмета? И не скажешь ли, что человек, не имеющий основания, так как не может представить его ни себе, ни другому, в том же отношении и не имеет ума?— Ἦ καὶ διαλεκτικὸν καλεῖς τὸν λόγον ἑκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας»[47].

Диалектик — тот, кто опирает свой ум на смысл постигаемой им реальности — на Λόγος τῆς οὐσίας, что вместе с тем должно переводить и: «слово реальности». Самый ум живет, лишь опираясь на объективный, вне его сущий разум реальности, а без этой опоры мертвеет и перестает быть умом. Но что значит «представить это основание, этот смысл, это слово реальности, себе и другим?» — Назвать его, т. е. дать ему имя и возвестить названное,— мысль особенно убедительная по-гречески, где Λόγος значит и содержание мысли, и выражение мысли одновременно. «А давать имя-то есть, как видно, дело законодателя, состоящего под надзором диалектика, если

имена должны быть даваемы хорошо»,— еще определяет задачу диалектика Сократ [48]. Как же, однако, давать имя? Имя — ответ на вопрос: «Что есть это? Τί ἐστι; Имя — Τὸ τί ἐστι — сказуемое нашего переживания, оно есть именно то, что сказывается о несказанном, подлежащем раскрытию чрез имя, чред ряд имен, чрез ритм имен. Если дело диалектика — назвать имя реальности, то эта его деятельность — лишь заключительная в испытании вопросом. «Умеющего же спрашивать и отвечать иначе ли назовешь ты, чем диалектиком? — Τὸν δἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι ἐπιστάμενον ἄλλο τι σὺ καλεῖς ἢ διαλεκτικόν;» спрашивает Сократ Ермогена [49], и получает само собой разумеющееся «конечно». Диалектика есть умение спрашивать и отвечать. Этот ритм вопросов и ответов драматически символизируется в виде диалога, причем каждая точка зрения художественно воплощается отдельным лицом. Диалог есть собственнейшая литературная форма философии: по определению Диогена Лаэртского «диалог есть речь, состоящая из вопросов и ответов о каком-нибудь предмете философии или политики, составленная с искусством и изяществом и сохраняющая за каждым из участвующих в разговоре его собственный характер» [50]. Но ряд ответов — имен, ставимый рядом вопросов — удивлений, чредою τί ἐστι; не был бы еще д и а л е к т и ч е с к и м опытом над жизнью, если бы не был п у т е м, т. е. если бы не был, несмотря на свою множественность, и единством [51]. Переживание реальности едино в себе. Единое, оно не только должно быть развернуто в ряд расчлененных вопросов-ответов, но и обратно, ему надлежит в самом множестве их явить свое единство: ряд вопросов-ответов должен быть связан в единое, сочлененное целое; единое переживание должно воплотиться в единичный символ. Тогда «текучее естество Времени» [52] не только проходит последовательностью своих мгновений, но и, протекая, обозревается единым взглядом, как связное организованное Целое. «Важнейшая проба, диалектическая ли у кого природа, или нет», по Платону, состоит в испытании этой именно способности к ощущению не только множества в единстве, но и обратно, единства во множестве, созерцание множества — как единичности. «Сводитель под один обзор есть диалектик, а не сводитель — не диалектик — ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ οὔ» [53]. Такой обзор, такой с и н о п с и с, дающий в единой совместить множество точек зрения, в одной — разные, в мгновенной — последовательные,— дающий «во единой черте времени» [54] множество разделенных созерцаний, из коих каждое имеет бесконечность с в о е г о кругозора,— такой синопсис подводит нас к бесконечности бесконечностей, к символу символов,— к Идее.

Житейское мировоззрение обращается с единичным, живым, конкретным. Наука рушит конкретность, дробит единичное; тогда возникает абстрактное,— общее, застывшее в своей

жертвенной множественности. Но диалектика расплавляет узы, закрепляющие в недвижимости — впрочем, не жизнь, а лишь призраки ее. Тогда течет высвобожденная множественность и, утекая, снова свивается в единичное, но теперь уже не одно из единичных, но в единичное преимущественно,— в единичное, охватывающее собою единичности. Это — всеобщее. Это — идея.

«Что есть всеобщее?» — спрашивает себя Гёте.
— Отдельный случай.
«Что есть особенное?»
— Миллион случаев [55].

Иначе говоря, всеобщее есть «единовременное и последовательное — das Simultane und das Sukzessive» зараз, по выражению того же Гёте [56]. Πᾶν свивается в ἕν, в ἕν усматривается πᾶν. В reale созерцается realiora, в мгновенном — вечное. Платон называл «синопсисом», Гёте — «гениальным методом» то орлье зрение с высоты, когда острым взором в конкретно-единичном, в «отдельном случае», видится универсальное. Но, в существе дела, речь идет все об одном и том же, как одно и то же, несмотря на различие наименований, и открываемое этим «гениальным» методом. По Платону, это — «идея», «тип» бытия; по Гёте — «первоявление», «протофеномен» — τὸ πρωτοφαινόμενον, das Protophänomen. Теперь предпочитают его иногда именовать «символом» — Вячеслав Иванов, например. Но, повторяю, речь идет все об одном: «есть выдающиеся явления, которые стоят перед нами, как представители многих других, так как заключают в себе известную полноту»,— пишет Гёте Шиллеру [57]. Эта их полнота ждет своего открывателя. Творец «должен единичное возвысить... до всеобщего» [58] — т. е. увидеть в нем символ, все собою охватывающий [59]. «Всеобщее» есть потому «отдельный случай», что достигнутость делает нечто индивидуальным, превращает в «уникум», поэтому делает все остальные случаи, подобные ему, уже излишними. И обратно: «отдельный случай», мысленно доведенный до индивидуального совершенства, тем самым становится «всеобщим». В ее абсолютно мыслимом земном осуществлении, эта формула Гёте есть как бы тайна всех религиозных богоявлений; приблизительное осуществление ее есть основной закон художественного творчества, и в частности, только художественной формы.— Что же касается до «общего», то оно всегда вариационно, множественно, есть как бы вечное подготовление ко всеобщему и потому многослучайно и в своем проявлении держится закона: чем больше раз, тем лучше. Уже самая эта степень нам здесь красноречиво указывает, что «общее» не может стать единственным, т. е. «отдельным случаем» [60].

Путь к всеобщему, к «ἕν καὶ πᾶν», по Платону, есть диалектика. У Гёте — это Darstellung. Философии, — пишет он в 1794 г., определяя собственно свою задачу, — философии надлежит «воспринять природу не разрозненно и по частям, но представить ее деятельно и жизненно устремляющейся из целого к частям. — Die Natur nicht gesondert und vereinzelt vorzunehmen, sondern Sien virkend und lebendig aus dem Ganzen in die Teile sterebend darzustellen»[61]. Darstellung дает «идеальную картину», «конкретную метафизику». «...В картине ничего не должно быть обособленного или разъединенного; в ней должно быть целое и должна быть жизнь; картина требует того, чтобы от ее центра исходил ток творческого движения ко всем, даже мельчайшим, подробностям, чтобы во всем чувствовалось воздействие целого»[62]. Если действительность так проработана, она вся живет, в ней нет ничего внешнего, условного, не воплощающего в себе интуиции целого. В малейшей частности открывается целое, в его таинственной глубине, в его пленительном и радующем совершенстве. Все выражает целое, и целое — именно во всем, а не где-то рядом с ним. Будучи метафизическим или, точнее, мистическим, целое не может быть и мыслимо наряду с орудиями своей воплощенности или позади них: тогда оно было бы только родом эмпирического и чувственного. Но нет, оно есть живая связь своих органов, сердце своих, — своих именно, — явлений, — отнюдь не мертвых и не пустых, а наполненных жизнью таинственного первоявления сверхчувственной своей идеи. Лепесток розы — не роза в ее духовной сущности: но роза именно в лепестках своих является, и пренебрежительно общипывая лепестки, как не-розу, мы лишимся именно розы, и потому о лепестке мы говорим, как о розе. Противоречивость всякого воплощения в том и состоит, что воплощение — более себя самого, что оно и А и более чем А — зараз. Всякое ведь воплощение, будучи частью, есть в то же время и целое.

Часть, равная целому, причем целое не равно части, — таково определение символа. Символ есть символизируемое, воплощение есть воплощаемое, имя есть именуемое, — хотя нельзя сказать обратно, — и символизируемое не есть символ, воплощаемое не есть воплощение, именуемое не есть имя. Не есть все это, но мы знаем, а потому и говорить можем лишь об этом, о явленном, представленном, именованном. И потому, сказав «не есть все это», — мы вступаем на путь апофатического богословия, апофатической философии: все, что не есть это, — и вообще не есть, не есть как предмет нашей мысли. Роза — не лепестки, но лепестки — роза. Хорошо известна отповедь Гёте на афоризм Галлера: «В глубь природы не может проникнуть ни один тварный дух; блажен, кому она

показывает хотя бы свою внешнюю шелуху». Но эта отповедь все еще не достаточно усвоена; напомним ее:

««Ins Inner der Natur —»
O, du Philister! —
«Dringt kein erschaffner Geist.»
Mich und Geschvister
Mögt ihr an solches Wort
Nur nicht erinnern;
Wir denken: Ort für Ort
Zind wir im Innern.
«Glückselig, wenn sie nur
Die äußre Schale weist!»
Das hör' ich sechzig Jahre wiederholen
Und fluehe drauf, aber verstohlen;
Sage mir tausend, tausend Male:
Alles gibt sie reichlich und gern;
Natur hat weder Kern
Noch Schale,
Alles ist sie mit **einem** Male;
Dich prüfe du nur allermeist,
Ob du Kern oder Schale seist.

Müsset im Naturbetrachten
Immer Eins wie Alles achten;
Nichts ist drinnen, nichts ist draußen;
Denn was innen, das ist außen.
So ergreifet ohne Säumnis
Heilig öffentlich Geheimnis.

Freuet euch des wahren Scheins,
Euch des ernsten Spieles:
Kein Lebendiges ist ein Eins:
Immer ist's ein Vieles.

«Вовнутрь природы» —
О, ты Филистер! —
«Не внидет ни единый сотворенный дух»...
Мне и моим собратьям
Можно было бы это слово
Вовсе и не напоминать;
Мы думаем: шаг за шагом
Мы и внутри.
«Уж счастлив тот, кому она
Внешнюю покажет скорлупу!»
Шестьдесят лет слышу я, как это повторяют,
И шлю проклятия на это, втихомолку
Говорю себе тысячекратно:
Все дает она с избытком добровольно.

Природа не имеет ни зерна, ни скорлупы,
Все это — она — зараз
Себя лишь испытывай наипаче,
Сам ли ты зерно или скорлупа».

«Наблюдая природу вы должны всегда единичное почитать за все; ничего нет внутри, ничего нет наружи, ибо что внутри, то и вне. Так не медлите же схватить святую открытую тайну».

«Радуйтесь на правдивую иллюзию, радуйтесь на серьезную игру: ничто живущее не единичность, всегда это есть множественность»[63].

Природа не имеет ни зерна, ни скорлупы: и то и другое она зараз. Нет ничего, что было бы подобно зерну,— как его представляют себе люди поверхностные,— только внутренним, невоплощенным, бесформенным. Нет ничего и такого, что подобно скорлупе,— как ее понимают те же люди,— что было бы только внешним, одною плотью, одною оболочкою[64]. Все что есть — имеет форму; всякая форма содержит в себе некое «е с т ь». Нет бытия без формы, нет формы, пустой, без бытия ею оформленного. Ни зерна, ни скорлупы — а лепестки, лепестки розы, и каждый из них есть оболочка и содержание зараз, цветное благоухание и благоуханный цвет, содержательная оболочка и зримое содержание — проще: я в л е н и е, в древнем смысле этого слова, как φαινόμενον, как являющаяся ноуменальность, как воплощенная духовность, как созерцаемая умопостигаемость.

Мы говорим: «Природа». Но природа дана нам ведь не в н е нашей жизни с нею, и то, что мы говорим о природе,— сказали тем самым о жизни нашей мысли, о философии. Философия — слово природы, слово тайны мира, слово жизни. Слово же это — подобно розе. Каждый лепесток диалектики благоухает Тайной, каждый есть имя Тайны, каждый — истинен, но — в отношении к Истине, к Тому Слову Жизни, Которым «вся быша»[65]. Забудь об этой относительности отдельного лепестка, закрепи в его самодовлеемости,— и усыхая, желтея и сморщиваясь, он, безуханный, станет ложью. Имя есть Тайна, им именуемая; вне же Тайны, оно не только безжизненно, но и вовсе не есть имя — лишь «звук пустой», «воздушное ничто»,— flatus vocis, говорили схоластики. Но обращенное к Тайне, оно являет Тайну, и влечет мысль к новым именам. И все они, свиваясь в Имя, в Личное Имя, живут в Нем: но Личное Имя — Имя имен — символ Тайны,— предел философии, вечная задача ее. Это Имя вечно питает философию, ибо не живя сам — он не мог бы и философствовать.

Мы начали с вопроса об о б ъ я с н е н и и, именно — что есть объяснение, если философия — лишь язык. Теперь мы ответили себе на поставленный вопрос: Имя, вот что объясняет Тайну мира. Да, Имя объясняет ее предельно, имена — частично. В языке, как таковом, заложено объяснение бытия; факт существования языка есть факт существования философии; ибо язык по существу своему диалектичен. В слове, как таковом, бьется ритмический пульс вопросов и ответов, выхождений из себя и возвращений в себя, общения мысли и углублений в себя. «Превосходно то, что язык — это новое искусственное чувство

духа,—говорит Гердер[66],—уже в самом начале является и должен быть средством для общения! Я не могу себе представить даже первой человеческой мысли, первого обдуманного суждения иначе, как ведя в душе своей диалог или пытаясь его вести; таким образом первая человеческая мысль самим существом своим создает возможность разговаривать с другими; первый понятый мною знак является словесным знаком для меня и средством общения с другими». Иначе, в слове, как таковом, заложена антиномия внутреннего и внешнего. Углубиться в эту антиномию — значит углубиться в первичную антиномию языка.

〈Приложение.〉 Диалектика

1915.III.28.
Сергиев Посад.
Ночь, после подготовки к службе.—
Переписываю и дополняю 1915.IV.7.
Ночь, перед подготовкой к службе

Рассуждать не диалектически — это значит давать такие формулы и определения, которые по замыслу дающего их имеют значение не только в данном контексте времени и пространства, но и вне всякого контекста, т. е. такие, которые осмыслены сами в себе. Это значило бы притязать на абсолютные формулы, на абсолютное суждение, на абсолютную истинность своих высказываний. (Таковые принадлежат Церкви, а не мыслителю.)

Но это стремление глубоко противохристианское. Следовательно, единственный христианский — смиренный — путь рассуждений — это диалектика: я говорю то, что сейчас, в данной комбинации суждений, в данном контексте речи и отношений истинно, но ни на что большее не притязаю.

Замечательно, так именно всегда говорит мой духовный отец епископ Антоний[67]. Если пытаться брать его высказывания как безотносительные к лицу, которому они высказываются, к месту и времени, где и когда они высказываются, к цели, ради которой высказываются, то покажется, что он все время противоречит себе. Но если понимать его речи изнутри, то окажется глубочайшее жизненное единство всех высказываний.

3. АНТИНОМИЯ ЯЗЫКА

I. И наука, и философия — описание действительности, т. е. язык, тут и там имеющий свой особый закал. Словесная

природа, как науки, так и философии,— это их о б щ е е, родовая стихия их жизни. Но они противоположны и противоречивы в своих устремлениях. Несокрушимым кристаллом хотела бы отвердеть наука; огненным вихрем, ветром вьющимся, коловращением, упругим, как гиростаты,— явит свою определенность философия. Неизменности и окончательности противостоит пульсирование и рост. Охранительная и старческая, в существе своем, наука соперничает с юной и безоглядочно зиждущей силой философии. Наука приспособляет к себе, философия — приспособляется. Та субъективна, эта объективна. Ту, вопреки заверениям ее адвокатов, занимают лишь е ю построенные схемы и фикции; эта, как росток, тянется к свету и воздуху Божиего мира. Та — искусственна и в искусности своих имитаций жизни, в своих фарфоровых цветах, железных венках, цементных скалах, анилиновых красках и государственных конституциях, в условной, но выгодной, посадке всей мысли видит обетованную землю своих странствований; эта, напротив, об одном старается: о чистом оке, мир созерцающем.

II. Такова противоположность того и другого уклона словесной деятельности. Но это — именно уклоны, направления деятельностей, но еще не самые деятельности. И философ, вопреки подвигу мысли, имеет в себе затверделости, заученные схемы и фикции, повредившие его мысль, и в уме заросшие, инородные тела. И в философе мысль не всегда и не всецело течет расплавленной струей, но часто, даже у возвышеннейших, увлекает за собою куски шлаков и части остывшей коры. И его ум связывается порою пристрастиями к бэконовским idola [1]. Исторически являемая, философия имеет немало частей и элементов науки или, еще хуже, наукообразных включений, имеет их неустранимо, не по несчастной только случайности, как поток не может не увлекать своими волнами береговых обвалов и не нести кусков каменистого своего ложа, но — и по необходимости внутренней: держаться за твердые ограды и не выпускать из рук опоры, покуда не приобретена еще способность блюсти подвижное равновесие ритмом разносторонних склонений. Вот почему философы не всегда умеют и не всегда хотят освободиться от понятий и приемов современной им науки.

И оказывается: когда воздушная перспектива истории достаточно сгладит пестроту и резкость философских трудов, даже величайших, то глазу исследователя не останется незамеченной, среди волнующихся линий вечно живущей их диалектики, гримировка научности, бывшая некогда под цвет современной ей науки и потому не резавшая взгляда, но ныне, с новым видом самой науки, кричащая о себе, о своей,— теперь уже мнимой! — научности: так одежда, когда-то скроенная по последней моде,— среди подобных ей, мало заметна, но, изв-

леченная из сундука через пятнадцать — двадцать лет, вопиет о своей притязательности. Так иной философ, не юный душою, а лишь молодящийся, вынужден прибегнуть к вставным зубам и парику. Но всезоркое время,— увы! — обличит его подделку.

III. И философ имеет нечто условное и мертвенное! Напротив, в груди ученого все-таки бьется живое сердце. Никто, к чести человечества, не думает по науке д л я с е б я, в тиши благодарного созерцания Божиего мира; никто не бывает нау́чен в кругу любимой семьи и дорогих друзей. Истинно человечное есть и в науке.

Незаметно для творцов ее, переливается оно и в научные схемы их трудов. К счастью и чести человечества, научные произведения далеко не столь научны и потому не столь нечеловечны и безличны, как о них свойственно думать широкой публике их современности. За свежей штукатуркой и лоснящейся краской самоновейших научных схем все-таки стоит воплощение ч е л о в е ч е с к и х замыслов. Трагический злодей театральных подмостков в душе все же добрый малый. Налетает едкое время, и штукатурка отваливается, и чистые линии человечности выступают взору. Те, кто вглядывался в устаревшие научные трактаты, знают радость этого откровения лица — за безличными схемами, которыми сочинитель думал скрыть себя от общества. Так в mixtum compositum [2] горделивой, условной манеры и родника творческих вдохновений, именуемом научным трудом, торжествует робкая Золушка, ее же надменной сестре воздается должное.

IV. Повторяю: противоположность науки и философии была намечена их устремлениями, уклонами, по которым движутся обе они. Но наличная действительность как той, так и другой, может быть и далекою от поставленных ими себе задач. Наука, жесткая и непреклонная по замыслу своему, на деле, в историческом своем раскрытии, имеет и текучесть, и мягкость. Философия же, подвижно-стремительная и гибкая,— такою хочет быть,— не чужда жесткой и догматической хватки. Есть и нечто диалектическое в науке, хотя она не диалектична по своему уклону, как е́сть нечто систематическое в философии, вопреки ее вражде духу системы. Философия и наука глубоко различны по направлению своей в о л и, но в своих осуществлениях они разнятся лишь мерою явленности каждого из обоих направлений. Как же вникнуть в самые уклоны той и другой? Чтобы понять уклоны их, надлежит рассмотреть не исторические наличности их, а п р е д е л ы того и другого устремлений.

Как наука, так и философия, будучи м о д у с а м и я з ы к а, будучи своеобразными полярно устремляющимися случаями употребления языка, несмотря на свою противоположность друг другу, все же суть, в существе своем,— одно, я з ы к. А если

так, то, значит, несовместимое противоречие их уклонов лежит не над поверхностью языка, но продолжается и коренится в самом языке. Их расхождение есть противоречивость тенденции самого языка; наблюдая язык, как таковой, даже в его простейших случаях, мы можем усмотреть ту же антиномию,— или, точнее, то же гнездо антиномий, содержащихся в основном противоречивом сопряжении в языке,—антиномию вещности и его деятельности, ἔργον и ἐνέργεια. Вдумываться в эту пару—значит идти к углублению сказанного нами о противоречивости науки и философии.

V. Антиномия языка или, скорее, созвездие этих антиномий, путеводит языкознание не со вчерашнего дня: уже платоновским «Кратилом» один из побегов ее, именно противоречивое сопряжение понятий природы и культуры в вопросе о начале языка, установлено было с полною ясностью [3]. Корень же всех отраслей, именно взаимная необходимость, при взаимной же исключаемости, понятии ἔργον и ἐνέργεια открыт Вильгельмом фон Гумбольдтом, братом бóлее известного всенародно—Александра; вслед за Гумбольдтом тот же вопрос разрабатывался Штейнталем, а в русской науке обсуждался А. А. Потебнéю и всею его школою [4]. В недавнее время Виктор Анри посвятил тому же и смежным предметам особый трактат [5].

Существо антиномии по Гумбольдту: в языке все живет, все течет, все движется; действительно в языке—только мгновенное возникновение, мгновенное действие духа, отдельный акт в его особливости, притом именно в его наличном осуществлении. Поэтому, человек—творец языка, божественно свободен в своем языковом творчестве, всецело определяемом его духовною жизнью, изнутри. Поэтому, язык есть достояние народа, а не отдельного лица. Таков тезис, или соцветие тезисов гумбольдтовой антиномии. Напротив, антитезис, или соцветие антитезисов, гласит о монументальном характере языка. Слова и правила их сочетания отдельному лицу даются историей как нечто готовое и непреложное. Языком мы можем пользоваться, но отнюдь мы—не творцы его. Пользуясь же языком—достоянием народа, а не отдельного лица,—мы тем самым подчиняемся необходимости—оказываемся ничтожною песчинкою в составе народном. Таково суммарное изложение антиномии Гумбольдта. Штейнталь и А. А. Потебня расчленяют ее же более систематически на частные антиномии; таковы:

1. антиномия объективности и субъективности слова;
2. антиномия речи и понимания;
3. антиномия свободы и необходимости;

4. антиномия индивидуума и народа II.

В новейшей разработке В. Анри антиномии языка могут быть представлены такою табличкою:

Тезис	Антитезис
I. Природа языка	
«Категория речи, категория языка и наречия, даже категория простого слова, раз только их рассматривают вблизи, суть одни абстракции, не имеющие внешней реальности» [6].	«Есть наука о речи, которая ставит себе предметом изучения явления жизни речи, т. е. жизни языков и жизни слов» [7].
Язык есть ἐνέργεια.	Язык есть ἔργον.
II. Происхождение языка	
«Здравый смысл сам по себе, и при отсутствии какого бы то ни было доказывающего документа, показывает, что язык, как и всякая вещь на свете, должен был иметь начало, а интерес, который связывается с этой высокой оценкой человечества, был всегда могущественным побудителем отыскать его начало» [8].	«Начало языка есть проблема не только недоступная языкознанию, но и такая, что все документы, которыми хвалится языкознание или скопит в будущем, не могли бы никогда дать ему провидеть даже наиболее отдаленное ее решение» [9].
Язык существует θέσει [10].	Язык существует φύσει [11].
III. Мысль и язык	
«Из соображений о развитии человеческой речи вообще и о развитии речи цивилизованного ребенка в частности, следует с очевидностью, что наличная речь уже давно перестала быть инстинктивным переводом душевного состояния и что она никогда не сможет стать сознательным воспроизведением нашей внутренней интеллектуальной жизни: а это сводится к тому, что речь никогда не адекватна своему предмету» [12].	«Речь всюду слывет за некоторое выражение мысли; на деле, для человека она есть единственно возможный способ сообщать свою мысль и, если бы вопросить сознание обыкновенных говорящих субъектов [т. е. не философов, анализирующих язык.— *П. Ф.*], то не нашлось бы ни одного, который бы не верил, что говорит в точности то, что он думает, или, что он думает то, что говорит» [13].
Слов меньше, чем мыслей.	Слов более, чем мыслей.

VI. Такова новейшая формулировка антиномий языка. Но более развитое изложение их мы предпочитаем дать все же непосредственно по Вильгельму фон Гумбольдту, а не руководясь последующими за ним исследователями тех же вопросов. За исключением, разве, одного только Макса Мюллера [14],

они отступают от философско-познавательной критики языка и вступают на путь психологизма, т. е. стирают отчетливость существа вопросов. Ни один образованный человек не должен отговариваться незнанием воззрений Гумбольдта. Поэтому я изложу вам[15] занимающий нас вопрос по возможности собственными словами этого острого и проникновенного мыслителя, пользуясь при этом итогом целожизненных его размышлений,— сосредоточенным в книге под заглавием «О различии организмов человеческого языка», изданной уже по смерти его автора Александром фон Гумбольдтом.

«Язык, как он есть в действительности, представляется непрерывно текущим и преходящим с каждою минутой. Письменность делает его, по-видимому, неподвижным, но, передавая его неполно, сберегая в виде мумии, она всегда предполагает воспроизведение его живым голосом. Сам же по себе, язык есть деятельность (ἐνέργεια), а не оконченное дело (ἔργον). Истинное определение его должно выражать акт его происхождения (генезис). Язык есть беспрестанное повторение **действия духа** на **членораздельный звук** для претворения его в выражение **мысли**. В строгом и ближайшем смысле, это определение идет к каждому акту живой речи в повседневном употреблении языка: но в сущности и в истинном смысле, под языком можно также разуметь только как бы совокупность всего, что говорится. Что же обыкновенно называют языком, то в массе слов и правил, как представляют их словарь и грамматика, содержатся только **отдельные стихии**, производимые живою речью, и то всегда неполные по количеству и всегда требующие нового труда, чтобы узнать свойства происходящей из них речи и составить верное представление о живом языке. По разрозненным элементам нельзя узнать того, что есть высшего и тончайшего в языке: это делается понятным или ощутительным только в составе речи,— новое доказательство, что существо языка состоит в самом акте его воспроизведения. Живая речь есть первое и истинное состояние языка: этого никак не должно забывать при исследовании языков, если хотим войти в живое существо языка. Раздробление же на слова и правила есть мертвый продукт механической работы ученого анализа, а не естественное состояние языка.

Назвать язык **деятельностью духа** уместно и справедливо уже потому, что дух человеческий мы знаем только из его деятельности и можем представлять себе только в виде деятельности»[16]. «Для языка нигде нет места покоя, не исключая и письменности; его мертвая, по-видимому, часть всегда возрождается к жизни мышлением людей, оживает в речи говорящего или в понятии слушающего: одним словом, так или иначе, всегда переходит в субъективную деятельность»[17]. «Всякий язык раскрывается во всей полноте своей истинной особенности только в живом употреблении, в речи **говорящего** лица. Только в устах отдельного лица слова получают окончательную определенность. А здесь, в живой речи, никто не принимает слов совершенно в одном и том же смысле, и мелкие оттенки значений переливаются по всему пространству языка, как круги на воде при падении камня. Поэтому всякое разумение между разговаривающими в то же время есть и недоразумение, и согласие в мыслях и чувствах — в то же время и разногласие»[18].

«Язык есть орудие образования **мысли**. **Умственная деятельность**, сама по себе совершенно духовная и внутренняя, не оставляющая по себе никакого явного следа, посредством слова переходит во внешность и делается доступною чувствам»[19]. Основою речи и материальным орудием дара слова является членораздельный звук: человек вынуждает его «у своих органов **силою** [своей.— *П. Ф.*] души»[20]. Но суть дела — не в звуке, а в его артикулированности, т. е. расчленности: дело не в физическом явлении, а «в акте его образования»[21], т. е. в «совершаемом с определенною целию действии души на органы произношения»[22].

«Основание **артикуляции** звуков составляет власть **духа** над **органами** произношения: своею силою он заставляет их вырабатывать **звук**, соответственно форме своей собственной **деятельности**»[23].

Но «**материал языка** нельзя представлять [себе.— *П. Ф.*] один раз навсегда **готовою массой**. Не говоря о постоянном образовании новых слов и форм, весь запас в языке, покуда он живет в устах народа, непрерывно **производится** и воспроизводится собственною силою говорящих. Он воспроизводится, во-первых, целым народом, которому язык обязан своею формой, потом — в развитии дара слова у детей и, наконец, в ежедневном употреблении между людьми. Неизменная готовность слов по мере надобности в каждую минуту никак не может быть делом одной **памяти**. Никакая память не могла бы удовлетворить беспрерывным и разнообразным требованиям мысли для ее выражения, если бы говорящий не имел ключа к образованию слов в своем инстинктивном чувстве. Даже чужим языком нам всегда удается овладеть не иначе как посредством усвоения тайны его образования, мы овладеваем ею мало-помалу, только посредством упражнения, но все же потому, что в изучаемом языке есть или генетическое сродство с собственным нашим языком, или хотя общечеловеческое сходство в основании. Условия изучения **мертвых** языков почти те же. Правда, их материал для нас уже оконченное, **замкнутое целое**, в отдаленной глубине которого только при особенном счастии удается исследованию делать открытия. Но и мертвые языки изучаются не иначе как посредством усвоения некогда жившего в них начала: их изучение хотя на минуту, но действительно вызывает их к жизни, потому что язык нельзя изучать, как высушенное растение. **Язык и жизнь** — неразлучные понятия, и изучение языка всегда есть его **возрождение**»[24]. Итак, язык — «свежее, животрепещущее создание духа»[25]. «Так как **язык**, как уже не раз было замечено выше, всегда имеет только **идеальное бытие**, в умах и душах людей, и никогда не превращается в мертвое **вещество**, хотя бы нашел себе могилу в камне или металле; так как и сила мертвого языка, сколько она еще может быть нами ощущаема, по большей части зависит от собственной нашей силы оживлять его своим духом: то в языке точно так же, как в неугасимо теплящемся светильнике мышления, не может быть минуты истинного **застоя**. Непрерывное **развитие** под влиянием **умственной силы** каждого говорящего составляет его природу»[26]. «Ясно само собою, что язык, наиболее соответствующий **духу** и живее возбуждающий его деятельность своим строением, наиболее должен сохранить силу из себя самого производить все **новые образования**, которые ведет за собою течение времени и судьба народа [...]. **Язык**, как в отдельном слове, так и в связной речи, есть акт, истинно творческое **действие духа**; а в каждом языке этот акт есть действие **индивидуальное**, совершаемое со всех

сторон определенным образом»[27]. Итак, язык «может принадлежать только существу, одаренному самосознанием и свободой, и происходит в нем из глубины его **индивидуальности**, для него самого неисследимой, и из **деятельности** дарованных ему сил. Оно вполне зависит от **энергии** и от **формы** того **толчка**, которым человек, без участия своего самосознания, даст движение всей своей **духовной индивидуальности** [...]. От этой связи с **индивидуальною действительностью** [...] это развитие подчиняется вместе **условиям**, окружающим человека в мире и даже оказывающим свое влияние на акт его свободы»[28]. «Полное значение слово получает только в составе речи»[29], и только по оттенкам слов, понятым из состава речи, можно понять народное миросозерцание, выражающее в языке духовный склад народа и национальный характер. «Только при строгом разборе, но зато определенно и ясно, характер сказывается в различном **миросозерцании** народов, как оно выражается **оттенками значения слов**. Выше [...] я объяснил, что едва ли хотя одно слово разными лицами представляется одинаково; разве только оно употребляется в известную минуту в виде вещественного знака своего понятия. Поэтому можно прямо утверждать, что в каждом слове есть что-то невыразимое самими звуками и что слова разных языков, означающие, в целом, одни и те же понятия, все-таки не настоящие синонимы. Этих оттенков, судя строго и точно, нельзя уловить посредством логического определения, и часто можно только как бы указывать место, занимаемое ими в области, к которой они принадлежат [...]. Настоящее же место для разнообразия оттенков значения собственно в именах **умственных понятий**. Здесь в одном языке слово редко выражает то же самое, что в другом, без того, чтобы не было между ними ясного различия. В языках грубых и необразованных народов мы встречаем, по-видимому, противное, потому что не понимаем тонких оттенков значения слов. Но тщательное вникание в другие, высокообразованные языки предостерегает от этого опрометчивого заключения, и сравнение однородных выражений, синонимика нескольких языков, как есть синонимика одного языка, может повести к значительным результатам. При сильном умственном движении эти разницы значений, если разыскивать их до тончайших оттенков, как бы текут в языке непрерывным потоком. Каждый век, каждый самостоятельный писатель невольно прибавляет или переиначивает что-нибудь, потому что не может не коснуться языка своею индивидуальностью, а она требует от него иного, своеобразного выражения»[30].

Итак, в языке все живет, все течет, все движется. Действительно — только мгновенное возникновение, мгновенное действие духа в его особенности. Таков т е з и с Вильгельма фон Гумбольдта. Или, иначе выраженный, в новейшей разработке Виктора А н р и, он гласит:

«Категория речи, категория языка и наречия, даже категория простого слова, раз только их рассматривают вблизи, суть одни абстракции, не имеющие внешней реальности»[31].

Но этому тезису противостоит а н т и т е з и с. Выраженный вышеупомянутым В. А н р и, он гласит:

«Есть наука о речи, которая ставит себе предметом изучения явления жизни речи, т. е. жизни языков и жизни слов» [32].

Иначе говоря, слова и правила их соединения отнюдь не абстракции от деятельности нашего духа, но напротив,— реальности, стоящие перед ним, его обусловливающие. Потому-то и возможна лингвистика, наука о речи. Если в доказательстве тезиса настойчиво утверждалось: «ἐνέργεια, а не ἔργον», то теперь приходит черед противоутверждению: «нет, именно ἔργον, а не ἐνέργεια». Мы опять приведем ряд мест из труда В. Гумбольдта, но заранее отметим, что на своем антитезисе ему нечего было особенно настаивать, ибо антитезис-то и составлял, в своей односторонности, предмет борьбы и твердый догмат всего XVIII века как среди богословствующих языковедов, видевших в языке готовый дар Божий, так и среди философов-вольнодумцев, объясняющих язык теорией нарочитого изобретения. Заслугой Гумбольдта было открытие тезиса об языке как ἐνέργεια, а не утверждение антитезиса об языке как ἔργον.

Язык «всеми своими корнями и тончайшими их фибрами [...] сплетен с национальным духом» [33], он — «произведение национального духа» [34] и «глубоко входит в умственное развитие человечества» [35], так что «в языке можно узнать всякое состояние умственного развития народа» [36]; мало того: «Первоначально язык исходит из такой глубины человеческой природы, что его нельзя назвать произведением или творением самого народа: он видимо обнаруживает в себе самостоятельную силу [...]. С этой точки зрения, язык не есть произведение деятельности, а невольное излияние духа; не дело народа, а дар, назначенный ему в удел его судьбою. Народ употребляет язык, не зная, как он образовался» [37]. Круг первобытных форм языка, «кажется, теперь уже замкнут, и, судя по нынешнему состоянию развития сил человека, не может вновь открыться [...]. Язык [...] имеет [...] самостоятельную жизнь, как бы вне человека, и господствует над ним своею силою» [38].

«В какой мере язык благоприятствует или ставит затруднения ясности и правильной связи понятий? В какой мере удерживает чувственную наглядность в представлениях миросозерцания? Как действует своим благозвучием на ум и чувство, то успокаивая их подобно гармонии, то возбуждая их энергию? Вот в чем состоят истинные преимущества языков друг перед другом,— в степени их способности давать то или другое настроение всему мышлению, всей умственной деятельности человека. А способность эта зависит от свойства первоначального устройства языков, от известного рода их органического построения, от их индивидуальной формы» [39]. Язык может совершенствоваться, делаться более ясным, более наглядным, более благозвучным. «Но все эти успехи дальнейшего образования языка достигаются только в тех границах, какие положены его **первоначальным устройством.** Народ может сделать свой несовершенный язык органом такого рода идей, к каким он не мог бы повести своим природным устройством; но чрез это не

уничтожаются внутренние ограничения, положенные умственному развитию в его первоначальном устройстве: они останутся препятствием высшему образованию и самого языка. Даже заимствованное у других с течением времени язык, усваивая себе, видоизменяет сообразно с своею собственною формой»[40],—«так как языки [...] из века в век переходят по преданию [...], то отношение настоящего к прошедшему имеет всю свою силу в их образовании. Отдельное лицо всегда зависит от своего целого: от народа, от племени, к которому принадлежит народ, от целого человечества. Его жизнь, с какой стороны ни возьмем ее, связана с обществом [...]. Умственное развитие отдельного лица, даже при самом глубоком затворничестве его в душе своей, возможно только посредством языка, а язык требует другого лица, которое понимало бы его»[41]. «Так как форма языков всегда непременно национальна, то непосредственными деятелями в создании их бывают, очевидно, сами народы»[42]. Однако «из опыта мы ничего не знаем об этом творении языков: в истории нет даже ничего подобного, чтобы судить об этом по аналогии. Если мы говорим о «языках первобытных», то они первобытны для нас потому только, что мы не знаем их составных частей, более древних»[43]. «Языки возникают при одних и тех же условиях с проявлением силы человеческого духа и в то же время делаются для него вдохновительным началом [...]. Язык и национальный дух возникают не порознь, не один из другого, не один после другого, но оба составляют совершенно одну и ту же, нераздельную деятельность умственной силы народа [...]. Мы различаем интеллектуальность и язык, но в действительности этого различия не существует. Мы справедливо представляем себе язык чем-то выше человека и не можем признать его делом человеческим наравне с другими произведениями ума; но мы увидели бы, вероятно, иное, если бы сила человеческого духа была нам доступна не в одних только явлениях своих, а в самом существе, в первоначальном источнике человеческих индивидуальностей, на которые указывает уже и язык, так как он выше отдельных лиц»[44]. «Язык представляет бесчисленное множество частностей: эта бездна слов, правил, аналогий, исключений, как ни сортируй их, все кажется каким-то хаосом. Смотря на эту пестроту, недоумеваешь, как приравнять ее к простоте идеи человеческого духа»[45]. Но, отыскав общий источник этих частностей, можно «соединить разрозненные части в один образ, в органическое целое»[46]. Чтобы сопоставлять языки между собою, надо всматриваться в их форму и «уяснять себе способ, посредством какого каждый язык решает главные вопросы, составляющие задачу при образовании всякого языка вообще»[47]. Иными словами, возникает понятие о форме языка. Что же такое форма языка?—«Постоянное и однообразное в [...] деятельности духа, претворяющей органический звук в выражение мысли, быв понято в полной совокупности и представлено систематически, составит то, что мы называем формою языка [...]. Ее, очевидно, нельзя считать за отвлеченность, искусственно производимую наукой. Вообще, было бы весьма ошибочно—представлять ее с каким-то идеальным существом вне действительности. Форма языка есть живое, индивидуальное расположение народа действовать в образовании языка так или иначе своим умом и чувством. Но нам эта деятельность доступна не в непрерывной целости внутреннего стремления, а только в от-

дельных ее действиях, и нашей любознательности не остается ничего другого, как только замечать одинаковые черты в этих действиях и совокуплять их в мертвое общее понятие. Поэтому наши наблюдения дробны, наше знание отвлеченно: это неизбежно; но сама в себе форма языка есть живая и во всех подробностях одна и та же деятельность силы народного духа. [...] Общее впечатление, как нельзя более, ясно и убедительно дает чувствовать известные свойства языка, а между тем чувства этого никак не удается уловить отчетливою мыслию и изложить удовлетворительно. [...] Индивидуальность резко кидается в глаза и ощутительно дает узнать себя чувству. Языки в этом отношении точь-в-точь что физиономии: сравнивая их между собою, живо чувствуешь особенности и ясно видишь сходства; а между тем чувства этого не подведешь ни под какой масштаб, и никакое описание подробностей, ни поодиночке, ни в совокупности, не даст удовлетворительного понятия об индивидуальной особенности той или другой физиономии. Индивидуальность физиономии состоит в совокупности всех черт; но совокупность эта понимается только чувством и, вследствие того, понятие об ней зависит от индивидуального взгляда: одна и та же физиономия одному представляется так, другому иначе. Язык, как излияние народно-индивидуальной жизни, поражает и ясностью общего впечатления на чувство, и неуловимостью этого впечатления для рассудка»[48]. Эта индивидуальность языка и есть его **форма**. Но под **формою** не должно разуметь только так называемую грамматическую форму; понятие о форме языка простирается далее правил словосочинения и словопроизводства, т. е. грамматики и словаря, ибо к области формы прямо принадлежит образование самых коренных слов. «Форма языка, по самому понятию своему, есть одинаковое воззрение на отдельные элементы, составляющие, в противоположность ей, материю»[49], под каковою Гумбольдт разумеет «звук вообще»[50] и «совокупность чувственных впечатлений и невольных движений духа, предшествующих образованию понятия, которое совершается уже с помощью слова»[51]. «Такая одинаковость воззрения есть в каждом языке, и каждый народ усвояет себе язык своих предков посредством этого воззрения»[52]. Язык, по самой природе своей, есть средство объективировать субъективный наш мир. «Представление, претворенное в слово, делается собственностью многих. Переходя к другим, оно входит в состав общего умственного достояния человечества, которое каждому отдельному лицу принадлежит в целом объеме...»[53] В акте говорения «язык переносит из природы в душу человека не одни **разрозненные элементы**, а вместе и то, что представляется в ней нашему взору связывающею их **формою**»[54]. Так устанавливается смысл объективной стороны языка. «Язык, как масса всего, произведенного живою речью, не одно и то же, что самая речь эта в устах народа [...]. Язык в целом объеме своем содержит в себе все, что претворено им в звуки. Но как материал мышления и возможность его разнообразных сочетаний никогда нельзя истощить совершенно, так беспредельно и содержание языка как представителя предметов мышления и их взаимной связи. Язык, вместе с сформированными элементами, в них же самих представляет разные способы продолжать работу ума по данным образцам и указанному направлению. Сформировавшиеся элементы составляют некоторым образом

мертвую массу, но в то же время содержат в себе живой зародыш нескончаемых формаций. На каждом пункте и в каждую эпоху язык, как сама природа, является человеку, в противоположность известному и передуманному им, неистощимым рудником, из которого он может извлекать до сих пор неизведанное его умом и неиспытанное чувством» [55]. За пределами постигаемого беспрестанно открывается человеку «взгляд на бесконечную перспективу массы, пока еще темной, но способной принимать все более и более определенные очертания. Такую неизведанную глубину язык представляет в себе с двух сторон, потому что и в предыдущем своем течении он исходит из безвестного нам богатства, которое доступно нашему познанию только до известного градуса широты, а потом мало-помалу совершенно исчезает из виду, оставляя в нас только чувство своей неисследимости» [56]. В языке «угадываешь, как к современности примыкает самая глубокая даль прошедшего, потому что язык прошел чрез чувство прежних поколений и хранит в себе их дыхание: эти прежние поколения связаны с нами в родовой и семейный союз употреблением тех же самых звуков языка, которыми и мы выражаем свои чувства [...]. В языке накопляется запас слов и правил, которые дают ему самостоятельную силу, действующую в продолжение тысячелетий. Выше мы объяснили, что мысль, переходя в слово, делается объектом мыслящего ума и как бы извне на него действует. Но в то же время мы заметили, что объект этот образуется преимущественно из самого субъекта и действие исходит из того же, на кого оно обращено. Теперь нам предстоит **противоположный** взгляд, в котором язык является действительно посторонним для субъекта предметом, и его действие получает свое начало **вне** того круга, на который обращено [...]. Язык непременно предполагает двоих, а в действительности принадлежит всему человечеству. Уже и в письменности он хранит в себе дремлющую мысль, которую наш ум только воспроизводит при чтении: так и вообще язык имеет **самостоятельное бытие,** и хотя действительную жизнь получает только в употреблении между людьми, но в то же время, в существе своем, он **не зависит** от отдельных лиц. Эти два взгляда, в которых язык представляется и **чуждым** душе человека и **принадлежащим** ей, **зависящим** и **не зависящим** от нее, действительно в нем совмещаются и составляют особенность существа его. Нельзя и не должно избегать этого противоречия, представляя себе язык в некоторых частях чуждым душе и независимым от нее, а в других — полною ее собственностью» [57]. «Соображая, как язык действует на каждое **поколение** всем, что испытал он в предыдущие века, и как против этой массы всковых приобретений на сцене истории является сила только одного поколения, и то не исключительно она одна, потому что с каждым новым поколением доживают свой век старшие,— соображая все это, не трудно понять, как незначительна должна быть сила **отдельного лица** в сравнении с собственным могуществом языка. Язык дает живо чувствовать каждому человеку, что он не более как частица целого человечества» [58]. «Язык, как видно из самого существа его, ощущается душою во **всем** его **объеме**: каждая частность, взятая отдельно, соответствует в нем другой, хотя бы она еще не была ясно сознана, и всему целому, происходящему или, лучше сказать, имеющему произойти из общей суммы явлений языка и господствующих в них законов» [59]. «Гений языка должен обладать прозорливостью, простирающе-

юся далее отдельных звуков: при образовании их он должен инстинктивно предчувствовать всю систему звуков, какая понадобится языку для его индивидуальной формы [...]. Язык можно сравнить с широкою тканью, в которой каждая нить более или менее заметно переплетена со всеми другими. Пользуясь языком в каком бы то ни было отношении, человек всегда касается только одной части этой великой ткани, но всегда поступает при этом так, как будто бы в ту же минуту он имел перед глазами всё, с чем часть эта состоит в неизбежной связи и во внутренней гармонии» [60].

Другими словами, язык предстоит духу как целое, уже готовое, сразу обозреваемое, хотя, в то же время, он — только по-мгновенно творится духом и существует лишь постольку и лишь тогда, поскольку и когда творится. Он есть, говорят сравнительно, «кристалл», готовое орудие, которым народному духу предстоит пользоваться и в котором предстоит ему воплощаться.

VII. Таково противоречивое устройство языка, слагающегося из антиномий. Но язык — живое равновесие ἔργον и ἐνέργεια, «вещи» и «жизни». Точнее сказать, именно противоречивостию этою, в ее предельной остроте, и возможен язык — вечный, незыблемый, объективный Разум, пре-человеческий Λόγος и он же — бесконечно близкий душе каждого, ласково-гибкий в своем приноровлении к каждому отдельному сердцу, всегда индивидуальный, в каждый миг свой, в каждом своем движении — индивидуальность выражающий — поскольку ёсть что выразить.

Язык — важный и монументальный — огромное лоно мысли человеческой, среда, в которой движемся, воздух, которым дышим. Но это он же — лепечущая затаенность наша, трепетное сердце младенца, сокровенная песнь нашей внутренности, душа души в нас. Мы дорожим языком, поскольку признаем его объективным, данным нам, как бы наложенным на нас условием нашей жизни; но говорим воистину лишь тогда мы, когда мы́ же, сами, заново переплавив язык до малейших его изгибов, заново отливаем его по себе, однако продолжая всецело верить в его объективность. И мы правы: ибо личная наша мысль опирается не на уединенный разум, коего самого по себе вовсе нет, но на Разум Соборный, на вселенский Λόγος, и слово индивидуальное выговаривается не другой деятельностью, чем та, которая рождает и растит самый язык. Нет индивидуального языка, который не был бы вселенским в основе своей; нет вселенского языка, который бы не был в своем явлении — индивидуальным.

VIII. Но равновесие обоих начал блюдется в процессе: живущим языковым творчеством. Попытка творить язык, когда он не творится, а сочиняется,— разлагает антиномию языка. Живое противоречие диссоцнируется; тогда получает перевес

либо сторона ἔργον, либо сторона ἐνέργεια. На первом полюсе тогда строятся искусственные языки. Пафос их — р а ц и о н а л ь н о с т ь. В языке не должно быть, по замыслу этого рода извратителей языка, не должно быть ничего непредусмотренного, никакого индивидуального творчества, никаких своеобразных мест и сторон, ничего такого, что не могло бы быть оправданным общегодною полезностью,— причем, что́ именно полезно — устанавливает некая законодательная воля нового языко-творца.

Русские «должны» принять то-то и то-то в языке, немцы «должны», французы «должны», только сам Заменгоф, по-видимому, никогда ничего не был должен,— было замечено некогда Лескиным [61] по адресу изобретателя «всемирного языка» эсперанто. То же должно быть повторено и обо в с е х изобретателях искусственных языков: каждый из них мнит себя сверхчеловеческим законодателем, выкраивающим по-сво́ему всемирную историю, во имя своей, очевидно впервые за всю историю, разумной воли. Мановением этой-то воли язык и должен уподобиться: не — заросшему лесу, не — подчищенному парку, а Версальским садам.

Но конечно, на пути рациональности и практичности удовлетвориться одной подчисткою и распланировкою языка,— чему соответствует язык вроде эсперанто, волапюка или идо [62],— никак нельзя: исторические корни языка, народно-стихийное начало его все еще живо в речи, хотя бы и подстриженной; а впоследствии — конечно, разрастется, опять-таки непланомерно, нерационально; одно пойдет сюда, другое туда, по-своему, и язык вернется к виду дикорастущего леса. Под ледяною корою слова, хотя бы и замороженного, все слышится

...струй кипенье,
И колыбельное их пенье,
И шумный из земли исход [63].

Но струи пробьются наружу, ломая льды, и потечет и заклубится неподвижная его поверхность. Если же быть последовательным, надо бы заткнуть устья живых родников языка. Да, уж если быть последовательным, надо бы забыть о языках существующих и не — перерабатывать их, составляя безобразную помесь,— с в о й язык строить из все еще полуживых частей, а — обратиться к элементам, чуждым жизни и организации. Изобретателям тогда надо бы в порошок растирать употребляемый ими материал и строить воистину заново, по придуманному наиболее практичному проекту рационального языка, отнюдь не подражая языкам историческим. Тогда возникает то, что называют среди искусственных языков «ф и л о с о ф с к и м и я з ы к а м и» — впрочем, имя недоразуменное и узурпаторское, ибо сооружения эти отнюдь не «языки» и тем более не «фило-

софские». Нет ничего более далекого, как от философии, так и от языка, нежели эти попытки окаменить весь язык, выжав все живые струи из науки и отлив систему железобетонных сооружений,— может быть, более-менее удачно, в порядке экономии, выражающих ту или другую временную стоянку науки, но решительно закрепощающих, на означенной стоянке именно, самое творчество мысли. Ведь задача «философского языка» — выкристаллизовать в нем все наличное содержание данной системы мысли и решительно возбранить вход в этот заколдованный дворец всем тем силам, которые могут нарушить строгую его чинность, т. е., иначе говоря, навеки заморозить мысль в данном ее состоянии.

Таков один путь потери языком своего равновесия,— путь, исходящий из языка как «вещи», ἔργον. В основе этого извращения лежит неверие в абсолютно-зиждущую в самом движении своем силу Логоса, претворяющего в Разум косные, темные и слепые стихии. И поэтому этим неверам хочется опереть себя на нечто внешне-недвижное, на машину, установленную раз навсегда техническим рассудком.

IX. Другой путь к последовательной порче языка отправною точкою своею имеет сопряженный вышеуказанному полюс — именно энергетическую природу языка, язык как ἐνέργεια. И на этот путь подвигает неверие в Божественное Слово. Но на первом пути неверия — отрицалась Его сила в органическом и исторически данном явить Разумность, а тут, на втором пути, отрицается возможность в разумном быть Жизни и всяческой Существенности.

Язык стихиен, следовательно, неразумен, и потому надо сочинить свой язык, разумный,— гласит неверие в разумность Слова; язык разумен, следовательно — безжизнен и бессущественен, и потому надо извести из недр своих — новый язык, нутряной, существенный, заумный,— требует неверие в Существенность Слова.

«Если язык есть отклик всего нашего существа, то где же обеспечение того, что он не нарушит выгод разума?» — спрашивают одни, и отвечают отрицательно.

«Если в языке раскрывается разум, то чем же обеспечивается жизненное его соответствие всему нашему существу?» — слышится от других.

Наше чувство,— темное перво-ощущение мира,— весь океан подсознательного и сверхсознательного, колышущийся за тонкою корою разума,— он-то разве не должен тоже выразиться в языке? А если мы попытаемся противиться напору стихий своего существа, разве они не раздробят — шутя — своей хрупкой сдержки? Негоден исторический язык, он слишком искусствен, слишком условен, слишком постоянен, слишком много

в нем твердости и безличности; он слишком вещен: на смену ему да будет новый,— весь движение, весь самородность, беспримесная энергия творчества. Язык этот нельзя сочинить. Нельзя дать какие бы то ни было правила его созидания — кроме одного: отрешиться ото всех правил и прислушиваться к внутреннему прибою своей души. Не повторять заученные слова и обороты надо, а воистину г о в о р и т ь, даже не говорить — а петь, и не что-либо определенное, но — что поется, что рвется из переполненной груди всякий раз по-новому или, во всяком случае, за́ново открываемыми звуками,— всякий раз творя все новое. Тогда будет «з а у м н ы й в с е л е н с к и й я з ы к», от сердца к сердцу речь-пение, «з а у м н а я з в у к о р е ч ь», без условий и договоров, подобная звукам природы, льющаяся из отверстой души и прямо во встречно отверстую душу,— язык искренний, как вопль отчаяния или крик боли, свежий, как радостный возглас, детски наивный и ноуменально-мудрый сразу. Кто́ не воздыхал о нем?

О если б без слова
Сказаться душой было можно [64].

Кто́ не знает радости, переполняющей грудь странными звуками, странными глаголами, бессвязными словами, полусловами и даже вовсе не словами, слагающимися сами собою в звуковые пятна и узоры, издали подобные звучным стихам? Кто́ не припомнит слов и звуков смущения, скорби, ненависти и гнева, которые силятся воплотиться в своеобразную звукоречь? Близость с природой вызывает наплыв лирических волнений: набухает в груди, и благовонные струи текут из переполненного сердца (Пушкин). И кажется, что именуются имена вещей более истинные, нежели те, которыми мы их именуем в повседневной жизни,— первобытные и сокровенные имена самих сущностей Природы. Падает в лесной тишине лист, журчит ручей, воет ветер, алмазным фонтаном рассыпается соловей, пыхтит на лесном подъеме паровоз, рыкает из-за угла ринувшись автомобиль — каждый звук есть голос стихий, шепот их, вопль их, крик их ко всей Природе. Но человек по-разному отзывается на разное. И ответ его — и м я вещи.

Ревет ли зверь в лесу глухом,
Трубит ли рог, гремит ли гром,
Поет ли дева за холмом —
На всякий звук
Свой отклик в воздухе пустом
Родишь ты вдруг.

Ты внемлешь грохоту громов,
И гласу бури и валов,
И крику сельских пастухов —
И шлешь ответ... [65]

X. Но есть звуки Природы,—все звучит!—звуки менее определенные, из глубины идущие звуки; их не всякий слышит и отклик на них родится трудно. Чайковский писал о даре, присущем музыканту, «в отсутствии звуков среди ночной тишины слышать все-таки какой-то звук, точно будто земля, несясь по небесному пространству, тянет какую-то низкую, басовую ноту»[66]. Как назвать этот звук? Как назвать пифагорейскую музыку сфер? Как назвать реющие и сплетающиеся, звенящие и порхающие звуки ночи, которыми жили Тютчев и, в особенности, Фет?

Солнце, нисходя в свои брачные покои, звучит неизъяснимо торжественною хвалою. И звездные лучи, сталкиваясь в мировых пространствах, звенят, как ломающийся ноябрьский ледок. И молчание храма, древнего наслуженного храма, пропитано осевшими на стенах песнопениями. Все звучит и все просит об ответном звуке. Но ответный звук набухает в груди, вздымается грудь от прилива встречного тока, но не может воплотиться он в слово, и «неизреченные глаголы» бьются крылами о стены тюрьмы своей.

Где силы у меня схватить их на лету
Средь непрестанных колебаний?..
В усердных поисках все кажется: вот-вот
Приемлет тайна лик знакомый,—
Но сердца бедного кончается полет
Одной бессильною истомой[67].

Как беден наш язык! Хочу и не могу—
Не передать того ни другу, ни врагу,
Что буйствует в груди прозрачною волною.
Напрасно вечное томление сердец...[68]

И нездешние глаголы тогда хотят уже не словом сказаться, не речью, а прямо излиться звуками. В ответ на вибрации мира исторгаются из груди звуки же, претворенные в слова лишь приблизительно, или полупретворенные, или совсем непретворенные. Этим—не найдено искомое; но сейчас, при имеющихся возможностях языка, нет сил воплотить свой отклик. Не словами, а звуковыми пятнами, еще не расчленившимися, ответствую бытию.

Стыдно и больно, что так непонятно
Светятся эти туманные пятна,
Словно неясно дошедшая весть...[69]

Иногда поэт или философ прикрывает эти пятна какими-нибудь словами, наскоро подобранными, приблизительно соответствующими их звуку, примерно, как-нибудь, заполняющими и обрастающими интонацией мелодию звука и своим, иным, смыслом, не слишком мешающими впечатлению пятен—в

прекрасном хоре звуков услыхать что-то, похожее на слова. Тогда возникают речи, коих

...значенье
Темно иль ничтожно,
Но им без волненья
Внимать невозможно [70].

Поэзия Ф е т а, запинающаяся, с неправильным синтаксисом, и порою непрозрачная в своем словесном одеянии, давно уже признана как род «за-умного языка», как воплощение за-словесной силы звука, наскоро и лишь приблизительно прикрытого словом. «Эти звуки не приносят ни представлений, ни понятий; на их трепетных крыльях несутся живые идеи» [71],— свидетельствует сам Ф е т. А Ч а й к о в с к и й о нем: «Фет есть явление совершенно исключительное; нет никакой возможности сравнивать его с другими первоклассными или иностранными поэтами, искать родства между ним и Пушкиным, или Лермонтовым, или Ал. Толстым, или Тютчевым (тоже очень большая поэтическая величина). Скорее можно сказать, что Фет в лучшие свои минуты выходит из пределов, указанных поэзии, и смело делает шаг в нашу область. Поэтому часто Фет напоминает мне Бетховена, но никогда Пушкина, Гёте, Байрона или Мюссе. Подобно Бетховену, ему дана власть затрагивать такие струны нашей души, которые недоступны художникам, хотя бы и сильным, но ограниченным пределом слова. Это не просто поэт, скорее поэт-музыкант, как бы избегающий таких тем, которые легко поддаются выражению словом. От этого также его часто не понимают, а есть даже и такие господа, которые смеются над ним, утверждая, что стихотворение вроде:

Уноси мое сердце в звенящую даль —

есть бессмыслица. Для человека ограниченного и в особенности немузыкального, пожалуй, это и бессмыслица — но ведь недаром же Фет, несмотря на свою, для меня несомненную, гениальность, вовсе не популярен» [72].

«Вы обладаете тайной удивительных звуков, никому другому не доступных» [73],— писал Фету С т р а х о в. И по М а й к о в у, Фет считал поэзию «не только родственною с музыкой, но и нераздельною от нее: в момент творчества душа поэта приходит в музыкальное настроение; он поет, и самый строй его рифм не зависит от его произвола, а является в силу необходимости [...] — Мелодия почти опережает вольное, крылатое слово» [74].

XI. Мелодия почти опережает слово, поэт почти поет. Почти... Но в том-то и дело, что ищется с л о в о, слово именно, или — нечто, ему подобное. В том-то и мука, что у поэта музыкальность есть музыкальность членораздельного слова, а не вообще звука, поэзия, а не чистая музыка, почему даже

и Фет — все же поэт, а не музыкант. В том-то и трудность, что хочется не воспеть, а именно в ы с к а з а т ь несказанное. В том-то и вопрос, что речь н е м о ж е т не мыслиться в с е сильной, в с е сказующей, в с е выражающей, и Фет, мучившийся невоплощаемостью в слове, все-таки в о п л о щ а л неуловимые волнения, и именно в слове:

Лишь у тебя, поэт, крылатый слова звук
Хватает на лету и закрепляет вдруг
И темный бред души, и трав неясный запах [75].

Значение этих «речей» может быть «темно иль ничтожно», но несмотря на то,— это все же р е ч и. Однако гдé же граница «темноты» их или «ничтожества»? И не целесообразнее ли будет просто освободить звуко-речь, льющуюся из груди, от уз словоречи, ужé, в сущности, все равно не несущей в себе адекватной логичности? Если значение речи «темно иль ничтожно» и ценим ее мы отнюдь н е ради ее худосочной и декоративной логичности, но ради того, что ей «без волнения внимать невозможно», то не следует ли ей предпочесть звуко-речь, которая вовсе не притязает ни на логическую ясность, ни на логическую значимость, но которой е щ е б о л е е «без волнения внимать невозможно»?

Случится ли тебе в заветный, чудный миг
Открыть в душе давно безмолвной
Еще неведомый и девственный родник,
Простых и сладких звуков полный,—
Не вслушивайся в них, не предавайся им,
Набрось на них покров забвенья:
Стихом размеренным и словом ледяным
Не передашь ты их значенья [76].

«Не передашь» — «стихом размеренным», «не передашь» — «словом ледяным». Но, может быть, возможен и н о й стих, и н о е слово? В основе н е т ничего языком не сказуемого. Хотя с е й ч а с нечто несказуемо, но, может быть, когда-нибудь и скажется в п о с л е д с т в и и. Сделаем язык более гибким, более восприимчивым, сдерем с него застывшую кору и обнажим его огненную, вихревую, присно-кипящую струю. Языка тогда сразу не возникнет; но образуются завязи нового творчества, и эти завязи, может быть еще недостаточно или совсем почти неоформленные, впоследствии вырастут в слова и новые способы их сочетания. Твердое начало языка тогда п е р е кристаллизуется более соответственно духу нового лирика.

Чтобы язык жил п о л н о ю жизнью и осуществлял свои возможности, надо освободить индивидуальную языковую энергию и — не бояться множества неудачных, уродливых и нежизненных порождений. Тогда, среди многого неудачного, осадится кое-что удачное, и безысходно нужное,— тó возникнет,

отсутствием чего болеет сейчас впечатлительная душа. Откликнемся природе по-детски, всем телом и всею душою. Вот как, по мысли таких искателей, творится новое слово:

Он — Вас. Вас. Каменский как поэт; Я — он же как человек.

«Мимо нас в долину пролетела ласточка.

Он крикнул ей:

— Вчить-карм.

Я мог бы спросить Его о значении этих слов, но почувствовал, что не надо. Я почти понял.

Мне кажется, что рожденье слов является разрывностью соединенной воли двух творчеств.

Линия острого Налёта ласточки близко и встречная стрела глаз Поэта, наблюдающего полет, в творческом пересечении дают звук:

— Вчить.

Линия отлёта и мгновенный взмыв вверх и испуганный резкий поворот кидают отзвук:

— Карм.

Творчество ласточки заключалось в рисунке движения и в свистящем шуме рассекаемого крыльями воздуха.

— Вчить-карм.

Творчество Поэта возникло на точном определеньи звуковой формы и на ритмическом соединеньи единого впечатленья, сконцентрированного волей верного мастера — песнебойца.

— Вчить-карм.

Так наивно — приблизительно я (скрывая от Поэта) объясню момент словотворчества, понимая ясно, что хризолитовая линия падающей звезды — объясненная словами (да еще днем) — будет походить на кишку, вымотанную медведем из коровы» [77].

XII. Провозглашением этой свободы индивидуального языкового творчества обязаны мы сперва романтикам, а повторно — декадентам и футуристам. Последняя «декларация слова как такового» — разумею всю деятельность футуристов в ее совокупности — едва ли много прибавила в понимании языка, и со стороны теоретической не может расцениваться высоко. Но общественное, а потому жизнетворческое ее воздействие, еще не вполне сказавшееся, было, думается, угловою точкой в истории словесности, и будущий историк отметит ее, как некоторый водораздел. Вот почему я останавливаюсь здесь именно на футуристах, как наиболее остро и впервые выразивших свое начало, и не говорю о более новых течениях, может быть, большего достигнувших, но не столь определенных в своей сущности и к тому же еще не отшедших в область истории.

Ка́к выступили футуристы — это было главным. Мысли, давно продуманные языковедами, психологами и словесниками в тиши кабинетов, подобились инфекции в запаянных колбочках. Умы иммунизированные оставались холодными, хотя и обращались с острейшим из ферментов духа. Но речь, пробужден-

ная от спячки,— крепче всякого вина, и слово, само себе предоставленное, опьяняет и исступляет. Когда речь была понята футуристами как речетворчество и в слове ощутили они энергию жизни, тогда, опьяненные вновь обретенным даром, они заголосили, забормотали, запели. Посыпались: новые слова, новые обороты, а то и просто звуки — «заумного языка». Кое-что было удачно, многое не жизнеспособно. Но не в том сила. Решительным оказался самый Sturm und Drang [78], с которым, подпираемые напускною самоуверенностью и неподдельной молодостью, начала речетворчества метнулись на эстраду, в печать, в разговоры. На хмельной напиток слова слетались подростки и юношество, лучшие его распространители, сами еще недалекие от того возраста, когда всякий, по естественной необходимости, переживает речетворчество и гениальность. Интерес скандала, разгоревшийся около футуризма, счастливо содействовал его успеху; к футуризму не отнеслись всерьез,— и проглядели его «опасность»: он, как взбалмошное дитя, получил право брякать такое, чего не потерпели бы от других. Свою правду эти «баячи-будетляне», т. е. поэты будущего, не высказывали, а выкрикивали, облекая дурашливыми парадоксами. «У писателей до нас,— пишет один из них,— инструментовка была совсем иная, напр.—

По небу полуночи ангел летел
И тихую песню он пел...

Здесь окраску дает бескровное пе... пе... Как картины, писанные киселем и молоком, нас не удовлетворяют и стихи, построенные на:

па-па-па
пи-пи-пи
ти-ти-ѣи и т. п.

Здоровый человек такой пищей лишь расстроит желудок. Мы дали образец иного звуко- и словосочетания:

дыр бул щыл
убещур
скум
вы со бу
р л зз

(кстати в этом пятистишии больше русского национального, чем во всей поэзии Пушкина)
не безголосая томная сливочная тянучка поэзии (пасьянс... пастила...), а грозная б а я ч ь [кстати сказать переведенная,— из Артура Римбо.— *П. Ф.*]:

Каждый молод молод молод
В животе чертовский голод
Так идите же за мной...
За моей спиной.

Я бросаю гордый клич
Этот краткий спич!
Будем кушать камни травы
Сладость горечь и отравы
Будем лопать пустоту
Глубину и высоту
Птиц, зверей, чудовищ, рыб,
Ветер, глины, соль и зыбь!..

(Д. Бурлюк)»[79]

И хорошо, что футуристы та́к заговорили — и заставили выслушать себя. Подлив этого кипятка и дерзостей к тающему снегу общественной мысли, они подогрели последнюю на несколько градусов. Дурачась и озорничая, они одерживали победу, и прежде всего — труднейшую: заставили к себе прислушаться. Их бесшабашность нарушала чинный тон литературы и не считалась с накрахмаленной ее жесткостью: теперь — и противники их порою сами «будетлянствуют». В 1910 году вышла первая книга футуристов — «Садок Судей», напечатанная на оборотной стороне обой. О ней,— продолжу свидетельством В. В. Каменского,— о ней «стали много говорить. Всех поражала оригинальность, смелость, неожиданность, крайность, молодость. Критика конечно заквакала во все болото, Рыцарей исканий называли в газетах — Обойные Поэты — анархисты — сверх-декаденты — кучка желающих прославиться — футуристы — клоуны-американцы»[80]. Но «клоуны» не унывали, вербовали себе новых сотрудников, ураганным огнем метали в читающее общество книги, брошюры. «Московская зима [1913 года.— *П. Ф.*] расцвела бурно. Футуризм разлился океаном. Василий Каменский, Давид Бурлюк, Владимир Маяковский после ряда отчаянных выступлений (с Крученых и Хлебниковым) в Москве и Петрограде получили приглашение на гастроли по России.

Маяковский ездил в ярко-шелковых распашонках, в цилиндре.

Давид Бурлюк — в сюртуке, с неизменным лорнетом, с раскрашенным лицом, в цилиндре.

Василий Каменский — в коричневом костюме, с нашивными яркими лоскутами, с раскрашенным лицом, в цилиндре. [...] Улицы Харькова, Одессы, Киева, Ростова, Баку, Тифлиса, Казани, Самары, Саратова и второстепенных городов оказались не менее взволнованными, чем землетрясением.

Всюду театры были переполнены возбужденными массами.

Газеты встречали и провожали шумным треском столбцов всяческих критиков»[81].

Все это — «дела давно минувших дней». Бунтари вошли в берега и занялись иным. Но нам, уясняя свою мысль, удобнее остановиться на той,— уже отошедшей в предание, волне. «Де-

кларация слова как такового» возвещена в 1913-м году Алексеем (Александром) Крученых в следующих тезисах:

«1) Новая словесная форма создает новое содержание, а не наоборот.
2) Согласные дают быт, национальность, тяжесть, гласные — обратное — **вселенский язык**. [...]
3) Стих дает (бессознательно) ряды гласных и согласных. **Эти ряды неприкосновенны.** Лучше заменять слово другим, близким не по мысли, а по звуку (лыки — мыки — кыка).

Одинаковые гласные и согласные, будучи заменены чертами, образуют рисунки, которые неприкосновенны (напр. III—I—I—III). Поэтому переводить с одного языка на др. **нельзя**, можно лишь написать стихотворение латинскими буквами и дать подстрочник. Бывшие д[о] с[их] п[ор] переводы лишь подстрочники, как художественные произведения, они — грубейший вандализм.

4) **Мысль и речь не успевают за переживанием вдохновенного**, поэтому художник волен выражаться не только общим языком (понятия), но и личным (творец индивидуален), и языком, не имеющим определенного значения (не застывшим), заумным. Общий язык связывает, свободный позволяет выразиться полнее. (Пример: го оснег кайд и т. д.).
5) **Слова умирают, мир вечно юн.** Художник увидел мир по-новому и, как Адам, дает всему свои имена. Лилия прекрасна, но безобразно слово **лилия** захватанное и «изнасилованное». Поэтому я называю лилию еуы — первоначальная чистота восстановлена.
6) Давая **новые слова**, я приношу новое содержание, где все стало скользить (условность времени, пространства и проч.) [...].
7) В искусстве могут быть неразрешенные диссонансы — «неприятное для слуха» — ибо в нашей душе есть диссонанс, которым и разрешается первый. Пример: дыр, бул щыл и т. д.
8) Всем этим искусство не суживается, а приобретает новые поля» [82].

Нечто подобное высказывает и Н. Кульбин.

А. Крученых и В. Хлебников поясняют эти тезисы: «Живописцы будетляне любят пользоваться частями тел, разрезами, а будетляне речетворцы разрубленными словами, полусловами и их причудливыми хитрыми сочетаниями (заумный язык). Этим достигается наибольшая выразительность. И этим именно отличается язык стремительной современности, уничтоживший прежний застывший язык. [...]. Этот выразительный прием чужд и непонятен выцветшей литературе до нас, а равно и напудренным эго-пшютистам (см. «Мезонин поэзии»)» [83].

XIII. На словотворчестве сосредоточены по преимуществу русские футуристы. Правила же словосочетания почти не привлекли их освободительного пыла, отчасти по пройденности этого пути уже западными футуристами, еще же более — потому, что русский синтаксис, сам почти футуристически-свободный, предоставляет личности безграничный простор и требует не расторжения своих граней, а скорее неустанного чекана.

Напротив, стесненность романского синтаксиса, особенно замороженность французского, уже давно вызывала на бунты. В «Техническом манифесте футуристической литературы» Ф. Т. Маринетти провозгласил 11 мая 1912 года:

«1. Нужно употреблять глагол в неопределенном наклонении, ибо только таким образом может быть передано чувство непрерывности жизни и эластичности интуиции, воспринимающей ее.
2. Нужно уничтожить прилагательное, чтобы существительное сохраняло свою основную окраску. Прилагательное несовместимо с нашим динамическим мировоззрением, ибо оно предполагает паузу, остановку» [84].

Но неопределенное наклонение — это то же существительное, отглагольное существительное, герундий. Следовательно, реформа синтаксиса заключается в устранении всех частей речи, кроме существительных. Вопреки самосвидетельству футуристов, можно усумниться, чтобы такая онтологизация языка в самом деле соответствовала мирочувствию современности, упоенному бешенным темпом электро-аэропланно-кинематографической жизни и ненавидящему покой.

«Мы возвещаем, что великолепие мира обогатилось новой красотой — красотой скорости» [85],— заявляет манифест. По мнению футуристов, «человеческая чувствительность, под влиянием великих научных открытий, совершенно обновилась. Почти все, кто в настоящее время пользуется телеграфом, телефоном, граммофоном, железной дорогой, велосипедом, мотоциклетом, автомобилем, океанскими пароходами, дирижаблями, аэропланами, кинематографом и большими газетами (дающими синтез мирового дня), не думают, что это оказывает решающее влияние на наше сознание [86]. «Не заботясь о нелепых определениях профессоров, я объявляю вам, что лиризм есть очень редкая способность опьяняться жизнью и опьянять ее собой [...]. Вообразите, что ваш друг, обладающий даром лиризма, находится в зоне повышенного напряжения жизни (революция, война, кораблекрушение и т. д.) и рассказывает только что пережитые им ощущения. Знаете, что инстинктивно сделает ваш друг, начиная свой рассказ? Он резко разрушит синтаксис во время разговора, не будет тратить времени на длинные периоды, уничтожит пунктуацию и порядок прилагательных и бросит вам поспешно в нервы все свои зрительные, слуховые и вкусовые ощущения, по прихоти их безумного галопа. Напряжение пара эмоции взорвет трубу периода, клапаны пунктуации и прилагательные, которые обыкновенно расстанавливают наподобие болтов. У вас будут целые пригоршни существенных слов без всякого условного порядка, так как единственной заботой вашего друга будет передача всех вибраций его я. Если этот рассказчик, одаренный лиризмом, будет сверх того обладать умом, богатым общими идеями, то он невольно будет постоянно связывать свои последние ощущения со всем, что ему экспериментально или интуитивно известно. Он накинет на мир огромные сети аналогии, передавая таким образом жизнь телеграфным способом, т. е. с той быстротой, которую телеграф по необходимости развивает у репортеров, у военных корреспондентов в их поверхностных рассказах.

Эта потребность в лаконизме не только соответствует законам скорости, управляющим нами, но также многовековым отношениям между поэтом и публикой. Эти отношения очень походят на товарищеское отношение старых друзей, которые могут объясниться одним словом, одним взглядом. Вот почему воображение поэта должно связывать отдаленные вещи без всяких проводов, только существенными словами. [...]

Под беспроволочным воображением я подразумеваю абсолютную свободу образов или аналогий, выражаемых освобожденными словами, без проводов синтаксиса и без всяких знаков препинания» [87].

Отсюда, далее, выводятся вышеупомянутые начала — устранение прилагательного, пользование неопределенным наклонением глагола, «оживление лиризма сырыми элементами реальности» [88] чрез «звукоподражательные аккорды»; сюда же относятся регулирование быстроты стиля с указанием темпов (*diminuendo* и т. д.), типографские новшества, как-то применение 3—4-х красок на странице, пользование разными шрифтами до 20-ти включительно и «свободное выразительное правописание» [89]:

«Мы хотим теперь, чтобы лирическое объяснение не располагало более слова по порядку синтаксиса прежде, чем выразить их через различные дыхания, изобретенные нами. Мы приходим, таким образом, **к словам на свободе**. Кроме того, наш лирический **хмель** должен свободно деформировать, преобразовывать слова, укорачивая или удлиняя их, увеличивая их центр или окончания, увеличивая или уменьшая количество гласных или согласных. Мы получим таким образом новое **правописание**, которое я называю **свободно выразительным.** Эта инстинктивная деформация слов соответствует нашей естественной склонности к междометию. Что за беда, если деформированное станет двусмысленным. Оно будет лучше сливаться с аккордами междометий или синтезами шумов и позволит нам скоро прийти **к звукоподражательному** психическому аккорду, звуковому и в то же время абстрактному выражению эмоции или чистой мысли» [90].

Все эти провозглашения — не новости; Г. Тастевен отметил, что Стефан Малларме (†1898 г.), в своих «Divagations» «не только создал футуристическую поэтику, но предсказал опыты русских кубо-футуристов: Крученых, Василиска Гнедова. Так, он «определенно сказал, что внесение принципа музыки в поэзию приведет к разложению стиха на первоначальные элементы языка» [91]. Он указывает на несоответствие звука слова и его идеи (например, *nuit* [92] вызывает светлые тоны, *jour* [93] темные) и поэтому искал совершенного языка, названий, соответствующих вещам. Малларме же потребовал удлинения или укорочения слов, сообразно требованиям ритма. Он же «называет стих идеальным мистическим словом, которое отдельные слова переплавляет, претворяет в новое, совершенное коллективное слово, не существующее в языке» [94]. Осуществленный на деле, этот принцип аттракции слов ведет к срастанию, деформации и взаимопроникновению

слов, подобно тому как взаимно проникают формы в картинах кубистов или минералы в кристаллических двойниках. Так у Константина Олимпова:

> Оазис — гамаюн, кудесно успокоясь,
> Младенчит пальмное окно.
> Издальне дробит звон — пустынный богомолец,—
> Опеньяв молчное зерно.

Дальнейшее же применение тех же начал ведет к исчезновению слов и образованию из слов отдельных ритмических комплексов. Наконец, Малларме же оставил синтаксическую конструкцию; поэт для него — законодатель слов, сочетающий слова, по ему лишь ведомым законам. Он же советует избегать слов, материализирующих отношение предметов, пользоваться глаголом в неопределенном наклонении и заменять прилагательные отвлеченными существительными, а также отменить пунктуацию, особенно в поэзии. «Словотворчество, разрушение синтаксиса и освобождение слова, подчинение слов ритму, являются реализацией идей Малларме»[95].

Но и Малларме, пытавшийся воплотить эти начала в речетворчество, не был их открывателем: первоисточник их — тот же Вильгельм Гумбольдт. Имею в виду главным образом его понимание речи как непрерывного целого, отдельные элементы коего рождаются на этом лоне и, следовательно, подчиняются ритмической закономерности целого, но не — образуют, напротив, целое своею суммою.

«Речь течет непрерывною рекою и говорящий всегда имеет в виду только совокупность выражаемых им мыслей, пока не приходит время, когда самый язык делается предметом мыслящего наблюдения. Нельзя и представить, чтобы образование языка начиналось названием предметов отдельными словами и только в продолжении своем достигало соединения слов (синтаксиса). Не речь составилась из слов, а, наоборот, слова произошли из органической совокупности речи. Тем не менее существование отдельных слов ощутительно непосредственному чувству говорящего [...], потому что образование слов составляет существенную потребность речи. Объем слова составляет границу, до которой простирается самодеятельность образовательной силы языка. Слово есть полный, распустившийся цвет языка; в слове язык дает свое окончательное произведение. [...] И в речи слова являются иногда изолированными; но правильно отделять их из непрерывного течения речи удается только меткому взгляду гения языков совершеннейшего устройства; это такой пункт, на котором языки всего яснее обнаруживают свои преимущества и недостатки»[96].

XIV. Но, исторически, новшества футуристов — отнюдь не futurum, а plusquamperfectum; правильно указывая на иные возможности языка, футуристы кажется забывают, что путь к осуществлению — презираемый ими пассеизм; однако отсюда не следует, чтобы те или другие отдельные попятные движения

были нецелесообразны. Тем не менее развитие языка в истории идет именно от «футуризма» к современности.

«Радостное изумление самому языку, ощущаемое при его воспроизведении в живой речи по требованию каждого мгновения, мало-помалу уменьшается. Деятельность народа», от речетворчества, «переходит больше на употребление языка [...]. Удивление и радость переходят теперь к отдельным изречениям. Песни, молитвенные воззвания, изречения, сказки возбуждают желание выделить их из потока мимолетного разговора: они сберегаются, разнообразятся, делаются предметом подражания — и вот первые зачатки **литературы**. Это образование духа и языка мало-помалу переходит от совокупности народа в преимущественное обладание отдельных лиц: язык передается в руки **певцов и учителей** народа [...]. Впоследствии являются **грамматики** [...]. Им не принадлежит собственно творчество; они не могут навязать народу ни флексии, ни обычая сливать со словами приставки в конце или в начале. Но они выбрасывают одно, обобщают другое, сглаживают неровности, пополняют пробелы [...]. В этой сфере они являются истинными законодателями, воссоздавая впрочем эти законы из беспредельного запаса предлежащего им языка [...]. В течение времени язык не раз может подвергаться такой обработке; но чтобы он делался языком образованным, оставаясь в то же время народным, надобно, чтобы он правильно и непрерывно переходил от народа в руки писателей и грамматиков, а от них обратно в уста народа [...]. Может наставать и такое время, когда язык своим собственным развитием как бы пересиливает народный дух, который, оставляя в своем усыплении самобытное творчество, пускается в пустую игру оборотами и формами, проистекшими первоначально из глубокомысленного употребления. Это — вторая **дряхлость** языка, если первою почесть потерю силы создавать внешнее строение языка» [97].

Гумбольдт отмечает и личный оттенок языка в устах каждого говорящего.

«Каждый человек употребляет слово для выражения своей особенной личности: оно всегда истекает от отдельного лица и каждое лицо пользуется им прежде всего лишь для самого себя [...]. И нельзя сказать, чтобы проистекающие отсюда неровности сглаживались в этом общем для всех органе. В языке, конечно, есть переходы от одной особенности к другой, и эти переходы делают возможным взаимное разумение между людьми; но самые разности от этого скорее усиливаются, чем ослабляются: потому что разъяснением и утончением понятий в языке тем яснее доводится до сознания, как глубоко лежат корни этих разностей в особенном умственном настроении отдельных лиц [...]. Каждый язык способен как бы делиться на бесконечное множество языков для отдельных личностей в одном и том же народе, и все это множество языков, в сравнении с языками других народов, является одним целым, которое резко отличается своим характером» [98].

XV. Но, оставив споры о приоритете, посмотрим, что́ же именно творят «будетляне».

Мне думается, их творчество может быть распределено по четырем разрядам в возрастающей степени новизны. П е р в ы й

разряд новообразований — это образование слов, заменяющих собою более громоздкие выражения, но построенных аналогично уже существующим формам других слов; таковы: «осупружиться», «окалошиться», «офрачиться», «онездешниться», «поверхноскольжение», «дерзобезумие» и т. д.

Детскому языку свойственно постоянное кипение подобного словообразования, как не чуждо оно и языку народному. В основе, против таких образований возражать никто не может, кроме разве предостережения, не пойти по легкому пути поверхностных аналогий, и тем затемнить какие-нибудь глубокие различия, которые не позволили в языке возникнуть предлагаемому данному новшеству. Слова вроде «голубель» — обозначение небесной голубизны, «журчей» — обозначение ручья, звукоподражательных, вроде «чурлюжурчит» [99], звучат убедительно, но, конечно, надо еще хорошенько подумать, не обойдется ли доверие к этой убедительности слишком дорого, если мы примем их в состав языка.

К речетворчеству в т о р о г о разряда следует отнести орнаментальное,— так сказать, арабесочное пользование словом. Звук не теряет еще своей грамматической формы, но форма служит здесь не логической функции смысла, а лишь, или почти лишь, системою угловых зеркал, многократно и разнообразно отражающих один, или небольшое число, корней.

Эта формальная разработка корня или нескольких корней имеет и некоторый, весьма скромный, логический смысл. Но производится она н е ради него; она являет красоту звука, дает понять ценность самого материала речи — стихийную основу, из которой возникает и логическая речь, и тем острее заражает непосредственно-стихийным содержанием слова.

Вот стихия улыбки, переходящей в смех:

О, рассмейтесь, смехачи!
О, засмейтесь, смехачи!

Что смеются смехами, что смеянствуют смеяльно,

О, засмейтесь, усмеяльно!

О рассмешищ надсмеяльных — смех усмейных смехачей!
О иссмейся рассмеяльно смех надсмейных смеячей!

Смейево, Смейево,

Усмей, осмей, смешики, смешики —

Смеюнчики, смеюнчики.
О, рассмейтесь, смехачи!
О, засмейтесь, смехачи! [100]

Так, в приливе нежности, или другого чувства, развиваются и многократно преломляются темы слов — всяким, но с меньшею талантливостью. Или вот:

Я смеярышня смехочеств
Смехистелинно беру
Нераскаянных хохочеств
Кинь злооку — губирю.
Пусть гопочичь, пусть хохотчичь
Гопо гоп гопопей
Словом дивных застрекочет
Нас сердцами закипей [101].

К этому же постижению стихии речи, через еще бóльшее освобождение ее от общей формы отнесем еще примеры — тонко выраженные переходы от восторга, прорывающегося через смущение и какую-то скрываемую от себя самого мысль: так, приблизительно, разрушает обычный строй речи человек, переполненный чувством, в особенности при ослаблении от усталости или иных причин памяти. Логическая прозрачность речи при этом затуманивается, но сила непосредственного напора возрастает. «Глубирь» — существо, живущее в глубине; «закипей нас» — «заставь нас кипеть» — словообразования при волнении приятного.

Это-ли. Нет-ли.
Хвои шуят, шуят.
Анна, Мария, Лиза-нет
Это-ли-Озеро-ли.
Лулла, лолла, лалла-гу,
Лиза, лолла, лулла-ли,
Хвои шуят, шуят,
Ги-и,— Ги-и-у-у
Лес-ли,— озеро-ли.
Это-ли.
Эх, Анна, Мария, Лиза
Хех-тара.
Тере-дере-дере... Ху.
Холе-кулэ-нээ
Озеро-ли. Лес-ли
Тио-и
ви-и... у [102].

Это убедительно. Ну, конечно, хвои «ш у я т», а не делают при ветре что-либо другое; звук их непрерывен, а ш у м е т ь может только прерывистый, прерывающийся колебаниями звук листьев: *м* в слове «шум» — есть задержка и разрыв звука. В словах, даже поверхностно разбираемых, часто находится сторона звукоподражательная; тут же она усиливается или дифференцируется. Звукоподражания, конечно, не новинка, и даже далеко отстают от некоторых более замысловатых поделок такого же рода, где не голыми звуками воспроизводятся звуки только, но, более того, словами и даже осмысленными предложениями одного языка звуки, а то и слова и осмысленные предложения иного языка. Примером звукоподражания словами может быть хотя бы всем известная сыздетства украинская шутка

Мария лён тре,
Сам пан теля пасэ,

передающая звуки языка французского. Примером более трудной ковки — похвальное слово своему учителю писателя XVII-го века Льва Моденского[103],— звучащее сразу на тех двух языках, на которых покойный вел с ним свое преподавание. Ниже приводимое стихотворение может быть прочтено безразлично по-еврейски или по-итальянски. Вот оно:

Kina chemor oime che pass ozerbo.
Chi nas ce muor oime pas acerbo.

Col tob eilom cosi or din elzilo.
Colto vien l'huom, cosi ordine il cielo.

Mose Mori Mose ianar deber bo.
Mose Mori Mose gia car de verbo.

Sam thousia jam kipour honze lo.
Santo sia ojn huom con puro zelo.

Cala meitab iaṁai sen zuori asser bo.
Challa meta giaṁi senza reserbo.

Iarib an maveth ra aim can iarpelo.
Arriv'huom mavodran en cangiar pelo.

Sephina beiṁ nal el ober iameno.
Se fin habbian chal nel celo vero ameno.

Halem ionba sebi iassai' semeno.
Va l'huom vaseviva assai se meno.

Стихотворение, ниже приведенное, подражает говору восточного города и передает общую звуковую картину, доносящуюся с рынка в открытое окно.

Хан хан да даш
Шу щур и дес
Виларь ягда
Суксан кардекш
Мак са Мак са
Яким ден зар
Вакс бар дан як

Заза

Сю сеч базд и
Іàр ё зда бе
Мен хатт зайде
Вин да чок ме[104].

XVI. До сих пор мы находимся в области сказанного удачно или слабо, но допускающей оценку. Можно доказывать свое суждение о «смеюнчиках» или «хан хан да даш», ибо известно, что́ требовалось осуществить, и потому можно взвесить, наско́лько поставленная цель достигнута. В приведенных выше примерах есть λόγος, хотя по-иному, чем в обычной речи.

Совсем особо стоят два последующие разряда речетворчества футуристов. Нельзя сказать, чтобы в них λόγος отсутствовал; но его там не видно и, поскольку не видно, постольку и самые творения выходят за́ пределы оценок. Отсюда не следует, что они не удачны; но, стремясь стать до конца субъективными, они и становятся такими, а потому объективно решать, удачны они или нет, тоже нет возможности. В этих opus'ах, как их величают авторы, нет ничего вселенского, нет ничего словесного. Может быть, они превосходны, может быть, никуда не годны,— судить не читателю. Тогда автору? — Нет, и не автору, если он искрен в своей заумности, ибо, если он воистину и насквозь за-умен и потому бес-словесен в своем творчестве, то и сам он не знает, что́ долженственно воплотиться у него в звуке, а потому не может и судить — воплотилось ли.

Мало того, за-умный язык преследует высшую степень натуральности, полную непосредственность своего выявления: слово насилует непосредственно ощущаемое, и только развязанное до чистого звука оно достаточно гибко, чтобы быть звукоречью глубин. Но тогда-то именно, с устранением логической формы, устраняется и самое суждение подлинности. При полной бессловесности, стон души, насквозь искренний, никак не отличим от шутки или подделки, не выражающих никакого внутреннего движения. Мы не знаем, что́ воплотить хотел поэт, и opus его не дает никакого «что́». Подлинно ли, и — если подлинно — удачно ли его «как»? Первое неведомо никому, кроме автора, и остается на его совести, а второе — неведомо даже и автору, если даже чиста его совесть насчет подлинности за-уми. Явно, что это уже не поэзия, если сначала надо исповедывать поэта.

Крученых уверяет, что в его, ныне прославленном,

дыр бул щыл и т. д.

«больше национального, русского, чем во всей поэзии Пушкина». Может быть, но именно, только «может быть», но может быть — и наоборот. Мне лично это «дыр бул щыл» нравится: что-то лесное, коричневое, корявое, всклокоченное, выскочило и скрипучим голосом «р л э-з» выводит, как немазаная дверь. Что-то вроде фигур Коненкова. Но скажите вы: «А нам не нравится»,— и я отказываюсь от защиты. По-моему, это подлинное. Вы говорите: «Выходка»,— и я опять молчу, вынужден молчать. И «перевертни», вроде

Кукси кум мук и скук [105],

за исключением свойства читаться взад и вперед одинаково бессмысленно, не дает бо́лее того почвы для общечеловеческих суждений; что же касается до вышеупомянутого свойства,

читаться прямо и наоборот, то оно было давно известно, но не исключало, притом, в так называемых в теории словесности «п а л и н д р о м о н а х»,— и осмысленности, например, в известном со школьной скамьи «перевертне» Державина —

«Я иду с мечом Судия».

И: «Мал си кунб дравд бер па те ге не рю ри ле лю бе хо мо ло ре рюк крюд итрп би пу...»[106], далее того идущее по пути разложения слова, тем менее подлежат разбору критики, а вдобавок вовсе не занятно, хоть и напечатано на цветной бумаге.

Еще дальше, и разложенное слово оставляет на бумаге кляксы, даже не выговариваемые. Так, из какой-то мифической книги «Рекорд»,

ъ ъ ъ ъ ъ ъ ъ ъ
63 333 3330
Ха дур тан
Еси Еси[107] —

вероятно, ребус, разгадывать который мне нет времени (3-я строчка, читаемая навыворот, дает «на трудах»), в котором только и есть хорошего, что Ъ, да еще в таком количестве, в наше время радующий взор. Таковы неудобочитаемые стихи из одних согласных:

Счтрп трг ждвр
Смк чпр вчнц[108]

или из одних гласных:

О е а
и е е и
а е е е

Сюда же относятся вензеля из слов, букв и знаков препинания, вроде:

и к
к и
о л
лика ве по
л п о л
е о е
в в в
о е
л[109]

или

→ кси
. . . . . .?
, , , , , , , , ,?[110]

и т. п. Нет никаких оснований отрицать, что у авторов подобных произведений в минуту творчества могла быть полнота экстаза; но бесспорно и то, что переживаемое ими не облеклось

в всечеловеческую умную словесность, а потому, может быть и заумное, не воплотилось, и только на Страшном Суде выяснится, не есть ли вся эта поэзия — шаловливая проделка, ребусы, которых из приличия лучше не разгадывать. Но будем методологически доверчивы и примем все эти opus'ы без хитростей и «без обиняков», за чистую монету.

Эти точки и черточки, гласные и согласные, пачкающие бумагу,— наименьшая степень воплощенности, почти не отличаются от чистого словесного ничто. Поэтому был естествен в истории футуризма и переход к «Поэме» Василиска Гнедова, где на чистом листе написано одно только слово: «шиш», и, далее, тоже, с позволения сказать, к «поэме»-Чистому листу, где нет ни букв, ни даже знаков. И опять: никто не смеет (— методологически отстраняю все подозрения —), никто не смеет, не залезая в совесть автора, сказать о субъективной его неискренности или об его мистификаторских наклонностях. Нет, в момент такого творчества Василиск Гнедов или А. Крученых *мог* быть (опять держусь методологического доверия), мог быть очень углубленно живущим и очень подлинно творящим.

Да, творил, но не сотворил. Ему лист бумаги казался, спьяну, дивной поэмой, читатель же держит в руках — лист и только лист. Такой лист может быть самым глубоким из заумных неизреченных глаголов; но их «не леть человеку глаголати» [111]: и заумный язык нуждается в Логосе. Это подобно тому, как бесовское золото, полученное в исступлении магического заклятия, оказывается при свете дня только калом. Когда начисто сглаживается антиномичность языка, то тем самым начисто уничтожается и самый язык.

XVII. Футуристы понадобились нам, по ходу мысли, как наиболее яркие и последовательные представители непосредственно-творческой, текучей стихии языка; наше дело теперь — всмотреться в условно-надуманную, п р е б ы в а ю щ у ю его стихию, заботу о чистоте коей берет на себя «философская грамматика». Среди многочисленных опытов сочинить такой язык достопримечательнейшим мне представляется «Опыт точного языкознания» Я. Л и н ц б а х а. Книга «Принципы философского языка», этот опыт содержащая, глубоко поучительна, не только как отрицательная инстанция в развитии нашей мыслим, но и сама по себе, множеством насыщающих ее отдельных наблюдений и своеобразных соображений. Скажу более: в ней все занимательно и полновесно,— все, кроме основного ее замысла. Замысел же, проводимый Линцбахом, неуклонно-настойчиво и последовательно, если угодно — пленительно развертывающийся в этой своей последовательности перед изумленным читателем, неприемлем и претит; еще никогда и никем не делалось столь безжалостной, столь нечеловеческой, столь противоестественной попытки покуситься на самый средоточный

из даров человеческого существа, на самое сокровенное из достояний наших — на язык. Если бы линцбахизм был на самом деле проведен в жизни, то пред такой реформой человеческого духа пустячками показались бы самые крайние из выводов утопизма. Язык — самое глубокое из проявлений Я, и Я, без языка,— уже окончательно не выраженное во вне,— перестает быть объектным даже для себя; оно тогда всячески не действительно. Посягнуть на язык, на орган нашей мысли и, шире,— нашей личности, и пытаться вместо него поставить условность, хотя бы и гениально придуманную, но не связанную с нами непосредственно,— это значит пытаться вырезать рождающие недра нашего духа и заменить их механизмом. Пусть он в своей деятельности подражает рождению, подобно тому как восковой автомат «подражает» славному герою или как утка Вокасона «глотала и даже переваривала пищу». Но по самой сути своей, по замыслу своему, именно такой механизм отрицает рождение, а вместе с ним — и всякую идею органичности. Конечно, сам Линцбах, конструируя свой остроумный механизм, тоже живет (так жил своим изобретением и Жозеф Гильотен); он даже может радоваться и гордиться своим творчеством. Но негодующим взмывом возмутятся души, понявшие, что́ им предназначено изобретателем: логотомия.

XVIII. Как и футуристы, Линцбах исходит из неудовлетворенности языком, существующим, не тем или иным языком, но в о о б щ е исторически существующим языком во всех его видах. Однако смежность «философского языка» с «языком заумным» исчерпывается этим их отрицанием, имеющим, к тому же, смысл различный до противоположности.

Пафос футуризма — возврат к д о-логическому стихийному хаосу, из которого возник язык; у футуристов показательно их чувство корней языка,— если брать это слово в его общем, не терминологическом смысле; футуристы — консерваторы и ретрограды, и если они бунтуют, то потому, что первичный хаос и есть неукротимый извечный бунт. Футуристам язык — нечто свое, глубоко родное, и, чувствуя себя в языке как дома, они и располагаются тут «как дома». Напротив, Линцбаху язык, не русский язык только, а всякий язык, как таковой, сто́ль же глубоко чужд, и, будучи в языке, как на официальном визите, Линцбах спешит отделаться от него и вообще отменить его. Пафос Линцбаха — устройство чего-то с в о е г о взамен языка. Линцбаху, кажется, даже на мысль не западало, что материя, воплощающая смысл речей, есть н е условная, безразличная масса, а самая с у т ь языка, наше существо, м ы с а м и. Может быть, мое сердце не такой удачный насос, какой мог бы придумать «взамен» механик, но мне нужно именно мое, пусть плохое, сердце, а не превосходной конструкции насос из мастер-

ской; а в языке это — тем более так. И если озорники-футуристы пришпоривают сердце вином, то против этого можно возражать, но в этом нет ничего бесповоротного; степенному же и честному Линцбаху, забывающему, что сердце дорого мне не только разумным своим устройством, но и неразумным фактом принадлежности его именно м н е,— помимо всяких возражений приходится дать грубый отпор. Попытки футуристов и Линцбаха текут по противоположным скатам.

Футуристы, любя в языке свою кровную связь с ним, ищут еще более тесной близости; язык естествен, но, по ним, уже недостаточно естествен, и требуется совлечь с него в с е наслоения искусственности, условности и произвола; тогда будет непрестанное зачатие словесное,— надеются они,— забывая, что мертвая шелуха языка — не от языка зависит, а от мертвенности духа, в речи себя являющего. Напротив, Линцбах языка просто не любит, своей связи с ним не ощущает, живет в нем не как в своем теле, а как в наемном номере гостиницы, и потому, естественно, озабочен наиболее рациональной обмеблировкой этого номера. Самая мысль об органическом в языке чужда ему: он все признает сделанным, а не — рожденным, и язык отсюда не исключается. Линцбаху не дорог язык, а дороги услуги языка; но языку, исторически существующему, не свойственна точность и однообразность действий механизма; следовательно,— рассуждает конструктор «философского языка»,— следовательно, этот скверный кустарный механизм подлежит уничтожению и замене и н ы м, по зрело выверенному проекту. Таким проектом и предназначено быть обсуждаемой книге.

XIX. Действительно, эта книга есть зрелый плод долговременной работы ее автора,— «результат всей сознательной половины его жизни — около четверти столетия»[112]. Исследуемые здесь предметы неоднократно пересмотрены, так что изложение содержательно в каждой своей строке и образует сплав плотный и твердый,— полную противоположность наскоро, по самому существу дела, сымпровизированному футуризму. И насколько футуризм — имею в виду кубо-футуристов — ярко показателен для русской мысли, настолько же исследование Линцбаха — словно из другого мира: это, конечно, характерный образчик французской мысли, и притом не современной, а мысли XVIII века. Как и «идеологам» XVIII века, Линцбаху чужда мысль об органическом развитии: есть лишь идея прогресса, движимого рациональными проектами. Самая идея организма подменена у него, как и у мыслителей XVIII века, представлением о механизме. Все условно, существует не по природной необходимости вещей, но по какому-то общественному соглашению. Но соглашение это, хотя и произвольное, неудачно, ибо мало рационально: как и французы XVIII века, Линцбах всем

недоволен, ему все хотелось бы переделать, переставить, подстричь, со всем расправиться по-свойски. Себе не веришь, читая эту книгу: ка́к могло случиться, что после эволюционизма и историзма, после экономического материализма, после философии воли и бессознательного могла возникнуть такая несвоевременная выдумка, как «философский язык» Линцбаха. Но нам-то — он находка. Постараемся же, возможно кратко, обозреть эту книгу.

XX. Автор ее исходит из предпосылки, считаемой им за самоочевидную, хотя языковедам она представляется доселе нерешенной и, быть может, по существу нерешимой,— а именно, что предки наши «изобрели существующие языки» [113], что язык искусствен — и даже более всех других искусств. С этой предпосылки он начинает; она же подразумевается на каждой странице его труда. Правда, далее, в последнем из параграфов своей книги, он несколько смягчает эту предпосылку; из животного происхождения человека,— в каковое г. Линцбах верит без какой-либо критики,— следует, что и зачатки языка и разума всегда были у живых организмов и что, следовательно, самый вопрос, ка́к человек мог «приобрести язык и разум, упраздняется вовсе. Вопрос этот сводится здесь к вопросу не о п р и о б р е т е н и и языка и разума, а лишь об у с о в е р ш е н с т в о в а н и и их» [114]. Это ограничение, сделанное по́сле того, как написана целая книга, по меньшей мере бесполезно. Но оно, кроме того, противоречит духу и букве книги, ибо тут непрестанно твердится о языке как об у с л о в н о й системе знаков, одной из многих, ждущих своих изобретателей. Можно ли говорить о предвечном бытии того, что принимается по условию, по соглашению? А если подобная речь все же велась бы, то не утверждалась ли бы ею тогда не условная, не произвольная основа языка? Однако в самом исследовании своем Линцбах гораздо последовательнее, чем может показаться из приведенного места, и если говорит о нерациональной основе языков исторических, то с неизменной брезгливостью, как о соре, подлежащем уборке.

Существующие языки нерациональны: нерациональны, как возникавшие полусознательно, а не сочиненные по продуманному плану; нерациональны и по самой связи их с нашим организмом, тоже нерациональным. И, прежде всего, таким источником несовершенств языка объявляется рот, бедный рот, не угодивший линцбаховскому вкусу ко всеобщему равнению. «При исследовании алфавита какого-нибудь языка нетрудно заметить, что различные категории звуков представлены здесь неодинаково. Система членораздельных звуков любого языка напоминает собою некоторую несовершенную систему мер, в которой основание счисления непостоянно и меняется без

какого-либо разумного основания [не скромнее ли было бы добавить: «Мне известного».— *П. Ф.*]. Так, напр., из двух противополагаемых друг другу категорий звуков,— гласных и согласных, число первых обыкновенно значительно меньше, чем число вторых, зубных гласных больше, чем губных, и т. д. [Но почему,— спросим себя,— почему Линцбаху разумным распределением кажется лишь распределение пóровну? Неужели его сведения о закономерностях не идут дальше прямой пропорциональности?— *П. Ф.*] Сравнивая алфавиты различных языков, видим, что они неодинаковы. Звуки, употребляющиеся в одном языке, отсутствуют в другом, причем в одном языке преобладают одни звуки, а в другом — другие, и т. д. [Следовательно, заключил бы языковед, двух народа, выражающийся в их языках, различен: для выражения различного потребовались народом и различные звуки. Рассуждение простое; но Линцбах думает об этом как-то иначе.— *П. Ф.*]

Такое неравномерное распределение звуков, неравномерное участвование в процессе речи различных частей рта, неравномерное применение различных способов произношения и т. д., свидетельствует прежде всего о недостатках конструкции рта как органа речи. [«Прежде всего», свидетельствует о стремлении г. Линцбаха ввести казенное равнение даже в рот, за неподчинение чему этот последний и объявляется неудачно сконструированным.— *П. Ф.*] Первоначально рот был создан не для речи, а для еды. [Откуда это известно?— *П. Ф.*] К речи он приспособлен впоследствии, и здесь конструкция его не могла не вносить дисгармонии в строение речи. Очевидно, что от этого обстоятельства мы должны отвлечься, если хотим прийти к идеальной конструкции речи. Последнюю мы должны мыслить и представить себе не как функцию человеческого рта, а как функцию некоторого специального прибора, свободного от тех недостатков, какими обладает рот.

К решению этой задачи мы должны подойти подобно ученому, который стремится понять явление в самом простом виде, и технику, который хочет приспособить его к своим целям, извлечь из него наибольшую пользу. Здесь нас должно интересовать только предельное решение вопроса, такое решение, которое было бы окончательным и дальше которого уже нельзя было бы идти. Одним словом, мы должны стремиться к наиболее простому и правильному решению проблем языка.

Имея дело с алфавитом, мы можем поступать по примеру садовника, который оперативным путем удаляет все ненужные ветки. Нам нужны простота, правильность и симметрия, а алфавит наш явно грешит против этих требований разума. Попробуем, поэтому, устранить из него эти недостатки, без жалости уничтожая все то, что нам мешает»[115]. Но и после этого

устранения остаются некоторые недостатки; они «зависят от недостатков членораздельной речи вообще, которая [...] не может быть вполне рациональной, ибо нерациональность произношения обусловлена нерациональностью конструкции рта как органа речи. Но выражения наши будут отличаться большею стройностью, если мы воспользуемся каким-нибудь другим, технически более рациональным способом»[116]. Тогда «в качестве оратора может выступить [...] такое простое механическое приспособление, как колокольня, оборудованная двумя колоколами различного тона или тембра»[117]. Таковы замыслы Линцбаха. Вот он, просвещенный деспотизм, залезающий в чужой рот и предлагающий немедленно, под угрозой штрафа или казни заменить «язык таким простым приспособлением», как колокольня,— только потому, что г-ну Линцбаху или иному его приятелю заблагорассудится свое непонимание выдать за окончательный принцип бытия. Если уж резать языки, то не всему человечеству, а реформаторам естества.

XXI. Поясним характер этого «оперативного устранения» звуков. «После удаления всех неправильно развитых отделов» у Линцбаха получился следующий сокращенный алфавит:

п	ф	т	с
о	а	й	и
б	в	д	з
о	ä	ö	е

соответствующий рациональной классификации:

Согласные.								Гласные.							
Губные.				Язычные.				Неязычные.				Язычные.			
Безголосные.		Голосовые.		Безголосные.		Голосовые.		Твердые.		Мягкие.		Твердые.		Мягкие.	
Моментальные.	Длительные.	Моментальные.	Длительные.	Моментальные.	Длительные.	Моментальные.	Длительные.	Губные.	Зубные.	Губные.	Зубные.	Губные.	Зубные.	Губные.	Зубные.
П	Ф	Б	В	Т	С	Д	З	О	А	О	Ä	Ü	И	Ö	Е

118

Вы удивитесь, а где же другие, столь употребляемые звуки, и прежде — заднеязычные

К	Х
У	Ы
Г	h
Ö	Э

Они удалены оперативным путем. Почему? — По мотиву более чем слабому: «если принять эти две группы [язычных.— *П. Ф.*], то пришлось бы, для сохранения симметрии, либо вовсе отказаться от употребления звуков, которые в нашей таблице отмечены как неязычные, [...] либо принять еще одну новую группу, так называемых среднеязычных звуков:

ч	ш
(üy)	(ыи)
(дж)	ж
(Öö)	(эе)

Однако эта последняя группа имеет тот недостаток, что ей соответствуют такие гласные звуки [...], которые хотя и могут быть произнесены, но которые до сих пор не приняты, по крайней мере в известных нам культурных языках. Поэтому нам остается здесь либо отказаться вовсе от этих добавочных звуков, либо научиться произносить еще некоторые совершенно новые звуки, непривычные для слуха» [119]. Итак, только потому, что г. Линцбах не сумел внести симметрию в классификацию звуков, он запрещает самые звуки. До такого чудовищного насилия над жизнью во имя схем не доходил сам Марат. Но Линцбаху этого мало. Еще не попадают в его классификацию звуки:

«губные ..... м л,
переднеязычные ..... н р [и.— *П. Ф.*]
заднеязычные ..... н р (картавые)» [120].

Они тоже изгоняются,— за то, что у них нет соответственных гласных форм и, будучи сами на границе гласности, лишены безголосной формы согласных, т. е., другими словами, их не удается рассадить по клумбочкам Линцбаха. Следовательно,

они подлежат уничтожению. Но что́ же? — оказывается недостаточно послушной и та небольшая часть — всего шестнадцать — звуков, которые пощажены свирепым языковедом. «При попытках создать группу членораздельных звуков, которая удовлетворяла бы всем возможным требованиям идеальной классификации, мы неизбежно наталкиваемся на противоречия. И это потому, что членораздельные звуки, в таком виде, в каком они произносятся органом речи, не удовлетворяют требованиям рациональной техники. Конструкция их не такова, чтобы они могли составить систему, во всех отношениях стройную.

Гармония в данном случае нарушена присутствием наравне с согласными гласных звуков, ибо, отдельно взятые, эти 8 гласных и 8 согласных делятся вполне рационально [...]. Если мы хотим сохранить возможность устной речи, то должны мириться со сказанным недостатком. Но это не мешает нам, в принципе, все-таки, считать это только недостатком, которого не было бы, если бы орган речи имел другую, более совершенную конструкцию» [121].

Но не проще было бы сознать просто н е г о д н о с т ь своих схем и классификаций, чем мечтать об удалении из речи гласных или согласных? Не рациональнее ли?

XXII. Таков дух деспотизма и насилия, определяющий книгу Линцбаха. Но теперь, дав пояснение о складе книги, постараемся по возможности очертить с положительной стороны связь ее мыслей.

Задача Линцбаха устанавливается его враждою к историческому. Если язык, в самом деле, рационально придумывается, то по ложному пути идет современное языкознание, собирающее и изучающее языки существующие, но не сочиняющее своих. Этой алхимии языка Линцбах думает противопоставить химию языка,— «точное языкознание» или, как он еще называет его, «математическое языкознание». Последнее призвано не изучать готовые языки, но строить новый язык без словаря и грамматики: «ибо словарь и грамматику заменяют здесь правила математики. Этимологией является здесь геометрия, а синтаксисом — алгебра; причем буквы заменяются цифрами, имеющими особую математически обоснованную конструкцию» [122]. Этот новый язык обещает чрезвычайные преимущества. Выражения его «отличаются в общем такою же понятностью, какою отличаются рисунки [...]. Новый язык доступен каждому ребенку с первых дней [даже дней! — *П. Ф.*] его жизни и совершенно не нуждается в работе памяти, ибо он основан на свободном творчестве [по мнению автора; а на деле — на ряде совершенно произвольных соглашений, почему для него прежде всего требуется зубрежка.— *П. Ф.*]. Благодаря этому он понятен всем народам без какого-либо предварительного изучения его [для чего же написана тогда целая книга? — *П. Ф.*]» [123]. Основанные на непосредственном «улавливании образов» и обладая поэтому

«значительно большею силою», «выражения нового языка будут значительно короче выражений обыкновенного языка. Там, где на обыкновенном языке оратору приходится говорить часами, достаточно на новом языке работы нескольких минут. То, что в случае обыкновенного языка составляет толстую книгу, на прочтение которой нужно потратить дни, может быть изложено здесь в виде тоненькой брошюрки, содержание которой можно узнать в течение какого-нибудь часа» [124]. Фантазия точного мыслителя разыгрывается. «Мысль, выражаемая здесь прежде всего в виде геометрического чертежа (представление) или алгебраической формулы (понятие), может быть представлена не только устно или письменно посредством условного алфавита, но и всеми другими способами, которые выработаны искусством. Она может быть представлена графически, в виде рисунка, пластически, в виде модели, сценически, в виде представления, протекающего во времени. Она может быть представлена также в виде музыкальной мелодии и в виде игры телодвижений,— некоторой пляски или ритмической гимнастики. Может быть представлена в виде игры красок, встречающейся на коврах, тканях и т. п. предметах украшения. Здесь возможны все вообще способы выражения, притом не только те, которые существуют в настоящее время, но и те, которые когда-либо существовали или будут еще изобретены [...]. Вообще, различным математическим образам будут соответствовать различные художественные образы, [...] причем одна математическая или художественная форма будет покрывать другую, так что формуле будет соответствовать чертеж, чертежу — рисунок, рисунку — поэма, поэме — мелодия, мелодии — пляска» [125]. Вот мысль, верная в своем общем направлении, как конкретно пересказанный тезис о всеобщем соответствии, но насквозь фантастичная, коль скоро им утверждается нечто бóлее определенное. Ведь всеобщее соответствие есть з а д а ч а, задача высокого синтеза всех деятельностей духа, ныне лишь частично определяющаяся, да и то при особой чуткости, но — отнюдь не что-либо готовое, на что можно сослаться. Есть переклики и взаимные отзвуки явлений и вещей; но постигнуть тут даже частности — дело углубленной мудрости и особых даров созерцания. Впрочем, Линцбах не только не старается очертить эти взаимоотражения природы, но даже не подозревает, что их надо именно о т к р ы т ь, а не произвольно с о ч и н и т ь. Он с а м устанавливает соответствия, случайно и произвольно, не имея ни созерцательной чуткости, ни философского метода,— устанавливает, можно сказать, административно, и вдобавок подчеркивает свой произвол, предлагая соответствие такое, а то и другое, и третье. Ясное дело: так не получится не только символических перекликов жизни, но, хуже того, образуется огромная система оккультной лжи, и если бы она, несмотря ни на что, все же была бы проведена в общественную жизнь, то стала бы

источником величайшего оккультного бедствия и вводила бы общество в противоестественные, уродливые и губительные тиски.

Но автор, не исследовав вопросов ни оккультизма, ни наследственности, и вообще биологии, ни других сторон антропологии, берет на себя смелость заверить нас в противном: «...Быть ученым будет означать здесь [т. е. при пользовании его языком.— *П. Ф.*] в то же время быть и художником, и быть художником будет означать быть им зараз во всех областях искусства. Но мало того. Быть человеком значит вообще быть существом говорящим. Поэтому, быть говорящим на философском языке значит не просто быть человеком, а быть философом,— существом, стоящим в силу самого обладания новым, более совершенным языком на некоторой высшей ступени развития. А это, в свою очередь, равносильно переходу в новое сверхчеловеческое состояние, ибо новые существа, вооруженные с первых дней своей жизни всеми знаниями и искусствами, будут стоять здесь настолько же выше обыкновенных людей, насколько эти последние, обладая обыкновенным языком, стоят выше животных [...]. Философский язык, как язык идеальный, представляет собою нечто небывалое, нечто в буквальном смысле слова чудесное...» [126]. И то же, в более подробном развитии, составляет предмет последней главы, «Об идеальной культуре».

XXIII. Таковы радужные мечты г. Линцбаха; ему, впрочем, они не кажутся мечтами, ибо свой язык он считает уже́ существующим. В семи последовательных главах — об идеальном письме, об идеальном языке, об идеальных представлениях, об идеальных понятиях, об идеальных знаках, об идеальных выражениях и об идеальной культуре — он делает попытку показать, ка́к от языка русского можно перейти к языку философскому; переход этот посредствуется семью же, соответствующими главам, принципами, извлекаемыми из деятельности разума в языке и науке, точнее — физико-математической науке. Принцип сокращения, принцип упрощения, принцип непрерывности, принцип прерывности, принцип упорядочивания, принцип приспособления, принцип достижения — таковы семь ступеней, возводящих к философскому языку. Так — по декларации автора.

На самом же деле это — семь наслоений мысли г. Линцбаха, во многом весьма значительные и ценные порознь, но явно разновременные и разнохарактерные; о единстве их, а потому — и единстве философского языка, можно говорить лишь очень условно и приблизительно. Правильнее же всего было бы рассматривать их как различные, и в весьма различной степени приемлемые, попытки подойти к усовершенствованию той или другой самозамкнутой области, входящей в общую сферу языка.

Итак, что́ же разумеется в книге под я з ы к о м? Понятие о языке далеко не покрывается понятием о членораздельной

речи, ибо сюда входит еще речь письменная, язык мимики, язык жестов, язык рисунка, язык красок и музыкальных тонов, язык природы, язык фактов и т. п. Но наиболее зафиксированной формой языка является язык письменный и язык рисунка. От них-то исходит Линцбах. Читая книгу, рассуждает он, мы как бы присутствуем при кинематографическом представлении: чтобы прочитать страницу, нужно известное в р е м я, в котором развертывается образ последовательно. Рисунок же, относясь к единому мгновению, может быть узнан одним актом [? — *П. Ф.*]. Поэтому рисунок относится к тексту так, как некоторая единица относится к некоторому множеству. В процессе быстрого чтения текст распадается на единицы смысла, охватывающие собою некоторое число букв, узнаваемых сразу. Так устанавливается понятие о моменте времени — минимальном времени, требующемся для узнания некоторой объединенной, сложной ли, или простой, безразлично, группе черточек, будь то точки, штрихи или целый рисунок.

Чем же объясняется существование такой единицы времени, равной приблизительно $\frac{1}{7}$ секунды? — Физическими условиями, в которых работает глаз: впечатления более частые, нежели 7 в секунду, не могут быть различаемы, ибо сливаются. Прежде чем глаз освободится от некоторого образа, должна пройти $\frac{1}{7}$ секунды, а до тех пор он занят, следовательно, в одну секунду нельзя внимательно прочитать более 7-ми слов; когда же мы читаем быстрее, мы пропускаем часть слов $\left(\frac{2}{5}\right)$, с о к р а щ а я текст, но норма чтения, т. е. 7 слов в секунду, остается ненарушенной. Это число — 7 на 1 секунду — оказывается общим различным сторонам человеческой деятельности; в секунду: рот не может выговорить более 7 слов, рука не может сделать более 7 движений, а потому написать более 7 черточек, определяемых единичным нажимом, независимо от их размера и вида и т. д., что́ определяется опять-таки физическими условиями деятельности органов. Иными словами, разные способы выражения находятся в гармонии, ибо в с е деятельности и восприятия могут протекать с одинаковою предельною скоростию, по 7-ми элементов в 1 секунду.

На этот факт опирается теория философского языка, пытающаяся придумать и способы выражения равноскорые. В существующих же культурных формах жизни именно упомянутый выше факт ведет к дисгармонии. В самом деле: слово содержит, в среднем, $2\frac{1}{2}$ слога, кроме того на слово приходится, в среднем,

$1\frac{1}{2}$ паузы (одна — разделяющая слово от слова, в конце слова, и $\frac{1}{2}$, в среднем, на знак препинания). Следовательно, мы произносим, в среднем, $7 \times 1\frac{1}{2} : 2\frac{1}{2} = 4\frac{1}{5}$ слога в секунду. Медленно говорящий оратор выговаривает 60 слов в минуту, умеренно говорящий — более 150 слов, спешащий — до 250 слов, скороговоркой говорящий, еще более. Но: на 1 слог приходится около $2\frac{1}{2}$ буквы, на букву около $2\frac{1}{2}$ нажимов, и следовательно, если средней руки оратор произносит 100 слов в минуту, то средней руки писец может записать за ним только 15 слов, т. е. письменная речь в 6—7 раз медленнее устной. Соответствия между ними н е т.

Тогда применяется принцип сокращения: индивидуальный почерк, пропуск гласных, опускание концов слов, условные обозначения слов и оборотов, недословная запись речи. Каждый из этих приемов позволяет сократить работу не более чем на 40%, в среднем, на $\frac{2}{5}$, и ц е л о е после этих 5-ти приемов стенографии о с т а е т с я узнаваемым. Таким способом письменная речь может казаться догоняющей устную; но стенография не дает подлинного решения нашего вопроса, ибо н е т здесь соответствия элементов одной элементам другой и, кроме того, наверстываемое в скорости пишущим перекладывается на читающего стенограмму. Очевидно, к вопросу о письме надо подойти иначе.

XXIV. Линцбах указывает, что преимущество речи устной перед речью письменной — в с о т р у д н и ч е с т в е многих органов рта и гортани и в обременности работою, при письме, о д н о г о только органа — в сущности одного пальца. Посему, и письменная речь могла бы не отставать от устной, если бы было придумано многопалое письмо, причем каждый палец делал бы в единицу времени один лишь нажим. Устанавливая соответствие 10-ти пальцев 10-ти же характерным признакам букв (нос, губы, зубы, щеки, язык, гласные, твердые, моментальные, передние, задние), Линцбах придумывает алфавит, который, если бы построить особую машину, вроде пишущих, типа ремингтона и т. п., можно было бы в точности поспевать за любым оратором [127].

Те и другие — творцы языка заумного и сочинители языка философского — что-то очень уж торопятся куда-то; все-то им некогда, все-то им надо ускорить речь, сэкономить драгоценное время, ехать на экспрессе. Эх, товарищи, мы живем на Руси и знаем все конституцию: «Дело не медведь, в лес не убежит».

Куда это торопитесь вы, словно предстоит вам наговорить на тысячу томов, а если бы и впрямь предстояли эти тысячи томов, то, смотрите, в доброе старое время, без всяких торопле-ний и изобретенных языков успел же старый греховодник Вольтер наблудить языком ⟨70⟩ [128] томов. И вы поспеете. Только правда ли, что у вас такой неиссякаемый запас мысли, что его не выговоришь русским языком? Одни из вас решают задачу языка-экспресса так, другие — иначе. Но вот замечательно: торопиться-то вы торопитесь, а сказать вам (будем по-демократически, по-товарищески)... кажется, нечего. Вы торопитесь сказать о своей торопливости — и сидите на месте,— куда спокойнее, чем со словарем Даля и грамматикою Кирпичникова... точь-в-точь русское торопливое прощание с двухчасовым разговором в передней. Ну, туда-сюда товарищи будетляне. Цедя свои баячи, они могут отвести упреки ссылкою на непонятность свою, они ведь сохранили все права на вечную непонятность свою. Но, товарищи па-па-ту-фу, вы-то ведь распинаетесь за практичность своего языка, вы-то ведь рациональны насквозь. Что же сказали вы? Пока что от вас мы слышали только рассказ — для годовалого дитяти — о том, как жили-были два охотника, как поехали они на охоту, как напали на них страшные волки, и приехали охотники в город, напились там чаю и залегли спать. Надо же было вам, на грех, столько твердить о своей занятости, чтобы потом, на протяжении целой книги, на все лады повторять эту историйку об охотниках и для нее специально сочинить особый язык... Для нее, говорю, ибо сочиненный вами язык только для нее и придуман, и хотелось бы мне видеть, как примените вы его, рассказывая другую подобную историю о бабушке и ее сером козлике или о непослушном мальчике, попавшем в темный угол. На более сложные повести я и не притязаю, жалеючи вас. Каждому простейшему рассказцу придется посвятить по книге. Спешите, спешите вы,— а сразу видно, что делать вам нечего, вот вы и тешитесь переливанием из пустого в порожнее рассказика об охотниках посредством «фафефу». И сообщить вам тоже нечего: сообщили бы, на самом обычном языке, что-нибудь более занятное, коли было бы что.

4. ТЕРМИН

I. Всем предыдущим утверждена мысль о двойственной природе языка. Язык антиномичен. Ему присущи два взаимоисключающие уклона, два противоположные стремления. Однако эти две живущие в нем души — не просто две, а — пара, пребывающая в сопряжении, сизигия [1], они, своим противоречи-

ем, язык осуществляют; в н е их — нет и языка. Мы убедились в этом, проследив попытки диссоциировать полярно-сопряженную антиномию языка и, диссоциировав, представить в чистоте л и б о тезис, л и б о антитезис: ни тот, ни другой, поскольку они в самом деле освобождаются взаимно, не дают языка. И тот и другой, порознь, получив развод, обеспложиваются и перестают рождать мысль. Диссоциируя, язык гибнет, е с л и только не происходит, тайком, хотя бы частичного воссоединения разложенных стихий его. Творческое, индивидуальное, своеобразное в языке, личный отклик всем существом, вот сейчас, мой, на э т о, определенное явление мира,— язык, как творимый в самой деятельности речи, и т о л ь к о как таковой, ведет, чрез чистую эмоциональность, к за-умности, и от за-умности к нечленораздельности, и теряется в стихийных шумах, стуках, свистах, рокотах и вое; непосредственность языка неминуемо превращается в безмысленность и бессмысленность. Напротив, монументальное, общее в языке, принятие некоей исторической традиции, пользование языком как то́лько общественным, то́лько общим, как всецело ради в с е х существующим,— язык, как данный мне обществом и мне предоставленный лишь на пользование, но отнюдь не м о й, и — только как таковой, ведет, чрез рассудочность, к условности, а от условности к произволу языкодателя и тут опустошается в ограниченности отъединенного разума. Оба пути, каждый по-своему, уничтожают язык, и, следовательно, рассмотренными о п ы т а м и над языком устанавливается неразрывность языковой антиномии: в природе языка есть противоречивость, но противоречивость эта существенна, и ею живет и существует язык. Два устоя языка взаимно поддерживают друг друга, и устранением одной из противодействующих сил опрокидывается и другая. Язык не только и м е е т в себе эти борющиеся стремления, но и в о з м о ж е н лишь их борьбою, осуществляясь как подвижное равновесие начал движения и неподвижности, деятельности и вещности, импрессионизма и монументальности.

II. Но, в таком случае, крепость языка есть — не монизм его, не стерилизованная чистота того или другого, стихийного или логического его начала, не однобокое вытягивание в одну сторону, а напротив, напряженность его антиномии, как целого: мощная взаимоподпора обоих устоев. Н е ослаблять один из полюсов антиномии языка требуется, а напротив — равномерно усиливать об ⟨а⟩; — вот чем язык крепнет. Углубление, сгущение, оплотнение языка достигается чрез повышение его turgor vitalis [2],— когда самособирается, организуется и выкристаллизовывается его противоречивость. Культура языка двуединым усилием подвигает его по двуединому пути зараз, и только та́к может продвинуть к новым достижениям, не разрушая при

этом самого существа его. Работа над языком имеет задачею своею: железную антиномию его закалить в сталь, т. е. сделать двойственность языка еще бесспорней, еще прочней. Этой сталью должна быть и наука, и философия,— или вовсе не быть. Да, если наука и философия, будучи языком, и только языком, и взаимно исключая друг друга своими устремлениями, будучи выразительницами противоустремляющихся сил языка, если они все же суть и не разлагаются, не рассеиваются и не исчезают, то это значит одно: они суть, поскольку есть самый язык; наука и философия — две руки одного организма языка. Своеобразие их уклонов есть лишь окраска их основного ядра, общего в них, это же последнее — самый язык, но закаленный и уплотненный,— слово созревшее.

Это зрелое слово относится к слову житейскому, как яблоко садовое — к маленькому яблочку лесному,— по меньшей мере так; далее мы увидим, что то и другое слово разделяется расстоянием гораздо большим, характером их функций. Но мы постараемся постепенно подойти к выяснению строения и функции этого культивированного слова, вникая, что собственно требуется от него. Требуется же от него, по сказанному, наибольшая напряженность словесной антиномичности. Искомому слову должно быть крепчайшим упором мысли, как сокровищнице исторической всего человечества, как народному и даже все-народному условию духовной жизни; оно должно выситься пред каждым индивидуальным сознанием безусловною данностью, непоколебимым маяком на пути постижения жизни; оно,— говоря предельно,— есть некое окончательное слово, которое настолько попало в самую точку, в самую суть познаваемой реальности, настолько в нем выразилась природа человечности,— что никто и никогда не посмеет и не сумеет посягнуть на это слово, не обкрадывая духовно себя самого. Да, это искомое слово есть какой-то максимум словесности в известную сторону, далее которого искать нечего,— предельная достигнутость. В этом слове человеческая словесность нашла чистейшую, выработаннейшую свою линию, которою выразило то, что требовалось выразить, и потому всякая иная линия в том же направлении — хуже, дряблее, менее точна. Итак, рассматриваемое слово предстоит нашему духу законченным произведением человечества, и таким словом надлежит лишь пользоваться, как окончательно готовым.

Но, с другой стороны, это же самое слово должно предельно выражать и другой полюс речи: оно мыслится нами как наиболее индивидуальное, наиболее отвечающее личному запросу каждого, им пользующегося, и притом в каждый данный момент, по каждому особому поводу, при каждом частном

намерении. Это — такое слово, что никто и никогда не отходит от него «тощ и неуслышан», никто не почувствует, что своеобразие е г о именно внутренней жизни, е г о именно мысли, чувства и желания, остается неудовлетворенным этим словом, невысказанным, невыразимым, искажаемым. Оно пластично до предела, оно поддается тончайшим веяниям духа, отпечатлевая их и запечатлеваясь ими. В нем словно пред-образованы все могущие возникнуть оттенки и направления духовных движений, так что каждое явление духа, самое новое, самое по-видимому неожиданное, самое своеобразно-индивидуальное, даже до капризности, находит себя в таком слове, находит себе уготованное вместилище, готовое жилище своего обитания,— как бы одежду, сшитую вполне по мерке именно ее, этой индивидуальной устремленности духа. Короче говоря, рассматриваемое слово мыслится как не имеющее в себе ничего готового, ничего заранее намеченного: пластическою массою, ждущею велений духа и податливою на первое оформление, равно как и на первое же снятие прежде приданной формы, а точнее,— как бы газообразною средою духо-явлений, вовсе не имеющею собственной формы и годною в любой момент на все,— должно служить нами рассматриваемое слово.

III. Т е м и д р у г и м должно быть это слово з а р а з: столь же гибким, как и твердым, столь же индивидуальным, как и универсальным, столь же мгновенно-возникающим, как и навеки определенным исторически, столь же моим произволом, как и грозно стоящею надо мною принудительностью. «Одежда твоя не ветшала на тебе, и нога твоя не пухла, вот уже сорок лет»,— говорил Израилю Моисей, напоминая о чудесных годах сорокалетнего странствования (Второз. 8, 4). Но это чудесное сохранение одежды и обуви еще не объясняет, как было возможно странствование в пустыне, когда за сорок лет дети выросли в зрелых людей, и одежда и обувь, хотя и неветшающие, становились не впору. Поэтому в галахических легендах дается на поставленный вопрос дополнительное разъяснение, а именно, что одежда и обувь Израиля не только не ветшали, но и чудесным образом всегда приспособлялись к выраставшим их собственникам.— Вот, таким-то, и неизменным, и все-приспособительным, должно быть то зрелое слово, на котором развиваются наука и философия и которым живы обе они. Чтобы быть таковым, оно должно быть неизмеримо, так сказать, питательнее обыкновенного слова, неизмеримо сочнее, неизмеримо сгущеннее, и вместе с тем быть устойчивым, твердым, и даже неизмеримо устойчивее и тверже обычного слова. При полной внутренней определенности своей, это искомое нами слово дает простор нашему духу еще и еще возвращаться к слову, не наскучивая им, не исчерпав его, не ощущая направля-

ющего его воздействия как чего-то насильственно-принудительного, стесняющего духовное творчество. Возвращаясь к этому слову, мы каждый раз находим в нем новое себе питание, источник новых сил и новых обогащений. «Творения великих мастеров не для того сделаны,— говорит Ваккеродер,— чтобы их видел глаз; но чтобы мы, в оные вникнув усердною душою, ими и жили и дышали. Драгоценная картина не то же, что параграф из учебной книги, который я, извлекши зерно смысла с небольшим трудом, бросаю, как скорлупу ненужную; напротив, наслаждение изящными произведениями художества длится бесконечно; мы думаем все глубже в них проникнуть,— они же все вновь возбуждают наши чувства, и нет такого дна, где душа их совершенно бы исчерпала. В них горит как будто неугасимый елей жизни» [3]. То, что Ваккеродер отмечает в великих произведениях изобразительных искусств, как свойство таких произведений, есть свойство великого слова, и картина или статуя разделяют его в качестве тоже слов нашего духа,— запечатленных в твердом веществе слов жеста, жеста пальцев и руки, тогда как слово звуковое есть запечатление жеста голосовых органов и притом запечатление в воздухе. Картина и статуя принципиально суть слова. Но к тому ядровому слову, преимущественно звуковому, о котором идет у нас речь в этой главе, приведенное место из Ваккеродера приложимо в полной мере.— В греческом языке есть глагол ἀν-ερευνάω или ἐρευνάω, того же корня, что и глагол ἐρέω; эти глаголы значат: спрашивать, исследовать, отыскивать, осматривать, рассматривать [4]; но производное отсюда прилагательное ἀν-ερεύνητος энантиологически значит вовсе не: исследованный или известный, а, напротив: неисследованный, необъяснимый; смысл этой энантиологии понять не трудно: отглагольное прилагательное на —τος показывает на возможность в страдательном смысле; ἀνερεύνητος значит: подлежащий исследованию, могущий быть исследованным, предстоящий к рассмотрению, а потому, следовательно,— еще не исследованный; таковой мыслится всегда подлежащим исследованию и всегда же, следовательно, не исчерпанным исследованием, никогда не доисследованным, а потому и необъяснимым [5]. Так должно быть понимаемо то сгущенное слово, о котором размышляем мы,— его неисчерпываемая полнота, настолько содержательная и синтетичная, что всякое движение мысли по данному, по заданному словом направлению или целому пучку направлений, встречает себе открытый путь и проложенную гладкую дорогу. Об этом слове воистину можно сказать ἀνερεύνητος. Так, в таинственных жидкостях природы, меде и молоке, синтезированы в полносодержательное единство разнообразнейшие соки двух царств

природы,—растительного—в меде и животного—в молоке; в конечном же счете, та и другая жидкость есть, по выражению одного старинного писателя, «образец всеобщего лекарства» [6], ибо з а р а н е е дают организму всякий могущий потребоваться ему сок, своею полнотою з а р а н е е удовлетворяют всякой нужде, предлагая р а н ь ш е, чем может встретиться надобность, и предлагая б о л ь ш е, чем что будет спрошено самым своенравным инстинктом. Мед и молоко дают на себе приметить,—по выражению того же автора,—«м а л ы е т а й н ы» [7] природы. В области же творчества духовного, «малые тайны» вселенского собирания и, потому, вселенской полноты имеем в собирательном слове, которым живо духовное творчество в науке и в философии.

IV. Но подобные же выражения были уже высказаны ранее, когда говорилось о диалектике, и именно применительно к бесконечной, неисчерпаемой мыслию полноте реальности: и о реальности было сказано: ἀνερεύνητος. Иначе говоря, зрелое слово как-то ответствует реальности, есть само образ реальности. Впрочем, можно было догадываться о таком исходе наших размышлений, коль скоро задачею познания было выставлено: дать наиболее полное и сжатое описание реальности. Описание из неподвижной точки зрения не могло быть таковым, по его бедности. Но описание движущееся, если бы оно могло свиваться в синтетические узлы, именно и представилось бы в этом, свитом, своем состоянии высказываемым такими, полновесными словами. Диалектическое проникновение в жизнь завершается расцветанием в мысли цветов, подводящих итог всем последовательным переходам умозрения, и в этом смысле как будто полагающих предел процессу вживания. Но было бы ошибочным счесть такой п р е д е л движущейся мысли за простую остановку мысли,—за остановку той, которой существенно не свойственно коснеть в покое. Нет, если это и остановка, то такая, что в ней живо движение, так сказать, движущийся покой или покоящееся движение. Если выразиться образно, то можно назвать обычный ход диалектического умозрения—п у т е м, в о с х о ж д е н и е м н а в е р ш и н у, а достигнутое синтетическое слово—с о з е р ц а н и е м с а м о й в е р ш и н ы: поступательность движения тут прекращается, но это не значит, что прекращается в о о б щ е движение, ибо путник, достигший высшей точки своего пути, заменяет продвижение—вращением; да, пред ним открылись горизонты столь широкие, что есть что созерцать, а малейший поворот вправо или влево даст ему н о в у ю полноту возвышенных зрелищ. В шествии путника произошла остановка; но так как задача самого шествия—не простая перемена места, а обогащение опыта, то эта остановка на вершине, задерживающая путника своими дале-

кими перспективами и разнообразными картинами, есть не только не перерыв его пути, но и, напротив, усиление пути, сгущение его, если понимать путь функционально.

Воспользовавшись математическим выражением, можно назвать эту вершинную стоянку мысли — относительным максимумом пути, — в том смысле, что наличный в ней охват духовного кругозора превосходит все смежные, как предшествовавших, так и последующих точек умозрения. Достигнув этого относительного максимума в своем движении, мысль покоится на созерцательной вершине, и долго может покоиться, пожиная плоды своего восхождения. Но когда она пожелает идти далее, продвигаясь еще, ей необходимо оставить вершинную стоянку и обречь себя на сужение своего горизонта, чтобы в своем дальнейшем пути, отчасти спустившись с занятой вершины, начать новое восхождение, на новую и новые вершины. На них ей снова предстоят остановки и соответственные им расширенные созерцания; с этих вершин ей откроются не только новые понимания расстилающихся пред нею далей, но и самый путь ее, как пройденный, так в особенности и предлежащий, будет усмотрен с большею сознательностью. Можно даже сказать, что ясное сознание, а потому и планомерность путей мысли, дается диалектику только на этих стоянках, когда долгие их переходы видятся не шаг за шагом, а — связными линиями. Но, зачарованная этими перспективами, Наука начинает верить в достигнутую вершину как в окончательную и в наличности остановки усматривает оправдание неподвижности вообще, вследствие чего дальнейшим усовершенствованием своей стоянки, кстати сказать, не ею самою достигнутой, полагает закрепление и поворота наблюдателя, так чтобы отныне все, попавшие на эту вершину, всегда смотрели на дали чрез определенное, ради установки глаза проделанное, отверстие, но никак не оборачивались из стороны в сторону.

V. Но если чрезмерное медление на достигнутых высотах, если вера в эти конечные высоты как в Высоту окончательную — мертвит и опустошает Науку, то, тем не менее, эти высоты необходимы не только Науке, расширяя ее кругозор, но и Философии, — ритмически расчленяя ее диалектическое движение паузами и придавая ее текучести известную устойчивость, вследствие чего делается возможною бóльшая сознательность и более легкая удерживаемость памятию. Диалектике вообще не свойственна нерасчлененность, ибо всякий вопрос предполагает остановку для получения ответа, и ритмический ход вопросов-ответов приглашает вспомнить скорее о пешеходе, чем о велосипедисте. Но эти мелкие ритмопаузы требуют дальнейших группировок, более определенно выраженных стоянок

мысли. Пора, однако, после сделанных предварительных разъяснений, назвать эти стоянки мысли и более определенным именем, чтобы легче узнать в них знакомое уже нам из наук о познании, поскольку там эти стоянки мысли уже обсуждались. Но и то следует оговорить: мы не знаем одного имени этим стоянкам, и потому именно доселе уклонялись от попытки назвать их не описательно. Трудность же назвать их — двоякая: синтетические слова, в зависимости от степени и ступени своей синтетичности, бывают разных порядков и, если воспользоваться выражением, примененным Н. В. Бугаевым[8] в учении о бесконечностях, — разных пород. В нашем случае, эти порядки и породы различаются не количественно, во всяком случае не только количественно, но и качественно, — мало того, могут иметь между собою существенные рубежи, переходя которые неизбежно пересматривать и перестраивать и весь строй внутренней жизни, круг сложившихся понятий и мысленных связей между ними, а главное — привычные и укоренившиеся оценки. Будучи на пути движения мысли формально аналогичными, как несущие аналогичные функции, — того, что Г. Кантор в своей теории трансфинитов назвал «принципом ограничения», в образовании числовых символов, в противоположность другому, противоборственному принципу той же области — «принципу продолжения»[9], рассматриваемые нами синтетические слова весьма многообразны, и желание во что бы то ни стало дать им название преждевременно — необходимо поведет к сужению их области, а потому — к искаженному пониманию их духовной функции. Между тем, не трудно догадываться, что эта функция столь же обширна и столь же глубока, как и самый дух, ибо словом — все возможно, и слову все доступно. Из боязни испортить все дело и ослабить незаметно привнесенными предпосылками позитивизма намеченное понимание слова, воздержимся пока от подразделений слов высших порядков и высших пород и отметим вторую причину трудности дать тут единое наименование.

VI. Когда по-русски мы говорим: «слово», то имеем в виду и целую речь, и отдельное предложение, и каждую отдельную часть речи, грамматически или словарно называемую «словом» в узком смысле; так, говорится о «даре слова», о «словесности» и т. д. Греческое слово: Λόγος опять-таки имеет значение и речи, и отдельной фразы, и отдельного слова, в узком смысле. Иначе и быть, впрочем, не могло, — не должно было бы, ибо всякое отдельное слово не есть что-либо существующее самостоятельно, но — лишь узел тех процессов, которые составляют речь, и в своем значении определяется лишь в живой речи, а не в уединении словаря;

как на крайний пример этой изменчивости смысла отдельного слова можно сослаться на ироническое или саркастическое пользование словом, когда значение его изменяется в прямую противоположность более обычному значению. Воистину, слово есть инвариант, но инвариантность эта невыразима словесно же (единственным способом выражения ее служит самое слово, оно одно, и никакое другое слово не возьмет его смысла глубже и полно-охватнее, нежели выражает оно само себя); в порядке же словесном — слово предельно свободно, имея силу означать весьма разное, включительно до своей прямой противоположности. Следовательно, слово есть точка приложения деятельности мысли, создающей предложение и даже целую речь, получая отпечатления ото всей речи, но в разной, так сказать, степени плотности. А с другой стороны, самое предложение определяется словами, из которых оно строится, и вне слов не существует. Части речи определяются частями предложения, и наоборот, части предложения устанавливаются частями речи: тут новая антиномия языка,— антиномия части речи и части предложения. Но не углубляясь сейчас в нее, мы должны, ради ясности дальнейшего, отметить, что слово, понимаемое узко, должно рассматривать как свившееся в комок предложение и даже целую речь, а предложение — как распустившееся свободно слово. В современной логистике понятна и использована эта взаимообратимость двух моментов языка: одни и те же буквы в формулах символической логики не означают ни только понятий, ни только суждений, или, как принято их теперь называть, по примеру англичан,— предложений; точнее сказать, буквы в этих формулах означают *и* понятия *и* предложения *зараз*, так что алгебра логики «допускает ⟨...⟩ две различных, почти параллельных интерпретации, в зависимости от того, выражают ли буквы понятия или предложения»[10]. При этом «логическое значение и дедуктивная связь формул нисколько не зависят от интерпретаций»[11]. «С целью не предустанавливать никакой интерпретации, мы скажем, что буквы выражают ТЕРМИНЫ: эти термины могут быть, смотря по обстоятельствам, понятиями или предложениями»[12]. Понятия и суждения противополагаются друг другу только соотносительно, сами же по себе не могут рассматриваться обособленно. Еще с большей силою то же надо сказать и о словах и предложениях, тем более, что даже формально-грамматически, любое слово может быть самостоятельным предложением, и наоборот, любое предложение, как бы оно длинно ни было, можно обратить в одно сложное слово, поставив в кавычки, а в языках, где имеется член,— греческом, французском, немецком и др.,— приставив ко всему предложению

член. Следовательно, теперь понятно, почему живое словоупотребление не сузило значения слова «слово» и понимает его приблизительно так, как в логистике, по сказанному выше, понимается слово «термин». Но это последнее мы сохраним для более определенных случаев, а без особой нужды станем говорить, как и говорили до сих пор,— «слово».

VII. Возвращаемся к обсуждению слова синтетического. Из сказанного явствует, что таковое может быть: как синтетическим предложением, так и синтетическим отдельным словом, в узком смысле. И вот трудность: выразить одним наименованием сразу и то и другое. Единое синтетическое слово распадается, если судить по наименованиям, на две параллельных линии, на две параллельных серии, из коих каждая подымается, как выяснено ранее, своим хребтом с высящимися на нем пиками. Эти два хребта есть на деле один хребет, и эти пики суть попарно одни и те же пики, но в языке нашем они неминуемо двоятся и кажутся двумя.

Технические выражения и обобщающие формулы, словесные или символические, например, алгебраические,— такова первая пара соответственно связанных и взаимно превращаемых ступеней на пути мысли. Всякое техническое наименование, в какой угодно области знания, вводится определением, а это последнее предполагает за собою некоторое экзистенциальное суждение[13],— суждение о существовании того комплекса признаков, который связывается во-едино выставляемым определением; это экзистенциальное суждение или эта экзистенциальная интуиция свидетельствует о возможности этого комплекса,— возможности внутренней, отнюдь не формально-логической, но связанной со всем строением данной области познаваемого, возможности, приемлемой всеми закономерностями этой области, а кроме того утверждает устойчивость, т. е. пребываемость обсуждаемого комплекса, его внутреннюю организованность, внутреннюю связность и единство. Если определение лишено экзистенциальности, так понимаемой, то оно есть лишь пустое притязание, видимость слова, но не слово, ибо мыслится только в качестве звука, φωνή, сопровождаемого случайными ассоциациями, но не как определенное содержание мысли, и потому беспредметное,— и ускользает от нее, расползаясь на отдельные элементы слова, лишь только мысль подходит к такому определению, или к равносильному ему определяемому им техническому выражению, вплотную. Иными словами, всякое техническое выражение, действительно нужное мысли, а не представляющее собою тормозящего речь варваризма, непременно предполагает и новое усмотрение мыслию внутренней связности того, к чему это выражение относится,— значит служит синтезу многих слов, которыми могла бы быть описана вновь найденная связность.

Подлинное техническое выражение, имеющее залог жизненности и надеющееся пережить «завистливую даль», если не «веков», то хотя бы годов, творится духом в м е с т е с подъемом мысли на вершину, пусть невысокую, но во всяком случае господствующую над окружающею местностью в процессе подъема. Оно непременно есть некоторая о с т а н о в к а мысли, в смысле выше-разъясненном, и его следует оценивать именно как таковую. Если же создающий его стоит лишь н а с к л о н е горы, остановившись не ритмически,— от усталости, но вовсе не потому, что он достиг относительного максимума, высоты, хотя бы и небольшой, то техническое выражение, по самому существу дела, не есть устойчивое создание слова и распадается, лишь только мысль тронется далее, и, кроме того, насквозь субъективно, не соответствуя никакому естественному расчленению реальности, никакому естественному ритму диалектического хода. Таким образом, техническое выражение действительно свивает в себя некоторое сжатое описание реальности, той или другой,— ибо и математические сущности — тоже своеобразная реальность,— а обобщающая формула — тоже, конечно, описание,— она проращивает, развивает, распускает означенное техническое выражение.

VIII. Уже н и з ш а я область таких выражений, Н О М Е Н К Л А Т У Р А, под каковою, по В. У э в е л л ю [14], надо, в классификаторных науках, разуметь «совокупность названий видов», дает нам прочеканенные и пройденные резцом слова повседневного языка; непосвященному в классификаторную систему той или иной области бытия такая совокупность названий представляется легким сочинительством несносного педантизма, тогда как, на самом деле, каждое удачное название опирается на годы внимательнейшего вглядывания, на познание тесно-сплоченных и устойчивых переплетений многих признаков и на понимание, как именно соотносятся эти комплексы к разным другим того же порядка. Такое название есть с ж а т а я в о д н о с л о в о, простое или сложное, ф о р м у л а изучаемой вещи и действительно служит остановкою мысли на некоторой вершине. Систематика химии, минералогии, ботаники, зоологии и, в меньшей степени, других наук есть сгущенный опыт много-сот-летней истории человеческой мысли, уплотненное созерцание природы, и, конечно, есть главное достояние соответствующих областей знания, наиболее бесспорное, наиболее долговечное [15]. Недаром Библия проявлением разума первого человека, как бы доказательством его божественного образа и потому его выделенности из ряда всех тварей земных, выставляет наименование Адамом всех прочих тварей: «Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел ⟨их⟩ к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую,

так и было имя ей. И нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым» (Быт. 2, 19—20). Лотце указывает, что голое восприятие предмета не удовлетворяет нас, и нам требуется ввести предмет в систему нашей мысли, а для этого необходимо наименовать его. «Имя свидетельствует нам, что внимание многих других покоилось уже на встреченном нами предмете, оно ручается нам за то, что общий разум, по крайней мере, пытался уже и этому предмету назначить определенное место в единстве более обширного целого. Если имя и не дает ничего нового, никаких частностей предмета, то оно удовлетворяет человеческому стремлению постигать объективное значение вещей, оно представляет незнакомое нам чем-то не безызвестным общему мышлению человечества, но давно уже поставленным на свое место»[16]. Поэтому назвать — это вовсе не значит условиться по поводу данного восприятия издавать некоторый произвольно избранный звук, но, «примыкая,— по изречению Вильгельма Гумбольдта[17],— своею мыслию к мысли общечеловеческой», дать слово, в котором общечеловеческая мысль, обратно, усмотрела бы законную, т. е. внутренне-обязательную для себя, связь внешнего выражения и внутреннего содержания, или, иначе говоря, признало бы в новом имени — символ. Символичность слова,— в чем бы она ни заключалась,— требует вживания в именуемое, медитации над ним и, говоря предельно,— мистического постижения его. Иначе созданное слово — как плева будет отвеяно временем и унесено в сторону от житницы человеческой культуры. «Произвольно данное нами имя не есть имя,— говорит тот же Лотце,— недостаточно назвать вещь как попало; она действительно должна так называться, как мы ее зовем; имя должно быть свидетельством, что вещь принята в мир общепризнанного и познанного, и, как прочное определение вещи, должно ненарушимо противостоять личному произволу»[18]. При большой проникновенности духовной жизни связь имени с предметом именуемым ощущается еще более тесною; выразительный пример этого непосредственного ощущения находим в биографии Якоба Бёме. «Однажды он после продолжительного мистического бодрствования, чтобы рассеять себя, вышел из дому и направился в поле, где почувствовал, что чем дальше он идет... тем понятнее ему делаются все видимые вещи, так что по одним очертаниям и краскам оных он начал узнавать их внутреннее бытие. Словом, чтобы точнее определить его душевное состояние, выражусь стихами поэта:

И внял он неба содроганье,
И горних ангелов полет,
И гад земных подводный ход,
И дольной лозы прозябанье!

Точно в такой же почти сверхъестественной власти у Бёме были и языки иностранные, из которых он не знал ни единого; несмотря на то, однако, как утверждал его друг Кольбер, Бёме понимал многое, когда при нем говорили на каком-нибудь ЧУЖОМ языке, и понимал именно потому, что ему хорошо известен был язык натуры. Желая, например, открыть сущность какой-нибудь вещи, он часто спрашивал, как она называется на языке еврейском, как ближайшем к языку натуры, и если сего названия не знали, вопрошал о греческом имени, а если и того не могли ему сказать, то спрашивал уже о латинском слове, и когда ему нарочно сказывали не настоящее имя вещи, то Бёме по наружным признакам угадывал, что имя вещи не таково»[19].

Понимание слова есть деятельность внутреннего соприкосновения с предметом слова, и потому вполне понятно, что разобщенность духовная от бытия ведет и непонимание слова. Углубленность понимания вырастает на теснейшей духовной сплоченности, тогда как грех разрушает и то понимание, которое было ранее. Вот почему сошествие Святого Духа на Апостолов в Пятидесятницу, т. е. одухотворение их и самое внутреннее объединение, как клеточек вновь явившегося на земле Тела Христова, непосредственным следствием имело дар языков. «И егда скончавашася дние Пятидесятницы, беша вси Апостоли единодушно вкупе. И бысть внезапу с небесе шум, яко носиму духанию бурну, и исполни весь дом, идеже бяху седяще: И явишася им разделени языци яко огненни, седе же на едином коемждо их. И исполнишася вси Духа Свята, и начаша глаголати иными языки, якоже Дух даяше им провещавати. Бяху же во Иерусалиме живущии Иудеи, мужие благоговейнии от всего языка, иже под небесем. Бывшу же гласу сему, снидеся народ и смятеся: яко слышаху един кийждо их своим языком глаголющих их. Дивляхуся же вси и чудяхуся, глаголюще друг ко другу: не се ли вси сии суть глаголющии Галилеане; И како мы слышим кийждо свой язык наш, в нем же родихомся, Парфяне и Мидяне и Еламите, и живущии в Месопотамии, во Иудеи же и Каппадокии, в Понте и во Асии, во Фригии же и Памфилии, во Египте и странах Ливии, яже при Киринии, и приходящии Римляне, Иудеи же и пришелцы, Критяне и Аравляне, слышим глаголющих их нашими языки величия Божия» (Деян. 2, 1—11). Это событие воссоединения человечества в взаимном понимании чрез нисхождение Духа Святого есть аналогическое, но обратно направленное, событию раздробления человечества в смешении языка его — чрез попытку взойти до неба без Духа и утвердить свое единство помимо Бога внешним памятником,— символ человекобожества в области самочинной мистики и самочинной общественности. «Приидите,— сказал в себе Бог,— и сошедше смесим тамо язык их, да не услышит кийждо

гласа ближнего своего» (Быт. 11, 7). Ш е л л и н г [20], подметивший взаимообратность Вавилонского смешения и Пятидесятничного воссоединения, подчеркивая излагает свое сопоставление и явно гордится им. Но он остается неосведомленным в том, что названные события неоднократно сближаются в святоотеческой письменности, и даже в богослужебных песнопениях Пятидесятницы определенно высказана эта мысль: «Языцы иногда размесишася дерзости ради столпотворения: языцы же ныне умудришася, славы ради боговедения. Тамо осуди нечестивыя погрешением: зде просветил есть Христос рыбари Духом. Тогда упразднися безгласие к мучению: ныне обновляется согласие ко спасению душ наших» [21]. Или еще: «Егда снизшед языки слия, разделяше языки Вышний, егда же огненныя языки раздаяше, в соединение вся призва, и согласно славим Всесвятаго Духа» [22], и др. В чем именно состояло это соединение языков, и что именно должно разуметь под языками, в данном месте Деяний, это составляет трудный, до сих пор не вполне решенный вопрос экзегетики [23]. По-видимому, однако, наиболее вероятным должно признать или то решение, по которому одухотворенность слова апостолов делала его лингвистически прозрачным и различным пришельцам в Иерусалим, снимая с речи ту глубокую кору, которою она покрылась после Вавилонского смешения, или же то,—согласно которому в преисполненности Духом апостолы нашли себе источники творчества перво-языка, утерянного человечеством в Вавилоне, и, заговорив на этом праязыке, были поняты иностранцами [24]. Но, так или иначе, а суть события—в метафизической проникновенности слова у человека духо-носного [25]. Не вдаваясь далее в эти чрезвычайные, высшие состояния, вернемся к обсуждаемому нами синтетическому слову, на с л е д у ю щ е й после углубленных и м е н его ступени. Эта последующая ступень есть т е р м и н, когда оно берется в свернутом виде, и—з а к о н, формула закона, когда синтетическое слово взято развернутым.

IX. «Я называю т е р м и н о л о г и е й систему т е р м и н о в, употребляемых при о п и с а н и и предметов естественной истории»,—говорит У э в е л л ь [26]. Терминология—это орудие, п о с р е д с т в о м которого делается точное наименование [27]. «...Кто только возьмется за изучение какого-нибудь отдела науки,—продолжает тот же историк науки,—тот сейчас же увидит, что без технических терминов и твердых правил не может быть надежного или прогрессивного знания. Неопределенный и детский смысл обыкновенного языка не может обозначать предметов с твердою точностью, необходимою при научном исследовании, и возводить их от одной ступени обобщения к другой. Для этой цели может служить только крепкий механизм научной фразеологии. Необходимость в ней чувствовалась в каждой науке с самых ранних периодов ее прогрес-

са»[28]. А в другой своей работе, подводя итоги своим наблюдениям над жизнью Науки, Уэвелль так свидетельствует существенность в Науке терминов: «Почти каждый успех науки ознаменован новообразованием или усвоением технического выражения. Обиходный язык имеет, в большинстве случаев, известную степень вялости или двусмысленности, подобно тому как ходячее знание (common knowledge) обычно заключает в себе нечто расплывчатое и неопределенное. Это знание имеет дело обычно не с одним только разумом, но обращается более или менее к какой-либо заинтересованности или возбуждает фантазию; на службе такому знанию и обиходный язык всегда содержит, следовательно, окраску заинтересованности или воображения. Однако, по мере того как наше познание становится вполне точным и чисто разумным, мы требуем также точного и разумного языка, который равномерно исключал бы неясность и фантастику, несовершенство и излишество,— такого языка, каждое слово коего должно сообщать твердую и строго ограниченную мысль. Таковой язык,— язык науки, возникает чрез пользование техническими выражениями... Прогресс в пользовании техническим научным языком представляет нашему наблюдению два различных, следующих друг за другом периода; в первый период технические выражения образуются попутно, как они случайно представляются; напротив, во втором периоде технический язык составляется сознательно, с определенным намерением, со вниманием к связности, с видами на установление системы. Попутное и систематическое образовани⟨я⟩ технических выражений хотя и не могут быть разделены определенною датою (ибо несистематически во все времена отдельные слова бывали образуемы в отдельных науках), однако мы не можем один период назвать античным, а другой — новым»[29]. Далее обильными примерами из истории наук Уэвелль подтверждает свой тезис.

Но термин, как выяснено было ранее, по общему свойству языка, должен быть соотносительным с некоторым синтетическим предложением[30], его заменяющим и в него свитым. Это последнее есть определение термина, но не «вербальное», каковое никакого термина создать неспособно, ибо не производит синтеза, а определение реальное, которое Уэвелль называет «объяснением понятий — explication of conceptions»[31]. Объяснение понятий есть синтез, опирающийся на углубленное созерцание той реальности, к которой понятие относится.— Многие из тех споров, которые имели важное значение для процесса образования современной науки, по замечанию Уэвелля[32], «принимали вид борьбы из-за определений. Так, исследование законов падения тел привело к вопросу о том, которое из определений постоянной силы правильно: то ли согласно которому она порождает скорость,

пропорциональную пространству, или же то, по которому эта скорость пропорциональна времени. Спор о vis viva (живой силе) свелся к вопросу о правильном определении меры силы. Основным вопросом в классификации минералов является вопрос об определении минерального вида (species). Физиологи старались осветить свой предмет определением организации или того или другого сходного с этим термина». Подобного же рода вопросы долго были открыты (да и до сих пор еще не вполне решены) относительно определений «удельной теплоты», «скрытой теплоты», «химического сродства» и «растворения». «Для нас очень важно отметить,— продолжает Уэвелль,— что эти споры никогда не представляли собою вопросов об отдельных и произвольных определениях, как это, по-видимому, часто думали. Во всех этих случаях безмолвно признавалось некоторое предложение, которое должно было быть выражено при помощи определения и которое придавало этому последнему его значение. Поэтому спор об определении приобретал реальное значение и становился вопросом об истинности и ложности [...] Таким образом, установление правильного определения того или другого термина может быть полезною ступенью при выяснении наших понятий,— однако, только в том случае, если мы рассматриваем какое-либо предложение, в котором имеет место этот термин. Тогда действительно является вопрос о том, как надо понимать и определять это понятие для того, чтобы это предложение было истинным.— Раскрытие наших понятий при помощи определения оказывалось полезным для науки только тогда, когда оно было связано с немедленным применением этих определений [...] Определение представляет, быть может, лучший способ разъяснения понятия; но понятие становится стоящим какого бы то ни было вообще определения только вследствие его пригодности для выражения той или другой истины. Когда определение предлагается нам в качестве полезной ступени знания, мы всегда имеем право спросить, для установления какого принципа оно будет служить». Поэтому «определить — значит отчасти открыть [...] Для того, чтобы определить так, чтобы наше определение имело научную цену, требуется немало той проницательности, при помощи которой открывается истина... чтобы вполне выяснилось, каково должно быть наше определение, нам следует хорошо знать, какую именно истину надо нам установить. Определение, как и научное открытие, предполагает уже сделанным некоторый решительный шаг в нашем знании. Средневековые логики считали определение последнею ступенью в прогрессе знания,— и по крайней мере, что касается такого именно места определения, то как история знания, так и опирающаяся на нее философия науки подтверждают их теоретические соображения». Таковы некоторые из мыслей

Уэвелля относительно взаимопревращаемости термина и закона и существенной значимости термина в истории науки. К этим мыслям вполне примыкает, распространяя и восполняя, хотя при этом и обесцвечивая их и лишая их остроты, Джон Стюарт Милль[33], современник Уэвелля. Но через полвека мы встречаем те же мысли, и притом возникшие, по-видимому, самостоятельно, на почве исследования методологии знания, у Анри Пуанкарэ, одного из наиболее талантливых и широко мыслящих ученых конца XIX-го и начала XX-го века. Первый шаг в научном творчестве, по Пуанкарэ,— «искание особой красоты, основанное на чувстве гармонии»[34]. Оно наводит ищущего на гипотезу, угадываемую интуитивно, но еще не оправданную. «Всякое обобщение есть уже гипотеза»[35],— т. е. в смысле неоправданности логической. Пригодность гипотезы должна быть обследована, а для этого гипотеза раскрывается в своих последствиях в теорию соответствующего круга явлений и в этом виде подлежит дискурсивному над нею творчеству[36]. Одною из важнейших функций дискурсивного творчества Пуанкарэ признает созидание научного языка. «Трудно поверить, как много может одно хорошо выбранное слово «экономизировать мысль», выражаясь словами Маха»[37]. Например, физики «изобрели слово энергия, и это слово оказалось необычайно плодотворным, ибо оно творило закон, элиминируя исключения, ибо оно давало одно и то же имя различным по содержанию и сходным по форме вещам»[38]. «Математика и есть искусство называть одним и тем же именем различные вещи. Надо только, чтобы эти вещи, различные по содержанию, сближались по форме...»[39] И, подводя итоги: «...Вся творческая деятельность ученого, по отношению к факту, исчерпывается речью, которою он его выражает»[40].

X. Нет надобности далее настаивать на существенном участии термина в истории мысли: полагаю, что и сказанным достаточно установлена зиждущая и скрепляющая сила в развитии мысли — термино-творчества. Но пора вдуматься более внимательно в самую природу термина. И, прежде всего, что есть термин этимологически и семасиологически? — Terminus, i или termen, inis, или termo, inis происходят от корня ter,— означающего «перешагивать, достигать цели, которая по ту сторону»[41]. Итак, terminus — граница. Первоначально эта граница мыслилась как вещественно намеченная, и потому вышеозначенное гнездо слов означало пограничный столб, пограничный камень, пограничный знак вообще. В греческом языке слову «термин», как в философии, так и в более широком пользовании, соответствует слово ὅρος, а также слово ὁρισμός, от FόρFos, что собственно значит борозда, а затем: граница[42]. Как и во всех древних терминах философии, в самом термине

«т е р м и н» без труда осязается первичный сакраментальный смысл, и это священное перво-значение — не случайность в плоскости философской, но, напротив, как это постоянно наблюдаем в истории философской терминологии, философская терминологическая чеканка общеупотребительного слова проявляет в слове его первичный слой, заволоченный более поздними односторонними его произрастаниями, законно, но обедняюще, расчленяющими перво-коренную слитную полноту и метафизичность слова.

Что же такое т е р м и н, т. е. граница, в порядке историческом[43]? Как известно, первоначальное право на собственность было понятием и установлением чисто религиозным, но отнюдь не внешне-юридическим. Оно существенно вытекало из страха Божия, именно страха задеть культ, к которому не принадлежит чужак,— не принадлежит же и не может принадлежать, ибо он не происходит от почитаемых в данном роде усопших, и потому, если бы нарушил священную неприкосновенность чего бы то ни было, входящего в организацию их культа, хотя бы даже просто коснулся чего-либо, то за таковое н е ч е с т и е, за осквернение т а б у, неминуемо потерпел бы страшные кары от самих оскорбленных покойников. Имуществом владели не живые, но усопшие, т. е. сделавшиеся богами. В других случаях, владетелями имущества были духовные существа высших порядков,— герои, демоны или боги, в собственном смысле слова; но мистическое обоснование неприкосновенности имущества, вместе с повышением иерархического чина владетеля, конечно, только усиливалось. Имущество недвижимое, а в особенности земельное, было предметом особой бдительности духовного мира, ибо в земле ведь лежали кости почивших и потому приобревших сверхъестественное могущество владельцев ее, и могилы их были престолами, а окружающая их земля — храмом; дом же сынов и внуков этих владельцев, управляющих священным имуществом, был тоже храмом, возникшим как покров и ограждение святейшего средоточия всего само-замкнутого культа — священного очага, которому жречествовала семья потомков тех усопших. Таким образом, первоначальное право на земельную собственность обеспечивалось не законами, а религией. Каждое поместье было под надзором домашних божеств, и они сами охраняли его. «Lares agri custodes — лары стражи поля», говорит о них Т и б у л л[44], а по свидетельству Ц и ц е р о н а, «religio Larum posita in fundi villaeque conspectu — почитание ларов происходит в виду поместья и мызы»[45].

Чем же разграничивалось владенье от владенья? — Каждое поле должно было быть окруженным, как и дом, оградою, которая его отчетливо отделяла от владений других семейств. Эта ограда не была каменною стеною, а по силе своего действия скорее напоминала те неглубокие рвы и невысокие валы,

обсаженные деревьями, которые блюдут священную границу наших сельских и провинциально-городских кладбищ. Сила таких ограждений — не в механическом препятствии, ими представляемом, а — в символическом ознаменовании священной неприкосновенности «городка»: нарушить этот символ разграничения области отошедших от области пребывающих в суете — значит вступить в тяжбу с теми, которые по ту сторону священного насаждения вдоль вала и рва. Но у древних такою оградою бывало даже и нечто еще более простое: полоска земли в несколько футов шириною, эта полоска должна была оставаться необработанной, и никогда не касался ее плуг. Разделяющее поля пространство было священно: римский закон,— как свидетельствует Цицерон[46], объявлял его не подлежащим проскрипциям; оно принадлежало религии. В определенные дни месяца и года отец семейства обходил свое поле, следуя этой священной линии; он гнал пред собою жертвенных животных, распевал гимны и совершал жертвоприношения[47]. Этим обрядом он рассчитывал вызвать благожелательство своих богов к своему полю и к своему дому; он в особенности ознаменовывал свое право собственности, которое более точно следовало бы назвать правом собственности почитаемых предков и прочих домашних божеств, верша вкруг своего поля обряды своего домашнего культа. Путь, которым следовали жертвенные животные и вдоль которого пелись молитвы, был нерушимым пределом владения.— На этом пути, в некоторых промежутках друг от друга, хозяин размещал какие-нибудь необделанные камни или какие-нибудь деревянные чурбаны, которые носили название termes. Что это были за границы и какие представления связывались с ними, можно судить по тому обряду, с каким полагались они в землю. «Вот что делали наши предки,— говорит Сикул Флакк,— они начинали с того, что выкапывали небольшую яму, воздвигали на краю нее Терм и увенчивали его гирляндами из трав и цветов. Затем совершали жертвоприношение; крови закланной жертвы они давали течь в яму; туда же бросали горящие уголья (зажженные, вероятно, на священном огне очага), хлебные зерна, пироги, плоды и возливали немного вина и меду. Когда все это сгорало в яме, то на теплую еще золу они наваливали камень или обрубок дерева»[48]. Ясно видно, что целью всех этих обрядов было сделать из Терма нечто вроде священного представителя домашнего культа. Чтобы сохранять за ним его священный характер, над ним ежегодно возобновлялось священнодействие, с возливанием либации[49] и чтением молитвы. Водруженный на земле Терм был, следовательно, как бы домашнею религиею, всаженной в почву, чтобы показать, что эта земля стала навсегда собственностью семьи. Позже, содействием поэзии, Терм стал рассматриваться как бог отдельный и личный.— Употребление

Термов, или священных межевых знаков, было по-видимому всеобщим у индоевропейских народов. В глубокой древности оно существовало у индусов, и священные обряды установки границ имели у них много сходства с теми обрядами, которые Сикул Флакк описал в Италии [50]. До Рима мы находим Терм у сабинян [51]; мы находим его также у этрусков. Эллины тоже имели свои священные границы, которые назывались у них ὅροι, θεοὶ ὅριοι [52]; так, Плутарх и Дионисий переводят слово terminus чрез ὅρος; впрочем, и слово τερμων существовало в греческом языке [53]. Наши угли, закапываемые в яму при межевании, это конечно есть пережиток углей жертвенных; утилитарное же значение их непонято пока — понято лишь вторичное.

Раз Терм поставлен уставно, то не было той силы в мире, которая могла бы его переместить. Он должен был на веки вечные пребывать на том же самом месте. Этот принцип религии выразился в Риме таким сказанием: сам Юпитер, когда он пожелал занять место на капитолийском холме, под храм себе, не мог удалить оттуда бога Терма. Это старое предание показывает, насколько священною была собственность; недвижимый Терм не означает ничего иного, как нерушимое право собственности; это есть характерный для римской религии функциональный бог, бог-функция, именно функция охранения границы, воплощенная вещественно. Терм охранял границу и бодрствовал над нею. Сосед не смел приблизиться к ней вплотную. «Ибо тогда,— как говорит Овидий [54],— бог, который чувствовал себя задетым лемехом или мотыгою, кричал: «Остановись, это мое поле, а там вот — твое»». Чтобы завладеть полем какой-либо семьи, надо было опрокинуть или переместить межевой столб: между тем, этот столб и был богом-охранителем. Такое святотатство было ужасно, и кара за него — сурова. Древний римский закон гласил: «Если кто задел Терм лемехом сохи, то сам он и его быки да будут посвящены подземным богам — qui terminum exarasset, et ipsum boves sacros esse» [55], а это значит, что виновный и его быки должны быть во искупление закланы. Этрусский закон, говоря от имени религии, выражался так: «Кто коснулся межевого столба или переместил его, будет осужден богами; дом его разрушится, род его угаснет; земля его не произведет больше плодов; град, ржа, засуха погубят его жатвы; члены виновного покроются язвами и иссохнут» [56].— Афинский закон по тому же предмету не дошел до нас: сохранилось лишь три слова: «Не переходи границы». Но Платон, по-видимому, восполняет мысль законодателя, когда говорит: «Нашим новым законом должен быть следующий: «Никто да не касается межи, отделяющей его поле от поля соседа, ибо ей должно оставаться нерушимою; никто да не дерзает сдвинуть маленький камень, который отделяет дружбу от вражды, камень, который с клятвою обязались оставить на месте»» [57].

Из всех этих верований, обычаев и законов следует, что это именно домашняя религия научила человека сделать землю собственностью и обеспечила ему право над нею. Термин возникает первоначально как страж порога, страж священного участка, страж всего, что в пределах охраняемой границы содержится. Иначе говоря, Термин первично есть хранитель границы культуры: он дает жизни расчлененность и строение, устанавливает незыблемость основных сочленений жизни и, не допуская всеобщего смешения, тем самым, стесняя жизнь, ее освобождает к дальнейшему творчеству. Термин не пускает жизни течь по пути легчайшему, и потому препятствует рассеиваться ее деятельности в бесплодном умножении количества, при низком уровне качества, но, напротив, подымает ее уровень, увеличивает ее потенциал и ведет жизнь к совершеннейшим достижениям, в формах сгущенных и проработанных. И сам он, будучи предел о м данной области культуры, принадлежит к этой культуре, выражусь математически: есть ее предельное значение. Он, давая толчок к возникновению известной культуры, вместе с тем есть и цель, к которой культура стремится — недаром в самом имени своем содержащая и указание на некую связь с культом и примету будущего времени (форма на —urus). Конечная причина совпадает с причиною действующею, конец примыкает к началу, А — то же, что Ω; термин есть д у ш а культурного участка земли со всем его содержимым и, как душа, не только облекает свое тело, будучи пределом его периферии, но и живет в самой сокровенной глубине его: это знаменуется пребыванием одних и тех же домашних божеств и на периферии поля, и в самом средоточии его, над священнейшим домашним очагом. Так душа, чтобы строить себе тело, отграничивает будущую его область от окружающей среды, и только в этом яйце ткет ткань жизни. Так первая система, средоточие организма, вместе с тем облекает его, ибо наша кожа есть не что иное, как преобразование нервной же системы.

XI. В философию слово terminus или равносильные ему ὅρος и ὁρισμός попадают именно из религии, и притом с сохранением первоначального смысла. «Определение (по-гречески) называется ὁρισμός от метафоры с земельными границами,— удостоверяет св. Иоанн Дамаскин.— Как граница отделяет собственность каждого человека от собственности другого, так и определение отделяет природу каждой вещи от природы другой»[58]. Дамаскин устанавливает также некоторую разницу смысла слова ὅρος и производного от него ὁρισμός: «Название «определение» (ὁρισμός) отличается от названия «термин» (ὅρος) тем, что первое у́же, а второе шире. В самом деле, «термин» (ὅρος) обозначает и земельную границу, и решение (напр., когда говорим ὥρισεν βασιλεύς (царь решил)). Точно так же он означает то, на что разлагается посылка (как мы это,

с Божьей помощью, узнаем потом). Обозначает оно и определение; определение же означает только краткую речь, выражающую природу подлежащей вещи»[59]. Иначе говоря, слово ὅρος действительно значит: и земельная граница, и определение, и термин, и решение или постановление; но, кроме того, изменением суффикса произведено и более специальное слово — ὁρισμός для обозначения определения. Но собственно слово, ὅρος, имея все эти смыслы, имеет их не порознь, исключающими друг друга, но вместе, с переливом блеска то туда, то сюда, смотря по общему смыслу речи. Наша же привычка понимать слово раздробительно ведет, при толковании произведений древности, ко многим лишним спорам. Вспомним многочисленные пререкания по поводу так называемых «о п р е д е л е н и й» Эвклида. Однако, стоило С и м о н у, в своем переводе Эвклидовских «Начал» передать слово ὅρος через более общее «о т г р а н и ч е н и я»[60], и повод к спорам был устранен. Дело объясняется просто: по мнению Л а м б е р т а[61], «то, что Эвклид предпосылает в таком изобилии определения, есть нечто вроде номенклатуры. Он, собственно говоря, поступает так, как поступает, напр., часовщик или другой ремесленник, начиная знакомить учеников с названиями орудий своего мастерства». С таким пониманием ὅρος — определений, как терминологических установок, согласен и Ц е й т е н[62]. То же говорит и вышеупомянутый С и м о н[63]. А м а л ь д и[64], со ссылкою на вышеназванных, со своей стороны заявляет: «...мы слишком много занимаемся учеными толкованиями [определений Эвклида.— *П. Ф.*], из которых ни одно прямо не исключает все остальные, потому что каждое из них, по-видимому, отражает мысль Эвклида с особой стороны. Лишь исходя из предвзятой идеи, нуждающейся еще в дальнейших прояснениях, мы склонны отождествлять роль ὅρος в геометрической системе Эвклида с задачей, которая в нашу теперешнюю, преимущественно критическую эпоху возлагается на определения в математике вообще, в частности в геометрии. Позволительно, по-видимому, думать, что Эвклид своими ὅροι имел в виду просто дать г е о м е т р и ч е с к у ю н о м е н к л а т у р у, чтобы затем в постулатах (αἰτήματα) и «общих идеях» (κοιναὶ ἔννοιαι, общепринятые идеи, аксиомы) формулировать свойства основных образований, долженствующие быть непосредственно примененными в последующих рассуждениях».

На языке более позднем, в значении слова terminus основным продолжает быть момент о п р е д е л е н н о с т и, хотя значение дифференцируется. По объяснению Д ю - К а н ж а[65], terminus значит: 1. область, описанная своими границами и пределами, т. е. самое содержание границы. 2. definitio, ὅρος, постановление, в смысле соборных постановлений; тут terminus и ὅρος в языках латинском и греческом в точности передают

друг друга. 3. назначенное время, установленный день. 4. праздничный день.

Собственно философское пользование словом термин введено преимущественно Аристотелем. «Термином» (ὅρος, terminus) суждения у него называются подлежащее и сказуемое суждения — логический субъект и логический предикат [66]. Понятно, почему это так: подлежащее и сказуемое суждения ведь определяют собою размах мысли, тот, который допускается и предполагается актом суждения. Из беспредельной возможности в неопределенных блужданиях мысль, актом суждения, самоограничивается, сжимается, заключает себя в амплитуду подлежащего — сказуемого. Ибо подлежащее есть то, на чем говорящий желает сосредоточить внимание, а сказуемое — то, что именно должно открыть внимание в предмете своем.— Между тем, о чем мы говорим, и тем, что мы говорим, содержится весь простор мысли, т. е. оттенков и ограничений дальнейших, выражаемых обстоятельствами. А т. к., далее, логическое сказуемое и логическое подлежащее могут быть сложными, то каждая из составных частей их сама может получить наименование термина. Так пользуются словом термин философы. По Гёккелю, называвшему себя Гоклением [67], terminus есть «oratio rei essentiam significans — речение, обозначающее сущность вещи». По Гутберлету, «речение (sprachlicher Ausdruck) содержит понятия посредством слова. Поскольку это последнее в человеческом пользовании взаимно отграничивает понятия и таким образом намечает границу, как пограничный знак, оно называется в философском словоупотреблении термином» [68].— По Гёфлеру, научные термины суть «слова, значение коих — понятия» [69].

XII. Итак, в приложении к философской и научной речи понятно словоупотребление: термин, terminus, ὅρος. Это какие-то границы, какие-то межи мысли. В неопределенной возможности, мысли пред-лежащей,— двигаться всячески, в безбрежности моря мысли, в текучести потока ее, ею же ставятся себе твердые грани, неподвижные межевые камни, и притом ставятся как нечто клятвенно признанное нерушимым, как ею же установленные, т. е. символически, посредством некоторого сверх-логического акта, волею сверх-личною, хотя и проявляющеюся чрез личность, воздвигнутые в духе конкретные безусловности: и тогда возникает сознание. Нет ничего легче, как нарушить эти границы и сместить межевые камни. Физически это — легчайше. Но для посвященного, они табу для нашей мысли, ибо ею же в этом значении и установлены, и мысль знает в них хранителя ее естественного достояния и страшится нарушать их, как залоги и условия собственного сознания. Чем определеннее, чем тверже — мыслию же поставленная препона мысли, тем ярче и тем синтетичнее сознание. По

воззрениям многих современных психологов, сознание вообще есть следствие задержки непрерывного потока психической жизни: мы идем машинально, и в сознании нашем нет дороги; мы споткнулись — и возникает сознание. Мы живем нравственно; у нас нет в сознании мысли о нравственности; наша нравственность качнулась — и возникает этика; в горячем увлечении этическими проблемами не скрывается ли обычно личной неэтичности? По меткому изречению Анри Бергсона, «представление закупорено действием»[70]. «Несовпадение действия с представлением и есть то, что мы называем сознанием»[71],— еще говорит он. И еще: «Сознание живого существа определяется как арифметическая разность между деятельностью виртуальной и деятельностью реальной. Оно служит мерою отделения представления от действия»[72]. «Дефицит в инстинкте ⟨...⟩, вот что становится сознанием»[73]. С этой точки зрения, мысль, в смысле сознания, есть зеркальный образ задержанного внутреннего действия, мнимый фокус жизнедеятельности. Таково понимание современного психоанализа; в сущности, сюда же относится эмпириокритицизм. Воззрения Фихте-старшего приводятся к той же мысли, но не в психологической, а в гносеологической и отчасти метафизической транскрипции: для самосознания абсолютного Я необходимо ему наткнуться на сопротивление не-Я, в силу чего возникает соотносительное этому последнему относительное Я, или точнее — я, с малой буквы. Различение названных и других мыслителей не в том состоит, признавать ли, или не признавать сознание — сублимацией задержки безграничного устремления волевых глубин, а — в том, происходит ли эта задержка от препятствий, внешних духу, и, следовательно, случайных в отношении его внутренней жизни, или, напротив, задержка полагается свободно самим же духом, значит, закономерно. Но, на известной глубине, когда открывается общая основа жизни внутренней и реальности внешней, и эта разница тех и других воззрений перестает быть чувствительной.

Итак, термин, в разъясненном смысле слова, есть граница, которою мышление само-определяется, а потому и самоосознается. Способ установки этого рубежа определяет и способ самопознания мысли, т. е. сознание того акта, той деятельности, которою ставится эта граница. Останавливая свою безбрежную кипучесть, мысль тем самым осознает себя как останавливающую, т. е. обретает в своем потоке нечто твердое, нечто неподвижное; но неподвижное это — не внешне ей, а есть ее же собственная деятельность, подвижная неподвижность ее же собственного акта, живое усилие и силовое напряжение. В могуче напряженном и как бы из стали отлитом мускуле совершаются мельчайшие вибрации, которыми и обнаруживается жизненность мускульного усилия. Когда мы стоим, то

непрерывно падаем, то в одну сторону, то в другую. И напряженный мускул, и стоящий человек действуют, усиливаются, живут. Так и т е р м и н. Недвижно стоящий пред мыслию, он на самом деле есть живое усилие мысли, наибольшее обнаружение ее напряженности. И чем неподвижнее термин, тем отчетливее и тверже стоит он пред сознанием, тем большая требуется жизнь мысли. История термина есть ряд творческих усилий мысли, наслояющей себе вокруг основного ядра все новые препятствия, чтобы, сконцентрировав себя, приобрести новую силу и новую свободу.

XIII. Но каков же образ термино-образования? и как именно примыкает формирование термина к известному из лингвистики составу и росту обычного слова? В слове различаются, как известно, несколько концентров. Концентры слова суть ступени и стадии образования его, прежде всего — индивидуально-личного, а затем, быть может, и обще-народного. Лингвисты стремятся, в духе эволюционизма, приравнять филогенезис слова его онтогенезису, но с этим уравниванием надо быть, по меньшей мере, осторожным. Осторожность тут тем более необходима, что у слова, кроме его роста в индивидуальном разуме, есть рост еще более индивидуальный,— возникновение слова всякий раз как произносимого, т. е. такой онтогенезис, в отношении которого развитие слова в индивидуальном разуме само должно рассматриваться как филогенезис. Но как бы то ни было, а нас занимает не исторический и даже не индивидуально-биографический процесс словообразования, а самая актуальность слова, я в л е н и е слова в данный момент, самый расцвет словесной энергии духа, т. е. слово как наиболее живое и наиболее действенное, как свидетельство силы и жизни духа. Вышеназванные концентры слова суть, прежде всего, для нас, последовательные проявления или откровения духа. К перечню их можно подходить различно, смотря по общему складу мысли и по требуемому в данном именно случае разрезу слова, в том или этом направлении. Нас может занимать познавательная сторона слова, как дающего самую реальность; может — логическая форма, определяющая правомерность вхождения слова в лоно вселенской мысли, хотя оно исходит из уст индивидуальных; может представиться предметом нашего внимания и психическое содержание тех процессов, которыми первичное движение воли последовательно проявляет себя и воплощает в средах, последовательно все более внешних; можно исследовать физиологические и физические явления, представляющие самое тело этих воплощений или нисхождений внутреннего слова в материю; и, наконец, подлежат анализу сверх-психологические и сверх-физиологические движения нашего существа, промежуточные между познанием реальности и психическими

средствами явления его, с одной стороны, и, затем, промежуточные между психикой и физикой или, точнее, соматикой,— движения, объединяемые нами, за недостаточную их исследованность, в одну группу явлений оккультных, хотя сокровенны они, главным образом, от европейского рационализма, а не по существу, и хотя объединение всех вместе столь же мало убедительно, как и каталожное наименование Varia — всем книгам, не вошедшим в состав прочих отделов.

Итак, различно может члениться слово на концентры, и загодя мы не имеем оснований настаивать на тождестве всех названных способов членения,— хочу сказать, граница дробления слова, проведенная по одному направлению мысли, не непременно совпадает с таковою же, намечающеюся в другом разрезе. Эта оговорка необходима, чтобы членения по разным направлениям не показались взаимоуничтожающими вследствие недостаточной их продуманности. Так, например, индусская лингвистика, опирающаяся преимущественно на само-наблюдение со стороны оккультно-соматической, на опыт сознательного распределения прана, посылаемой произвольно в те или другие органы, устанавливает четыре концентра или четыре слоя в нашем слове. Слово бывает:

1, в мозгу — первичное, напа, соответственно абсолютному космическому плану, или атман.

2, в легких — промежуточное, пассианти, соответственно каузальному космическому плану, или карана.

3, в горле — видимое, мадиама, соответственно астральному космическому плану, или суксма[74].

⟨Приложение 1.⟩ Специальный курс с коллоквиумом для студентов 3-го курса Московской Духовной Академии. Из истории философской терминологии

I. ТЕРМИН

1917. IX. 14. Серг⟨иев⟩ Пос⟨ад⟩.
Читано (собств⟨енно⟩ рассказано)
1917. IX. 15 в пятницу
студ⟨ентам⟩ 3-го курса.

1. Научная речь — выкованное из повседневного языка орудие, при помощи которого овладеваем мы предметом познания. Суть науки — в построении или, точнее, в устроении терминологии. Слово, ходячее и неопределенное, выковать в удачный термин — это и значит решить поставленную проблему. Всякая наука — система терминов. Поэтому жизнь терминов — и есть история науки, все равно какой, естествознания ли,

юриспруденции или математики. Изучить историю науки это значит изучить историю терминологии, т. е. историю овладевания умом предлежащего ему предмета знания. Не ищите в науке ничего кроме терминов, данных в их соотношениях: все содержание науки, как таковой, сводится именно к терминам в их связях, которые (связи) первично даются определениями терминов. Мы с вами займемся некоторыми вопросами из истории философской терминологии. Это заглавие нашего курса даст нам возможность свободно беседовать о самых различных вопросах философии и, по желанию, отклоняться в сторону.

Вас, может быть, смущает постановка вопроса: неужели история всякой науки сводится к истории слов? Неужели все споры науки суть «споры о словах»? Да, да и да. Но только под спором о словах надо разуметь именно то, о чем мы говорим, именно вопрос точной и удачной терминологии, а не спор о терминах равноудачных или равнонеудачных, каковой спор именно и называется спором о словах.

⟨Приложение 2. **Запись пропорции на полях «Спецкурса»**⟩

$$\frac{\text{термин}}{\text{речи}} = \frac{\text{орудие}}{\text{телу}}$$

⟨Приложение 3. **Записка из подготовительных материалов**⟩

1. Герменевтика и Гермес.
2. Гермес того же корня, что и Terminus.

⟨Приложение 4. **Ранний план статьи «Термин»** [75]⟩

I. Наука и философия в их близости. Два устремления духа. Их общее — язык.

II. Разложение языка: язык науки (мысль и язык подвижны, заумность футуристов. Линцбах и т. п.).

III. Термин как равновесие того и другого: нормальная ковка языка. 2 момента в строении термина, 2 задачи: точность и гибкость, богатство, твердый центр и приспособленная гибкость, возможность рассмотрения реальности, подобность.

IV. Значение термина.

V. Уэвелль, примеры.

VI. Милль, Бэк и др.

VII. Этимология слова «термин».

VIII. ⟨Нрзбр.⟩

IX. Гносеологическое значение «термина».

X. Изобретение термина «термин».

XI. 2 момента терминологии: орудийность ее и словесность. Термин — словесное орудие. Нам предстоит рассмотреть термин как орудие данной работы, т. е. говорить вообще об орудии, а потом перейти к термину как слову, к ⟨1нрзбр.⟩.

Термин — сжатое описание. В нем неподвижность и устойчивость, но в нем же и биение мысли и бесконечность. Почему термин предмет медитации, ⟨1нрзбр.⟩, внушения. Бесконечность формул, ср. слова Герца о формулах ⟨1нрзбр.⟩. Над термином можно медитировать. Термин терминов — имя ⟨1нрзбр.⟩ есть предмет медитации, сосредоточенность мысли, углубленность размышления.

⟨Приложение 5. **План статьи «Термин»**⟩ [76]

1918.X.12

1) Антиномичность языка.
2) Путь обострения антиномичности: укрепление о б о и х моментов языка.
3) Термин; этимология этого слова.
4) Значение термина (отношение сознания к препятствию).
5) Наслоение термина: строение слова.
6) Чем слово отличается от термина? Термин — слово слов — сжатое о п и с а н и е. Экономичность. Слова Герца о формуле.
7) Термин как слово многоцентричное.
8) Термин — агат; наслоение его. Значение для истории мысли (по М. Мюллеру).
9) Пример στοιχεῖν
⟨Эти пункты написаны чернилами, остальные — карандашом.⟩
10) Термин и формула.
11) Термин и орудие.
12) Строение орудия, аналогичное строению слова. Культурные наслоения орудия.
13) Грамматика орудия — общая грамматика символо-творчества, как такового ⟨1нрзбр.⟩
14) Учение Д. Ст. Милля о термине.
15) Condillac о термине.
⟨На обороте листка:⟩
14) Магичность слова (= тайнодейственность слова).
15) Мистичность слова (= имеславие).

5. СТРОЕНИЕ СЛОВА

1. В употреблении слово антиномично сопрягает в себе монументальность и восприимчивость. Очевидно, в н е м, самом, должно искать основание как того, так и другого; и следо-

вательно, антиномичность функции слова определяется строением его. Обращаясь в эту сторону, сразу же усматриваешь, что наряду с неразложимым единством слово образует целый мир многообразных внутренних отношений.

Речи, чтобы быть общезначимой, необходимо опираться на некоторые первичные элементы, себе тождественные при всех взаимоотношениях и потому представляющиеся атомами речи. Так понятое слово будет неподвижным, данным моему использованию, но не мною создаваемым.

Но чтобы быть от меня исходящей, речи необходимо подчиняться малейшим тонкостям моей мысли, моей личности, и притом вот в этот, настоящий раз; а для этого она не должна содержать в себе ничего твердого, никаких уже далее неподатливых комьев, зерен — вся пластичная, во всем имеющая сложность организации, так чтобы каждый элемент речи способен был принять оттиск именно моего способа пользования речью, именно моей духовной потребности, и притом не вообще моей, а в этот, единственный в мировой истории, раз.

Противоречивость требований, предъявляемых речи, может быть удовлетворена только в том случае, когда самое слово в своем строении содержит равносильную той, функциональной, противоречивость структурную: твердости и текучести, причем и та и другая должны быть, однако, проработаны человеческим духом. Иначе говоря, обе должны быть формами слова, слагать собою форму слова.

2. Действительно, лингвистика давно различала в слове его внешнюю форму от формы внутренней[1], или: слово как факт языка, существующего до меня и помимо меня, вне того или другого случая применения, и слово как факт личной духовной жизни, как случай духовной жизни.

Внешняя форма есть тот неизменный, общеобязательный, твердый состав, которым держится все слово; ее можно уподобить телу организма. Не будь этого тела — не было бы и слова как явления надындивидуального; это тело мы получаем, как духовные существа, от родного народа и без внешней формы не участвовали бы в его речи. Это тело безусловно необходимо; но жизненная сила его, самого по себе, только тлеет, ограниченная узкими пределами, и неспособна согревать и освещать окружающее пространство.

Напротив, внутреннюю форму слова естественно сравнить с душою этого тела, бессильно замкнутой в самое себя, покуда у нее нет органа проявления, и разливающую вдаль свет сознания, как только такой орган ей дарован. Эта душа слова — его внутренняя форма — происходит от акта духовной жизни. Если о внешней форме можно, хотя бы и приблизительно точно, говорить как о навеки неизменной, то

внутреннюю форму правильно понимать как постоянно рождающуюся, как явление самой жизни духа.

Я не могу, не разрывая своих связей с народом, к которому принадлежу, а чрез свой народ — с человечеством, — не могу изменять устойчивую сторону слова и сделать внешнюю форму его индивидуальной, зависящей от лица и случая употребления. Индивидуальная внешняя форма была бы нелепостью, подрывающей самое строение языка. Даже в тех случаях, когда, удачно или неудачно, новообразование внешней формы происходит, оно делается не как обычное приспособление к индивидуальному случаю — внутренней формы, а как всенародное языковое творчество, как вклад в сокровищницу языка. Отныне он имеет войти в общее потребление, если он удачен, или должен быть исключен из данного случая, если он не оказался народнотворческим: с правом или самозванно, но такое новообразование внешней формы делается от лица всего народа и его силою, но никак не по личному замыслу. Если, например, в последние годы голубизну небесную один из поэтов стал называть голубелью[2], то, может быть, это слово войдет в язык, может быть, не будет им усвоено, но во всяком случае оно предложено именно как слово, как нечто хотя и не употреблявшееся, но предсуществовавшее в сокровищнице языка. Не без причины говорится о «счастливо найденном» выражении, но никогда о — сочиненном, и всякий автор огорчился бы, если бы услышал такое выражение, примененное применительно к собственному языку. Книга — творится или сочиняется, изобретается, но выражения и слова не творятся и не сочиняются, а находятся или отыскиваются, обретаются.

Напротив, внутренняя форма должна быть индивидуальною; ее духовная значимость — именно в ее приспособленности к наличному случаю пользования словом. Неиндивидуальная внутренняя форма была бы нелепостью. Если нельзя говорить языком своим, а не народа, то нельзя также говорить от народа, а не от себя: свое мы высказываем общим языком.

Процесс речи есть присоединение говорящего к надындивидуальному, соборному единству, взаимопрорастание энергии индивидуального духа и энергии народного, общечеловеческого разума. И поэтому в слове, как в встрече двух энергий, необходимо есть форма и той и другой. Внешняя форма служит общему разуму, а внутренняя — индивидуальному.

3. Однако внешняя форма, именно как внешняя — некоторой разумности, сама необходимо должна быть двуединой, имея объективное существование, но — не как процесс физический или физиологический, как некоторое явление разума. Если продолжать прежнее сравнение слова с организмом, то

в этом теле слóва подлежит различению: костяк, главная функция которого сдерживать тело и давать ему форму, и прочие ткани, несущие в себе самую жизнь. На языке лингвистики первое называется фонемой слова, а второе — морфемой. Ясно: морфема служит соединительным звеном между фонемой и внутренней формой слова, или семемой[3].

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

Таково строение слова, если исходить из функции слова. Это схематическое построение легко заполняется своим содержанием, как скоро обратиться к психофизиологическому анализу слова.

4. Как внешний процесс мира физического слово прежде всего есть звук или хотя бы преднамечающийся звук: как таковое оно есть φωνή, откуда и название его костяка. Но этот звук возникает не чисто физически, а физиологически и психофизиологически. Он неотделим от артикуляционных усилий, его производящих, и слуховых усилий, его воспринимающих; а усилия эти неотделимы от первичных психических элементов, мотивирующих самое усилие. Итак, некоторое ощущение, чувствование, волнение плюс усилие артикуляции и слуха, плюс звук — все это вместе образует один состав психофизического костяка слова — фонемы.

Но содержание слова не ограничивается вышеперечисленным, хотя это последнее и подразумевает. Слово есть не только ощущение и прочее, но и представление — понятие. Оно ставится нами предметно, метается пред[4], пред нами как нечто вне нас; и это может быть достигнуто чрез подведение наличных психических данностей под некоторое общее понятие: чтобы стать предметным, ощущение отрывается от слепой своей данности и подвергается категориальному синтезу. Так образуется морфема слова, от μορφή (— что этимологически и по смыслу соответствует латинскому forma, т. е. φορμή[5] —) в смысле внешнего вида, как выражающего закон или норму бытия. Общее понятие, под которое подводится здесь первичная данность, есть коренное значение слова, его первоначальное или истинное значение, ἔτυμον, почему в этом разрезе рассматриваемое слово подлежит преимущественно этимологии. Но этимологическое обобщение данности подвергается некоторой чеканке, и тогда корень, обросший рядом вторичных элементов, получает грамматическую форму, завершающуюся окончанием,— посредством которого тема плотно входит

в состав речи, образуя, другими словами, нечто целое. Теперь первичная данность прочеканена грамматическими, а чрез них — и логическими категориями.

Наконец, это живое и разумное, но еще неподвижное в своей монументальности тело приобретает гибкость, когда облекается в свою душу — в свое знаменование — σημασίον, в свой смысл, когда становится индивидуально значащим (σημαίνω «имею значение, означаю»). Однако эту семему слова неправильно было бы представлять себе чем-то определенным, устойчивым, как было бы ложно видеть в наличной неопределенности ее — временный, но устранимый впоследствии недостаток: в ходе данной живой речи семема всегда определенна и имеет завершенно точное значение. Но это значение меняется даже в пределах одной речи иногда весьма существенно, включительно до противоположности: ироническое, например, или саркастическое словоупотребление меняет семему на прямо противоположное. Так, если собеседник спрашивает меня, тепло ли на улице, а я иронически отвечаю «тепло», то семема слова «тепло» в устах спрашивавшего и семема в моих устах, хотя слова поставлены рядом, были прямо противоположными, ибо под моим «тепло» разумелось «ничуть не тело, а холодно»; мое «тепло» было по семеме равносильно семеме «холодно», если бы употребил это слово мой собеседник,— да вдобавок подчеркнуто, усиленно вложенным в семему моего «тепло» пояснением, что даже нелепо предполагать, будто на дворе сейчас может быть тепло.

Итак, семема слова непрестанно колышется, дышит, переливает всеми цветами и, не имея никакого самостоятельного значения, уединенно от этой моей речи, вот сейчас и здесь, во всем контексте жизненного опыта, говоримой, и притом в данном месте этой речи. Скажи это самое слово кто-нибудь другой, да и я сам в другом контексте — и семема его будет иная; мало того, более тонкие его слои изменятся даже при дословном повторении той же самой речи и даже тем же самым лицом. Возможность различного истолкования одной и той же драмы различными артистами и даже одним и тем же при повторениях — наглядное доказательство сказанного. Слова неповторимы; всякий раз они говорятся заново, т. е. с новой семемой, и в лучшем случае это бывает вариация на прежнюю тему. Объективно единым (оставляя пока в стороне вопрос мистического со-чувствия и со-мыслия, телепатический момент беседы), объективно единым в разговоре бывает только внешняя форма слова, но никак не внутренняя.

«Мысли говорящего и понимающего сходятся между собою только в слове», т. е. в неизменной части его, отмечает А. Потебня. «Графически это можно было бы выразить дву-

мя треугольниками, в которых углы B, A, C и D, A, E, имеющие общую вершину A и образуемые пересечением двух линий BE и CD, необходимо равны друг другу, но все остальное может быть бесконечно разнообразно. Говоря словами Гумбольдта, «никто не думает при известном слове именно того, что другой [...]». Всякое понимание есть вместе непонимание, всякое согласие в мыслях — вместе несогласие» [6].

Мы говорим ради семемы, ради значения слова; нам важно высказать именно то, что мы хотим высказать. Нам нет дела до общего или даже всеобщего этимологического значения слова, коль скоро этим словом не выражается именно наше, заветное, с его тончайшими оттенками. Но именно потому, что семема безусловно непринудительна, вполне неустойчива, моя, личное мое проявление, она не дана в чувственном восприятии и потому не может посредством его передаваться. Речь страдает глубочайшей противоречивостью.

Однако мы не верим в непреодолимость этого противоречия: это значит, мы верим в сверх-чувственное его преодоление, преодоление его артикуляциями и восприятиями иного, чем чувственный, порядка. Мы верим и признаем, что не от разговора мы понимаем друг друга, а силою внутреннего общения, и что слова способствуют обострению сознания, сознанию уже́ происшедшего духовного обмена, но не сами по себе производят этот обмен. Мы признаем взаимное понимание и тончайших, часто вполне неожиданных отрогов смысла: но это понимание устанавливается на общем фоне уже происходящего духовного соприкосновения.

5 [7]. Вглядимся в строение слова теперь уже более конкретно. Так, если возьмем слово «береза», то как внешний факт налична некоторая артикуляция и происходящие отсюда звуки б-е-р-е-з-а; это — костяк слова. Но он не мертв психически: с указанными звуками связывается некоторая духовная значимость, хотя этой коренной значимости, держащей на себе все дальнейшее, еще очень далеко до смысла слова, как разумеем мы его обычно. Фонема б-е-р-е-з-а и необходимые для нее артикуляции отнюдь не обозначают еще дерево известного вида, ни тем более — того поэтического содержания, которое в нашем сознании неотъемлемо от образа белоствольной любимицы русского народа. Плоть этого слова определяется его этимоном — от корня бере, первоначально брѣ, означающего светиться, гореть, белеть — брезжить [8]. Береза или брѣза имеет в виду впечатление: «брезжится», «белеет», «мерцает белизною среди лесных стволов» и т. п. Но это коренное впечатление не остается неопределенным категориально: суффикс *з* и окончание *а* отливают это впечатление белизны в грамматическую форму имени существительного

женского рода, единственного числа, именительного падежа. Иначе говоря, это впечатление брезжения протолковано как в е щ ь или с у щ е с т в о, и притом существо женское и т. д. Теперь б е р е з а рассматривается под категорией субстанциональности, причем эта субстанция признается могущей иметь много разных признаков; но внешняя форма слова отмечает только один — белизну, белоствольность. Корень слова дает содержание, а грамматическая форма — логическую форму вещности, или категорию субстанциональности. Таким образом это данное впечатление белизны, закрепленное нашим отзвуком на него, артикуляционно-звуковой реакцией или фонемой, присоединяет тут к себе чрез морфему п о н я т и е: во-первых, качества, а во-вторых — существа. С морфемою, фонема уже н е есть реакция на единичное впечатление, но — воплощает в нее понятия о всех существах — субстанциях, имеющих признак белизны, брезжения. Морфема подымает слово от чувственного мышления к грамматическому. Понятно, что оно, будучи аналитическим, раздробляющим, выделяющим из наглядных образов отдельные признаки, должно давать неподвижную часть слова, ибо в таковой, по ее аналитической несложности, нечему изменяться. Это — внешняя форма слова.

Что касается до семемы слова б е р е з а, то по самому существу дела душу слова невозможно исчерпать хотя бы приблизительно. Она есть все то, что осадилось с течением веков на внешней форме, хотя и не оставляя вещественных или иных извне учитываемых следов. Тут осело то, например, что думал о березе первобытный человек, т. е. как о живом существе, дриаде или гамадриаде [9], со всеми мифами, случаями, воспоминаниями, в которых принимало участие белоствольное дерево [10]. Но сюда относится также и то, что думает о нем ботаник в связи с классификационным местом Betula alba L., в связи с представлением о ней биолога как о растительном организме, состоящем из клеточек, сложенном определенными тканями, растущем, дышащем, питающемся и размножающемся по определенным законам, распространенным в определенных лесных сообществах, с определенною ботанико-географическою характеристикою и т. д. и т. д., причем имеется в виду вся совокупность научных знаний и проблем, прямо или косвенно сделавших своим предметом это дерево. Далее, семема березы — это мысль о березе и образы ее в сознании художника, припоминающего произведение, где изображена береза, свои собственные художественные замыслы около нее и т. д. Еще, это — воспоминание причастного к словесности, когда он сопоставляет вокруг занимающего нас слова отрывки народной поэзии и другие словесные произведения, затрагивающие березу, а также лингвистические соображения об этом слове и его историче-

ских судьбах, хотя бы, например, вроде излагаемых сейчас. Еще, это — мысль философа или богослова, когда в березе предчувствуется им символ Мировой Души, и т. д. и т. д. Но, кроме всего прочего, это — совокупность почти неуловимых эмоциональных оттенков, которыми определяется самое проникновенное из того, что говорящий, вот сейчас, в данном случае, вкладывает в произносимое им слово б е р е з а: может быть, растроганности воспоминаниями о далекой родине, а может быть, хозяйственной скорби о дороговизне дров и т. д. до бесконечности.

6. Итак, этимон, или, по Потебне, «ближайшее этимологическое значение слова», «объективное значение слова» [11], всегда заключает в себе только о д и н признак, и потому, как и звук, слово, это коренное его значение есть нечто о б щ е е для всех людей, говорящих на данном языке: оно есть общий корень всех разнообразных проявлений семемы.

В н е ш н я я форма, тело слова подлежит общеобязательному учету и потому общеобязательной нормировке; но живет оно не для себя, а для своей души. Д у ш у же слова образует объективное его значение, содержащее сколько угодно признаков, имеющее полутона духовной окраски, ассоциативные обертоны: это целый мир смысла, тут свои пропасти и вершины; но сюда нет доступа внешнему учету и извне предъявляемым требованиям. Семема данного слова в м о е м словоупотреблении может быть удачна или неудачна; но никому не принадлежит указывать или заказывать пути ее формирования. Она бесконечно шире своей морфемы, как последняя — бесконечно шире своей фонемы. Семема способна беспредельно расширяться, изменяя строение соотнесенных в ней духовных элементов, менять свои очертания, вбирать в себя новое, хотя и связанное с прежним содержание, приглушать старое,— одним словом, она ж и в е т, как и всякая душа, и жизнь ее — в непрестанном становлении:

Слова — хамелеоны,
Они живут спеша.
У них свои законы,
Особая душа.

Они спешат меняться,
Являя все цвета;
Поблекнут — обновятся,
И в том их красота...

(К. Бальмонт)

Фонема слова есть, следовательно, символ морфемы, как морфема — символ семемы; эта последняя есть цель и смысл морфемы, а морфема — цель и смысл фонемы. Если в фонеме нужно видеть духовную реакцию на впечатления,

и, следовательно, процесс, которым осознается ощущение, то морфема есть духовная реакция на уже сознанное ощущение и, следовательно, процесс, которым образуется понятие — представление; наконец, семема, как духовная реакция на последнее, служит образованию идеи. Еще: фонема — впечатление впечатления или ощущение; морфема — ощущение ощущения или представление — понятие; семема же — понятие понятия или идея.

7. Тут в лингвистическом анализе слова подтверждается каббалистическое и александрийское, преимущественно Филона-Иудея, учение [12], а чрез него и многих святых отцов о т р о я к о с т и смысла Священного писания. А именно, согласно этой герменевтике, каждое место и слово Писания имеет значение, во-первых, чувственно-буквальное, во-вторых, отвлеченно-нравоучительное и, в-третьих, идеально-мистическое, или таинственное.

Действительно; но не только Писание, но и всякое удачное слово имеет три соотнесенных между собой слоя, и каждый может подвергаться особому толкованию. В удачной речи целесообразна не только с е м е м а, смысл ее, но и в н е ш н я я форма по обеим своим сторонам, и находится в теснейшей связи с предметом речи. Толковнику надлежит, конечно, углубиться во все три напластования толкуемого места. Тогда и получится, что известному ряду впечатлений соответствует ряд понятий-представлений, а этому последнему — ряд идей.

Усвоение читаемого или слушаемого происходит одновременно на т р е х различных этажах: и как з в у к, вместе с соответственным образом, и как п о н я т и е, и, наконец, как трепетная и д е я, непрестанно колышущаяся и во времени многообразно намекающая о надвременной полноте. Каждый из этих рядов порождается особой духовной деятельностью: мышлением психологическим, драматическим и, как называют иногда, логическим, хотелось бы думать — от Λόγος [13], или чувственностью, рассудком и разумом. Эти три духовные функции соответствуют тому, что Филон называл действительностями тела, души и духа. А внимательное пользование ими есть условие поэзии как символической, когда слово, гармонически развитое в трех своих сторонах, воздействует на в е с ь духовный организм, поддерживая каждое свое действие двумя другими.

8. Каждый из трех моментов слова есть сам некоторое направление духовной деятельности, и многообразие раскрывающегося здесь весьма велико. На каждом этаже своего строения слово есть мир.

Рассмотрим для примера о д н о слово, самое заурядное, но более внимательно, чтобы убедиться, как много дается нам в каждом слове, хотя бы мы и не усваивали всего сознательно.

Обратимся к фонеме. Вникнуть в нее — значит рассмотреть, во-первых, то чувство усилия, которым артикулируются голосовые органы, и шире — все тело, ибо, в сущности, говорим мы не гортанью и языком только, но и всем телом. Так, одно слово произносится легко, другое — трудно, одно — приятно, другое — неприятно; самая артикуляция вызывает иногда соответственное содержанию слова настроение, например, улыбка как артикуляция заставляет улыбнуться. Во-вторых, необходимо вглядеться в артикуляционные сокращения мускулов и все сопутствующие физиологические процессы, равно как и переживание их в виде известных добавочных чувствований, придающих особый тон нашему волевому импульсу. Такова, например, неподатливость известного рода артикуляций, приятное или неприятное ощущение, вызываемое артикуляцией, и т. д.[14] Наконец, в-третьих, необходимо рассмотреть самые звуки, испускаемые голосовыми органами, в результате артикуляции; и, в-четвертых, слуховые впечатления от этих звуков, поскольку слышание звука — как слушающим, так и самим говорящим — есть сложный психофизиологический акт.

Всякому, прикасавшемуся к подобным вопросам, должна быть понятна огромная сложность процессов по каждому из указанных пунктов. И усилие есть большой психический процесс, особенно когда дело идет об игре мускульных сокращений, столь тонких, как голосовые. Расстройство речи от, по-видимому, ничтожнейших причин, как чисто психических причин, так и физиологических, непроизвольное изменение голоса от самых разнообразных факторов достаточно убеждает в непростоте голосового усилия. Не менее сложны и процессы самого сокращения мускулов, как и сопровождающие их добавочные восприятия: возможность бесконечного многообразия в оттенках речи опирается на эту сложность. Подобно этому не менее сложны и процессы слуха, кстати сказать, и до сих пор не имеющие достаточного анализа. Но, не касаясь этих пунктов, рассмотрим несколько подробнее самые звуки.

Прежде всего, что значит изучить звуки слова? — Звук характеризуется тремя данными: высотою, силою, окраскою, если не считать не очень отчетливо сознаваемого его местопроисхождения и — места и длительности его во времени. Записывающий прибор аббата Руссело[15] или симограф Вердена[16], равным образом и многие другие аппараты того же назначения позволяют достаточно точно вникнуть в звуковое строение слова, причем это строение сказывается весьма сложно.

Возьмем для примера слово кипяток, разученное в звуковом отношении В. А. Богородицким[17]. Запись соответствующих этому слову вибраций произведена посредством Руссело. Богородицкий дает нотную транскрипцию своей записи;

значком ⁓; когда он помещает ⟨ся⟩ н а д нотою, обозначается, что истинный тон несколько выше ее, а когда значок ниже ноты, то и тон несколько ниже; кроме того, знаком соединения ⁀ обозначается тон промежуточный между соединяемыми им нотами. Но при этом нотная транскрипция передает лишь основной тон звучания, между тем как на самом деле мелодия слова богато гармонизирована тонами верхними, суммовыми, разностными, разнообразнейшими ширмами и другими звуками, превращающими слово в целый оркестр. Итак, при упрощении словозвучания до одной мелодии результат записи слова к и п я т о к представляется так:

1. Произношение н е у д а р я е м о г о слога *ки* есть восходящий звукоряд, имеющий наибольшую задержку в начале.

2. Слог *пя*, непосредственно предшествующий ударяемому, имеет почти ту же высоту или даже ниже начального слога *ки*; тон гласного *а* тут не восходящий, а задержку имеет в конце.

3. В ударяемом слоге *ток* тон гласного почти все время восходит и понижается лишь на последних вибрациях, а остановка приходится на самой верхней ноте.

Приняв теперь во внимание, что каждая из написанных нотных строчек должна была бы быть замененной целой партитурой, необходимо говорить о фонеме как о сложной системе звуков даже самой по себе, помимо других элементов слова, являющейся целым музыкальным произведением. Независимо от смысла слова, она сама по себе, подобно музыке, настраивает известным образом душу. Нет нужды, что это музыкальное восприятие бессознательно, тем глубже западает оно в душу, не принявшую мер к самоограждению, тем проникновеннее вибрация души откликается этой музыке. Мы сказали — д у ш и в смысле целостности личности, потому что в е с ь организм, раз он воспринимает, вибрирует сообразно слушаемому. Поэт, остро и даже во вред уравновешенности звука со смыслом чувствовавший музыкальную аффекцию слова, давно уже отметил:

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

Как полны их звуки
Безумством желанья!
В них слезы разлуки,
В них трепет свиданья.

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

Но в храме, средь боя
И где я ни буду,

Услышав, его я
Узнаю повсюду.

Не кончив молитвы,
На звук тот отвечу
И брошусь из битвы
Ему я навстречу.

(Лермонтов)

Поэт настаивает именно на з в у к е слова, как могущественно действующего, не на значении — «темном иль ничтожном». И когда эта фонема падает на благоприятную почву, звуковая энергия ее развертывается в звучании всего существа:

Их кратким приветом,
Едва он домчится,
Как Божиим светом
Душа озарится.

(Из первой редакции) [18]

Да, не в смысле этих речей, а в звуке — их действенность, полная глубокого содержания, внутренне благообразного:

Надежды в них дышат,
И жизнь в них играет.
Их многие слышат,
Один понимает.

Один, т. е. тот, чье существо способно вибрировать ответно на эти звуки; и потому

Лишь сердца родного
Коснутся в дни муки
Волшебного слова
Целебные звуки,

Душа их с моленьем,
Как ангела встретит,
И долгим биеньем
Им сердце ответит.

(Из первой редакции)

Эта иррациональная действенность слова, хочется сказать, п о н я т н а, т. е. понятна как аналогичная действенности чистой музыки. В этом сложном музыкальном произведении, которое мы называем фонемой слова, к а ж д ы й тон вносит нечто в общее впечатление, а хорошо известно и в этом смысле кажется понятным, что в музыке достаточно изменить иногда одну ноту, по тональности ли, или длительности, или акценту, или тембру, как произведение получит существенно иной характер. Чем тоньше «совесть ушей», тем более значительным, а потому и ответственным сознается слово как явление звука.

9. Посмотрим теперь, чем представляется разбираемое слово к и п я т о к мышлению грамматическому. Первый вопрос о коренном значении. Слово к и п я т о к — позднейшее, и чтобы

выяснить его корень, необходимо обратиться к лежащему в основе его глаголу кипеть или церковнославянскому кꙑпѣти. Со-коренными с кꙑпѣти и родственными глаголам славянских языков являются: санскритское kup-jati — приходить в движение, возбуждаться, латинское cup-io — горячо желаю, киплю страстью, немецкое hüpfen, hupfen, что значит прыгать, скакать, а также родственные глаголы немецких диалектов, имеющие то же значение (нижненемецкое hüpfen, hupfen, hopsen, hoppan, восточнопрусское huppaschen). Это сочетание гортанной + о или у + губной имеется с соответственными изменениями и в греческом языке. Несуществующее ныне κυβίζω дало начало глаголу κυβιστάω, что значит лететь кубарем, кидаться головою вниз, кувыркаться, перекидываться навзничь, прыгать через голову, скакать, танцевать. Отсюда происходит κυβιστήρ или κυβιστητήρ — становящийся на голову, кувыркающийся, фигляр, плясун. Того же корня греческое κύβη — голова, соответствующее русскому КУПА, т. е. верхушка, например, купы деревьев и купол[19]. Того же корня и слово куб, первоначально означавшее игральную кость, которую подбрасывают вверх, так что она подскакивает. Куб, вопреки геометрическому пониманию этого термина, значит скакун, летящий вверх, прыгун. Подтверждение тому, что κύβος действительно значит игральная кость в смысле попрыгунчик, находится и в древнерусском названии этого предмета сигою, от сигати: «ни единому или от клирик или от простьць сигами лѣкъмь играти» (переводится в 50-м постановлении Трулльского Собора[20] выражение κυβεύειν — alea ludere и еще: «діякон сигами играя» (κύβοις, aleae)... да извьржен будет»).

Что β действительно может быть равносильной π, на это, кроме общих законов фонетики, указывает, быть может, и прямой переход β в π в слове κύπρος — цифра (κύπρος κεφάλαιον ἀριθμοῦ — цифра глава числу)[21].

Итак, корень кип, cup, кып, kup, κυβ (соответствующий санскритскому $\sqrt{\text{kup}}$ — делать фокусы, фиглярствовать, по Прéлльвицу[22]) означает стремительное движение вверх, первоначально относимое к скаканию, к подпрыгиванию. Поэтому кипеть, кꙑпѣти собственно означает прыгать через голову, плясать, скакать. Таково объективное значение слова кипяток. Оно, следовательно, не содержит ни малейшего указания на тепловые ощущения. Кипяток — значит плясун, прыгун, скакун, внезапно и быстро возвышающий голову.

Вот музыка некоторого слова и вот его этимон. Трудно было бы мыслить случайность их связи, хотя, по неизученности

звуковой символики, трудно было бы показать внутреннее соответствие фонемы и морфемы. Но примерно можно было бы наметить следующее:
фонема

$$\begin{matrix} \text{I} \\ \left\{\begin{matrix} \text{k} \\ \text{h} \\ \text{r} \end{matrix}\right\} \end{matrix} + \begin{matrix} \text{II} \\ \left\{\begin{matrix} \text{ы} \\ \text{о} \\ \text{у} \end{matrix}\right\} \end{matrix} + \begin{matrix} \text{III} \\ \left\{\begin{matrix} \text{п} \\ \text{б} \end{matrix}\right\} \end{matrix}$$

из трех ⟨звуков⟩ могла бы быть понятой, в порядке натурального объяснения, как естественный звук прыжка, т. е. при подпрыгивании. В то время как ноги уже стали на земле, верхняя часть туловища, двигаясь по инерции вниз, внезапно сжимает грудную клетку. Вырывающийся воздух производит звук приблизительно такой, какой произносят, изображая ребенку из колена лошадку: hop, hop, hop или hup. Звук hup, къп, хυβ — естественное следствие механики тела при подпрыгивании, причем первая группа звуков соответствует разверзанию струею воздуха гортани, вторая — самому процессу выдыхания, но не активно свободного, а несколько насильственного, когда губы стремятся быть сжатыми, а третья группа — достигнутому, наконец, прекращению воздушной струи через сомкнутие губ.

Если так, то фонема слова к и п я т о к есть действительно подходящая звуковая материя для этимона: с к а к у н, п р ы г у н, к и п у н. Но, конечно, в подобных объяснениях нельзя видеть ничего, кроме лингвистической модели, накинутой хотя бы временно на зияющую при современном состоянии лингвистики пропасть между звуком и смыслом.

Но слово к и п я т о к — не голый корень: оно отлито в грамматическую форму существительного. Этим отмечено, что кипяток — не признак, не состояние и не действие какой-либо вещи или существа, а самая эта вещь, самая субстанция, самое существо. Основной же признак этого существа приписывается ему сказуемым, трояким в соответствии с троякостью сложения самого слова.

П с и х о л о г и ч е с к и м сказуемым к этому слову будет к и п я щ и й, т. е. прыгающий, а психологическою связкою,— вероятно, то мускульное чувство, которое мы испытываем, вскидывая голову для наблюдения за прыгающим существом Психологическое суждение будет, следовательно, таково:

г-н К и п я т о к → (вскидываю голову) → к и п я щ и й
(подлежащее) (связка) (сказуемое)

Грамматическое сказуемое первоначально то же, но связка уже и н а я. Связка будет — «живет», «летит» и т. п., причем к и п я щ и й мыслится как а к т кипятка-существа: кипение —

жизнедеятельность к и п я т к а. Он представляется тогда, говоря по-современному, д у ш о ю кипящей жидкости, духом, обитающим в кипятке, скрывающимся в чувственном образе. Это — как раз то самое, что говорил Фалес своим «все полно богов, демонов и душ» и «магнит имеет душу» [23].

10. «Кипяток живет кипящ» — это не бессодержательное тождесловие, а целая поэмка: за музыкой звуков, воспроизводящих переживание прыжка, за живописующими прыгание звуками, в них и ими мыслится живое существо — попрыгунчик, поскакунчик, обитающее в котле и пляшущее от огня,— существо, вся деятельность которого — непрестанное прыгание сломя голову; он — вечный неугомонный карла, душа домашнего горшка. Слово есть миф, зерно мифотворчества, развертывающееся во взрослый мифический организм по мере вглядывания в это зерно. Единый признак, выражаемый морфемой, хранит в себе возможности бесчисленных проявлений жизни. Осуществляя их, устойчивая и в себе замкнутая внешняя форма слова (фонема + морфема) развертывается в неустойчивую и незамкнутую семему, самую жизнь слова. Когда под кипятком разумеется прыгунчик, то этому существу вовсе не отказывают в полноте жизненных проявлений, они подразумеваются, семема же высказывается определенно, но каждый раз по-новому, какое именно проявление жизнедеятельности усмотрено у этого существа данный раз. Когда мы сейчас произносим слово к и п я т о к, мы имеем в виду высокую температуру кипящей воды, и «холодный кипяток» звучит как внутреннее противоречие. Мы не задумываемся, что признак высокой температуры и даже признак жидкость — тут только один из бесчисленных многих возможных признаков, развертывающих объективное содержание: стремительно двигаться, подскакивать вверх, и тем обедняем свой язык. Но вот несколько примеров, которыми наметятся некоторые напластования в семеме занимающего нас слова [24].

В рукописном Евангелии XIII в. текст Ио. 4,14 передается так: «источник воды, къпяща в живот вечный» [25]. В современном переводе этому слову к ъ і п я щ а соответствует вялое т е к у щ е й, но в греческом тексте стоит ἁλλομένου, а ἅλλομαι означает прыгать, скакать, почему в чине великого водосвятия чрезвычайно выразительно говорится об «источнике, скачущем в жизнь вечную» [26]. О стреле тот же глагол употребляется в смысле л е т е т ь, но ведь и стрела выпрыгивает из лука, ринувшись стремительно вперед. Тот же глагол имеет затем значение д е л а т ь в ы с о к и е п р ы ж к и, у с т р е м л я т ь с я; в новозаветном языке в отношении воды — течь, но опять с оттенком с и л о ю, п р я д а т ь, это не спокойное и длительно важное течение многоводной реки.

Подобно этому, в Минеи 1096 г. на Сентябрь, 144, говорится: «миро блговоньно къпит намъ». В рукописном поучении

Григория Назианского XI в., 53, говорится: «съсудомъ къıпѣти»; здесь къıпѣти передает слово πηγάζειν от πηγή — источник, ключ, что значит течь. Если вспомним, что от того же греческого слова происходит имя Пегаса — стремительно скачущего и взлетающего окрыленного коня, души источника, то понятно, что и в слове къıпѣти здесь содержится признак стремительности. В том же поучении, 16, говорится: «къıпа҂ гноимъ въводиши безлѣчьное» — смысл аналогический — Златоструй, 13: «и тако не исцѣленъ недоугъ сей яко и тмами бъıліем належащим, своемоу гною къıпѣти» — болезненные выделения текут так обильно, что их не остановить никакими снадобьями.

В приведенных примерах семема слова кипеть имеет в виду течение жидкости, понятие, ближайшее к коренному значению слова.

Но вот примеры напластований семемы уже последующих. В житии Феодоры 1039 г. читаем: «по оученіи... многъıих, яже къıпяхоуть Стмь Дхъмь отъ оусть іего». Здесь къıпѣти значит изобиловать, изобильно источать духовную силу; но тут еще можно усматривать некоторую аналогию с источением жидкости. — Еще более далекое от корня наслоение семемы имеется в словоупотреблении стихираря 1163 г.: «чюдесы ваю къıпить Вышеградъ пречьстьный», къıпить, т. е. кишит, полон, переполнен чудесами город. Еще более далекое напластование из Миней Четьих, апрель 29: «обильнѣ къıпить» — в смысле обычно бывает под рукою, бывает наготове, как перевод προκείται, in promptu esse sollet. Подобное же значение занимающего нас слова, когда в Библии говорится: «въ землю къıпящоу медъ и млеко»[27] — изобилующую медом и молоком, по-гречески ῥέουσαν. Еще дальше напластование нравственное, например, в евангельском выражении «къıпѣ вьзиде фарисей»[28], т. е. надмеваясь, пыжась, переполняясь самим собой. В древнерусском языке говорится также: къıпѣти богатьством чьрвьми — о больных членах, о рве с горячей расплавленной серой и т. д. и т. д. Во всех приведенных примерах семема слова имеет в виду стремительность выделения, изобилие, поэтому на большое количество[29], но нигде тут нет еще ни малейшего намека на высокую температуру, что названо кипящим; правда, можно сказать про расплавленную серу или смолу, что она кипит, но этим указывается в древней семеме не высокая температура расплавленного вещества, а состояние бурливости, отсюда — подхождение к краям вместилища, и, далее, на большое количество кипящей жидкости. Эти напластования семемы сохранили жизнь и в современном русском языке. Так, говорится: «море

кипит и пенится в бурю», «водопад кипит»; затем, «народ кипит» — например: «внизу народ на площади кипел» (Пушкин) [30]. «Муравейник кипит», т. е. кипит, густо толпится, находится в непрестанном движении. Отсюда — значение, как говорят, «переносное» (но неосновательное, ибо всякое значение слова — переносно, символично, всякое слово — троп), «он кипит злобою, местью» — находится в сильном душевном движении, «работа наша кипит» — идет бойко, скоро; «дело так и кипит» — спорится; «к чему рук ни приложит, все у него кипит», т. е. он мастер своего дела, и т. д. В частности, волнение и бурление воды, вообще жидкости от парообразования при достаточно высокой температуре тоже получает название кипения: «вода кипьем кипит». А вместе с тем на семеме разбираемого слова наслояется признак высокой температуры, делающийся наиболее акцентированным: «окипятить что» — значит обварить; «подкипятить» — подогреть; «точка кипения» — определенная температура. Вобрав в себя новый признак, семема позволяет пренебрегать старыми и даже коренным значением; так, говорится: «железо кипит», и это значит: мечет искры, накалено добела, а «кипятить железо» — калить добела, для сварки.

Это — одно направление при познавательном анализе кипящей воды. Другое же принимает в расчет пенообразование при кипении: пена эта называется кипень или кипéнь; будучи белой, она характеризует собой уже не тепловое состояние и не бурление, а соответственный цвет: «бела, как кипень» — похвала красотке [31].

Далее, тот же анализ отмечает образование твердой «накипи», почему в семему слова «кипеть» входит признаком всякое створожение, коагуляция, сбивание в комки; «ветошка прикипела к ране»; «кровь скипелась» — свернулась, образовала твердые сгустки, «рана скипелась»; «мука скипелась» — слежалась в комья; «щи укипели» — осталась одна гуща, хотя в последнем примере накопление оттенков многосложно.

Но далее, душевное волнение тоже сопровождается, во-первых, разгорячением, а во-вторых — сильным движением, ажитацией, не только психологическими, но и физическими. Отсюда «кипучий человек» — значит, горячий, пылкий, предприимчивый; «кипучее воображение», «кипучий нрав», «кипучая кровь» — быстро возбуждающийся. «Кипениться» в Тверской и Псковской губерниях, равно как и «кипятиться» на общерусском говоре,— горячиться, задориться, петушиться, хорохориться, «полно кипятить-то» — не спеши, или не торопи, не понукай, дай срок. Указывают еще на тверское и псковское слово «кипятильничать» в смысле прихвостничать, втираться в доверенность, но это значение едва ли можно признать достоверным.

Психологический слой в семеме слова к и п я т о к использован и литературным языком; так и у юного Пушкина:

Нетерпеливый конь к и п и т
И снег копытом мощным роет [32],

а у Раича — наполовину каламбурное:

Вскипел Бульон, течет во Храм [33].

11. Итак, если оставить в стороне боковые ветви, то генеалогия семемы к и п я т о к такова: скакун, прыгун кипяток получает значение кипуна, т. е. бьющего вверх ключа; затем — всякого изобильного отделения; затем — бурления воды от парообразования; затем — воды горячей, вара; наконец — человека, находящегося в движении и потому внутренне неспокойного, торопящегося, вспыльчивого, горячего: «что за кипяток», «не человек — кипяток».

Родословие этой семемы длинно, но нельзя думать, будто образование семемы настоящей наличностью ее слоев завершено. Напротив, медлительный вначале и, при ясном сознании этимона, боязливо держащийся в ближайших окрестностях корня, этот процесс роста семемы идет ускоренно, когда коренное значение, обволокнутое рядом слоев, уже не чувствуется как господственно влиятельное или даже вовсе не понимается без лингвистических изысканий. Тут семема приобретает чрезвычайную подвижность, и можно быть уверенным, распространение ее пойдет далее и далее, наращивая на изначальной симфонии звуков, на фоническом ядре слова все новые и новые семантические концентры. В сознании физика, например, семема слова кипяток включает в свой состав совокупность многоразличных фактов и теорий, касающихся до кипения жидкостей; что температура кипения зависит от упругости окружающей атмосферы, что для кипения необходимо присутствие в жидкости газовых пузырьков, что температура кипения зависит от посуды, в которую налита жидкость, что существует критическая температура — абсолютного кипения и пр. и пр.— все это тоже вошло в семему к и п я т о к, но один раз выдвигается один слой ее, а другой раз — другой. Каждый из нас придает пластичной семеме слова с в о е, сообразное потребности данного случая значение; у каждого коренное значение связывается с неуловимыми, но весьма существенными духовными обертонами, сознание каждого слова пускает с в о и воздушные корни. Говоря слово к и п я т о к, мы обращаемся с целым с н о п о м понятий и образов; но и разнообразные, они вяжутся в одно целое. Суждением подчеркивается тот или другой слой семемы: сказуемое дает слову новую свежесть и новую значительность. Оставаясь старым, оно приобретает

новую функцию, и нам радостно узнавать в новом старое и в старом открывать новое; на языке дельцов это можно было бы назвать удовлетворенным чувством экономии.

12. Итак, слово и неподвижно, устойчиво и, наоборот, неопределенно, безгранично, зыблемо, хотя, и зыблясь, оно не оттягивает места своего ядра. Невидимые нити могут протягиваться между словами там, где при грубом учете их значений не может быть никакой связи; от слова тянутся нежные, но цепкие щупальца, схватывающиеся с таковыми же других слов, и тогда реальности, недоступные школьной речи, оказываются захваченными этою крепкою сетью из почти незримых нитей.

6. МАГИЧНОСТЬ СЛОВА

1. Слово мы привыкли рассматривать как явление с м ы с л а и правильно отождествляем его со смыслом. Но мы при этом часто забываем о слове как именно я в л е н и и смысла, между тем как параллельно с отождествлением, упомянутым выше, возможно и другое отождествление: слова и явления. Ведь слово — столь же внутри нас, сколь и вовне, и если мы правы, почитая слово событием нашей сокровенной жизни, то должно нам не забывать, что оно есть нечто уже переставшее быть в нашей власти и находящееся в природе оторванно от нашей воли. Пока мы над словом еще вольны,— его нет, а лишь только оно возникло,— мы потеряли свой произвол. «Слово, что воробей: выпустишь — не поймаешь»,— поучает народная мудрость. Между тем об этой, принудительной, стороне слова постоянно забывается, особенно людьми, причастными науке, хотя не забывает о ней народ как целое; а забвение такого рода не может пройти безнаказанно при учете силы и могущества слова, что, в свой черед, ведет не только к теоретическим ошибкам, но и к общественным и личным проступкам, которые не могут быть порою названными иначе, как преступлениями.

Дело в том, что слово, как посредник между миром внутренним и миром внешним, т. е. будучи а м ф и б и е й, живущею и там и тут, устанавливает, очевидно, нити своего рода между тем и другим миром, и нити эти, какими бы ни были они мало приметными взору позитивиста, суть, однако, то, ради чего существует самое слово, или по крайней мере суть перво-основа всех дальнейших функций слова. Эта перво-основа, очевидно, имеет направленность двустороннюю, во-первых, о т говорящего — наружу, как деятельность, вторгающаяся из говорящего во внешний мир, а во-вторых, от внешнего мира к говорящему, внутрь его, как восприятие, получаемое говорящим. Иначе говоря, словом преобразуется жизнь, и словом же жизнь усвояет-

ся духу. Или, еще говоря иначе, слово магично и слово мистично. Рассмотреть, в чем магичность слова, это значит понять, ка́к именно и почему́ словом можем мы воздействовать на мир. Рассмотреть, ка́к именно и почему́ слово мистично, это значит уяснить себе, каков смысл учения, по которому слово есть знаменуемая им реальность. Но разумеется, наша задача не может быть д о к а з а т е л ь с т в о м всего того, о чем учат в занимающих нас отношениях магия и мистика: доказывать это, т. е. от позитивной науки — значило бы, во-первых, судить другие науки методами и приемами, им по существу чуждыми и загодя отвергающими их возможность, а во-вторых, пренебречь прямым опытом, на который те науки опираются и из своеобразия которого они исходят. Подобное доказательство могло бы быть дано лишь прямым о п ы т о м, опытным исследованием, раз возникло сомнение в достоверности показаний магии и мистики. Но это не составляет нашей задачи, ибо н а с занимают преимущественно склубления отдельных нитей м и р о п о н и м а н и я возле областей их выхода из мрака подсознательности через порог сознания. И потому нашим предметом должно, скорее, быть обоснование возможности, чем доказательство наличности магических и мистических сторон слова, хотя в надежде, что когда ложное убеждение о н е-возможности их будет из ума устранено, то всякому не трудно будет припомнить личный опыт и расчленить мысленно собственные переживания, которые, по недостатку оформливающих их схем и тормозимые другими схемами, в уме наличными, оставались до тех пор в загоне, в темных задворках сознания и заверялись как несуществующие или как непонятно откуда возникшая недоразуменная случайность.

II. Итак, нам предстоит показать возможность и даже вероятность магического воздействия слова, с тем чтобы далее сделать то же в отношении мистической стороны его. Но убеждение в магической силе слова, на протяжении веков и тысячелетий, составляет всеобщее достояние народов самых различных, и едва ли можно указать хотя бы один народ и хотя бы в одно время своего исторического развития, который бы не имел живейшей веры в магическую мощь слова. Эта вера так распространена и прежде и теперь, что ее, говоря о народах, приходится считать неразрывною с самым пользованием речью и видеть в ней необходимый момент в самой жизни языка. Следовательно, изложение наше будет наиболее естественным, если мы, вообще примыкая к жизнепониманию всенародному, к разуму общечеловеческому, и в поставленном вопросе в основу положим не отрицательный взгляд позитивизма на слово, а положительный взгляд всего человечества и тяжесть доказательства возложим на тех, которые, отпав

от всего человечества, утверждают, наперекор общему историческому преданию, бессилие и пустоту слова.

Большинство, неимоверно подавляющее большинство наших современников, если они вкусили того, что называется «научным мировоззрением», твердо убеждено, что слово, если способно действовать, то лишь как рациональный смысл, но при этом почти не задумывается ни о способе передачи этого смысла от одного сознания к другому, ни о внутренних процессах, на которых возможно в сознании раскрытие смысла. Это крайнее опрощение дела имеет своею тайною предпосылкою картезианский дуализм общего миропонимания, которого не избегает, естественно, и частность — проблема слова. Человек состоит из вещества, единственно имеющего природу механическую, и души, суть которой — лишь в ее сознательности. Две несравнимые между собою субстанции, res extensa и res cogitans [1], Декарта, хотя и потеряли свою отчетливость, однако доселе господствуют в миропонимании широких кругов интеллигенции, и таковым представляется истиной самоочевидной, что между процессами материальной действительности и смыслом, раскрывающимся в сознании, не может быть, по существу, ничего общего. Но если н е т ничего общего между душой и телом, то нет, тем более, ничего общего и между произведениями той и другого. Если самый человек не есть в собственном смысле ц е л о е, то тем менее будет ц е л ы м его слово. И вот, в этом понимании нецельности слова, как состоящего из необъединенных органически внешней оболочки и внутреннего содержания, лежит главное препятствие понять магичность слова и его более чем только рациональный образ действия — на сознание, на душу, на тело и далее на природу внечеловеческую.

Что же есть слово на взгляд большинства? — Некоторый удачно или неудачно выработанный смысл, точно или расплывчато образованное понятие, передаваемое другому посредством внешнего и внешне с понятием связанного сигнала, звукового знака, совершенно условно присоединенного к означенному смыслу, хотя при этом остается решительно непонятным, ка́к же может быть связываемо, даже условно, то, что́ внутренно не имеет никакой связи, и, следовательно, в силу того, что самое условие должно налагаться либо с той, либо с другой стороны,— или материально-механически, или рационально-логически,— не может образовать прочного соединения. В сущности, с этой точки зрения было бы правильно просто отрицать самое существование слова, подобно тому как в картезианстве наиболее последовательным было бы прямое непризнание человека; но действительность в том и другом случае свидетельствует о себе слишком принудительно, или, если угодно, тут слишком трудно было бы совсем не подчиниться общечеловеческому

воззрению, и — компромиссно — существование слова, как и существование человека, не отрицается, но с замалчиванием непонятности и, более того, прямой неприемлемости этого существования в пределах дуализма. Слово тогда есть, как понятие, нечто замкнутое безысходно в пределы бессильной и ирреальной субъективности, которой, если договорить мысль до конца, нет места в бытии. А с другой стороны, как сигнал, слово есть некоторая минимальная энергия физического порядка,— звуковая энергия, и вообще-то наименее действенная, в данном же случае — настолько малая, что с нею, как с силою во внешнем мире, по-видимому, не стоит и считаться. Чтобы быть великодушными, подскажем еще от себя и более точный расчет ничтожности этой энергии: т я ж е с т ь в 50 гр., опускаясь на 1 метр по вертикали, развивает энергию, достаточную для произведения звука обычным голосом в течение десяти тысяч лет без перерыва; иначе сказать, если бы обыкновенная шляпа упала со стола на пол, то, использовав энергию падения и преобразовывая ее при помощи какого-либо прибора вроде фонографа, можно было бы заставить его повествовать об означенном событии десять тысяч лет без умолку. Следовательно,— спешат заключить наши противники,— следовательно, воистину слово есть, в качестве силы внешней, не более как «только слово»,— пустое слово, flatus vocis — дуновение голоса, по определению номиналистов средневековья, nihil audibile — ничто, хотя и слышимое, но, конечно, кроме слышимости не имеющее далее никаких, выходящих за пределы субъективности говорящего, последствий. Несмотря на ничтожный физический свой придаток, слово не может почитаться подлинною реальностью и есть лишь с м ы с л, взятый отвлеченно.

III. Лично для себя я не стал бы отстаивать против выставленных возражений — ф и з и ч е с к о й действенности слова, ибо в моем мировоззрении физического как такового, т. е. вне его пронизанности духовными и оккультными энергиями, вовсе не существует, и я полагаю, что н е магическое надо объяснять физическими причинами, но напротив, так называемое или кажущееся профанам физическим подлежит объяснению через магические силы. Но в порядке изложения, поскольку здесь дело идет о п у т и к символическому жизнепониманию, не бесполезно диалектически преодолеть вышеприведенное предубеждение против слова. В самом деле, разве не грешит оно, как и все мировоззрение наших современников, не вопреки физике вообще, а второму закону термодинамики в частности, грубым пренебрежением к категории качества и к категории порядка или, если угодно,— формы. Как будто в хозяйстве природы дело все только в количестве энергии, не зависимом от качества, порядка, формы, тогда как весь смысл

второго закона термодинамики — в установке первичной важности того, в каком именно виде представлено данное количество энергии[2]. Солнечная теплота, получаемая даже тысячами квадратных километров поверхности в течение сотен лет, не способна воспламенить и крупинку пороха, тогда как выпуклая линза, собравшая лучистую энергию солнца хотя бы с десяти квадратных сантиметров, в несколько секунд может взорвать пороховые погреба и уничтожить целый город. Разве трудно было бы устроить такой прибор, который отзывался бы на самый слабый звук определенной высоты и оставался бы в невозмутимом покое при орудийном громе. Почти без усилия открывается ключом несгораемый шкаф, но самые тяжелые удары по нему топором не откроют доступа к содержимому шкафа. Нужно ли в миллион первый раз напоминать, что «Москва от копеечной свечки сгорела», тогда как и жар доменных печей не помеха ее целости. Но можно и более того, вводя понятие о направляющих силах в энергетику, представить себе даже наименьшие количества энергии производящими самые могущественные действия: полк демонов-распределителей Клерка Максвелля[3], т. е. молекулярно-малых существ, движущихся между молекулами, мог бы даже вовсе без затраты энергии, не то что с затратою минимальною, перераспределять кинетическую энергию молекул так, чтобы вызвать в любой точке материальной среды любое повышение или понижение температуры, изменение химического состава, вообще изменение всей физической картины в заданную этим демонам сторону. Стоило бы приказать таким существам произвести не более как ряд чисто физических действий, вполне приемлемых любым позитивистом,— и в итоге получилось бы нечто несомненно — так было бы оценено оно — магическое. Почему́ же отвергать мысль, что энергия, звуковая энергия слова, может быть направленной именно в сторону определенного действия, и произведет его, несмотря на свою количественную ничтожность, хотя должно добавить и то, что самое понятие о значительности или ничтожности — условно. Между тем, с звуковой стороны, слово вовсе не есть звук вообще, вовсе не какая-то звуковая энергия, а напротив, есть звук чрезвычайно выработанный, звуковая энергия, весьма тонко организованная, имеющая определенное и высокодифференцированное строение и, следовательно, если вместе с Оствальдом[4] говорить об «энергии формы», то обладающая, в этом смысле, большой интенсивностью. Слово, самое по-видимому простое, есть, как мы видели уже, сложный и богатый мир звуков; однако этот мир был бы оценен нами как неизмеримо более полный и многообразный, если бы слух наш не был так мало воспитан в различении малых звуковых интервалов. Если бы, например, мы

умели различать хотя бы четвертные тона, как это привычно воспитавшим свой слух на восточной гамме, то уже и тогда модуляции слова были бы поняты нами в качестве сложных музыкальных произведений, кажущихся миниатюрными лишь по своей кратковременности, но при растяжении времени, например приемом гашиша, представляющих собой сложнейшее целое,—некоторую симфонию звуков. Законченная организованность всего этого сплетения звуков, его строго очерченная индивидуальность, его не-случайность, даже в малейших подробностях, видны, между прочим, из того, что самое малое изменение целостного комплекса звуков, изменение, едва ли учитываемое средствами физического анализа, сразу признается ухом: среди шумов, криков и множества голосов нам нетрудно следить за определенным, нам знакомым голосом, и даже малейшие изменения его тембра, например от хрипоты, от закрытости рта, от смущения или радости, и самые тонкие, порою тщательно скрываемые, интонации голоса учитываются, несмотря на море волнующихся кругом нас звуков. Вне всякого сомнения, тем или иным способом, но звук доходит до нашего уха и приходит к нашему сознанию как одно индивидуальное целое, раз только он был произведен таковым. Гельмгольцевское учение об анализирующей деятельности нашего «слухового аппарата», т. е. учение о том, что всякий сложный звук, дойдя до кортиева органа, якобы разлагается на элементарные колебания, так что когда раздается много звуков, то элементарные слагающие каждого из них поступают в центральную нервную систему в виде итогов, суммарно, как накопление однородных элементарных колебаний от разных индивидуально-определенных звуков,—это учение делает решительно непонятным, каким же образом мы все же, после этого разложения звука и полного стирания его индивидуальной формы, все же продолжаем расчленять хаос сплетающихся звуков на замкнутые в себе индивидуальности, и притом воспринимаем их с величайшей определенностью, не смешивая их между собою и не смазывая их границ[5]. Между тем если даже пойти на совершенно невероятное признание психического воспостроения каждой из бесчисленных звуковых индивидуальностей, то и таким признанием ничего не было бы достигнуто, ибо коль скоро звуковая форма до центральной нервной системы действительно в о в с е не доходит (а так именно надо думать по Гельмгольцу), то невозможен и звукосинтез, как вполне произвольный, как не имеющий за себя никаких объективных данных ни в какую сторону и, следовательно, всецело опирающийся на субъективный каприз и произвол, на случайность, и точнее сказать, вообще невозможный: в самом деле, строить, хотя бы и произвольно, можно тогда лишь, когда имеется какой-либо пример для построений,

пусть не данных, а лишь в таком же роде. Но, если реальность воистину никак не дает н и ч е г о подобного, если в восприятии не содержится никаких признаков звуковой формы, то делается непонятным, как и почему вообще самая мысль о таковой может возникнуть. Иначе говоря, есть индивидуальная звуковая форма, как некоторая объективная сила, как то главное, что дает восприятие слуховое, что организует звук и сплачивает звуковые элементы, чем бы они ни были, в единое целое, и это целое, раз произведенное, устойчиво пребывает в мире, как некоторый индивидуум, как некоторый организм.

IV. Не случайно слово «организм» сорвалось с моих уст. Признание или непризнание реальности слова, в конечном счете, в обостренности постановки, ведет прямо вплотную к вопросу, есть ли слово — организм, ибо в противном случае, если бы мы не признали его таковым, т. е. не усмотрели в нем целостности, мы вынуждены были бы признать его внешним соединением энергий, а потому — случайным и лишенным какой-либо устойчивости. Ставимый вопрос о слове как организме имеет свою длинную историю еще в древности и был предметом оживленных обсуждений, и именно с термином «телесности». Телесен ли голос, телесно ли слово? — спрашивали древние, желая этим сказать по-нашему, имеется ли у слова свое тело, т. е. составляет ли слово нечто устойчивое в мире, или нет. И на этот вопрос даже Л у к р е ц и й К а р отвечал: «Corpoream quoque enim vocem constare fatendum est — должно признать, что также и голос существует телесным» [6].

Между тем этой телесности слова не видит большинство интеллигентов, и таковым кажется, что слово, со стороны физической, есть слишком явно только процесс, а не устойчивое образование. Воздушный организм, сотканный звуковыми волнами, представляется мечтой. Но если для признания устойчивости подобным отрицателям требуется непременно материальное тождество, т. е. нумерическое самотождество материальных молекул, входящих в состав организованного тела, то не придется ли им отвергнуть на том же основании, на котором они отвергают органичность слова, также и существование самих себя в качестве организмов, ибо и собственное их тело, не говоря уже о душевном составе, непрестанно течет и беспрерывно утекает, получая взамен все новое и новое содержание? Даже наше тело, на что́ уж, по-видимому, нечто надежно устойчивое, есть только процесс непрестанного обновления, оставаясь себе тождественным как некий инвариант соотношений и функций, т. е. по организующей физико-химические процессы ф о р м е, но отнюдь не в смысле нумерического тождества своих элементов; да и что такое нумерическое тождество материального, это еще очень и очень требует разъяснения, тем более, что энергетиста-

ми просто отрицается. Но теперь,— это течение сквозь наше тело плотного вещества совершается сравнительно медленно (полное обновление тела происходит через семилетие), тогда как в организмах с телом полужидким, и притом малого размера, оно проистекает в несравненно меньший промежуток времени, хотя оттого эти организмы не перестают быть о р г а н и з м а м и, имеющими внутреннюю, инвариантную структуру. Но, скажут нам, все же эти организмы состоят из веществ коллоидных и из жидкостей, тогда как газы, входящие в их состав, не имеют никакой своеобразной данному организму структуры. В последнем позволительно усумниться; но, не входя в споры по этому вопросу, мы парируем удар тем соображением, что если это — так, то потому, что процессы, происходящие в газах организма, недостаточно интенсивны, чтобы придать им структуру. Но вот, для примера, имеет же структуру, устойчивость и форму вихревое кольцо, например, пущенное ртом курильщика, и может существовать как в жидкости, так и в газе; почему же, принципиально говоря, подобное вихревое образование не могло бы оказаться т е л о м некоторого живого организма? Почему загодя исключен случай возможности быть такому или подобному газовому, паровому или дымовому существу? Если есть гномы и ундины, то почему не признавать сильфов и саламандр? А что газовые существа в самом деле имеются, на это указывалось уже, в отношении пламени: пламя имеет свою структуру, в нем происходит процесс выделения тепла и ряд других сложных процессов, оно питается горючим материалом, оно дышит, сжигая его кислородом, оно требует себе некоторой защиты, вроде домика, оно размножается и т. д. Наконец, проведите пальцем чрез пламя, и вы почувствуете легкое сопротивление, словно вы прорываете некоторую упругую оболочку или пленку, облекающую пламя, как какая-то кожица, и вновь зарастающую, лишь только наш палец чрез нее прошел. Наш собственный организм нередко сравнивался с пламенем; но при этом забывалось, что, следовательно, и обратно: можно пламя сопоставлять с нашим существом, известным нам изнутри, а не только со стороны внешних проявлений. Теперь это сопоставление делается, а мы получаем новое подкрепление видеть в слове «организм», скажем точнее — живое существо, отделяющееся от наших голосовых органов, рождающееся в голосовых ложеснах. Но скажут тогда, а как же другие звуки? иль и они должны быть рассматриваемы как живые существа? А если так, то где же тогда границы жизни, и не уничтожается ли тем самым понятие о живом существе? — Не знаю, и что до меня, то я ничего подобного не говорил, и большой вопрос, скажу ли; во всяком случае, сейчас не имею на то данных. Что до меня, то я прежде всего настаиваю на своеобразии с л о в а:

это не есть один из звуков вообще, не есть вообще звук, среди прочих звуков природы, не есть даже стихийно испускаемый крик, но совершенно определенно е с т ь членораздельный звук, произносимый живым и разумно-сознательным существом. Повторяю, слово отрывается от голосового органа живого человека. Но ка́к же,— спросят: ведь может быть и механическое произведение слова граммофоном. Да, но в тех случаях, когда слово производится инструментом, например граммофоном, оно ведь, в конечном счете, все же исходит из живых уст, лишь задержавшись, так сказать, в граммофоне на неопределенное время, и принципиально эта задержка мало чем отличается от таковой же, когда мы говорим по телефону электрическому или по радиотелефону, или, подходя еще ближе к обычной передаче, по нитяному телефону, или, еще ближе,— по воздушному телефону с трубой, или, еще ближе,— чрез рупор и слуховой рожок, и, наконец, просто чрез воздушное пространство, когда слово опять-таки не доходит до нашего слуха мгновенно, но именно проходит чрез промежуточную среду. Все акустические аппараты — не более как промежуточная среда между говорящим и слушающим,— обоими живыми. Но, несмотря на указываемую принципиальную непрерывность от слова граммофонного к слову обыкновенному, за всем тем я не имею оснований упираться, если бы кто-либо стал настаивать на более существенных градациях, в смысле магической действенности слова, прошедшего чрез те или иные посредства: считаю весьма вероятной наличность таких градаций, но не знаю, в какой мере она полно изучена (есть опыты с передачей внушения по телефону). Несомненно, что по крайней мере для магических воздействий низшего порядка даже простое изменение расстояний не остается незамеченным.

Таким образом, со стороны физической, слово есть индивидуально отчлененный от прочей природы звуковой процесс, имеющий тончайшую гистологическую, воздушно-гистологическую структуру, которую, говоря принципиально, можно видеть и глазом, подобно тому, как видим мы глазом звуковые волны методом смещения, изобретенным Теплером и разработанным Дворжаком, Махом и другими [7],— словом, самозамкнутый мирок своеобразной организации. И это сплетение звуковых энергий, конечно, не остается т о л ь к о таковым, но по необходимости развивает в себе процессы самые разнообразные: электрические, магнитные, тепловые, химические и различные молекулярные и ультрамолекулярные изменения. Было бы, может быть, занятным попытаться нарисовать себе более конкретно ту бесконечно сложную картину, которой нельзя устранить, по воззрениям современной науки, из физического субстрата слова; но нам нет времени заниматься этим, в сущест-

ве дела нам ненужным вопросом: для нас, после принципиальной установки тонкости структуры этой картины, важно не то, какова́ именно она, а то,—что этот словесный индивидуум движется в пространстве как одно целое и, двигаясь, все время несет с собой свой с м ы с л. К этому-то с м ы с л у слова и должно нам теперь обратиться, чтобы рассмотреть его в плоскости магического воздействия.

V. Какова же магическая функция с м ы с л а слова?— Смысл слова определяется семемою слова, и в способе образования семемы должно искать ответа на поставленный вопрос. Слои же семемы, ее последовательные оболочки, ее концентрические скорлуповатости образуются особыми творческими актами, каждым из которых полагается завершение некоторого духовного роста, иногда весьма продолжительного и, вообще говоря, переживаемого целым народом. Да, каждый слой семемы есть оседание на слове духовного процесса, оплотнение духа, в этом концентрировании себя, впервые, в данном отношении, переходящего из под- и полу-сознательности к сознанию и потому собирающегося при процессе семемообразования в себя самого. Образование нового слоя семемы есть, следовательно, величайшее собирание внимания в одну точку, в одно острие,—есть, иначе говоря, моноидеизм. Но моноидеизм и есть важнейшее условие магического воздействия. Творчество семемы по необходимости магично, если только вообще признаются магические действия. Если есть что магическое, то прежде всего и более всего—семема in statu nascendi[8], ибо в образовании ее проявляется высшее напряжение, наибольшая концентрация внимания. Но отложенные слои семемы не пребывают в слове бездейственными, а скорее напоминают коловраток, засыхающих без воды и потом вновь набухающих и оживающих, лишь прикоснутся к жидкой влаге: так и семема, раз созданная участием многих поколений целого народа, пребывает словно мертвой, пока слово не употребляется, но лишь оно попадает в поток живой речи, так семема его ожила и полна внутренней силы и значения. Тут-то и сказывается антиномический склад слова: извне мною полученное, взятое мною из сокровищницы народного языка, чужое творчество, в м о е м пользовании оно з а н о в о творится мною, снова и снова становясь in statu nascendi, всякий раз свежее и обновленное. Полусознательно, быстро просматривая слои семемы, я сам концентрирую творчески свое внимание, и мое внимание делается не моим, а общенародным, сверхличным, равно как и общенародное внимание, выделившее и отложившее слои семемы, усваиваясь мною чрез принятие в себя сего слова, само делается м о и м вниманием. В слове я выхожу из пределов своей ограниченности и соединяюсь с безмерно

превосходящей мою собственную волею целого народа, и притом не в данный только исторический момент, но неизмеримо глубже и синтетичнее,—соединяюсь с исторически проявленною волею народа, собирательно запечатлевшею себя образованием такой именно семемы данного слова. Слово синэргетично: энергия ⟨1 нрзбр.⟩. Как бы по нарезкам винта мое внимание ввинчивается в семему по ее наслоениям и тем концентрируется, как не могло бы концентрироваться никаким индивидуальным усилием. Слово есть метод, метод концентрации. Собранную в один фокус историческую волю целого народа—в слове я имею в своем распоряжении, и дело—не в силе, а лишь в умении ее направить в нужную мне сторону. И вместе со словом, мною произнесенным, продвигается и вонзается в пространство моя сконцентрированная воля, сила моего сосредоточенного внимания. Попадая же на некоторый объект, способный получить толчок от воли, слово производит в нем то́ изменение, какое способен получить данный объект, и ввинчивается в объект всеми нарезками воли, пробужденной в сказавшем это слово соответственными нарезками семемы. Если объектом нашего слова был человек же, или другое разумное, или хотя бы сознательное существо, то, помимо прочего действия, сказанное слово вторгается в его психику и возбуждает здесь, этим напором великой воли целого народа, давление, в ы н у ж д а ю щ е е пережить, перечувствовать и продумать последовательные слои семемы слова, устремляясь вниманием в намечаемую ею сторону и производя соответственное волеизъявление. Суть действия—в том, что наслоения семемы откладываются в слове н е п р о и з в о л ь н о, но—в некотором, более чем только логически связном порядке, и потому, стоит взяться за кончик нити, свитой в клубок мощною волею и широко объемлющим разумом народа,—и неминуемая последовательность поведет индивидуальный дух вдоль этой всей нити, как бы ни была она длинна, и незаметно для себя этот дух окажется у другого конца нити, в самом средоточии всего клубка, у понятий, чувств и волений, которым он вовсе не думал отдаваться. Сила действия слова, со стороны его семемы,—в спиральности его строения, почему слово втягивает, всасывает в себя и затем себе подчиняет. Слово—к о н д е н с а т о р воли, конденсатор внимания, конденсатор всей душевной жизни: оно уплотняет ее, примерно как губчатая платина уплотняет в своих порах кислород и потому приобретает чрезвычайную действенность на пущенную в нее струю водорода, этим сгущенным кислородом зажигаемую; так вот и слово с усиленною властью действует на душевную жизнь, сперва того—кто это слово высказывает, а затем, возбужденною в говорящем от соприкосновения со словом и в слове—от прикосновения к душе, энергией—и на

тот объект, куда произносимое слово направлено. Правду сказал В и т р у в и й, определивший слово — как «истекающий дух и слух, доступный ощущению от удара воздуха — vox est spiritus fluens et aeris ictu sensibilis auditus» [9].

Термин как слово слов, как слово спрессованное, как сгущенный самый существенный сок слова, есть такой конденсатор душевной жизни преимущественно. Все сказанное выше о семеме слова должно быть повторено с бóльшим усилением о термине. А кроме того, сюда дóлжно присоединить то соображение, что самоконцентрация воли происходит не только последовательным ее уплотнением, но и прерывно, переходом на иные плоскости ее жизни, провалами и взлетами, имеющими качественно различный характер. Поэтому известных действий магии вовсе нельзя достигнуть, пользуясь обыкновенными словами, каково бы ни было при этом личное усилие к концентрации: требующаяся здесь степень волевого сосредоточения другого «типа возрастания», нежели та, которой располагаем мы, пользуясь обычными словами, и хотя с нашей стороны возможна степень усилия, превосходящая всякую данную, но тем не менее, самый путь усилий лежит гораздо положе того, по которому достигается искомое действие [10]. Только словом концентрированным, более высокого порядка синтетичности, можно, даже без особых личных усилий, без натуги, легко и даже небрежно, получить требуемую степень сосредоточенности: как ни раздувай угли, нагретые, положим, в кипящей воде, хотя бы и всей своей массой — они не загорятся, и печь останется нетопленой; но, если те же уголья разжены хотя бы в одной точке, то и легкие дуновения разожгут всю кучку их, и печь согреется, обед сварится, а угли обратятся в углекислоту и золу. Так и магическое действие известной ступени вовсе не произойдет, пока энергия, хотя бы имеющаяся в большом количестве, не будет организована определенным образом, доводящим ее уровень до известной высоты; а тогда, легко и без усилий, она хлынет на нуждающиеся в ней поля и сама собою, «как бы резвяся и играя», взрастит магические пажити. И если наиболее высокою степенью синтетичности обладают из всех слов — и м е н а, личные имена, то естественно думать, что на последующей после терминов и формул (— а формула, напоминаю, есть не что иное, как тот же термин, но в развернутом виде —) ступени магической мощи стоят личные и м е н а. Действительно, имена всегда и везде составляли наиболее значительное орудие магии, и нет магических приемов, кроме разве самых первоначальных, которые обходились бы без личных имен. При этом нам нет надобности входить в спор, производят ли свои действия самые имена, взятые in abstracto, или пути действия здесь сложнее и приводят к своим завершениям только

чрез посредство слов. Самый вопрос этот в такой альтернативе был бы поставлен неправильно, ибо слово должно быть сказано или написано, а это невозможно без некоторой общественной среды.

Вот почему признание за факт соответствия имен и их носителей не есть еще,— спешу успокоить слишком робких,— не есть еще тем самым признание метафизической безусловной природы имен. Чтобы говорить об именах как типах индивидуального строения души и тела, нет необходимости видеть в именах непременно метафизические сущности, ибо достаточно признать и то, что они ведут себя как сущности. Можно даже отрицать вовсе имена в качестве самостоятельных энергий и тем самым решительно отвергнуть имена в качестве сущностей (ибо, по слову Св. Отцов: «только у небытия нет энергии» [11]); можно стать на самую необузданно номиналистическую точку зрения; можно вообще не признавать никакой метафизики,— и все же признавать основные утверждения ономатологии за правильные обобщения действительности. Но только, как при признании имен сущностями метафизическими требуется метафизическое и гносеологическое разъяснение их природы, точно так же, при отрицании метафизической природы имен, требуется объяснить, каким образом происходит то, что имена как бы имеют свои энергии и как бы онтологичны,— «как бы» иметь и «как бы» быть — это значит: «не иметь» и «не быть». Задача эмпирического объяснения состоит в том, чтобы обнаружить, каким именно образом имена представляются имеющими энергии и сущими онтологически.

Очевидно, что, не имея своих энергий, они должны быть поняты как мнимые фокусы каких-то иных энергий, и, не имея своей сущности,— как зеркальное изображение каких-то иных сущностей. А так как для эмпирического исследования социологических явлений (куда попадают и явления ономатологические) единственною реальностью признается общественная среда, а единственными энергиями — энергии этой среды, то, значит, вся задача сводится к изъяснению, каким образом энергии общественной среды собираются в мнимые фокусы, называемые «имена», и почему эти фокусы, будучи мнимыми, кажутся реальностями.

Имена,— утверждает эмпирист,— не суть реальности.

— Пусть; но человечество считает их таковыми.

Имена,— продолжает эмпирист,— не имеют энергий.

— Пусть; но человечество признает их имеющими таковые.

Имена, следовательно, не могут быть творческими формулами личности,— рассуждает эмпирист, делая вывод из своих посылок.

— Как раз наоборот; народных убеждений достаточно, чтобы сделать имена очагами творческого образования личности. В самом деле: человечество мыслит имена как субстанциальные

формы, как сущности, образующие своих носителей — субъектов, самих по себе бескачественных. Это — к а т е г о р и и бытия. Но если социальная среда считает их категориями, то этого достаточно, чтобы сделать имена социальными и м п е р а т и в а м и. Императив же, высказанный индивиду средою, есть уже́ слово т в о р ч е с к о е. Имена оказываются таким образом творческим «д а б у д е т», формующими в обществе его членов. Так имена имеют нормативное значение, и все то, что слишком твердо, чтобы подчиниться штампу имен, или выбрасывается из общества и гибнет, или само делается началом новых, более жестких клише для последующих поколений. Если дитя названо, например, Наполеоном, то с детства от него будет ждаться нечто наполеоновское и во всяком случае отрицаться прямое отрицание его личностью наполеоновства. И это штампование младенца «под Наполеона» производится ежечасно, ежеминутно и повсюдно, всеми, совокупною волею народа, как массовый гипноз, так что не может не отразиться на нем и не выработать в нем какого-то наполеоновства. Жития святых, у верхнего полюса, и дразнилки — у нижнего, типы сказок, поговорок, присказок, литературные типы, наблюдения житейские и т. д. и т. д. — все это дает определенность представлению народному о характере того или иного имени. Имена в себе определены и закончены; каждое имя — свой особый, самозамкнутый мир. Это — п е р в а я предпосылка человечества. А в т о р а я гласит, что имя, как таковое, т. е. в с я к о е имя, непременно действенно, не может остаться без действия на своего носителя. Отсюда, как сказано, вытекает и м п е р а т и в: если вообще имена действенны, если Иваны, Павлы, Александры должны быть такими-то и такими-то, — то и каждый Иван, Павел, Александр и т. д. не могут не быть каждый в соответствии со своим именем. Если бы этого соответствия не оказалось в каком-либо отдельном случае, то подобные лица рассматривались бы как уроды, как выродки общества и были бы в обществе почти нетерпимы. Отсюда, у каждого пред глазами заповедь, чтобы «по имени было и житие», чтобы была тезоименность имени. Если бы даже таковой в характере и не было, то бессознательным приспособлением будут стараться к а з а т ь с я такими, какими требует от них быть имя; и маска, сыздетства надетая на лицо, так и прирастет к лицу в возрасте зрелом. Таково схематическое объяснение, почему имена действительно осуществляют себя в качестве высших синтезов и оказываются основным содержанием исторической науки. Это объяснение — пример, как именно можно говорить о магии, оставляя в стороне метафизику. Но лично мне бояться метафизики не представляется полезным, и потому подобное объяснение не могу считать выражающим все стороны магической действенности.

VII[12]. И прежде всего неуясненной остается та связь между фонемой и семемой слова, которою собственно и держится слово как целое. В плоскости лингвистической этой связью служит морфема слова, ибо она определяет, с одной стороны, звуки фонемы, а с другой — из первичного значения слова, даваемого опять-таки тою же морфемой, вырастает и вся полнота наслоений семемы. Естественно, далее, искать и магическое средоточие слова в том же концентре его, где нашли мы средоточие лингвистическое. Если же морфемою, представляющей двуединство первозвука и первосмысла, объединяется в слове звук и смысл, то, надо полагать, что и в порядке магичности морфема слова соединяет в себе ультрафизическое воздействие фонемы и инфрапсихическое воздействие семемы, сама будучи действенною и так и этак или, точнее, произведя такое действие, которое стоит м е ж д у просто физическим и просто психическим, т. е. относится к области в более определенном смысле слова — оккультной. Иначе говоря, слово, в индивидуальной определенности того, что называется в нем формой, заряжается от производящих его органов особою энергией, назовем ли ее нервною, или одом, или астралом, или флюидами, или животным магнетизмом, или еще как-нибудь в таком роде,— сейчас это неважно, так как мы знаем слишком мало ее свойства и склонны поэтому смешивать энергии весьма различные. Памятуя о своем невежестве, будем пока называть эту энергию или эти энергии — как попало, имея в виду лишь то основное свойство их, что они в неразличимом тождестве содержат черты, подобные психическим и подобные физическим.

Но, прежде всего, существуют ли такие энергии и выделяются ли они человеческим организмом? Полагаю, в настоящее время, после всяческих экспериментов над этою группою истекающих из тела энергий, после фотографирования их, исследования глазом чрез светофильтры, притяжений и отталкиваний ими весомых масс и т. п., не может быть отрицательного ответа на поставленные вопросы. Чтобы не распространяться слишком, вспомним лишь об опытах Поля Ж у а р а с прибором, названным им с т е н о м е т р о м и состоящим из стрелки, легко вращающейся на острие или на кокоповой нити под стеклянным колпаком, причем градуированный лимб позволяет определять число градусов, на которые отклонилась стрелка стенометра. Величина этих отклонений индивидуальна и зависит от наличного состояния испытуемого носителя нервной силы, причем у здорового человека правая рука всегда несколько действеннее левой, тогда как неврастеники левою рукою способны отклонять стрелку стенометра больше, нежели правой, а у истериков после кризиса отклоняющая сила совсем пропадает[13]. Ж у а р доказал,— еще лишний раз,— возмож-

ность передачи нервной энергии и хранения ее различными веществами, причем одни запасают энергию хорошо, а другие — худо. Размеры силы, исследованной Жуаром, очень ничтожны, но дело не в величине, а в принципиальном признании самой силы. Если в опытах описываемых она была ничтожна, то нет сомнения, что выделение силы может быть теми или иными способами поднято, и запасы ее теми или иными приемами сделаны неограниченными. Выбор надлежащих носителей силы, приведение их в особо благоприятные для выделения условия — наркозом, гипнозом, музыкой, курениями, цветами и т. п., образование цепей из таких выделителей и т. п. и т. п., все это, действуя на нервную систему или, точнее, на связанные с нею органы одического выделения, тем самым будет изменять и выделение ода. Раз только признана хотя бы самая малая степень выхождения человека из пределов своих, то открылись пути и для признания воздействий какого угодно размера; пример явлений медиумических, где идет речь уже не о повороте на десятка два градусов легкой стрелки стенометра, а о передвижениях и даже поднятиях на несколько метров высоты концертных роялей и тяжелых столов, пояснит мою мысль.

VIII. Од выделяется преимущественно с тех участков поверхности тела, где имеют окончание какие-либо важные нервы. Но для тончайшей иннервации голосовых органов требуется особенно высокоразвитая нервная система. Далее, акт речи, даже самой обыкновенной, есть завершение всего внутреннего созревания известного процесса, последняя ступень субъективности и первая объективности. Говорение слова подобно тому моменту в аэродромии, когда аэроплан переднею своею частью уже поднялся с земли, а заднею еще ее касается. Умно или глупо слово, глубоко или неглубоко,— но оно — наибольшее, что данное лицо в данном отношении могло дать; это — все, до чего вот сейчас дошла внутренняя жизнь. Нечто в человеке назрело, набухло и не может не выделиться наружу, или, иначе, выделится внутрь и направит свою действующую силу не по назначению, т. е. губительно.

Слова любви, не сказанные мною,
В моей душе горят и жгут меня...[14]

Вот именно: горят и жгут слова, ибо не могли быть высказаны, когда назрели, тогда как функция слов — именно в том, чтобы быть высказанными и, попав и внедрившись другому в душу, произвести там свое действие. Итак, слово есть высшее проявление жизнедеятельности целого человека, синтез всех его деятельностей и реакций, разряд повышавшейся уровнем внутренней жизни, выявленный аффект; первоначально же, когда словом владели хуже, а внутренняя жизнь с бóльшим напором

прорывала более тонкий слой повседневного сознания, или, когда люди ближе были к истокам райской сплошной экстатичности, тогда слово, по признанию новейших лингвистов, не говорилось, а вырывалось из переполненной сверхсознательными переживаниями груди, было всецело творческим словом, вторгающимся экстатически в мир. И тогда слово, не высказанное, воистину раздирало и грызло бременеющую им грудь. Наконец, следует напомнить и то, что воздушная масса, первично образующая слово, исходит из самых с р е д о т о ч и й нашего тела и, следовательно, напитывается, пропитывается и пронизывается одом, сколько возможно это вообще для данного организма в данном его состоянии наибольшего подъема внутренней жизни.

Объединим же все сказанное. Все, что известно нам о слове, побуждает утверждать высокую степень заряженности его оккультными энергиями нашего существа, в слове запасаемыми и отлагающимися вместе с каждым случаем его употребления. В прослойках семемы слова хранятся неисчерпаемые залежи энергий, отлагавшихся тут веками и истекавших из миллионов уст. Обогащение смысла слова имеет другою своею стороною повышение оккультного уровня семемы слова и обогащение оккультного многообразия слова, целого. Слово «наговаривается», как наигрывается скрипка, и подобится капле меду, слившей в себя разнообразнейшие соки разнообразнейших растений. Слово делается чрезвычайно уплотненным и тонко дифференцированным о д и ч е с к и м с г у с т к о м[15], соблюдающим свою оккультную индивидуальность в течение веков чрезвычайно устойчиво и, вообще говоря, растущим в раз принятом направлении, хотя в отдельных случаях и разрушающимся, и гибнущим от причин внутренних или внешних.

IX. Мы просмотрели бегло все три концентра, или все три момента слова, и нашли, по каждому из них, что слово есть самозамкнутый мирок, организм, имеющий тонкую структуру и сложное, тесно сплоченное, строение. И теперь, если мы имели смелость назвать по каждому из трех моментов слово организмом, то тем больше оснований к такому называнию слова в его целостности. Оно имеет в себе момент физико-химический, соответствующий телу, момент психологический, соответствующий душе, и момент одический или вообще оккультный, соответствующий телу астральному. Иначе говоря, слово, порождение всего нашего существа в его целостности, есть действительно отображение человека, и если основу слова образует отображение сущности народной и, более того, сущности всего человечества, то, по разъясненной ранее антиномичности слова, именно это самое отображение человечества делается отображением моей именно индивидуальности, и даже в данную минуту и в данном ее состоянии. А чрез меня — слово

отображает и несет с собою влияния, стекшиеся в меня от тех, кто образовал мою личность, понимая слово «личность» не чисто психологически, но и более целостно, т. е. относя ее, как свято-отеческий термин и п о с т а с ь, к душе, и к телу, и к астралу в их индивидуальном единстве. Можно сказать, что в слове исходят из меня гены моей личности, гены той личностной генеалогии, к которой принадлежу я. И потому словом своим входя в иную личность, я зачинаю в ней новый личностный процесс. Попадая в среду, где слово соединяется с ответным словом, ждавшим данное для своего оформления, с а м и н е м приятия, слово подвергается процессу, который трудно не назвать к а р и о к и н е з и с о м, клеточным дроблением слова как первичной клетки личности, ибо и самая личность есть не что иное, как агрегат слов, синтезированных в слово слов — имя. В самом деле, слово в другой личности, как только попало в нее и было принято ею, т. е получило себе женское дополнение, делится на подлежащее и сказуемое, образуя предложение; в этом последнем как подлежащее, так и сказуемое, в свой черед, та́к же раздвояются, образовывая новые предложения, и процесс дробления идет все далее и далее, амплифицируя слово, выявляя и воплощая сокрытые в нем потенции и образуя в личности новые ткани, которые сами начнут плодоносить, лишь только достаточно разовьются, или, иначе говоря, лишь только вызреет лежащее в их основе, как их родоначальник, внедрившееся в личность слово.

X. Таким образом, слово мы сопоставляем с семенем, словесность с полом, говорение с мужским половым началом, а слушание — с женским, действие на личность — с процессом оплодотворения. Сопоставление это — не ново, и едва ли найдется древний писатель мистического направления мысли, чуждый выставленным аналогическим равенствам.

Вспомним П л а т о н а, по следам С о к р а т а последовательно и настойчиво развивающего эротическую теорию знания; стремление к знанию — любовное томление, невысказанность знания, еще недозревшего,— беременность, помощь высказаться — повивальное искусство, сообщение знания — оплодотворение, учительство — стремление рождать в душах и т. д. и т. д., вот что мы слышим на каждом шагу от Сократа и Платона. А если мы вспомним, что самая Академия была построена на началах гнозиса эротического, то нетрудно проникнуть и в ту мысль, что высказывания Платона — не простые метафоры, не поверхностные аналогии, а выражение существа дела: воистину и Платон видел в слове семенность. А с другой стороны, Евангелие: «семя» притчи о сеятеле, по объяснению Спасителя, «есть слово». Это равенство можем встретить в бесчисленном множестве мест самых различных писателей. Но тут мы не станем собирать этих мест, а лучше вглядимся

по существу в дальнейшие мотивы рассматриваемого равенства.

Человек сложен полярно, и верхняя часть его организма и анатомически, и функционально в точности соответствует части нижней [16]. Полюс верхний гомотипичен полюсу нижнему. И притом, мочеполовой системе органов и функций полюса нижнего в точности соответствует дыхательно-голосовая система органов и функций полюса верхнего. И далее, половая система и деятельность находит себе точное полярное отображение в системе и деятельности голосовой. Нет надобности указывать и прямую весьма тесную связь их обоих [17]. Но, в виде резюме, отметим лишь, что выделения половые оказываются гомотипичными выделениям словесным, которые созревают подобно первым и исходят наружу для оплодотворения. Некоторая парадоксальность этой гомотипии сгладится, если вы примете во внимание, что семя, кажущееся только какой-то капелькой жидкости, на самом деле есть сущность в высокой степени таинственная, умная сущность, по речению древних, ибо несет с собою форму, идею живого существа, несет с собою нечто гораздо более умное, чем может придумать самый умный, несет с собою и объективный разум организма, и субъективный разум его мысли, а кроме того, заряжено оккультными энергиями, обмен которыми и составляет средоточие полового общения. Иначе говоря, в семени есть и своя морфема, и своя фонема, и своя семема: это — слово, устанавливающее генеалогическую связность преимущественно со стороны человеческой у с и и [18]. А все то, что обычно возражают против слова словесного, против его якобы ничтожества, все это вполне применимо к семени, с тою только разницей, что здесь можно напирать по преимуществу не столько на материальную ничтожность этой капли семени, а на ее бесструктурность и лишенность смысла, тогда как при возражениях слову главное ударение делается на невещественности слова.

Но, что бы там ни возражали против капли семени и как бы там ни считали ее «просто» жидкостью и притом количественно ничтожной, а тем не менее она производит зачатие — и рождается человек. И речь, как ни считают ее бессильной, действует в мире, творя себе подобное. И как зачатие может не требовать лично-сознательного участия, так и оплодотворение словом не предполагает непременно ясности сознания, раз только слово уже родилось в общественную среду от слово-творца или, точнее, слово-культиватора, бывшего ранее. Вот почему магически мощное слово не требует, по крайней мере на низших ступенях магии, непременно индивидуально-личного напряжения воли, или даже ясного сознания его смысла. Оно само концентрирует энергию духа, как бы напивается ею, раз только есть произ-

воление его произнести, т. е. минимум внутренней самодеятельности, и, набравшись тут силы или, точнее, развернув свои потенции прикосновением к духу, допустившему его к себе своим изволением, своею интенциею, оно направляется далее туда, куда направлено оно самым актом интенции. Знахарка, шепчущая заговоры или наговоры, точный смысл которых она не понимает, или священнослужитель, произносящий молитвы, в которых иное и самому ему не ясно, вовсе не такие нелепые явления, как это кажется сперва; раз заговор произносится, тем самым высказывается, тем самым устанавливается и наличность соответствующей интенции,—намерения произнести их. А этим—контакт слова с личностью установлен, и главное дело сделано: остальное пойдет уже само собою, в силу того, что самое слово уже есть живой организм, имеющий свою структуру и свои энергии. Конечно, лучшее понимание, бóльшее вчувствование и напряженное воление были бы к сему благоприятными факторами раскрытия слова в данном случае; но этот фактор скорее прочищает засоренные протоки слову, чем создает самое действие, и, после известного минимума достигнутости, уже не безусловно необходим.

〈Приложение. А. Ф. Лосев. Термин «Магия в понимании П. А. Флоренского〉

На заседании религиозно-философского общества имени Вл. Соловьева в 1919—1920 годах отец Павел делал доклад «Магия слова», где развивал идеи, высказанные им в работе «Смысл идеализма». Он говорил о том, что идеализм интересен и тем, что он восходит к живому восприятию действительности, к тому времени, когда вся окружающая человека природа была реальной живой жизнью. Ведь и мир для древнего грека был жизненной реальностью. И человек есть жизнь, живое. Единение, связь живого человека с живой природой и есть магия.

Магия. Магия слова. Слово магично. Магия—встреча живого человека с живым веществом, в отличие от науки—там встреча понятия с понятием. Магия в жизни—живое общение живого с живой действительностью 〈с обратной связью.—*П. В. Ф.*〉 Имени с именем. Это союз. Неважно какой. Союз любви или союз ненависти—но союз. Поэтому магия есть живое, жизненное (одухотворенное) общение живого человека с живой природой. Это реальность, являющаяся предметом веры. Никакой религии без магии, понимаемой так широко—общение,—нет и быть не может. Да и само слово—религия—означает связь. А христианство—это тоже связь, связь человека с истинным Богом. Мысли эти позже вошли в работу «Философия культа».

После доклада у отца Павла спросили, почему он употребляет слово «магия»? Ведь с общепринятой христианской точки зрения магия осуждается, хотя как факт и не отрицается. Ведь христианство должно сторониться магии? Он ответил примерно следующее.

— Да, я употребил слово «магия». Употребил не случайно, а сознательно и намеренно. Употребил в смысле гораздо более широком, чем понимание, заключенное в вашем вопросе. В него я включил и объединил не только христианское, но и языческое миропонимание и понимание магии. Это мой взгляд, а не оговорка. До христианства тоже была религия. И тоже были «таинства». Например, греки причащались кровью козла. Это ли не магия? Вяч. Иванов сказал бы, что это одно и то же с христианством. И, действительно, это одно и то же, но формально, а не по сути. Это в язычестве — е с т е с т в е н н о е откровение, т. е. люди естественно сформировали формальное восприятие того, что было позже коренным образом преобразовано в христианстве в результате сверхъестественного Божественного откровения, а не в результате общечеловеческих жизненных инстинктов. Это ли не магия тоже? Лишь разная духовная высота разделяет их,— а ведь богословие признает естественное откровение наряду с Божественным. В то же время существует так называемая и «магия черная» — общение с низшими безблагодатными силами природы. Такая магия наполняет язычество, хотя и далеко не все язычество — черная магия. Магия — лишь общение человека с кем-то — будь то светлые или темные силы. И лишь часть того, что в этом смысле можно назвать «белой магией», соответствует христианству с его таинствами. Поэтому я сознательно употребил и употребляю слово «магия», вкладывая в него и положительный, и отрицательный смысл.

У нас в христианстве, в православии есть таинства, которые по сути дела заменили и раз и навсегда отменили старую языческую магию. Таинство определяется тем, что мы исповедуем абсолютную бесконечную Личность, абсолютный идеал — Христа, его воплощение здесь, на земле. Общение человека и человечества с абсолютной Личностью — Богом и есть таинство. Но эта «магия», так сказать, «белая магия», магия светлая, благодатная христианская. В православии Бог есть крещение, исповедь, причастие, молитва — все это таинства. Наш Бог доступен для общения. Ведь молитвы — это не абстракция, это живое общение. У нас общение с Богом может быть и через прикосновение (к иконам), вкус (при причащении), обоняние (ладан), слух, зрение — все чувства.

Протестантизм — тоже религия, тоже общение, но — общение в понятиях. Гегель и Кант были глубоко религиозны — но в понятиях. Поэтому у протестантов магии нет и быть не

может. Кант думал: «Бог есть единство мироздания»,— верно, но абстрактно. Смысл идеализма не в абстракции, не в системе категорий, как у Канта и Гегеля, а в том, что человек действительно общается с реальной живой жизнью мира.

Наука — тоже общение. Общение с природой, но в понятиях, ибо в науке нет имен, а есть лишь понятия. Общение не живое, не жизненное. Поэтому наука есть встреча человека с понятием, реальности с понятием, понятия с понятием. Даже художество (искусство) не даст полноты жизненного общения, хотя это лучше, чем общение понятийное, научное, но и оно не столь глубоко, как общение религиозное, мистическое.

Итак, магия — это не только «таинство», это много шире, и чтобы подчеркнуть это расширенное понимание, я и беру это слово. Конечно, если бы было другое, более общее слово — я сказал бы его,— но его нет. Волшебство — хуже, а магия — хотя и спорно, но хоть прилично.

По-видимому, отец Павел нарочно употребил слово «магия», указывая на его широту, чтобы положительное и отрицательное рассматривать вместе: конечно, хотелось бы иметь общий, объединяющий единый термин — более нейтральный, менее раздражающий. Но его нет! И уж если отец Павел его не знал и не предложил, то тут уж ничего не остается делать. А если бы был более общий, широкий термин — то тогда «магия» была бы синонимом черной магии. Именно так обычно и понимают это слово, противопоставляя его положительному христианскому таинству.

Отец Павел любил быть оригинальным. И был таким. В своих выступлениях он часто вызывал живую реакцию аудитории. Вот и тут, употребляя слово «магия» совершенно правильно — в широком смысле, раздражал слушателей. Это было часто. Например, обвинив в протестантизме Хомякова, а ведь в свое время была мысль о его канонизации. Хомяков предложил понятие Церкви — «это есть организм жизни и любви или, точнее, жизнь и любовь как организм». Отец Павел нашел здесь прямой протестантизм: организм — это понятие научное, любовь — абстрактное, истинная любовь — тем более. У отца Павла спросили: «А Вы-то какое определение предложите? — А я не предлагаю нового, оно есть у апостола Павла, Вы его должны знать: «Церковь есть тело Христово». Тело конкретнее организма, а верующие — это части тела, организма».

Итак, слово «магия» в понимании отца Павла Флоренского не противоречит каноническим воззрениям христианства — если правильно понимать то, что он вкладывал в него.

(По записи П. В. Флоренского 16 января 1982 г., проверенной А. Ф. Лосевым 20 июня 1982 г.)

7. ИМЕСЛАВИЕ КАК ФИЛОСОФСКАЯ ПРЕДПОСЫЛКА

I. Слово — человеческая энергия, и рода человеческого, и отдельного лица,— открывающаяся чрез лицо энергия человечества. Но предметом слова или его содержанием в точном значении нельзя признавать самую эту энергию: слово, как деятельность познания, выводит ум за пределы субъективности и соприкасает с миром, что́ по ту сторону наших собственных психических состояний. Будучи психофизиологическим, слово не дымом разлетается в мире, но сводит нас лицом к лицу с реальностью и, следовательно, прикасаясь к своему предмету, оно столь же может быть относимо к его, предмета, откровению в нас, как и нас — ему и пред ним. Мы [1] подошли тут к убеждению, неотъемлемому от общечеловеческой мысли: о связи сущности и ее энергии. Это учение подразумевается всякой жизненной мыслью, во все времена и у всех народов оно лежало в основе миропонимания; философски же было выражено расчлененно античным идеализмом, затем неоплатонизмом, далее предносилось средневековому реализму, углубленно было высказано Восточною Церковью в XIV веке, по связи с богословскими спорами о Фаворском Свете; еще далее — оно питало Гёте, намечалось, хотя и неясно, у Маха и наконец, в наши дни, прорвалось как жгучий протест против философского и богословского иллюзионизма и субъективизма в афонском споре об Имени Божием. Идеологическую родословную учения о сущности и энергиях можно было бы чрезвычайно развить, углубляясь корнями в далекое прошлое, прослеживая промежуточные узлы и распространяя по боковым ветвям вширь,— и тогда трудно сказать, какие построения мысли не пришлось бы обсуждать под таким углом. Всякое событие мысли и л и вырастало на общечеловеческой предпосылке (по последнему яркому спору о ней будем называть «имеславием»), и л и же боролось и опровергало основоначало этого имеславия. Но сейчас нет надобности углубляться в родословную имеславия, тем более что некоторые моменты этой последней будут разъяснены в других отделах настоящего труда. Необходимо лишь заметить: значение имеславческого уклона мысли вовсе не ограничивается тем или другим о т д е л ь н ы м вопросом философии или богословия, но захватывает в с ё мировоззрение, даже в с е мировоззрения, и, в самом основном своем отношении к миру, каждому необходимо определиться или имеславчески или напротив. Специальное наименование этой предпосылки избирается здесь пишущим в связи с его биографическими интересами, частью же — по наибольшей напряженности борьбы, открывшейся в богословском, а не в каком-либо другом споре,— что впрочем и естественно. Но нет надобности быть именно бого-

словом, нет даже надобности быть философом, чтобы понять общую значимость обсуждаемого учения. То́, что называется здравым смыслом и что есть на самом деле всечеловеческое сознание,—это должно побудить каждого мысленно взвесить основные начала имеславия. В самом деле: вот я живу в мире, в обширном мире и с миром,—с людьми, с животными, с растениями, со стихиями и светилами. Ка́к же мне не задать себе вопроса, в самом ли деле это так, или это есть тот или другой вид иллюзии, мечтания, хотя бы и необходимого и «прочно обоснованного»—по Лейбницу, «объективного»—по Канту? Общечеловеческое сознание утверждает мне, что кажется то́, что есть на самом деле; философия же и наука, в лице большинства своих представителей, притязают изобличить это «кажется» в пустоте и обманчивости: кажется то, чего нет. Но мне вовсе не безразлично, буду ли я думать и ощущать в единстве с человеческим родом, или же склонюсь к отщепенству, т. е. к общечеловеческой ереси, к мысли обособленных кругов, кружков и единиц. Мне далеко не безразлично, дышать ли полной грудью среди лесов и полей, или задыхаться в пыльной комнате; и чрез глубинную установку моего сознания жизнь моя неминуемо определится в самом важном для меня весьма различно. То́, что мы называем имеславием, всецело связывает свою судьбу и духовную ответственность за жизнь с вселенским сознанием человечества; имеславие верит в исконно и неотъемлемо присущую человечеству истину, ибо только истина дает человеку его достоинство. Образованный или невежественный, культурный или дикарь, новый или древний, человек всегда и везде был человеком: это значит, в средоточии своего духовного существа он всегда имел живое ощущение истины, и в этом смысле всегда все были равны как люди. Задача имеславия, как некоторого интеллектуального творчества,—расчлененно высказать исконное ощущение человечества, без которого человек не есть человек,—и, следовательно, вскрыть онтологические, гносеологические и психофизиологические предпосылки этого всечеловеческого ощущения и самоощущения. Имеславие всегда хотело и хочет подойти к ним исследовательски, устанавливая то, что откроется при анализе. Оно заранее учитывает возможность антиномии и заранее признает, что далеко не все будет объяснено им и сведено в единство. Но не в объяснении и не в объединении видит оно свою существенную задачу, а в закреплении за сознанием тех позиций, уступая которые надо было бы порвать вселенское самосознание человечества—и впасть в ересь. Напротив, обратный уклон мысли (назовем его, опять-таки отправляясь от афонского спора, имеборчеством),—он с самого начала не признает исконной принадлежности истины человеческому роду,

с самого начала он не видит в человеке его достоинства, и потому, следовательно, ему ничего не остается, как питать убеждение, что хотя истины нет у человечества в целом, но она может быть построена или сочинена отдельными группами или отдельными исследователями[2]. Но так как невозможно предпринимать построения, не имея под собой никакой почвы, то, коль скоро общечеловеческая почва заподозривается, даже отвергается,— имеборческому исследователю по необходимости приходится закрепить за собою наличное сознание своей группы или свое личное: эта-то подмена общечеловеческого, т. е. существенно человеческого, частно человеческим, т. е. случайным, и есть суть ереси. А далее, еретическому сознанию имеборчества (— еретическому, хотя бы оно сделало своей декларацией катехизис —), далее — ему необходимо вскрыть предпосылки свои собственные, и среди таковых неизбежно будут уловлены исследовательскими сетями внутренние мотивы своего отщепления от человечества. А так как именно эти мотивы образуют то особенное, положительно особенное, чем данная группа отлична от всего человечества, и так как, следовательно, именно в них должно искать духовные силы, воодушевляющие данную группу, то это они именно неминуемо станут центрами кристаллизаций всей системы мысли: все должно быть объяснено из них, все должно быть приведено к единству вокруг них, а то, что не объяснится или не объединится, самым фактом своей несовместности с предпосылками ереси — будет отвергнуто, извергнуто из системы, окончательно изгнано из сознания.

Итак, то коренное самоопределение, о котором идет здесь речь, изводит из себя и деятельность очистки сознания: или общечеловеческого от группового, кружковского, уединенного, или, напротив,— этого последнего — от оставшихся в нем элементов общечеловечности.

II. Основное самочувствие человечества — «я живу в мире и с миром» — подразумевает существование, подлинное существование в качестве реальности, как меня, самого человечества, так и того, что вне меня, что существует помимо или, точнее сказать, независимо от сознания человечества. Но, наряду с этой двойственностью бытия, сознание человечества подразумевает и некоторое объединение или преодоление этой двойственности, притом тоже подлинное. Подлинно объединены познающий и познаваемое; но столь же подлинно соблюдается в этом объединении и их самостоятельность. В акте познания нельзя рассечь субъект познания от его объекта: познание есть и тот и другой сразу; точнее сказать, оно есть именно познание субъектом объекта,— такое единство, в котором только отвлеченно может быть различаем тот и другой, но вместе с тем,

этим объединением объект не уничтожается в субъекте, как последний в свой черед — не растворяется во внешнем ему предмете познания. И соединяясь, они не поглощают один другого, хотя, храня самостоятельность, не остаются и разделенными. Богословская формула «неслиянно и нераздельно»[3] в полной мере применима к познавательному взаимоотношению субъекта и объекта, как понималось и понимается это взаимоотношение человечеством. Можно сказать: любой человек, если ему не внушено противоположных мыслей в школьной философии, разумеет дело — дело познания — именно т а к. Да, истиной самоочевидной, едва ли не самоочевиднейшей из всех, представляется просто человеку, члену человеческого рода, что объект познания н е есть его понятие или его представление, как сам он, человек, н е есть та или иная комбинация, то или другое произвольное реальностей внешнего мира, но что познание — в самом деле его познание и в самом деле им и в нем открывает себя человеку внешний мир или вообще реальность, не исчерпываемая актом познания.

Если таково убеждение, от которого не отказывается человечество, да и не может отказаться, не теряя духовного равновесия, с утерею всех импульсов культурной деятельности, то неотъемлемо от общечеловеческого сознания и признание некоторой двойственности в самом субъекте и в самом объекте. У бытия есть сторона в н у т р е н н я я, которою оно обращено к себе самому, в своей неслиянности со всем, что́ не оно, а есть сторона в н е ш н я я, направленная к другому бытию. Две стороны, но они не п р и соединены одна к другой, а с у т ь в единстве первоначальном; они — одно и то же бытие, хотя и по различным направлениям. Одна сторона служит самоутверждению бытия, другая — его обнаружению, явлению, раскрытию или еще каким угодно называть именем эту жизнь, связующую бытие с другим бытием. По терминологии древней, эти две стороны бытия называются с у щ н о с т ь ю или с у щ е с т в о м, οὐσία, и д е я т е л ь н о с т ь ю или э н е р г и е й, ἐνέργεια. Усвоенное неоплатонизмом, святоотеческой письменностью, позднесредневековым богословием Восточной Церкви и в значительной мере усвоенное современной наукой (имею в виду преимущественно термин э н е р г и я — в физическом и натурфилософском словоупотреблении), эта терминология, по-видимому, наиболее соответствует потребностям философской мысли. Но она охотно принимается и житейской речью. Когда средневековые мыслители говорят, что всякое бытие имеет свою энергию и что только у небытия нет ее[4], эта онтологическая аксиома вполне одобряется обычным смыслом: ведь это значит, что все подлинно существующее имеет в себе жизнь и проявляет эту жизнь,— свидетельствует

о своем существовании — проявлением своей жизни, и притом свидетельствует не другим только, но и себе самому. Это проявление жизни и есть энергия существа.

Но если так, то тогда бытия могут, оставаясь по сущности своей неслиянными, не сводимыми друг на друга, не растворимыми друг в друге,— могут быть и подлинно объединены между собою своими энергиями: тогда это объединение может быть мыслимо не как приложение деятельности к деятельности, не как механический толчок одним бытием другого, а в виде взаимопрорастания энергий, со-действия их, συνέργεια, в котором нет уже врозь ни той, ни другой энергии, а есть нечто новое. Взаимоотношение бытий мыслится тогда не механически, а органически, или, еще глубже, онтологически: это познавательный брак, от которого рождается третье, ребенок, и ребенок этот, причастный бытию и материнскому и отцовскому, есть, однако, бóльшее, нежели сколько имели бытийственной энергии самораскрытия оба родителя — в сумме. Познание есть этот ребенок, плод общения познающего духа и познаваемого мира; соединяя дух и мир в подлинном, не кажущемся единстве, этот плод, однако, не ведет к поглощению ни одного, ни обоих вместе родителей, и они, объединенные и взаимно обогащенные, все же продолжают свое существование как центры бытия [5].

Таким образом, связь бытий, их взаимоотношение и взаимооткровение, сама есть нечто реальное и, не отрываясь от центров, ею связуемых, она и не сводится к ним. Она есть синэнергия, со-деятельность бытий, и непременно раскрывает собою бытие — и то и другое. Она не стоит в тождественном рáвенстве ни с одним из бытий, будучи новым в отношении каждого из них; но она есть каждая из них, поскольку соответственное бытие ею открывается, а вне и помимо своей энергии, притом энергии усвоенной, бытие остается не открытым, не-явленным и, следовательно, непознанным. Усвоена же некоторая энергия бытия может быть лишь энергией же бытия усваивающего. Если энергетическому потоку нет среды усваивающей в виде встречного потока, то это значит, воспринимающее бытие не проявляет себя как воспринимающее, не проявляет себя деятельностью восприятия. Тогда оно — ничто, в отношении бытия воспринимаемого; тогда его все равно что нет; тогда энергетический поток идет сквозь него и мимо него, его не задевая, его не замечая, и сам им не воспринятый и не замеченный.

Так, электромагнитные волны минуют ненастроенный на них проводящий контур, и электромагнитного взаимодействия связи с некоторой другой колеблющейся цепью не осуществляется; чтобы связь установилась, контур должен проявить дея-

тельность отклика и поглощения падающей энергии. И тогда эта деятельность уже не будет только его деятельностью, потому что колебаний резонанса не отделить от колебаний, возбуждающих резонанс: резонанс есть уже не деятельность той или другой цепи, а со-деятельность цепей. В резонаторе колеблется не его только энергия, и не энергия только вибратора, а синэргия того и другого, и наличием этой последней две цепи, хотя и разделенные пространственно, делаются одною. Вибратор открывается бытию резонатора чрез резонансовые колебания, и, усматривая наличие последних, мы вправе видеть сквозь нее реальность самого вибратора. Да и не «вправе» только, а вынуждаемся, и, в порядке электромагнитного существования, мы и не знаем, и не можем знать бытия вибратора иначе, как посредством осуществленной резонансом связи между ними. И поэтому мы вправе и мы обязаны, поскольку наше восприятие ограничено было бы электромагнитными волнами определенной длины, оценивать явления резонанса в нашем воспринимающем аппарате как самое вибрирующую цепь, и, имея дело с резонансом, говорить не о нем, поскольку он есть лишь средство, а о цепи, которая есть истинный предмет и цель электромагнитного познания. Таким образом, резонанс есть синэргия, несущая с собою бытия, его порождающие. Он — больше себя самого и, будучи резонансом, есть вместе с тем его причина, причиняющая ему бытие. А поскольку более ценным и более важным мы признаем именно последнее, поскольку на первом месте правильнее поставить именно бытие, открываемое своей энергией, а на втором — энергию открывающую, но и свою ценность и свое существование получающую от первого. Так подходим мы вплотную к понятию символа.

IV. Бытие, которое больше самого себя,— таково основное определение символа. Символ — это нечто являющее собою то, что не есть он сам, бóльшее его, и, однако, существенно чрез него объявляющееся. Раскрываем это формальное определение: символ есть такая сущность, энергия которой, сращенная или, точнее, сраствореннаяс энергией некоторой другой, более ценной в данном отношении сущности, несет таким образом в себе эту последнюю. Но, неся сущность в занимающем нас отношении более ценную, символ, хотя и имеет свое собственное наименование, однако, с правом может именоваться также наименованием той, высшей ценности, а в занимающем отношении и должен именоваться этим последним[6].

Чтобы сузить, и вместе упростить поставленный вопрос, из различных связей бытия будем говорить лишь о познаватель-

ных: причинные и прочие связи, поскольку они рассматриваются обычно *извне*, невольно приобретают в нашем понимании характер внешнего же сцепления или толчка, наподобие механической причинности. Это перетолкование их, конечно, неосновательно; но при господствующем миропонимании оно психологически естественно. Поэтому полезно заняться связями, к тому же нас преимущественно здесь занимающими, где заведомо недопустимы ни в какой мере механические образы и где характер отношений между бытиями существенно внутренний. Речь идет об отношениях *познавательных*. Таковым существенно принадлежит духовность, т. е. немеханичность.

Но отсюда, впрочем, ничуть не следует ложный вывод, якобы тем самым эти познавательные отношения не подлежат онтологическим категориям. Так, трансцендентальность форм разума отнюдь не отводит вопрос об онтологической расценке самого разума и его трансцендентальных форм: чем бы они ни были по своей познавательной функции созерцания, категории и прочие априорные элементы разума, тем или другим решением вопроса о них, в порядке гносеологическом, ничуть не отменяется, даже напротив, вызывается *иной* вопрос — об их собственной природе и бытии их самих по себе, вне отношения к познанию, вне их участия в структуре знания. Это — в отношении форм разума. Но так и вообще: акты познания, будучи значимыми в познавании, не суть, однако, сами по себе онтологическое ничто, они — реальность, и в этом смысле о ни́х, как о воплощенных в словесном теле, мо́жно говорить, да и отчасти уже было здесь говорено о магической природе познания, о магичности слова. Однако сейчас речь идет именно *не* о познании самом по себе, не о слове в порядке онтологическом и космическом, а о познании со стороны его основной функции.

Причинная связь есть откровение в бытии — другого бытия. Но мы-то, со стороны, наблюдаем *не* самое откровение, а некоторое *изменение* в бытии; и потому, до бытия, открывшегося чрез причинное воздействие, доходим не непосредственно, в потоке его энергии, каковой хотя и в пространстве открывается, но сам не есть нечто отдаленное от своего центра — источника, а — косвенно, путем умозаключений, т. е. пытаясь с своей стороны установить некоторую, теперь уже познавательную, *свою* связь с источником. При этом, может быть, мы соединяемся *не* с надлежащим центром. Таково *причинное* отношение; тут я воспринимаю не бытие, а *отношение* между собою двух бытий.

Напротив, при *познавательной* связи не внешнее мне бытие соотносится с другим бытием, но я *сам* своей энергией

воспринимаю, непосредственно от познаваемого бытия, его откровение мне и во мне. Как сказано, сраствояясь с энергией моего восприятия, это явление сущности полагает основу для всего дальнейшего процесса познания. И вследствие того, по содержательности своей познавательной, дальнейший процесс познания не больше наличной источной его синэнергии: он не приобретает нового, но стремится закрепить за познающим синэнергетическое откровение реальности, и для этого делает по возможности всегда и самопроизвольно возобновимым в сознании то, что открылось единожды и нежданно,— но — так, чтобы повторные откровения реальности возможно менее теряли от полновесности откровения первоначального. Этим органом самопроизвольного установления связи между познающим и познаваемым служит с л о в о, а в частности — и м я, или некоторый эквивалент его — употребляемый к а к имя: метонимия.

V[7]. В расширительном смысле, под с л о в о м надо разуметь всякое самодеятельное проявление нашего существа вовне, поскольку целью такого проявления мы считаем н е внешне учитываемые энергии, физические, оккультные и прочие, а с м ы с л, их посредством входящий в мир транссубъективный. Впрочем, не здесь впервой так расширяется понятие о слове. И в лингвистике различают разные виды языков, язык жестов, язык знаков, язык музыкальных сигнализаций и т. п. и т. п., причем цель всех рассматриваемых там деятельностей есть выражение с м ы с л а; по единству же этой цели, деятельности, по-видимому весьма различные, объединяются все-таки,— под одним общим наименованием я з ы к а.

Но было бы ошибкой усматривать единство их только в ц е л и и рыть пропасти между различными с р е д с т в а м и, эту цель осуществляющими. Разумный организм, как целостное, многообразно внутренне связанное целое, на энергию познаваемой реальности откликается в е с ь ц е л и к о м,— не одною какой-либо своей функцией. Ведь этот резонанс его не гнездится на периферии, но есть энергия именно с у щ е с т в а познающего; и следовательно, возбужденная им в себе ответная волна сотрясает самый корень организма, из которой лишь значительно ближе к периферии ветвятся отдельные деятельности. Хотя и направляемая активностью к и з в е с т н о й функции организма, познавательная синэргия распространяется однако на в с е функции, но в разных степенях; она стекает преимущественно одним протоком, но при этом наполняется, правда, в разной мере, вся канализирующая система. Слово подается в с е м организмом, хотя и с преимущественной акцентацией на той или другой стороне самопроявления субъекта познания; в каждом роде языка зачаточно обнаруживаются и все прочие роды. Так, говоря, мы и жестикулируем, т. е.

пользуемся языком движений тела, и меняем выражение лица — язык мимики,— и склонны чертить идеограммы, если не карандашом на бумаге или мелом на доске, то хотя бы пальцем в воздухе — язык знаков,— и вводить в речь момент вокальный — язык музыкальных сигналов,— и посылаем оккультные импульсы — симпатическое сообщение, телепатия,— и т. д. Даже поверхностный психофизический анализ наших реакций обнаруживает наличность этих и многих других непроизвольных деятельностей, сопровождающих одну из них, любую, производимую сознательно. Черчение знаков непроизвольно сопровождается беззвучной, а иногда, при внимании, сильно сосредоточенном на знаках, и звучащей артикуляцией, и т. д. Иначе говоря, есть собственно только один язык — язык активного самопроявления целостным организмом, и единый только род слов — артикулируемых всем телом. Но, подобно тому как и в словесной речи музыкальный момент, или мимический, или жестикуляционный, или знаконачертательный, или один из прочих, может быть выдвинут с большим или меньшим ударением, так и в языке, понимая это слово расширительно, та или другая окраска его, т. е. преимущественная приуроченность к определенной деятельности, и равно и обертоны,— сопровождающие ее другие деятельности, могут быть подчеркнуты по-разному. Но, повторим, эта разница в подчеркиваниях ничуть не мешает быть различным родам языков в основе одним языком, просто языком, вообще языком целостного организма: всякое слово выговаривается всеми нашими органами, всем телом, хотя и господствует в нем деятельность того или другого.

VI. Но среди всех деятельностей есть одна, наиболее точно и с наименьшей затратой усилий подчиняющаяся нашей сознательной воле; есть орган, наиболее приспособленный к сознательной передаче желанного смысла и, преимущественно пред всеми прочими частями тела, всегда готовый служить свою службу. Эта деятельность — язык членораздельного звукового слова, этот орган — голосовой. Может быть, в частных отношениях другие деятельности и органы имеют свои преимущества. Так, для выражения известных оттенков, может быть бóлее силен язык жестов; давно указано —

«Там слов не тратить по-пустому,
Где нужно власть употребить» [8],—

и пение порой глубже дает нам почувствовать лирику души, нежели самые отчетливые монологи. Наконец, в некоторых случаях, та или другая деятельность может оказаться кратчайшим, а потому легчайшим путем к разряду внутренней энергии: как, например, язык знаков, по-видимому, наиболее действите-

лен при операциях логических и почти незаменим в математике. Но в языковом оркестре многих функций организма все они имеют свою специальность, а потому и применимы ограниченно, тогда как язык членораздельного слова есть инструмент универсальный — рояль среди прочих инструментов духа — наиболее разносторонний и наиболее способный служить собою потребностям различнейшим.

Частных причин к тому, может быть, пока еще разъяснить не удается. Но, по-видимому, голосовой орган особенно многообразно связан с центрами, в координированной деятельности которых раскрывается синэргетический процесс духовного отношения нашего к реальности. Тут правильно держать в виду гомотипический параллелизм дыхательно-голосовой системы и системы мочеполовой, и, определеннее, гомотипичность органов слова и органов пола, а средоточность их в организме и существенная связанность со всеми функциями хорошо известна, так что с собственными изменениями нечто аналогичное подразумевается и в отношении голосовой системы. Но не входя в подробности анатомо-физиологические, мы должны отметить себе этот факт, что лишь с л о в о м, производимым голосовым органом, разрешается познавательный процесс, объективируется то, что было д о слова еще субъективным и даже нам самим не являлось как познанная истина. Напротив, слово произнесенное подводит и т о г внутреннему томлению по реальности и ставит пред нами познавательный порыв (Sehnsucht) как достигнутую цель и закрепленную за сознанием ценность. Не особенно важно: совсем ли беззвучно, или тихо, или даже громко произнесено это слово, хотя,— несомненно,— и громкость, громогласность возвещаемой истины — дает ее объективности какой-то устой, какую-то окончательную надежность.

Образование синэргетического акта познания нарастает, может быть, нарастает очень длительно, томит, как нечто начатое, но не осуществленное. Этот процесс не есть еще, однако, сознанное прикосновение к познаваемой реальности, не есть достигнутое познание, но — лишь подготовка к нему. Две энергии, реальности и познающего, близки друг к другу, может быть, размешаны друг в друге; но эта флюктуирующая смесь еще не образует единства, и необъединенной борьбой своих стихий вызывает во всем вашем организме томительное ожидание равновесия. Напряжение усиливается, и противоположность познающего и познаваемого сознается все острее. Это — как пред грозою. Слово есть та молния, которая раздирает небо от востока до запада, являя воплощенный смысл: в слове уравновешиваются и приходят к единству накопившиеся энергии. Слово — молния. Оно не есть уже ни та или другая энергия порознь,

ни обе вместе, а — новое, двуединое энергетическое явление, новая реальность в мире. Оно — проток между разделенным до тех пор. Геометрия учит, что каково бы ни было расстояние между двумя точками в пространстве по кратчайшей между ними,— кроме того, всегда может быть осуществлен путь, по которому расстояние их равно нулю. Линия этого пути есть так называемая изотропа. Устанавливая сообщение между точками изотропическое, мы непосредственно соприкасаем друг с другом любые две точки. Так слово-произнесение можно сравнить с таким прикасанием познающего и познаваемого — по изотропе: хотя и оставаясь разделенными пространственно, они оказываются совмещенными друг с другом. Слово есть онтологическая изотропа.

Как новое событие в мире, сводящее разделенное, слово не есть то или другое из сводимого: оно — слово. Но нельзя сказать: «оно само по себе». Без того или без другого из соединяемых им полюсов оно вовсе не есть. Будучи новым явлением, слово всецело держится на точках своего приложения: так, мост, соединяющий два берега, не есть тот или другой из них, но уничтожается в качестве моста, лишь только отделен от одной из своих опор. А тогда понятно и утверждение обратное,— что слово есть познающий субъект и познаваемый объект,— сплетающимися энергиями которых оно держится. Путнику, стоящему на одном берегу, разве мост не протягивается другим берегом, распространившимся до него самого. Это — отрог ему другого берега, которым недостижимое — само достигло его и встречает его у своего порога. А если бы путник был уже на другом берегу, то мост представительствовал бы пред ним за берег противоположный. Так и слово, этот мост между Я и не-Я.

Рассматриваемое с берега не-Я,— т. е. из космологии, оно есть деятельность субъекта, а в ней — сам субъект, вторгающийся в мир. Слыша слово, мы говорим, и должны говорить, раз только не имеем особых причин мысленно сосредоточиться на средствах самопроявления субъекта,— мы должны говорить: «Вот он — познающий разум, вот оно — разумное лицо». И, сказав себе так, мы чрез слово станем ввинчиваться вниманием в энергию сущности этого лица. Так именно познаем мы человека, вообще разумное существо, по его словам, ибо, мы уверены,— слова его непосредственно дают нам его самодеятельность, а этою последнею раскрывается сокровенная его сущность. И мы уверены: слово есть сам говорящий.

Напротив, рассматривая слово с берега Я,— свое собственное слово, под углом психо- и гносеологии, мы можем и должны говорить о нем: «Вот она — познаваемая реальность, вот он — познаваемый объект»,— и тут, конечно, постольку, по-

скольку у нас нет специального задания остановиться в упор на средствах выразительности, подобно тому, как когда мы смотрим на картину эстетически, не задаваясь оценкой добротности холста или крепости подрамника. А когда мы установили себе, что слово — это самый объект, познаваемая реальность, то тогда чрез слово мы проникаем в энергию ее сущности, с глубочайшей убежденностью постигнуть там самую сущность, энергией своею раскрываемую. Слово есть самая реальность, словом высказываемая,— не то чтобы дублет ее, рядом с ней поставленная копия, а именно она, самая реальность в своей подлинности, в своем нумерическом самотождестве. Словом и чрез слово познаем мы реальность, и слово есть самая реальность [9]. Таким образом, в высочайшей степени слово подлежит основной формуле символа: оно — больше себя самого. И притом, больше — двояко: будучи самим собою, оно вместе с тем есть и субъект познания и объект познания. Если теперь субъект познания (поскольку субъект познания, мы сами, всегда при нас) рассматривать как опорную сущность символа-слова, то тогда все установленное здесь относительно слова в точности подойдет под разъясненную выше онтологическую формулу символа как сущности, несущей сросшуюся с ее энергией энергию иной сущности, каковою энергией дается и самая сущность, та, вторая.

VII. До сих пор речь шла вообще о слове. Но большая духовная концентрация, соответствующая бытийственному сгустку, центру пересекающихся в нем многообразий, носителю признаков и состояний, на школьном языке — субстанция, требует и слова большей сгущенности, тоже опорного пункта словесных актов, тоже перекрестия рядов словесных деятельностей. Такой словесный центр есть имя.

Общим признаком всех родов существительного служит, по Потебне, то, что «оно есть название грамматической субстанции или вещи», как комплекса или совокупности всех признаков существительного [10].

Связь познающего с познаваемою субстанцией требует и от слова особенной уплотненности: таково имя. А среди субстанций та, которая сознается исключительно важным средоточием бытийственных определений и жизненных отношений, дающих ей индивидуальность, в мире неповторимую, лицо,— такая субстанция требует себе и имени единственного — имени личного [11].

Обычно наше познание реальности имеет в виду не самую реальность, но пользуется этой реальностью ради некоторой другой цели. При таком,— тактическом или прагматическом,— отношении к предмету познания сам он не представляется нам ни ценным, ни привлекательным: нас занимают, собственно,

лишь те или иные свойства его, те или иные его связи с другими сущностями; самый же предмет наличен в нашем сознании и речи постольку, поскольку не устранить его — без устранения нужных нам его сторон. Естественно, что коль скоро самый предмет только терпится, нам нет побудительных мотивов умственно прилежать ко всем его энергиям, ко всем его свойствам и связям: ведь полнотою этих последних и проявляется самая реальность. Напротив, имея в виду лишь кое-что из этого проявления, но не как проявление сущности, а как некоторый процесс — материал для некоторых посторонних ему применений,— мы стараемся не заметить всего прочего. Все прочее мы активно вытесняем из сферы сознания. Тогда возникает в нас акцентуированное сознание сторон нам нужных, с бледным придатком от самого предмета, у которого заслонены его энергии. Эту деятельность познания называют абстракцией, а получившееся в результате имя — именем нарицательным, или отвлеченным (— применяю опять термин в несколько отличном от школьно-грамматического словоупотребления). Имени нарицательному соответствует категория субстанции, но субстанции не метафизической, а грамматической,— как справедливо было отмечено Потебнею; само собою, нельзя смешивать грамматическую субстанцию с метафизической: в то время как метафизическая субстанция «есть вещь сама по себе, отделенная от всех своих признаков» (т. е. сущность.— *П. Ф.*), грамматическая, напротив, «есть совокупность признаков совершенно однородных с тем (признаком.— *П. Ф.*), который может быть этимологически дан в существительном» [12]. Это значит, предмет, обозначенный существительным, мы мыслим наподобие метафизической субстанции, под покровом категории субстанциальности, хотя и не думаем о нем в упор как о субстанции: он понимается как энергия сущности, а не как сущность сама по себе. Но сущность этой энергии мыслится в имени нарицательном боковым мышлением (по аналогии с боковым зрением). Научное мышление все построено на именах нарицательных: оно занято отдельными родами связей и свойств, но равнодушно к самой реальности, мало того — видит в последней помеху своему схемостроительству. Научное мышление «ищет своего» [13].

Так ведет себя познающий, когда познаваемое — не любовь его, а польза.

Но, как бы часто ни бывало так в жизни, отсюда не следует невозможность любви. Есть и любовь к познаваемой реальности. Есть симпатическое познание, ласковое приникание к познаваемому, когда само оно влечет к себе познающего. Заветною звездою оно направляет взор исследователя, и вдоль

каждого луча устремляется он проникнуть в познаваемое. Вся полнота самораскрытия познаваемой сущности питает познающий дух, и он силится воспринять ее в индивидуальной форме, где все взаимонеобходимо целостным кругом, где одно поясняет другое. Это конкретное познание не есть беспредельное и бесцельное накопление отдельных признаков, в пучине которых теряется разум; напротив, это есть стремление противопоставить раздробительности познания отвлеченного — единство, самозамкнутость и целостность познаваемого объекта как некоторого существа — беспредельной линии противопоставить сферу, признакам — лицо. Тогда возникает имя личное.

Личное имя в сравнении с нарицательным может быть охарактеризовано зараз: и как отличное от него лишь количественно, и как ему принципиально противоположное. Лишь количественно — и то и другое имя различны потому, что всякое личное имя по своей лингвистической материи есть то же имя нарицательное, хотя и приуроченное к определенному лицу. Напишем любое собственное имя с малой буквы — и оно станет нарицательным, если не на нашем языке, то на чьем-нибудь чужом. Лингвистически Вера есть вера, а Роза — роза, как Исаак или, точнее, Ицгак есть ицгак, смех, или Петр — петр, камень. Решительно всякое личное имя приводится к имени нарицательному или во всяком случае принципиально может быть приведено. И так должно сказать не только об именах отдельных лиц, но и об именах родовых (nomen familias — фамилии), групповых, племенных,— именах народов, стран, городов, животных, географических наименований и т. д. Всякое собственное имя, повторяем, может быть рассматриваемо как имя нарицательное, но написанное с большой буквы; хотя и наоборот, в пределах истории, даже на наших глазах, постоянно возникают имена нарицательные из имен собственных (макинтош, сандвич, цеппелин и пр.). В лингвистике остается нерешенным, считать ли имена собственные или имена нарицательные первоначальными, и различные школы держатся воззрений противоположных. Остается — и останется: потому что это есть одна из многочисленных лингвистических антиномий, которые разрешить — значило бы разрушить язык как таковой. И собственные, и нарицательные имена равно необходимы речи, как необходимы при ходьбе обе ноги, и было бы уничтожением органической формы доказывать генетическое первенство правой ноги над левой или наоборот. Принципиальная неустранимость антиномии: имена нарицательные — имена собственные — лежит в том, что по внешнему своему составу и те и другие суть одно и то же, но с перестановкой ударения в заинтересованности; а между тем и та и другая постановки этого ударения необходимы для мышления, следовательно —

для речи. Но в этом сдвиге ударения заключается и принципиальная противоположность имен собственных и имен нарицательных. Из строения слова вытекает необходимость в данном словоупотреблении данного слова апперцепировать определенный признак. Но при этом мы можем: либо все остальное множество признаков, примысливаемых данному, считать лишь терпимым, но туманом, психологическим туманом, замутняющим логическую чистоту мысли, и следовательно, стараться не замечать самой реальности, либо, напротив, в отдельном апперцепируемом признаке ценить орудие проникновения в реальность, а в ощущении последней видеть не туман, а настоящее, самый цимес[14] познания. В первом случае реальность — при признаке: это — имя нарицательное. Во втором — признак при реальности, и тогда разум имеет дело с именем собственным.

Вообще, этимологически имя собственное так же узко, как и со-коренное ему имя нарицательное; но семему его мы признаем бесконечно полно-содержательной и хотели бы, сколько сил хватит, держать в сознании всю ее полноту. И мы достигаем этого; но не накоплением отдельных признаков, а усмотрением индивидуальной формы или «этости» (haecceitas, Diesheit, τό δε τί) этой семемы, в силу чего собственным именем мы считаем уже не то нарицательное имя, которое равносильно собственному по внешнему учету, а самую «этость», индивидуальную форму бесконечно полной семемы: «haecceitas est singularitas»[15]. Входит же в речь это «основание индивидуальной вещи» помощью лингвистического материала, взятого от соответственного имени нарицательного. Имя собственное выращивается обычно на имени нарицательном, но мóжет быть образ действия и прямо противоположный. Тогда мы берем тот же самый лингвистический материал, может быть, даже добываем его себе, разрушив некоторое собственное имя, по возможности урезываем семему, представляя ей необходимое число признаков. Получается имя нарицательное. Так, у того существа, которое называлось собственным именем макинтоша, был несомненно свой духовный облик, была внутренняя жизнь по своему, ни с чьим другим не смешиваемому ритму, были жена и дети, и отношения его к семье были единственными в мире, были друзья, и для них он не был только средством,— но всю эту семему, этот мир отношений, эту полноту haecceitatis язык отрезал от семемы «Макинтош»,— всего-навсего подстригши два торчащих острия первой буквы,— и остался тогда только макинтош.

VIII. Если имя — имя нарицательное — больше себя самого, будучи и именующим и именуемым, то еще правомернее то же утверждение может быть высказано об имени собственном.

Некоторый оттенок разницы, впрочем, должен быть отмечен: имея цель не в самой реальности, а в чем-то другом, конечным счетом — в говорящем, имя нарицательное, хотя и есть именуемая реальность, но преимущественно служит самообнаружением познающего и есть преимущественно о н, с а м о н. Напротив, имя собственное имеет в виду познаваемое, и потому, хотя и оно р а с к р ы в а е т познающего и е с т ь он, но преимущественно являет познаваемую реальность и есть самая реальность. Тут не приходится чертить схем вполне крепкими линиями: имя собственное и имя нарицательное, хотя и противоположны по внутреннему ударению, однако в процессе речи нередко превращаются друг в друга. Иногда в корыстном сознании вдруг сверкнет луч любви к самому предмету, прагматическая общность — нарицательность — имени его забудется,— и тогда, как говорится, «олицетворенное» или «персонифицированное» имя сделается собственным,— не как бы собственным, а в самом деле таковым, хотя и на мгновение. Так облекались мгновенною индивидуальностью римские боги, и нарицательные имена их вспыхивали блеском личных,— но тут же угасали. Но и обратно: познание в любви и нравственное общение с познаваемым, случается, меркнет [16], и живое лицо порою ниспадает в нашем сознании от самоцели — до уровня средства. Этот скачок от одного рода познания — к другому каждый из нас знает по опыту; разве не со всяким случалось, что лицо собеседника, только что уводившее вглубь личности и раскрывавшее пред ним сокровенную жизнь ее, вдруг подергивалось какою-то онтологической пеленой и, словно оторванное от своей сущности, предстояло нам как внешняя вещь? И разве не со всяким случалось, что взор, проникавший в бесконечность встречного взора, вдруг упирался во влажную выпуклость глазного яблока и тупо скользил по коже, рассматривая поры лица? Тогда целостная и единая в своей полноте личность не казалась ли нам плохо связанным пучком отдельных признаков? При таком затмении собственное имя, сохраняя неприкосновенность своей лингвистической материи, получает иную точку внутреннего упора и, утратив свою собственность, становится нарицательным. «Теперь мог бы спросить тебя, любезный читатель, не было ли в твоей жизни часов, дней и недель, когда все твои обычные занятия возбуждали в тебе мучительное о т в р а щ е н и е, и все, что прежде представлялось тебе важным и достойным удержания в уме и памяти, казалось тебе н и ч т о ж н ы м и п у с т ы м. Грудь твоя вздымалась от смутного чувства того, что где-то и когда-то должно быть исполнено переходящее за пределы всех земных наслаждений желание, которого не смел выразить дух твой, подобно пугливому, строго воспитанному ребенку, и в этом стремлении

к чему-то неведомому, преследовавшему тебя, куда бы ни шел ты и где бы ни находился, как легкий сон с прозрачными образами, разлетающимися от пристального взгляда,—ты пропадал для всего, что тебя окружало. Мудрый взор твой скользил по всему, как у безнадежно влюбленных, и пестрая толпа людей с ее разнообразными деяниями не возбуждала в тебе ни горя, ни радостей, точно будто ты не принадлежал уже к этому миру»[17]. Так изображает Гофман общее переживание мирочувствия, при оторванности от живого соприкосновения с реальностью. Проведенное последовательно, оно дает картину психопатологической изоляции от сущности мира, при неврастении, и от сущности себя самого, при истерии. Когда имена собственные обращаются в нарицательные—это симптом может быть и тонкого, но несомненно духовно-функционального заболевания.

Некоторые приемы словесного искусства, как тонкие яды, способствуют этому болезненному отщеплению признаков от личности и перерождению имени собственного в нарицательное, в имя некоторой маски—лица, отщепившегося от личности. Наиболее явный пример таких личин—гоголевские герои, имена которых неизбежно напрашиваются в нарицательные и, следовательно, являют не столько именуемых, как приемы мышления именующего, а значит, его приемами—самого его только. «Над кем смеетесь?—Над собой смеетесь». Конечно, я, именующий ближнего чичиковым или собакевичем, хотя бы я очень метко поймал соответственный признак ближнего, все-таки смеюсь над собой, коренным образом извратившим устав познания и природу имени, и о себе свидетельствующий тем, как об извратителе. Такой деятельности вполне подходит название имеборчества, наподобие иконоборчества,—что собственно значит разламывание, сокрушение икон или имен по духовной их сути: иконокласт—сокрушитель икон, ономокласт—сокрушитель имен. А противоположная деятельность, т. е. соблюдение духовной сути имен, целостности ее, защиты ее от покушений и тем самым воздаяний чести и славы, по праву приличествующей имени, не без смысла получила название имеславия.

Вникавшему в богословские споры по этому вопросу, конечно, понятно, что хотя здесь термины имеборчества и имеславия употреблены расширительно, тогда как в бывших доселе спорах речь шла почти исключительно об Одном Лице и об одном Имени, но философское ядро этих споров таким расширением не только не искажается, напротив, уясняется как принцип познавательно-трудовой жизни, в противоположность иллюзионистическо-внебытийственной.

IX. Богословская позиция имеславия выражается формулой:

«Имя Божие есть Сам Бог».

Более расчлененно оно должно говориться:

«Имя Божие есть Бог и именно Сам Бог, но Бог не есть ни имя Его, ни Самое Имя Его».

Наиболее ясно это может быть формулировано на языке, исключительно приспособленном к передаче оттенков философской мысли:

Τὸ Ὄνομα τοῦ Θεοῦ	ἄλλ' ὁ Θεός
Θεός ἐστι	οὔτε ὄνομα
καὶ δὲ ὁ Θεός [18]	οὔτε τὸ ἑαυτοῦ Ὄνομά ἐστι [19]

Поясним последнюю формулу. По-гречески член-определитель выделяет речение, к которому прилагается, и ставит его вне ряда подобных ему содержаний мысли: этим устанавливается единство содержания и его само-тождество в мысли, а потому — его нумерическое само-тождество. Признак, как нечто общее, не может иметь члена. Следовательно, понятно общее правило греческого синтаксиса, согласно которому при сказуемом член просто не ставится. Но в некоторых чрезвычайных случаях, например в философии, в богословии, в частности — в новозаветном языке, сказуемое все же имеет член. Это нарушение общего правила показывает тогда, что сказуемое берется не как общее понятие, под которое, в объеме его, подводится подлежащее, а как некоторая конкретность, онтологически уравниваемая конкретности подлежащего. Во внешнем опыте и по внешним соображениям реальность подлежащего и таковая сказуемого не только не одно, но даже не сопоставляемы между собой. Но в плане внутреннего соотношения бытий, по суждению онтологическому, эти две реальности связью данного предложения утверждаются как одно и то же: не сходное между собой, а бытийственно тождественное. Иначе говоря, сказуемое понимается как платоновская идея — конкретная полнота смысла. Словами: «Вы есте соль мира — Ὑμεῖς ἐστε τὸ ἅλας τῆς γῆς» (Мф. 5, 13) — утверждается не то, что апостолы в каком-то внешнем отношении похожи на соль, или что понятие о них — апостольство — подводится под физико-химическое родовое понятие соли (тогда надо было бы сказать: «Ὑμεῖς ἐστε ἅλας τῆς γῆς»), но — что духовная сущность соли и духовная сущность данных лиц бытийственно отождествляются; соль, то́, чему, собственно, в онтологически истинном смысле принадлежит название Соль, — это не есть что-либо иное, как внутренняя соль апостольства: обычная соль, вещество, есть один из частных символов Соли, а апостольство есть самая Соль. (Аналогично применение члена при сказуемом в Мф. 5, 13; 5, 14; 6, 22; 16, 16; 26, 28; Мк. 14, 22; I Кор. 11, 23—24; Ин. 11, 25; 14, 6; Еф. 1, 23, и т. д.)

Так вот, в вышеприведенной формуле имеславия подлежащим является в первой части Имя Божие, а во второй — Бог, и в качестве подлежащих их наименования имеют при себе члены. Сказуемыми же при них стоят: Бог — в первом случае, и Имя — во втором, и сказуемые эти поставлены двояко, один раз — без члена, а другой раз — с членом. Это соответствует, во-первых, подведению (или неподведению, запрету подводить) подлежащего под понятие сказуемого, а во-вторых — установке онтологического тождества реальности, принадлежащей сказуемому, с реальностью подлежащего, — подведение сказуемого под подлежащее. Таким образом, формулою утверждается, что Имя Божие, как реальность, раскрывающая и являющая Божественное Существо, больше самой себя и божественно, мало того — есть Сам Бог, — Именем в самом деле, не призрачно, не обманчиво являемый; но Он, хотя и являемый, не утрачивает в своем явлении Своей реальности, — хотя и познаваемый, не исчерпывается познанием о Нем, — не есть имя, т. е. природа Его — не природа имени, хотя бы даже какого-либо имени, и Его собственного, Его открывающего Имени.

Вполне понятно, прочность этой формулы или иных, ей соответственных, держится на коренном убеждении человечества, что явления являют являемое и потому по справедливости могут именоваться именем последнего. В специальной области, хотя и средоточной по определяющей ответственности, вопрос о являемости являемого и именуемости явления по являемому был обсуждаем и приведен к общечеловеческому решению в Паламитских спорах XIV в. — длительном споре об энергиях и сущности Божией [20]. Свет, духовно созерцаемый подвижниками на вершине подвига и ощущаемый как свет Божий, есть ли явление Его Самого — энергия Его существа, или это нечто обманчивое — субъективное ли в нашей психике, или физический процесс вне нас, или, может быть, оккультный феномен, но во всяком случае не дающее познания Высшего Существа? И далее, если правильно первое, то можно ли именовать этот свет Божеством и Богом? Таков был общий смысл богословских споров. Как и следовало ожидать, нельзя было бы ответить на поставленные вопросы отрицательно, не разрушая тем всего здания богословской мысли и, более того, подвига жизни. Следовательно, в строении богословской мысли логически были предрешены анафемы:

В о - п е р в ы х, — «тем, которые принимают воссиявший от Господа свет при Божественном Его Преображении то за образ и тварь и призраки, то за самое существо Божие [т. е. и л и признают Фаворский свет не имеющим никакого внутреннего отношения к являемой сущности, и л и самую сущность низводят до процесса явления и тем опять-таки делают последнее не

онтологическим] и которые не исповедуют, что Божественный тот свет не есть ни существо Божие, ни тварь, но несозданная и фисическая [т. е. от природы, естества φύσις происходящая] и осияние и энергия, всегда происходящая из самого существа Божия».

Во-вторых[21],—«тем, кто принимает, что Бог не имеет фисической энергии [т. е. энергии, свойственной Его природе], а—одно только существо [сущность] и что нет различия между существом Божиим и энергией; кто не хочет думать, что как соединение Божественного существа и энергии неслиянно, так и различие неизменно».

В-третьих,—«тем, кто принимает, что всякая фисическая сила и энергия Божества есть тварь».

В-четвертых,—«тем, которые говорят, что если допустить различие в существе и энергии Божества, то это значит—мыслить Бога существом сложным».

В-пятых,—«тем, кто думает, что одному только существу Божию свойственно имя Божества и Бога [сравни пятую книгу Григория Паламы против Акиндина], а не энергии».

И, наконец,—«тем, кто принимает, что существо Божие может быть приобщаемо [т. е. людям, вообще твари,—всему, что не есть Сам Бог], и кто не хочет допустить, что приобщение свойственно благодати и энергии»[22].

Установка церковным сознанием этих основных положений—по сути дела сводится к необходимости различать в Боге две стороны, внутреннюю, или существо Его, и обращенную вовне, или энергию, причем, хотя и неслиянные, они неразделимы между собой; в силу этой нераздельности, общаясь с энергией Божией, человек и всякая тварь тем самым соотносится и с самым существом Его, хотя не непосредственно, а потому имеет право именовать эту энергию именем Действующего,—Богом. Ясное дело, эти утверждения решительно неустранимы с умственного пути всех тех, кто признает религию, отрицание же их есть не иное что, как коренное отрицание религии вообще, которая есть religio, связь двух миров. Тезис об именуемости энергии Божией Его Именем есть подразумеваемая предпосылка всякого религиозного суждения: верующему ясно, что он имеет дело с проявлениями Божиими, но не отождествляется и не сливается с Его существом, и следовательно, не представилось бы никогда случая употребить слово Бог, коль скоро этим именем Существа не именовалась бы по Существу—и деятельность Его. Когда говорится: «Бог спас», «Бог исцелил», «Бог сказал» и пр.—всегда имеется в виду соответственная деятельность Его,—деятельность спасения, деятельность исцеления, деятельность говорения и пр.; если неправильно говорить в этих и подобных случаях так, как

говорится, то тогда слово Б о г должно быть просто вычеркнуто, как ненужное, за отсутствием случаев применимости,— из лексикона. Иначе говоря, богословские споры XIV в. вовсе не придумали чего-нибудь нового, тем более не внесли схоластических скрупулезностей, но лишь четко прорисовали и закрепили за общим человеческим вселенским разумом то, что им, разумом, всегда и повсюдно признавалось.

Да, не обмолвкою здесь вырвалось слово о вселенскости и всенародности: ведь интеллектуальный упор Григория Паламы и его единомышленников, хотя исторически и был сосредоточен в узкой области, но, по сути своей, провозглашенные паламитами начала относятся к области неизмеримо бóлее широкой, чем тó кажется при внешнем учете, и даже трудно сказать, где они не применимы. Не требуется богословствовать, не требуется даже быть верующим, чтобы понять ценность этих начал в общей экономии мысли: тут достаточно утверждать жизнь и сознавать свою солидарность с человеческим родом. Ведь дело идет о соотношении сущности и ее энергий, а о какой именно сущности, это зависит всякий раз от обсуждаемого вопроса. Так, атеист не станет, конечно, обсуждать энергии Божией, раз он не верит в самое существование Высшего Существа; но это не значит, что ему, в его умственном обиходе, совсем не нужны тезисы, утвержденные сознанием XIV в.: признавая какую-нибудь сущность,— человека, животного, материи, электрона и т. п.,— он тем самым столкнется с гносеологическим вопросом о соотношении этой сущности и ее проявлений, а потому жизненно вынужден будет решить себе этот вопрос, либо в сторону призрачности жизни, либо в сторону ее подлинности,— и тогда он будет паламитом. Верующему и неверующему, православному и иудею, живописцу и поэту, естествоиспытателю и лингвисту — всем есть нужда в ясности познавания учения о сущности и энергиях, потому что только ею решается основной вопрос о познании в соответствии с естественным способом мыслить всего человечества.

В самом деле, человеческому мышлению о действительности неизбежно присущи два первоосновных понятия — понятие сущности или существа, являемого, и понятие энергии, или деятельности явления. Следовательно, отвлеченно говоря, эти два термина могут быть связаны нижеследующими четырьмя, между собою различными, «в к л ю ч е н и я м и», если воспользоваться этим термином символической логики. Иначе говоря, признание, утверждение одного первоосновного понятия влечет за собою и л и утверждение, и л и отрицание другого; или по схеме:

«Если есть А, то есть В», или же по схеме: «Если есть А, то нет В». Но так как отношение включения (инклюзии) терминов мысли (понятий, суждений) необратимо, не может быть прочитываемо наоборот, то наличие двух терминов требует и само-

стоятельной установки обратного включения, каковое может быть, как:

Если есть В, то есть и А,

так и:

Если есть В, то нет А.

Итак, наличие двух терминов мысли ведет за собою возможность четырех включений,— в символическом знакоположении:

$$A \supset B \quad A \supset -B \quad B \supset A \quad B \supset -A,$$

где $\supset$ означает связь включения: «следовательно», «если — то», «когда — то», «ог» и т. п., а минус перед знаком термина — его отрицание, частицу «не».

Охарактеризовать соотношение двух терминов можно, однако, лишь двумя включениями зараз, а не единичным порознь. Следовательно, в нашем случае есть отвлеченная возможность четвероякого учения о сущности и энергии, логически схематизируемая четырьмя парными инклюзиями.— В знаках:

$$\begin{array}{ll} \text{I} & A \supset B : B \supset A \\ \text{II} & A \supset -B : B \supset A \\ \text{III} & A \supset -B : B \supset -A \\ \text{IV} & A \supset B : B \supset -A \end{array}$$

Никаких иных логических возможностей не существует, как явствует из теории сочетаний. Теперь, переводя буквенные обозначения на соответственные термины, явление и сущность, мы можем написать нижеследующую табличку возможных учений:

I	явление $\supset$ сущность: сущность $\supset$ явление	имманентизм
II	явление $\supset -$сущность: сущность $\supset$ явление	крайний позитивизм
III	явление $\supset -$сущность: сущность $\supset -$явление	кантианство
IV	явление $\supset$ сущность: сущность $\supset -$явление	платонизм

Первое учение нацело отождествляет вещь и явление и не считает возможным усматривать между ними какое бы то ни было различие; это — имманентизм, решительно враждебный тому, что мыслит вообще человечество о действительности, ибо явление, по общечеловеческому сознанию, вовсе не исчерпывает собою полно-реальности являемого. Второе учение, погрешая растворением реальности в явлении, вместе с тем не признает, что явлением показуется самая реальность; это

крайний позитивизм. Третье учение правильно, по общечеловеческому воззрению, отмечает несводимость вещи к ее явлению, но погрешает, как и позитивизм, утверждением о непознаваемости реальности через ее явление — кантианство. Наконец, четвертое учение разделяет с кантианством убеждение в самостоятельной реальности сущностей, имеет общий тезис и с имманентизмом, когда он утверждает, что явлением в самом деле объявляется сущность. Таким образом, последнее из рассматриваемых учений отчасти родственно кантианству, отчасти — имманентизму, но решительно исключается крайним позитивизмом. По одной из наиболее четких редакций, эта противоположность позитивизму приурочена в таблице к имени Платона, хотя это учение несравненно шире мысли Платоновской школы, и есть мировоззрение общечеловеческое. Богословские споры XIV, а затем XX века в логической сути своей отстаивали именно теоретико-познавательную схему

$$A \supset B : B \supset -A.$$

Таков общий смысл имеславия как философской предпосылки.

XI. В заключение этой главы об имени следует вглядеться, как же самый язык этимологией и семасиологией свидетельствует о познавательном значении имени.

Итак, прежде всего, что хотим сказать мы, когда говорим слово имя? Что хочет сказать каждый человек? — Конечно, разное. Но это разное вырастает у всех индоевропейских народов на одном корне, равно как на одном корне вырастает соответствующее слово в языках семитических.

И-мя, с основою и-мен, в самом деле, древнецерковнославянское И-МА = И-МЄ, МЯ = МА = латинскому men, mentum = санскритскому man = греческому μα = и т. д.

Это окончание указывает на отглагольность слова, т. е. на производство существительного из глагола, а не глагола от существительного. Другими словами, существительное имя своею формою уже показывает, что оно выкристаллизовалось по кристаллической системе (категории) действия или состояния, но в сути своей не обозначает вещи: это вещеобразное действие или состояние, но не источник действия — не субстанция. Имя есть название какой-то деятельности, а не дела, не готового продукта, — оно означает ἐνέργεια, а не ἔργον. Но можно сказать об имени, по его грамматической форме, и более того: окончание мя, МА, men и пр. указывает на деятельность в ее отвлечении, в ее мысленном обособлении от действующего, т. е. на деятельность, которая может быть, или по крайней мере мыслится как нечто самостоятельное. Дальнейший

вопрос — какое именно с о д е р ж а н и е этой деятельности? Если м я есть часть формальная, т. е. отливающая понятие в определенную форму, часть слова, то очевидно, на долю содержательной остается только звук *и*. Слово и м я мы произносим как й м я, т. е. с й, j. Но й, «полугласная», по определению элементарных учебников, есть г о р т а н н о е легкое придыхание (ср. с еврейским йодом). Эта гортанность начального звука особенно выразительно свидетельствуется ч е ш с к и м и jmě и jméno, где стоит уже не йотированное и, а явное j, и богемским gmeno — ймено, уже с осязательно-гортанной g. Итак, кроме формальной части м я в слове и м я есть еще коренная гортанная,— один элемент корня:

имя = гортанное + ? + мя.

Далее, слово «имя» произносится с оттенком й м м я и уже как й н м я; это произношение малозаметно, но что има = имма = ин-ма, это видно из малороссийских: имъя, имня, имен-о, имьня, на-мено, и польского imię.

Им-ня не есть метафезис, из инмя. Следовательно, в корень слова и м я входит еще носовой звук *н*, ассимилирующийся с формальным м. Но отсюда еще не следует, чтобы этим звуком исчерпывался корень, и потому:

имя = гортанное + носовая + ? + мя.

Чтобы выяснить этот неизвестный элемент корня, обращаемся к другим индоевропейским языкам:

л а т и н с к о е —	nomen
с а н с к р и т с к о е —	namen
д р е в н е б а к т р и й с к о е (язык Зенд-Авесты) —	nama
н о в о п е р с и д с к о е —	nam
г о т ф с к о е —	namô
д р е в н е в е р х н е н е м е ц к о е —	namo
о с е т и н с к о е (дичарское) — (древнейшее)	nom
ф р а н ц у з с к о е —	nom
н е м с ц к о е —	Name
а р м я н с к о е —	a-nun (из anuan = an-man)
г р е ч е с к о е —	ὄ-νομα

Обращаем внимание на разительное сходство слов: оно доказывает древность их и делает тем интереснее. Утеря же коренных звуков в свой черед показывает обветшалость этих слов, от долгого употребления полуразрушенных.

Из сопоставления приведенной таблички видно, что в корне слова была гласная, равносильная долгому *ā* или *о*,— звук,

промежуточный между *ā* и *o*, который получится, если быстро произносить *аоаоао*..... так и еврейский камед, долгое *ā* — произносится по-сефардимски иногда, а по-ашкеназимски всегда — как *o*.

Таким образом, состав исследуемого слова определяется равенством:

И м я = гортанное + носовая + гласная *āo* + мя. Большинство языков утеряло гортанное, а у других языков оно перешло в зубную, подобно тому, как *й*, *j* или в слове иудей, йудей перешло в *ж* (жид), или как во французском juif; так в том же языке гортанное *g* часто произносится как *ж*.

Латинское nomen было первоначально gnomen, что́ видно из сложных слов, где требования евфонии заставили сохранить архаическую форму: co-gnomen, a-gnomen. Поэтому может быть написана лингвистически пропорция:

$$\frac{\text{nomen}}{\text{gnomen}} = \frac{\text{Nosco}}{\text{gnosco}}.$$ Gnosco входит в слова co-gnosco, a-gnosco и т. д. Здесь $\sqrt{\text{gno}}$: греческое ὄνομα есть ὄ-γνο-μα, и это сказывается в ионийском οὔνομα, где с выпадением γ произошло в виде компенсации удлинение начального о. Здесь $\sqrt{\text{γνω}}$ от $\sqrt{\text{γνω}}$ — γι-γνώσκω, ἔγνων, ἔγνωκα, γνωτός, γνώρισμα и т. д. Санскритское naman первоначально gnaman жнаман; сохранилась и форма жнаман, в значении п р и з н а к, п р и м е т а. Здесь $\sqrt{\text{gna}}$.

И м я — от $\sqrt{\text{зна}}$. Тут — понятие п о з н а н и я, апперципирование объекта путем о т м е т ы его, наложения з н а м е н и я, з н а к а.

Н а и м е н о в а н и е, согласно пониманию, закрепленному в самом языке, есть, следовательно, не что иное, как буквально, т. е. по буквам даже, этимологически, п о з н а в а н и е — деятельность или действие, посредством которого познаем.

Nomen	notio	nota rei
(Имя	= понятие	= признак вещи).

«(G)n o m i n i b u s (g)n o s c i m u s» — «и м е н а м и з н а е м» и «з н а н и е м и м е н у е м»: это не только философские афоризмы, но и этимологические прописи.

В русском языке от корня з н а оставалось в слове и м я только *з*, да и то в преобразованном виде, как придыхание *й*. Но это-то, чуть слышное дыхание в начале слова, этот легчайший гортанный, даже не звук, а призвук, выдает нам, что и м я и по структуре, и по корню — совершенно то же, что з н а м я, но только понятие з н а н и я, содержащееся в и м е н и и в з н а м е н и, дифференцировалось, сохранив в и м е н и наиболее абстрактный и деятельный оттенок своего смысла, а в з н а м е н и — наиболее конкретный и предметно-законченный.

XII. Обратимся теперь к этимологии слова, соответствующего имени, в языках семитских.

Там[23], где в славянской Библии стоит имя,— масоретский текст еврейской Библии употребляет не одно слово, а два, различные, первое из них, сравнительно редкое, זֵכֶר —зехер, а второе — постоянно встречающееся, שֵׁם —шем. Слово «зехер» не означает и м е н и в строгом смысле слова, и может быть передано в одних местах священного текста — чрез п а м я т ь, Andenken, memoria, а в других — чрез в о с п о м и н а н и е, Erinnerung, Gedächtnis, recordatio.

В самом деле, происхождение זֵכֶר насквозь прозрачно, от זָכַר —захар, я помню (так, Захария — «Господь вспомнил»). Поэтому з е х е р объекта — памятка его, сувенир его, мнемоническое орудие и, вместе, результат памятования. Это — a) память, memoria; b) имя — которым мы помним (у LXX[24] — ὄνομα) и c) похвала, прославление, «он — человек с именем».

Насколько проста этимология сравнительно редкого з е х е р, настолько же темна она в отношении постоянно употребляемого ш е м. Впрочем, чаще всего бывает, что самым трудным для анализа оказывается окружающее нас, повседневное и повсюдное, и так во всех областях.

Общий смысл этимона ш е м ясен — это з н а к (Zeichen, signum, designatio), п р и з н а к (Kennzeichen), п р и м е т а (Merkmal). И так — по мнению одних исследователей. А по другим, ш е м — это то, что выступает видимо и делает кого-нибудь или что-нибудь приметным.

Нижеследующая табличка сопоставляет слово и м я в различных семитских языках, при этом в транскрипции принято, по В. В. Болотову, передавать еврейское алеф и арабское алиф чрез *Ь*, а еврейское 'айн, равно как и арабское 'айн, чрез *Ъ*.

Древнеевр.	— שֵׁם		ШеМ
арабское	—ЬиСеМ		(СуММ)
эфиопское	—СаМе		
арамейское	—{ שֵׁם / שְׁמָם	или שֵׁם	ШеМ / ШуМ
финикийское	— שם		ш / с м
сабейское	— 𐩦𐩣		СМ
ассирийское	— 𒋛		ШуМу

Итак, корень этих слов — явно один: это — звук промежуточный между шипящей и свистящей, т. е. ש, еще не дифферен-

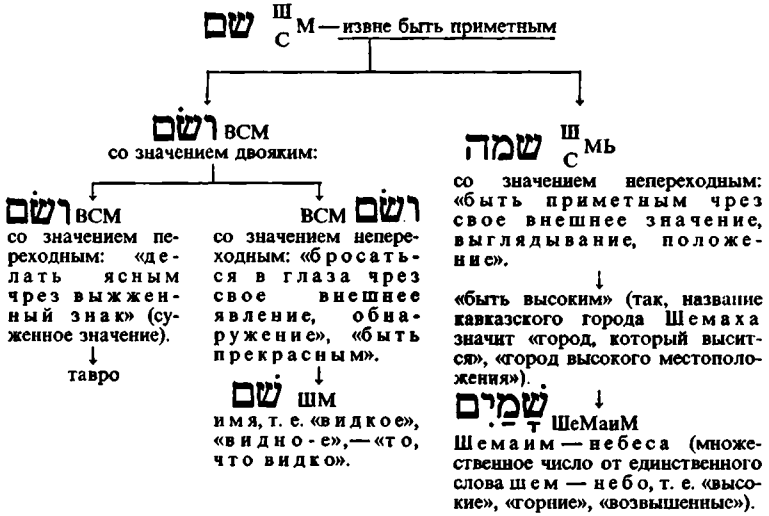
цированное в שׂ или в שׁ, и *м*, מ. Но откуда этот корень $\overset{\text{Ш}}{\underset{\text{С}}{}}$М?

Уже в древности среди арабских языковедов были д в е школы, различно объясняющих этимологию слова ЬиСеМ. Одна из них утверждала, что ЬиСеМ, первоначально ВиСеМ, происходит от трехбуквенного корня ВСМ, а другая — производила слово тоже от трехбуквенного корня СМЬ. И тот и другой корень, как вообще корни трехлитерные,— г л а г о л ь н ы й, и значит, обе школы признавали слово ш е м за о т г л а г о л ь н о е с у щ е с т в и т е л ь н о е, т. е. за действие, рассматриваемое независимо от действующего. И нужно признать, черты сродства между словом, нас занимающим, и теми глагольными корнями указывались не неосновательно.

Вслед арабским ученым пошли и европейские. Но, как и в арабской науке, при всей убедительности аргументов в пользу как того, так и другого изъяснения этимологии ш е м, самая двойственность, самая равноубедительность д в у х изъяснений делала их бездейственными, и некоторые исследователи отказывались объяснить странную этимологию, которая темна именно оттого, что имеет д в а объяснения, оба достаточно прозрачные. Но в последнее время эта проблема ш е м решилась весьма просто — и по-колумбовски. Таким колумбовским яйцом оказалось в данном случае признание, что семитские корни могут быть не только трехлитерными, но и двухлитерными. Ф а б р д'О л и в е[25] утверждал это в первой половине XIX века, но голос его был одиноким. Когда же К а у ч и Ц и м м е р н[26] признали эту возможность, то открылось широкое поле к примирению враждующих школ,— что сделали Р е д с л а б и Б е м е р[27]. Они переворачивают все предыдущие построения на голову. Если несомненна родственность слову ш е м корней В С М и Ш М Ь, то, очевидно, все три слова должны быть сведены к единству. Но, согласно аксиоме современного языкознания, слово не может происходить от двух корней сразу; и слово ш е м не может корениться в двух глаголах зараз,— и, следовательно, это они оба коренятся в ш е м.

Есть основной ствол, ответвлениями которого служат трехлитерные корни в с м и ш м ь; стволом этим должно признать по новейшим языковедам гипотетический двухбуквенный глагольный корень שׁם $\overset{\text{Ш}}{\underset{\text{С}}{}}$М с означением «и з в н е б ы т ь п р и м е т н ы м». Отсюда — в с м в двух (переходном и непереходном) значениях, отсюда и $\overset{\text{Ш}}{\underset{\text{С}}{}}$МЬ с значением непереходным.

На основании сказанного может быть построена нижеследующая генеалогия корней:

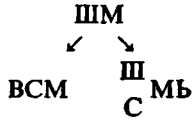


По этим объяснениям, шем означает то, «что выступает видимо и делает кого-нибудь приметным». «Выдающееся вперед, выступающее на вид, бросающееся в глаза» — вот что составляет суть вещи и явления. Для древнего семита это — не субъективность, а самообнаружение вещи в себе. Оно и есть шем.

Эти объяснения можно упростить, оставляя гипотетический глагольный корень шм и полагая источником глагольных корней непосредственно существительное шем. Тогда вместо прежней схемы:



возникает обратное:



Это предположение тем более вероятно, что шем имеет характер массивный, вещный, субстанциальный, существительный в бóльшей степени, нежели имя, более действенного, более энергетического, глагольного оттенка. Шем есть более существительное, чем имя — преображенный глагол.

XIII. Значение найденных этимологий раскроется более полно впоследствии, при историческом фольклористическом разъяснении соответственных вопросов. Но и тут поучительно

сопоставить этимологию индоевропейского корня $\sqrt{gna}$ и семитского $\sqrt{\text{שם}}$. Во-первых, признаки сходства: а) и тут и там, т. е. и у арийцев, и у семитов, по коренному значению, т. е. по содержанию наиболее основному, и м я — это з н а к, в наиболее общем смысле слова; б) Знак же есть то́, что выделяет объект из недифференцированной среды, что обособляет его, уединяет из хаоса, из сплава слитных впечатлений. Иначе говоря, этот знак имеет внутреннейшее отношение к процессу познания з н а м е н у е м о г о или, что то же — и м е н у е м о г о.

Что[28] познаем мы именами — об этом равно свидетельствует и арийская, и семитская группы языков. Но свидетельствуют об одном факте — с разных сторон. В акте знания мы различаем с о д е р ж а н и е его от его ф о р м ы, — что́ знания и ка́к знания. Рассуждая теоретически, мы уже характеризовали эти два момента как две энергии — энергию познаваемой реальности и энергию познающего субъекта. Но, хотя в акте познания обязательны и та и другая, однако, в самосознании познающего выступает преимущественно или та, или другая: гармоническое равновесие обоих акцентов не находится в равновесии устойчивом. Поэтому и м я, как зрелый акт познания, получает преимущественную окраску или от момента реального, объективного, или — от формального, субъсктного (последний термин применяю по следам В. Ф. Эрна, — имея в виду отметить деятельность и участие субъекта познания, но отвести мысль от оценки этого участия, как чего-то иллюзорного, случайного, повреждающего ценность познания, — с каковым оттенком установилось слово с у б ъ е к т и в н ы й). Размышляющие о познании редко удерживаются в положении равновесия, а вообще говоря, стремятся к предельному освобождению познания либо от одного, либо от другого его момента: когеновский панлогизм и авенариусовский эмпириокритицизм в последнее время были крайними выразителями того и другого течения. Но уже в духе языков заложены оба направления мысли, только без крайности уничтожения подчиненного момента познания Ш е м и ему сродные — это познания со стороны познаваемого объекта, это то, на что направлено переживание, — что переживается. И м я и его арийские сродники — это познание со стороны познающего субъекта, то, что служит орудием познания. Ш е м метит преимущественно в познаваемую реальность, а и м я имеет в виду на первом плане познающего. Но реалистический момент в своей глубине есть интуиция, еще глубже — мистика; идеалистический же — конструкция разума. Поэтому семитское ш е м на поверхностном плане соответствует сенсуализму, а на углубленном — конструктивному идеализму. Если продолжать линии общих

устремлений, то на первом одностороннем пути лежит невыразимое словом бесформенное мистическое волнение, музыка, заумный язык, а на втором — беспредметная логика, шире — математика, «не знающая, о чем она говорит и истинно ли то, что она говорит». Но это крайние пределы коренной антиномии знания, которые языками указуются, но не утверждаются в своей отъединенности: хотя и с различными ударениями, но и в ш е м, и в и м я наличны оба момента. Познаваемое метафизически входит в познающего, а познающий метафизически выходит из себя к познаваемому, облекает его собою. Первый акт есть мистическое восприятие, по существу своему мистическое, как бы его ни называли, второе же — наименование: в первом мы приемлем в себе познаваемое, а вторым — себя проявляем в мире,— трудовое отношение к познаваемому. Но ни тот, ни другой акт не могут быть уединены друг от друга; перефразируя Канта, мы можем сказать: «восприятия без выхождений слепы, выхождения без восприятий пусты, или знание без слова бессознательно, а без мистики — не жизненно»[29]. Своей этимологией семиты показали, что ценят в познании преимущественно реальность, а в именах — предметы, тогда как арийцы дорожат разумностью познаваемого, а в именах — понятиями. Nomen — omer, имя — примета, с одной стороны, и nomen — notio, имя — понятие — с другой: такова антитеза $\sqrt{\text{שם}}$ и $\sqrt{\text{gna}}$, философски завершившаяся именами Спинозы и Канта. Углубляясь в эту антитезу, мы подошли бы к теоретико-познавательному, а затем и онтологическому сопоставлению начал женского, рецептивного, и мужского — нормативного (каббала). Но сейчас нам важно отметить не это противоположное, а основное сходство, тот общий предел обоих рядов мысли, установке которого совместно служат они. Для всех народов и м я не есть пустая кличка, не «звук и дым», не условная и случайная выдумка, хотя бы «ex consenso omnium»[30], а полное смысла и реальности явленное в мире познание о мире.

Что́ — имя? ..... только звук.

Так не думали древние: имя для них было познанной и познаваемой сутью вещи, идеей. Назначение его — в ы д е л я т ь объект из общего хаоса впечатлений и с о е д и н я т ь с другими, но уже координированно. Функция имени есть связность. Имя размыкает беспорядок сознания и смыкает порядок его. Оно и реально, и идеально. Оно есть начало членораздельности, начало расчлененности, начало лада и строя. Короче, имя не есть звук, а есть с л о в о, λόγος, т. е. слово = разум, звук = смысл, то и другое в их слиянности. А если так, то не

прав ли Гёте, переводящий Евангельское Слово — чрез Деяние — That. «В начале было Деяние»[31], ибо только слово имя может быть деянием. В слове мы приобщаемся Вселенскому Слову, Вселенскому Разуму, Вселенскому Деянию, в котором «живем, движемся и существуем»[32].

XIV. До сих пор содержание и объем слова имя определялось посредством его корня, и следовательно, имя рассматривалось как одно из Wörter, mots, как одно из мертвых слов. Но необходимо вслушаться в него как в живое слово, стоящее в связном ряду Worte, paroles — в контекстное раскрытие корневого содержания. Выяснить, какими гранями поворачивалось имя в живой речи, необходимо, если мы хотим опереться на народное сознание.

В древнецерковнославянском и в русском языках има означает:

1. Нарицательное или собственное название человека и вообще всякого предмета, nomen вещи или лица. В ряде древних памятников, начиная с ⟨XI⟩ века, встречается такое словоупотребление, примеры чему собраны у Срезневского[33].

2. Слава, известность, широко распространяющаяся молва о ком-нибудь. Так: «приобресть имя» = прославиться: нажить, создать себе доброе (худое) имя = приобресть добрую (худую) славу, создать о себе хорошее (худое) мнение; «человек с именем» = имеющий вес, значение, положение в обществе или по службе. Отсюда именитый, т. е. с «именем», имеющий имя = знаменитый, как этимологически, так и по значению, также славный, отличный, ὀνομαστός, clarus.

3. Вообще слово.

4. Имя существительное.

5. Наконец, имя означает лицо или вещь, которая носит данное название: имя отождествляется с носителем его. Например, «бесславить, позорить чужое имя», «сделать известным, прославить свое имя». Бесславится или прославляется лицо, но если вместо лица говорится об имени, то это значит, последнее понимается как эссенция самого носителя, самый важный элемент в нем. В связи с таким пониманием имени объясняет Е. Е. Голубинский выражение «имя давать» как «угождать, благоприятствовать кому»[34]. Именем = на основании, силою. Именем NN — по распоряжению, по приказу NN, так что заявляющий: «Именем...» несет на себе, имеет при себе самую суть, vigor[35], самый цвет волевого акта того, кто́ дал приказ, сосредоточенными в его имени, как эссенция всего существа. Подобно тому «во имя», или «в има», значит «по имени, в честь, в память». Но как действие совершается ради носителя имени, но не ради названия отвлеченно от него, то под именем здесь разумеется либо непосредственно самый носитель его, в дея-

тельности его силы, либо его эссенциальный элемент,— представление, особенно ярко выраженное в парсизме [36] и в древнем Египте, где имя мыслилось как одна из существенных составных частей личного существа.

Другой отпрыск того же корня з н а есть глагол знати, т. е. «признавать, познавать, исполнять, быть подведомственным, отличать, увидеть, заметить», и все гнездо его производных. Эта группа слов коррелятивна с группой производных от и м я и часто означает почти те же понятия, что и последняя. Так, з н а м е н а т и = указывать, припечатывать, назначать, посвящать. З н а м е н и е = signum, σημεῖον, знак, указание, вообще все, выделяющее объект из ряда других, явление, предзнаменование, чудо (как то, что, будучи необычным, бросающимся в глаза, указывает на что-то сверхъестественное), доказательство, τεκμήριον, свидетельствование (βραβεῖον), знак, значок, отмета. Знамя почти тождественно этимологически с и м я = отличие (?), «отличительный знак, употреблявшийся в старину вместо подписей безграмотных (а у грамотных эквивалентом знамени было имя), выставлявшийся также на шкурках зверей, взносимых вместо податей, и на бортных ухожьях — деревьях с пчелами (знамена принадлежали и отдельно лицам и целым общинам)»; знамя воинское, λαβαρόν, labarum. З н а н и е = γνώμη; з н а н ь с т в о = γνῶσις; з н а к = γνώρισμα и т. д. В живом великорусском языке существует ряд слов от того же корня з н а, и все они выражают понятия, стоящие в связи с понятием выделения, обособления или выделенности объекта чрез особую отметку или примету его. Среди этих слов упомянем прежде всего н а з н а к ý, нарсчие, употребляющееся в Тверской губернии и значащее «видно, заметно». Объект, который назнаку, можно «назнаменовывать, назнаменовать», т. е. обозначить его, указать на него, назвать его: «знаменать, знаменовать» его, т. е. намечать, маячить, давать знак. Такой объект «знаменателен, знаменователен». Рядом с этими словами стоят еще з н а м е н и т ы й и з н á т к о й, употребляющиеся на севере и означающие «видный, приметный, знающий, опытный (он знаткой знахарь)». Тот (или та), который ведает объекты (для чего должен заметить их знак и их значение), является знахарем или знахáркой, знахуркой, знахарищей, знахой, знатоком, знателем, знайкой и т. д. [37]

Обратимся [38] к обзору оттенков слова ὄνομα в языке греческом. В качестве синонимов этого слова Поллукс приводит κλῆσις от καλέω: кличка, зов; προ⟨σ⟩ηγορία от προσαγορεύω: обращение, приветствие; πρόσρησις и πρόσρημα — то, с чем обращаются, приветствие; ἐπίκλησις, ἐπίκλην от ἐπικαλέω, прозвище; ἐπωνυμία и ὀνομασία — прозвание, фамилия. Произведенный от ὄνομα глагол ὀνομάζειν Поллукс сопоставляет

с глаголами καλεῖν, προσαγορεύειν, ἐπονομάζειν [39]. Но эти синонимы только повторяют тавтогорически [40] основное значение, ὄνομα, слегка варьируя его, но не выясняют ни его, это основное значение, ни других значений. Между тем ὄνομα может означать:

1) собственное или нарицательное имя, наименование любой вещи или личности, фиксирующее то, ч т о́ (was) есть некто или нечто для другого, по крайней мере в подавляющем большинстве случаев — для другого. Соответственно с этим, ὄνομα еще в древности получало определение вроде: «Первее всего имена служат представителями (символами) понятий, и потом и предметов»,— у Климента Александрийского [41]; «Имя есть некоторое истинное высказывание присущего именуемой вещи»,— у Пахимера в толковании Ареопагитики «Об именах» [42]; «Имена — объявление (обнаружение — declaratio) лежащих под ним⟨и⟩ вещей (rerum subjectarum)» [43].

Но если для непосредственного миропредставления имена открывают ими именуемую природу вещи, являясь крайним проявлением ее сущности, то для рефлексии имена уже издревле противоставлялись вещам. Ряд свидетельств начинается еле очерченным противоположением имени и вещи, кончается же крайним их антагонизмом. Но этот ряд еще лишний раз доказывает самым наличием полемики, что было против чего полемизировать и что, следовательно, представление о тесном единстве имени и вещи действительно было общим фоном мировоззрения. Среди таких полемических вылазок отмечаем: «Они по имени, они не на деле друзья»,— у Еврипида [44]; «Ты носишь имя, будто жив, но ты мертв» (Откр. 3, I); Златоуст убеждает слушателей обращать внимание не на имена, но на самую вещь: «Не в имени заключены вещи, но природа вещей образует имена, согласно собственной сущности» [45]; Афинагор же обращается к язычникам, которым было ненавистно самое имя христиан: «Не имена достойны ненависти, но негодный поступок — наказания и возмездия» [46].

Таким образом, словоупотребление рефлексивное коснулось и ὄνομα, подобно тому, как я в л е н и е, я в л я т ь с я φαινόμενον, φαίνεσθαι наряду с основным положительно-познавательным значением имели иногда и отрицательное иллюзионистическое. Первоначально ὄνομα употреблялось только применительно к л и ч н о с т и: так — у Гомера. Позже его объем распространился и на вещи. В новозаветном языке ὄνομα с тем или другим значением, почти всегда относится к личностям; исключение — Мк. 14, 32; Лк. 1, 26; Откр. 3, 12; 13, 17. Называние именем вводится дательным падежом, ὀνόματι.

2) Вещи и лицо, носящие имя,— носители имени. Так: ἔχεις ὀλίγα ὀνόματα (Откр. 3, 4) означает ἔχεις ὀλίγους ἀνθρώπους и переводится: «у тебя есть несколько человек»; ὄνομα в смысле лицо: «ибо нет другого имени (лица) под небом, которым бы

надлежало нам спастись» (Деян. 4, 12); которых имена в книге жизни (Флп. 4, 3), т. е. которых ждет жизнь, и т. д.; Лк. 10, 20; Деян. 1, 15; упоминаемое в Деян. 19, 13; 26, 9 ὄνομα Ἰησοῦ означает, как толкуется теперь, Самого Иисуса и т. д.; а в Деян. 1, 15, ἦν δὲ ὄχλος ὀνομάτων сказано вместо ὄχλος ἀνθρώπων и переводится «было же собрание человек», turba hominum. Во всех этих случаях ближайшая, с современной точки зрения, подстановка вместо ὄνομα есть лицо; но было бы грубым искажением текста позабыть при такой подстановке о том, что лицо все-таки обозначено здесь словом и м я: эти тексты доказывают, что имя столь неотделимо от лица, что последнее именем представляется в полной мере.

3) Преимущество, величие, превосходство, честь, слава, nomen, excellentia, amplitudo, eminentia, fama, celebritas, gloria, или величайшее и превосходнейшее достоинство. Таково словоупотребление в Флп. 2, 9 — Христу дано Имя, которое выше всякого имени, и т. д.; Евр. 1, 4; отчасти с этим совпадает значение ὄνομα в Откр. 3, 12; 22, 4, а также у Фукидида, Ксенофонта и Филосторгия.

4) Предлог, вид, praetextus, obtentus, πρόσχημα. В этом своем значении ὄνομα употребляется у Фукидида в дательном падеже без или с предлогом: ἐπὶ ὀνόματι или ἐπ' ὀνόματι [47]. А у Дионисия Галикарнасского говорится μετ' ὀνομάτων καλῶν, speciosis praetextibus,— под благовидными предлогами [48]. Сюда же следует отнести найденное в 1845 году епископом Порфирием Успенским фигурное стихотворение Феокрита «Свирель», где в стихе 6-м о Пане говорится «οὔνομ' ὅλον δίζων», согласно чтению и толкованию хартофилакса Иоанна Пидиасима, под ὄνομα надо разуметь о б л и к, в и д: «Весь вид его есть вид двуживотного. Пан составлен из двух животных: верхняя половина его — человек, а нижняя — козел. Таков вид его, а не имя, ὄνομα, которое Феокрит поставил здесь вместо в и д а, ἀντὶ εἴδους» [49]. Тут проявляется одно из наиболее характерных значений занимающего нас слова: как вид не противополагается сущности, а обнаруживает ее, будучи ее явлением и энергией, так и имя объявляет и являет сущность; вид есть зримое имя, а имя — слышимый вид.

Начиная от субстанциальной единицы носительницы имени и кончая обманчивым предлогом, ὄνομα представляет обширную градацию понятий, но объем значения еще значительно увеличивается, если принять во внимание и производные от этого слова, образовываемые сложением его с разными предлогами и другими корнями; множество таких производных приведено у Стефана [50]. Особенно значительно выражение εἰς ὄνομα — во имя, вошедшее в состав крещальной формы. Следует упомянуть также речения: τίθεσθαι ὄνομα, imponere nomen,

налагать имя, ματατίθεσθαι ὄνομα — изменять, собственно перекладывать имя, наложенное ранее, а иногда — называть измененным именем, μεταβάλλειν ὄνομα и т. д. Они показывают, как массивно мыслилось имя древностью. В латинском языке словоупотребление nomen весьма сходно с греческим, и потому обследование его может быть здесь опущено.

Обращаемся наконец к словоупотреблению еврейского шем. Шем [51] есть собственно то, что выступает вперед у вещи или лица и потому признается за выражение внутренней сути. Но далее устанавливается в сознании ска́ла значимости этих внешних обнаружений: не чувственно поражающее стоит на верхних ступенях этой скалы, а то, в чем усматривается особенно проникновенное выражение сути. Совокупность признаков перестает лежать в одной плоскости и уводит вглубь; а вместе с нею отдаляется и самая реальность. Но монотеисты — монопдеисты: одна только реальность, но зато ens realissimum [52], духовно занимает семитскую, в особенности еврейскую мысль. Удаление Бога от мира, существа Божия, есть руководящая нить истории еврейской мысли; а вместе с тем богатеет семема слова шем, поскольку Имя Божие своим безмерным значением попаляет все прочие имена, как пред Существом Божиим тают все остальные реальности: шем почти отождествляется с Именем Божиим.

«Легко можно показать,— говорит один исследователь,— ка́к из простого основного значения шем выведены все различные оттенки значения, встречающиеся в Ветхом Завете. Прежде всего это — бросающийся в глаза момент, который делает предмет видимым и познаваемым; внешняя примета, отличающая лицо или вещь от других.

Так как эта примета лежала в основе наименования вещи, то она делается именем. Если этот признак считался ценным или, иначе говоря, если носитель имени отвечал возложенным на него надеждам, то самое имя его переходило из уст в уста, бывало часто повторяемым, покуда он не становился известным, даже знаменитым: так шем стало означать воспоминание, почет, славу» [53]. Но так как это имя знаменовало другим свойство человека, то славился он — за свое имя. Адам почитается именно потому, что он адам — человек. Имя свидетельствует, что есть, существенно есть его носитель, потому что имя выражало истинное значение, ценность предмета, и поскольку оно относилось к личности, могло и должно было по справедливости обозначать ее истинное существо, ее ценность — внутреннее содержание, ее самое. Однако внешний знак, дававший имя, был не шире, чем момент, которым апперципировалось внутреннее впечатление: язык старался передать именно этот момент, потому что в нем семиты видели отражение главного, внутреннего содержания — зерно вещи, ее целостного существа

и ценности. Поэтому содержание и значение слова ш е м само подымалось, когда предмет, к которому ш е м относится, выигрывал, приобретал в содержании и в значении. И м я м е с т н о с т и имеет подчиненное значение сравнительно с именем человека, а это последнее, в свой черед, значит гораздо менее, нежели Имя Божие. Так произошло, что ш е м имеет наибольшее содержание, если оно отнесено к Самому Богу. Сочетание שֵׁם יהוה ⟨Шем Яхве⟩ употребляется вообще с величайшим воодушевлением и стало устанавливаться речением, встречающимся чаще какого угодно другого сочетания с ш е м, и притом тем чаще, чем далее шло развитие языка. Завершается это развитие талмудическим словоупотреблением שֵׁם в м е с т о יהוה, данные чему, впрочем, имеются уже во Второзаконии 28, 58 и Лев. 24, 11. Подобно этому в южноарабских именах, как указывалось уже Гоммелем, весьма явно древнее отождествление ш е м с его носителем.

Так:

Суму-аби = Его (Божие) Имя есть отец. (Это значит: данный человек есть сын имени, т. е. Божий.)

Суму-ла-лу = разве Его (Божие) Имя не Бог? (Это значит, что данное лицо носит именем имя, и оно — Бог, и следовательно, носитель этого имени причастен к Божеской энергии.)

Шему-эя = Имя Его есть Бог. (Может быть, в том смысле, говорит Хербер, что новорожденное дитя есть манифестация Божеского нумена.)

Таким образом, שֵׁם יהוה означает прежде всего «наружу выдающийся момент, который делает Ягве видимым и познаваемым», затем «то, что свойственно Ему и отличает Его ото всех других, лиц и вещей, потому что есть выражение Его внутреннего содержания, проявления (Versichtbarung) Его существа». Оно обозначает, следовательно, «сказание (Erweisung) того, что есть в Ягве» или «внутреннее существо Ягве» (в Его проявлении). В очень многих случаях, но не всегда, сочетание «ר» שֵׁם соответствует нашему «личность», почему смешивается с Ягве: так Пс. 20, 2; 44, 6, 9; ср. 92, 2.— Такова суть разъяснения Бемера.

⟨Приложение 1.⟩ **От Редакции. ⟨Предисловие священника Павла Флоренского к книге иеросхимонаха Антония (Булатовича)** [1] **«Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус».**
М.: Изд. «Религиозно-философской библиотеки», 1913⟩

Ознаменованный величайшим напряжением политических сил Европы, 1912-й год знаменателен и духовным подъемом.

Правда, в широких кругах эти религиозные течения известны весьма недостаточно; однако, по существу они бесконечно значительнее, чем судьба всех Балканских государств, вместе взятых. И, вспоминая об этом изумительно богатом последствиями годе, отныне и навеки будет волноваться верующее сердце, отныне и навеки будет влечься к нему созерцательный ум.

Подобно волне землетрясения, по всей вселенской Церкви, от Юга и до Севера, от Востока и до Запада, прошло негодование, когда несколько легкомысленных и подпорченных рационализмом монахов дерзнули посягнуть на тот нерв Церкви, в который сходятся все прочие нервы,— на тот догмат, в отрицании которого содержится отрицание всех догматов,— на ту святыню, которая лежит в основе всех святынь церковных. Если бы н и ч е г о не было еще, кроме этой волны 1912-го года, то и ее одной было бы слишком достаточно, чтобы, как картонные домики, сбросить построения хулителей Церкви, говорящих о ее мертвенности, о ее казенности, о ее застое, о ее параличности. Церковь слишком велика, чтобы трогаться из-за пустяков. Неподвижность ее — неподвижность величия, а не смерти. Но когда покушение на нее задевает ее за живое — она являет свою мощь, она содрогается. Так содрогнулась она и ныне, когда со всех концов,— из глухих провинциальных монастырей и из столиц,— у полуграмотных подвижников и у образованных деятелей вырвался из груди общий крик негодования и возгорелось дружное желание вступиться за дражайшее достояние верующего сердца. Отступники Церкви требовали знамения — да умолкнут: вот оно!

Но где центр этой волны? — Да где же, как не в исконной твердыне православия? Где же, как не в том историческо-беспримерном и неподражаемом государстве монахов, которое живет наперекор законам земных государств. На Афоне не пахнет ни дымным, ни бездымным порохом, и провинившиеся граждане его наказуются не тюрьмами, а лишением сладкого дыма духовного отечества. Но этим мистическим облаком — этим священным покровом Пречистой Девы — искони веков приосеняется он, как действующий кратер, и на протяжении всей истории человечества, от времени до времени, бурно напоминает дольним о горнем.— Холодно в культурном море. Непроницаемая каменная кора рационализма затягивает огненный океан благодати всюду. Но вечно кипит в Уделе Пресвятой и Пречистой Матери Божией та и опаляющая и согревающая лава, без которой замерзло бы человечество. Таким-то духовным извержением, в ряду других, явился 1912-й год. Прозвание же ему,— если позволительно предвосхитить историю, которая лишь имеет быть написанной в будущем,— прозвание ему:

«Год афонских споров об Имени Иисусове».

Услышав это соблазнительное слово, читатель, вероятно, поспешит осудить и книгу, ныне издаваемую, и Редакцию, ее издающую. «Новое старообрядчество!»; «Невежество»; «Монашеское изуверство!»; «Не училась в семинарии!»; «Смешивают!»; «Не понимают!»; «Путают» и т. п.— вот образчики тех суждений, которые приходится слышать от большинства интеллигентствующих. А большинство это знает из всего этого движения только то, что где-то на Афоне перессорились или даже,— по другому варианту,— передрались какие-то невежественные монахи и изгнали почтенного игумена за обличение их сумасбродных взглядов на Имя Иисусово. И действительно, знать много более того об этих спорах доселе было трудно: со стороны противников «достопоклоняемости» Имени Иисусова, прозванных «имеборцами», во всей истории этих споров, кроме рационалистического душевного склада, легкомысленной ругани и клеветнических наветов, доселе ничего показано не было; защитникам же Божественности Имени Иисусова, или так называемым «имепоклонникам», или «имеславцам», приходилось молчать, ибо уста их были заграждены стараниями их противников...

И вот, под гром Балканской войны[2], под свист и шипение имеборческих пасквилей, при позорном молчании богословских журналов, шли споры по вопросу, работа над которым составляет церковное послушание нашего времени и отрицание которого обнаруживает, «коего духа» отрицатели.

Внешняя же история споров такова.

Вероятно, не всем читателям известно, что дух древнего отшельничества Фиваиды и Сирии,— дух, так мало подходящий к нынешнему деловитому веку, вовсе не умер, но жив и действен даже доныне. Северный и южный склоны Западного Кавказа процветают многочисленными отшельниками, живущими то в одиночку, то по два, по три на значительных друг от друга расстояниях. Среди них один из наиболее видных представителей (если не прямо самый крупный)— схимонах Иларион[3]. Этот-то 80-летний старец послужил поводом к всестороннему церковному обсуждению существеннейшего вопроса нашего времени.

Прожив 21 год на Старом Афоне, он, с благословения старцев, решил посвятить остаток дней своих отшельническому созерцанию и в течение многих лет подвизался на северном склоне Кавказских гор. Достояние своего духовного опыта он изложил в книге «На горах Кавказа»[4], по литературной форме представляющей собою жизнеописание автора и некоторых других кавказских отшельников, а по существу— раскрывающей основы умного делания, т. е. излагающей учение об «Иисусовой молитве». Опираясь на древних отцов и из

современных церковных писателей в особенности на о. Иоанна Кронштадтского [5] и на епископа Игнатия Брянчанинова [6], схимонах Иларион выясняет в своей книге, что спасительность молитвы Иисусовой — в привитии сердцу сладчайшего Имени Иисусова, а оно Божественно, оно — Сам Иисус, ибо Имя неотделимо от именуемого.

Эта книга, пропущенная духовною цензурою, которая не нашла в ней ничего предосудительного, и одобренная многими тружениками духовного делания, однако, осталась малоизвестною в широких кругах церковного общества.

Через некоторое время потребовалось 2-е издание той же книги [7], причем на это издание дано было благословение одним из высокочтимых представителей русского старчества [8]. В связи с этим изданием и произошли главные волнения и наветы имеборцев. Но это не помешало Киево-Печерской Лавре выпустить в конце 1912-го года ту же книгу 3-м изданием [9]. Очевидно, и Лавра не нашла в ней ничего предосудительного. Вот почему можно спокойно не считаться с осуждением ее архиепископом Антонием [10]. К тому же, сперва он грубо осудил книгу и автора ее, однако, как нам достоверно известно, не читав книги и не зная автора. Затем, формально сблизив учение именепоклонников с хлыстовством, он ставит знак равенства между учением о. Илариона и учением хлыстов и пытается замарать позорным пятном уважаемого Старца, обвиняя его чуть не в свальном грехе * и объявляя все вообще движение «гнилью и сумасбродною бессмыслицею впавших в прелесть мужиков» **.

Из этого краткого очерка внешней истории споров об Имени Иисусове делается неоспоримою настоятельная потребность в с е р ь е з н о м обсуждении волнующих тем, ибо то, что было доселе в печати (кроме книги о. Илариона, послужившей поводом к спорам),— никак не может быть признано таковым. Доселе ведь одним не была предоставлена возможность говорить о том, во что они вникли, а другим не приходила в голову мысль вникнуть в то, что они развязно осудили. Пора оставить книгу и личность о. Илариона в покое и по существу разобраться в пререкаемом учении о Божественности Божиих Имен вообще и Имени Иисусова — в частности.

Можно допустить, что история споров связана со многими местными и личными столкновениями и даже дрязгами: так бывало в истории и других догматических споров. Но все это — временное и преходящее. А вечно и непреходяще самое выяснение основного вопроса. Возможно, что эти личные столк-

---

* Русский инок. 1912. № 15. С. 60—61.

** «В письме иеромонаху Серапиону (Войнову)».— Рукописное примечание П. А. Флоренского на одном из оттисков.

новения промыслительно оказались поводом к выяснению столь существенного вопроса об Имени Божием. Как вопрос центральный, он связывается со всеми точками духовного понимания жизни, со всем кругом веры, и нет ничего удивительного, что в поднявшихся спорах выступают мотивы разнообразнейшие. Для Церковного решения их требуется весьма немало подготовительных специальных трудов. Настоящее же сочинение, первый из таких трудов, начинает с того, с чего и должно начинать,—с Библейского и святоотеческого учения об Именах Божиих. При этом оказывается, что учение имепоклонников о Божественности Имен Божиих есть ничто иное, как частный случай общего Церковного учения о Божественности всякой энергии Божией. Но возникающие при этом философские, психологические, исторические и пр. вопросы Автором сознательно обходятся. Так, конечно, и следует начинать. Однако данная работа не только не исключает, но и требует новых работ, в ином направлении, в иных срезах расследующих те же вопросы.

Сознавая, что сочинение иеросхимонаха Антония, по способу обсуждения вопроса, наиболее подходит для лиц монашествующих и, б. м., не везде будет вполне понятно лицам, в миру живущим, Редакция надеется, с Божией помощью, выпустить и нечто иное, более подходящее для этих последних.

В заключение должно сделать одну оговорку. «Апология веры» писалась на Афоне, в самый разгар войны и ожесточенных споров, писалась, ввиду необходимости скорейшего появления ее, крайне спешно, при условиях, вовсе не благоприятных научным исследованиям. С другой стороны, и печатание велось быстрым темпом. Сношения Редакции с Автором, по дальности расстояния и по условиям военного времени, были затруднительны и замедлены, так что не было возможности получить решение Автора по тому или другому недоразуменному пункту.

Этою спешкою появления книги объясняются некоторые внешние недостатки ее, неточности и неясности, взять на себя устранение которых, без сношения с Автором, Редакция не считала своим правом. Но, несмотря на таковые недостатки, в общей высшей оценке издаваемого труда Редакция может опереться на авторитетный отзыв о нем, принадлежащий перу одного из наиболее уважаемых и заслуженных богословов нашей родины [11]. Вот текст отзыва, явившийся в качестве ответа на полуофициальный запрос о нем Епископа [12], заинтересовавшегося «Апологией веры»:

«Ваше Преосвященство, Высокочтимейший Владыка!

Весьма внимательно и даже с большим удовольствием прочитал я присланные Вами тетради. Веет духом истого монашества, древнего, подвижнического.

Дело, конечно, совсем не так просто, как взглянул на него рецензент книги о. Илариона. Корнями своими вопрос об Иисусовой молитве и имени Спасителя уходит к исконной и доселе нерешенной, точнее — неоконченной, борьбе противоположностей идеализма, или, что то же, реализма и мистицизма, с одной стороны, и номинализма,— он же и рационализм и материализм,— с другой.

Простецы из истых подвижников и не мудрствующие лукаво или опростившиеся богословы,— как Игнатий Брянчанинов, еп. Феофан [13], о. Иван,— непосредственным опытом и интуитивно постигли, как и ранее их многие отцы и подвижники постигали,— истину, до коей ученым книжникам и философам приходится добираться с большими трудностями и окольными путями схоластики и сложных процессов мышления.

Истое христианство и Церковь всегда стояли на почве идеализма в решении всех возникающих вопросов — вероучения и жизни. Напротив, псевдо- и антихристианство и инославие всегда держались номинализма и рационализма.

Грани истории номинализма: софисты и т. д. до Ницше. Это в философии,— а в Церкви: распявшие Христа архиереи, евионеи, Арий и т. д. до Варлаама и графа Толстого.

Грани истории реализма: Сократ с Платоном... до Гегеля с его правою школою и Достоевского — в философии и художественной литературе,— а в Церкви: Евангелие, Ап. Павел и т. д. до Паламы и о. Ивана.

Идеализм и реализм лежат в основе учения о единосущии и троеличности Божества, о богочеловечестве Спасителя, о Церкви, таинствах, особенно Евхаристии, иконопочитании и д.

И я лично весь на этой стороне. Рецензент «Рус. инока» [14] и апологет о. Илариона говорят не одно и то же, а совсем противоположное. И апологет далеко не невежественен и неразвит формально,— напротив, полное невежество и непонимание дела на стороне рецензента.

Вам известны, конечно, продолжительные и ожесточенные споры средневековья между номиналистами и реалистами, когда делались и попытки к их примирению,— но неудачные, ибо они стояли на совершенно предмету чуждой почве схоластики и рационализма.

В Церкви Восточной споры варлаамитов и паламитов также не решили вопроса научно и догматически, а только канонически, на поместных соборах. Но тут нужен не канон, а догмат, коего пока нет.

Мне суждена жизнь в эпоху подъема волны материалистическо-рационалистическо-номиналистической. Но есть признаки начинающегося возрождения идеализма-реализма-мистицизма.

Притом предстоит всероссийский собор.

Ввиду всего этого вопрос, поднятый афонитами, я считаю весьма своевременным для всеобщего обсуждения. Он может дать повод к перенесению спора об имени Иисус в общедогматические области и вызвать попытки, если не к решению, то хотя к уяснению исконного спора (надо заметить, что эти противоположности есть и в искусстве — живописи, музыке, литературе,— да и вообще во всем — в том или ином виде).

В частности, об имени Иисус и о молитве Иисусовой.

Отеческие цитаты непререкаемо удостоверяют истинность и православность защитников имени и молитвы. Некоторые, быть может, неудачны и представляют натяжки.— Можно найти другие и в большем числе. Но правда на стороне апологета.

Главными местами из Н〈ового〉 З〈авета〉 могут служить Мф. 7, 22 и особенно Лк. 9, 49—50. Догматически я понимаю и толкую так:

Слово всякого языка и во всяком виде, пока оно живо и произносится устно или умно, есть, конечно, отражение идеи и имеет реальную связь с идеей,— а идея — тоже реальность, имеющая и ипостасное бытие. Пример: рус. «благо, евр. טוֹב, греч. τὸ ἀγαθὸν» и т. д.,— это слова,— затем «идея — благо». И наконец, «Благо-Бог, триипостасный». Также и имя «Иисус», евр., а рус. «Бог-спасение», или «Бог-Спаситель», или «Богочеловек»,— идея Богочеловека и ипостась Богочеловека. Спаситель Богочеловек может именоваться на бесчисленном множестве языков, живых, мертвых и будущих,— и бесчисленное количество раз — телесно и духовно. И все эти бесчисленные слова-имена имеют свою реальность и ипостасность, как в произносящем субъекте-человеке, так и в произносимом объекте-Богочеловеке. Кто бы, когда бы, как бы ни именовал Спасителя, именующий каждый раз вступает в такое или иное отношение реальное к именуемому. Я хочу сказать: раз известное слово-имя соединено с известною идеею и ее отражает в себе, то, пока эта связь есть (а она не может не быть, ибо слово есть принадлежность существа разумного), необходимо бывает и реально-ипостасное отношение субъекта-лица, произносящего слово, к идее, коей носителем является объект-произносимый, тоже лицо. Таким образом субъект (лицо, ипостась), произносящий слово «Иисус», или «Богочеловек», или «Бог-Спаситель»,— необходимо вступает в то или иное отношение реальное к идее и ипостаси Богочеловека.

То же надо сказать и обо всех вообще именах, напр. «сатана, ангел, угодник Божий» и т. д. Возьмем «о. Иван Кронштадтский», ранее отца Ивана этого имени не было,— оно дано именно ему, выражает его идею и отражает его личность. Быть может, оно и умрет когда-нибудь и совсем исчезнет из человеческой речи. Но пока оно живо и произносится разумными существами, оно необходимо ставит произносящего в то

или иное отношение, притом, конечно, реально, поскольку реально произносят и произносили,—к реально-сущей в лице о. Ивана идее, выражаемой его именем,—т. е. поскольку и кто называет о. Ивана и сам о. Иван суть реальности и ипостаси.

Так—каждое имя и всякое слово.

Затем я не вхожу в специальности гносеологии и онтологии этого вопроса. Ибо и из сказанного, думается мне, видно, что глумящиеся над именем Иисус, в душе ли, устно ли, на записках и т. д.—все равно,—ведь знают, что́ выражает имя и к кому оно относится,—следовательно, необходимо глумятся и над Самим Спасителем. Да и не могут не знать, и никакими софизмами нельзя очистить этого глумления—только покаянием. Поэтому-то хула на Духа не прощается, и за всякое, даже праздное, слово человек даст ответ. И никто, говорящий в Духе Святом, не говорит: анафема Иисус (вообще Иисус, без всяких определений,—ибо с момента, как Λόγος δὰρε, ἐγένετο, есть только один истинно Иисус—Спаситель Богочеловек), и никто не может сказать: Господь Иисус, только Духом Святым. Глумились над защитниками имени Иисус и молитвы Иисусовой, конечно, по недомыслию, а вернее—по отсутствию истинно христианского чувства, которое всегда может указывать истинным христианам верный путь во всех соблазнах и недоумениях,—что и видим в монахах-простецах.

Ведь мы живем и движемся и существуем в Боге—Отце, Сыне и Духе,—в Богочеловеке-Спасителе. Не только наше внесознательное бытие, не только наша духовно-телесная жизнь в Нем,—но в Нем и наши движения,—телесные и духовные. Наша мысль есть движение духа, наше слово есть духовно-телесное движение. И это движение может ставить нас в более тесное единение с Богом, как бы дает нам осязать Бога (Деян. 17, 27—28). Поэтому произносящий молитву Иисусову реально соприкасается с Самим Богом Иисусом,—как Фома, осязает его духовно.

К сожалению, не располагаю временем к более подробному раскрытию этого важного предмета».

Этим письмом мы закончим наши разъяснения по данному вопросу.

*Проф. М. Д. Муретов**

1913.III.10
Неделя преподобного и богоносного
отца нашего Григория Паламы,
митрополита Солунского

---

* Рукописная дописка П. А. Флоренского на одном из оттисков.

〈Приложение 2. **Письмо священника Павла Флоренского иеросхимонаху Антонию (Булатовичу)**〉

После 24 августа 1914 г. Сергиев Посад.

Настоящее письмо пишется не только по сознании необходимости его, но и по настоянию М. А. Новоселова, И. П. Щербова и Ф. К. Андреева. Дело идет об издании Ваших «Мыслей» [1]. Я прочитал часть их, и некоторые из возможных замечаний на них Вы найдете на полях корректуры. Однако, эти замечания сделаны мною не для того, чтобы вносить изменения в Ваш текст, а для того, чтобы показать, что даже в людях единомысленных с Вами Ваши «Мысли» возбуждают сомнения и соблазн. Что же будет, когда они попадут к людям, Вам и Вашему делу враждебным?

Не буду вдаваться в частности и удовлетворюсь здесь лишь общим изложением того, что мне не нравится в Ваших «мыслях».

Вы, о. Антоний, рассматриваетесь как глава афонитов, и каждый Ваш промах будет поставлен в счет даже не афонитам, а Имени Божиему. Вот почему я считаю себя вправе указать Вам, что Вы теперь уже не частное лицо, и голос Ваш — не голос о. Антония, а некоторого рода манифест, в котором всякая запятая рассматривается под микроскопом. Если Вы напечатаете хотя бы «Символ веры», то к Вам все будут подозрительны и постараются как-нибудь изобличить «Символ веры» в погрешностях. Между тем Вы рискуете печатать книгу, каждая страница которой содержит достаточный материал для обвинения Вас в ересях, и уже не мнимых (имеславия), а в действительных. Я не хочу сказать, чтобы Вы думали неправославно; но выражаетесь Вы подчас более чем смело, и был бы дураком тот из Ваших врагов, который не воспользовался бы Вашей небрежностью (в деле такой первостепенной важности!) для обвинения Вас.

Мало того. Вы попутно затрагиваете вопросы, не имеющие прямого отношения к делу, Вами защищаемому,— вопросы труднейшие и сложнейшие, требующие большой богословской предварительной работы,— и эти огромные вопросы решаете несколькими чертами пера.

Не смею судить Ваши мысли по существу. Но что касается до способа выражения и иногда — рассуждения то торопливость, небрежность,— наконец, просто недостаточная богословская подготовка автора,— все это бросается в глаза. А Вы знаете: «проклят всяк, творяй дело Господне с небрежением» [2].

〈Приложение 3. **Замечания священника Павла Флоренского на книгу иеросхимонаха Антония (Булатовича) «Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус».** М., 1913〉

«1) Автор «Апологии», иеросхимонах Антоний, прав, определяя имеборчество как ересь, но не прав, видя в ней новоарианство. Это — не новоарианство, а новонесторианство. В самом деле, Арий отвергал Божественность Божеского естества в И〈исусе〉 Х〈ристе〉, но этого не делают имеборцы. Но Несторий разделял человеческое естество от Божеского, и именно это делают имеборцы, разделяя Его. Мы, православные, признаем Имя Иисус обоженным, и потому хотя с Божеством неслитным, но от Него неотделимым. Где Тело Господа — там и Он, где Имя Его — там и Он, где Имя Его — там и Он, со всею полнотою Своей Божественной природы. Мы не делим естеств (имеборцы, несториане), но и не сливаем их (фикция рецензента, монофизиты). 2) Имеборцы правы, что Имя Иисус принял И〈исус〉 Х〈ристос〉 только в зачатии Своем. Но человечество Его обожено и неотделимо от Божества.

Имя есть Бог, но Бог не есть Имя.

В современных течениях надо различать четыре момента: 1) оценка книги о. Илариона, независимо от ее идей. Оценка личности о. Илариона. Иларионский вопрос. 2) Философская теория Имен (реализм и номинализм) вообще и в связи с этим признание Имен Божиих за особое 〈1 нрзбр.〉. 3) Вопрос об Имени Иисусове — где оно и какова его сила и что оно? 4) Вопрос о необходимости, чистоте и т. д. Иисусовой молитвы.

Каждый из этих вопросов должен быть обследован особо и может получить тот или иной ответ лишь независимо от прочих. Собственно ересь (несторианская) может заключаться в ответе на 3-й вопрос».

〈Приложение 4. **Письмо священника Павла Флоренского Ивану Павловичу Щербову** [1]〉

〈13 мая 1913 г., Сергиев Посад〉

Дорогой Иван Павлович!

Сердечно благодарю Вас за присылку антитезисов [2]. Я так устал и от дел, и от дрязг из-за Имени, что, кажется, готов согласиться на что угодно, лишь бы оставили меня в покое,— т. е. согласиться внешне, что, вероятно, только и требуется. Но по существу об этих антитезисах могу сказать, что они к Антониевским (Храп.) [3] антитезам относятся так же, как полуарианские антитезисы Афанасия Вел. [4] — к вульгарным арианским.

В присланных антитезисах чувствуется примирительность тона, отсутствие личных счетов и знакомство с вопросом,— ничего такого я не сказал бы про Храповицкого, по крайней мере, в его прежн⟨их⟩ статьях. Но ласковые с виду и с добрым намерением написанные, они напоены тонким ядом. Впрочем, большего от нашей протестантствующей иерархии ждать нельзя. Поэтому надо желать, чтобы противники сошлись на этих антитезисах (и надеяться, что это будет лишь актом «икономическим»!). Я вернусь еще к ним. Пока же о другом. Признаться, в душе я много виню имеславцев, даже М. А-ча [5]. Когда летом он вознамерился вступить в этот спор, я ему решительно сказал, что при современном позитивизме и это дело будет заведомо проигранным. Мне невыносимо больно, что Имеславие,— древняя священная тайна Церкви,— вынесено на торжище и брошено в руки тех, кому не должно касаться сего и кои, по всему складу своему, не могут сего постигнуть. Ошколить таинственную нить, которой вяжутся жемчужины всех догматов,— это значит лишить ее жизни; и хорошо еще, если ошколят ее лишь умерщвлением, а не растерзанием Ваши,— простите, собратья. Виноваты все, кто поднял это дело, виноват и о. Иларион [6] и б. м. о. Иоанн Кр.[7] Но если о. Иоанн и о. Иларион говорили духовное и по-духовному, то о. Антоний, желая оправдать себя и учение перед теми, пред коими надлежало бы хранить молчание, уже начал рационализацию, уже лишил Илариоповскую мысль, древнюю мысль ее священного покрова непонятности. О. Антоний приспособляет учение об Имени к интеллигентскому пониманию, но не успел в этом вполне. «Ваши» антитезисы продолжают его работу и, с Божией помощью, б. м., довсдут свое дело до конца, т. е. попросту извлекут из древней тайны несколько «здравых» мыслей вроде того, что надо верить в Имя, когда его призываешь, и т. п. И слава Богу, Укрывающему Тайну Свою, вырванную из тайников души,— укрывающему ворохом ненужных слов. Христианство есть и должно быть мистериальным. А что для внешних — то пусть будут протестантствовать. И тут «чем хуже — тем лучше».

Если бы ранее и теперь от меня зависела судьба движения и спора, я сказал бы: «Господа, все это пустяки. Займемся-ка жалованием духовенству и эполетами епископам» — и постарался бы направить интересы и внимание куда-нибудь в сторону.

Ночью Вы, положим, испытали мист⟨ическое⟩ проникновение в таинственность природы. Но приходит NN и сообщает: помилуйте, Ваш сад в $^1/_4$ десятины, а ничуть не бесконечность.

〈Приложение 5. Тезисы об Имени Божием из Послания Святейшего Синода от 18 мая 1913 г.〉

На основании всего вышеизложенного Святейший Синод вполне присоединяется к решению Святейшего Патриарха и Священного Синода великой Константинопольской Церкви, осудившего новое учение «как богохульное и еретическое», и со своей стороны умоляет всех, увлекшихся этим учением, оставить ошибочное мудрование и смиренно покориться голосу Матери-Церкви, которая одна на земле есть «столп и утверждение истины» и вне которой нет спасения. Она, невеста Христова, больше всех лобызает сладчайшее Имя Иисусово и прочие Имена Божии; больше всех знает, как любить и почитать своего Небесного Жениха; но она не позволяет своему почитанию простираться далее должного, не позволяет недальновидным человеческим нашим догадкам и ограниченному нашему чувству становиться выше и как бы поправлять истину, открытую Ей Христом.

Православное же мудрование об именах Божиих таково:

1. Имя Божие свято, и достопоклоняемо, и вожделенно, потому что оно служит для нас словесным обозначением самого превожделенного и святейшего Существа — Бога, Источника всяких благ. Имя это божественно, потому что открыто нам Богом, говорит нам о Боге, возносит наш ум к Богу и пр. В молитве (особенно Иисусовой) Имя Божие и Сам Бог сознаются нами нераздельно, как бы отождествляются, даже не могут и не должны быть отделены и противопоставлены одно другому; но это только в молитве и только для нашего сердца, в богословствовании же, как и на деле, Имя Божие есть только имя, а не Сам Бог и не Его свойство, название предмета, а не сам предмет, и потому не может быть признано или называемо ни Богом (что было бы бессмысленно и богохульно), ни Божеством, потому что оно не есть и энергия Божия.

2. Имя Божие, когда произносится в молитве с верою, может творить и чудеса, но не само собою, не вследствие некоей навсегда как бы заключенной в нем или к нему прикрепленной Божественной силы, которая бы действовала уже механически,— а так, что Господь, видя веру нашу (Матф. IX, 2) и в силу Своего неотложного обещания, посылает Свою благодать и ею совершает чудо.

3. В частности, святые таинства совершаются не по вере совершающего, не по вере приемлющего, но и не в силу произнесения или изображения имени Божия; а по молитве и вере св. Церкви, от лица которой они совершаются, и в силу данного ей Господом обетования.

Такова вера православная, вера отеческая и апостольская.

〈Приложение 6. **Примечания священника Павла Флоренского к статье архиепископа Никона** [1*]〉 «Великое искушение около святейшего Имени Божия[1]»

I

С болью сердца, с муками души издалека наблюдаю я великое искушение, попущением Божиим постигшее Св. Гору и ее,— по-видимому, только русских — насельников... Что сие значит? Восторжествует ли *враг Церкви*, или же смирение иноческое победит его?..

Вот что особенно страшно: *сатана*, досель *трепетавший пред именем* Господа нашего, как именем Того, Кто сокрушил его державу, теперь построил искушение около сего имени и сеет вражду — да еще какую! — между исповедающими Господа, посвятившими себя всецело служению Господу, ради Господа отрекшимися от мира и всего, яже в мире... Какова дерзость! Но каково же и ослепление тех, кто поддался сему искушению! Неужели так оскудела духовная жизнь современных подвижников Афона, что не замечают они козней искусителя? Страшно за Церковь, которой нешвенный, Боготканый хитон хотят разорвать...

В чем дело?

Явилось учение, доселе Церковью не рассмотренное, а потому и в ее вероизложениях — ни положительно, ни отрицательно не формулированное, кратко оно выражается в трех-четырех словах: «Имя Божие есть Сам Бог». И только. В подробном изложении оно уже говорит, что всякое имя Божие, всякое слово Божие, все откровение Божие, всякая молитва, к Богу обращенная, всякое исповедание имени Божия — есть Бог...

Темно, неясно, непонятно все это для человека, *особенно для простеца*[2]. Но сие учение уже выдается как «догмат»: автор книги, в которой

---

[1] Называет Имя святейшим, а немного далее говорит, что оно есть «условное» слово, «необходимый для ума нашего условный знак», «реально вне нашего ума не существующий образ (идея)», почти то же, что в геометрии идеальная точка, линия, круг, в географии — экватор, меридиан и под.» (853-4). «Такова,— гов〈орит〉 Никон,— Его сущность». Итак, сущность имени — в его ирреальности, условности; фиктивность — его существенное свойство. «Реально — ни духовно, ни материально имя само по себе не существует»,— «само по себе»,— т. е. «вне человеческой субъективности» (854). Если так, как же называть святейшим. Явно, что это или привычная для семинара риторика, или Иудино целование. Поэтому все дальнейшее, сказанное на ст. 852 о трепете сатаны пред именем,— пустословие.

[2] Сколько тут и семинарско-фарисейского высокомерия, и рационализма. «Для простеца»,— словно сам-то Никон далек

впервые появилось оно, схимонах Иларион, так и говорит, что он «поставил этот догмат в таком виде, в каком он не встречается нигде, кроме о. Иоанна Кронштадтского». Но о. Иларион утверждает, что этот догмат якобы всегда содержался и содержится Церковию, но досле был как бы сокровен.

Чтобы правильно судить о сем якобы сокровенном догмате, должно помнить, что все догматы, несмотря на всю их таинственность и непостижимость для ума нашего, тем не *менее никогда не противоречат законам нашего разума*[3]. Непостижимость еще не есть логическое противоречие. Например: Бог троичен в Лицах, но един по существу,—вот догмат. Противоречит ли он разуму? Он непостижим для нашего ума, но законам разума не противоречит, ибо содержит в себе *две истины—разные*, но взаимно *не отрицающие* одна другую: одна—единство сущности Божества, другая—троичность Лиц[4]. Так нас учили в православной догматике[5]. *Вот почему*[6] *все догматы*[7] приемлются разумом, когда он *смиряется* пред тайнами Божественного откровения. Но в новом учении *имеется логическое противоречие.*

от «простецов» по своему развитию! Какая самоуверенность, что обрывки семинарских знаний возвышают над простецами... Пусть бы Епископ сказал: «сколько темного для рационалиста!», или «сколько темного для ч⟨елове⟩ка, погрязшего во грехах!», или «для не стяжавшего Духа!» А то: «для простеца»!

[3] Характерная черта догмата именно в том, что он требует для веры в себя преодоления разума. Там, где нет противоречия разуму,—там нечему верить и достаточно знать хотя бы приблизительно. То, что «не противоречит»,—не догмат.

[4] Если в самом деле истина единства и истина Троичности суть истины разные, то тогда неизбежно признание существенности лишь одной из них и вторичности—другой. Тогда неизбежно получается либо саввелианство (если признать первичной истину единства), либо трифеизм (если признать первичной истину Троичности). Но если эти истины суть истины равноважные, равно первичные, то получается антиномия, и они противоречат друг другу,—хотя бы даже тем, что каждая из них первая. Но Никон, как и вообще многие,—трифеист, потому-то ему все ясно.

[5] «Нас учили» такие же рационалисты, как и Никон; но то правда, что мистика отвратительна этому рассудочному складу всей духовной школы. По-своему Никон прав в том, что противоречит учение об Имени... не «православной догматике», конечно, а «нас учили».

[6] А, «вот почему» приемлются! Т. е. разум приемлет лишь то, что ему не противоречит,—свое же достояние. В чем же тогда подвиг веры?

[7] Даже «все догматы»! Но в чем же «разум смиряется пред откровением»?

Что такое имя вообще, как мы его понимаем?[8]

Имя есть *условное слово, более или менее соответствующее тому предмету*[9], о коем мы хотим мыслить; это есть необходимый для нашего ума *условный знак*[10], *облекаемый* нами в звуки (слово), в буквы (письмо) или же только умопредставляемый, *отвлеченно, субъективно*[11] *мыслимый*[12], но реально *вне нашего ума не существующий образ*

---

[8] Ставится вопрос правильный и ребром. Это заслуга Никона, честь ему и слава, что он «обнажается» и являет откровенно и смело свой позитивизм. Но жаль, что он не определяет, кто это «мы». «Мы», т. е. Никон и прочие духовные позитивисты. Простите, мне это просто безразлично. Если бы сказал: «как Св. Писание», или «как свв. оо.», или хотя бы «как философы славные» понимают,— другое дело. Но что же мне за дело до невежественного понимания какого-то Никона, теперь даже не епископа, в каноническом смысле, ибо, с позволения сказать, он не имеет своей епархии, а просто шатается по свету. Совершенно незаконно он и в Синоде, ибо если толкуют Синод как малый Собор, то Никон никакой паствой, даже фиктивно, не уполномочен быть на этом соборе. «Мы» — это величественное «я»,— и только.

[9] Если имя есть «более или менее» [*выписка карандашом*] условное нечто и слово (в позитивист. смысле), то как же оно может «соответствовать» предмету, реальности? Если они существенно различны (одно — реальность, а другое — мнимость; одно — всецело вне нас, другое — только в нас; одно — сущее, другое — лишь мыслимое и т. д.), то как же можно говорить о каком бы то ни было соответствии, хотя бы даже «более или менее»? Может ли соответствовать нечто тому, что ни в чем не сродно ему? Если имя — только «условное слово», то все процессы нашей [«...го познания» — *зачеркнуто*] мысли, выражаемые словом, суть только субъективное нечто, абсолютно субъективное, ничему не соответствующее и ничего не выражающее. Тут невозможно никакое «более или менее»...

[10] Противоречие! Если знак может «облекаться в звуки» или «в буквы», то он — нечто и сам о себе. Если же он не есть что-либо сам о себе, то и облекаться ни во что он не может, а есть только звуки или только буквы — [*далее вписано карандашом*] — голые звуки и буквы, ибо они реальность во всяк⟨ом⟩ смысле, а имя ирреально.

[11] Как будто «отвлеченно-субъективно» невежество! А паче сего тщеславие учеными словами, смысл коих не ясен пишущему.

[12] Если он может быть мыслимым, значит, он есть нечто и сам о себе, т. е. вне нашего ума. Если же он не есть что-либо и сам о себе, если все бытие его исчерпывается тем, что есть

(идея) [13]. Без такого знака наш ум был бы не в состоянии *приблизить к своему пониманию* [14] тот *предмет*, какой мы *разумеем* под тем или другим *именем* [15]. Наш дух, сам по себе, вне тела, может быть, в таких именах и не нуждается; но теперь, пока он заключен в телесный состав, он иначе и *мыслить не может*, как умопредставляемыми *образами, идеями, словами, именами* [16]. Обычно, имя *указует* [17] нам какие-либо *свойства* [18] предмета, *приближаемого* [19] к нашему мышлению, но, *повто-*

мысль, то незачем и говорить о нем,—незачем говорить «мысль о том-то» и достаточно говорить «мысль», «такая-то мысль», т. е. чисто субъективная, коей ничто не соответствует.

[13] Что это? Невежественное пользование высоким термином «идея»? Или открытое примкнутие к школе английского сенсуализма?

[14] Но почему же условный, вне ума не существующий знак может приблизить к уму нечто такое, что уже не в уме и даже вовсе не в уме, а вне его? Всякое приближение происходит в силу промежуточного деятеля, среды и т. п., и соприкосновение совершается в точке, равно принадлежащей сближающимся бытиям. Если же есть, с одной стороны, сферы «предметов» вне ума, а с другой — сфера ума и его мыслей и нет ничего общего, равно участвующего и в той, и в другой сфере, то что же сближает их, как совершается сближение и почему убеждаемся мы, что оно происходит?

[15] Итак, есть: а) предмет, б) наше разумение его и в) имя. Теперь, если имя, как сказано, есть «образ, отвлеченно мыслимый», то что такое имя предм⟨ета⟩ и что такое разумение предм⟨ета⟩? Очевидно, у Никона они находятся в полном и безразличном тождестве. Или «разумения», или «имя» упоминаются им всуе.

[16] Опять. Эти «образы, идеи, слова, имена» — что они? Если это лишь субъективн⟨ое⟩ нечто, то что значит «иначе мыслить не может»? Они и суть мысль. Если же они — содержание мысли, но не сама она, то, что мыслится, то неизбежно различать их от акта мысли, и тем самым встает вопрос: «Что суть они сами по себе, сами о себе?» Тут уже нельзя отделываться словами: «Ни матер⟨иально⟩, ни духовно не существует», хотя бы даже нам они давались лишь в акте мышления. Но в акте мышления они нам лишь являются, вообще же суть сами в себе.

[17] Имя «указует» на свойства. Но тогда,—когда же свойства нам открываются? Когда они не только указуются, но и усматриваются. Полагаю, что имя не только указует [вписано карандашом] на свойства, но и дает, открывает, являет нам свойства.

[18] Известны ли нам свойства предмета? Если нет, то как на них можно «указывать»? Если да,—то где и когда они становятся известными и как это знание (не указание на них, а самое знание их) запечатлевается?

ряю: реально — ни духовно, ни материально имя само по себе *не существует*[20]. Это почти то же, что в математике идеальная точка, линия, круг; в географии — экватор, меридиан и под. Таково *значение имени* для нашего мышления, *такова его сущность*[21].

Возьмем другое слово, входящее в формулу нового догмата: «Бог». Самым главным, *как бы*[22] всеобъемлющим признаком сего понятия в нашем христианском смысле является всесовершенная духовная *личность*[23]. Так и в православном Катехизисе говорится, что Бог есть Дух, духовная личность, Дух вечный, всеблагий, всеведущий, всеправедный, всемогущий, вездесущий, неизменяемый, вседовольный, всеблаженный. Все другие признаки сего понятия объединяются в основном понятии личности — Духа. Этот признак должно иметь в благоговейном внимании всегда, когда мы произносим слово «Бог»[24].

---

[19] Пустые слова! Для разума, замкнутого в чистую субъективность, не может быть и речи, что «предмет приближается» к мышлению. Это ворованные выражения, понятные и осмысленные лишь при признании, что имена суть реальности и что ими и в них, как в своих энергиях, предмет приближается к мышлению.

[20] Но если имя «не существует», как же можно «верить во имя»? Верят во что-нибудь реальное, а не в субъективные порождения [нашего — зачеркнуто] собственного же ума. Если даже признать выражение «верить во имя» метафорой (но какой ужас: Епископ считает требование Господа за метафору!), то остается непонятным, каков смысл сей метафоры. Неужели же Господь употреблял бессмысленные слова? А они должны быть признаны таковыми, коль скоро Имя не есть реальность.

[21] Как раз наоборот!

[22] По мнению [Никона — зачеркнуто] Троицкого[2*] же (стр. 282), «как бы» уничтожает суждение, в которое оно включается. Значит, сам Никон хочет уничтожить свое суждение? — Нет. Значит, «как бы» не уничтожает суждения, а лишь вводит в него признание некоторых, еще не обследованных черт, которые не нарушат целости суждения, но лишь осветят его по-новому. [Карандашом]: «Как бы» — это складка на платье, сделанная взапас... Как бы — яко — яко.

[23] И воистину слово «личность» в отношении к Богу должно употреблять весьма осторожно, ибо оно не только личность, но и триличность, т. е. нечто совсем рассудочно невместимое, вопреки утверждению Никона (прим. 7). Личность, которая имеет три личности, — это едва ли под силу «разуму», хотя бы и не «простеца», но учившегося догматике, каковым является в собственном сознании Никон.

[24] Но надо «иметь» в не менее «благоговейном внимании» и многое иное, без чего соединение (см. далее) слов «имя»

И вот при соединении двух, сейчас рассмотренных нами слов «имя» и «Бог» в одно предложение, в одну мысль, как это видим в новом догмате, *является явное логическое противоречие одного понятия другому*[25]: «имя», как идея, мысль,— нечто реально — ни материально, ни духовно не существующее[26], а «Бог» есть реальнейшее существо, самобытная сущность, *основа* всякого реального бытия, и притом — повторяю — всесовершеннейшая личность. Ясно, тут само собою выходит такое умозаключение: нереальное (*имя*) есть реальнейшее Существо, всесовершеннейшая Личность[27].

Такого логического противоречия и взаимного отрицания двух понятий наш разум, как отображение разума творческого, принять не может[28].

Защитники нового догмата говорят, что имя Божие неотъемлемо от Бога, что каждый раз, когда мы произносим имя Господа, то разумеем или призываем именно Его Самого, а *не* отвлеченную идею, умопредставляемый образ[29].

и «Бог» действительно может быть неприемлемым. Иметь же только этот признак («личность») — это значит смотреть на Ивана, когда указывают на Петра. Да кроме всего, смысл имеборческого агностицизма есть порицание Личности Божией.

[25] Ишь чем пугает. А уж если пугается всерьез, то снимай сан, отказывайся от всякой религии и читай себе Лесевича.

[26] См. 20.

[27] Во-первых, это глупо (см. ранее), а во-вторых, в Боге вообще coencidentia oppositorum.

[28] Хотя этого и не требуется в данном случае, но, если бы и требовалось, что же тут недопустимого? А «совершенный человек» и «совершенный Бог», «неслиянно» и «неразлучно» принять Никон может? А «вид» хлеба и «существо» Тела — может? И т. д.? [Дополнено карандашом: Дева и Матерь?]

[29] Конечно. А точнее сказать: всякий раз, как мы призываем Имя Божие, мы ставим себя в онтологическое отношение к Богу. Но какое именно — это будет зависеть от того, как именно мы призываем. Нет и быть не может просто призывания без тех или иных мыслей, чувств, намерений и т. п. Призывание Имени в этом смысле не всегда равно себе, ибо есть точка касания нашего к Богу, а точка эта определяется целым рядом [*внизу страницы карандашом*: что такое предмет и что такое слово?] условий. Выражаясь лингвистически, скажем, что лишь фонема и морфема имени приблизительно тождественны всегда, семема же его может получать весьма различные наслоения. Но, хотя бы мы даже хулили Имя, а не призывали,— конечно, мы призываем или хулим именно Бога, а не отвлеченную идею, «умопредставляемый образ»! Какому дураку взбредет в голову призывать свою идею или свой «умопредставляемый образ»?! Да и зачем его призывать, раз он сознается моим?

Но тогда зачем же ставить логическое ударение на слове «имя», зачем как бы подчеркивать это слово? Зачем настаивать на имени тогда, когда разумеем Его Самого?[30] Невольно приходит на мысль, что это нужно новым учителям по каким-то *особым* соображениям[31]. И если вникнуть глубже в их учение, то становится понятным, зачем это им нужно.

Должно сказать, что хотя *имя*, как *отвлеченное умопредставление* о чем бы то ни было, *отдельно от предмета реально не существует*[32], но в процессе мышления всегда может быть отделено от того предмета, коему усвояется[33]. Ему может быть приписано то или другое качество, коим самый предмет не обладает[34]. Например, об имени можно сказать: благозвучно оно или нет, легко или не легко произносимо[35], объемлет ли все признаки именуемого или же часть их, один из них, и подобное[36]. *Нет надобности делать исключение и тогда, когда речь идет об имени Божием.* Мы употребляем его и в *молитве*, произносим и тогда, когда *беседуем или пишем* о Боге[37]. Надо помнить еще и то, что мы — существа ограниченные, а Бог неограничен, непостижим для

---

[30] Весьма просто. Затем, что «Он Сам» дается нам в Имени, а не помимо и вне Имени Своего. Да, разумеем «Его Самого», поскольку Он дается нам в Имени.

[31] [Текст сноски в рукописи отсутствует.— *Ред.*]

[32] См. ранее (9—12): «Отвлеченное умопредставление» понималось как «экватор», «меридиан», как модус самого ума, реально вне нашего ума не существующий образ (идея)». Теперь же оказывается, что имя «отдельно от предмета реально не существует», т. е. модус предмета. Раньше говорилось, что мысль всецело заключена в границы субъективности и имеет дело лишь с фикциями вроде «экватора» и «меридиана», а теперь говорится, что мысль — всецело в вещах, ибо имена отдельно от предмета реально не существуют.

[33] «Может быть отделено от предмета». Но если оно отдельно от предмета реально «не существует», то, значит, по отделении оно перестает существовать. [Дополнено карандашом: и, значит, в уме быть не может.]

[34] Что же тут удивительного? Ему может быть приписано качество, но в него не может быть вложено это качество. Имя, поскольку оно воплощено, разумеется, получает вид самостоятельной реальности, следовательно, в этом виде своем — все качества, присущие виду. Так, Тело Христово [воплощенное — зачеркнуто], пресуществившее в Себя Хлеб и Вино, но сохранившее их вид, тем самым, в отношении этого вида своего, получает новые признаки,— признаки вида, напр⟨имер⟩ делимость. Но одно дело вид, а другое — существо, и они всегда друг друга не покрывают. В имени же вообще нет адекватности немощного зрака и сокровенной сути.

[35] Это, собственно, не об имени, но о звуках, его воплощающих.

нашего ума[38], необъятен для нашего слова[39]. По благости Своей Он открывает Себя в слове человеческом, но всякое слово наше *остается ограниченным и условным*[40]. Он же безусловно всесовершен. В Его *имени* в нашем слабом *слове* или нашем *умопредставлении* о Нем есть только приближение *понятия* о Нем к нашему уму[41], но не тожест-

---

[36] Имя объемлет не признаки именуемого, а его самого. «Признаки», или «признак», и есть самое имя, коим именуемое именуется,— т. е. энергия, являющая своего деятеля (υενεργων).

[37] Да. Но, во-первых, этим Никон может доказать только то, что в этих случаях мы ставим себя не в одно и то же онтологическое соотношение с Богом, а он надеется доказать, что не ставим ни в какое; между тем даже и молитва молитве рознь, и на молитве мы ставим себя в разное соотношение с Богом. Во-вторых, Никон должен знать, что не всякое соотношение законно, и «беседовать или писать о Боге» есть нечто низшее, а то и прямо греховное. Именем мы ставим себя в соотношение с Богом, а нашими чувствами и др⟨угими⟩ словами [вписано карандашом: семемою] определяем, что мы хотим получить от этого отношения. Если мы хотим лишь беседовать о Боге, то почему же мы стали бы ждать чудесных исцелений? Но то отношение к Богу, которое устанавливается беседою о Нем, все же есть отношение к реальности, а не только к нашей идее. Мы соприкасаемся здесь с Богом, поскольку Он может быть предметом (реальным, однако) беседы, хотя возможно, что беседа эта, именно в силу содержащейся в ней реальности, опалит нас.

[38, 39] Поскольку наш «ум» и наше «слово» способны вместить энергию Божию, постольку они ею и наполняются.

[40] Но как же Он открывает, если слово все-таки остается условным. Значит, и откровение Его мнимо. Никон кощунствует. Разве Слово Божие мнимо? Разве иллюзия, что Бог открывает Себя? А раз воистину открывает, то, значит, как-то (пусть непостижимо!) слово перестает быть «ограниченным и условным». Пусть Никон по совести ответит: можно ли назвать «ограниченным и условным» св. Агнец? Если да — то он, Никон, пусть не вмешивается и в этот спор; если же нет, то почему он не видит невозможным для себя признать, что вино и хлеб стали не условными, а за представлениями, движениями нашего тела и звуками непререкаемо отрицает такое значение? Пусть этого нет! Но почему он принципиально отвергает. Разве Слово Божие (Св. Писание) условно и ограничено? А если пойти далее, то надо на этом же основании Никону отрицать и Божество Иисуса Христа, ибо в «ограниченном и условном» обитала вся полнота Божества «телесне». Не без причины о. Герман и др. подозревают, что Никон и подобные ему отрицают Божество Господа Иисуса Христа.

во[42] — не только с самым *существом*[43] Его, но даже и с тою *идеею о Боге*, которая *прирождена*[44] нашему духу как неотъемлемая черта образа Божия в нас самих, которая предносится, в силу этой прирожденности нашему уму, но не объемлется, не выражается во всей полноте своей ни одним из наших словес. Посему *необходимо признать*, что *наша идея, наша мысль о Боге*[45] — одно, а самое *Существо Божие* — другое[46]. Только при таком *отделении имени, как мысли о Боге*, от самого *Существа Божия*[47] и можно здраво мыслить и благоговейно рассуждать о нем[48]. Уже по одному этому непозволительно дерзать говорить: «Имя Божие есть Сам Бог». Бог в *Существе* своем неименуем[49]. Нет на земле достойного Его имени и на языках человеческих

---

[41] Что за чепуха! В имени (=слове, =умопредставлении) есть приближения понятия к уму! Но разве «умопредставление» и «слово» не то же, что понятие? Как это в понятии есть приближение понятия к уму? (ср. 14, где не понятие, а предмет приближается к уму!)

[42] Кто говорит о тождестве? «Есть» не значит тождественно. «Имя есть Бог» не значит «имя тождественно с Богом», ибо хотя «имя и есть Бог», но «Бог не есть Имя». «Имя ⊃ Богу», но не «Имя = Бог».

[43] Кто говорит о существе? — Об энергии, об энергии, об энергии!

[44] Откуда знает Никон об идее, которая «прирождена», да еще вдобавок не «объемлется ни одним из словес»?

[45] Все это хорошо, но не Никону говорить бы так. Эта «идея» и есть энергия Божия, которая смутно воспринимается, но в ясности у большинства не приводится.

[46] Конечно! Но о существе Божием вообще нет речи, а об энергии должно сказать, что если наша мысль есть всецело и исключительно наша мысль, то, конечно, и энергия Божия, и наша мысль — совсем различны; но тогда не может быть и речи о каком-то «приближении» «понятия» «к нашему уму».

[47] Опять подтасовка. Говорят об энергии, а Никон подтасовывает «существо».

[48] Если мысль о Боге отделить от Бога, то именно нельзя тогда ни «здраво мыслить», ни «благоговейно рассуждать» о нем. Тогда и мышление и рассуждение о Нем будет игрою с призраками субъективных, всецело-субъективных и насквозь-человеческих порождений. Это будет бред сумасшедшего и кощунственное идолопоклонство пред собственным бредом. Епископ, понимаешь ли ты, что ты говоришь и куда ведешь?

[49] Итак, теперь имя опять «мысль о Боге», а ранее (см. 32) «имя отдельно от предмета реально не существует»[49]. ⟨Так у Флоренского. — *Ред.*⟩ Да. И не потому, что нет «достойных слов», не количественно Существо Его превосходит именова-

таких слов, которые *во всей полноте* обнимали бы Его *Существо*[50], все Его совершенства; и *так называемые имена Его*[51] суть *только* слова, *указующие*[52] на то или иное Его свойство[53], например: Сущий (Иегова), русские *Бог*[54] — указуют на Его вечность; Его приснобытие, на то, что Он самосущий источник всякого бытия; Иисус — на то, что Он есть Спаситель наш, нас ради воплотившийся и ставший Богочеловеком[55]; Христос — на то же служение спасению рода человеческого[56]; Сын Божий — на Его предвечное рождение от Отца, на Его отношение к Первому Лицу Пресвятыя Троицы; Господь — на Его владычественное отношение к созданной Им твари и искупленным Его кровию людям, и т. под. Но если бы нашлось на языке человеческом слово или в мысли нашей представление, во всей полноте объемлющее в себе все свойства

ние, а качественно, существенно. Существо Божие именуется лишь Богом же,— Богом, Словом, Сыном. Имя Существа Божия есть Тип, который для твари сам, в существе своем, неименуем.

[50] Не «во всей полноте» «обнимали бы Его существо», но и как бы то ни было, отчасти — и таких нет, ибо, повторяю, Существо безусловно (а не относительно) неименуемо.

[51] Однако «так называемые» имена именуются именами Самим Богом. Немного смело называть их, после Всевышнего, «так называемыми». Семинарщина и Слово Божие готова исправлять по своей позитивистической философии. [*Дополнено синим карандашом*: Рассказ о Еп. Анатолии («надо еще переводить Еван⟨гелие⟩ на совр⟨еменный⟩ яз. и настаивает ⟨?⟩ — «Бог дождит на правныя и неправныя»).]

[52] Во-первых, имена всякой вещи или существа суть «только» слова, указывающие на то или иное ее свойство. Но все дело в том, что свойства не суть фиктивные величины, а суть явления вещи, энергии вещи, выявления ее сущности, и поэтому в них и ими является и сущность. Следовательно, и Божии Имена [означающие то — зачеркнуто], указывающие на то или иное его свойство, вовсе не такая условность, как хочется Никону, а воистину суть имена Божии имена Бога (а не свойства Его только). Во-вторых, свойства Божии, т. е. энергия Его, деятельность Его, вовсе не пустые entes rationis, а реальность, сами суть реальности высшего порядка.

[53] Об. «указующия» см. 17.

[54] «Бог» на вечность вовсе не «указывает», Бог (от «богатый») и указывает на полноту бытия, полноту творческой мощи.

[55] Фантазия! [Далее синим карандашом: Спаситель, см. у Св. Дм. Ростовского] — о ... имени [Божия — *зачеркнуто*], имени «Иисус».

[56] Чепуха. Христос «указывает» на помазанность Духом Святым.

и совершенства Божии, и тогда это была бы *только идея о Боге*, только *благоговейная мысль* о Нем, наше *субъективное* представление[57], а не *Сам Он* по Своему *Существу*[58]. Если угодно — это был бы *только мысленный образ Божий*[59], духовная *умопредставляемая икона Его*, а не Сам Он[60]. Правда, когда благоговейная[61] мысль обращается к Богу,

---

[57] Оставим это, надоело! Но, значит, по Никону, всякое реальное Богообщение закрыто для ч⟨елове⟩ка? Никогда ч⟨елове⟩к не имеет Бога пред собою, но всегда лишь свое представление голое о Нем? Ужасно! Ужасна не глупость этого утверждения, а что такие слова может извергать из себя ч⟨елове⟩к, изображающий из себя верующего. Заядлый позитивист и то, стесняясь, их произнес бы.

[58] Зачем к «Сам Он» прибавляется «по существу»? Ведь может быть Сам Он, но не по существу, а в явлении, в энергии. Подтасовка! Нет, если бы нашлось такое слово, то в Нем была бы открыта и вся энергия Божия сполна. Но такое слово носит в Себе лишь Единородное Слово.

[59] Хорошо сказано. Но к чему «только»? Надо бы: «не только». Если «образ» не подчиняется «Самому», а противопоставляется, то это может делаться лишь в скрытой тенденции истолковать образ, как нечто иллюзорное, мнимое и, следовательно, ложное. Самая благоговейная мысль, самый прекрасный образ, если он есть чистая иллюзия,— есть идол и ложь, с которой надо бороться. Потому-то и боролись против икон иконоборцы.

[60] Значит, можно знать Бога помимо Него Самого? Никону должно сознаться, что есть одна из двух возможностей: или та, что образ Бога, как таковой, иллюзорен и, следовательно, ведет к заблуждению; или же та, что он, как истинный, дает истинное познание Бога [помимо Бога — зачеркнуто]. Значит, или Бога вовсе нельзя познать никак, или же он обязательно и всегда познается, ибо мы не знаем, как проверить свой «образ» Его и притом познается, так сказать, насильно, помимо Него и вне Его. Первого Никон не допустит. Но если можно насильно познавать Бога, то почему же нельзя насильно же и призывать Его? Впрочем, последнего никто не утверждает, и только синодалы приписывают своим противникам.

[61] А разве Господь не слышит, когда кощунственная мысль Его хулит? А разве он не видит, когда равнодушная мысль призывает Его всуе? Никон ничего не может разграничить и вынужден говорить то же, что и противники,— только с гносеологическим и метафизическим безвкусием. Никон вынужден согласиться, что всякая, а не только «благоговейная» мысль о Боге, так сказать, затрагивает Бога,— т. е. всякую Он знает и, стало быть, не может ни одной мысли, так сказать, бездействен-

призывая *святейшее* имя Его, то Господь в *то же мгновение*[62] внемлет молящемуся, мало того: Он сам дает и молитву молящемуся[63], но и при сем Самое Существо Божие не воплощается в идее[64], а лишь проявляется *некая сила Божия*, именуемая благодатию[65]. И является она *не* потому только, что человек умом или устами произнес *имя Божие*,а потому, что произнес его *с должным благоговением и верою*[66], *обращая*

ной. Но каково отношение Бога к этой мысли о Нем — вопрос особый. Это же самое признают и именославцы. Следовательно, у Никона нет преимуществ, он не разграничивает одних мыслей от других. А недостатков — сколько угодно.

[62] И прежде всего сюда относится грубое представление о Божестве. Словно Ему надо ждать, чтобы услышать, когда к Нему кто обратится мыслью! Словно наше обращение нужно для Бога, а не для нас. Какое-то изображение Бога в виде послушника или лакея, который ждет приказаний архиерея и исполняет их «в то же мгновение».

[63] Если молитва уже совершилась и Бог уже внял — зачем же Он дает ее? Если же Никон этой неправильно построенной фразой хочет сказать, что та первая, совершившаяся молитва, т. е. мысль о Боге, обращение к Богу дано Богом же, то, значит, энергия Божия уже двигала молитву. Но если бы Бог извне двигал молитву, то это значило бы, что он насилует волю и гипнотизирует человека. Значит, действие Божие надо мыслить как изнутри идущее, т. е. энергия Божия и молитва человеческая имманентны друг к другу. Молитва проникнута изнутри энергией Божией, сраствореna с нею. Поэтому нельзя говорить о молитве как о только человеческой, т. е. она и божественна, и человеческа,— и, по Божеской ее стороне, можно говорить, что она есть энергия Божия, т. е. можно сказать θεοτης.

[64] Никто не говорит о воплощении «Существа Божия». Выстрел Никона холостым зарядом.

[65] Никон выражается о благодати в тонах теософских, словно это безличная стихийная сила или какой-либо газ. Благодать есть Божество, Бог в явлении.

[66] Если бы человек, помимо благодати, мог иметь «должное благоговение» и «веру», то ему уже не нужна была бы благодать. В том-то и дело, что без благодати мы ничего не можем. От направления нашей внутренней жизни зависит, конечно, не то, будет ли благодатно произнесение Имени или нет, а лишь (и то лишь отчасти), то, каково будет восприятие наше этого благодатного воздействия на нас. Мы как бы окружены благодатию — «в Нем бо живем и движемся и существуем». Но открывается окно в нас, подымается штора навстречу Божественным лучам лишь тогда, когда мы призвали Бога. Акт призывания,

как бы он ни был мало-благоговеен или малосознателен, уже указывает на то, что наша воля хотела открыть наше существо Богу. Однако ради чего — это еще не определено самым актом призыванияназывания. Мы получаем от Имени и то, ради чего Его призвали. Разумеется, произнося Имя богохульственно, мы не можем ждать от сего духовного утешения,— но это не потому, что Имя бездейственно в данном случае, и не потому также, что богохульство не открывает нам Бога, а потому, что мы не хотим в данном случае помощи Божией, а хотим Его гнева. Называя Бога, мы всегда и во всяком случае так или иначе подходим к Нему Самому, а не только движем языком или переживаем чистосубъективные психические процессы. Но, приближаясь к Нему Самому, мы приближаемся в разных случаях по-разному; в одних — на спасение себя, а в других — «в суд и во осуждение». Тем-то и страшно богохульство, кощунство, лицемерие, легкомыслие и т. д., где не благоговейно произносится Имя, что это произношение не есть лишь физический или психический процесс, а, вместе с тем, и онтологический процесс приобщения Божией энергии, которая не может не быть действенной и, следовательно, или спасает, или опаляет. Если же опираться не на силу Имени, самого в себе, помимо наших настроений, а на наши «должное благоговение и веру», то придется впасть в чистейший субъективизм; да и как решить, когда благоговение сделается достаточно, чтобы мы имели право молиться. Если ждать «должного» благоговения и быть сколько-нибудь должного мнения о ничтожности своей и греховности своей, то едва ли кто-нибудь когда-нибудь решился бы обратиться к Богу. Но всякая молитва, всякое обращение к Богу должны предполагать: «И сподоби нас, Владыко, со дерзновением, неосужденно смети призывати Тебе, Небеснаго Бога Отца, и глаголати: «Отче наш...». Без этого сознания, что мы лишь дерзаем сметь призывать Имя,— всякая молитва есть богохульство. Еп. Никон, кажется, думает, что можно безнаказанно трепать по семинарской риторике свящ⟨енные⟩ тексты и свящ⟨енные⟩ имена, и что это — «только так». Недаром семинаристы говорят комплименты барышням словами «Песни Песней», насмешничают и ругаются пророками и псалмами, скабрезничают свящ⟨енными⟩ песнопениями. Никон — чистейшее отродье семинарщины, возводящее дурные семинарские привычки и грехи в догмат и, выражаясь по-марбуржски, ориентирующий свои догматические построения на до сих пор не оставленных им замашках духовной школы. Способ рассуждений его таков: так как мы все треплем Имя и в проповедях и всюду, без «должного благоговения» и без веры, то, следовательно, это не плохо. И, значит, это Имя, раз оно позволяет себя трепать, есть само по себе ничто — звук пустой...

и свое сердце к Богу (Существу Божию)[67], как цветок обращается к солнцу[68]. Не *от* звуков имени, не *от* отвлеченной идеи, не *от* умопредставляемого имени[69], а от *Самого Бога* льется на него *луч благодати*[70]. Имя при сем является, как я уже сказал, лишь *необходимым* для *нашего* мышления условием, *чтобы облечь нашу мысль*[71]

---

[67] Бог и Существо Божие вовсе не синонимы. Мы обращаем свое сердце к Богу, но не к Существу Божию, которое непознаваемо и пребывает превыше разумения, превыше ума и превыше сердца. По своему рационализму Никон (вся мистичность или лже-мистичн〈ость〉 его тезки в одном — в «Нікон») воображает, что познает Существо Божие. Какое нечестие!

[68] Сердце, обращающееся к Существу Божию так же, как цветок к солнцу! Чистейший пантеизм! Т. е. несвободно, органически. И т. к. у этого солнца, по Никону, нет лучей (энергии = Имени), то цветок-сердце ничего от такого обращения, бескрылого, не получает.

[69] Никто и не говорит «от звуков», «от представления»; именно и говорят «от Бога».

Но противопоставление звуков Богу имеет смысл только в устах позитивиста, каков Никон и для коего не может быть ничего в мире, что «не от мира». Да, не от «звуков», но в том-то и дело, что в Имени нет ни «звуков», ни «представления», как нет во Св〈ятых〉 Дарах хлеба и вина и как нет в Слове Божием языка. Раз произошло соединение горнего с дольним, то уже нельзя противополагать одно другому реально, а можно лишь в отвлечении. Что бы сказал Еп. Никон, если бы я выразился подобно ему: «Не от Св〈ятых〉 Даров идет благодать, а от Самого Бога» или: «Не от Человека Иисуса идет благодать, а от Сына Божия, Сущего на Небесех...»! Так и тут. Не должно делать разделения реального, и тогда не будет никакой бессмыслицы. Сделай разделение реального — и им внесется бессмыслица. «Не от звуков». «Но от чего?» — приходится спросить тогда, т. е. при наличности предпосылки о разделенности их. — «От самого Бога», — отвечает Никон. Но при чем же тогда звуки? Почему Бог, «не нуждающийся» в звуках, Сам не подает благодати, а ждет призывания. Да и на что призывания! Бог и без нас знает, что нам нужно и можем ли мы по состоянию своего «благоговения» и «веры» принять дар Божий. Стоя на Никоно-Спинозовско-позитивистической точке зрения, никогда не объяснить и не оправдать «конкретной», человеческой стороны молитвы, таинств и т. д. Мало того. Совершенно непонятно и то, для чего Богу нужны наши «достаточные благоговение» и «вера». Если нет слов и представлений, таинственно сочетающих горнее с дольним, то почему же делать исключение для эмоций и душевных волнений? Тогда и они только человечны,

слишком человечны. Тогда они совершенно условны. Тогда и им приписывать значение было бы магией. Итак, нельзя говорить «не от звуков, а от Бога», но надо говорить от Имени, в коем Божия благодать, и звуки, и представления сочетаются в живое неразрывное единство. По-моему, надо говорить об Имени в тех же формулах, в каких мы говорим о Св〈ятом〉 Теле и Св〈ятой〉 Крови. Но если этого Никон не принимает, если он держится одной из протестантских формул: sub in pane, cum pane, sub pane, тогда пусть и об Имени он говорит также. Т. е. тогда надо говорить: «Не от звуков, не от представлений», а «в звуках, со звуками, под звуками подается благодать Божия». Хотя это и ложная формула, в конце концов ведущая, но более тонко, к ереси, как ведут к ереси, к отрицанию Тела Христова протестантские [лютеранские — написано выше] формулы Евхаристии, но все же лучше и тоньше.

[70] «От Самого Бога льется луч благодати». Если оо. синодалам угодно слово «Бог» относить лишь к Существу Божию, а не к Энергии, которая-де называется Божеством, то фраза Никона еретична, а именно пахнет гностицизмом. От «Самого Бога» ни луча, ни капли благодати не льется, но лучи, т. е. частные проявления Божества, исходят от Божества, от Славы Божией, от Света Неизреченного, Пресвятую Троицу окружающего. От Божества (θεοτης) исходит благодатное действие, которое опять может называться θεοτης, но и вся Энергия, и частные случаи ее проявления называются одним именем (θεοτης) с Существом Божиим, ибо являет, раскрывает, обнаруживает Его сокровенное естество. Однако «луч» благодати льется на нас именно из этой Славы Божией, но никоим образом не из неизреченных глубин «Самого Бога»,— что есть ересь гностиков.

[71] Если имя — необходимое условие для нашего, т. е. человеческого мышления, то почему же Никон принимает вид, будто он сей необходимости не подлежит? Если для нашего мышления имя необходимо, то мы должны говорить просто и вообще о мышлении, а не только о «нашем», ибо иного, чем наше, мышления мы не знаем и представить себе не можем, и всякие попытки в этом направлении будут лишь фантазиями, лишенными не только доказательности, но и представимости. Итак, оставим сверх-человеческую высоту и скромно скажем, что имя для мышления необходимо, т. е. не бывает мышления без имени. Без этого мысль не облекается в «наше слабое слово». Хотя фраза вся построена очень безграмотно, ибо имя и есть слово, и непонятно, что это значит, что имя есть условие, чтобы облечь мысль в слово, но пусть так. Смысл, конечно, тот, что для мышления слово нам необходимо, а для Бога наше слово не нужно. Какой дурак! Кто его спрашивает о Боге,

в наше слабое слово, что для Бога не нужно[72], а для нас *необходимо*[73].

Повторяю: для нас имя Божие есть только *слабая тень*[74] *одного* из свойств или состояний Божиих[75], *отмеченная в нашем слове* или *мышлении*[76]; мы и *тени воздаем* должное почитание, как иконе, ибо и *тень*

и откуда он знает, что Богу нужно и что не нужно?.. Но нет, тут проявляется скорее чванство недоучки, желающего показать себя на высоте не той, что у прочих человеков, а Божеской. «Для Бога не нужно» — это деликатный намек, что я-де тоже вроде Бога,— не нуждаюсь, а нуждаются в Имени лишь людишки. А я-де получаю «луч Благодати» из глубин Плиромы, от Неизреченного Отца...

[72] Но если Никон подчеркивает столь усиленно, что для Бога слова нашего «не нужно», то почему же он утверждает необходимость нашей мысли. Для Бога равно не нужно как наше слово, так и наша мысль. А для нас, для людей, равно нужно и то, и другое. Следовательно, ни с какой точки зрения, по Никону, нет принципиальной разницы между словом и мыслью. Мысль и слово нераздельны — одна реальность, а не две.

[73] И если ранее Никон придавал чрезмерное значение нашим настроениям, то тем более оснований преувеличивать, а не недооценивать значение слова и мысли.

[74] Тень есть, во-первых, некая реальность, а не «отвлеченное умопредставление», «отдельно от предмета реально не существующее (32)»; тень не отделима, во-вторых, от своего предмета, но и неслиянна с ним не только в мысли, но и реально. Если Никон называет Имя тенью, то он тем самым в значительной мере сдает свою позицию. Все же это куда лучше, чем «экватор» или «меридиан». Но имя не тень свойств, а содержит в себе свойство, которое тень Бога.

[75] Свойства Божии не механически накопляются, подобно тому, как это делается в Катехизисе, а представляют собою живое единство, и потому Именем означается Бог по всем свойствам или, точнее сказать, по всецелостной Своей энергии, а не по одному свойству, хотя тот или другой момент выступает в данном Имени вперед, с большей определенностью. След〈овательно〉, Имя, если уж согласиться на терминологию Никона, есть тень Энергии Божией, а не «одного из свойств». Однако на сам〈ом〉 деле надо сказать: имя есть «тень» Бога, а сила или слабость этой «тени» есть нечто кажущееся, зависящее от чистоты или нечистоты нашего зрения духовного.

[76] Имя «есть тень одного из свойств... отмеченная... в слове или мышлении». Итак, свойства имеют тень; а тень эта «отмечается» (т. е. воспроизводится, что ли? Что хочет сказать Никон?) в мышлении. Итак, представление (и имя), по Никону,

апостола Петра исцеляла болящих[77]; *но*[78] не дерзаем отождествлять[79] сию тень с Самим Богом[80] и говорить, что «имя Божие есть Бог»[81]. На это не дает нам права *простой, здравый* разум[82]; это на деле доказывают и сами защитники нового догмата: несмотря на их настойчивое уверение, что имя Божие *неотделимо* от Лица Божия, они все же его

не только не тень Бога, но даже и не тень свойств Бога,— а лишь, так сказать, тень тени свойства, или тень тени тени Бога.

[77] Однако! Смело сказано: тень ап. Петра исцеляла. Не вера, следоват⟨ельно⟩, в Петра или в Бога, а именно тень. Почему же Имя, тень уже не внешних свойств Петра (его геометрической формы), а внутренних свойств Бога (благости, милосердия, премудрости и т. д.) не может исцелять? Никон обмолвился, очевидно? Но он выразился хорошо.

[78] «Но»... Мысль такова: Имени воздаем почтение, но не приравниваем Богу имя. Хорошо почтение — объявляет Имя за фикцию, за «экватор», за простой модус познающего ума.

[79] Никон смешивает логическое включение «⊃», равенство «=» и тождество «≡». Прежде всего, разумеется, никто не говорит о нумерическом тождестве «≡» Имени и Бога. Нет речи и о равенстве, подразумевающем двойное включение: «Имя о Бог» и «Бог о Имя». Речь идет исключительно о включении «⊃»: «Имя ⊃ Бог», которое нельзя читать наоборот. Итак, хорошо, что Никон не дерзает «отождествлять», т. е. утверждать «≡» или «=» Имени и Бога: но очень плохо, что он уклоняется от включения «⊃». Между тем, даже тень, вовсе не внутренне связанная с предметом, ее отбрасывающим, и вовсе не содержащая в себе полноты свойств предмета, а лишь одно, наиболее внешнее,— даже тень включает в себя (логически предмет), и даже про тень, а тем более про портрет человека можно сказать: «Тень эта — Петр», или, указывая на портрет Петра, сказать: «Это — Петр». Петр не есть тень, но лишь является в тени; но «тень — следовательно, Петр», «тень ⊃ Петр». Попробуем отказаться от этого словоупотребления. Скажем вместе с Никоном, что это — лишь неточности языка. Но тогда про что можно сказать: «Это — Петр». Фигура — но это одежда Петра. Про голую спину — но это спина. Про лицо — но это опять-таки известные зрительные впечатления, но не он. Чудеса, слова, мысли — опять это проявления, а не сам он. Если нельзя явления называть именем являющегося, то тогда, во-первых, мы никогда не будем иметь случая употребить имя являющегося и, во-вторых, мы, не видя в явлении являющегося, не можем ничего и знать о самом его существовании. Никоновщина ведет не только к агностицизму, но и к полному безгласию, к полному бессловесию. Но в том-то и дело, что явлениями своими, проявлениями своими неименуемое и несказанное

отделяют в своем мышлении[83]. Да и разум непременно этого требует[84], ибо Господь Бог есть Личность, а идея и есть *только* идея[85], *отвлеченность, субъективное* представление[86], хотя бы и *внушенное, открытое* Богом человеку[87]. Раз они называют идею «Богом», они тем самым уже признают ее личностью[88]. Но поелику эта, уже обратив-

---

Существо чем бы то ни было себя именует и высказывает, а затем и наш разум может в своем проявлении — слове — приобщиться тому высказыванию и сделать для себя разумным то свыше-разумное существо.

Слово явление имеет два смысла. Первоначально «явление» означало выявление, раскрытие, обнаружение. Явление eo ipso и было тем, что дает познание до того не явившегося. Кантовский смысл слова явление прямо противоположен сему. Явление не выявляет, по Канту, а делает тайною вещь в себе, не раскрывает — а закрывает, не обнаруживает — а прячет. Именно на этой Кантовской позитивистической точке зрения и стоит бсссознательно Никон. Тень, напр⟨имер⟩, тоже есть явление вещи, хотя и не глубинное, а поверхностное. Тень, однако, кое-что в вещи выявляет. Для Никона тень есть «только» тень,— ничего не выявляющая, но лишь условный знак, приписанный вещи.— Тем более имя; для одних оно выявляет сокровенное вещи в виде энергий ее, а для других имя ирреально. Вещь не выявляется в имени и, значит, остается в голом «о себе» — непознанная. Кантовская и древняя, всечеловеческая точка зрения, выразителем которой явился Платон, противополагаются друг другу так:

IV платонизм	— явление ⊃ вещь: вещь ⊃ — явление
III кантианство	— явление ⊃ — вещь: вещь ⊃ — явление
II крайний позитивизм	— явление — ⊃ вещь: вещь: ⊃ явление
I имманентизм	— явление ⊃ вещь: вещь ⊃ явление

[80] В каком смысле «с Самим Богом»? С «Самим Богом», в смысле существа Божия, Имя никто не отождествляет, да и вообще Имя ни с чем не отождествляет. Но Имя приравнивают или, еще точнее сказать, логически включают в понятие об энергии Его. Имя ⊃ энергия, а энергия Божия являет Самого Бога. Итак, именославцы включают (логически) Имя Божие в явление Божие, которое тоже можно называть Богом (θεοτης),— т. е. тем же термином, что и Существо Божие. П почему?— Да потому, что все наши термины в строгом смысле слова относятся к энергии, а не к существу, и если Существо

Божие названо тем или другим термином по известной энергии, как наиболее ноуменальному раскрытию Существа Божия, наиболее глубокому или, точнее сказать, наиболее легко нами уразумеваемому выявлению глубин бытия Божия, то что же дивного, что этот самый термин может употребляться и в собственном, непосредственном, так сказать, своем значении: а именно применительно к Богу явленному — к энергии Его?!

[81] Однако дерзает говорить, что Имя Божие — «меридиан». Однако дерзает забыть дополнение формулы: «Имя Божие есть Бог, но Бог не есть Имя Его», которое и показывает, что слово «есть» употреблено в смысле включения «⊃», а не в смысле равенства «=», ниже в смысле тождества «≡»! Если же Никон хочет, вопреки Соборам против Паламы и вкупе с Варлаамом и Акиндином, говорить слово «есть» в смысле тождества «≡», то в так⟨ом⟩ случ⟨ае⟩ ни о чем никогда он не может употребить слова Бога, тогда речь идет о существе Божием. А? Слово Бог, в смысле внутреннего бытия Божия, никогда не может быть сказуемым, но всегда лишь подлежащим... Не нечто есть (в смысле) Бог, а «Бог есть...», но что же Он есть, по существу Своему? Сего мы не знаем и знать не можем. Если Никон исключает Слово Бог в смысле сказуемого, то кольми паче оно уничтожается как подлежащее, т. е. вовсе выпадает из лексикона. Никогда нельзя употребить слова Бог. Что же можно говорить? А вот, по-толстовски. «Я не употребляю слова Бог как существительное, но — лишь как прилагательное или наречие»,— что-то вроде этого говорит Л. Н. Толстой. Никон и предлагает употреблять это святейшее слово лишь как наречие или прилагательное — Божественный, Божий, по-божески!.. Под видом «не дерзаем» проводится чистейшее толстовство, какой-то утрированный деизм и агностицизм.

[82] Во-первых, что за странная аргументация в устах Епископа и даже «Архи...». — Ему говорят от Писания и от Предания, а он ссылается на «простой, здравый разум». Что осталось бы от любого догмата, если бы прилепить к нему никоновский критерий,— он же и Толстовский. «Неслиянно и неразлучно», «Дева и Матерь», «единосущный», «вид хлеба, а на сам⟨ом⟩ деле Тело Христово» и т. д. и т. д. Это во-первых. Во-вторых, разум Никона вовсе не есть что-то заведомо доброкачественное, чтобы выдаваемый им похвальный лист самому себе сам по себе был убедителен. Каждому свойственно нескромное убеждение в «здравости и простоте» (т. е. неиспорченности) собственного разума. Никон не составляет в этом отношении исключения. Но не лучше ли бы подождать, когда другие признают разум «здравым и простым», а потом уже аргументировать, исходя из этого похвального отзыва. Еще Кант говорил

шаяся, по их учению, в личность идея ими настойчиво признается «Богом», поелику ими усиленно подчеркивается, что *не только Сам* Господь Бог есть Бог, но и *имя Его* есть «Бог»[89], то с *логическою необходимостью*[90] из сего выходит, что как Существо Божие Само в Себе есть Бог, так и имя Его есть Бог, а сим самым в *их* мышле-

---

об этой привычке хвалить себя. «Чтобы сколько-нибудь удовлетворить задаче ⟨критики⟩, противники Юма должны бы были глубоко проникнуть в природу чистого разума, что для них было неудобно. Поэтому они выдумали более удобное средство сопротивляться безо всякого понимания, именно апелляцию к общему человеческому рассудку, или здравому смыслу. Правда, это великий дар неба — обладать прямым (или, как недавно стали говорить, простым) человеческим рассудком. Но его нужно доказать на деле рассудительностью своих мыслей и слов, а не тем, что ссылаешься на него как на оракул, когда не умсешь ничего разумного сказать в пользу своего мнения. Когда понимание и знание приходит к концу,— тогда, и не раньше — сослаться на здравый человеческий смысл — это одно из тех остроумных изобретений новейших времен, благодаря которым пустейший болтун может безопасно начинать и выдерживать спор против человека с самым основательным умом. Но пока есть еще малейший остаток внимания, всякий остережется прибегнуть к этому крайнему средству. Если рассмотреть хорошенько, эта апелляция к здравому смыслу есть не что иное, как ссылка на суждение толпы, от одобрений которой философ краснеет, а популярный болтун торжествует и делается дерзким» (*Им. Кант.* Пролегомены ко всяк⟨ой⟩ буд⟨ущей⟩ мет⟨афизике⟩. Пер. Вл. Соловьева. М., 1905, изд. 3-е, стр. 7).— Но ссылаться со стороны Никона на свой «простой, здравый разум» не только нескромно и малоубедительно, но и решительно ложно. В дальнейшем постараюсь выяснить, что имеборчество само по себе есть прямое доказательство не простоты и не здравости разума,— симптом опасной душевной болезни, близкой к неврастении и истерии,— особого функционального расстройства нервной системы.

[83] Вот дурак-то! Имесловцы говорят о неотделимости (реальной) и отделяют в мышлении своем. Где же тут противоречие? Но ведь нечто вроде этого уже высказано Никоном. Он говорит даже (см. пр. 32), что имя «отдельно от предмета реально не существует» (т. е. неотделимо реально), «но в процессе мышления всегда может быть отделено от того предмета, коему усвояется». Что же, собственно, инкриминирует противникам своим Никон?

[84] «Разум этого требует». Во-первых, зачем же тогда обвинять имеславцев? А во-вторых, что за ссылка вечная на разум

нии[91] имя *отделяется* в *особую от Бога личность*[92]. Нет нужды делать отсюда *логическое* умозаключение, ведущее к какому-то двоебожию[93]... О, конечно, они протестуют против такого понимания, но *здравый разум* требует признания сего вывода с *неумолимою логикою*[94]...

у лица, которое ничем его не показало,—если не считать голой претензии!

[85] «Идея» воистину «есть идея»,—глубокая мысль, нечего сказать. Но что это значит «только» и откуда это «только»? А вот откуда.

[86] Дальнейшее же—игра слов. Идея (объективная, платоновская) есть идея (платоновская же, объективная же). А та «идея», которую Никон ставит в виде сказуемого и которая оказывается синонимом «отвлеченность», «субъективное представление»,—эта идея есть «идея» английской психологии, и общего между этими двумя терминами ничего нет. Эта Локковская, с позволения сказать, «идея» есть именно «только» идея. Платоновская же идея есть просто идея. Все построение Никона есть шарлатанское petitio principii. Ему надо доказать, что нельзя говорить «идея ⊃ Бог»,—ибо toto genere, они дискоржетны. Идея-де всецело и насквозь субъективна, а Бог—высшая реальность. Как же Никон доказывает свой тезис? Он подставляет на место Платоновского термина «идея», имеющего онтологический объективный смысл, Локковский, позитивистский термин «идея», имеющий смысл психологический, субъективный, а затем с торжеством говорит об этой, локковской идее, что она—«только идея», т. е. нечто субъективное. К чему это? Если понимать «идею» в таком «английском» смысле, то и доказывать нечего. Конечно, тогда именославцы не понимают, что говорят.

[87] Опять та же путаница! Да разве «внушенное» и «открытое»—синонимы? Открыта может быть некая реальность, до тех пор, по условиям своего бытия или по условиям бытия того, кому она открывается,—сокрытая от него. Но и до открытия, и после открытия эта реальность есть нечто от познающего ума независимое,—не модус ума, а бытие объективное. Напротив, «внушенное» не есть реальность. Оно—только модус ума, модус души познающего,—того, кто [в данный момент—зачеркнуто] это внушение получил. Внушенное возникает и преходит [?] в психике. Это бытие насквозь субъективное,—это иллюзорное бытие. Открываемое, т. е. в дан⟨ном⟩ случае открываемая Платоновская «идея» (или откровенная)—в вечности. Она была, есть и будет и во времени лишь открывается. Напротив, внушенное, т. е. в данном случае Локковская идея,—во времени и исключительно временно: оно возникает и исчезает, и ему

Исповедники нового догмата предвидят такое возражение, но для опровержения его у *них недостает строго логических построений*[95], и посему они пускаются, с одной стороны, в *мистику*, с другой — ищут всюду *авторитетов*, чтобы, не входя в рассмотрение *вопроса по существу, подкрепить* свое учение *их словами*[96]. Они говорят, что в учении

ничто не соответствует в вечности. И Бог — полнота реальности — всегда лишь более или менее ясно открывает, но никогда не внушает. Откровение предполагает свободу, внушение — рабство внутреннее, гипноз. Откровение есть откровение истины, и оно освобождает, делает свободным. А внушение всегда [окончательно — зачеркнуто] связывает и подавляет личность.

[88] Конечно, хотя это не полное приравнивание... Ну а, по Никону, идеи жертвы? [Все, что внушается, мертво — зачеркнуто]. Если идеи не личны, то они и мертвы, и безжизненны, и мертвящи. Тогда откровение Божие мертвенное. Слова Божии — «Дух и Живот суть» — а разве это не признаки личности? Имя Божие «Духовное существо» — а разве это не личность?

[89] Это все уже слышали мы... от Варлаама и Акиндина. И они говорили, что если энергия есть тоже Бог, то, следовательно, Палама и афониты признают двух богов. На соборах (!) Паламу обвиняли в дву- и многобожии. Но тоже должно возразить против таинств.

[90] Опять Епископ ссылается на «логическую необходимость»! [А много — *зачеркнуто*].

[91] Нет, не «в их», а в мышлении варлаамитов вроде Никона.

[92] Кто же говорит, что в особую? Или откуда это Никон выводит? Да, имя — личность, это выходит «с логической необходимостью»; но откуда «в особую»? Этот аргумент уж мы слышали от еретиков — от монофизитов и др. Если-де Сын Божий — Бог, а человеческое естество, с Ним будучи неразлучным, неслиянно, то Иисус Христос — тоже ипостась — особый Бог, четвертое лицо...

[93] Нет нужды, — да и невозможно сделать такое заключение. Но вот нашелся эксперт по части логических заключений.

[94] Разум не требует, и логика не требует. Но вот разве «здравый» разум и «неумолимая» логика требуют... что с ними поделаешь [?]. Кажется, самое верное средство — прочитать какой-либо, хотя бы гимназический или семинарский, учебничек логики.

[95] Опять!

[96] Удивительно! Епископ, и даже «архи-», сетует на «мистику», т. е. на молитвенный подвиг и на «искание авторитетов» как на что-то предосудительное для монахов и вообще для православных. Что же и делать православному, как не «пускаться в мистику» и не «искать авторитетов»?! — По Никону,

о духовной жизни опыт важнее науки[97]. Но жизнь духовная — одно, а *точное изложение веры* — другое[98]. Такие великие учители монашества, как преподобный Иоанн Лествичник и Варсонофий Великий, предостерегают *монахов*[99], *даже* безмолвников, посвятивших себя *высшему* подвигу, от занятия догматическими исследованиями[100]. «Неизмерима

надо «рассматривать вопрос по существу», т. е. выводить следствия из учений софистов, древних и новых, применительно к богословию. И после таких слов этот, с позволения сказать, православный епископ требует внимания к своим словам. Во имя чего? — Во имя Бэна и Кондильяка? — Но позвольте уж пользоваться ими тогда в оригинале, а не из двадцатых, и притом умственно весьма нечистых, рук. Позитивизм — так позитивизм! И уж тогда прочь с дороги архиерейское чванство. Тогда будет с «товарищами» «с.-д.», но никак не под ферулой иезуитского Антония или хамского Никона.

[97] «Они говорят». Действительно, — новость. Итак, наука важнее духовного опыта?! Но если и принять этот абсурд, то Никон-то что противопоставляет от себя этому духовному опыту, столь им пренебрегаемому? У него-то где наука, что он чванится пред «простецами»? Если чванятся не имеющие опыта духовного проф. Акад⟨емий⟩ и учителя Семин⟨арии⟩ и Дух⟨овных⟩ уч⟨илищ⟩, то это еще на $^1/_2$ простительно: во-первых, они не обещались пред Богом и людьми посвятить себя исключительно стяжанию Духа, а во-вторых, у них есть («чуть-чуть»!) чем чваниться — наука. Но Никон — монах, обещавшийся отдаться «мистике» и сего не выполняющий, — чванится наукой, которой даже не нюхал. Какое нахальство! И это пред людьми, не только не ниже стоящими, но зачастую и выше его по образованию и бесконечно выше по духовной опытности.

[98] Но точное изложение веры обязательно предполагает, прежде всего, духовную опытность, духовную жизнь, и если не имеешь своей, то должно (минимальное требование!) внимать словам чужого опыта. Кроме того, для точного изложения веры желательно, а иногда почти необходимо философское развитие. Однако Никон не имеет последнего и не желает считаться с первым. Чем же он берется учить и почему его голос должно признать за оракул? А если из десяти таких Никонов составить Синод или, по определению Регламента, «постоянную ассамблею», то почему эта «постоянная ассамблея» отождествляется с Самой Истиной?

[99] «Монахов». А Никон кто? И почему предостережения «великих учителей монашества» для него не обязательны?

[100] Но если Никон искренно ссылается на эти предостережения «даже» безмолвникам, то кольми паче надлежало бы ему самому внимать им и «не заниматься догмат⟨ическими⟩

глубина догматов,— говорит св. Лествичник,— и уму безмолвника не безбедно пускаться в нее. Не безопасно плавать в одежде и *подверженному страсти*[101] касаться богословия» (Леств. Сл. 27, гл. 10—11). И когда один брат вопрошал преподобного Варсонофия: «*Если* в моем присутствии *состязаются о вере с кем-либо из неправо мудрствующих о ней*, должен ли и я состязаться или нет? Ибо помысл говорит мне: когда молчишь, то изменяешь вере»,— великий авва прямо и решительно отвечал: «Никогда *не состязайся о вере*; Бог не требует от тебя сего, но лишь того, чтобы ты веровал право, как принят от святой Церкви при крещении, и чтобы соблюдал заповеди Его. Сохрани сие и спасешься. *Беседовать же о догматах не следует, ибо это выше тебя*[102]. Но молись Богу о *своих согрешениях, и в сем пусть упражняется ум твой*[103]. *Берегись*, чтобы в сердце своем не осудить имеющих такое собеседование, ибо *ты не знаешь, право ли* говорят они или нет[104]. Бог будет судить оное дело; если же будешь спрошен, скажи: простите меня, отцы святые, *это выше меня*»[105] (отв. 702). В другом месте тот же святый отец вопросившему о мудрованиях Оригена, между прочим, пишет: «Небеса ужасаются, о чем любопытствуют люди. Земля сотрясается, как они хотят исследовать непостижимое. Это догматы языческие, это пустословие людей, которые *думают о себе, что они нечто значат...*»[106] (отв. 606). И святой Григорий Богослов пишет: «*Не знающему богословских наук непозволительно и рассуждать о догматах веры*[107];

исследов⟨аниями⟩, в которых он явно, даже не с духовной точки зрения, а просто человеческой, ничего не понимает.

[101] Во всяком случае Никон более «подвержен страсти», нежели Иларион или И⟨оанн⟩ Кронштадтский. Ну и «не плавай». А он именно «плавает»,— как на экзаменах ученики, не знающие своего билета.

[102] Значит, если даже допустить, что имеславие — заблуждение, то из слов преп⟨одобного⟩ Варсонофия следует, что Никон не должен «состязаться о вере» и «беседовать о догматах», ибо это — «выше его». Но если бы Никон отрекся от своего монашества и сказал бы — «я Епископ», то тогда пусть услышит: не Епископ, ибо нет епархии; а если бы была, то учил бы лишь свою паству. Никон же лезет в чужую Церковь, даже не епархию.

[103] Вот, вот. Молись «о своих согрешениях», и «в сем пусть упражняется ум твой» — молись о чванстве своем, о сребролюбии своем...

[104] Да, Никон, «берегись, чтобы в сердце своем не осудить имеющих такое собеседование, ибо ты не знаешь, право ли они говорят или нет».

[105] Вот и скажи, когда спросят тебя: «Это выше меня». А ты, нахал, когда не только не спрашивают тебя, но гонят тебя вон, лезешь, да еще с войсками.

[106] Кто, кроме тебя, думает так о себе?

[107] Вот и не рассуждай, ибо ты воистину не знаешь.

как больному глазами нельзя смотреть на солнце, так и *неученому в богословских науках* нельзя и учить о новых догматах»[108]. Было бы очень полезно *современным инокам-богословам* на Афоне припомнить сии наставления, св. отец[109].

Излагать учение о божественности имени Божия есть дело *православного богословия, а не аскетики*[110]. Опыт духовной жизни — великое дело, и многие богословы почерпали в нем благодатную помощь Божию к уразумению и выражению в своих писаниях истин веры, но *не всякому подвижнику это дается*[111]. Притом всеконечно они не дерзали в сем великом деле полагаться на *свой только личный опыт, на свои выводы* из сего опыта[112], а строго *проверяли* свои мысли учением Церкви, яко единой непогрешимой хранительницы истины Божией[113]. С великим дерзновением говорили о некоторых истинах такие подвижники, как преподобный Серафим Саровский и отец Иоанн Кронштадтский, но и они не выдавали своих мыслей за точно изложенные истины, за догматы, как это делают отец Иларион и Антоний Булатович, не дерзали составлять своих вероопределений, и ни один учитель Церкви не посмеет назвать своего личного мнения догматом, *хотя бы находил и у других церковных писателей нечто, подтверждающее его мнение*[114].

Из авторитетов новые учители более всего ссылаются на отца *Иоанна Кронштадтского*. Но должно помнить, что, как заметил один писатель, он приобрел известность *не своими учено-богословскими трудами, а подвигами и благодатными дарами*[115]. А св. Апостол Павел

---

[108] А ты ученый?

[109] Почему современным инокам-богословам, а не тебе?

[110] Никон и не подозревает, что аскетикою называется наука о дух〈овной〉 жизни, а вовсе не самая духовная жизнь. Разумеется, говорить об Имени — дело богословия, а не аскетики. Но и для богословия, и для аскетики необходимо считаться с духовным опытом.

[111] Не всякому подвижнику это дается — так. Но разве отсюда следует, что всякому не подвижнику, каков Никон, непременно дается только потому, что он не подвижник. Епископ кичится тем, что он не подвижник, — больше ему нечем кичиться.

[112] Кто же полагается на свой только личный опыт, на свои выводы?..

[113] (ср. 96). Это-то и делают, «ища авторитетов», — что Никон только что осудил.

[114] Почему же Никон и Синод, даже не находя у других церковных писателей ничего, подтверждающего их мнение, осуждают учение, которое имеет себе подтверждения?..

[115] А разве Никон да Троицкий, а отчасти и Антоний приобрели известность «своими учено-богословскими трудами»? Преимущество их пред И〈оанном〉 Кронштадтским〉 лишь в том, что они не впадали в подвиги и не страдают благодатными дарами, которые, по мысли Сергия-Синода, яв-

говорит, что Бог разделяет Свои дарования — каждому свое. Отец Иоанн имел дар по преимуществу молитвы и исцелений, митрополит Филарет Московский — дар мудрости и постижения учения церковного, ине — иной дар[116]. *Церковь непогрешима не* в отдельных своих членах, *а в целой полноте своей* («плирома», исполнение Церкви)[117]. Если бы о. Иоанн дожил до появления нового учения об имени Божием, то, *конечно*[118], он *разъяснил* бы нам те выражения, которые *главным образом*[119] полагают в основе *нового догмата*[120]. Пример сему — его протесты против искажения его мыслей так называемыми *иоаннитами*, которых он *не стесняясь*[121] предавал открыто анафеме. Имея в виду, что Церковь в своих вероопределениях *нигде не учит так*, как учат защитники нового догмата[122], *я дерзаю утверждать*[123], что *не учил*[124] так и о. Иоанн и что смысл тех выражений, которые приводятся ими, *не тот*[125], какой они в них находят, тем более что, как оказывается[126], выписки взяты в большинстве *не из подлинных записей о. Иоанна, а из перевода с английского*. Подлинник же на английском языке представляет как бы *пересказ, свод мыслей, а не точных слов о. Иоанна*[127], в изложе-

---

ляются столь важным препятствием на пути богословского постижения того, что есть «на деле».

[116] Какой же имеет Никон?

[117] Итак, значит, Синод, претендующий на непогрешимость («сама истина»), есть πληρωμα, «исполнение Церкви».

[118] Возможно, что и «разъяснил бы», хотя они и так ясны. Но почему же Никон уверен, что «разъяснил бы» так, чтобы вместо «да» получилось «нет»? Почему не сказал бы паки «да»?

[119] Ничуть не «главным образом», а между прочим.

[120] «Новым» никто не признает это учение. «Догматом» если кто и называл, то лишь в не собственном смысле — в смысле истинного учения, в смысле δογμα.

[121] То иоанниты, выдумывавшие свое, а то о. Иоанн, сам говоривший об Имени! Иоаннитов предавал анафеме, а имеславие не предавал. Какое грубое petitio principii у Никона.

[122] Кое-что («богоипостасность имени Иисус» и др.) содержится прямо в вероопределениях. Кое-что косвенно. Остальное содержится в символ‹ических› книгах и в церковн‹ом› Предании и Писании. Нельзя говорить: «Церковь не учит так». Церковь не учит так вполне открыто и ясно. Но уж наверное Церковь не учит по софистической философии, по-Никоновски.

[123] Дерзостью ничего не сделаешь. Нет оснований для этого утверждения решительно никаких, и, напротив, все основания для противо-утверждения.

[124] Учил же!

[125] Какой же?

[126] Когда и где это оказалось?

[127] Однако о. Иоанн эти «мысли» издавал по-русски! Однако они выходили многократно и были разрешаемы цензурой.

нии уже англичанина, который потрудился пересмотреть дневники его и извлечь из них в своем изложении то, что ему было особенно по сердцу [128].

Какой же мог быть смысл у о. Иоанна в приводимых выражениях? Позволяю себе ответить на сей вопрос, *как это представляется возможным* [129].

Делатели молитвы Иисусовой свидетельствуют, что, «*когда ум бывает заключен в сердце*», когда все духовное существо человека бывает *сосредоточено на мысли о Боге* [130], причем мысль, при содействии благодати Божией, *как бы* [131] благоговейно предстоит невидимо присутствующему Богу, по слову псалмопевца: «Предзрех Господа *предо* мною выну» (Пс. 15, 8) [132], тогда согревается сердце человека *прикосновением* к нему Божией благодати, и сладостно бывает молитвеннику самое *имя* Господа Иисуса Христа держать в своем уме или, лучше сказать,— *в сердце*, по слову того же псалмопевца: «Помянух Бога и возвеселихся» (Пс. 76, 4). Сие-то состояние, испытываемое молитвенником, дает ему уверенность [133], что Господь внемлет его молитве, что Он, милосердный,

---

[128] Что за чепуха! Откуда это? И неужели «англичанин» стал бы писать отсебятину, а о. Иоанн дозволил бы ему?! Вот где действительно не мешало бы «строгой логики» и «здорового разума»!

[129] Нельзя под определенные утверждения о. Иоанна подставлять фантастические догадки,— тем более являющиеся прямым уничтожением той мысли, которая в этих утверждениях содержится.

[130] Тут-то, в этих якобы синонимических выражениях и содержится вся никоновщина. «Когда ум бывает заключен в сердце» Никон толкует позитивистически, в виде простой концентрации внимания. Момент объективный в познании, т. е. приобщение познающего познаваемому, для Никона абсолютно отсутствует, и его познание — это познание, по учению софистов. Но если так, то и доказывать далее нечего.

[131] Что значит это семинарское «как бы»?! «Предстоит» или «не предстоит»? Лицемерными «как бы» Никон ухитряется в ханжеские выражения включить величайшие кощунства.

[132] А разве Псалмопевец говорит: «как бы»? Нет,— просто «предзрех». Но позитивисту этого не понять и не принять, и вот, делая вид, что принимает слова Псалмопевца, Никон спешит их аннулировать посредством «как бы». Т. е. читай: на молитве — «как бы предзрех», но «на деле», по богословию, ни в коем случае не предзрех. Псалмопевец говорил-де, разгоряченный молитвою, в тумане благодати, а мы, семинары, своим умом дошли, что «все это миф».

[133] Уверенность-то есть у всякого, и вовсе не у подвижника на молитве. А у подвижника появляется уже не уверенность, а знание, ощущение присутствия Божия.

тут, около него[134].— Где же?— вопрошает его дух его, как бы желая обнять Неосязаемого[135].— Человек *привык* мыслить всякое существо в каком-либо пункте пространства[136], в данный момент он ощущает прикосновение благодати в сердце — там, где он в смиренной любви держит и как бы лобызает имя Господа, и вот, в умилении сердца, в восторге духа он готов воскликнуть: «Ты здесь, Ты со мною, Господь мой и Бог мой! Добро есть мне с Тобою быти!» И[137] его мысль емлется *за сладчайшее имя Божие*, как бы[138] за ризу Христову, как бы[139] за пречистыя нозе Его. И все сие совершается *столь быстро*[140], столь *неотделимо*[141] проходит один момент переживания ощущений от другого, что у молитвенника *может возникнуть мысль*[142] о присутствии Самого Господа в Его имени, и *прикосновение лучей благодати*[143], согревающей сердце, *может быть принято*[144] или по крайней мере, *для*

---

[134] Это ощущается, интуитивно зрится.

[135] Этот вопрос нелеп, ибо подвижник и без него непосредственно знает где.

[136] Чепуха! Есть множество вещей (идей, например, числа, идеалы, ангелы и т. д.), вовсе не мыслимых в пространстве, по крайней мере в чувственном пространстве.

[137] Очевидно, подвижник Никона — в прелести. Радуется Богу и ни с того ни с сего «емлется» за фикцию. Имеет Бога и хватается за «экватор». Напротив, по Никоновским построениям следовало бы, что если даже Никон видит мнимость бытия Имени, то на молитве подвижник окончательно «вменит его в уметы», забудет о нем, бросит этот костыль ума. Но он почему-то вдруг «емлется».

[138, 139] Опять «как бы». Это «экватор»-то как бы «нозе» и «риза»! Вот уж поистине, прибавь к чему угодно «как бы», и получится понятие противоположное. «Как бы» предстоит — значит, «не предстоит», «как бы нозе» — значит, «не нозе», а «экватор».

[140] Какой позитивист откажется от объяснения столь соблазнительного? Добавьте еще сюда: разгоряченное состояние на молитве, дурную наследственность людей, склонных к молитве и подвигам,— для большей выразительности еще несколько половых извращений и, конечно, пьянство,— влияние голода, ладана, самовнушения — и тогда получится совсем «научное» объяснение. А ведь Никон «своим умом» дошел до сего. Коновалова за подобное объяснение хлыстовских радений прогнали из Академии, и Никон, епископ, так же объясняет молитвенное созерцание православных подвижников.

[141] Т. е. «на молитве-де все путается, все смешивается».

[142] Да уж кажется, если в голове такой сумбур, то «может» «возникнуть мысль» о чем угодно. Но «в здравом уме», т. е. по окончании молитвенного разгорячения, всякая такая мысль, как совсем нелепая, должна бы, кажется, рассеяться.

краткости выражения в слове [145], названо *присутствием Господа в Его имени*, хотя на самом деле [146] все сие совершается в сердце, самое же имя *не есть*, как я уже выше сказал, *реальное нечто* [147], а *лишь условное умопредставление*, хотя бы и Самим Богом нам *открытое* [148], *как необходимое для нашего мышления* [149], *чтобы обратиться мыслию* [150]...

---

[143] Какое гнусное кощунство! Никон говорит как последний из психопатологов и осмеливается говорить о благодати. БЛАГОДАТЬ, значит, вводит в обман и в прелестное мечтание! Благодать — у тех самых, которые, по Антонию В<олынскому>, хлыстовствуют!

[144] Кем принято? Никоном? Ведь это ложная мысль.

[145] Как так? Когда на этом настаивают люди, повторяют неоднократно...

[146] «На самом деле». Да Никон-то откуда это знает. Молитвенники заблуждаются. Никон не заблуждается о молитве,— ибо он не молитвенник и молитвенного подвига не знает. Почему же он знает, что делается «на самом деле» в молитве и где — в сердце ли или в ином месте.

[147] Если имя не реальное нечто, то говорить о «присутствии» в нем чего бы то ни было реального — это уже не «как бы» истина, а явное и грубое заблуждение. В это-то заблуждение, в которое не впадают позитивисты, «прикосновение лучей благодати» обрекает впадать молитвенников.

[148] Во-первых, и Сам Бог не может открыть то, что не реально, а фиктивно по своему бытию и, следоват<ельно>, возникает чисто субъективно. Во-вторых, какое кощунство говорить об УСЛОВНОСТИ (!) того, что открыто Богом.

[149] Наконец, «условием» называется то, что м<ожет> быть, а м<ожет> и не быть, м<ожет> быть так, а м<ожет> б<ыть> и наоборот. Как же Никон теперь называет Имя необходимым для мышления, необходимое — значит не условное, значит такое, без чего не может существовать мышление как таковое, т. е. без чего человек не человек. Это значит нечто, имеющее значение не только как модус (т. е. случайное состояние) человеческого разума, но и как необходимая принадлежность разума, атрибут его, т. е. имеет значение объективное.

[150] Но почему Никон не хочет себе задать двух вопросов:

1) во-первых, почему же именно человек не может без Имени «обратиться мыслью» к непостижимому и т. д. Общая ссылка на слабость ума ничего не говорит, ибо надо определить, в чем же именно эта слабость? Иначе будет idem per idem: не может, потому что слаб, слаб, потому что не может. Итак, почему человек не может обратиться мыслью к Богу без Имени.

2) Если без Имени не может (а имя — условность, фикция, «экватор») — то почему, [будучи присоединено к немогущему

к непостижимому, умом не объемлемому, словом не выражаемому *Существу* Божию[151]. Здесь неприменимо[152] понятие о *вездесущии*[153] Божием, *ибо для имени нет пространства*[154], *к коему относится понятие вездесущия Божия*[155].

Можно думать, что и о. Иоанн, переживая благодатные состояния в молитвенном общении с Богом, свои переживания набрасывал на

мышлению, им — *зачеркнуто*], с именем может? Как ничто, присоединенное к бессилию, дает нечто, и сильное даже?

Если бы Никон вник в эти вопросы, то он понял бы, что имеется у Имени бытие не только субъективное, условное, но и объективное, транссубъективное... И отказался бы от своего позитивизма и своих еретических взглядов.

[151] Да, существо Божие непостижимое, умом необъемлемо, словом невыразимо. Однако Никон, по-видимому, думает иначе и думает, что помощью «экватора» оно делается постижимо, и объемлемо, и выразимо. Никон опять смешивает существо и энергию. Но... оставим ему его заблуждения и путаницу. Допустим, что он правильно говорит — об энергии. Тогда спрашивается: почему же непостижимая, необъемлемая и невыразимая энергия Божия делается вдруг постижимой, объемлемой и выразимой пустым звуком — «экватором»?

[152] Может быть, и не применимо, но не-применимо, ибо понятие вездесущия в данном случае недостаточно сильно, а не потому, что оно слишком сильно. «Неприменимо», если подыскать термин более сильный («παρουσια»?). Применимо — если ничего более сильного сейчас не имеется.

[153] Чепуха! Разве вездесущие относится к пространству? Напр⟨имер⟩, в ангеле есть Бог? в душе есть? в уме есть? в Царстве Небесном есть? И т. д. Но все это — не в пространстве (чувственном). Вездесущие относится ко всебытийности, а не к пространству только. В пространстве — лишь низшие виды бытия, а Бог — во всех видах, в высших же наипаче.

[154] Если имя — «экватор», то, разумеется, для него «нет пространства», как нет пространства и для других чисто субъективных состояний ума. Но если имя не «экватор», а нечто большее, то вопрос о пространстве его — вопрос сложный. «Умное место», там, «пренебесный и мысленный жертвенник» Божий,— τοπος νοητος быть может, и окажется тогда местом Имени,— местом не чувственным, но все же местом, пространством.

[155] Можно ли говорить, что в Св. Дарах Бог присутствует так же, как и во всем мире? — Конечно, нет. Есть разные виды присутствия Божия, и едва ли присутствие Божие в Имени может быть отождествлено с вездесущием Его в любой вещи мира!

бумагу, *не заботясь* о догматической точности выражений в своих *летучих* заметках или дневниках. А *англичанин*, человек иных догматических понятий, иного воспитания в учении веры, изложил сии мысли о. Иоанна по-своему. При печатании же русского перевода о. Иоанну *не было времени* точнее вчитаться в текст перевода и лучше оформить свои мысли в догматическом отношении, тем более что *едва ли* ему могло прийти на мысль, что явятся люди, которые его слова-наброски будут принимать за строго выраженный догмат. Религиозные переживания легче и свободнее выражаются в *поэтических* формах, нежели в точных догматических определениях. Надо и то сказать, что если один даже из великих отцов Церкви, по недоразумению, некоторое время держался исправославных мнений о вечности мучений, то тем простительнее о. Иоанну не быть точным в выражениях своих мыслей — переживаний, и он, *конечно*, исправил бы их, если бы кто ему указал на эти неточности[156].

Я довольно подробно остановился на выписках из писаний о. Иоанна Кронштадтского потому, что из всех свидетельств, приводимых о. Булатовичем из обширнейшей аскетической литературы, этот подвижник-молитвенник выпуклее всех выразил учение о Божественности имени Господня в благоприятном для о. Булатовича виде[157]. И не могу не высказать *удивления*, как мало автор Апологии использовал сию литературу[158]: ведь святых отцев *считается у Миня* до 400 томов![159] Равно и из русских богословов почти нет ни одного, кроме нескольких строк из еп. Игнатия Брянчанинова[160], а на еп. Феофана о. Булатович бросает даже тень, будто «по богатству ума ему не давалось сокровище простоты сердечной, а ею-де только и познается Бог по имени Иисус»[161]. Ясно, что не нашел он в писаниях сего святителя, преисполненных опыта духовного, того, чего искал,— подтверждения своих мудрований. Величайший богослов последнего времени митрополит Филарет Московский, сам мистик по своему духовному складу, им *совершенно обойден*[162], не говоря уже о других. А трудился о. Булатович много и *усердно*[163], собирая *отовсюду*[164] *все*[165],

---

[156] Во-первых, о. Иоанн Кр⟨онштадтский⟩ кончил академию и, с точки зрения Никона, должен очень хорошо разбираться в догматических определениях. Во-вторых, Никон приписывает о. Иоанну рассеянность такую, которую трудно предполагать даже у человека, вовсе не понимающего ответственность за всякое слово. Исправил бы о. Ио⟨анн⟩ свои «неточности» в смысле Никоновском или же паки усилил свою мысль — сие неизвестно, и на это ссылаться нечего.

[157] А весь Ветхий Завет?

[158] А стало быть, Никону известно, что есть еще свидетельства?

[159] Видел ли Никон хоть корешки переплетов этих «400» томов, что так легко говорит об использовании их? Кого запугивает?

[160] Можно было набрать и еще.

[161] Однако Феофан, действительно, был подсеминарен!

что только было можно подобрать в свою пользу. И если принять во внимание, что, не находя *прямых* определений своего нового догмата, он выписывал места, относящиеся не только к имени Господа [165], но и к действиям Божиим, благодати и под., всячески стараясь истолковать некоторые, *казавшиеся ему подходящими* выражения святых отцев (напр., *Тихона* Задонского, *Иоанна* Златоуста и др.), то нельзя не удивляться скудости и туманности избранных им мест [166]. Приводит он того или другого св. отца, точного выражения о Божестве (т. е. что имя Божие — Бог) не находит и начинает осыпать читателя вопросами: «Видите, видите, слышите?»... Делает выводы, прибегая к натяжкам, интерполяциям и под. Правда, *два-три места есть для него более или менее благоприятные*, и он, приведя их, торжествует [167]. Но если бы учение сие было принято Церковию как догмат, то отцы и учители Церкви *раскрыли бы его гораздо полнее* [168]: ведь речь идет *о спасительном* имени Господа [169].

Намеренно или по незнанию греческого языка у о. Булатовича встречаются и неточности переводов в его выписках из первоисточников. Например, приводит он слова св. Феофилакта, в его толковании на Деяния Апостолов гл. 2, 38: «Имя Иисуса есть Бог, равно как имя Отца и Святаго Духа», но имя Иисус ставит вместо родительного падежа в именительном: Иисус, и мысль такою подменою падежа изменяется в его пользу: выходит, что самое имя «Иисус» есть Бог, тогда как у Феофилакта мысль просто та, что не к имени или слову Иисус надо относить сказуемое Бог, но что под именем Христовым надо разуметь Бога, второе лице Святыя Троицы, как под именами Отца и Духа первое и третие.

---

[162] Очень жаль, что обойден, ибо он высказывается за Имя: «Имя Божие есть вещь святейшая в мире, и ею совершаются все Таинства — толк⟨ование⟩ на мол⟨итву⟩ Госп⟨одню⟩».

[163] Сомневаюсь! Можно ли сказать «трудился много» про человека, который занялся несколько месяцев случайным подбором цитат и рус⟨скими⟩ переводами св⟨ятых⟩ от⟨цов⟩. Исследований (немецких) о сем он не читал вовсе.

[164] Вовсе не отовсюду, во-первых; а во-вторых, даже В⟨етхий⟩ З⟨авет⟩ использован чрезвычайно плохо.

[165] Вовсе не все, даже не значительную часть!

[166] А до I-го Собора много ли было мест, говоривших прямо о ὁμοούσιος?!

[167] Надо [же — зачеркнуто] ли с ними считаться? Но их не два-три.

[168] Это учение прямо потому не выражалось, что все были реалистами-платониками и оно само собою подразумевалось. Тогда говорить об этом было бы банальным. Но все (многое) остальное подразумевает это учение и без него делается бессмысленным.

[169] Спасительный «экватор»! Спасительное «условное умопредставление».

Особенно подчеркивает, и не раз, в своей Апологии о. Булатович пятое определение против Варлаама, по-видимому, вовсе не подозревая, что там говорится о *Божественности*, а не о *Боге* и в греческом тексте читается не Феосъ, а Феотисъ — *Божественность* *[170].

---

* Кстати, насколько можно доверяться о. Булатовичу в переводах с греческого, можно судить по следующему примеру. Вот его перевод 5-го определения против Варлаама: «Также тем, кои думают и говорят, вопреки Божественным словам святых и образу мысли Церкви, что только об одном существе Божием говорится имя Бог, и не исповедуют того, что отнюдь не меньшим почитается Божественное действие, как тому научают нас Божественные тайноводители, почитающие во всех отношениях одинаковыми, как существо Отца и Сына и Святаго Духа, так и действие Их,— анафема, анафема, анафема!» — А вот точный перевод г. Троицкого: «Еще же мудрствующим и говорящим, что имя *Божества* говорится об одном только существе Божественном, и не исповедующим согласно богодухновенным богословствованиям святых и благочестивому мудрствованию Церкви, что оно прилагается не менее и к Божественному действию (энергии), и, наоборот, только таким образом всячески настаивающим на одной Божественности Отца, Сына и Святаго Духа, говорит ли кто, как Божественные тайноводцы, об их сущности или же действиях, и учащим нас этому — анафема!» [Арх. Никон]

---

[170] Прежде всего, слова «Божественность» в церковном языке не существует (см., напр.: *Гр. Дьяченко.* Полный церковнославянский словарь. М., 1900). А т. к. слово θεότης, которое Никон переводит через «Божественность», весьма употребительно в церковном греческом языке, то отсюда следует, что персводчики, а в лице их и Церковь Русская, не нашли возможным сочинять такое слово или не сочли его соответствующим слову θεότης. Чего же Никон сочинительствует? И, как увидим,— тенденциозно, ибо редкое интеллигентское слово «божественность» есть слово весьма многосмысленное и значит: «Состояние божественного; свойство, качество, сущность его, происхождение из божественного источника» (*Даль*,— Толк. Слов., изд. 3-е. М., 1903, столб. 263). Слово же «божественный» само неопределенно и значит (Дьяченко, стр. 54—55): а) на церковном языке:

1) θεϊκός — свойственный Богу (Ак. Б. ик. 8)
   — к Богу устремленный, обращенный (в 5 н. чет. к. 2, п. 8 тр. 2)
   — святой, священный (1, 26 п. 9. 1 к. 10 п.)
2) ἔνθεος — боговдохновенный (в 2 н. чет. трип. п. 1, тр.)
   — в Боге и для Бога совершаемый
   — Богом сообщаемый (Ав. 12 к. 2 п. 1, 2)
3) θεῖος — досточтимый (в пят. 1 нед. чет. Феод. Тир. стих 4)
   — чрезвычайный, высочайший (в 5 нед. чет. п. 8)

И это смешение двух слов — Бог и Божество, *Божественность* — у него проходит чрез всю книгу. *Множество выписок* он *не привел бы вовсе*, как к делу не относящихся, если бы различал эти два понятия. Ведь никто из православных *не дерзнет и подумать*, что *святейшее имя Господа нашего*, что все имена Божии, все словеса Божии — *не святы и не божественны*, как Богу единому *принадлежащие*. Но *Божественность*

[зачеркнуто]. А по-русски «божественный — свойственный Богу, исходящий от Него; Ему подобный; высокий, превосходный, прекрасный, несравнимый, недостижимый» (Даль, т. 1, столб. 262). Следовательно, малоупотребительное ныне, а в древности и вовсе не употребительное слово «Божественность» может означать как почти самую тесную связь с Богом, так и ничто вовсе к Богу не относящееся — 1) состояние, 2) свойство, 3) сущность — что? — а) Бога, б) подобного Богу, в) превосходного, хорошего и т. д. — Т. е. как тесное, так и весьма поверхностное отношение — к Богу или к твари.

И вот Никон пользуется словом столь неопределенным [зачеркнуто] в вопросе, требующем столь высокой степени точности.

К тому же он приводит под строкою перевод Троицкого, согласно которому θεότης должно передавать чрез Божество. Но и слово Божество, хотя и более определенное, недопустимо, ибо оно относится к сущности Божией. Как же передать слово θεότης? В Библии слово θεότης употреблено лишь раз:

Кол. 2, 9 — ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος — «яко в том живет всяко исполнение Божества Телесне», но зато есть приблизительно равносильное ему слово θειότης.

Рим. 1, 20 — ἡ τέ ἄϊδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης — «и присносущная сила Его и Божество».

По определению Анфима Газиса (Λέξικον, Ἐν Βενετίᾳ, 1809, Т. 2, С. 1939).

«θεότης — ἡ οὐσία, ἡ ἀξία, τὸ εἶναι τοῦ θεοῦ», α (А. 6т. 1927)

«θειότης — θεϊκὴ μεγαλειότης — ἀξία, ἡ ὀντότης, ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ. Ἔτι δὲ καὶ ἀντί τοῦ θρησκεία, «Ἰσοκρ. Βους». Ἀσκήσεις θεότητος», διαφόρευς ἀσκήσεις διὰ νὰ δώσῃ ἰδέας περὶ θρῆσκείας, καὶ ὅτι τό θεῖον Ὄν, ἤτοι ὁ θεὸς εἶναι πανταχῦ. «Περὶ θειότητος αὐτοῦ καὶ μαντικής». Πλούταρχ. Περὶ τῆς ἑός. θεὸν Λατρείας ἢ θρησκείας αὐτοῦ, ἐμοὶ δοκεῖ ὅμής, δ' τί ἐνταῦθα ἡ λέξις κεῖται ἀντὶ τοῦ θειασμὸς, δύναμις μαντική». E. A. Sophocles, — Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B. C. 146 to A. D.). N. York, 1881, p. 578: θεότης — divinity, divine nature. Paul. Cb. 29. Volent, 1273 A. Lucian. Icarem 9. Melito 1221 A. Clem 1. L 277, τοῦ κύριοῦ. Orig. L 696 III 989 A. IV 29 D. Eus II. 120 B. d. p. 572 θειότης — divinitas, deity, divine nature: divinity. Spt Sap. 189, Paul. Peus.

и *обожание* — два понятия различные. Бог есть всесовершеннейшая *Личность, Божественность* же — принадлежность Богу, качественность предмета, и, конечно, все действия Божии — *Божественны*, как проявления Божией жизнедеятельности и свойств Его, но назвать их Богом значило бы *обоготворить их*, признать их всесовершенною Личностью, что уже противоречит всякой логике, всякому здравому понятию о Боге и свойствах Его. Вот почему и упомянутое *определение собора* не употребляет ни разу слова «Бог» в отношении к действиям Божиим, а ставит слово «*Божественность*». Только в *неправильном* переводе на русский слово «Феотисъ» передано словом «Бог»

Божественные действия *непостижимы* и постигаются только *верою*. Верою мы восприемлем учение о благодати Христовой, присущей, например, св. иконам, честному кресту Господню, св. воде, св. миру и другим священным предметам. Значит ли это, что Бог присущ сим предметам *всем Существом Своим* — так, что сии предметы *сами по себе* — Бог? Но тако мыслящих св. Церковь предает анафеме, повелевая воздавать св. иконам поклонение «*относительно, а не боголепно*».

Понятия: *Бог в Существе Своем* и *благодать Его* — не тождественны. Мы — чада Божии по благодати, а Господь наш Иисус Христос — единородный Сын Бога Отца *по существу*. *Благодатию* Своею, сею непостижимою силою, сим даром Его благости Он пребывает *с нами*, чадами Его благодати, присно, *незримо*; *по вездесущию* Своему, всемогуществу и благости *соприсутствует* Он и всей твари, но если в этом смысле понимать Божие соприсутствие именам Божиим, то таковое будет *неотличимо от соприсутствия всей твари*. Надо при сем помнить, что вся тварь есть реальное бытие, а имена суть *лишь символы, знаки отвлеченных умопредставлений, существующих только субъективно в нашем сознании как необходимый элемент нашего мышления*. Они,

---

1. 681 C. 11. 3 E. 665 A et alibi. Lucian III 149. Theophol (?) 329. Orig. 748 B. 805 C. 932 D. 352 B. τοῦ Ἰησοῦ. 353 c, τῆς γραφῆς. Athan. L. 97 A τοῦ λόγοῦ τοῦ παιδός.

2. Divinity of rather Sacredness (sacred majesty), a title applied to kings and emperors. Eus II 700 B. Ormo I, I. Athan L 409, B, Constantine and his sons (?) gregenet. 597 A, ἡ ἡμετίρα. Justinian. Cod. 1, 3, 18.

Σκαρλάτες ὁ Βυζάντιος, Λέξικον.

6.600. «Θεός. ὁ Θεός, ἡ Θεότης...»

«Θεότης. ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ, ὁ Θεός»

6.597 «Θειότης — τὸ μεμάλετον τῆς Θεότητος, ἡ ἱερότης τῶν Θειῶν πραγματῶν».

[Карандашом: Θειότης приблизительно соответствует слову «Божественность»].

Eueken Wörterbuch der Philosophischen Begriffe, 1, 3-t Aufl. Berl. 1910, 3. 461; Gottheit: 1) das Wesen Gottes, das Gottlichsein, 2) Gott [карандашом добавлено] см. 894—895, здесь же примечания относи⟨тельно⟩ Θεός.

конечно, имеют содержание, но *не пространственное, а идейное* и *вне* тесных рамок *нашего* телесного бытия, как *условные* звуки и слова, не нужны. По крайней мере *язык небожителей — не наш человеческий*, а каков он,— мы узнаем тогда, когда сами будем небожителями, если сего удостоимся. *Следовательно*, придавать силу и значение именам, *как таковым*, веровать в имена, как в нечто *безусловное*, как личные существа (а слово «Бог» непременно предполагает Личность),— нельзя; а если так, то и называть их «Богом» — значит низводить *Существо Божие* в область не только сотворенных, ограниченных тварей, но и в область *реально — ни духовно, ни материально — не существующих, а лишь отвлеченно мыслимых понятий*. Это будет уже какой-то *идейный пантеизм*, на который указывает и доклад богословов Халкинской школы вселенскому патриарху Герману.

II

Но ужели имена Божии суть *только наши умопредставления* о свойствах и состояниях Божиих, хотя бы и ведомые нам из Божественного откровения? Ужели они не имеют *никакого практического отношения* к нашей духовной жизни, к той духовной сфере, которая окружает нас?

Всеконечно — имеют; но чтобы выяснить это отношение, надобно из области догматики *перейти в область психологии*, в область жизни нашей души, нашего внутреннего человека. Если таинственная невеста Песни песней говорит своему жениху: *миро излиянное имя твое* (1, 2); если имя матери, отца, друга мы не можем произносить равнодушно; если царь и пророк Давид при одном воспоминании о Боге веселился сердцем, то *возможно ли*, чтобы душа, любящая Господа, ищущая Его, стремящаяся к Нему, не ощущала благоухания сего духовного мира — сладчайшего имени Господня? Не напрасно же св. Церковь устами своих богодухновенных песнопений именует имя Господне *сладчайшим, всечестным, великолепным, достопоклоняемым*: ведь оно, *это святейшее имя*, говорит сердцу нашему о пресладком и всещедром Иисусе, а следовательно, и о всем том, в чем наше вечное блаженство, вечное спасение. Душа наша так устроена, что при каждом имени, какое она слышит, ей как бы *представляется* уже и духовный образ того, чье имя произнесено, а *может* ли она не стрепенуться благоговением при имени Божием, если она верует искренно в Бога? Но и независимо от этого столь естественного чувства благоговения *мы веруем*, что и Господь, призываемый *в имени Его*, близок к *призывающим Его во истине Своею благодатию*. Чтобы яснее была наша мысль о сем, обратимся к аналогии, уже принятой Церковию в ея священном предании.

Матерь Божия сказала некогда о Своей иконе: *с сим образом буди благодать* Моя и *сила*. И несомненно, и Церковию принято, что *есть* иконы чудотворные. Но *никто не называет* их Материю Божией. Благодатная сила Матери Божией, или, что то же, сила Божия, Ей данная от Сына Ея и Бога, конечно, неотлучно пребывает *в Ней Самой*, и чудеса, совершаемые пред такою иконою, суть несомненно проявление силы Божией, *присущей* сим иконам. Не доска, не краски чудодействуют, а сия сила Божия по особому благоволению Божию и по вере молящихся *пред иконами*. Мало сего: *главотяжи и убрусцы Павловы, тень Петрова* исцеляли больных, *по вере* соприкасающихся с ни-

ми. Очевидно, не тени, не мертвым вещам верующие приписывали силу исцелений, *а молитвам* св. апостолов. Тем больше оснований сказать, что и *имя Божие, понимаемое не как простой звук*, но как некое *отображение Существа Божия* или, лучше сказать — *свойств Его*, есть некий, конечно *несовершенный*, мысленный *образ Божий* и ему, *как бы* чудотворной иконе, присуща *некая сила Божия* как проявление того или другого свойства Божия: в одних случаях — например, в таинствах — благодатная, благодеющая нам по *вере нашей*, в других, например при заклинаниях над демонами,— правосудно карающая и попаляющая, и в тех и в других — *всемогущая*. Как *в одежде Христовой*, к коей прикоснулась кровоточивая жена, была некая *«сила»*, исцелившая ее, так *и в мысленном прикосновении нашем ко Христу Спасителю произнесением Его всесвятого имени может проявляться Его сила, Его изволение*. Но *не все*, прикасавшиеся ко Христу, получали исцеления, *а только* касавшиеся *с верою*; так и *не все, призывающие Его имя, получают просимое*, как Он Сам говорит: не всяк глаголяй Ми: Господи, Господи, внидет в Царствие Небесное, но творяй волю Отца Моего Небесного (Мф. 7, 21). Во всяком случае *сила Божия*, именуемая благодатию, будучи, конечно, *проявлением Божией «энергии»* — а энергия не сотворена, а, наоборот, сама *обладает творческою силою*,— тем не менее, никак *не может быть совершенно отожествлена с существом Божиим*. Ведь и наши действия *не суть еще наше существо*, а лишь наша жизнедеятельность, лишь *проявление наших свойств и состояний*. И как человекообразные выражения о Боге: «лице Божие, сердце, ум, десница» и под. *не суть Сам Бог, а лишь отражение в нашем ограниченном уме свойств Божиих*, притом в образах, по существу Богу *не совершенно приличествующих*, так и в именах Божиих *отражаются, отображаются* в нашем сознании, умопредставлении те или другие, но не все вместе свойства Божии, *как солнце в зеркале*: оно, это *отображение солнца, и сияет, и греет*, заимствуя свою теплоту и свет от солнца, но *не есть само солнце*: так и имена не суть Бог Сам *по Сущности* Своей, ибо они, имена, даже *не суть и существа*, т. е., как сказано выше, *ни материально, ни духовно не существуют*, будучи *в нашем умопредставлении необходимыми элементами нашего мышления*. Сила Божия является в чудесах от святых икон, *но когда*? Когда восхощет и признает потребным для нас *Господь* и когда *есть вера у молящегося*. Аще можеши веровати — вся возможна верующему. По неверствию вашему не могли вы изгнать беса, говорит Господь Своим апостолам. Не следует забывать, что и при постоянном упражнении в молитве Иисусовой, если это делается самочинно, без должного руководства и отсечения своего смышления и своей воли, бывают искушения от духа прелести, и подвижники *гибнут*. *Следовательно, необходимо еще и глубочайшее смирение*.

Защитники нового учения в совершении таинств *все приписывают имени Божию*: нельзя, говорят они, быть уверенным, совершилось ли таинство, если все приписывать вере совершителя или восприемлющего таинство. *Так*; но они забывают *веру самой Церкви* как живого организма любви, как единого тела Христова. Я верую в силу Божией благодати в таинствах потому, что *так верует вся Церковь*, а я спасаюсь только в Церкви, как ее живой член, как некая, *выражаясь научным языком, микроскопическая*, но живая *клеточка* этого великого, Духом Божиим оживляемого организма. Вот

почему всякое священнодействие, совершаемое служителем Церкви, законно рукоположенным, для меня действенно и вера моя в его силу непогрешительна. Церковь жива и не может умереть. Если я живу в ней,— я живу ее жизнию. *Ее вера — моя вера* не только по внутреннему содержанию, по предмету веры, *но и по принадлежности этой веры мне.* Члены Церкви все живы суть. И на небе все та же Церковь — моя мать, невеста Христова. *Вера* той, небесной, *Церкви* для ее членов стала отчасти уже знанием: многое из того, что для нас здесь еще *непостижимо*, то для них стало уже очевидно; многое, чего я еще не понимаю своим ограниченным умом,— для них стало *аксиомой*. Правда, и они ограничены в ведении, яко существа сотворенные, но мы, плотию облеченные, многого не можем познать из того, что ясно для бесплотных, и я, как живой член единой во Христе Церкви, моею немощною верою становлюсь причастником этой веры — знания членов Церкви, на небесах сущей. И я верую во все то, во что *верует моя Мать-Церковь*, что она выразила в своих вероисповеданиях и символах, что приняла и хранит в предании священном, засвидетельствованном у святых отцев. А какой-либо «догмат», Церковью *ясно* не выраженный, *всею полнотою* (*плеромою, исполнением*) Церкви не воспринятый, не формулированный, *я боюсь принимать*, пока Церковь сама не выяснит своего к нему отношения.

Думать, что таинства совершаются *только именем Божиим*, его произнесением,— значит *мыслить по-латински*: латины верят в так называемое opus operatum; раз произнесена известная формула — таинство уже совершено — так сказать, *механически*. Латинский патер, не желая утомлять себя постом до совершения литургии, пред ее совершением берет хлеб и вино, произносит над ними слова Спасителя и *употребляет их*, уверенный, что он поста не нарушил, ибо он уже причастился св. Тайн (а по уставу их церкви *он может совершать хоть две-три литургии в день*). По-нашему же — это кощунство.

Вспомните чудную молитву св. Златоуста пред причащением св. Тайн: «Верую, Господи, и исповедую, яко Ты еси воистину Христос, Сын Бога живого... Еще верую, яко сие есть самое пречистое Тело Твое и сия самая честная Кровь Твоя...» *Не говорит* великий Святитель: «еще верую, яко сие — предлежащее мне — *есть Сам Бог* Всесовершенный, Богочеловек», а говорит: «сие есть *тело Твое, Кровь Твоя*» — *и только*... Но ведь Сам Господь сказал: ядый Мою плоть и пияй Мою кровь во Мне пребывает и Аз в нем... ядый Мя той жив будет во веки... Значит, в теле и крови Спасителя, в сем животворящем — по виду *хлебе и вине* — Сам Он — Бог всесовершенный? Вывод несомненный, но по логике защитников нового «догмата» следовало бы сказать прямо, что *св. Тайны — Сам Бог. И мы действительно* воздаем им *боголепное* поклонение. Однако же Церковь, *веруя так*, нигде прямо сей веры не выражает в словесной формуле; как бы *всякое слово человеческое почитая недостаточно благоговейным* для выражения величайшей тайны любви Божией к нам, грешным, и *щадя немощь нашего разумения*... *Вспомните* несчастного безбожника графа Толстого...

Беру еще аналогию или пример.

Что есть крестное знамение? — Это — действие человека рукою в воздухе, изображающее крест Господень. Это — не реальный предмет, ни физический, ни духовный. Это внешнее изображение действием идеи, мысли, учения о нашем спасении страданиями нашего Господа. Это —

то же в области действия, что звук, слово в области речи. И вот наше — Церковью усвоенное отношение к сему св. знаку, точнее — знамению: мы веруем, что Господь силою честного и животворящего креста Своего, то есть чрез его посредство, творит чудеса и совершает таинства, ибо *что есть и всякое таинство, как не чудо Божие?*

Чем же является Господень крест и знак, знамение крестное? Конечно — *не Богом*, а лишь посредством, чрез которое благодать Божия проявляет свою силу. *Господь не нуждается в сем посредстве*, а нам, *нашей немощи, оно необходимо, ибо* мы живем в условиях пространства и времени. И видит враг Бога и людей знамение крестное, и вспоминает победу над ним Распятого на кресте, и трепещет, и трясется, по выражению песни церковной, бежит пред лицем креста, пред одним напоминанием о кресте. Бежит аки пес, видя жезл, коим его били. Тут Господь дал нам крест яко оружие на диавола. *Не движение руки нашей страшит* его, а палит его *сила Божия, присущая, волею Господа сопровождающая самое напоминание о Распятом на кресте.* Так хощет Бог, так и бывает при условии нашей веры. Для верующих *несомненно присутствие благодати Божией* при совершении *с верою* крестного знамения. Но можно ли сказать, что крестное знамение *есть Сам Бог, в нем действующий?* Конечно, *где проявляется сила Божия, там и Господь*, но *одно* — вера в *присутствие всемогущей силы Божией*, другое — обожествление *самого действия*, движения рукою для крестного знамения. Говорю: *движения, ибо без сего движения не будет и крестного знамения.* А между тем новые учители утверждают, что самое действие Божие есть Бог. Скажу больше: Церковь даже обращается молитвенно к сей Божией силе: «*непостижимая и божественная* сила честного и животворящего креста, не остави нас, грешных». — Что есть сия непостижимая сила? Есть ли это особый ангел Божий, *ангел креста Христова*, как есть ангелы храма, ангелы града, или же *непосредственное действие Божия всемогущества, привлекаемое смирением* веры верующих, — в том и другом случае обращение нашего верующего сердца восходит к Распятому на кресте Господу Иисусу. И, тем не менее, мы *не отожествляем* Его Личности с Его действием, движением, так сказать, Его всемогущества, сего Его неотъемлемого свойства, с Ним Самим. Такое *различение Личности от свойства Ее необходимо для нашего правильного мышления.* Бог есть всесовершеннейшая Личность, обладающая всеми как ведомыми нам, так и неведомыми свойствами и совершенствами, и *только в сем смысле* мы можем назвать Его Богом; каждое из Его свойств и совершенств *в отдельности в нашем мышлении не есть еще*, так сказать, *полная Личность*, а лишь то или другое *свойство этой Личности*, хотя по природе своей и *неотделимое от Нее*, но, *в нашем мышлении*, как неспособном в один момент созерцать *все* совершенства Божии во всей их *совокупности*, по необходимости *мыслимое особо.* Вот почему, во избежание смешения понятий о Боге как Личности с понятием о каждом Его свойстве в отдельности, Церковь *не приняла* для сих свойств *названия «Бог»*, в то же время называя их *«божественными»*, даже *«божескими»*, т. е. свойственными только Богу единому, но *не «Богом»*. Такое отношение к свойствам Божиим, такое *строгое* различение в нашем сознании *Личности Божией от Ея свойств* предостерегает нас от многих заблуждений в богословствовании. Зная, что благодать Божия, действующая в таинствах, проявляющаяся в благодатных состояниях

верующих, являющаяся в чудесах при св. иконах, св. мощах, в разных обстоятельствах нашей жизни, есть воздействие Божие на нас, мы, однако же, не называем самого сего воздействия «Богом», а именно — только Божиим воздействием, т. е. не самым Существом Божиим, Личностию Бога, а проявлением свойств Божиих: преимущественно — премудрости, благости и всемогущества Его. Да и нет никакой необходимости называть Божие действие Богом, ибо довольно для верующего сказать, что «так Бог действует», чтобы он понял, Кто виновник действия и что само действие и есть только Его действие, проявление Его свойств, Сам же Он есть и действуяй вся во всех. Само собою разумеется, что всякое «действие Божие» не есть нечто само по себе тварное, действие твари, а напротив, само обладает силою творчества, как проявление Божия всемогущества. Не отделяя «действия» Божия от Бога, мы и не отождествляем его с Богом как Личностию, когда говорим о нем.

Я подробно остановился на понятии о благодатной силе Божией в отношении крестного знамения потому, что это понятие ближе других подходит к понятию об Имени Божием. Дал еси знамение боящимся Тебе, Господи, крест Твой честный, поет Церковь, дал еси оружие на диавола. То же можно сказать и об имени Божием: дал еси знамение — имя Твое, Господи, ибо, призываемое в молитве не как нечто отвлеченное, но как Тебе единому принадлежащее, как необходимый для нашего мышления знак, «знамение», оно так же, как и крестное знамение, страшно врагам Твоим и нашим. Трепещет бо и трясется враг — не звуков сего имени, но Того, Кто именуется им, Кого мы разумеем, произнося сие имя. И все, что выше сказано о крестном знамении, можно относить и к имени Божию. Как крестное знамение мы не называем Богом, дабы свойств Божиих, в Нем проявляемых, не смешивать с Личностию и Существом Божиим, так и имя Божие не называем Богом, дабы не подать повода простецам к неправильным толкованиям и неправославному мудрствованию.

На это дает нам право св. Василий Великий, когда говорит в своем письме к Амфилохию: «Мы утверждаем, что знаем Божие величие, Божию силу, премудрость, благость и промысл, с каким печется о нас Бог, и правосудие Его, но не самую Сущность. Кто утверждает, что не знает Сущности, тот еще не признается, что не знает Бога, потому что понятие о Боге составляется у нас из многого, нами исчисленного. Но говорят,— продолжает вселенский учитель,— «Бог прост, и все, что исчислил ты в Нем, как познаваемое, принадлежит к Сущности». Но это — лжеумствование, в котором тысяча несообразностей,— возражает святитель.— Перечислено нами многое; ужели все это имена одной Сущности?.. Действования многоразличны, но Сущность проста. Мы же утверждаем, что познаем Бога нашего по действиям, но не даем обещания приблизиться к самой Сущности, ибо хотя действования Его и до нас нисходят, однако же Сущность Его остается неприступною».

Из сего видно, что если св. Василий Великий находит возможным познавать только свойства Божии по Его действиям, а не самую Сущность Божию, то тем паче не подобает смешивать в одном имени «Бог» свойств Его и Самой Сущности, Личности Божией. Тем не менее оснований говорить, что имя Божие есть Сам Бог, ибо Бог только и именуется по Своим свойствам, будучи неименуем по Своей Сущности.

III

Но каким путем защитники нового догмата могли дойти до своих убеждений? Как могло образоваться в их сознании такое странное смешение отвлеченного умопредставления о Боге с Самою Личностию Бога, обладающего всеми совершенствами?

Попытаюсь это объяснить, насколько сие представляется мне возможным.

Прежде всего, думаю, виною такого смешения понятий является простота людей, не знающих законов логики и не умеющих разобраться в отвлеченных понятиях, а потому и смешивающих сии понятия с конкретно существующими предметами, например идею, мысль о Боге — с Самим Богом, понятие о благодати — с Самым Существом Божиим и под. А ближайшим поводом к такому смешению явилось полное незнание еврейского миросозерцания, а отсюда, конечно, и словоупотребления.

От веков древних принято, в знак особого почтения к высокопоставленным людям, обращаться к ним в изысканных выражениях, или в третьем лице, или во множественном числе, или же указанием на их высокое положение, нравственные качества и под. Отсюда: «вы» вместо «ты», «ваша светлость», «ваше сиятельство», «величество» и под. Так принято и у нас доселе. У евреев для этого употреблялось слово «имя»: «имя твое» вместо «ты». Дело в том, что слово שֵׁם (шем) имеет разные значения в Библии: например, в книге Бытия 11, 4 говорится: «сделаем себе имя שֵׁם». Это говорят строители Вавилонской башни. Значит, тут речь о символе гордыни — о башне до небес. Во 2 книге Царств 8, 13 о Давиде говорится, что он, возвращаясь из похода, «сделал себе имя שֵׁם», т. е. увековечил о себе память. У пророка Исаии 55, 13 говорится: «вместо крапивы возрастет мирт, и это будет во славу Господа». Еврейский оборот речи (לְשֵׁם), который LXX переводчиков перевели словом «εις ονομα», позволяет заключить, что здесь שֵׁם значит «слава», как и переведено в русском тексте. Выражение «ради имени», например, в псалме 79, 9, находит себе пояснение в том же стихе: «ради славы имени». В 3 книге Царств 3, 2 говорится: «не был построен дом имени Господа», т. е. не было построено дома, как обиталища Господа, так как ясно, что скиния и храм Соломоном были сооружены не для обитания «имени». Вообще, в Ветхом Завете слово שֵׁם употребляется в значении «слава», «знак», «память», «памятник», как это установлено гебраистами*. Нередко в Библии слово «имя» употребляется как метонимия, как часть вместо целого. И это словоупотребление перешло даже в Новый Завет, например, в книге Деяний глава 1, 16: «бе же имен народа вкупне сто двадесять» — слово «имен»

---

* См., напр.: Gesenius Hebraische und Aramaisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Leipzig, 1895.— S. 803—804. Wort שֵׁם [Арх. Никон].

стоит вместо слова «человек», как и переведено в русском тексте. Из всех этих значений чаще всего слово «имя» употребляется в отношении к Богу в смысле «слава», да и самое слово שֵׁם (шем) можно рассматривать, по мнению гебраистов, как производное слово от глагола שָׁמַח (шамагъ), что значит «быть высоким», «служить знаменем или знаком». Следовательно, когда еврей говорил в молитве Богу: «имя Твое», то сие было равносильно выражению: «слава Твоя». Таким образом, «имя» идейно для еврея было то же, что для нас «икона», и честь, воздаваемая «имени», восходила на Того, чье имя было произносимо.

Если мы глубже вдумаемся в психологию верующего еврея времен библейских, то нам станет еще понятнее такое словоупотребление.

У всех народов были свои боги, носившие, как и люди, свои имена. Еврей знал из Божественного откровения, что все эти боги — ничто, что только он, еврей, знает единого истинного Бога; Бога умом непостижимого, а посему в смысле человеческом и неименуемого, обладающего в бесконечной мере всеми совершенствами, как теми, какие приписывали своим лжебогам язычники, так и теми, о коих язычники и понятия не имели, да и теми, которые и ему, еврею, Бог не благоволил открыть, и они сокровенны в Боге,— знал, что сей Бог непостижимый, недоведомый, по Своей бесконечной благости открывающий Себя людям в меру их ограниченности, не может и наименован быть на языке человеческом одним каким-либо словом (если о делах Божиих Церковь исповедует: ни едино же слово довольно будет к пению чудес Твоих, то что сказать может язык смертных о Самой Сущности Божией?), а потому, в глубоком благоговении к сему всесовершеннейшему Существу, еврей называл своего Бога словом «Бог» во множественном числе: «Боги», «Элогим», означая сим как бы необъятность для мысли человеческой всех Его совершенств, или же вовсе не произносил святейшего слова «Бог», заменяя это слово местоимением третьего лица «Он». А когда Бог открыл Моисею святейшее Свое имя Иегова, то евреи, начертывая только четыре согласные буквы сего слова, гласные сохраняли в тайне, передавая устным преданием гласные звуки от одного первосвященника к другому. Когда же в письме появились гласные (коих прежде не было вовсе), то подставляли под слово «Иегова» гласные знаки от другого имени Божия — Адонай. Вследствие сего с течением времени в народе утратилось самое произношение имени Иегова: одни читали сие имя Иегова, другие — Ягве, иные — иначе. Затем в книгах ветхозаветных писателей, где встречалась нужда ставить имя Божие, нередко вместо собственного имени ставилось просто нарицательное слово «имя» с притяжательным к нему — «Божие», «Господне». Нечто подобное сему, хотя уже не по тем чистым побуждениям благоговения к имени Божию, а по лукавнующему мудрованию, избегая употребления имени Божия, евреи употребляли в своих клятвах слова «небо», «земля», «алтарь» и под., в чем обличал их Господь наш. В их софистически настроенном мышлении казалось, что они не нарушали такими клятвами 3-й заповеди Божией, воспрещающей употребление имени Божия всуе.

Вот объяснение, почему чрез Ветхий Завет, а затем послику апостолы почти все были евреи, то и в Новом проходит эта особенность словоупотребления, несвойственная другим народам и языкам, эти

постоянные метонимии, эти описательные выражения: «имя Господне», «имя Божие» вместо «Господь, Бог» и под. Вместо того, чтобы сказать: «хвалите Господа» — говорится: «хвалите имя Господне», вместо: «буди, Господи благослови» — «буди имя Господне благословенно» и так далее — во множестве. Множество текстов, приводимых в Апологии иеромонаха Антония Булатовича, представляют примеры таких метонимий, которыми он совершенно напрасно пользуется для доказательства якобы правильности своего нового догмата, что «имя Божие есть Бог». Во всех таких цитатах стоит только прочитать слова Писания с опущением метонимии, как убеждаешься в этом, особенно если принять разнообразное значение слова «имя» в еврейском тексте Библии. Само собою понятно, что в таких местах везде выражение «имя Божие» стоит вместо слова «Бог», но отсюда отнюдь не следует, что самое имя должно почитать «Богом».

Новое учение последователей о. Илариона и о. Антония Булатовича не поняло и не приняло во внимание этой особенности еврейского словоупотребления вообще и в отношении к имени Божию в особенности. Это учение склонно придавать самым словам, означающим имена Божии, какое-то мистическое значение, как реальным сущностям. Если сам о. Булатович еще не сливает понятий «Существо Божие» и «имя Божие», то его последователи-простецы, готовые душу положить «за имя Христово», уже не далеки от сего. А такое отожествление в одном понятии Сущности Божией и имени Божия, такое смешение слов и понятий в простых умах может повести к суеверию. Известно, что у индийских йогов есть таинственное слово «оом-мани-падме-хум», у египтян было такое же слово: «тодтт» — слова магические, произнесение коих, по их верованиям, должно иметь магическое действие; раз произнесено слово — действие должно-де следовать независимо уже от того, кто произнес его. Ко временам Иисуса Христа, вследствие упадка благочестия под влиянием лицемерия фарисейского и развращенности саддукейской, исказилось и истинное понимание учения о Боге и сложилось суеверное понимание имени Божия, как это видно из их пасквиля на св. Евангелие Маасе «Иешуа га-Нацри» («История Иисуса Назарянина») или «Тольдот Иешу» («Родословие Иисуса»)*. Евреи понимали

---

* Сохранился в рукописях XV века, но известен был еще писателям II века. Здесь говорится, что Иисус был незаконный сын Марии. «Мать отдала Его в школу, где Он обнаружил необычайные успехи и поражал Своих учителей. Когда Ему было 30 лет, открылась нечистота Его рождения, за что Он присужден был к истреблению. Но Он ушел в Иерусалим, проник в Святое святых храма, и узнал здесь тайное имя Божие, и получил силу творить чудеса посредством этого имени. Это имя было начертано на камне основания (бен-шетия), находившемся в храме во Святом святых, на месте ковчега в Соломоновом храме. Так как сила имени была такова, что посредством него можно было разрушить мир, то мудрецы, желая предохранить похищение имени, у двух железных столбов пред храмом на цепях приставили двух собак, которые своим ужасающим видом и лаем производили то, что выходивший из храма от испуга забывал прочитанное имя. Но Иисус, написав имя на листке пергамента, скрыл листок в разрезе Своей голени. Таким образом собаки не воспрепятствовали Ему снова узнать позабытое имя. ...Мудрецы, однако, нашли преданного им человека, по имени Иуду

имя Божие именно как некое таинственное слово, как талисман, которым можно механически творить чудеса. Нечто подобное сему, особенно при дальнейшем развитии учения об обожествлении имени Божия, усматривается и у Булатовича. Несмотря на его протест против обвинения его в том, что он обособляет, как бы отделяет имя Божие от Самого Бога, когда утверждает, что имя Божие есть Бог, обвинение это остается в силе, ибо, говоря так, он мыслит имя Божие как нечто реальное, а не умопредставляемое только. Он не отличает Существа Божия, действия Божия от проявления свойств Божиих в Божией деятельности, наконец — от Божией благодати. Что есть благодать? Конечно, непостижимая и божественная сила Божия, Божие волеизволение в действии всемогущества и благости Его, но это еще не есть Самое Существо Божие, как это говорит св. Василий Великий. Мы склоняемся и пред волею земного Царя, когда слышим ее, но самого волеизъявления не отожествляем с лицом Государя — законодателя. Мы повинуемся, когда представитель власти объявляет нам именем Закона то и то, но повинуемся не имени, не букве, не слову, а воле законодателя. Мы сердцем восприемлем благодать Божию, но самый акт ее воздействия на нас, признавая проявлением силы Божией, не отожествляем с Существом Божиим. Мы не обращаемся с молитвою к Божией благодати: «Благодать Божия, посети нас!» Но молимся: «Посети нас, Боже, Твоею благодатию!» Если же в поэтических настроениях мы иногда как бы обращаемся молитвенно к кресту Господню или ко Гробу Его, то делаем сие не олицетворяя сих предметов, а вознося свой ум к Освятившему их прикосновением пречистого тела Своего. Иначе понимать такие обращения значило бы мыслить по латинскому мудрованию. У латин как бы отделяют «сердце Иисусово», «тело Иисусово» и устрояют им особые праздники. Там Лойола сочинил особую молитву с такими делениями:

Душа Иисуса, освяти меня,
Тело Иисуса, спаси меня,
Кровь Иисуса, упои меня,
Вода от ребер Иисуса, очисти меня,
Страсти Иисуса, укрепите меня,
О благий Иисус, услышь меня!

Еще можно мыслить, хотя и без особого в данном случае смысла, отдельно тело, душу, кровь, воду как реальные предметы, но мыслить таковым «имя» невозможно, если не соединить с таковым мудрованием

Иискариота, который таким же образом, как Иисус, узнает имя Божие и получает силу творить чудеса. Однажды, когда для доказательства Своей Божественности Иисус стал летать, Искариот тоже стал летать. Иуда осквернил Иисуса своей уриною, после чего оба, как осквернившие имя Божие, лишились его и упали. Лишенный чудотворной силы Иисус был взят. Ему закрыли голову одеждою и били гранатовою палкой, но Иисус не мог узнать, кто Его бил. Из этого мудрецы узнали, что имя отошло от Него... Его казнили в пятницу, накануне Пасхи и субботы. Когда же хотели повесить Его на дереве, дерево сокрушилось: Иисус знал, что Его умертвят и повесят на дереве, а потому, когда еще владел именем, Он заклял все дерева...» [Арх. Никон].

некоего мистического, даже магического значения, что будет уже делом грешным, ибо тогда имя Божие будет употребляться как магическое — боюсь сказать — волшебное слово...

Когда Господь говорил иудеям о таинстве причащения, о питании телом и кровию Его, иудеи поняли это в грубом смысле и сказали: как может Сей нам дати плоть Свою ясти? Жестоко слово сие... И те, которые учат, что в Самом имени Божием пребывает Бог, что Самое имя Божие есть уже Сам Бог, проводят не духовное учение, а грубочувственное, ибо для них, незаметно для них самих, имя Божие становится Богом, как бы отделяясь от Самого Бога. Между тем в Евангелии и книге Деяний Апостольских мы читаем вот что: евангелист повествует, что некто именем Иисусовым изгонял бесов и Апостолы запретили ему, но Господь не одобрил такого запрещения. А в Деяниях: сыновья некоего Скевы-первосвященника делали, по-видимому, то же, что и упоминаемый в Евангелии человек, но бесы не только не слушались его, но и дерзко на него нападали. Откуда эта разница? — В первом случае, видимо, действовал человек, близкий к вере в Иисуса Христа, и Господь незримо помогал ему, а во втором — какие-то спекулянты, хотевшие действовать именем Господа как магическим средством, как талисманом, и Сердцеведец не попустил им сего. Так же объясняется и обращение язычника, который, следуя примеру мученика, стал в виде опыта, но с доброю целию призывать имя Божие и уверовал во Христа. Господь, трости сокрушенной не преломляющий, с любовию отнесся к сему младенцу веры и обратил его к Себе чудесным прикосновением Своей благодати к его сердцу, как обратил и волхва Киприана, призвавшего имя «Бога Иустины» и оградившего себя крестом. Итак, кроме произнесения устами или умом имени Господа нужна еще смиренная вера, хотя бы в ее «зерне горушне», как это было у упомянутых язычников, чтобы призывание имени воздействовало.

Так именно учит и о. Иоанн Кронштадтский, на которого любят ссылаться защитники нового учения. Вот его слова: «Везде всемогущий творческий дух Господа нашего Иисуса Христа, и везде Он может даже несущая нарицати яко сущая (Мф. 28, 20). А чтобы маловерное сердце не помыслило, что крест или имя Христово действуют сами по себе, эти же крест и имя Христово не производят чуда, когда я не увижу сердечными очами или верою Христа Господа и не поверю от сердца во все то, что Он совершил нашего ради спасения».

Я рад был бы не утверждать, но очень боюсь, что в новом учении о том, что имя Божие есть Бог, сокровенно для самих, исповедующих сие учение, в зачатках уже таится желание найти путь спасения возможно легкий. В самом деле, что может быть легче: повторяй имя Божие хотя бы на первый раз механически, без участия сердца, и оно, как Бог, само в себе разогреет твое сердце и просветит его, очистит и преобразует, и ты спасешься. По крайней мере, некоторый намек на такое учение есть в книге о. Илариона. Но правильно ли оно? Правда, у святых отцев указывается на благодатное действие молитвы Иисусовой, но ведь везде и всюду подразумевается и настойчиво предписывается подвиг самопонуждения к молитве, борьба с самим собою, глубочайшее смирение и самоосуждение. К молитве механической, без участия сердца, без томления его, святые отцы применяют слова Спасителя: «Что Мя зовете: Господи, Господи, и не творите яже глаголю?» И слова псалма:

«молитва его буди в грех». Небрежная молитва, рассчитанная только на число строк и поклонов, в сущности, есть только самообман, нарушение 3-й заповеди Божией, как произнесение имени Божия всуе. Главное дело не в звуках или в словах молитвы самих в себе, не в том или другом имени Божием, а в смиренно-покаянном расположении сердца, привлекающем благодать Божию. И Господь говорит: «На кого воззрю, токмо на кроткого и молчаливого и трепещущего словес Моих?..»

Из всего, что писано защитниками нового догмата, видно, что они:

1) под словом «Бог» разумеют не Личность, а нечто, в духовном, конечно, а не материальном смысле, пантеистическое, ибо, по их учению, всякое свойство Божие, всякое действие Божие, слово Божие, всякая заповедь Божия, все откровение Божие, всякое проявление благодатных дарований, мирное и чистое чувство в душе, Богом оправданной, все плоды Духа, самая молитва и имя Иисус — все сие есть «Бог», даже «исповедание имени Иисусова в Иисусовой молитве есть Сам Господь Иисус Христос».

Вот понятие их о Боге. Но при таком понятии о Боге где же Личность как существеннейший признак такого понятия? Слова Спасителя: «Глаголы, яже Аз глаголах, дух суть и живот суть» — они понимают по-своему и слова «дух» и «живот» пишут с прописной буквы.

2) Посему всем именам, словесам и действиям Божиим они придают особый мистический смысл, в силу коего они все сие и почитают Богом.

3) Во всем этом усматривают некий сокровенный смысл, может быть и им непостижимый, но в который они слепо веруют, и сию веру пытаются оправдать учением, что им открываются тайны, непостижимые ученым богословам, которые-де неопытны в духовной жизни и не в состоянии судить о ее сокровенных явлениях, как слепой не может судить о цветах. К таким ученым о. Булатович относит и великого подвижника последнего времени святителя Феофана Затворника, о котором он говорит, что ему «по богатству ума не давалось сокровище простоты сердечной, а ею-де только и познается Бог по имени Иисус».

Вопрошаю: можно ли с строго церковной точки зрения допустить такое как бы обособленное от общего учения Церкви учение?..

Архиепископ Никон

〈Приложение 7. **Примечания священника Павла Флоренского к статье С. Троицкого**〉 «Афонская смута»

〈...〉Однако и паламиты хотя и имели, по-видимому, основание называть энергию Божию Богом, имели не только потому, что Варлаам учил о тварности Фаворского света, но и потому, что слово «*божественный*» (θετός) имеет слишком широкое значение в греческом языке и применяется к людям, однако и они не сделали этого. Если обратиться к греческому оригиналу постановления и древнему славянскому переводу, то мы увидим, что собор вовсе не называет энергию Божию Богом, а говорит лишь о ее божественности и ни разу не применяет к ней слово θεός — Бог, а всегда лишь слово θεότης — *боже-*

ство, божественность *. И во время споров паламиты всегда говорили лишь о божественности энергии Божией, а не о том, что она есть самое существо Божие, что она есть Бог. И все приводимые ими святоотеческие изречения также говорили лишь о божественности энергии Божией, и в частности Фаворского света, а вовсе не о том, что энергия Божия, и в частности Фаворский свет, есть Бог.

〈...〉Нетрудно понять, для чего понадобилось имеславцам отступать от правильной и общепринятой терминологии. Говоря, что Иисус есть Бог, они полагают, что отсюда следует, что и в молитве Иисусовой имя Иисус есть Бог. Однако такой вывод есть лишь сознательное или несознательное пользование неправильным логическим приемом, называемым quaternio terminorum. Откровение можно назвать «божественным», «божественностью» лишь по объективной стороне, лишь постольку, поскольку оно есть действие Бога. Когда же имеется в виду субъективная сторона откровения, т. е. те душевные состояния человека, которые являются следствием объективного откровения, то эту субъективную сторону, эти психические состояния тварного и ограниченного существа Богом назвать никак нельзя, не впадая в антропотизм. Но имеславцы, когда говорят об имени Иисус как части откровения, говорят о нем как об объективном откровении Божием; когда же они говорят о молитве, об устном или мысленном произнесении имени Иисуса, они говорят об *известном субъективном психофизическом действии человека*, а то и другое — вещи совершенно несоизмеримые **. Довольно близок был автор «Апологии...» к признанию справедливости этой мысли, когда писал такое примечание

---

* Примеч. П. А. Флоренского: «Что значит на церковном языке слово «Божество», которым думают переводить слово θεότης. «Божество (Деян. 17_{29}) = существо Божие неизглаголанное, непостижимое и никакому точному исследованию не подлежащее» — вот буквально все, что говорится о сем слове у Дьяченко (Полн. церк.-слав. слов. М., 1900, стр. 55). А что значит слово «Божество» по-русски? «Божество ср. божественность в значении сущности, божеского естества, божеской истоты, сути; олицетворенная сущность эта, по понятиям каждого народа, а потому и языческий бог или божок, идол, болван и всякий предмет поклонения...» (Даль, изд. 3-е, т. I, столб. 263). Итак, Божество имеет значение сущности Божией, существа Божия.

Нельзя путать θεότης с θειότης, т. е. отвлеченное от θεός с отвлеченным θετός. Слово θεός более общее, более неопределенное, нежели θεότης. θεότης сильнее, определеннее, порядок 〈?〉 слов такой по метафизической силе 〈?〉 θεότης 〉 θεός 〉 θειότης.

«Природа Божия выше 〈?〉 имени»; в таком случае к чему же относится имя Бог? — Явно, что к энергии».

** Примеч. П. А. Флоренского: «В том-то и дело, что их разделить нельзя. У Троицкого грубый и откровенный протестантизм кантовского толка».

«Условных звуков и букв, коими выражается Божественная истина и идея о Боге, мы не обожаем, ибо сии звуки и буквы не суть Божественное действие Божества, а действие человеческого тела».

〈...〉Поэтому произносящий молитву Иисусову реально соприкасается с Самим Богом» (стр. XII, XIV). Действительно, если поставить вопрос о том, что в учении имеславцев является новым и неприемлемым для церковного сознания, то придется ответить, что таким новшеством является не учение о божественности откровения вообще и имен Божиих в частности, а именно учение о том, что *именование** если не как сочетание звуков, то как наша идея о Боге адекватна Богу и потому есть Сам Бог. Но такое учение было лишь у платоников, в том числе и у Варлаама. Таким образом, оказывается, что как в терминологии, так и в содержании своего учения имеславцы стоят всецело на стороне Варлаама, а не Паламы. Варлаамиты учили, что энергия Божия есть Бог и что наши идеи о Боге *адекватны*** Богу и потому дают нам истинное познание о Боге; и имеславцы учат, что энергия Божия и имя Божие, как проявление этой энергии, есть Бог и что наша идея о Боге есть адекватная Богу истина, потому также есть есть Бог. Между тем паламиты учили, что энергия Божия есть Божество, а не Бог и что наша идея о Боге не дает нам истинного познания о Нем, каковое может дать лишь благодать Божественная. Имеславцы, по-видимому, всего более возмущаются наименованием имени «силой посредствующего». Но опять-таки с таким наименованием никак не могли бы согласиться лишь варлаамиты, признававшие энергию Самим Богом и отрицавшие существование какой бы то ни было посредствующей силы между Богом и тварью.

〈...〉Замена собственного имени словом «имя» особенно часто встречается в речи высокого стиля и в речи простых людей, но о важных материях, о высокопоставленных лицах, в религиозном языке, причем заменой этой выражается как бы особое уважение или благоговение к носителю имени» ***. И теперь у нас в ходу выражение «на высочайшее имя». И молитвы есть своего рода «прошение на высочайшее имя», но и там и здесь мы обращаемся не к имени и не от имени ждем исполнения своей просьбы. Поэтому-то евреи и не произносили обычно самых имен Божиих и заменяли их словом «шем» — имя. Насколько обычна была такая замена, видно из того, что у евреев даже было забыто, как следует произносить имя Иегова, а выражение «во имя» (Be schem) слилось в одно слово, равнозначащее в торжественной речи предлогам «во», «чрез», «посредством», «силой» (Be), что и следует иметь в виду: при толковании часто встречаются и в Новом Завете выражения «во имя Божие, Иисуса, Христа» и т. д.

〈...〉1. Слова «имя Божие» понимаются в Священном Писании различно, а именно:

а) всего чаще под именем Божиим разумеется наше именование Бога, произнесение одного из имен Божиих, *наш психофизический акт*,

---

* Примеч. П. А. Флоренского: «имя».

** Примеч. П. А. Флоренского: «да, ex sesc. А паламиты — что они истинны, как от Бога происходящие».

*** Примеч. П. А. Флоренского: «Как и почему это возможно».

состоящий из произнесения звуков и букв имени Божия вместе с мыслию о Том, символом Кого эти звуки и буквы служат;

б) иногда и очень редко под именем Божиим понимается откровение Божие разумной твари, и имя Божие является, таким образом, как бы кратким выражением всего того, что открыл Бог о Себе человеку.

2. То и другое значение этого выражения нужно весьма резко разграничивать и никак не смешивать, так как в противном случае придется приписывать Богу то, что свойственно лишь ограниченному и тварному бытию *.

Апология

1. Исповедую, что Имя Божие и Имя Иисус Божественно и Свято Само по себе, то есть Сам Бог. Но не ограничивается, и не выражается, и не именуется Бог всецело в имени Своем, но лишь постольку, поскольку Он Сам благоволил открыть свойства Свои словесной твари. Поэтому хотя мы именуем имя Божие Богом, ибо имени Божиему как действию Божиему принадлежит Божественное достоинство по существу, а не по благодати, но вместе с тем и мы различаем Имя Божие от самого существа Божия и не сливаем понятия «существо Божие» и «Имя Божие». Истина, выражаемая Именем Божиим, по которой мы именуем Бога, есть Истина Богооткровенная, т. е. словесное действие Божества и церковный догмат. Имя сей истине есть Бог, как то выражено Церковью в пятом определении против ересиха Варлаама.

Примечание. Условных звуков и букв, коими выражается Божественная истина и идея о Боге, мы не обожаем, ибо сии звуки и буквы не суть Божественное действие Божества, а действие человеческого тела, но мы веруем, что и этим звукам и буквам присуща благодать Божия ради Божественного Имени, ими произносимого.

Православное учение

1. Имя Божие, понимаемое в смысле откровения Божия, и притом по его объективной стороне, т. е. в смысле открывания истин человеку, есть вечная, неотделимая от Бога энергия Божия, воспринимаемая людьми лишь настолько, насколько допускает это их тварность, ограниченность и нравственное достоинство.

К употребляемому в таком смысле слову «имя» приложимо наименование «Божество» (θεότης), но не Бог, поскольку «Бог есть действующий, а не действие» ** и поскольку «Бог есть выше Божества». Имя как энергию Божию можно называть Богом лишь в несобственном смысле, в смысле противоположности твари, но называть Имя Самим Богом нельзя ни в коем случае, ибо в слове «Сам» непременно мыслится существо Божие.

Примечание. Благодать не присуща не только звукам и буквам, выражающим идею о Боге, но и соединенной с этими звуками нашей мысли о Боге, но может быть подаваема Богом при произнесении их, если эти звуки произносятся благоговейно, с верою и любовию к Господу.

〈...〉 *С. Троицкий* ***

---

* Примеч. П. А. Флоренского: «И одного нельзя разделить».

** Примеч. П. А. Флоренского: «Смешивает ἐνέργεα и ἐνέργημα».

*** Примеч. П. А. Флоренского: «Редко при боголепной или добродетельной фамилии люди бывают порядочными. Lucus o non lucendo».

〈Приложение 8. Священник Павел Флоренский *.〉 Архиепископ Никон — распространитель «ереси»

Сотрудник газеты «Колокол», скрывший свое имя под псевдонимом «Богомолец», в статье «Не подлог ли?» [1] с глубоким возмущением говорит об открытой им в Оптиной пустыни «ереси».

Основанием для такого обвинения послужила изданная Оптиной пустынью в 1913 г. брошюра И. М. под заглавием «Как научиться Иисусовой молитве».

В этой брошюре автор статьи нашел «один лишь живой отголосок иларионовского учения», «не более и не менее как осужденную уже иларионовщину». По его мнению, в ней «есть места, прямо неслыханные по своей кощунственности»; учение ее он называет «сумасбродным». «Сколько же искренно верующих людей,— спрашивает он,— может смутить подобная брошюра и привести их на край погибели».— «Что это такое? Ужасное невежество автора, отголоски ли хлыстовского учения, дерзкое ли злоупотребление авторитетом Оптиной?» В заключение он приглашает читателей «Колокола» «подумать» об этом, а «власть имущим» рекомендует «обратить внимание на эту брошюру, раскрыть имя автора и раз навсегда прекратить возможность соблазна под прикрытием авторитета Оптиной пустыни».

Статья «Богомольца» сопровождается заметкою редакции. Тут не допускается и мысли о принадлежности указанной брошюры оптинским старцам: «Эта брошюра, несомненно, дерзкий подлог». Но зато «хорошо, что она открывает потаенную цель», «скрывавшуюся» доселе «за новым странным учением об имени Божием». Это именно — «попытка ввести в религию антиномизм — необязательность нравственной жизни». «Твори какия хочешь мерзости, какия угодно студодеяния, но если ты при этом повторяешь Имя Божие, то все это освящается». Вот «какая ловушка подставлялась здесь для уловления простых душ»,— с торжеством открывает редакция «Колокола».

В одном из последующих №№ «Колокола» сообщается, что автор этой брошюры — оптинский иеромонах Моисей и что Синод сделал уже с своей стороны распоряжение об изъятии ее из продажи.

Наконец, в № 2160, от 5-го июля, выступает сам редактор «Колокола» В. М. Скворцов, изобличающий «гибельную суть нового учения» — «мудрование» столь тонкое, что «простому

---

* Совместно с Ив. П. Щербовым.

уму трудно понять его». Тут именно «таится чисто анархическая религиозная тенденция» — упразднение богослужения, таинств, доброй жизни. Все это можно оставить: «лежи спокойно на постели и твори молитву Иисусову».

Но в кого направляются все эти громы? Мы с своей стороны думаем, что бедный о. Моисей подпал под них из-за излишнего доверия к авторитету постоянного члена Святейшего Синода и члена Гос. Совета, ныне ставшего знаменитым в качестве обличителя поклонников Имени Иисусова и насадителя православного о сем учения на Афоне — архиепископа Никона.

Инкриминируемые ему места, «прямо неслыханные по своей кощунственности», буквально содержатся в анонимном сочинении «Из рассказов странника о благодатном действии молитвы Иисусовой»[2]. Рукопись этого сочинения была найдена в бумагах известного великого оптинского старца иеросхимонаха Амвросия и напечатана в №№ «Троицкого Слова» за 1911 год,— журнала, издаваемого и редактируемого архиепископом Никоном.

Затем отдельные оттиски этих рассказов вышли в качестве «издания Оптиной пустыни» (на этот раз уже несомненной подлинности) с цензурного разрешения и с одобрительным предисловием Никона, тогда епископа Вологодского.

По поводу первой части этой книги епископ Никон когда-то спрашивал мнения у святителя-затворника Феофана. Тот ответил, что «учение о молитве изложено в ней правильно». Сам же преосвященный Никон называет автора ее «смиренным подвижником молитвы», а слова его «плодом его духовного опыта, просвещенного благодатию молитвы».

Высказавшись об этих «Рассказах» с большим одобрением, он заключает свое предисловие к «Рассказам» такими словами: «Надеемся, что православные русские люди прочтут их с пользою для своей души». Эта книга (кстати сказать, весьма назидательная и действительно обнаруживающая в авторе духовную зрелость) продается и доныне в книжных лавках Троицко-Сергиевской лавры и Оптиной пустыни.

Как велико сходство инкриминируемых «Колоколом» иеромонаху Моисею мест с мыслями, распространяемыми высокопреосвященным Никоном, ясно будет из следующего сопоставления.

В первом столбце приводим на основании «Колокола» цитаты из книжки И. М. (иеромонаха Моисея) «Как научиться Иисусовой молитве» (Одесса, 1914), а во втором — цитаты из книги «Из рассказов странника о благодатном действии молитвы Иисусовой» (Сергиев Посад, 1911).

«Имя Иисуса Христа содержит в себе самосущую и самодействующую силу» (стр. 8).	«Имя Иисуса Христа, призываемое в молитве, содержит в себе самосущую и самодействующую благодатную силу» (стр. 46, ср. 51 и др.).
«Молись хоть как-нибудь, токмо всегда, и не смущайся ничем. Будь духовно весел и покоен».	«Молись хоть как-нибудь, токмо всегда, и не смущайся ничем; будь духовно весел и покоен...» (55).
«Для Богоугождения ничего более не нужно, как любить; люби и делай все, что хочешь,—говорит бл. Августин,—а ⟨так как⟩ молитва есть излияние и действие любви, то поистине о ней можно сказать так, что для спасения ничего больше не нужно, как молиться. Молись и делай что хочешь: святые трудились в различных монастырских послушаниях и достигли своих желанных целей молитвой. Молись и делай что хочешь, и ты достигнешь цели молитвы; если искренно хочешь понести иго Христово, то и ты приобретешь освящение».	«Для Богоугождения ничего более не нужно, как любить,—люби и делай все, что хочешь...—говорит блаженный Августин.—Так как молитва есть излияние и действие любви, то поистине о ней можно сказать также подобное: для спасения ничего более не нужно, как всегдашняя молитва: молись и делай что хочешь, и ты достигнешь цели молитвы, приобретешь ею освящение!..» (54).
«Теперь видишь ли, сколько глубоких мыслей сосредоточивается в сем мудром изречении: «Молись и делай что хочешь». Как отрадно и утешительно все сказанное для грешника, отягченного слабостями, для стенящего под бременем страстей» (стр. 16).	«Теперь видишь ли, сколько глубоких мыслей сосредоточивается в сем мудром изречении: «Люби и делай, что хочешь! Молись и делай что хочешь!» Как отрадно и утешительно все сказанное для грешника, отягченного слабостями, для стенящего под бременем воюющих страстей!» (56).

Итак, в 1911 г. архиепископ Никон разделял и распространял те мысли, которые в 1913 г. приводят в ужас сотрудников и редакцию «Колокола» и для искоренения которых на Афоне высокопреосвященному Никону потребовалась теперь помощь войск.

〈Приложение 9. **Отрывок из письма священника Павла Флоренского архиепископу Антонию (Храповицкому). 29 декабря 1915 г.**〉

〈...〉 Теперь об Афоне. Никакого имебожничества я не признаю, имебожником себя не считаю и, если таковые есть, от них отрекаюсь. Моя позиция скорее отрицательная, чем положительная: я никак не могу согласиться с Вашими, напр., статьями по этому вопросу. Охотно допускаю, что, м〈ожет〉 б〈ыть〉, и противная сторона во многом ошибается, и единственно, чего я хотел бы и на чем успокоился,— это на авторитетном признании, что в затронутых вопросах есть что-то очень важное, но доселе не разработанное и требующее к себе большого внимания. Вы хотели бы написать «об имебожниках». Но если бы можно было так устроить, чтобы я мог ответить Вам, а не оставаться безмолвным, то с великою радостью я напечатал бы Вашу статью 〈...〉

〈Приложение 10. **Священник Павел Флоренский. Проект текста для нового послания об Имени Божием. Ок. 1917 г.**〉

1. Синодское Послание об «афонской смуте» имело в виду внести мир в жизнь Русской Церкви и прекратить возникшую распрю о почитании Имени Божиего. Однако последствия Послания не оправдали возлагавшихся на него ожиданий, распря не прекратилась, взаимоотношения спорящих сторон лишь ожесточились. К тому же, Послание Св〈ятейшего〉 Синода вполне или частично не приемлется многими из тех, за кем нельзя не признать особенной ревности о спасении.

2. Заботясь о благе Церкви, Церковная власть признает дело об афонской смуте подлежащим пересмотру, а Послание, имевшее непосредственною задачею дисциплинарное воздействие, а не окончательное решение догматических вопросов, неточным, особенно если понимать его как формулировку догматов.

3. Послание Св〈ятейшего〉 Синода было написано при необходимости принять решительные меры к прекращению смуты и кроме того не имело задачею положительно раскрыть церковное учение об Имени Божием. Поэтому в Послание могли попасть выражения неточные, которые, как выяснилось, смутили и смущают некоторых верующих, заставляя их подвергать сомнению правильность веры иерархии и даже отпадать от общения с епископатом. Усматривая вред для общего дела церковного строительства, Церковная власть предпочитает отказаться от Послания как примера соблазна, нежели оставлять его в ущерб миру церковному.

Но с другой стороны, и смущающиеся этим Посланием должны признать, что точный смысл некоторых из выражений

их писаний был разъяснен ими самими лишь впоследствии и первоначально заставлял подозревать неправомыслие, против какового, собственно, и было направлено Послание.

4. В настоящее время Церковная власть признает, что в споре об Имени Божием ⟨1 нрзбр.⟩ между обеими спорящими сторонами было много недоразумений и взаимного непонимания. Пора положить конец этой розни, затянувшейся из-за общественного смутного для Церкви времени *.

5. Но за всем тем, нельзя отрицать, что афонским спором затронуто дело великой важности и что это дело — выяснение и формулировка церковного учения об Имени Божием — должно продолжаться. Церковная власть признает, что до сих пор нет еще окончательно выраженной и церковно признанной формулы догмата об Имени Божием, но, с другой стороны, на окончательной формуле, предложенной афонскими монахами, настаивают далеко не все сторонники имеславия. Таким образом, окончательное выяснение учения церковного об Имени Божием есть дело будущего и подлежит еще обстоятельной богословской проработке и соборному обсуждению.

⟨Приложение 11.⟩ Об Имени Божием. ⟨1921⟩

Почему афонские споры в наше время как бы остановились и прекратились в своем развитии? Потому, что мы слишком мало внимания обращаем на общее направление нашей жизни, мысли и деятельности, на основные их линии. Поэтому и я сейчас хочу заниматься не деталями, а общей постановкой вопроса об афонских спорах.

Обычно к этому вопросу подходят не с той точки зрения, с какой требуется,— не с точки зрения общих предпосылок. Происходит эта ошибка оттого, что наше время лишено миропонимания — все люди питаются лишь отрывками и обрывками различных положений и потому нередко впадают в заблуждение, т. к. допускают в свое сознание такие предпосылки, в которых уже заложено отрицание христианства и которые при дальнейшем развитии непременно должны привести человека, даже против его воли, к отрицанию всего.

Но можно наметить несколько таких данных из нашей действительности, при помощи которых можно подойти к этому вопросу. Сейчас в нашей жизни есть православное мировоззрение и есть ряды других мировоззрений, которые содержат в себе неправославные идеи или даже только известные пред-

* Последние пять слов расшифрованы предположительно.

посылки, в результате развития которых бессознательно придешь к неправославию. По внешности они почти ничем не отличаются от православия, т. к. формулируют свои положения почти так же, как и православие, и потому различие между ними и православием заключается не в той или иной формуле, а в общем направлении мысли.

Формулируя свое мировоззрение вполне православно, мы на самом деле постепенно и потому незаметно для себя отступили от строя церковной жизни и сейчас находимся на том же пути, как и протестантство. Вот пример: вместо восковой свечи, имеющей столь глубокий смысл, в наших церквах — жестяные трубы, в них что-то налито, не елей, а так, какая-то смесь; вместо естественного и символического света — безжизненный свет электрический; вино у нас не виноградное, как будто бы это все равно; устав не соблюдается; богослужебные формулы изменяются, подвергаясь молекулярной переработке: сначала замена единых славянских слов русскими, потом целых выражений и, наконец, целиком русская речь. А раз наша служба перестанет соответствовать церковному чину и уставу, то очевидно, что происходит незаметно некоторая фальсификация богослужения.

Правда, всякая замена есть нечто маленькое, но, не берясь рассуждать, насколько всякая такая замена и по существу есть нечто маленькое, невольно встает вопрос: о чем все это говорит? Ведь что-нибудь да значит это систематическое вытеснение церковности и само по себе должно являться показательным и нет ему конца и предела.

В основе этого явления лежит отсутствие страха Божия. Страх Божий — это такое чувство, что мы постоянно находимся лицом к лицу с Высшим Существом, это постоянное ощущение всеми своими чувствами, всем организмом, всем существом, что пред нами такой слой бытия, к которому не применимы наши обычные меры. Отсутствие этого чувства и влечет перемены в богослужении. Ведь не станем же мы хозяйничать в чужой квартире, передвигать в ней мебель, изменять состав библиотеки и т. д., а в церкви мы изменяем порядки, не зная таинственных причин, определяющих их существование, словом, чувствуем себя так, как будто мы не в Доме Божием, а в чисто человеческом учреждении.

Причина всего этого — отсутствие онтологичности в нашем мировоззрении, мы ничего не продумываем до конца и постоянно забываем, что именно в явлении есть подлинное и что второстепенное, забываем, что наша реальность есть только подражание другой, высшей ее реальности, и что ценна она не сама по себе, а как носительница этой высшей реальности, забываем, что богослужение — не представление на сцене, а выявление в нашей сфере иного слоя бытия.

Такое мировоззрение и миропонимание бывает выражено, правда, ясно весьма редко, но тем труднее с ним бороться, и тем хуже оно и опаснее. Это — как тлеющая головня: чадит, не дает закрыть печку, а где она, какой уголек чадит — неизвестно. Мировоззрение это можно охарактеризовать как не религиозное, как позитивизм.

Образовался и укоренился такой взгляд в русском обществе по причинам как историческим, так и психологическим. Протестантизм вообще имеет связь с дуалистическими течениями, а они были весьма распространены на Руси. Богомильство, получив отпор на юге в своем распространении, устремилось на север и заразило северян. Отсюда — наблюдаемое в простом народе и у интеллигенции гнушение плотию («Крейцерова соната»), аскетизм не ради Бога, а на почве отвращения к телу и миру. Кроме этого — в тайной предпосылке о несоединимости Бога с миром, непроницаемости мира для Бога, отсюда отрицание возможности преображения мира и тайное отрицание воскресения тела. На языке философском, это — позитивизм, агностицизм (потому что если транспортировать идею о несоединимости Бога и мира на философские понятия, то это есть именно агностицизм, признающий непроницаемость бытия для Истины). Между тем как православное мировоззрение усматривает в мире его пронизанность лучами Истины, видит в мире другой мир, смотрит на бытие тварное как на символ бытия высшего, имеборчество же есть отрицание возможности символа.

Понятие символа есть узел по вопросу об Имени Божием, а имеборчество — удар и попытка разрушить понятие символа. Имеборчество опасно именно тем, что оно разлито незаметно всюду. Ярких его представителей нет, и в появлении его никто в отдельности как будто не виноват, и выражается оно не в тех или иных идеях, а в общем миропонимании, воспринятом малосознательно или бессознательно. Вопрос о символе есть вопрос соединения двух бытий, двух пластов — высшего и низшего, но соединения такого, при котором низшее заключает в себе в то же время и высшее, является проницаемым для высшего, пропитываемым им. А по богомильству и позитивизму эти слои бытия признаются не соединенными, потому что этим воззрениям чуждо понятие ценности бытия.

Примеры символов. 1). Книга. Что такое книга? Отвечать на этот вопрос можно различно, смотря по тому, берем ли мы во внимание ее внешность или же главным образом вместе с тем и внутреннее ее содержание, так сказать, тело или же душу книги. Со стороны низшей — материала, книга есть некоторое количество листов бумаги известного формата, переплетенных и т. д. На этой бумаге напечатаны определенные черточки и точки такой-то краской по ее химическому составу

и т. д. и т. д. Но как бы далеко мы ни шли в этом направлении, то есть разбирая внешность книги и ее материал, мы никогда не встретимся с Высшим бытием, которое именно и характеризует понятие о книге как об одном из осмысленных способов выражения и закрепления человеческой мысли. Связь между смыслом, с одной стороны, и бумагой и чернилами, с другой — не объяснима, а что она существует — это очевидно и бесспорно. Иначе не могло бы быть и книги. Здесь высший пласт бытия связан с низшим и притом так органически связан, что, разрушая низшее, мы непременно уничтожим и высшее.

2). Семя растений: в нем заключена жизнь растения, оно несет в себе нечто большее и качественно высшее, чем имеет в себе в наличности.

3). Комплекс слов. Слово может расти, подобно росту растения, постепенно происходит амплификация слова, оно может расти, пока не сделается организмом, способным осеменять другие души. В Священном Писании аналогия слова и семени — одна из самых настойчивых, равно и во всей мировой, более или менее глубокой человеческой мысли. Гомологическим строением нашего организма объясняется глубокая связь рождений физического и духовного.

Во всех этих примерах есть две стороны — видимая и невидимая, два плана деятельности, связывающие и укрепляющие друг друга, подобно как душа и тело в человеке. А мы склонны считать тело слова, тело в слове чем-то ничтожным, ничего не значащим. Мы часто говорим: это — только слово, это — только одни слова. Такой взгляд — подготовка психологической почвы для имеборчества. Если звуковая сторона слова, тело его, почти что ничто (а душа слова все-таки есть нечто), то образуется разрыв между телом и душою слова, о котором говорит имеборчество. Оно рассуждает так, потому что стремится все рационализировать, между тем как слово, как и всякий символ, лежит вне пределов рационалистического понимания. Тело слова кажется на первый взгляд элементарным. Но даже западноевропейское проникновение в него, в сущности очень грубое и не глубокое, видит в нем три напластования:

1). Нечто физическое — фонему. Под ней разумеется как колебание воздуха (звук), так и те внутренние ощущения организма, которые мы испытываем, производя звуки слова, а также психологический импульс, вызывающий произнесение слова. Таким образом, под первой материей слова, фонемой, разумеются все физиологические и физические явления, какие бывают при произнесении слова.

2). Морфема. Всякое слово подлежит известным категориям (или — говоря на языке познания), отлито в логические категории, напр. с у щ н о с т ь, с у б с т а н ц и я и т. д., и грамматические: род и т. д. и вообще все то, что мы примысливаем

к первичному представлению (напр., в слове б е р е з а — все, что мы знаем о ее росте, осыпании, вкусном соке, ее строении, ее достоинстве как топлива, химические элементы, входящие в ее состав, и т. д. и т. д.).

3). Напластование — семема, значение слова. Оно постоянно колышется и меняется (напр., сегодня я скажу «береза» мечтательно, завтра хозяйственно). Это известный привкус к слову. Яснее он чувствуется в поэзии — из всего типа произведения. Чтобы понять слово правильно, надо понять из контекста, что именно з д е с ь и т е п е р ь хотел сказать человек, произнесший слово. Слово бесконечно богаче, чем оно есть само по себе. Каждое слово есть симфония звуков, имеет огромные исторические наслоения и заключает в себе целый мир понятий. Об истории любого слова можно написать целую книгу. Тем-то и отличается одна эпоха мысли от другой, что всякая историческая эпоха выдвигает свои определенные наслоения на слово.

Фонема есть костяк слова, наиболее неподвижный и менее всего нужный, хотя в то же время он есть необходимое условие жизни слова. Морфема — тело слова, а семема — душа его. Все это содержание слова присутствует в нем, как в семени присутствует весь организм, как сын получает свой организм от отца и как можно сказать, что отец присутствует в сыне, хотя в то же время организм отца остается при нем и в нем самом и отец ничего не теряет. Здесь видно различие οὐσία (сущность) и ἐνέργεια (энергия, деятельность),— организм сам по себе и деятельность присутствующей в организме энергии. И эта энергия, будучи отлична от организма, есть в то же время именно е г о энергия и не отделима от него, так что, прикасаясь к его энергии, мы необходимо должны прикоснуться и к нему самому. У отца — свой организм, а сын — произведение его энергии, его самораскрытие, а не существо. Это же можно сказать и о слове.

Афонский спор опирается на древний паламитский спор времен Преподобного Сергия, который им очень интересовался и посылал на него своего ученика. Наше время вообще подобно тому времени, только взаимообратно. Историческая обстановка, при которой происходили паламитские споры, была похожа на нашу. Византия, как и Россия, искала внешней опоры и испытывала ряд стеснений.

Почву для споров о Фаворском свете подготовили еще раньше бывшие споры о filioque [1]. Католики, желая подорвать значение афонского подвижничества, постарались изобразить умную молитву как дело прельщения, а веру подвижников в то, что они входят в общение с Богом,— ложной и состояние исихастов представить как не выводящее человека из сферы земли.

Варлаам утверждал, что или подвижникам является что-то тварное, следовательно, не выводящее их за пределы твари, и, таким образом, галлюцинаторное в отношении к Богу, или же

они соединяются с самой сущностью Бога. Но так как это соединение твари и Творца невозможно, то, следовательно, остается первое положение, то есть они обманываются относительно природы видимого ими света. А если в результате своих подвигов они приходят к самообману, если венец подвига ложен, то, следовательно, ложен и весь путь их подвижничества, следовательно, он вреден, поэтому и с Афоном нужно покончить. Варлаам рассуждал, что Бог простое Существо, следовательно, нельзя различать в Его природе ничего, кроме Божества, а если и можно, то только в нашем человеческом субъективном отвлечении[2]. Следовательно (это мысли Евномия[3]), или Божество неименуемо — если Его сущность непознаваема,— или же оно насквозь познаваемо, т. е. нужно принять или агностицизм, если Бог нам совсем неизвестен, или рационализм — если Бог всецело исчерпывается нашими понятиями.

Палама же рассуждал: в Боге, наряду с Существом, есть и деятельность, самораскрытие, самооткрытие Божества. Эта Божественная энергия может сообщаться людям, и мы, приобщаясь к этой деятельности Бога, приобщаемся и Самому Богу. Палама не сказал ничего нового, он только объединил и сформулировал то, что раньше было сказано святыми отцами[4]. Здесь Флоренским прочитаны были анафематизмы Собора[5]. Из анафематизмов: «действия не имеет только то, что не существует». Если же действие существует, то существует и причина действия, и действие выявляет собой существо и наоборот: существу соответствует и деятельность, т⟨ак⟩ ч⟨то⟩ Имя Бога равно приложимо и может обозначать как Бога, так и Его Божественное действие. Но может быть вопрос: это действие сотворено Богом или же искони было Ему присуще, т. е. созданное оно или не созданное? По-гречески Бог Θεός, Божество — Θεότης. Так как существо есть причина действия и раз существует действие, то должна быть и причина, его производящая, а с другой стороны, все существующее обязательно имеет действие, так что существа без действия быть не может, то, следовательно, сущность и энергия существуют вместе, рядом, обусловлены друг другом, а не одно после другого. Поэтому одинаково можно назвать Богом и Бога, и Его энергию и можно сказать: «Я вижу Бога». Но так как Существо Бога нам не сообщимо, то мы должны или совсем отказаться от самого слова «Бог», или же относить его к энергии Божественной. Поэтому можно и нужно сказать: «Бог меня исцелил», а не «энергия Бога исцелила». Надо признать, что или этот тезис бесспорен, или же мы совершенно отделены от Бога (признав последнее, впадем в агностицизм).

Другой пример, я могу сказать: «Вот солнце»,—а на самом деле я вижу лишь его энергию, но она есть объективная энергия

именно солнца, и, воспринимая ее, мы имеем интуицию солнечного зрения (если же стать на точку зрения кантианства, то надо сказать, что я вижу некоторый, в конце концов, лишь во мне происходящий процесс).

Мы только тогда можем выйти и выходим из комплекса своих ощущений, когда признаем брачную встречу объективного с нами. Я могу сказать про акт познания: «Вот я, познающий солнце, и вот познаваемое солнце». Следовательно, во мне происходит соединение двух энергий и, следовательно, существ. Соединение энергий носит название συνέργεια, совместная энергия (весь процесс спасения есть синэргический). Слово есть синэргия познающего и вещи, особенно при познании Бога. Человеческая энергия является средой, условием для развития высшей энергии — Бога.

Можно сказать про книгу: «Вот бумага» или «Вот великое произведение искусства». Можно сказать и так и сяк, но правильнее указать на духовный смысл книги, а не на условие его обнаружения. Можно сказать, что Евангелие есть фунт бумаги или же что Имя Божие есть звук, и хотя с известной стороны (точки зрения) и можно так говорить, например, про вес Евангелия в почтовой посылке, однако, более правильно указать на важнейший признак — на душу символа. Физик может сказать, что Имя Божие — звуки. Да, но не одни только звуки. И такое выставление на первое место истины низшего порядка, поставление части вместо целого — есть ложь.

Имя Божие есть Бог; но Бог не есть имя. Существо Божие выше энергии Его, хотя эта энергия выражает существо Имени Бога. То, что я вижу, глядя на солнце, есть именно солнце, но солнце само по себе не исчерпывается тем только действием, которое оно на меня производит. Или, слыша голос знакомого человека, я могу сказать: «Вот Н. Н.». Но ведь это только голос его, а сам он несравненно выше своего голоса, так как имеет массу других индивидуальных признаков и нисколько не исчерпывается только голосом. Или: «Вот Н. Н.», а на самом деле это — его фотографическая карточка, и присутствует он в ней лишь своей энергией.

Мы можем, однако, различать в приведенных примерах энергию человека от него самого только потому, что мы имеем иные восприятия человека, то есть кроме его голоса или облика.

Мы можем смотреть на предмет и его энергию или сверху вниз, или снизу вверх, то есть или от предмета подходить к его энергии, или от энергии к предмету. А так как на Бога мы можем смотреть только снизу вверх, то, следовательно, мы не можем отделить от Бога Его энергию, различить в Нем Его Самого и Его энергию.

Мы опять подходим к вопросу о символе. Символ — такого рода существо, энергия которого сраствореna с энергией другого, высшего существа, поэтому можно утверждать,— хотя это и могло бы показаться парадоксальным,— что символ есть такая реальность, которая больше себя самой.

Нам нужно выяснить также вопрос о связи познания и именования. Слово может быть не связано с голосовой артикуляцией. Первый момент в акте познания — это когда мы направляемся к некоторому познаваемому существу. Это — еще субъективный процесс. И вдруг наступает момент внутреннего вскрика при познании реальности. Это — уже первый момент вхождения в объективное. Наименование бывает в один момент с познанием. Слова Симеона Нового Богослова: ум, не рождающий слова, не может принять и других слов[6]. Бог именуем — это первое положение христианского познания. В пантеизме мы Бога не именуем, а в откровении с этого все начинается: беседа с самарянкой — «мы знаем, кому кланяемся»[7], то есть именуем Его. Перед пришествием Иисуса Христа было заметно, с одной стороны, искание богов, а с другой — искание имен. А когда пришел Иисус Христос, поиски неведомых богов стали не нужны. С возвещения Неведомого Бога начал речь свою и Апостол Павел в Ареопаге[8]. Христианство есть проповедь Имени Иисуса Христа и Евангелия, призыв исповедать Имя Христа. А мы подменяем это исповедание Имени исповеданием Самого Иисуса Христа. Мы не понимаем важности, значимости, массивности Имени Божия, которое в Библии, особенно в Ветхом Завете, выступает с необычайной ясностью.

Психологическое впечатление от Имени Божия выражено как впечатление тяжести. Это как падающий на голову слиток золота. В Ветхом Завете понятие Имени Божия почти тождественно с понятием Славы Божией. Между ними происходят почти постоянно переклики. Мы склонны думать, что Слава Божия — это совокупность похвал человеческих или ангельских, вообще тварных, то есть нечто непостоянное, зыбучее. На самом же деле это — сущее, реально<е>, даже страшное по своей реальности. Ее реальность лишь открывается людям,— Слава Божия, как облако, наполнила Святая Святых[9]. Она — не текучие и зыблющиеся человеческие мнения и суждения,— ради Славы Божией создан весь мир и существует все бытие. Вообще в Священном Писании понятия Славы Божией и Имени Божия так сближаются, что, грубо говоря, они — одно и то же. Вот пример, показывающий онтологический характер Славы. Давид говорит Голиафу: «Ты идешь с оружием, а я во Имя Господа» (по русскому переводу)[10]. В еврейском тексте видна идейная рифма, повторение и созвучие:

ты	я
выступаешь	выступаю
с мечом	с Именем Божиим

Но русское «с» мало передает истинный смысл בְּ (ве), равно как и «во» — во Имя. Ближе к нему по смыслу греческое «ἐν τῷ ὀνόματι». בְּ значит, во-первых, орудие,— инструментальное значение: ты при помощи меча, а я при помощи Имени Божия. Во-вторых, означает среду, где действие происходит,— локальное значение. В-третьих, каузальное, указывающее на причинность как результат соединения первого и второго значения,— крещения во Имя. По-русски лучше всего и ближе переводить творительным падежом, хотя это и вносит большое обеднение текста. Перед словом שֵׁם, имя, предлог בְּ ставится чаще всего, 59% во всем библейском тексте, предлог בְּ <ке> — 15%; а оставшиеся 26% распределяются между всеми остальными предлогами. Следовательно, предлог בְּ имеет внутреннее родство с שֵׁם =ὄνομα. Таким образом, имени усваивается что-то творческое, активное. Я иду с Именем Божиим, равносильно как: «с мечом в руках», а не во имя отвлеченной идеи. Здесь ярко подчеркнута конкретность Имени как орудия, среды и причины. То же самое: «Сии на колесницах и сии на конех, мы же Имя, בְּשֵׁם Господа нашего призовем» [11],— призывая Имя Божие, мы оказываемся в состоянии противостоять коням и колесницам,— инструментальность и локальность Имени Божия, соприкасаясь с произносящим, распространяется и на него. Та же мысль в выражении: «Благословлять или проклинать Именем Божиим». По библейским понятиям это значит, что Имя само благословляет или проклинает, а мы являемся лишь орудием для его действия и той благоприятной средой, в которой оно действует. Имя управляет мной, хотя на это требуется мое соизволение. Наше же отношение к богослужению показывает, что мы стоим на точке зрения, близкой к имеборчеству, потому что если мы постепенно изменяем церковную службу, выдирая из нее все по волоску и по волоску, то спрашивается, где же начинается абсолютное и неизменяемое. Где граница, отделяющая человеческую имитацию от Божественной подлинности. Может быть, можно так без конца выщипывать. Ведь если стать на точку зрения имеборчества, то мы окажемся не в состоянии ответить, например, крещен ли человек. Потому что если богослужебные формы имеют происхождение чисто человеческое и, следовательно, если благодать Божественная зависит от воли человека, то как можем мы знать, достаточна ли была

наличная степень веры его родителей, желание священника совершить таинство и т. д. и т. д., словом, были ли налицо все те условия, которые дозволяли бы благодати снизойти на крещаемого. Лучше поэтому все сразу отвергнуть, так как не имеет никакого смысла играть в эту лотерею: ведь это только кипение в собственных благочестивых чувствах. А ведь и чувства-то имеют право на существование лишь постольку, поскольку мы верим, что каким бы то ни было образом мы можем вырваться из области тварного, выйти за пределы земного.

Точно так же если имеборцы скажут, что «мы не доске, а Богу поклоняемся», то я спрошу их: «В чем корень их веры, что это — именно так?» Ответ на это в глубочайшем и непосредственном убеждении каждого (всякого) человека, что, призывая Имя Божие, мы выходим из области имманентной, подобно тому как, открывая окно, мы впускаем в комнату свет. Окно есть нечто, принадлежащее дому, и отверстие, дающее возможность войти наружному свету. Можно сказать про окно: «Вот солнце»; так и про энергию Божию: «Вот Бог». Здесь гарантия того, что наше богослужение есть именно Богослужение, а не кипение в своих благочестивых чувствах. Здесь же гарантия таинств [12].

Митрополит Филарет сказал, что Именем Божиим совершаются таинства. Это значит, что Имя Божие совершает их, а мы являемся лишь посредствующей силой: например — желание священника служить, его горло, его и наше решение призвать Бога и т. д. и т. д. При молитве мы даем тело для проявления Имени Божия или Славы Божией, соизволяем — да будет по слову Твоему, но Имя Божие дается нам, а не создается нами. У нас же очень часто не понимают этого. Вот пример, когда смазывается настоящее понимание Имени Божия, Ин. 14, 26: «Утешитель же... Его же пошлет Отец во Имя Мое», πέμψει ὁ πατὴρ ἐν τῷ ὀνόματί Μου. В этом тексте мы без всякого филологического основания склонны подменять ἐν τῷ ὀνόματί Μου пониманием: «ради Меня». Но что такое понимание неправильно, смотри выше 13 стих: «ὅ τι ἂν αἰτήσητε Με ἐν τῷ ὀνόματί Μου, τοῦτο ποιήσω — аще что просите Мя во Имя Мое»,— слова «Мя» в русском и славянском нет, почему-то греческое Με не попало в перевод, а это — ответ на вопрос: кого попросите; ἐν τῷ Ὀνόματί Μου не может быть передано «ради Меня», а надо «Именем Моим», то есть, если прошение будет в Имени Моем, как в Моей среде, если войдете во Имя Иисуса Христа, в сферу Имени Иисуса Христа, в непосредственное соприкосновение с ним.

Да и по непосредственному нашему чувству, когда мы говорим: «Господи, помилуй!», может ли быть какая преграда, среда, средостение или хотя бы даже тонкая пленка между словом «Господи» и Богом, и неужели мы остаемся только в своей субъективности?!

Но как бы мы ни рассуждали отвлеченно, какие бы теории ни создавали, практически мы непременно мыслим, что произнесение Имени Божия есть живое вхождение в Именуемого.

<Приложение 12.
Отрывок письма, написанного священником Павлом Флоренским по просьбе о. архимандрита Давида [1] в ответ на письмо имеславцев с Кавказа. 1923 [2] >

1923.II.6. ст. ст.

Вы спрашиваете, как обстоит дело имеславия. Медленно, но безостановочно, восстановление истины происходит, и все более находится людей, уразумевающих заблуждение имеборства. Но успех этого дела, поскольку значат что-нибудь человеческие соображения, зависит от осторожного и бережного подхода к душам. По Апостолу, требуется детоводительство и кормление молоком, прежде нежели станет усваиваться твердая пища. Многие годы в русское общество вводились различные яды, отравлявшие ум, и теперь даже лучшие представители России нередко подобны выздоравливающим от тяжелой болезни. Было бы легко разделаться со злом, если бы можно было свалить всю вину на двух-трех и приурочить ее к определенному году. Но не так обстоит на деле: духовное разложение накоплялось десятками лет и виновных в нем было очень много; мало кто не приложил сюда своей руки. Вы правильно пишете, что «вопрос о Имени Божием есть наиглавнейший вопрос Православия, обнимающий собою все христианство», и что «молитва Иисусова и еще кратче — Имя Иисус есть краткое содержание всего Евангелия». Но вот, именно по этой-то средоточенности этого вопроса в деле веры и связности его со всеми прочими вопросами, он подвергался особенно многочисленным вражеским нападениям. Веру в Имя Иисусово подтачивало не только и, может быть, не столько прямое нападение на нее, но все косвенные враждебные действия вообще против чистоты веры. И поэтому это сердце всего вероучения было настолько искажено в нашем обществе, что теперь оказывается недостаточным убеждение с какой-либо одной стороны, но требуется разносторонняя работа над духовным перевоспитанием. Рассудком — человек, может быть, и понял неправоту имеборства, но к уму его привиты навыки ложной мысли, и они не дают укорениться тому, что понятно рассудком. Приходится многократно и разнообразно подходить к убеждению, чтобы вкоренить в уме привычки правой мысли. А для прочного их усвоения требуется долгий молитвенный подвиг. И к нам, монахам, относится необходимость преимущественно отдаваться этому

подвигу, нежели умствовать. Иначе легко самим впасть в заблуждение и, обвиняя других, подпасть под церковную клятву. Так, нам показалось сомнительным то, что пишете Вы о синодском послании. Ведь — есть Сам Господь Иисус, и есть Имя Его. Имя неотделимо от Него Самого, и потому в Имени и Именем мы соприкасаемся с Самим Господом и усвояем себе от Него Самого даруемое Им спасение. Поэтому и говорим, что Имя Божие — Сам Бог. Но Он не есть Имя, и, не оговорив этого последнего обстоятельства, можно вызвать некоторое смущение. Имя Иисус действительно значит Спасение, Спаситель. Этого не отрицают и имеборцы, т. е. что Оно з н а ч и т по смыслу своему Спасение. Не отрицают они и того, что Сам Господь е с т ь наше Спасение, что Им мы спасаемся. Заблуждение имеборцев не в отрицании с м ы с л а Имени Иисус и н е в отрицании спасительности Самого Господа, носящего это Имя, а в отделении Имени от его Носителя, т. е. Самого Господа. Имеборцам представляется, что имя Господа — само по себе, а Он — Сам по себе, и потому они считают это имя тварным, случайным, лишенным сущности и силы. Если же бы кто, допустив отделение имени от Господа, признал за Именем собственную силу Имени, не зависящую от Самого (Господа) Спасителя, то тогда действительно он впал бы в заблуждение, что можно волхвовать Именем Господним и Именем Господа действовать против Самого Господа. Но все дело в том, что Имя неотделимо от Господа и сила не иная какая, как Самого же Господа; Именем нельзя действовать против Господа, потому что Он не станет действовать против Себя Самого. Имя и Господь — нераздельны. Однако надо бояться и обратного заблуждения — счесть их смешивающимися, слиянными: нераздельны, но и неслиянны. Имя неотделимо от Господа, но это не значит, что его нельзя отличить от Господа. Поэтому Вы несправедливо возводите на Синод ложное обвинение, будто Синод отрицает спасительность Господа и говорит, что «спасение неспасительно». Синод признает спасительность Самого Спасителя, но, отделив от Него Его имя, не признает спасительным этого последнего. Синод разделяет то, что нераздельно, а вы хотите слить неслиянное.

Все это написано нами ради примера, как осторожно надо рассуждать об этом важнейшем и ответственнейшем вопросе. На церковной иерархии и на всем церковном обществе и без того вин не мало настоящих, чтобы приписывать им несуществующие. А между тем, таким образом, не только погрешаем против истины, но и вредим делу ее утверждения, потому что преувеличенными и неправильными осуждениями вызываем общее недоверие к себе, а с себя — и к тому делу, которому призваны служить.

V. ИТОГИ

I

От[1] глубокой древности д в е познавательные способности почитались благороднейшими: слух и зрение. Различными народами ударение первенства ставилось либо на том, либо на другом; древняя Эллада возвеличивала преимущественно зрение, Восток же выдвигал как более ценный — слух. Но, несмотря на колебания в вопросе о первенстве, никогда не возникало сомнений об исключительном месте в познавательных актах именно этих двух способностей, а потому не возникало сомнений и в первенствующей ценности искусства изобразительного и искусства словесного: это — деятельности, опирающиеся на самые ценные способности восприятия.

Рассмотрением в предыдущем этих двух высших деятельностей заработано право подвести некоторый итог о познавательной деятельности вообще. Она строит символы,— символы нашего отношения к реальности. Предпосылка деятельности, все равно, будет ли это искусство изобразительное или искусство словесное, есть р е а л ь н о с т ь. Мы должны ощущать подлинное существование того, с чем соприкасаемся, чтобы стала возможной культурная деятельность, вплотную признаваемая как потребная и ценная; б е з этой предпосылки реализма наша деятельность представляется либо внешне-полезной, в достижении некоторых ближайших корыстей, либо внешне-развлекательной, забавой, искусственным наполнением времени. Но, не сознавая реальности, которую знаменует, т. е. вводит в наше сознание, то или другое деяние культуры, мы не можем признать его внутренне достойным, истинно человечным. Иллюзионизмом, как деятельностью, не считающейся с реальностью, по существу своему отрицается человеческое достоинство: отдельный человек замыкается здесь в субъективное и тем самым перерезывает свою связь с человечеством, а потому и с человечностью. Когда нет ощущения мировой реальности, тогда распадается и единство вселенского сознания, а затем — и единство самосознающей личности. Точка-мгновение, будучи ничем, притязает стать всем, а вместо закона свободы воцаряется каприз рока. Перспектива в изобразительности и схематизм в словесности — последствия этого отрыва

от реальности; впрочем, это даже не последствия, а последствие, единое последствие — рассудочность, — она же — закон тождества отвлеченного мышления [2]. Точка-мгновение здесь закрепляется как исключительное, отрицающее реальность всей полноты бытия, себя же — утверждающее абсолютным. Но, отстранив от себя всякую реальность, это «абсолютное» естественно остается лишь формальным притязанием, равно относимым к любой точке-мгновению, к любому Я. «Точка зрения» в перспективе и есть попытка индивидуального сознания оторваться от реальности, даже от собственной своей реальности — от тела, от второго глаза, даже от первого, правого глаза, поскольку и он не есть математическая точка, математическое мгновение. Весь смысл этой, перспективной, точки зрения, этого locus standi [3] — в исключительности, в единственности: точки зрения в перспективе есть полная бессмыслица, и коль скоро некоторая точка пространства и времени провозглашается точкою зрения, то тем самым отрицается за другими точками пространства подобная значимость. Нужно раз навсегда утвердить в мысли истинный смысл перспективы: эта последняя не есть что-либо положительное, и точка зрения не имеет никаких собственных положительных определений и характеристик, — но определяется лишь отрицательно, как «не то», что́ все прочие точки, и потому — содержанием самой перспективы необходимо признать отрицание какой бы то ни было реальности, кроме реальности данной точки. Ведь если бы реальность в н е ее была бы допущена, тем самым открывалась возможность и другой, оттуда, точки зрения, и, следовательно, перспективное единство, основной постулат перспективности, было бы принципиально нарушено. Ирреализм и перспективизм не случайно-исторически оказались попутчиками, а суть одна и та же установка культуры, первый по в н у т р е н н е м у смыслу, а второй — по способу в ы р а ж е н и я; общее же имя тому и другому — и л л ю з и о н и з м. Так — в изобразительной деятельности, когда ирреалистический замысел раскрывается в з р е н и и; но так же, как раз так же, и в деятельности словесной, обращающейся к с л у х у. Словесное схемо-строительство есть обнаружение ирреалистической предпосылки языка — имеборчества. Схемо-строительство, как и перспектива, исходит из предпосылки об отрицании реальности и хочет, вместо реальности, дать словом некоторую иллюзию реальности, некоторое «als ob» [4], которое пр· нималось бы к а к реальность, не только не будучи таковою, но и своею природою отрицая реальность по существу. Но схема не могла бы выдавать себя за реальность, если бы не притязала при этом на единственность и не отрицала бы всех прочих схем: признав другую схему, сознанию тем самым пришлось

бы признать и некоторый другой центр (во времени или в пространстве) схемо-строительства, следовательно,— и некоторую реальность — в н е себя, вне наличного з д е с ь и т е п е р ь. Но, опустошенный от всякой конкретности, этот центр, это отвлеченное Я, формален,— и потому определение его — чисто отрицательное. Словом, тут, об этом центре речи придется повторить все сказанное о точке зрения.

Иллюзионизму противополагается реализм. Реальность не дается уединенному в з д е с ь и т е п е р ь точечному сознанию. Закон тождества, применяется ли он в зрении (перспектива) или в слухе (отвлеченность), уничтожает бытийственные связи и ввергает в самозамкнутость. Реальность дается лишь жизни, жизненному отношению к бытию; а жизнь есть непрестанное ниспровержение отвлеченного себе-тождества, непрестанное умирание единства, чтобы прозябнуть в соборности. Живя, мы соборуемся сами с собой — и в пространстве, и во времени, как целостный организм, собираемся воедино из отдельных взаимоисключающих — по закону тождества — элементов, частиц, клеток, душевных состояний и пр. и пр. Подобно мы собираемся в семью, в род, в народ и т. д., соборуясь до человечества и включая в единство человечности весь мир. Но каждый акт соборования есть вместе с тем и собирание точек зрения и центров схемо-построения. То, что называется обратною перспективою, вполне соответствует диалектике. Одно — в области зрения, другое — в области слуха; но по существу и то и другое есть синтез, осуществляемый движением, жизнью. Отвлеченной неподвижности иллюзионизма противополагается жизненное отношение к реальности. Так созидаемые символы реальности непрестанно искрятся многообразием жизненных отношений: они по существу соборны. Такие символы, происходя от м е н я,— н е м о и, а человечества, объективно-сущие. И если в иллюзионизме внутренний двигатель — в возможности сказать о произведении культуры «м о е», хотя бы на самом деле оно было бы и весьма компиляторским, т. е. награбленным, то при реалистическом мирочувствии побуждает созидать именно возможность сказать о созданном «н е м о е», «объективно сущее». Изобрести — стремление иллюзионизма; обрести — реализма,— обрести как вечное в бытии.

Но и з о б р е т е н и е, поскольку оно в самом деле таково, предполагает замкнутие в субъективность; напротив, о б р е т е н и е требует усилия, направленного на бытие. Реалистическое отношение к миру по самому существу дела есть отношение трудовое: это жизнь в мире. Иллюзионистическое миропонимание пассивно, да оно и не может быть активным, коль скоро при нем не ощущается реальности, тогда как реалистическое твердо знает, что реальность должна быть активно усваиваема трудом.

Именно потому, что нас окружают не призрачные мечты, которые перестраивались бы по нашей прихоти, бессильные и бескровные, а реальность, имеющая с в о ю жизнь и свои отношения к прочим реальностям, именно поэтому она в я з к á и требует с нашей стороны у с и л и я, чтобы были завязаны с нею новые связи, чтобы были прорыты в ней новые протоки. Это — с и м в о л ы. Они суть органы нашего общения с реальностью. Ими и посредством их мы соприкасаемся с тем, что было отрезано до тех пор от нашего сознания. Изображением мы видим реальность, а именем — слышим ее; символы — это отверстия, пробитые в нашей субъективности. Так что же удивительного, если они, явления нам реальности, не подчиняются законам субъективности? И не было ли бы удивительным противоположное? Символы не укладываются на плоскости рассудка, структура их насквозь антиномична. Но эта антиномичность есть не возражение против них, а напротив — залог их истинности. Иллюзионистическое, внежизненное, пассивное мировоззрение искало во что бы то ни стало отвлеченного единства, и это единство выражало самую суть возрожденного нигилизма. Не следует ли отсюда, что миро-действие реалистическое, на жизнь направленное и трудовое, должно отправляться от существенного признания соборной множественности в самых орудиях нашего отношения к бытию?

II

Возрожденское [5] мирочувствие, помещая человека в онтологическую пустоту, тем самым обрекает на пассивность, и в этой пассивности образ мира, равно как и сам человек, распадается и рассыпается на взаимно исключающие точки-мгновения. Таково его действие по его сути. Но было бы ошибкою считать это разложение ц е л о г о только теоретической угрозой,— пределом, никогда не достигаемым исторически. Опасность, когда-то казавшаяся неопределенно далекой, уже вплотную подступила к культуре; и не в силу отвлеченных соображений приходится пересматривать курс недавней культуры, а под натиском самой жизни; мы, как члены человеческого рода, как личности, уже не в состоянии жить среди продуктов самоотравления возрожденской культуры. Мы фактически уже восстаем против нее, не кто-либо один, а многие, большинство. Когда физик, или биолог, или химик, даже психолог, философ и богослов читают с кафедры о д н о, пишут в научных докладах другое, а дома, в своей семье, с друзьями чувствуют, вступая в противоречие с существенными предпосылками своей собственной мысли, то не значит ли это, что личность каждого из них разделилась на несколько исключающих друг друга? А беря более глубоко, мы

легко усмотрим ту же внутреннюю несвязность и в пределах лекций, и в пределах диссертаций и жизнечувствия. Личность рассыпается, утверждая отвлеченное единство всей своей деятельности. Но это не соборность, не синтез, не творческое объединение, а разложение, механическая смесь,—словом, не жизнь, а смерть. И смерть—не от злой воли того или другого деятеля культуры, а необходимое последствие самого хода ее.

Уже да́вно, давно, вероятно, с XVI-го века, мы перестали охватывать целое культуры, как свою собственную жизнь; уже давно личность, за исключением очень немногих, не может подняться к высотам культуры, не терпя при этом величайшего ущерба. Да, уже давно попытка обогатиться покупается жертвою цельной личности. Жизнь разошлась в разных направлениях, и идти по ним не дано: необходимо выбирать. А далее, каждое направление жизни расщепилось на специальности отдельных культурных деятельностей, вслед за чем произошло раздробление и их на отдельные дисциплины и узкие отрасли. Но и эти последние, естественно, должны были подвергнуться дальнейшему делению. Отдельные вопросы науки, отдельные понятия в области теоретической вполне соответствуют той же крайней специализации в искусстве, в технике, в общественности. И если нередко слышится негодование на механизацию фабричного труда, где каждому работнику достается лишь ничтожная часть какого-нибудь механизма, конструкции, и, может быть, назначения которого он не понимает и которым во всяком случае не пользуется, то сравнительно с этой специализацией рук, насколько бо́лее вредной и духовно разрушительной должна быть оцениваема специализация ума и вообще душевной деятельности?

Содержание науки чужой специальности давно уже стало недоступным не только просто культурному человеку, но и специалисту-соседу. Однако и специалисту той же науки отдельная дисциплина ее недоступна. Если специалист-математик, беря в руки вновь полученную книжку специального журнала, не находит, что́ прочесть в ней, потому что с первого же слова ничего не понимает ни в одной статье, то не есть ли это reductio ad absurdum [6] самого курса нашей цивилизации? Культура есть среда, растящая и питающая личность; но если личность в этой среде голодает и задыхается, то не свидетельствует ли такое положение вещей о каком-то коренном «не так» культурной жизни? Культура есть язык, объединяющий человечество; но разве не находимся мы в Вавилонском смешении язы́ков, когда никто никого не понимает и каждая речь служит только, чтобы окончательно удостоверить и закрепить взаимное отчуждение? Мало того, это отчуждение закрадывается в самое единство отдельной личности: себя самое личность не понимает, с самою

собою утратила возможность общения, раздираясь между взаимоисключающими и самоутверждающимися в своей исключительности «точками зрения». Отвлеченные схемы, они же перспективные единства, перспекты, если допустить такой идеологизм, вытеснили из жизни личность, и ей приходится полузаконно ютиться где-то на задворках, работая на цивилизацию, ее губящую и ее же порабощающую.

Но человек не может быть порабощаем окончательно. Настанет день, и он свергнет иго возрожденской цивилизации, даже со всеми выгодами, ею доставляемыми. Близок час глубочайшего переворота в самых основах культурного строительства. Подземные удары землетрясения слышались уже не раз на протяжении последнего столетия: Гёте, Рескин, Толстой, Ницше, сейчас Шпенглер, да и многие другие, уже предостерегали о катастрофических илах, и не изданием «полного собрания сочинений» и продажею открыток-портретов обезвредить грозный смысл их обличений и предвещаний. Здание культуры духовно опустело. Можно продолжать строить его, и оно еще будет строиться. История претерпевает величайшие сдвиги не под ударами многопудовых снарядов, а от иронической улыбки. И не по бенгальским огням и tutti [7] оркестра узнается конец исторического эона, а по обращенности глаз более зорких в противоположную от наличной культуры сторону горизонта. Споры, борьба и гонения указывают на какую-то историческую нужность оспариваемого. Но наступает час, когда не спорят; тогда, может быть, даже оценивают тонкость разработки выдохшейся цивилизации. Но сказано короткое слово «не надо», и им все решается. Дальнейшее же есть естественное разрушение оставленного дома. Схоластика пала не тогда, когда восставали против нее и спорили с нею, напротив, эта борьба была залогом жизненности. Но в известный момент, без спора, без упреков, без гнева, Декарт попросту махнул на нее рукой и пошел своим путем. Это-то небрежное мановение и было роковым: схоластика кончилась, и началось новое философское мировоззрение. Так вот, я здесь хочу сказать, что мы-то еще спорим против возрожденства, мы-то еще критикуем его предпосылки и сложившуюся из них культуру. И, вероятно, это — последние споры. А потом, те, кто будут за нами, ничего не отрицая, нисколько не возражая против тонкости научных дистинкций и разработанности художественных приемов и т. д. и т. д., скажут роковое «не надо», и вся сложная система обездушенной цивилизации пойдет разваливаться, как развалилось в свое время многосложное сооружение астрологии, как развалилась схоластика, как развалились и разваливаются за ненадобностью великие империи. Это не значит, чтобы разваливающееся в своем роде было бы несовершенно и не решало

той или другой поставленной ему задачи. Трудно себе представить, чтобы большое историческое явление, складывавшееся веками, не было по-своему целесообразным, когда культура есть существенно деятельность по целям. Но самая задача, решению которой служит данное явление, может оказаться как не нужная или, во всяком случае, не окупающая жизненных усилий, которые тратятся на ее решение. И тогда человечество отказывается от поставленной задачи и средств к ее разрешению. Так домохозяин бросает изветшавший дом, ремонт которого поглощает все доходы и который своим обитателям предоставляет взамен много, но неуютных и почти нежилых комнат. Семья предпочитает выселиться в небольшой, но в приспособленный к жизни домик, а большой дом разрушается ускоренным ходом, пока его не повалит какое-нибудь стихийное бедствие. Цивилизация нашего нового времени есть именно такой дом, поглощающий все силы и заставляющий жить для себя, вместо того, чтобы облегчать жизнь. Человек надсаживается над работой для культуры, не получая взамен ничего, кроме горького сознания своего одиночества, обеднения и раздробления[8]. И, наконец, он примет решение и, собрав свои пожитки, переселится на сторону, чтобы зажить с меньшими притязаниями на блеск, но сообразно настоящим потребностям семьи. Может быть, и нужный когда-то, когда наука льстила себя надеждами быть метафизикой мира,— известный уклад мысли впоследствии потерял свой смысл, коль скоро пришлось сознаться, что дело ограничивается лишь построением схем. Между тем этот уклад мысли, всегда не соответствовавший внутренним потребностям человека, все более проявлял свою неуютность, по мере своего роста; и все несоизмеримее делалось научное миропонимание с человеческим духом, не только качественно, по содержанию своих высказываний, но и количественно, по неохватимости их индивидуальными силами. Наука хотела заменить собою то, в чем ищет себе удовлетворения личность; а в итоге стараний была сооружена огромная машина, к которой не знаешь, как подступиться. Тут не может быть и речи об удовлетворении: это как если бы построили дом в десятки квадратных верст длиною, верстами меряющий высоту комнат и соответственно обставленный. Едва ли была нам польза от стаканов в сотни ведер емкостью, ручек с корабельную мачту, стульев высотою в колокольню и дверей, которые мы сумели бы открывать только при помощи колоссальных инженерных сооружений в течение, может быть, годов. Так и научное мировоззрение и качественно и количественно утратило тот основной масштаб, которым определяются все прочие наши масштабы: самого человека. Конечно, в нетрудовом миропонимании можно отвлекаться от чего угодно и вооб-

ражать себе все что угодно, приписывая к любой характеристике любое число нулей. Но ведь эта возможность опирается на жизненную безответственность такого мыслителя: он заранее уверен, что его построения не придется проверять жизнью и потому фантастичность их не будет изобличена подлинными потребностями живого человека. Такому мыслителю нет дела до мира; выхватив облюбованный кусочек жизни, он ведет себе свою линию куда-то, в сторону от жизни и, естественно, не получает окрика в той пустоте субъективности, куда он устремился. Он сам по себе. Но, став только таким, мысленно уйдя от человечества, он становится *вне себя*, вне себя самого: ибо, как человек, не может же он уйти от человеческой природы, а следовательно, и связи с человечеством. Но эта бесчеловечная субъективность, по какому-то странному недоразумению себя объявляющая объективностью (себя!), вносит в мыслителя раздвоенность сознания, и, как мыслитель, он думает и говорит в прямой противоположности тому, что думает и говорит как человек. С кафедры он отрицает тот масштаб, которым, одним только, он измеряет жизнь на самом деле и который дает ему жизненные силы также и для деятельности на той же кафедре.

Современный человек ведет двойную бухгалтерию. Она имела еще некоторый смысл, пока подразумевалось позднесредневековое учение *о двойной истине*[9] и людям верилось в науку, как в истину. Но именно последнее разрушено до основания кантианством, позитивизмом, феноменализмом, эмпириомонизмом, прагматизмом и прочими самооценками научной мысли. Она не есть истина и не притязает быть таковой, она хочет быть удобством и пользою. Если бы истина, хотя бы самая суровая, уничтожающая меня и мои масштабы,— то я, человек, вынужден смириться и смиряюсь. Но мне возвещают, чтобы на истину я не смел и надеяться. Так польза и удобство?..— Ну, тогда уж позвольте мне, человеку, судить самому, что́ *мне* полезно и что́ *мне* удобно. И, пожалуйста, не благодетельствуйте меня удобствами насильно. Может быть, ваш сказочный дом для великанов и был бы удобен им, это их дело. Но, в действительной жизни, мне и моим близким — а близки мне по человечеству все люди — это жилище совсем не подходит, и кому же знать о том, удобно мне что-либо или неудобно, как не мне самому. Наука, изгнанная своими сторонниками с трона истинности, и все продолжающая придворный этикет истинности, либо смешна, либо вредна. Я же, человек, с своей стороны решительно не вижу оснований мучить себя китайскими церемониями, которые и объявляются-то условными и по существу познавательно ничего не дающими; даже изучить их нет у меня ни времени, ни сил, тем более что жизнь ведь не ждет и требует к себе внимания и усилия. А жизнь пережить — ведь

не поле перейти. И вот, в итоге, я, человек, скажем, 40-х годов двадцатого века, не беру на себя обузы входить в ваши нетрудовые контроверзы, делать какие-то выборы и усовершенствования. Может быть, ваши построения по-своему и великолепны, как был великолепен в свое время и этикет при дворе Короля-Солнца. Но что мне до того — и до ваших тонкостей, и до Версальских. Мое дело маленькое, моя короткая жизнь и мой человеческий масштаб; и я без раздражения и гнева, силою вещей, силою запросов жизни, сознав жизненную ответственность, просто отхожу от ж и з н и — от жизни-забавы, и живу по-своему. Кое-что, разумеется, остается в моем хозяйстве, может быть, даже будет усвоено им; но большая часть этой цивилизации, коль скоро разрушена с и с т е м а, само собою в небольшое число поколений забудется, или останется в виде пережитков, может быть, ритуального характера, но ни к чему не обязывающих — как какой-нибудь брудершафт, пережиток причащения кровью друг друга. Но основное русло жизни пойдет помимо того, что считалось еще так недавно заветным сокровищем цивилизации. Была же когда-то сложнейшая и пышно разработанная система магического миропонимания, и тонкостью отделки своей она не уступила бы ни схоластике, ни сциентизму; и была действительно великолепная система китайских церемоний, как и не менее великолепный талмудизм. Люди учились и мучились целую жизнь, сдавали экзамены, получали ученые степени, прославлялись и кичились... а потом обломки древневавилонской магии ютятся в глухой избе у полунормальной знахарки и т. д. Даже большие знатоки древности лишь смутно-смутно нащупывают некоторые отдельные линии этих великих построений, но уже не сознавая их внутреннего смысла и ценности, хотя не исключена и возможность, что где-нибудь и когда-нибудь эти построения восстановятся.

Но ныне светом и молвой
Они забыты... [10]

Таково же и будущее возрожденской науки, но более суровое, более беспощадное, поскольку и сама она была беспощадна к человеку.

〈Часть вторая〉

ВОПЛОЩЕНИЕ ФОРМЫ (ДЕЙСТВИЕ И ОРУДИЕ)

I. HOMO FABER

I. Возражения грубейшие — в то же время полезнейшие по своей определенности. Они не дают засыпать среди полуразрешенных задач. Они более всего способствуют развитию мысли, по беспощадности с какою ставят проблемы, по силе очевидности, с какою открывают слабые места и изобличают недоговоренности,— главное же — по правильности требования признать антиномию там, где обычно антиномии не видят или не хотят видеть; не хотят же ее видеть, бегая от подвига мысли, ибо всякая антиномия требует духовного усилия.

II. Таков именно и едкий афоризм знаменитого астронома XVIII века Лаланда [1]. «Я искал по всему небу и нигде не нашел следа Бога»,— заявляет Лаланд. Не ясным остается, какого именно следа Бога он искал и, хотя бы примерно, как понимал он искомый след Божий, каким бы открытием удовлетворился. Это поясняет сочувствующий Лаланду и его единомысленник, но более прямолинейный, Карл Бюхнер [2] и даже с полною определенностью. Он, именно находит странным, «почему творческая Сила не написала линиями из звезд своего имени на небе». Апологеты религии осмеивают возражение Бюхнера,— но напрасно: оно по-своему глубоко и прекрасно ставит самую проблему об антиномии *культуры и природы*.

Бюхнеру нужны *культурные* следы проявления Божия, именно культурные, и в этом все дело; очевидно, таковых же «искал» и Лаланд. При этом Бог мыслится со стороны Своей Личной Разумности, то есть в плане историческом, в плане человеческой Истории. Следовательно, вопрос Лаланда — Бюхнера, в сущности, не есть вопрос именно богословский, но скорее должен рассматриваться более широко,— как вопрос космологии. Почему в природе нет культуры? Почему природа не являет лика истории? Почему стихии — не то, что Личность? Вообще, почему *личное* творчество, разумея его по образцу культурного творчества в истории, не характерно для природы? Таковы вопросы. И только в узком применении они имеют смысл богословский: если Бог есть центр и источник культуры и, так сказать, первообразец культуры как Разумное Лицо, если Бог есть Бог истории — «Бог Авраама, Бог Исаака, и Бог Иакова», то почему же природа, Его творение, лишена следов культуры? — Вопрос вовсе не простой и тем менее — пустой; им

даже очень стоит заняться, тем более, что он теснейше связан с антиномиею языка, нами уже обсужденного.

III. Есть *две* книги Божия откровения: Природа, возглавляемая небом, и История, возглавляемая Библиею. Две книги, две Библии. Вот мысль, излюбленная религиозными мыслителями, от времен древнейших и до наших дней. Но при утверждении двойственности Божия откровения всегда отмечается, что две эти книги, хотя и находятся в соответствии друг другу и содержание каждой идет параллельно содержанию другой, но тем не менее их именно *две*, и нельзя сказать, что одна книга — это другая, и наоборот. Следовательно, тем самым признается их несводимость друг к другу, то есть их несоизмеримость друг с другом, или иначе говоря,— отношение их к *разным* сторонам бытия Божия. Одна — Книга Бытия, другая — Книга Смысла. И хотя Смысл есть именно смысл Бытия, а Бытие есть именно бытие Смысла, но однако Бытие и Смысл не растворяются друг в друге. Признанием этой несводимости, мыслителями признается, что имени Божия написанного звездными буквами *нет и не может быть*; если же бы таковое и явилось, то это было бы событием чрезвычайным, чудесным знамением, хотя и на небе происшедшим, но относящимся все же к области Истории, а не Природы, как к области Истории, а не Природы относится Крест Равноапостольного Константина. Правда, углубленному мистическому взору бытие открывается как сплошной смысл и вся природа оказывается исписанной Именем Божиим, равно как и смыслы постигаются в их бытийственной реальности, как творческие силы и сущности. Но мистический опыт ставит нас глубже, чем расхождение Бытия и Смысла, Природы и Истории; сейчас не место говорить о таком преодолении антиномии, несомненно все же существующей. Антиномия же состоит в том, что Природа и История, стихия и разум, Φύσις и θέσις, не приводимы друг к другу. Возражение же Бюхнера — не новое что-либо сообщает, а лишь выразительно подчеркивает то, что признается и всегда признавалось религиозною мыслью. Да, Природа и Культура антиномичны. Но, антиномичные, они существуют не *вне* друг друга, а лишь друг другом, и, если вдуматься, требование Бюхнера не так уж нелепо, как кажется сперва.

IV. Тезис и антитезис антиномии, будучи сопряжены друг с другом, взаимно пронизываются друг другом и взаимно друг друга являют. Ведь культура никогда не дается нам *без* стихийной подосновы своей, служащей ей средою и материей: в основе всякого явления культуры лежит некоторое природное явление, культурою возделываемое. Человек, как носитель культуры, не творит ничего, но лишь образует и преобразует стихийное. И наоборот, природа никогда не дается нам *без* культурной

своей формы, служащей ей сдержкой и делающей ее доступною познанию: подобно тому, как пища не входит в состав нашего организма, не будучи сперва усвоена организмом и преобразована им в наше тело, так и природа не входит в наш разум, не делается достоянием человека, творца культуры, не преображенная предварительно культурною формою. Мы видим не *«звезды»*, не звезды вообще, а семь звезд Большой Медведицы, такой-то величины. «Звезды» — это уже форма, приданная природе культурою, и в духе Бюхнера следовало бы сказать, что нигде на небе не написано, что звезда есть звезда. Слова, термины, имена — это очи ума, и без наименований различных порядков — нет не только науки, но и восприятия. И потому — «семь», «таких-то величин», «Большая Медведица», «такой-то конфигурации», «на небе», «в 1919-м году, такого-то месяца и числа», «в таком-то часу», «под такою-то широтою» и т. д. и т. д. до бесконечности — все это формы, имеющиеся у нас вовсе *не* из Природы, а из Истории, и при том из длинной и сложной Истории, отложившей тонко-структурные семемы, и только этот ряд культурных форм-терминов, *предусловий* созерцания — понятий, схем, теорий, методов, выработанных культурою, дает нам возможность созерцания и даже самого восприятия. Явление культуры все расслояется на ряды *естественных, природных* предусловий своего бытия; явление природы, напротив, все расслояется на ряды *исторических, культурных* предусловий своего осмысливания,— на ряды терминов, *вне* которых и *без* которых смысла нашего явления просто *нет*. Тут обнаруживается глубочайшая связанность культуры и природы, друг на друга не сводимых, но друг без друга не существующих. Мы видим на небе если не Имя Божие, то целые страницы учебников, арифметики, геометрии, физики, астрономии, мифологии и т. д., так что нет ничего принципиально невозможного, что таким же путем можно видеть и страницы из Библии; по крайней мере следовало бы видеть, и ссылка на *не*видение есть лишь расписка в малокультурности. Лаланду же отвечаем: «А мы на всем небе не нашли следов математической закономерности,— ибо искали, чтобы закон тяготения был написан огненною формулою». Тут припоминается известный анекдот об умном мужике. «Я понимаю,— говорит он,— что можно было сосчитать звезды и определить их расстояния, но скажите, ради Бога, как вы,— спрашивал он астронома,— как вы узнали их названия?» Я хочу сказать, что названия звезд суть продукты культурного творчества ничуть не более, чем расстояния между ними или закон тяготения, но люди, мало вдумывающиеся в проблему знания в связи с языком, делают тут какую-то принципиальную разницу.

Но из обсуждений полемических выведем нить нашей мысли в области положительные.

V. Познавательный акт имеет *ценность*, и ему подлежит вся действительность, как *предмет* познания, так что он — больше всей действительности, и она — лишь часть его, но в то же время самый акт познания есть только *часть* действительности и включается в нее, как деятельность одного лишь из членов человеческого рода, тогда как и весь человеческий род есть только ничтожная часть природы. Повторяем, тут антиномия: действительность, под углом зрения познания, есть часть познания; познание, под углом зрения действительности, есть часть действительности; как познаваемая, действительность есть вся насквозь ничто иное, как термины и их соотношения; как принадлежащее к действительности, познание есть только биологическая деятельность человека, биологическое приспособление к среде. Но подлежит обсуждению не только тезис, но, равно, и антитезис выставленной антиномии «дух — природа». Итак, если доселе философия, и наука вообще, была для нас лишь совокупностью терминов и их соотношений, как деятельность духа, то теперь она для нас есть лишь биологическая деятельность приспособления к среде.

Что же можем сказать мы о философии (и науке) с *этой*, бытийственной точки зрения?

Если *термины* гносеологически суть орудия овладения предметом знания и он познан или понят (а «понять» этимологически значит «пойман»), то есть наш, ровно постольку, поскольку заключается в термине, то биологически эти самые термины суть орудия овладения действительностью и она — наша, то есть нам подчинена, ровно постольку, поскольку охватывается нашими орудиями, поддается им. И если предмет познания — поскольку он *не* вошел в термины, познавательно и не стал ценностью, то действительность, поскольку она не связана с нами посредством орудий, и не подчинена нам. Познавательно — *термины* вид *слов*, с биологической же точки зрения *термины* подводятся под род *орудий*. Говорить о философии (и науке) со стороны биологической, это значит говорить о терминах, как *об орудиях*. Итак, что же такое *орудие для человека*?

VI. Биологически человек определяется обычно, как homo sapiens. Однако, явно, что это определение выходит *за* пределы методов биологии, ибо не дело биологии судить, разумен ли человек или нет. Как бы там ни было, спрашивается, из чего или в чем познается, что человек sapit — что он есть разумен? В чем виден его разум? — Разум, как способность *познания*, биологически вообще виден быть *не может*. Разум, как доставляющий *познавательные* ценности,— *вне* поля зрения биологии, для нее не существует и ей не подсуден. И если биология все же говорит о нем, то только в том смысле, что деятельность разума проявляет себя *вовне* и поскольку она проявляется так, то есть новыми явлениями природного характера.

Итак, в чем же проявляется деятельность разума? Согласно афоризму, приписанному Горбуновым [3] какой-то купчихе, «капитал-то всякий видит, а разум еще надо доказывать». И если биология говорит о разуме, то очевидно, она себе его «доказывает», переводя на явления своей области. Чем и в чем же доказывает себя разум?

Мы считаем, что *разум* есть то, чем отличается человек от животного. Следовательно, вопрос о проявлении разума равносилен вопросу о том, *в чем именно* проявляется *вовне* отличие человека от животного. Если — ни в чем, то мы не имеем права, с точки зрения биологии, говорить о различии.

Критерий человечности мы применяем очевидно там, где нам надо решить, имеем ли мы дело с человеком или нет. Когда за стеною мы слышим шум и заметили в нем членораздельность, мы догадываемся, что это *говорят* люди. Этим мы утверждаем и сознательно-целевую расчлененность звуков. Напротив, ⟨отрицание⟩ *человеческого* происхождения звуков опиралось бы на мысль о *не*целевом их характере, или по крайней мере несознательном. Но ведь звуки могли бы быть исходящими от человека, но *не*целевыми? Да, но тогда терялся бы их собственно человеческий характер и они были бы звуками хотя и *от* человека, но природными. Точно так же, когда были в начале XIX-го века найдены куски кремня в каменоломне Мулен-Киньон Буше де Пертом [4], то спор, возгоревшийся в ученом мире около этих кремней, состоял в том, суть ли они дело *рук человеческих*, или же случайные обломки. Что это значит? Если они суть дело рук человеческих, то сделаны преднамеренно, с целью; и обратно: если они сделаны с целью, то имеют *назначение* и, следовательно, здесь, в каменоломне Мулен-Киньон, был человек. Но камень, обделанный ввиду некоего назначения, есть *орудие*. Следовательно, присутствие человека устанавливается наличностью орудий, а самый человек распознается по способности изготовлять себе *орудие*. Разум экстериоризуется в орудиях, и орудие есть материализовавшееся проявление разума — биологическое самосвидетельство разума. Скажем более: это есть единственное свидетельство о себе разума, в порядке внешнего познания. «Если бы,— говорит Анри Бергсон,— если бы мы могли отбросить все самомнение, если бы при определении нашего вида мы точно придерживались того, что дают нам исторические и доисторические времена для справедливой характеристики человека и интеллекта, мы не говорили бы, быть может, *Homo sapiens*, но *Homo faber*. Итак, *интеллект, рассматриваемый в его исходной точке, является способностью фабриковать искусственные предметы, в частности из орудий создавать орудия, и бесконечно разнообразить их выделку*» [5]. Человеческая деятельность, как таковая, характе-

ризуется выделкою орудий. Но что такое орудие? — По-гречески орудие — ὄργανον, орган, член. А тогда, в чем же особенность человека? Разве жизненная энергия, жизнь, инстинкт не строит себе органов и у неразумного животного? — Да, но «здесь орудие составляет *часть тела*, которое его утилизирует. Можно сказать, по желанию, или что инстинкт организует орудия, которыми он будет пользоваться, или что организация продолжается в инстинкте, который должен утилизировать орган». Инстинкт не дает ничего нового, что *уже* не содержалось в организме. *«Законченный инстинкт есть способность утилизировать и даже строить организованные орудия; законченный интеллект есть способность фабриковать и употреблять орудия неорганизованные».* Орудие организованное — совершенно; но оно консервативно и ограничено в своем применении. Орудие неорганизованное не совершенно; но оно способно видоизменяться неопределенно, а потому поле применения его безгранично. Жизнь, при воздействии на среду, вынуждена выбирать. «Она может произвести это действие *непосредственно*, создавая себе *организованное* орудие, помощью которого она и будет работать, или она может направить его *посредственно*, через организм, который, не обладая от природы надлежащим орудием, сделает его сам, путем обработки НЕОРГАНИЧЕСКОЙ материи».

IX. Биологически, разумность есть, следовательно, *деятельность по проекту* или, если угодно, способность таковой деятельности. Целеположение — вот что характерно для разума, а этим он, в своей внутренней познавательной деятельности, сближается с внешнею своею деятельностию — техникою. Как известно, это сопоставление науки и техники наиболее развивалось Эрнстом Махом [6]. Экономичность средств для достижения наибольших результатов — там и тут вытекает из существа целеполагаемой деятельности. Или скажем словами сводчика современных течений из области экономических теорий знания, Г. Клейнпетера: «Деятельность исследователя, направленная на познание, и волевые действия, заканчивающиеся движением наших членов, относятся к одному и тому же высшему классу явлений и обладают поэтому некоторыми общими характерными свойствами» [7].

Если разум вовне раскрывает себя, как неопределенно возрастающая и осложняющаяся совокупность *орудий*, то, изнутри рассматриваемый, он есть совокупность *проектов этих же орудий*, схем и образов, обладающих притом импульсом к экстериоризации, к воплощению, к материализации. Разум есть потенциальная техника, техника есть актуальный разум. Другими словами, содержанием разума должно быть нечто, что воплощаясь — дает орудие. А так как содержание разума, как

выяснено,— термины и их соотношения, то, можно сказать: орудия — ничто иное, как материализованные термины, и потому между законами мышления и техническими достижениями могут быть усматриваемы постоянные параллели. Так, даже для основных законов словесного (то есть логического) мышления Я. Линцбах видит точную параллель в приемах взвешивания рычажными весами, тогда как для мышления интуитивного — во взвешивании весами пружинными. «Положения и отрицания наши служат здесь для установления того состояния сложного равновесия, которое называется мышлением. Действительно, мы достигаем этого равновесия в каждом отдельном случае именно тем, что подбираем соответствующее количество положений и отрицаний. Кладя на одну, положительную, чашку весов одни предметы, а на другую, отрицательную,— другие, мы получаем возможность констатировать равновесие между этими предметами, получаем возможность строить ряды высказываний, связанных знаком равенства. Цель логического мышления состоит, именно, в этом констатировании случаев равенства, в этом оперировании над уравнениями, составленными из положительных и отрицательных суждений. Таким образом, выходит, что логика, допускающая в теории только одно из двух утверждений, *да* или *нет*, и запрещающая всякое *третье* или *среднее* утверждение, в действительности стремится именно к этому последнему. Она исключает всякое среднее или третье между положением и отрицанием и запрещает касаться его только для того, чтобы тем вернее прийти к познанию этого среднего. Это подобно тому, как при физическом взвешивании разрешается класть взвешиваемые грузы только на чашки весов, подвешенные под крайние точки коромысла, и запрещается нагружать какие бы то ни было другие промежуточные точки его».

«Закон исключенного третьего существует только для нашего словесного мышления, механизм которого есть механизм взвешивания. Мы не можем не считаться с разрешением выбирать только между двумя случаями, да и нет, и с запрещением пользоваться каким-нибудь третьим или средним случаем просто потому, что, стремясь к точному знанию, представляем себе вещи так, как если бы они лежали на весах». Далее Я. Линцбах указывает, что это простейшее предположение, равноплечести весов, может затем осложняться и допущением их неравноплечести, что соответствует в арифметике применению единиц разного порядка, а в логике — понятий разного объема: общих, частных, родовых и видовых. «Запрещая всякое третье или среднее положение, закон исключенного третьего преследует только одну цель,— точность мышления, а это, конечно, есть не что иное, как требование математики, требование точного взве-

шивания, точного измерения».— Но механизм членораздельной речи не есть единственный механизм мышления, дающего возможность определить сравнительный вес двух предметов, наподобие рычажных весов. «Существует непосредственное, бессловесное мышление фактов, мышление, которое не менее убедительно, чем мышление словесное, но которое подчиняется некоторой другой логике, существенно отличающейся от словесной, аристотелевой логики, с ее методом исключения третьего» [8]. Это мышление соответствует взвешиванию на пружинных весах, дающему вес безотносительно. Оба рода мышления, находя себе выражение в технике, имеются и в способах сообщения мысли: мышление логическое соответствует словесному повествованию, а мышление интуитивное — наглядному повествованию иллюстраций. И Линцбах, в своей книге о философском языке, многократно и настойчиво возвращается к этой мысли о двоякости мышления и о двоякости средств выражения, из которых одно выражает принцип прерывности, а другое — непрерывности.

Мы говорим о примере, хотя и глубоко врезающемся в суть дела, но все же не делая из него никакого применения в качестве звена нашего хода мысли. Это был именно пример общего тезиса о соответствии свойств технических орудий и разумных деятельностей. Чтобы быть воплощенными, орудия с их свойствами должны быть сперва собственными деятельностями разума. Но, повторим свой первоначальный вопрос, что такое орудие? Это — вырезки, части вещества и притом именно твердого вещества. Это — твердое вещество, которому придана известная форма. Следовательно, если деятельность разума есть проектирование орудий, то предметом мысли бывает твердое и органическое тело. Что геометрия предполагает существование твердых тел,— это вполне выяснилось при обследовании основ этой науки. Но, однако, не только геометрическое мышление, но и мышление вообще опирается на веру в существование твердых тел. Термино-образовательная деятельность есть внутренняя сторона орудиестроительной. В самом деле, изготовление орудий заключается в вырезывании из твердого вещества частей его, то есть в обособлении некоторых частей вещества. Точно так же и деятельность мысли состоит в обособлении некоторого содержания, в «вырезывании» или «выкраивании» его, по образному выражению Бергсона, из окружающей среды. Иначе говоря, деятельность мысли состоит в определении. И притом вырезываемое должно быть твердо, неизменно, неподатливо, удерживающим свою форму и не сливающимся или расплывающимся с другими вырезками. Говоря логическим языком, оно должно удовлетворять законам тождества, противоречия и исключенного третьего, ибо, в противном случае,

определенность определенного будет нарушаться, и определение не достигнет цели. Omnis determinatio est negatio, по теореме Спинозы [9]. Определение есть отрицание беспредельной свободы мысли, самоотрицание разумом свободы движения для себя. И вот, то, что вырезаем мы в беспредельном поле мысли своей, есть как бы форма твердого орудия, то есть проект его. Эта-то форма и есть термин.

Итак, идя новым путем, мы опять подошли к тому же, к чему уже подходили иначе, именно к пониманию термина, как пограничного столба деятельности разума,— как твердого орудия мысли.

II. ПРОДОЛЖЕНИЕ НАШИХ ЧУВСТВ

I. Мы только что видели, в чем раскрывается разум — в строительстве, в технике, в фабрикации орудий. Человек есть «существо, построяющее орудия» — или, точнее, «выделывающее орудия». Он должен быть определен как *homo faber*, как ζῶον τεχνικόν. Это не ново. Уже в конце XVIII-го века Вениамин Франклин определил человека, как «животное, делающее орудия» [1], «the man is a tool-making animal». Не следует смущаться словом ζῶον и заподазривать в нем обязательный привкус эволюционизма. В отличие от слова «θήρ — зверь, bestia», оно, подобно латинскому «animal», означает всякое живое существо [2], как таковое, и может относиться не только к зверям и скотам, но и к человеку, даже к существам горним — к ангельскому миру и включительно до Вечного. Так, Херувимы называются в Священном Писании, «ζῶον» [3], на великом повечерии слышим: «шестокрильная животная серафими непрестанными гласы Тя превозносят» [4], а в определении, приписываемом Платону, сказано, что «τὸν θεὸν ζῶον ἀθάνατον εἶναι», то есть, что «Бог есть животное бессмертное» [5] и т. д., «animal immortale» — как гласит латинский перевод. Итак, в словосочетании «животное, строящее орудия» не «животное», а именно его орудие-строительная деятельность ставит нам вопрос. Острота же последнего — вот в чем:

II. Орудие есть искусственно выделенная часть среды, окружающей организм. Но, спрашивается тогда, как и почему, будучи внешним организму, она может соединять его со средою. Как нечто иное, чем организм, оно оказывается не просто и не только *иным*, не просто и не только средою в отношении организма, а чем-то словно объединенным с организмом, чем-то как бы ему усвоенным, чем-то к живому существу относящимся и ему не чуждым. — «Физический маг, — бросает мимоходом Новалис, — физический маг умеет животворить природу и обращаться с нею произвольно, как со своим телом» [6]. Да, именно: «как со своим телом»; и в этом сравнении уже заложен ответ на наше «как возможно». «Мы можем с полным правом сказать, — развивает ту же мысль в 1855-м году Герберт Спенсер, — что соответствие между организмом и его средою, в самых высших своих формах, выполняется при помощи *дополнительных чувств и дополнительных членов*. Все наблюдательные

инструменты, все гири, меры, весы, микрометры, нониусы, микроскопы, термометры и пр., суть *искусственные расширения чувств*, а все рычаги, винты, молотки, клинья, колеса, токарные станки и пр., суть *искусственные удлинения членов*. Увеличительное стекло прибавляет только одну лишнюю чечевицу к чечевицам, уже существующим в глазе. Лом представляет лишь один лишний рычаг, прибавленный к ряду рычагов, составляющих руку и ручную кисть. Это отношение между инструментами и нашими чувствами, с одной стороны, и членами нашего тела, с другой,— отношение, столь очевидное в начале, в течение этих первых шагов, продолжает существовать и впоследствии, до самого конца»[7]. Далее Спенсер поясняет, почему «развитие этих дополнительных чувств находится в зависимости от развития этих дополнительных членов, и наоборот». «Точные измерительные приборы предполагают точные инструменты для изготовления плоских поверхностей и для вытачивания шаров и кругов, а эти последние не могли быть сделаны без помощи измерительных инструментов, обладавших уже некоторою точностью. Первостатейный астрономический квадрант может быть сделан только при помощи первостатейного разделительного прибора, а этот последний может быть изготовлен только при помощи первостатейных токарных станков и режущих инструментов. Отступая, таким образом, за этими предварительно требующимися условиями все далее и далее назад, мы убедимся до полной очевидности, что направительные и выполнительные инструменты могут быть доведены до совершенства только после многократных, повторенных действий и воздействий одни на другие. Только при посредстве искусственных членов могут развиваться искусственные чувства и только при помощи искусственных чувств становится возможным улучшение искусственных членов»[8].

Мысль, высказанная Спенсером, естественна и проста. Подхваченная ли у него, или найденная самостоятельно, она многократно выражалась писателями самых разных специальностей. Со ссылкою на Спенсера ее развивает Джон Тиндалль[9] в одной из своих речей. Эрнст Капп в основу своих рассуждений о технике полагает убеждение, что уже первые попавшие под руку предметы суть «первые орудия, как удлинение, укрепление и обострение органов тела»[10]. М. М. Филиппов, по следам Каппа, видит в орудиях «как бы продолжение нашего организма»[11]. «Первые орудия явились непосредственным продолжением, удлинением, усилением, улучшением органов нашего тела. Так, палкой человек доставал то, чего не мог достать рукой, то есть как бы удлинял свою руку. Предплечье со сжатым кулаком или же с кистью руки, усиленной увесистым камнем, представляет простейший молот, из которого потом развился

настоящий молот, уже совсем отдельный от руки, напр⟨имер⟩, в виде камня с деревянной рукоятью. Итак, работа над усовершенствованием деятельности своих собственных органов была первым импульсом к изобретению орудий»[12]. М. Гернес, рассуждая об «искусственных средствах защиты» первобытного человека, развивает приблизительно те же мысли. Искусственные средства защиты «являются в том отношении более удобными, что позволяет ⟨первобытному человеку⟩, сообразно с потребностью момента, то усиливать, то ослаблять их действие. На этом же основании вообще искусственные органы, которые мы называем «орудиями» и «оружием», могут быть признаны вспомогательными средствами более совершенными, сравнительно с органами естественными, служащими той же цели»[13]. Во многих местах та же мысль, хотя не выраженная с полною раздельностью, встречается у Ю. Липперта[14] и многих других, особенно у сторонников исторического материализма. Нарочито именно на мысли о техническом «расширении наших чувств» в ее уединенности от прочих мыслей того же круга остановился знаменитый изобретатель цветной фотографии Отто Винер[15], в своей лекции, изданной под тем же заголовком.

О. Винер выражает свой тезис в таких словах: «Каждый новый инструмент или соединение известных уже инструментов для новой цели представляется, с точки зрения теории эволюции, новым шагом в ходе естественного развития и расширения наших чувств, как успех в приспособлении к нашей среде, как новое орудие в борьбе за существование»[16]. Этот далеко не новый и по собственному признанию автора тезис, к тому же содержащий в себе совершенно ненужное автору и ложное представление о подборе через борьбу, Винер раскрывает, однако, и притом с занимающей нас стороны, по-новому, переходя от *общего* впечатления прежних исследователей о превосходстве инструментов к *измерению степени* этого превосходства. Вот наиболее существенное содержание лекции Винера, передаваемое нами вкратце, но в двух-трех местах дополненное новыми числовыми данными.

III. Мы говорим о превосходстве инструментов над нашей невооруженной чувствительностью. Очевидно, это превосходство должно искать в тех направлениях, в каких мы вообще судим о чувствительности. Это именно: наименьшее раздражение известного рода, способное еще вызвать в нас ощущение или, по терминологии Фехнера, *порог возбудимости* ощущений; затем относительная разность двух раздражений, которые мы еще можем различить друг от друга, или, по Фехнеру же, *порог отношений* ощущений; и, наконец,— наибольшее раздражение, которое мы еще можем определить непосредственно, или, по Вундту, *высота возбуждений*. Если на руку нам упадет пылинка,

то мы не заметим ее: ее вес ниже порога возбудимости; если к тяжести в один фунт прибавится $^{1}/_{10}$ фунта, мы опять не заметим потяжеления, ибо отношение этой прибавки веса к прежнему весу будет ниже порога отношений; и наконец, если пред нами, огромный камень, весом например в 1000 пудов, то мы опять-таки не можем определить непосредственно его веса, ибо последний превышает высоту возбуждений. Во всех трех случаях наши органы неспособны решить поставленную им задачу; требуется расширить пределы их деятельности, и притом в *трех* смыслах,— именно тех, по которым они оказались недостаточными. Это расширение и достигается приборами.

Рядом числовых данных О. Винер устанавливает *меру* понижения посредством приборов порога возбудимости и порога отношений; но высоту возбуждений он пытается выделить особо, ибо, по его словам, «она существует для отдельных аппаратов, но не для целого класса последних; если же принимать во внимание различные классы аппаратов, [...] то о высоте возбуждений, пожалуй, и вовсе не может быть речи». Винер указывает, что мы, например, «в состоянии взвесить даже всю землю, правда — лишь в известном переносном смысле слова» [17]. Соображение это мало основательно. Методами косвенных измерений мы способны не только «взвесить всю землю», солнце, солнечную систему и неподвижные звезды, но и вообще подвергнуть измерению любую величину любого рода — звуковую, световую, тепловую, магнитную, электрическую и т. д., но не следует при этом забывать отвлеченного значения подобных измерений, всегда остающихся *не* наблюдением, а только умозаключением некоторой степени вероятности, причем как вероятность подобных измерений, так и степень ясности, что собственно означает найденное число, быстро убывают вместе с возрастанием промежуточных ступеней умозаключения и с удалением самого предмета измерения от области непосредственно доступной чувству. Мы попадаем здесь на план аналогий, аналогий аналогий и т. д., пока не теряемся в неопределенности. Что же касается *прямого* измерения, то не только нашей невооруженной чувствительности, или каждому прибору в отдельности, но и всему *действительно* осуществленному роду их, всегда, в каждое мгновение исторического бытия науки, положен природою вещей известный предел,— непревосходимая высота возбуждений, так что, следовательно, и в этом отношении, аппарат и аппараты, как совокупность искусственных органов, не отличаются по ограниченности своей от органов тела. Точно так же, не отличается эта совокупность от органов тела и присущностию ей обоих порогов,— возбудимости и отношений,— ибо как органы, так и аппараты подчинены закону Вебера — Фехнера, согласно каковому закону, порог ощущений

(или, соответственно, точность измерений у аппаратов) в известных границах не зависит от силы возбуждения. Отрицать же высоту возбуждений у класса приборов можно лишь делая неопределенным самый класс, то есть разумея под ним не только существующие приборы, но и могущие быть еще изобретенными впредь; но если так, если самый класс приборов делается неопределенным, то тогда, конечно, снимается и понятие о пороге возбудимости и о пороге отношений, ибо всегда могут быть построены инструменты более чувствительные и более точные, нежели имеющиеся налицо. Значит, напрасно Винер ослабляет собственную мысль ограничением, не имеющим под собою подлинной исторической почвы, и слишком поспешно отказывается от всецелой функциональной однородности органов и аппаратов.

IV. Обратимся, теперь, к числовому сравнению тех и других. Определение *веса* рукою достигает только 30% точности, если ограничиваться ощущениями давления, то есть держать руку неподвижно. Но если поднимать руку несколько раз вверх, то есть присоединять к ощущению давления еще мускульное чувство производимой при этом работы, то степень точности определений повышается, именно до 10%, так что порог отношений переходит от $^1/_3$ к $^1/_{10}$. Какова же теперь чувствительность *весов*? — Точные весы могут, при нагрузке в 1 килограмм на каждой стороне, показывать еще $^1/_{200}$ часть миллиграмма. Следовательно, их порог отношений лежит около одной двухсотмиллионной ($^1/_{200\,000\,000}$), так что весы в двадцать миллионов (20 000 000) раз чувствительнее нашего тела по отношению к разности давлений. Чтобы сделать эти числа более близкими нашему сознанию, Винер поясняет: если бы мы были столь же чувствительны к грузу, как точные весы, то замечали бы уменьшение веса при повышении руки только на 2 сантиметра над поверхностью земли; кроме того, мы чувствовали бы увеличение тяжести своего тела, когда проходили бы над золотым шаром радиусом в 35 сантиметров, закопанным на один метр под землею. Следовательно, если у каких-либо чрезвычайно одаренных в смысле чувства тяжести исключений рода человеческого, у своего рода гениев этого чувства, чувствительность хотя бы отчасти приближается к чувствительности худших весов, то тогда физически объяснимы, кстати сказать, вполне удостоверенные опыты с «волшебным прутом», открывающим в руках особых «кладоискателей», получающих свою способность наследственно, сокрытые в земле рудные и водяные вены. А почему и не существовать такой гиперэстезии чувства тяжести, как существует гиперэстезия многих других чувств? Но вернемся к средней чувствительности, вооруженной аппаратами.

Таково сопоставление порогов отношений; сопоставим теперь пороги возбудимости. Порог возбудимости ощущений

давления лежит, у различных частей тела, между 1 граммом и, приблизительно, 1 миллиграммом; меньшего давления мы уже не чувствуем. А весы, наиболее чувствительные, отклоняются под тяжестью одной десятитысячной ($^1/_{10\,000}$) миллиграмма и показывают падение пылинки в $^1/_{16}$ миллиметра в диаметре. Следовательно, весы в десять тысяч (10 000) раз более чувствительны чувствительнейшего места нашего тела.

Всестороннее давление, к непосредственной оценке которого мы почти совсем не приспособлены и сравнительно грубо измеряемое барометром, при помощи весов Теплера оценивается весьма точно,— до стомиллионной ($^1/_{100\,000\,000}$) части атмосферы. Открываемая вдали дверь или даже человек, прошедший сквозь открытую дверь, уже действуют на чувствительный прибор, даже когда он находится в закрытой комнате.

Известна изощренность чувствительности к давлению у так называемых чтецов чужих мыслей; нежнейшие бессознательные давления пальцев водителей непроизвольно выдают чтецу их мысли и их волнения, причем эти давления так ничтожны, что производящие их сами о них не подозревают. Но аппарат гиссенского психиатра Роберта Зоммера, при помощи системы рычагов разлагающий всякое движение по трем основным взаимно-перпендикулярным направлениям и на особых барабанах записывающий три кривые давления, превосходит лучшего чтеца мыслей: так, например, эти кривые внезапно дают колебания, когда произносится задуманное слово и способен выдавать тонкие различия дрожаний при различных нервных болезнях. С другой стороны, мельчайшие колебания земной оси записываются горизонтальным маятником Ребейр — Пащвица; в Страсбурге, например, он записывает колебания от землетрясения в Японии.

Чувствительность *осязания*, как известно, измеряется расстоянием ножек циркуля, прикасающихся к коже,— расстоянием, при котором два прикосновения ощущаются еще раздельно. По Веберу, это наименьшее расстояние, или порог расстояния, достигает приблизительно 1 миллиметра на чувствительнейшем в этом отношении органе,— языке. Глаз различает две черты, отстоящие друг от друга на $^1/_{40}$ миллиметра. Но микроскоп дает раздельные изображения двух тонких черточек, отстоящих друг от друга приблизительно на одну седьмую тысячной доли ($^1/_{7000}$) миллиметра, то есть имеет порог возбудимости в 200 раз ниже, чем глаз. Применяя ультрафиолетовые лучи Шумана, можно было бы, теоретически говоря, построить микроскоп еще в четыре раза чувствительнее. В настоящее время такой микроскоп устроен, и невидимое изображение в нем непосредственно улавливается фотографической пластинкой.— Толщина слоя может быть уловима, когда она имеет приблизи-

тельно седьмую часть миллионной доли миллиметра: это именно наиболее тонкий, но еще видимый, слой серебра осажденного на поверхности стекла.

Обратимся теперь к различению цветов. Глаз не способен анализировать свет, разлагая смесь на отдельные цвета, подобно тому, как это делает, по учению Гѐрмана фон Гѐльмгольца, ухо. Но спектроскоп расширяет в этом отношении чувство зрения, и с большою чувствительностью. Так, заметна окраска пламени от одной миллионной ($^1/_{1\,000\,000}$) миллиграмма натрия. Это превышает тонкость химического анализа. Однако, обоняние, в котором обычно видят естественное химическое чувство, соперничает с этой чувствительностью и даже гораздо тоньше. По опытам Эмиля Фишера и Пенцольдта меркаптан в состоянии раздражить наши нервы в количестве, составляющем только $^1/_{250}$-ю часть вышеупомянутого количества натрия, то есть в количестве $^1/_{460}$ части миллионной доли миллиграмма ($^1/_{460\,000\,000}$) на один кубический сантиметр воздуха, запах брома различается нами при $^1/_{30\,000}$ миллиграмма на один кубический сантиметр воздуха, сероводорода — при $^1/_{50\,000}$ миллиграмма, хлороформа — при $^1/_{4\,600\,000}$. Но это — числа, характеризующие сравнительно грубую обонятельную чувствительность. В некоторых случаях она чрезвычайно повышается. Так, у истерических людей встречается необычайно острое обоняние по отношению к некоторым запахам: такие люди различают запахи при таком ничтожном содержании их в воздухе, при котором для других различение совершенно невозможно. Обострение обонятельной и вкусовой чувствительности случается очень нередко; но ввиду того, что на него обычно мало обращают внимания, приведу два примера, сообщенные врачом гомеопатом Боянусом. Одна женщина, здоровая, но нежного сложения, не могла выносить йода как в высоких, так и в низших степенях гомеопатического разжижения. Ради опыта ей давали йода много раз маленькими приемами от 3-го до 30-го деления, и каждый раз, в каком бы виде он дан ни был, женщина узнавала его по вкусу. Боянусу показалось, однако, все это недостаточно убедительным, и когда случилось, что упомянутая особа заболела тифом и без чувств лежала на постели, то он снова дал ей йода, в 30-м делении, налив несколько капель на кусочек сахара. Больная тотчас узнала неприятное ей вещество, выплюнула сахар и воскликнула: «Зачем вы даете мне эту дрянь?! Вы ведь знаете, что я не могу выносить ее!» Когда она выздоровела, ей рассказали об этом случае, но она ничего не помнила.

Другое наблюдение: крестьянин заболел желудочным катаром, ему дана была Nux vomica в 12-м делении. Лекарство давалось в виде порошка, растертого из 5—6 гомеопатических крупинок из молочного сахара. Порошок этот принимался

ежедневно по два раза, в продолжение недели. Через семь дней, согласно предписанию врача, крестьянин пришел показаться и сказал, что он чувствует себя гораздо лучше. Чтобы не мешать дальнейшему действию лекарства и вместе с тем не огорчить пациента отказом в лечении, врач дал ему на этот раз порошки, подобные прежним, но состоявшие из одного чистого молочного сахара. По прошествии недели крестьянин снова пришел к своему врачу и объявил, что лекарство, данное в последний раз, действовало хуже, чем предыдущее. «Те порошки были горькие, а эти сладкие,— прибавил он,— дай мне лучше опять горьких». Ради опыта Боянус приготовил тогда в особой комнате два одинаковых по наружному виду порошка: первый состоял из чистого молочного сахара, а второй — из пяти размельченных крупинок двенадцатого деления Nux vomica. Когда он сперва высыпал на язык крестьянина чистый молочный сахар и спросил, этого ли лекарства желал тот, то крестьянин возразил, что порошок этот сладок, а он просил горького; когда же врач дал ему прием настоящего лекарства, то крестьянин с радостью объявил, что это то самое, которого ему хотелось. (*А. М. Бутлеров.* Статьи по медиумизму. Спб., 1889, с. 451—452; из статьи: «Точки соприкосновения гомеопатии и медиумизма», напечатанной первоначально в «Psychische Studien», 1882, S. 5. В этом же сборнике эта статья на с. 450—458 и «Антиматериалистическая наука», с. 240—267.)

Но возвратимся к средней чувствительности. Крупинка мускуса способна наполнять комнату своим ароматом в продолжение многих лет, почти не уменьшаясь в весе. Говорим «почти», опыты Валентина показали, что на свежем воздухе мускус все же теряет в весе. А по опытам Анри (Henry), при температуре $+10°$, $+5°$ С с 1 квадратного миллиметра поверхности улетучиваются следующие количества пахучих веществ:

илаш-иланг	0,0000176 миллиграмм
померанцевое масло	0,0000567
розмариновое	0,0000446
мятное	0,0000354
бергамотовое	0,0000331
лавандовое	0,0000292

и т. д.[18]

Такова чувствительность обоняния.

По-видимому, нюх собаки столь же чувствителен ко многим веществам, не раздражающим обоняние человека. Нужно ли напоминать об ищейках, которые находят преступника по следам за версты? Что же касается до чутья муравьев, то опытами Джона Леббока и Д. В. Аверкьева [19] установлено, что муравьиные следы, дающие муравьям возможность уходить далеко от

муравейника, не теряя обратного пути, объясняются тончайшей чувствительностью муравьев к запаху муравьиной кислоты; микроскопическими капельками это вещество выделяется движущимся муравьем на пути следования. Упражнение развивает чувствительность и человека: всем известно, что эксперты способны определять качества разных товаров, вроде вина, чая, эфирных масел и т. п. лучше, чем это может быть достигнуто чувствительнейшими методами химии. Сюда можно присоединить еще химический анализ зрением: маленькое зернышко индиго, весом не более иголки, может ясно окрасить целую тонну, то есть 1000 килограммов или 81,3 ведра воды, а 1 грамм флюоресцеина сообщает флюоресценцию сотням тонн, то есть десяткам тысяч ведер воды, то есть сотням миллионов кубических сантиметров [20], так что здесь мы имеем пример чувствительности глаза в сотни раз большей, нежели когда спектрально удостоверяемся в присутствии натрия. Соображения, высказываемые Винером, можно развить еще ссылкою на так называемый *нейрализ* или нейральный анализ (die neural Analyse или die Neuralanalyse; А. М. Бутлеров предпочитает сокращать это слово в нейрализ), изобретенный в восьмидесятых годах Густавом Иегером (G. Jäger) [21].

Тут особым методом обнаруживается чрезвычайно высокая степень чувствительности человеческого организма, может быть именно обоняния, к малейшим количествам различных химических веществ, из которых иные считаются даже не пахнущими, и потому отсюда как вывод, дается некоторая основа гомеопатии.

Нейрализ заключается в измерении, при помощи хроноскопа, времени реакции на некоторое раздражение; астрономы называют это время *личным уравнением*, а Иегер — *неравным временем*. Многочисленные последовательные измерения нервного времени суммируются Иегером в виде особых графиков, называемых Иегером психограммами или нейралитическими кривыми. Опыт показывает, что вид их весьма меняется, у одного и того же испытуемого, как в зависимости от внутренних аффектов, так и от внешних раздражений. Иегер поставил себе задачу — изучить изменение вида этих кривых от действия веществ, принимаемых внутрь или, что оказалось удобнее, нюхаемых. Тут найдем чрезвычайно важные результаты. Прежде всего, если не говорить о гомеопатических разжижениях, придающих веществам *особые* свойства, то количество вещества, участвующего в опыте, в аллопатических дозах, почти безразлично. Так, безразлично, при выдыхании алкоголя, будет ли взята поверхность испарения размером в 1 кв. сантиметр, или в целую тарелку. Но гомеопатические разжижения веществ оказываются весьма действенными, — и притом в очень высо-

ких, сотых и тысячных, разжижениях, вообще говоря, гораздо действеннее, чем в низших. Так, аконит в первоначальной тинктуре уменьшает возбуждаемость, а в разжижениях — увеличивает, причем первый максимум находится на 15-м разжижении, а второй — на 150-м. Для туйи, поваренной соли и золота к 15-му разжижению действенность повышается; но у поваренной соли главный максимум обнаруживается в 2000-м (двухтысячном!) разжижении. Оказалось, при опытах, что возможно и непосредственное различение веществ обонянием. Сам Иегер ясно различал по запаху 10-ое разжижение аконита от чистого алкоголя, а один из его помощников, обонятельно одаренный, утверждает, что чувствует особый запах у туйи до тысячного, а у поваренной соли до двухтысячного разжижения, некоторые наблюдатели различали запах золота в пятисотом разведении, поваренной соли в двухтысячном от чистого алкоголя. Принимая во внимание, что спектральный анализ, особенно чуткий к поваренной соли, способен обнаруживать это вещество в десятимиллионных долях миллиграмма, что соответствует седьмому гомеопатическому разжижению, мы можем изумиться чувствительности обоняния. Что значат высокие разжижения, Иегер поясняет следующим расчетом: в 100-м разжижении на 1 кубический миллиметр (или 1 миллиграмм) первоначальной тинктуры приходится на куб алкоголя, имеющий длину ребра в 10 метров, то есть число из 1 и 30-ти нулей, или 1 квинтиллион, то есть в 10 триллионов раз большей длины, нежели расстояние от Земли до Солнца, и в 7 биллионов раз большей, чем расстояние от Земли до Сириуса. Если же взять 2000-е разжижение, то получается куб алкоголя, ребро которого, выраженное в расстояниях от Земли до Сириуса, определяется числом с не менее чем 646 знаков. И вот, присутствие вещества в таком чудовищном разжижении удается установить не только хроноскопом, но и непосредственным обонянием. Что же после этого значат слова «много» или «мало», если их понимать не в смысле некоторых определенных норм?! Утверждения Иегера о пахучести весьма разжиженных веществ, не пахнущих в обычном состоянии, не следует заподазривать как таковое. Вообще говоря, чем более концентрация пахучей воздушной смеси, тем резче воспринимается ощущение; но существуют такие вещества, которые при сильной концентрации пахнут менее резко, чем при слабой. Вспомним, например, хотя бы запах металлов, которые почти не пахнут куском, но оставляют сильный запах на вещах, к которым прикасались,— таковы железо, медь, свинец, отчасти серебро и др. Напомним, что древние греки доходили до такой тонкости, что судили о количестве лигатуры в серебре по характеру запаха, оставляемого серебром при прикосновении к нему.— Мало того, иные вещест-

ва, в разных концентрациях, обладают даже качественно *разными* запахами; так, ароматическое начало фиалок при постепенном усилении концентрации его паров дает все усиливающийся запах фиалки, но потом, при дальнейшем усилении, он вдруг исчезает, и вместо него распространяется сначала слабый, а затем постепенно усиливающийся запах малины. При проветривании же комнаты явление идет обратным порядком: сначала постепенно ослабевает запах малины, а потом вдруг сменяется сильным запахом фиалки, в свой черед затем делающимся все слабее и сходящим на нет. Так по крайней мере судит обоняние среднее. Но что ручается за невозможность перехода очень рассеянного запаха фиалки в еще иные запахи, для обоняния более тонкого?

Но возвратимся к различению цветов. В самом растянутом спектре человеческий глаз способен различить только около 500 цветов; при помощи дифракционной решетки Ролэнда (Rowland) их можно различить от 20 до 40 тысяч (20 000—40 000), то есть при разнице в длине волн от $^1/_{50}$-ой до $^1/_{100}$-ой миллимикрона,— миллионной доли миллиметра. Еще чувствительнее интерферометр Майкельсона (Michelson), дающий разницу длин волн до $^1/_{1000}$-ой части миллионной доли миллиметра.

Чувство времени различается приборами следующим образом. По Элснеру, мы можем распознать разность времени в $^1/_{500}$-ую секунды, не менее. Но аппарат В. Феддерзена, со вращающимся зеркалом, дает возможность измерить сотую часть миллионной доли ($^1/_{100\,000\,000}$) секунды. Другими словами, порог чувствительности понижается в двести тысяч (200 000) раз.

Далее О. Винер задается сравнением степеней чувствительности *различных* чувств. Очевидно, для этого надо найти общую меру различных раздражений, например, световых и звуковых. Такою мерою будет количество энергии, то есть способность произвести работу, или еще — то же количество, отнесенное к единице времени. Если мы ощущаем тепло, то, по В. Оствальду, это происходит от избытка тепловой энергии в среде, окружающей нашу кожу, над той же энергией в коже. И вообще, наши чувства отзываются на разность энергии между воспринимающим органом и окружающею средою. Или, как выражает ту же мысль Курт Лассвиц, «ощущение есть ничто иное, как выравнивание энергии, отнесенное к субъективному единству некоторого Я»[22]. Нельзя сказать, чтобы эти формулы, настойчиво выражаемые современными энергетистами, были вполне точны, даже для физика. Но, чтобы не обсуждать здесь специальных вопросов, удовлетворимся ими как приблизительно правильными. В таком случае *эрг*, то есть ту работу, которую надо

затратить, чтобы поднять миллиграмм веса на один сантиметр, можно принять за искомую нами единицу меры. Это определение эрга не соответствует точному определению его в физике, но для нашей цели оно достаточно. Поясним еще порядок величины эрга примером: моргнув глазом, мы израсходуем более сотни эргов.

Итак, будем оценивать чувствительность наших чувств и наших инструментов по порогу их энергии, необходимому для самого слабого их возбуждения, если они были вовсе не возбуждены. Винер нашел, что при накладывании на щеку груза в три миллиграмма, он погружается приблизительно на 0,002 миллиметра. Следовательно, наименьший ощущаемый груз, в 1 миллиграмм, погрузился бы на 0,0007 миллиметра, что соответствует круглым числом работе в 0,0001 эрг. Порог энергии нашего чувства давления на лице, то есть на самой чувствительной части тела, измеряется одною десятитысячною долею ($^1/_{10\,000}$) эрга. Порог энергии чувствительнейших весов Штюхрата, по работам Грунмаха, равняется $^1/_{100}$ доли миллионной части эрга ($^1/_{100\,000\,000}$). По Максу Вину, ухо приблизительно столь же чувствительно, и притом чувствительнее всякого, непосредственно реагирующего на звуковую энергию чувствительного инструмента. Сколь ничтожна звуковая энергия, необходимая для возбуждения слуха, может быть пояснено следующим примером, слышанным мною на лекциях от † П. Н. Лебедева [23]: если поднять 50 грамм на высоту одного метра, то количество энергии, приобретенной этим грузом, достаточно для того, чтобы не смолкая говорить в течение 10 000 лет; так, если бы упала со стола шляпа, то можно было бы использовать эту энергию, чтобы заставить некоторый прибор рассказывать об этом событии целых десять тысяч лет непрестанно. Как видите, со стороны физической, наши речи товар дешевый, стоят очень и очень немногого.

У глаза порог энергии опять-таки измеряется приблизительно стомиллионною долею эрга, причем глаз в 100 раз чувствительнее самой чувствительной фотографической пластинки. Но, накопляя действие длительной экспозицией светочувствительной пластинки, или превращая звуковую энергию в электрическую помощь микрофона, мы можем значительно опустить порог и глаза и уха.

V. До сих пор было о *количественном* удлинении нашей чувствительности: в область ее захватывались энергии, качественно не новые для нас, но в количествах недоступных чувствительности невооруженной. А теперь обратимся к расширению нашей чувствительности, уже качественному; тут познаются именно новые виды энергии. Такова, например, энергия электромагнитного поля. Мы не имеем органов восприятия ее.

К пяти вратам знания — «вратам Глаз, вратам Ушей, вратам Рта, вратам Носа и вратам Ощупывания», по Джону Буниану,— то есть к чувствам зрения, слуха, обоняния, вкуса и осязания, к таковым должно быть еще присоединено шестое чувство — термическое, было бы странно не пытаться присоединить седьмых Врат, дающих нам познание важнейшего вида энергии — электромагнитной. Однако, «магнитного чувства», по выражению Вильяма Томсона (лорда Кельвина), у нас нет, или по крайней мере практически обстоит так, как если бы его не было. «...Если нет отдельного магнитного чувства, то я утверждаю, что это великое чудо, что его нет»[24],— говорит лорд Кельвин. Далее он сообщает об опытах лорда Линдсэя (лорда Крофорда) и Кромвеля Ф. Варлэя. Они поставили себе вопрос: «Если кусок меди может едва двигаться в воздухе между полюсами электромагнита, то допустимо ли, чтобы человеческое существо или другая живая тварь, помещенная там, не испытывала никакого действия?» Лорд Линдсэй распорядился приготовить громадный электромагнит — такой величины, что голова всякого лица, желающего подвергнуть себя такому опыту, могла свободно поместиться между полюсами в области чрезвычайно большой магнитной силы. (Кстати сказать, этот электромагнит находится ныне в Эдинбургской обсерватории.— *П. Ф.*) «Что же дал в результате опыт? Если бы я сказал,— говорит В. Томсон,— если бы я сказал «ничего», я поступил бы не очень справедливо. Результат оказался удивительным, и диво состояло в том, что не ощущалось ничего. Голова ваша в пространстве, через которое кусок меди падает, как через тину, не ощущает ничего. Я говорю, что это очень большое чудо; но я не допускаю, я не чувствую того, что исследование этого предмета этим бы закончено. Я не могу представить, что это свойство вещества в пространстве,— намагничивание,— которое вызывает такой чудесный эффект в куске металла, могло быть безусловно без всякого — наверное, оно не без всякого,— действия на вещество живого тела; и по моему мнению, даже еще не доказано, что оно может быть без всякого *ощутимого* действия на вещество живого тела, помещенного там, хотя и ничего и не было найдено. До такой степени удивительно, чтобы не было совсем никакого действия, что я уверен и чувствую, что опыт стоит повторить — и что стоит исследовать, имеет ли, или нет, очень большая магнитная сила какое-нибудь ощутимое влияние на живое тело, растительное или животное. Я говорил раньше о седьмом чувстве. Я, именно, считаю возможным, чтобы могло существовать магнитное чувство. Я думаю, возможно, что чрезвычайно большое магнитное действие может произвести ощущение, которое мы не в состоянии будем сравнить ни с теплом, ни с силой, ни с каким-либо другим ощущением». [...] «Но, чтобы

эта таинственная и удивительная магнитная сила... могла быть безусловно без действия — без заметного действия — на животную экономию, представляется очень удивительным явлением и есть, во всяком случае, предмет, заслуживающий тщательного исследования»[25].

В новейшее время Сильванус Томпсон показал, что переменное магнетическое поле вызывает раздражение ретины. Для опыта голова наблюдателя помещается при полной темноте или при зажмуренных глазах в спиральную катушку из 32-х оборотов медной проволоки. Через проволоку пропускается переменный электрический ток силою до 180 ампер и частотою в 50 периодов, образующееся при этом переменное магнитное поле доводится до 1400 единиц. Тогда наблюдатель видит свечение, бесцветное или слегка окрашенное в синий цвет; даже при дневном свете и открытых глазах получается очень ясное впечатление света, находящегося вне обычных зрительных восприятий. Свечение увеличивается с увеличением и *интенсивностью* поля и, наоборот, ослабевает с ее уменьшением. Кроме того, наблюдается легкое осязательное впечатление. Таков бесспорный результат опыта; но вовсе не столь бесспорно, как думают, его значение. Нужно думать, что здесь происходит *не* прямое восприятие магнитной силы, а лишь косвенное, по индуктивным токам, возбуждающимся от колебаний магнитного поля, в ретине и в нервах органов осязания; а что электрические токи, проходя чрез зрительные нервы глаза, воспринимаются как свечение,— это давно известно, и следовательно новые опыты С. Томпсона представляются лишь комбинацией известных уже психо-физиологических наблюдений с явлениями индукции и почти ничего не дают для вопроса о магнитном чувстве. Требуются еще опыты. В 1894-м году Гаммонд повторил физиологическое действие магнита, причем испытуемые лица, очевидно с исключительной чувствительностью, испытывали при приближении магнита онемение и покалывания в соответствующих частях тела. Кроме того, знаменитые опыты Рейхенбаха над видением световых излучений из магнитов были повторены в 90-х годах прошлого века А. де Роша[26]. Созерцать и зарисовывать эти истечения должны были субъекты загипнотизированные при весьма строгих условиях контроля. Опыты подтвердили подлинность излучений и установили, что видение их происходит чрез сетчатую оболочку глаза, что они имеют некоторые общие черты, тогда как другие зависят от субъективных условий восприятий, что намагничивание производит излучения на концах железных и стальных полос или подков, причем в железе они скоротечны, а в стали продолжительны; что окраска полюсов зависит от направления намагничивающего тока. Было также доказано, что восприимчивость каждого

субъекта к излучениям зависит от того или иного состояния гипноза. А. де Роша прилагает к подробному описанию своих опытов ряд рисунков этих излучений, сделанных по его поручению испытуемыми лицами. Таковы опыты более новые, имеющие, насколько можно судить по их описанию, положительный итог. Но и вообще опытов в том же направлении делалось не мало, и до, и после пожеланий лорда Кельвина, начиная от магнито-терапии *восточных магов, китайцев и индусов*, затем Альберта Великого (XIII-й век), Парацельса и Кирхнера, Максимилиана Гелля (конец XVIII века), Месмера, Рейля и опытов Рейхенбаха (1845 г.) и кончая новейшими исследованиями Баррета, Люиса, Маджиорани, Шарко с его школой, Охоровича, изобретшего гипноскоп, Бенедикта и др.; но против названных лиц, высказывавшихся в положительном смысле об особом воздействии магнетизма на человека, почти такое же число исследователей выступало, отрицая специфичность магнитного действия и сводя его на бессознательное внушение или самовнушение. Против Месмера говорил Дейман, против Баррета и Люиса — Шренк-Нотцинг, Ястров и Пиккеринг, против Шарко — Петерсон и Кеппели. Достойно внимания, что в научном мире магнитное чувство, равно как и прочие явления полуокультного характера, не просто исследуются, а служат предметом непрестанной борьбы, причем на каждое новое *«да»* кто-нибудь всегда пытается сказать *«нет»*, и наоборот. Также обстоит и с обратным вопросом, о действии человека на магнитную стрелку, на магнитность стальных полос и т. п. — вопросом, все еще не имеющим за собою согласия среди ученых, несмотря на многочисленные данные и с той и с другой стороны [27]. Тут, как и вообще о круге предметов, изучаемых тайными науками, естествознание имеет *не одну* исторически развиваемую нить воззрений, а *две* параллельных и взаимоисключаемых. Весьма возможно, что, кроме ненаучных пристрастий, этой двойственности способствует редкость достаточно одаренных подобным опытом лиц, тогда как остальное меньшинство не имеет органов, приспособленных к усвоению электромагнитной и других энергий. Но надо ли удивляться тому?

Позитивистическое понимание жизни соответствует наличному складу современных исследователей и загодя очевидно, что именно потому оно, в их опытах, и не может часто нарушаться. Оккультный же опыт, в настоящее время, недостаточно развит у большинства, и потому понятно, что с ним, практически, не приходится считаться этому большинству. Но если не стоять на точке зрения оккультной, то есть если в данном случае не признавать сверх-физической природы электромагнитного поля, то к удивлению лорда Кельвина, мне думается, нет достаточных оснований. Ведь ощутить магнитное поле —

это значит, для физика, иметь орган, физически связующий наше тело с этим полем, то есть служащий местом особливого физического действия линий магнитной силы на живое тело. Условия такого воздействия известны. Необходимо, чтобы некоторая часть нашего тела заметно деформировала магнитный поток, проходящий сквозь тело. Это возможно было бы или при наличности собственного электромагнитного поля тела, или при большой разнице коэффициентов магнитной проницаемости у тела и у окружающего его воздуха. Первая возможность могла бы быть осуществлена двояко: или циркуляцией по телу значительных электрических токов, или присущностью ему системы хороших проводников, по которым проходили бы, при движении их в магнитном поле, токи индуктивные. Вторая возможность могла бы быть осуществлена при скоплении в теле значительных пара- или диамагнитных масс. Поясним свои слова более наглядно. В первом случае осуществилось бы магнитное чувство, если бы некоторые органы нашего тела были из меди, например, или серебра; во втором — если бы они были из железа или висмута. Но телу нашему не свойственны металлические органы ни того, ни другого вида, и следовательно, физически рассуждая, мы должны признать понятной свою нечувствительность к магнетизму. Наше тело мало чем отличается от окружающей среды в отношении электромагнитного поля; оно *не существует* в своей обособленности, с точки зрения магнитного поля, и следовательно, магниты не существуют для тела. Можно сказать, что если бы магнит был одарен сознанием, он не заметил бы нас, мы были бы для него неуловимы. Точно так же и мы не замечаем магнитов, как таковых,— они остаются для нас неуловимы. Или еще: ощущение возникает при задержке нашим организмом действия на него среды, а сознание — при задержке средою нашего на нее воздействия. Мы не задерживаем магнитного потока — и потому не ощущаем его; магниты не задерживают нашего на них воздействия — и мы не осознаем себя живущими в магнитном поле.

VI. Но из сказанного явствует, как именно мог бы быть представлен орган электромагнитного чувства. «Если бы в каком-нибудь месте нашего тела было сосредоточено достаточное количество нервных клеток с достаточно сильным магнитным веществом, то мы,— рассуждает О. Винер,— могли бы без помощи небесных светил на неизвестном нам месте земли отличать столь же точно север от юга, как мы отличаем верх от низа»[28]. Различаем же мы верх от низа потому,— поясним соображения Винера,— что тело наше представляет систему *тяжелых* масс, то есть не безразлично к силе тяготения. Сюда можно добавить еще, что если бы некоторая часть нашего тела представляла собою род катушки с медной проволокой, то

и это приспособление было бы органом магнитного чувства, ибо при движении такой катушки в магнитном поле или при изменении потенциала магнитного поля в катушке наводились бы токи, которые, во-первых, чувствовались сами по себе, а во-вторых, производили бы в магнитном поле механические силы, направляющие и передвигающие наше тело. Но остановимся на простейшей мысли Винера о скоплении в теле магнитных масс. Верность этих соображений Винера уже подтверждена прямыми опытами Крейдля, проверенными затем Прентиссом [29]. Опыты Крейдля заключались в следующем: концы слуховых волосков погружены в студенистое вещество, в котором часто находятся во взвешенном состоянии мелкие кристаллики, состоящие преимущественно из углекислой извести. Это — так называемые otoconia, или отолиты, ушные камни. Отолитовые органы раков, например, palaemon, находятся в базальном членике антенн этого животного. Во время линьки palaemon теряет отолиты, но возмещает потерю, собирая клешнями со дна мельчайшие песчинки и наполняя ими ухо. Крейдль держал раков в чашках, в которых песка совершенно не было, а вместо песка были насыпаны мелкие железные опилки. После линьки в ушах palaemon'а оказались, таким образом, мельчайшие частицы железа. Вследствие этого явилась возможность испытать на животных действие магнита. Крейдль обнаружил, что при приближении магнита к животному справа и сверху, животное вращается влево и книзу, то есть в направлении обратном к движению железных частиц. Животное ведет себя так, как будто механическое действие отолитов на нервные органы, расположенные под отолитами, действительно определяет ориентировку животного. — Так возникает расширение чувствительности к качественно новой энергии — магнитной. Но механическое давление отолитов, связующее магнитное действие с психической реакцией на него, может быть заменено и иными посредствами. У человека за таковое может быть взято любое из уже известных чувств, например зрение. Свободно подвешенная магнитная стрелка, давая знать о своих движениях в электромагнитном поле глазу, служит нашей чувствительности именно искусственным органом электромагнитного чувства. Раз осуществленный, этот орган, как всякому известно, может быть доведен до самой высокой степени чувствительности, когда этого требуют например тончайшие наблюдения земного магнетизма. Но мало того.

VII. Мы чрезвычайно мало чувствительны к электромагнитным колебаниям. Мы не подозреваем удара молнии даже за $^{1}/_{10\,000}$ секунды до смерти; хотя умеем, при помощи инструментов, записывать грозы и за много верст от нас [30]. Недаром смерть от молнии, совершенно безболезненная, оценивалась древними, как divina mors. Тока, недостаточно сильного, даже

при прохождении его сквозь наше тело, мы вовсе не замечаем; но и сравнительно легко замечаемое *изменение* тока доступно нашей чувствительности при затрате энергии приблизительно, по расчету Винера, в 20 эргов, да и то, когда проходит ток чрез два довольно близкие места нашего тела [31]. И вот, по неожиданному обороту истории культуры, сочетание действий двух невоспринимаемых энергий,— магнетизма и электричества, служит к построению гальванометров, которые не только дают нам изощренную чувствительность к электромагнитным процессам, но, кроме того, оказываются наиболее далеко идущими посредниками в расширении всех прочих чувств. Мы простираемся чувствительностью в области наиболее нам знакомые, но не непосредственно, а посредством энергий, к которым вовсе или почти вовсе тупы.

Чувствительнейший из построенных доселе гальванометров — Пашена — имеет порог возбудимости несколько ниже одной биллионной эрга, так что он приблизительно в 10 000 раз чувствительнее глаза и уха. Один миг глаза достаточен, по затраченной работе, чтобы произвести сто биллионов раз наименьшее отклонение этого инструмента. При помощи него обнаруживаются токи, бороздящие наше тело, и по опытам Тарханова и Штиккера, сила их меняется ежесекундно, в зависимости от воспринимаемых нами впечатлений и даже степени интереса к слышимым нами именам. Различные деятели физического мира, звук, свет, тепло и т. д., при посредстве меняющихся от них токов, могут быть измерены гальванометром наиболее точно. Так, колебания температуры проволоки,— меньшие, чем в одну миллионную ($^1/_{1\,000\,000}$) градуса Цельсия, обнаруживаются гальванометром, по опытам Ланглэя и Пашена, тогда как порог ощущений разности температуры достигает у нас приблизительно только $^1/_5$ градуса [32]. Болометр Ланглэя способен уловить теплоту, испускаемую обыкновенной свечей, горящей на расстоянии двух километров от прибора [33]. Работы Рубенса и Шумана дали более десяти октав спектра и позволили почти соединить регистр световых колебаний с наиболее короткими из исследованных пока, трудами Бозе, волнами электромагнитными (длина последних — 3 миллиметра, а длина наиболее длинных тепловых волн — 0,07 миллиметра). По степени электропроводности воды, например, можно узнать о степени ее загрязненности и т. д. Короче, искусственный орган магнитного чувства оказывается не только тончайшим, но и всеприменимым, не говоря уж о наблюдении таких прямо ему подлежащих явлений, как магнитные бури или Полярные сияния. Успех физического знания есть ничто иное, как пользование орудиями, вводящими нас, по выражению А. Гольдгаммера, в «физику скрытого от наших чувств» [34].

VIII. Итак, орудия удлиняют и расширяют наши восприятия природы. В этом мы убедились; но нетрудно понять, что это и должно быть так. Сознание есть зеркальное отражение, мнимый фокус задержанного действия. Явно, что если так, то этот фокус должен быть изображением, хотя бы и мнимым, не чего-либо, а именно *того* действия, которое задержано. Лучи, своим пересечением образующие картину действия, подвергшегося задержке, суть, хотя и мнимые, однако продолжения именно этих, задержанных лучей. Будучи отрезано от природы, это действие находит себе место в среде искусственной: оно материализуется; этот-то материализованный импульс мы и называем *орудием*. Иначе: орудие есть усиленное задержкою, как плотиною ток воды, именно то самое действие, которое задержано, и тогда понятно, что оно, хотя и во внешней нам материи построенное, однако продолжает нас самих, есть расширение нашего организма, есть искусственный член, приставленный к тому нашему органу, непосредственно зиждущая деятельность коего была остановлена. Следовательно, действие может или непосредственно реализоваться, раскидываясь в свою естественную, так сказать, величину и рассеиваясь в окружающем мире; или же оно задерживается, накопляется, повышая свой потенциал, отражается, собирается, образует мнимое изображение, и *это* изображение реализуется тогда уже в *иной* среде, которая лишь мысленно отбрасывается в область природы, и кажется частью природы, но на деле, будучи, как *тело*, оказывается *продолжением* тела, как бы проросшим в природу телом человеческим.

III. ОРГАНОПРОЕКЦИЯ

I. Орудия *расширяют* область нашей деятельности и нашего чувства тем, что они *продолжают* наше тело. Эта мысль опирается на прямое наблюдение; но тем не менее в ней сокрыта большая трудность. В самом деле, как может продолжаться наше тело в том, что по строению своему во всяком случае *не* есть наше тело? Как нечто неживое может продолжать живое, а следовательно, в каком-то смысле входить в состав его жизненного единства? — Греческий язык намекает на путь к ответу, называя как орудия-инструменты, так и расчленения тела одним словом ὄργανον, орган. Прояснение же этого намека и ответ на поставленный выше вопрос даны в термине *органопроекция* — слове, предложенном в 1877-м году Эрнстом Каппом[1] в его «Философии техники», а затем использованном Паулем Карусом[2], Карлом дю Прелем[3], у нас М. М. Филипповым[4] и некоторыми другими.

Суть * мысли Каппа — уподобить искусственные произведения техники естественно выросшим органам. Техника есть сколок с живого тела или, точнее, с жизненного тело-образующего начала; живое тело, — разумея это слово с вышеприведенной поправкой, — есть первообраз всякой техники. Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπός ἐστι, — скажем старыми словами Протагора[5], но придавая им смысл не субъективно-психологический, а объективный, — физический и метафизический. По образцу органов устраиваются орудия, ибо одна и та же душа, одно и то же творческое начало — в инстинкте зиждет подсознательно тело с его органами, а в разуме — технику с ее орудиями, но и тут орудие-строительная деятельность протекает в важнейших своих стадиях под-сознательно, и сознанию достается лишь процесс вторичный. Можно сказать, что первопроекты, как телесных органов, так и технических орудий, — одни и те же, и лаборатория их — в одной и той же душе. Но осуществления этих проектов направляются двумя различными руслами, хотя первоначально единство замысла и на различных путях пребывает соблюденным. Непосредственное действие инстинкта, — то что Эрнст Геккель называет «творческой фантази-

* 1917.IX.15. (Здесь и далее сноски даются на полях рукописи.— *Примеч. ред.*)

ей плазмы»[6], при задержке своего непосредственного проявления, дает мнимый фокус, мнимый образ творческого импульса. Этот образ есть образ именно *этого* задержанного действия; и потому, когда образ воплощается, облекаясь веществом, то это вещество, хотя и *вне* живого тела, оказывается, однако, вырезанным именно по образцу,—так сказать, по контурам того действия или того действия-органа, которое было задержано. Было только что сказано: *действия-органа*, ибо орган нельзя мыслить *вне* его функции, и со своим действием всякий член тела составляет неразрывное целое.

II. Вот схематический пример сказанному. Мы голодны. Первичный импульс голода не удовлетворяется прямо, магически, голым волением, но раскрывает себя, свой смысл,—систему внутренних соотношений,—как протяженно-расчлененную совокупность органов, в которых должно видеть явление воли. Наша всегда нам принадлежащая *власть* над органами тела, при отсутствии таковой же над прочими телами внешнего мира, определяется не тем, что пределом власти нашей служит граница нашего тела, а как раз наоборот; граница нашего тела есть признак, производное, последствие ограниченности нашей власти над самими собой.

По тонкому замечанию М. М. Сперанского[7], первый человек, *до* своего грехопадения, не замечал своей наготы потому, что таковой не было: весь мир был телом царя тварей, и потому не было определенного места в мире, про которое можно было сказать: «Вот нагота тела». Но когда единство с миром было разорвано грехом, тогда только небольшая область действительности стала более-менее беспрекословно подчиняться непосредственным велениям воли; явилась граница власти воли, предел ее непосредственной мощи, и, заметив свою оторванность от прежнего своего тела, человек застыдился наготы ее. Но эта граница не может рассматриваться как безусловная: и *в* пределах самого тела очень многие функции, очень многие органы не находятся во власти тех, кто не научился ими владеть свободным произволением, равно как и то, что—*за* пределами тела, напротив, жизненно связано с телом, а, при известных навыках, делается и подвластным сознательному усилию; граница тела может суживаться, почти до исключения из тела большей части его объема, а может и расширяться неопределенно далеко. Магия[8], в этом отношении, могла бы быть определенной как *искусство смещать границу тела против обычного ее места*. В сущности же говоря, всякое воздействие воли на органы тела следует мыслить по типу магического воздействия. Взятие пищи рукою, поднесение ко рту, положение в рот, разжевывание, глотание, не говоря уж о переваривании пищи, выделении слюны, желудочных соков, усвоения пищи

и дальнейшего ее обращения в теле,— все эти действия *магические*, и магическими называю их *не* в общем смысле таинственности или сложности их совершения, а в точном смысле явления ими воли, хотя местами и под-сознательной, по крайней мере у большинства. Но, наряду с этими органическими последствиями инстинкта, есть и другие, *технические*. Вместо прямого действия, в случае голода — вместо схватывания пищи, мы накопляем в себе *мысль* о действии, и через то обостренно сознаем необходимость добыть себе пищу. Это сознание проектируется в виде средств к удовлетворению того же голода, и, конечно,— в размерах, увеличенных сравнительно с первоначальной потребностью добычи на первый раз: ведь наша мысль суммировала ряд импульсов — позывов на пищу, может быть не наш личный только ряд, но и бесчисленное множество импульсов одного рода со стороны окружающих нас, со стороны прошлых поколений, влечения народной истории. Увеличенная, сравнительно с личным импульсом в данный час, мысленная проекция голода облекается в вещество, теперь уже во внетелесном пространстве, и таким образом воплощается в технические приспособления. Это приспособление решает ту самую задачу, которую решить призван и орган, выдвинутый той же потребностью. И техническое приспособление и орган выдвигаются *одной* потребностью и строятся *одною* внутреннею деятельностью. Отсюда понятно их сходство, вытекающее *не* из поверхностных аналогий, но из тождества их функций. Между органом и орудием, функционально обслуживающим *одну* задачу, есть и должно быть морфологическое тождество.

III. «Глаз действует, пока он похож на камеру-обскуру,— написал Фехнер в ⟨1855?⟩-м году,— бронхи — пока они похожи на флейту, сердце — пока оно похоже на помпу, все тело со всеми его химическими процессами — пока оно похоже на топящуюся печь, выносящая влагу кожа — пока она похожа на холодильник» [9]. Мысль Фехнера не нова; все, говорившие о целесообразности устройства человеческого тела, приводили приблизительно подобные же сопоставления, с большей или меньшей отчетливостью, потому что мысль сопоставить органы и орудия уже содержится с самого начала в общем клубке телеологических размышлений и, даже неявная, образует нерв телеологического доказательства бытия Божия. «Всеблагостный Боже,— восклицает в одном из своих сочинений Маймонид в 1200-м году,— Ты образовал человеческое тело с бесконечной мудростью. Ты объединил в нем бесчисленные мириады сил, которые без устали действуют подобно такому же количеству орудий для поддержания и сохранения во всей совокупности этой прекрасной оболочки и бессмертной души человека» [10].

Подобных свидетельств можно было бы набрать множество; большинству их присуща общность их сопоставлений. Но

в истории телеологических воззрений мысль, сопоставляющая орудия и органы, мало-помалу формируется и вследствие этого определительно указывается, каким именно орудиям подобны те или иные органы. Так, Боссюэ высказывает приблизительно подобные же сопоставления, но с значительной степенью отчетливости, так что явно выступает сопоставление отдельных органов тела с определенными орудиями и снарядами. «Из всех дел природы,— пишет Боссюэ,— в которых цель достигнута наилучшим образом, это без сомнения есть человек. Кто изучит человека, тот увидит, что это есть дело величайшего намерения, которое могло быть задумано и исполнено только глубокой мудростью. Если мудрость эта проявляется в целом, то она кажется не меньшею и в каждой отдельной части. В человеческом теле все расположено с удивительным искусством.

Для всасывания жидкости губы превращаются в трубку, а язык делается поршнем. К легким приделан воздухоносный канал вроде нежной флейты особой отделки. Эта флейта, открываясь более или менее, смягчает воздух и дает разнообразие тонам. Язык — это смычок, который, отделяясь от зубов и ударяясь о нёбо, извлекает здесь особенные звуки. У глаза есть свои влаги и свой хрусталик. Преломление лучей света производится здесь с лучшим искусством, чем в стеклах, отточенных наилучшим способом. У глаза есть также зрачок, который то суживается, то расширяется. Все глазное яблоко то удлиняется, то делается более сплющенным по оси зрения для того, чтобы приспособляться к расстояниям, как при очках для дальнего зрения. В ухе есть свой барабан. В очень твердой кости у уха есть углубления, приспособленные к тому, чтобы отражать голос, чтобы этот голос отдавался отзвуком (эхом), как между скалами. В сосудах есть свои клапаны и заслонки. У костей и мышц есть свои блоки и рычаги.

Если кости переламываются, они опять могут быть соединены. Из поверхностей переломов природа выделяет особого рода белок, который и служит спайкой, вследствие чего кости делаются еще более крепкими, чем были до того. В самой замечательной укупорке находится спинной мозг. Это цепь маленьких костей, закупоривающих одна другую, в виде двойного смыка (шарнира), открытых в середине для прохода кровеносных трубок крови, которыми питается сам мозг. Эти сосуды и внутри имеют свои ходы. Позвоночный столб необходимо было сделать из многих кусков для того, чтобы можно было и выпрямлять и сгибать тело, которое не было бы гибким, если бы позвоночный столб состоял из одной сплошной кости.

Все машины в человеческом теле просты. Действие их всюду облегчено, а строение настолько надежно, что в сравнении с ним всякие другие машины очень грубы. При ближайшем

исследовании каждой части можно там видеть всякого рода ткани. Нет ничего лучше этих тканей... Никакой резец, никакой токарный станок, никакая кисть не могут приблизиться к той нежности, с которой природа отточила и округлила свои предметы.

В человеческом теле все, что производит отделение, смешение жидкостей, осаждение, переваривание, брожение, остатки, все это производится так искусно, что в сравнении с этим самая утонченная химия есть ничто иное, как очень грубое невежество.

Много вполне упорядоченных и очень сильных движений по правилам механики совершается в нас без науки, без обсуждения и размышления. Напротив, размышление обыкновенно только мешает им. Зрачок расширяется и сокращается самым соответствующим способом, чтобы доставить нам ясное зрение. Глаз удлиняется и сокращается сообразно с тем, нужно ли нам смотреть вдаль или вблизи. Глотка расширяется или суживается, смотря по тону, который она должна произвести. Чем менее ловкости и искусства с нашей стороны в столь соразмерных и верных движениях, тем, кажется, их больше в Том, Кто так хорошо расположил все части нашего тела»[11]. Таковы размышления Боссюэ. Определенность его слов и насыщенность его мысли конкретными впечатлениями, неожиданная в епископе, объясняется тем, что Боссюэ в продолжение целого года следил за сообщениями и указаниями анатома Дювернэ[12].

IV. Только что приведенные сближения органов тела и механизмов правильны, как указание на сходство тех и других, но они страдают пороком, свойственным вообще XVIII-му веку,— деизмом и потому — вытекающим из него — механицизмом. Логически и метафизически первым тут мыслится механическое приспособление, раз навсегда сделанное неизменным и приспособленное к точно предусмотренным заранее действиям, организм же — как нечто вторичное, образованное по образцу или образцам-механизмам. Образец органа действует в силу *внешнего* сцепления своих частей; соответственный же орган ему подражает, по существу своему будучи тоже не более как механизмом, хотя и устроенным рукой премудрого Механика; недаром же Творца вселенной XVIII-ый век так любил сравнивать с Часовщиком. Но достоинство механизма — в его автоматичности; чем менее вмешательства со стороны дальнейшего творчества требует раз изготовленный механизм, тем он, как механизм,— совершеннее. И потому в автоматичности заведенного при самом творении мира, в возможности идти ему по предустановленным механическими законами путям видел XVIII-ый век божественное превосходство его над механизмами, изготовляемыми рукою человеческой и требующими починок и других вмешательств нового творчества мастера. Однако, типом совер-

шенства все же был *механизм* в собственном смысле слова,— такой, который кажется взгляду механика насквозь прозрачным, и потому апологетика этого времени может быть рассказана простыми словами: «Мир хорош,— совсем как наши машины,— и потому, значит, сотворен Существом разумным». Но нетрудно понять, что в этих самодовольных словах содержится самообожествление человеческого разума, образующее суть жизнепонимания Нового времени и завершенно раскрывшееся в кантианстве. XIX-ый век, в котором начался перелом к жизнепониманию средневековому, открыл вместе с областью сверх- и под-сознательной, но тем не менее духовной, и организм. А тогда стало ясно, что так называемое «механическое» есть лишь способ грубой схематизации жизни, моделирование, иногда практически полезное, но застящее действительность, лишь только к нему относимся не как к условной схеме. Если же речь идет о познании действительности, то тогда не организм и его органы должно понимать из механизма, а как раз наоборот должно в механизме видеть отображение, сколок, тень какой-либо из сторон организма. Можно сказать, что механизм есть внешний очерк, абрис, контур организма, но пустой внутри, тогда как в организме — главное — это тончайшее его строение, его гистология и, так сказать,— ультра-гистология. И тогда понятен вывод: «Технические продукты, как, например, зрительная труба, фортепиано, орган, представляют собой несовершенные *органопроекции* глаза, уха, горла», а глаз, ухо, горло — их *органические первообразы*.

V. Но чтобы эта мысль об орудиях, как о проекциях тела, была более ясна и, главное,— более плотна, не оставим своего обсуждения, прежде чем бегло просмотрим ряд примеров из этой беспредельной области.

а) Наши руки и плечи, в сущности вся фигура в целом, проектируются в технику, как обыкновенные весы; чашки весов соответствуют ладоням несколько простертых рук, когда мы прикидываем на руках, какой из двух грузов тяжелее, коромысло — рукам, голова — стрелке, ноги — опоре весов. Когда мы вешаем грузы на руках, то, как всякий мог заметить, мы представляем собою весы, и это обстоятельство запечатлено в нашем языке названием сторон коромысла — *плечами* его.

б) Рука, или как поверхность, или как схватывающая пальцами, или как сжимающая, «есть мать всех орудий, совершенно так же как осязание есть отец всех ощущений». Напомним, что даже благороднейшее из ощущений, зрительное, есть лишь утонченнейшее осязание, на что указал уже Аристотель [13]; зрение есть осязание ретиной. Тут уместно напомнить и то, что наша кожа, эмбриологически, развивается из *наружного* зародышевого листка, из той самой *эктодермы*, которая порождает

собой, при дальнейшем дифференцировании, нервную систему и, потому, чувствующие части органов ощущения. Иначе говоря, самое сокровенное нашего тела есть, вместе с тем, и самое внешнее его, а органы ощущения суть не что иное, как та же видоизмененная кожа, и, следовательно, самые ощущения — производные осязания; а так как представительницей чувства осязания бесспорно надо признать руку, то понятно и то, что рука оказывается первообразом большинства наших орудий. Гладило для разравнивания, утюг, станки шлифовальные и полировальные для дерева, металла, стекла, камня, включительно до бриллиантово-гранильных машин и до приспособлений шлифовать оптические линзы,— все это ладонь руки, то согнутая, то распрямленная, то чрезвычайно увеличенная, то, наоборот, весьма уменьшенная, то с подчеркнутой жесткостью, то умягченная,— рука, которой в одних случаях придана большая, чем у ладони органической, определенность и постоянство движений, тогда как в других случаях, напротив, она получает большую сравнительно с членом тела свободу движений. Органическая рука способна производить многие действия, и потому — ни одного предельно точно. Но при разных мастерствах ладонь все же получает разный характер, делаясь то более жесткой, то более гибкой, и т. д. В перечисленных же орудиях и других, проектирующих ту же ладонь, те или иные свойства ладони стилизируются, подчеркиваются с соответственным ослаблением других; тогда ладонь теряет свою многообразную функцию и, сделавшись определенной в направлении своей деятельности, дает тот или иной гладильный инструмент. Но было бы ошибочно думать, что это проецирование органа в технику делается нарочито, сознательным расчетом: правильнее видеть в техническом творчестве сознательное использование не готовых, растущих в теле образцов, а идей их, доступных под- или сверхсознательному созерцанию. И вот, та самая идея-функция, которая организмом осуществляется в ладони руки, осуществляется другой раз, или другие разы много других разов, но с разными оттенками, в ряде орудий гладильного назначения. Если угодно, можно было бы сказать, что эти разные орудия суть воплощения одной и той же идеи, но в разных стилях: ведь что же, в сущности, есть стиль, как не выражение того или другого *поворота* творческой воли в силу необходимости добиться известной функции. Мы вникли в проекции руки, как ладони, нетрудно теперь было бы сделать то же в отношении проекции той же руки, но в ее функции схватывания и сжимания; но, не останавливаясь на этом, обратимся к другим органам.

в) Ряд зубов — в технике соответствует напильнику и пиле. На такое сопоставление наводит, между прочим, и название

режущих уголков пилы — *зубьями*. Нужно думать, что древнейшею пилою была даже просто челюсть какого-нибудь животного; по крайней мере некоторые дикие племена Южной Америки в настоящее время пользуются в качестве пилы челюстью с зубьями, и именно рыбьею. Прокалывающая и пробивающая функция отдельного зуба проецируется в технику иглою и шилом,— поскольку зуб стилизуется в острие,— и долотом и стамескою,— когда зуб подводится под образ клина. Понятно, далее, что эти перво-орудия могут осложняться, через повторение и через сочетание с другими орудиями; но суть дела от этого не меняется. Добавим еще лишь, что и доныне рыбья кость служит у некоторых народов иглой; может быть, это колеблет мысль об игле как проекции зуба и побуждает видеть прототип иглы в кости.

г) Челюсти с зубами и губами послужили прототипом клещей, тисков и т. п. инструментов. Эту параллель закрепил язык, что заставляет нас говорить о губах клещей и тисков, об остро-губцах и плоско-губцах. Когда мы говорим про остро-губцы, что они «перекусывают» проволоку, то перед нами опять функциональное подобие их перекусывающим зубам.

д) Скребущий и царапающий ноготь проецируется царапающими и скоблящими инструментами; гравировальные иглы, стамески, наконец, обыкновенное стальное перо несут функции, которые, за неимением соответственных инструментов, возвращаются от проекции обратно к первообразу, то есть ногтю.

е) Наши конечности, взятые по частям, дают в технике рычаг, а в целом — систему рычагов с шарнирными соединениями.

ж) Уху подражают рояль, пианино, фортепиано и прочие тому подобные музыкальные ударные инструменты с клавишами. Сперва может показаться неестественным такое сопоставление, раз упомянутые инструменты *производят* звук, а ухо его *воспринимает*, так что функции там и тут различны. Но если мы вспомним, что восприятие звука возможно лишь после его в каком-то смысле воспроизведения в самом слуховом органе, то мы согласимся, что аппарат внутреннего уха есть аппарат звуко-производящий, хотя этот звук и не разносится наружу. Подобие уха и рояля, следовательно, обосновывается. Ударный аппарат уха — молоточек, наковальня и стремя,— удивительно воспроизведены техническим творчеством в каждом из молоточков с передаточными частями рояля, барабанная перепонка соответствует клавишам, кортиевы дуги — струнам, костные резонаторы — резонансовым доскам и полостям. Таково одно направление, по которому была стилизована идея уха; а другое — привело к звукозаписывающим аппаратам, фонавтографам, фонографам

и граммофонам, причем граммофоны и фонавтографы специализировали функцию фонографов.

з) Проекция глаза, со стороны оптических сред, есть камера-обскура, изобретенная Баптистом Портою[14] в 1560 году. Т. к. арабский ученый Альгасен[15] уже в ⟨...⟩-м году описал строение глаза, а Шейнер[16], в своем сочинении «Oculus», напечатанном в 1562-м году, дополнил физическую теорию зрения, XVI-ый же век был самым оживленным в обсуждении теории зрения, особенно перспективы, то, естественно думать, изобретение Порты не стояло особняком от общего внимания к глазу и, следовательно, могло быть сознательным сколком его устройства. Во всяком случае, некоторое время спустя, сам изобретатель, в своем сочинении «Magia naturalis», напечатанном в 1562-м году, сравнивает глаз со своей камерой-обскурой. Нет сомнения, что в рассматриваемом, как и во многих других случаях, не только познание органа повело к техническому строительству, но и, напротив, техническое построение побудило более пристально вглядеться в свой прототип и отчетливо представить себе его схему.

и) Заведомо сознательным повторением ахроматически преломляющих глазных сред было изобретение ахроматических линз для телескопов и прочих оптических инструментов. История его настолько показательна для учения об органопроекции, что о ней следует напомнить хотя бы несколькими словами. Как известно, основатель учения о световом рассеянии лучей и преломлении, Исаак Ньютон[17], руководимый некоторыми неточными опытами и предвзятыми мыслями, был убежден, что цветовое рассеяние пропорционально преломлению, так что свет после преломления остается белым тогда и только тогда, когда лучи, выходящие из преломляющей среды, параллельны лучам падающим. А отсюда следовал вывод, что цветная окрашенность изображений по краям — в прямой пропорциональности к оптической силе инструмента и что бесцветных изображений посредством преломляющих сред получить невозможно. Авторитетом Ньютона это убеждение укрепилось и надолго сделалось общепринятым среди ученых. Но там, где было ⟨обрыв текста⟩

і) Оптические среды глаза могут проецироваться и с различными специализированными стилизациями: тогда возникают сложная лупа, микроскоп, подзорные трубы, рефракторы и т. п. При этом, собственно измерительные части таких инструментов проецируют те нервные приспособления, при помощи которых мы можем учитывать, на сколько именно мы повернули в том или другом направлении свой глаз. Как ⟨пример⟩ вращательных движений одного глаза мы укажем пользование лимбами, тогда как общий подъем всего корпуса проецирован ка-

тетометром. Что же касается до конвергенции обоих глаз, то она проецирована в различных дальномерах, а далее, в больших масштабах осуществляется всякой триангуляцией: включительно до измерения астрономических расстояний, где базисом служит диаметр Земли или даже диаметр земной орбиты. Другой же момент, служащий к определению глубинных расстояний, а именно аккомодация хрусталика, тоже дает основу для телеметрии, через измерение фокусного расстояния. Бинокулярный зрительный синтез повел, как известно, даже путем сознательного подражания, к изобретению стереоскопа и стереоскопической камеры в светописи; расширяясь далее, то же начало проектировалось в телестереоскопе, который правильно было бы назвать глазами великана, а при еще большем расширении глазного расстояния возникли астрономические фотографии для стереоскопа путем съемки с разных концов земного диаметра или даже земной орбиты. Мы уже видели, что устройство ахроматических линз исходило из подражания ахроматизму глаза. Но у глаза и помимо ахроматизма есть ряд своеобразных свойств. Введение в современной оптической технике систем оптических чечевиц из разных сортов стекла есть подражание оптическим средам глаза, имеющим переменную плотность и, весьма вероятно, несколько различный состав. Чем больше введено в оптический прибор таких чечевиц, тем это приближение к глазу делается большим; в коллиниарах Фохтлендера, анастигматах Цейса и двойных анастигматах Герца вводится по две системы чечевиц, каждая в три чечевицы, итого — по шести чечевиц; в телеобъективе Штейнгеля — уже по три системы чечевиц, две, имеющие по две чечевицы, и одно — в три, итого семь чечевиц [18].

Оптический образ, даваемый хрусталиком в зрительном аппарате, дробится, как известно, на отдельные, далее уже невидимые непротяженные, для сознания, элементы, каждый соответствующий одному нервному окончанию. Другими словами, картина мира представляется точечной, как бы сложенной из мозаики. Технически это раздробление оптического образа использовано при фотографировании через сетку и в последующем за ним цинкографском точечном воспроизведении изображения в типографском деле.

Тот же принцип дробления зрительного образа на элементы использован в приборах, передающих вдаль зрительные образы. Этот последний содержит в себе: и хрусталик, дающий образ, и ретину, образ дробящую и воспринимающую, и проводящие пучки нервов, именно пучки, как и в аналогичных передаточных приборах.— Ретина, с ее зрительным пурпуром, изменяющаяся от действия света, проецируется светочувствительной пластинкой, а вместе с оптическим нервом — фотохимическими

элементами как производителями тока и электронно-химическими фотометрами как обнаружителями и измерителями лучистой энергии.

Фотография исходила из глаза. Но замечательно, что и дальнейшее развитие фотографической и связанной с нею типографской техники следует принципам, которые наглядно показывает зрение. Имею в виду восприятие цветов. Глаз не только дробит световую поверхность экстенсивно, но и разлагает каждый из элементов поверхности *качественно*, на три основные цвета, соответствующие трем родам нервных цветовоспринимающих окончаний в ретине, если верить теории Юнга — Гельмгольца [19]. В истории искусства эта способность глаза повела, через сознательное подражание, к пуантелизму. В технике на том же начале была основана сперва цветная фотография Жоли через сетку чередующихся параллельных линий трех цветов, а затем — вошедшая в употребление Люмьеровская [20] цветная фотография на пластинах, осыпанных смесью троякоокрашенных крахмальных зернышек.

Проекцию того же принципа, но в ином направлении, дает фотографирование через три светофильтра с дальнейшим соединением затем трех изображений сциоптиконом или же, при раздроблении их сеткой — через печатание на одном месте тремя красками — обычная трехцветка.

Чтобы закончить с вопросом о бесчисленных технических проекциях глаза и его частей, отметим лишь, что сознательное подражание радужной оболочке глаза дало в технике диафрагму *ирис*, что и по названию указывает на радужную оболочку (iris — радужная оболочка), вместившую более старые и менее совершенные проекции той же оболочки — обычными диафрагмами.

к) Мы говорили о глазе. Но и другие органы имеют свои технические проекции. Так, сосущая функция *губ* проектируется в «банках», отдойниках с резиновым баллоном, а совместно с языком — в воздушных насосах; и нагнетательные и разряжающие насосы проецируют губы, причем поршень несет функцию языка. Говорящая же функция губ — проецирована рупором, раструбами духовых музыкальных инструментов, амбушюром телефона. Голосовой же аппарат в целом дает всевозможные музыкальные духовые инструменты, причем волынка имеет даже в своем мехе проекцию легких. А с другой стороны, этим голосовым аппаратом, как бы вырванным из нашего организма и отброшенным иногда за сотни верст, является телефон, причем провода соответствуют нервам, передающим артикуляционную иннервацию.

л) *Нервная система* проецируется электрическими приборами, с которыми она имеет, по-видимому, более чем только

формальное сходство. С одной стороны, мы знаем, что нервные процессы всегда сопровождаются электрическими токами, воспринимаемыми и обычными чувствительными гальванометрами, и при этом токами, меняющимися по силе и напряжению, в зависимости от процессов психических. Напомним к этому, что именно мышечная функция и органы преобразовываются в таковые же *электрические* у различных электрических рыб, по исследованиям Бабухина и И. Ф. Огнева [21], то есть иначе говоря, в электрических ударах электрических рыб нужно видеть эквивалент мышечным ударам, и, значит, непосредственное следствие иннерваций. А с другой стороны, электричество, объединившее ныне в себе все прочие виды энергии и ставшее уже универсальной физической причиной, лежащей не только глубже разделения отдельных видов энергий, но и глубже разделения материи и энергии, электричество по эзотерическим воззрениям, издревле рассматривалось как частный случай первоматерии или, если угодно, перво-силы, которая есть носитель не только всех физических, но и оккультных явлений мира, будем ли мы называть эту все-причину одом, астралом или иными подобными терминами. Следовательно, с этой точки зрения «пластического посредника» понятна теснейшая связь между явлениями, подстилающими психику, и электрическими.

Всякий электрический провод из металлического середнячка и изолирующий обмотки весьма напоминает нерв, особенно когда при лучшей изоляции делается не одна обмотка, а несколько слоев ее. Но особенно разительное сходство с нервами усматривается в том электропроводе, который можно назвать таковым по преимуществу,— в океанических и подземных *кабелях*, образованных, как и нерв, *пучком* проводящих проволок, залитых изолирующим веществом, окруженных затем проволочной обмоткой ради крепости, затем рядами изоляторов и наконец охраняющей кабель стальной полосой — обвивкой. Это сходство кабеля с нервным пучком было уже давно отмечено Каппом; что же до проволок тонких, то они напоминают нервные ответвления.

Но если проводящая нервная система напоминает электропроводную сеть, то центральную, как ее понимает современная психофизиология, нельзя не определить как прототип распределительных досок, так или иначе направляющих токи, или, еще, с такой распределительной доской по преимуществу — центральной телеграфной или, еще лучше, телефонной станцией. Все учение о нервных путях и протоках, образующихся или нарушающихся в центральной нервной системе, конечно, есть схема этих станций.

Наконец, следует сказать несколько слов и о воспринимающем нервном аппарате. Он состоит из отдельных нервных

клеточек — нейронов, с длинными отростками. Нейроны, своими отростками приходящие в соприкосновение при раздражении органов восприятия теми или иными видами энергии и вследствие этого дающие проход как нервному, так и электрическому току, бегущему по нерву, очень напоминают чувствительный орган радиотелеграфа, так называемый *слипатель*, cohéreur или Flitter. Там же происходит сближение и слипание металлических (никелевых, железных) опилок, вследствие чего увеличивается электропроводность слипателя и электрический ток бежит по проводу к центральному радиотелеграфному аппарату-регистратору, который уподобляется центральной нервной системе. Может быть, рассуждая внешне-физически, возможно предположить, что самые сцепления нейронов имеют тот же электромагнитный характер, как и сцепление опилок слипателя. Электромагнитные волны, возбуждая в опилках мгновенные токи, параллельные и одного направления, вызывают обычные пондеро-моторные электромагнитные действия, то есть заставляют опилки притягиваться друг к другу, слипаться и следовательно проводить слабый электрический ток батареи, в цепь которой включен слипатель. Не происходит ли того же и с нейронами, на которые действуют волны тепловые и световые, то есть электромагнитные. Малая величина нейронов как раз подходила бы к малой длине этих волн и следовательно была бы сообразной к электромагнитному восприятию именно световых волн. А токи, посылаемые тогда по нервам,— это собственные токи организма, которые при соприкосновении нейронов получают возможность свободно пройти и дать сигнализацию. Следовательно, радиотелеграф соответствует органам восприятия нашей чувствительности.

м') Сердце с его желудочками и клапанами проецируется в технике насосом двойного действия, всасывающим и нагнетающим одновременно. Гарвей [22].

А, кроме того, есть какая тонкая нить, идущая от сердца к часам, ритмически выстукивающим время.

м) Кости — с их упругими искривлениями, с двумя видами костной ткани, плотной и губчатой, с пластинками, расположенными по линиям наибольшего сопротивления, и с их чудесной, сравнительно с количеством вещества, крепостью — это прототип железных и железобетонных сооружений. «В запутанный на первый взгляд и густо переплетенной сети костных перекладинок и пластинок, которая пронизывает губчатую кость, мы узнаем *механически совершенную систему упругих* столбов и стропил. В каждой кости эта система распределяется иначе, но всегда так, что костные петли, образующие в *архитектуре кости* сеть, соответствуют направлению действия силы, которому подвергается данная кость при нормальных движени-

ях и функциях нашего тела. Каждая отдельная костная пластинка имеет свое специальное статическое назначение, свою определенную задачу в этой кажущейся путанице столбов, связанных между собою и взаимно перекрещивающихся в своих направлениях. Строение губчатого костного вещества напоминает устройство тех, столь же легких и изящных висячих мостов, которыми нынешнее строительное искусство заменяет, с минимальной затратой материала и в наиболее целесообразной форме, тяжелые и массивные каменные арки, воздвигавшиеся в прежнее время над реками и долинами. Открытие этой архитектурной сущности губчатого костного вещества принадлежит Германну Мейеру[23]. Как установили математически Кульман и Юхтус Вольф, «человеческое бедро устроено строго по принципам статики, как мог бы устроить инженер какое-либо тело, которому приходилось бы, подобно бедру, выдерживать давление и вытяжение» (Ю. Вольф); во всех исследованных в этом направлении костях архитектура костных перекладинок в губчатом веществе вполне соответствует теоретическим линиям графической статики. Направление решетчатых перекладинок сети строго придерживается линий, которые мы получаем в математических построениях, соответствующих по форме и функции костям»[24].

н) Живое существо, всякое теплокровное, со стороны тепловой энергии может быть названо *термостатом*, и есть прототип термостатов технических. Можно даже сказать более определенно, что термостат есть проекция материнской утробы, искусственная материнская утроба, подобно тому как инкубатор — прибор для искусственного выведения цыплят — уже явно и преднамеренно подражает курице-наседке.

о) Обратимся* теперь к тому синтетическому орудию, которое объединяет в себе многие орудия и, принципиально говоря, все орудия. Это орудие орудий есть *жилище, дом*. В доме, как средоточии, собраны все орудия или находятся *при* доме, возле него, в зависимости от него,— служат ему. Чего же есть проекция жилище? Что именно им проецируется? По замыслу своему, жилище должно объединять в себе всю совокупность наших орудий — все наше хозяйство. И если каждое орудие порознь есть отображение какого-либо органа нашего тела с той или другой его стороны, то вся совокупность хозяйства, как одно организованное целое, есть отображение *всей* совокупности функций-органов, в их координированности. Следовательно, жилище имеет своим первообразом *все тело* в *его целом*. Тут мы припоминаем ходячее сравнение *тела — с домом души*, с жилищем разума. Тело уподобляется жилищу, ибо самое

* Напис.⟨ано⟩ 1917.IX.19. Утро — Вторник.

жилище есть отображение тела. Припоминаем в классическом изречении Витрувия [25], сказавшего, вслед за общим воззрением древности, что прекрасное здание должно быть построено «подобно хорошо сложенному человеку»,— изречение, точный смысл которого раскрывается ниже. Подобно сему и Микель-Анджело утверждает, что «части архитектурного целого находятся в таком же соотношении, как части человеческого тела, и тот, кто не знал и не знает строения человеческого тела в анатомическом смысле, не может этого понять». Наружность здания он сопоставляет с лицом, этою наружностью тела — по преимуществу. «Если в плане имеются различные части,— писал Микель-Анджело,— то все, одинаковые по качеству и количеству, должны быть одинаково украшены и орнаментированы. Если же меняется одна часть, то не только позволено, но необходимо изменить ее орнаментику, а также и соответствующих частей. Основная часть всегда свободна, как нос, находящийся посредине лица, не связан ни с одним глазом, ни с другим; рука же должна быть одна как другая, и один глаз должен быть как другой. Поэтому очевидно, что части архитектурного целого находятся в таком же соотношении, как части человеческого тела, и тот, кто не знал и не знает строения человеческого тела в анатомическом смысле, не может этого понять» [26].

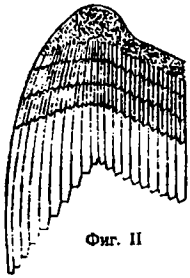
Дом подобен телу, а разные части домашнего оборудования аналогически приравниваются органам тела. Водопровод соответствует кровеносной системе, электрические провода звонков, телефонов и т. д.— нервной системе, печь — легким, дымовая труба — горлу и т. д. и т. д. И понятно, что иначе быть не может. Ведь, заключаясь в дом со *всем* телом, мы заключаемся туда со *всеми* своими органами. Следовательно, удовлетворение *каждого* из органов, то есть доставление ему возможности действования, происходит не иначе, как через посредство дома, и значит дом должен быть системою орудий, продолжающих *все* органы. Но, не останавливаясь на этом вопросе *пока*, мы лишь отметим, что древний дом, дом по преимуществу — с его двором, наружной частью и внутреннею рассматривается как отображение всего человеческого существа. В особенности это толкование относится к дому по преимуществу — к храму с его двором, святилищем и святейшим, одинаковому по составу как у язычников (двор, перистиль, наос), так и иудеев. Нередко говорилось, что храм, как дом Божий, строится именно как дом, по образцу дома. Но это, с точки зрения новейшей, сакральной теории культуры, ложное обращение, воистину поставление быка после плуга. Храм есть тип дома, а не дом — храма, и самый дом есть дом постольку, поскольку и он все же есть род храма. Ту же трехчастность видим, далее, и в христианстве —

притвор, храм, алтарь, и в ламаизме и т. д. Короче, эта трехчастность есть норма храма. И теперь, обращаясь к толкователям храмовой символики, как древним, так и новым, мы видим, что в этой трехчастности усматривается ими изображение трех моментов человеческого существа — тела, души и духа, или, если угодно, тела физического, тела астрального и тела духовного. Таково толкование, например, у Филона и других древних толковников. А один из новейших написал целую книгу об изображении ветхозаветным Иерусалимским храмом человеческого существа, причем указывает подробнейшим образом соответствие разных деталей храма отдельным органам тела [27].

По толкованию же Симеона Солунского [28], двойственный состав храма христианского, то есть из самого храма и алтаря не считая притвора, или иначе говоря, из части доступной и недоступной, имеет символическое значение человека, «из души сущего и телесе».

VI. Приведенные примеры показали нам, что рассмотренные нами орудия, действительно суть органопроекции. Но если это так — по существу технического творчества, а не по случайному совпадению, то следует думать, что таковы не только «некоторые», а и *все* орудия и что в существе орудия лежит и необходимость быть проекцией какого-либо органа. А в таком случае ставится двойной вопрос: во-первых, *все* ли наши органы проецируются в техническом творчестве человека? И, во-вторых, всякое ли орудие, в самом деле, есть проекция одного из наших органов?

Ясное дело, что на первый вопрос не может быть иного ответа, как отрицательный. Наша техника развивается. Я не хочу сказать, что она беспрерывно развивается на протяжении всей истории, но — лишь то, что появляются орудия, которых в данный период истории и в данной культуре не было, и притом орудия, построенные по новым принципам. И нет никаких оснований думать, что деятельность этого строительства чем-нибудь ограничена и что она не может продолжаться неопределенно далеко. Следовательно, каждое данное состояние техники не есть окончательное и, следовательно, в каждый данный исторический момент не все органы и не все стороны органов проецируются в технику. Историческая задача техники — сознательно продолжить свое органопроецирование, исходя из решений, даваемых бессознательным телостроительством души. «Так как природа,— говорит Дюпрель [29],— решает свои органические задачи по принципу наименьшей затраты силы и является прообразом по отношению к технике, то последняя должна *подражать природе*, что до сих пор она бессознательно и делала; но она должна, если желает идеального решения своих



Фиг. II



Фиг. III



Фиг. IV



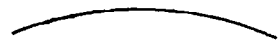
Фиг. V



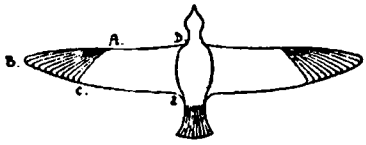
Фиг. VI



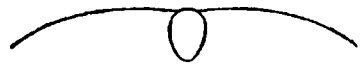
Фиг. VII



Фиг. VIII



Фиг. IX



Фиг. X



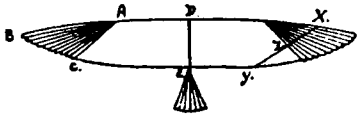
Фиг. Xa



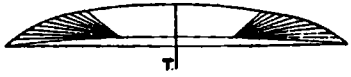
Фиг. XI

Птичье крыло и веер

задач, возвыситься до *сознательного* подражания природе... Только с вступлением техники на путь подражания природе и может явиться надежда, что ее развитие не будет зависеть от случая, не будет уподобляться исканию с завязанными глазами, но явит собой осуществление пророчества Бэкона Веруламского: «с изобретением будет совершенствоваться и искусство изобретения»»[30]. Таков ответ на *первый* вопрос, ответ лишь предварительный, ибо объем его, как увидим, будет чрезвычайно расширен, когда мы рассмотрим второй из поставленных воп-



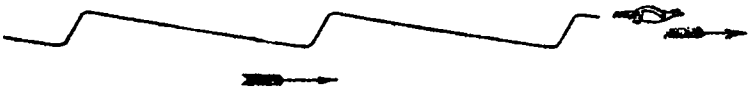
Фиг. XII



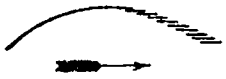
Фиг. XIII



Фиг. XIV



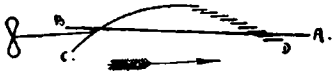
Фиг. XV



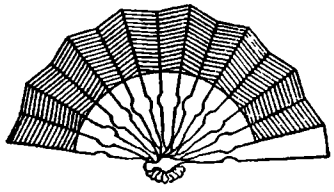
Фиг. XVI



Фиг. XVII



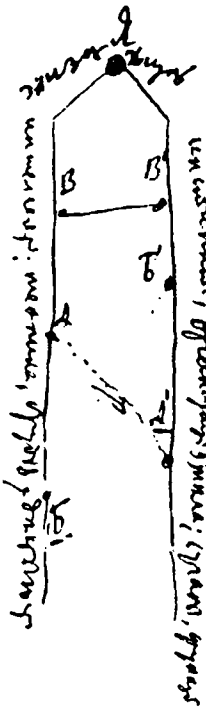
Фиг. XVIII



Фиг. XIX

Птичье крыло и веер

росов, а именно, *все* ли орудия суть проекции наших органов? Этот самый вопрос, неправильно понятый, побудил Э. Маха возражать Каппу на его теорию технического творчества и высказать, что она «набрасывает большой туман на мысль Спенсера» и что «этим путем можно прийти только к фантастической «философии»» техники. «Является вопрос,—заявляет Э. Мах,—какой же орган проектирован в винте, в динамомашине, в интерференцрефрактометре и т. д.,—выставляет Э. Мах свое возражение.—Верно только то, что изучением техники мы можем также прийти к пониманию некоторых органов нашего тела»[31].



Ответ на вопрос, поставленный так, как он был поставлен, не может быть иным*, нежели отрицательным. Прежде всего, далеко не все органы собственного своего тела мы знаем. Тело наше вовсе не может считаться познанным, что однако не мешает творческому воображению техника проецировать в технику и те стороны нашего тела или те органы, которые анатомии макро- или микроскопической и физиологии еще не известны. Следовательно, не только допустимо, но и следует ждать, увидеть в технике такие орудия, которых прототипа органического мы еще не нашли. Затем, многие из наших органов рудиментарны, или даже вовсе не развиты и не выявлены, вследствие растекания потока жизни в разные существа, что не мешает этим органам принципиально быть в нашем теле или, скорее, в жизненном начале нашего тела. Для цельности организма необходима его стилизация в известном направлении, то есть необходима в развитии органов его известная односторонность. Но это не значит, что в области орудий, по нашему произволу, в зависимости от потребностей данного времени и данной задачи, продолжающих или не продолжающих наше тело, прилагаемых к телу или откладываемых от него, *тоже* должна быть специализация, если брать ее в ее целом. В силу произвольности в присоединении и неприсоединении того или другого орудия к телу, в силу их большей разобщенности между собой, нежели это можно сказать об органах тела, орудиям может быть присуща меньшая согласованность между собой, а потому — большая проявленность разнообразных заданий. Например, совмещение органов и функций обоих полов в одном организме, по крайней мере высшем, невозможно: для правильности действия требуется разделение этих функций и органов, то есть стилизация организма или в мужской, или в женский. Но это не значит, что творческие возможности обоих полов исключаются из данного организма: каждому полу свойственны органы и функции другого, но в зачаточном виде. Так, в мужском организме есть *матка*. И потому, проекция матки, созданная в технике женщиной, вовсе не может быть отрицаема как органопроекция человеческого тела

* 1917.IX.19. Вечер.

вообще, и мужского в частности, хотя матка у мужчин рудиментарна.

Скажем точнее. Орудия создаются жизнью в *ее глубине*, а не на поверхности специализации, а в глубине своей каждый из нас имеет потенциально многоразличные органы, не выявленные в его теле, и может, однако, выявить их в технических проекциях. Отсюда следует и обратное: жизнь может технически осуществить проекцию некоторого органа раньше, чем он станет нам известен анатомо-физиологически, у нас самих или даже у других организмов, других созданий жизни, не человеческих — в явном виде, а потом, быть может, и у человека в зачаточном. Если изучение организмов есть ключ к техническому изобретению, то и обратно, технические изобретения можно рассматривать как реактив к нашему *самопознанию*. Техника может и должна провоцировать биологию, как биология — технику. В себе и вообще в жизни открываем мы еще неосуществленную технику; в технике — еще не исследованные стороны жизни. Линия техники и линия жизни идут параллельно друг другу; но соответственные точки той и другой могут забегать вперед и отставать относительно друг друга. И это дает судить нам о каждой из этих линий *прогностически*, на большее расстояние, чем они даны нам фактически — линия жизни в сознании, линия техники — в действительности. Так, например, воздухоплавание стало на твердую почву, когда изучило полет птиц, и именно факт птичьего полета внушил из глубочайшей древности, еще в царстве Миноса [32], твердое убеждение, что аэронавтика возможна. Но в других случаях результаты техники еще не достигнуты, хотя и предвидятся определенно. Так например, *зная* об органах электрических рыб — сома, гнюса (ската), угря и оксиринха, священной рыбы египтян, можно и должно было предвидеть возможность построения электрических орудий, как продолжение тела. Таковое практически все еще не осуществлено, разве что не считать фантазии Жюля Верна в романе «80 000 лье под водою», где описывается электрическое ружье капитана Немо.

IV. СИМВОЛИКА ВИДЕНИЙ *

I. Разум осуществляет себя в технике, продолжающей тело посредством проекций его органов. Мы пришли к этому путем теоретических соображений. Дальнейшее за тем сопоставление органов и орудий доказывает, что последние действительно имеют своим типом первообразы органов, самые же органы — своею моделью. Этих соображений и этих наблюдений достаточно, чтобы увериться в выставленной ранее связи орудий и органов; но все же эти способы доказательства не прямые, и было бы желательно более *непосредственно* убедиться в проектирующей деятельности жизни, осуществляемой разумом. Желательно было бы видеть *своими глазами*, так сказать,—как именно совершается такое выведение органических схем наружу, в их орудийные проекции.

Скажем более прямо. До сих пор мы рассматривали и орудия и органы *извне, как готовые дела*, как *результаты* творческой деятельности. Посмотрим теперь на них *изнутри*, то есть как на самые деятельности. До сих пор мы приписывали их кому-то другому. Теперь же взглянем на них, как на собственное свое творчество, как на творческую деятельность недр нашей ноуменальной воли, в генезисе их. Ведь, что касается по крайней мере органов, то они, подобно словам, суть не только ἔργα, но и ἐνέργειαι [1] нашей жизненной глуби: как и слова, органы вновь и вновь, в каждом отдельном случае, в каждый час и даже в каждое мгновение, зиждутся творческими недрами, непрестанно перетекая и утекая и столь же непрестанно блюдя свое подвижное равновесие новым притоком вещества и формующих и прорабатывающих его энергий жизни. Не только natura naturata, но и natura naturans [2] есть каждый из органов, а, точнее,—самое живое существо. Итак, нам предлежит рассмотреть наши органы и наши орудия в их *возникновении*. Тогда мы должны сказать: то самое устремление жизни, которое в порядке органическом, взятом совне, являет себя в качестве созидаемого *им* органа, оно в порядке орудийном, опять совне взятом,—строит орудие, технику, цивилизацию. Глаз, например, есть изнутри ничто иное, как *влечение к свету*; но это самое влечение, в другом порядке, однако, внешнем, как и самый

* 1917.IX. Ночь.

орган, созидает камеру-обскуру, телескоп и микроскоп. Изнутри, как деятельность созидания, и глаз и камера-обскура суть *не* два похожие друг на друга, но одно и то же, различно преломленное стремление жизни: извне же — они разные, хотя, в силу своего внутреннего сходства, морфологически подобны между собою. И, следовательно, камера-обскура может рассматриваться как *символ* того внутреннего движения жизни, которое мы имеем при себе, в непрестанном органическом усилии осуществления, как *глаз*. Но что же есть, собственно, самое стремление к свету? Ignoti nulla cupido [3] — нет стремления к неведомому. Ни мысли, ни чувства, ни волнения, чего бы то ни было не могло бы быть, если бы эта реальность никак не присутствовала в недрах нашего духа. И она действительно налична ему, как непосредственное содержание духа, как непосредственная связь его с реальностью. Мы мыслим свет, мы чувствуем его, мы устремляемся к нему или от него потому, и только потому, что уже имеем в себе его, и то первичное устремление к свету, в котором содержатся дальнейшие, уже психологические, отношения к свету,— мышление, чувство и воля, есть *мистическая* связь со световой реальностью, или, иначе говоря, дву-едино, будучи столь же нашим, к субъекту относящимся, как и не нашим, реальностью самого объекта, хотя термины «субъект» и «объект» должно употребить здесь очень условно, ибо ни объекта, ни субъекта, в точном смысле слова, на этой глубине внутренней жизни еще *нет*. Таким образом, наше *стремление* к свету есть тем самым и *явление* света в нас, свет в нас, поскольку он является нам,— не только *наша* энергия, как проявление *нашей* собственной бытийственности, но и энергия света, как проявление его бытийственности. Это мистическое обладание светом есть нераздельное и неслиянное взаимо-проникновение двух энергий, образующих своим несмешенным, но и не обособляемым внутренно единством реальность, равно относящуюся к области субъекта, как и к области объекта, а потому равно правильно называемой именем субъекта, как и именем объекта. В частном разбираемом случае своеобразную реальность — обладание мистически [4] светом — можно называть и нашим стремлением к свету и самим светом в нас: и то и другое наименование правильны, хотя каждое по-своему односторонне. С точки зрения сделанных разъяснений станет понятно, во-первых, почему и древние и новые мыслители так настойчиво твердили о световой, о солнечной природе глаза — очевидно, по световой, по солнечной энергии самого стремления, глаз зиждущего, а во-вторых, почему мы вправе говорить о глазе камере-обскуре не только как о символах созидающего их стремления к свету, но и как о символах самого света.

II. Обсуждая частный случай, мы наметили по поводу него и общие начала *символизма*. *Символ* есть такая реальность, которая, будучи сродной другой изнутри, по производящей ее силе, извне на эту другую только похожа, но с нею не тождественна. «Все, что совершается, есть символ,— писал Гёте Шуберту в 1818-м году,— и тем обстоятельством, что совершающееся отображает само себя полностью, оно намекает и на все остальное. В таком воззрении, как мне кажется,— продолжает Гёте,— заложена высшая притязательность и высшая скромность»[5]. В воспоминаниях же Римера дошло до нас и то утверждение Гёте, что все наше познание символично, что одно есть символ другого, магнетическое явление — электрического, и т. д.[6] Из такого подхождения к понятию о символе делается понятно, что каждой данной реальности символ может быть не один, а неопределенно-продолжающийся *ряд* символов, точнее сказать — *пучки* таких рядов, в средоточии которых находится самая символизируемая реальность, и каждый член каждого ряда, будучи внутренне связан с символизируемою реальностью, внешне разобщен от нее. *Различными*, многоразличными признаками может устанавливаться сходство символа и символизируемого, но всякий раз, каков бы ни был признак, которым держится это сходство, значение его напоминательное, а не образовательное: он привлекает внимание к символу, побуждая углубленно проникнуть к символу, а не образует самый символ, ибо символ есть символ не по наличию в тем того или другого признака, а по пребыванию в некоторой реальности энергии некоей другой реальности и, следовательно, по *синергизму* двух,— по меньшей мере двух,— реальностей. Вот почему должно твердо помнить, что внешнее сходство, само по себе, как таковое, без знания или предчувствия *внутреннего* единства сил, организующих ту и другую конкретности, отнюдь *не дает* права говорить об этих конкретностях, как о символах друг друга. *Символ* — слово важное и ответственное: им не подобает пользоваться зря, без достаточных, и даже весьма достаточных к тому оснований. И с прискорбием видишь, как вульгарное словоупотребление, захватив термин «идея», в смысле всякой мысли, всякого понятия, всякого представления, принялось теперь за термин «символ», как за синоним всякого знака, всякого условного, прагматического или аллегорического представительства в мысли. Но это все отнюдь не есть еще символ.

Скажем точнее и яснее: *символика* не измышляется кем бы то ни было, не возникает чрез обусловливание, а *открывается* духом в глубинах нашего существа, в средоточии всех сил жизни и отсюда *изводится*, воплощаясь в ряде последовательных, друг на друге наслояющихся оболочек, чтобы наконец родиться от познавшего и давшего ей воплотиться созерцателя.

Основа символики — не произвол, а сокровенная природа нашего существа: язык символов,— а он и есть *вообще* язык, ибо и язык словесный символичен, хотя есть язык языка,— язык символов заложен в нас в самом творении нас, и притом *не* как врожденный, то есть к нам *при*соединенный, и потому могущий быть и могущий *не* быть, а как неотделимый от самого существа нашего, как такой, без которого мы не были бы вообще возможны, то есть как априорный. Он недрится в глубочайших наших основах, и нам не принадлежит сотворить его, в подлинном смысле этого слова, ибо это значило сотворить реальность, и притом не ту или другую частную из реальностей, но всецелостную реальность полного бытия, потому что всякая частная реальность существует со всеми сразу своими отношениями к другим членам бытия. От нас зависит только — изучить или не изучить язык символов, углубить свое изучение, или остановиться, наконец,— изучать его преимущественно в том или другом направлении. Основание символики — самая реальность. Вот почему священные книги всех народов, мудрецы, мистики и поэты столь единодушны в языке символов: они открывают его в самих себе, а не сочиняют его. Не сочиняют, но получают,— раздастся возражение. Однако, сейчас речь идет не в плоскости исторической, а — в плоскости существенного уяснения символики, и тут прежде всего должно быть отмечено, что получить нечто внутреннее, некоторую способность само-проявления возможно не иначе, как *ужé* имея ее. Получение языка есть раскрытие имеющихся ужé наличностей в глубине духа. И посвящение не извне привносит в нас язык символов, но раскрывает и воспитывает врученные ему задатки. Может быть, без такого воспитания в некоторой исторической среде некоторого сверх-народа, каковым должно считать всю организацию посвятительных центров в ее целостности, может быть, без этого прикосновения к над-индивидуальным общественным силам не может проявиться сокрытый в возможности символический язык; думаю так, но тем не менее, этот язык исходит по существу своему из недр личности. И тут о нем придется повторить все то, что сказано было, когда обсуждались антиномии языка словесного: символика общеобязательна, она исторически и общественно устойчива, она дана и дается нам, как нечто готовое, но это она же именно проявляется нами, каждый раз заново находимая в недрах внутренней жизни, и дается нами, как наш дар обществу. Этот язык, хотя бы и невнятный нам при малой нашей духовной тонкости и недостаточном изучении, все же затрагивает наше сердце, волнует нас, чему-то учит. Смутно, но однако мы понимаем его, и, вслушиваясь в его переливы, вдумчиво вглядываясь в его знаки, мы и без внешнего научения проявляем в себе знаменование его иероглифов.

Тогда внешние оболочки струятся, волнуемые пробужденным под ними живым телом, и случайный узор произвольных линий объявляется как совокупность складок одежды, уже не сокрывающей, а разоблачающей форму тела. Складки усиливают определенность телесных линий и поверхностей, указывая неопытному взору метафизическую *схему* тела, его архитектонику, т. е. являя наглядно его внутренний ритм. И тогда, вслушиваясь в ритмику этих складок, мы постигаем в теле, что́ *пред* нами,— самих себя, в своей сокровенной, быть может и нами *до* того неосознанной, закономерности, в истинных своих линиях, невозмущенных наростами житейской суеты. Вживаясь в символ, мы находим себя самих, а стараясь проникнуть в себя — открываем тут символы.

Представим себе угловые зеркала, образующие комнату о трех гранях, громадный калейдоскоп, в котором на месте стекляшек и шерстинок находимся мы сами. Тогда мы видим себя тысячекратно и бесконечнократно отраженными в этих зеркалах. Но все эти отраженные образы — мы же сами, зримые с разных сторон, в том числе и с тех, с которых мы себя никогда не видывали и не увидим. Но это — мы. И все изображения связаны между собою не *сходством* непременно, а *единством*, нумерическим единством отражаемого лица. Говорю: «не сходством», ибо что́ же общего у нашей, например, груди с нашей спиной? — Ничего, по крайности, пока мы говорим здесь примерно и приблизительно,— ничего при поверхностном взгляде. Единая, себе тождественная личность, душа, единое Я, в теле себя являющая,— в строении тела, лица, рук, ног, в каждой линии и в каждой черте телесной организации себя сказывающая, говорящая о себе выражением лица, жестом, походкой, осанкой,— тысячекратно отражаясь, всюду, во всех зеркальных отражениях всех черт организации остается себе тождественной. И все изображения тела, без тела не существующие, суть символы все той же души, той же *единой реальности*, без которой нет *ни* тела,— оно сгниет и потеряет всякий образ — *ни* ОТРАЖЕНИЙ тела — они погаснут вместе с обесформливанием тела.— Повторяю, все это говорится не по существу, а лишь примерно, и потому заранее отстраняю множество возможных и нужных к этим житейским суждениям поправок и оговорок.

Душа — Тело — Изображения

— вот пояснение органопроецирования, как деятельности символизации; при этом оставляется нами в стороне вопрос о существенных градациях и иерархических чинах в символике.

Доселе речь шла об изображениях зеркальных. Вообразим их вещественными, уплотним их, воплотим их — и наше сравнение станет еще жизненнее. Но как бы не оплотневали зеркаль-

ные образы, они — только отблески единого луча жизни, во всех их сквозящего, а всецело принадлежащего — лишь самой *душе живой*, носительнице жизни. Следовательно, понять *символ-орудие* — это значит узнать в нем луч жизни, его образующий, и усмотреть связь этого символа-орудия с другими символами-орудиями. К этому мы еще будем неоднократно возвращаться. Сейчас же перед нами вновь встает вопрос, как именно увидеть эту символизирующую деятельность духа.

III. Деятельность эта совершается под- и сверх-сознательно. Поэтому, очевидно, нам предстоит искать ключ к ней, совершаемой в сублиминальном сознании,— там, где порог сознания наиболее смещается, где наиболее прозрачны нам под- и сверх-сознательные процессы нашего духа. Такое состояние, из числа доступных всякому, есть прежде всего *сон*. Итак, если можно наглядно показать символизирующую деятельность жизни, самую деятельность, то прежде всего надлежит искать этой наглядности в сно-видческой или сно-творческой деятельности духа. Но говорить о символизирующей деятельности сно-видца вообще — это значило бы читать специальный курс о сновидениях. А по этому предмету существует поучительная литература, столь численная, что один обзор ее занял бы несколько чтений. Не задаваясь большими планами, скажем о той лишь стороне этого символо-образующего процесса во сне, которая относится именно к проецированью органов нашего тела. Но да не кажется эта сторона слишком узкой и случайно взятой. Как бы мы ни смотрели на свое тело, оно во всяком случае выделено из числа всех прочих реальностей мира и есть именно *наше тело*, несоизмеримо теснее приближенное к нашему духу, чем какой-либо другой предмет. Точнее, оно открывает во внутреннюю сторону свою бесконечные пространства, и хотя внешнему взору, эвклидовскому и кантовскому, оно кажется малым, но внутреннему взору явна его своеобразная бесконечность. Тело наше есть мир, и то, что обычно называют миром, есть, по внутреннему созерцанию тела, не более как часть тела, его отделение, его сторона. И в самосознании нашем имеет величайшее значение восприятие нашего тела, ибо это оно, восприятие тела, дает основной фон, главные схемы и окраску всякому частному восприятию. Но самое восприятие тела может быть многообразно-различным, в зависимости от ближайшего отношения внутреннего опыта к тому или другому из органов тела. Раскрываясь на почве восприятия того или другого органа, самосознание бывает тем или иным, и потому символо-творчество меняет свой характер и свое содержание. Во сне такое отношение духа преимущественно к тому или другому органу направляет сновидческие символы в разные стороны, и потому

изучить символическое проецирование органов во сне представляется весьма необходимым. Эта сторона сновидческой фантазии была исследована Шернером[7] и, параллельно ему,—Шубертом[8]. У нас, именно в Киеве, воззрения Шернера повторялись и обсуждались архимандритом Феофаном Авсеневым[9]. Затем взгляды Шернера были изложены более отчетливо и связно Фолькельтом[10] и Вундтом[11] и, наконец, в новейшее время, в 1899-м и в 1908-м годах, возобновлены и переработаны, но как раз в сторону отводящую от нас занимающей, Зигмундом Фрейдом[12].

IV. Шернер отмечает в душевной деятельности во сне, как общий признак,—ослабление центральности, то есть снятие координирующей сдержки и контроля сознания,—поясним от себя. Вследствие этого получает здесь перевес *фантазия*, «освобожденная от господства разума и тем самым от всяких строгих преград и препон»[13]. Из обломков памяти бодрственного состояния она воздвигает здание, не похожее нисколько на строительство бодрствующего сознания, и в сновидении не только репродуцирует но и *продуцирует*. Восприимчивая к тончайшим возбуждениям души и в то же время склонная все преувеличивать, она переносит внутреннюю жизнь во внешнюю психическую наглядность. Не ослабляемая холодящими понятиями, Фантазия рисует свои образы с невероятной полнотой, величием и силой; деятельность ее—деятельность художника, и притом гениального. Но ей не достаточно символизировать предмет. Соединяя с ним Я сновидящего, она вводит созданный символ в круг его жизни и рисует действия.

Такова суть обще-психологического объяснения сновидений Шернером. В настоящее время они достаточно вульгаризированы, чтобы стоило повторять их, и если мы наметили их, то лишь ради связи с дальнейшим. Кроме того, Шернеру повидимому теоретически неясно существенное значение символов и онтологические их корни, вследствие чего рассуждения его принимают вкус психологизма. Но тонкость его дальнейших наблюдений побуждает его, несмотря на психологический уклон мысли, признать *устойчивость* сновидческой символики, а следовательно ведет и к пониманию сновидений как сущностей более значительных, нежели случайные сцепления обрывков дневной жизни. Видения сна тогда оказываются познавательными ценностями, не пониженной, сравнительно с образами дневного зрения ступени, не то же, но похуже, а своеобразными, имеющими *свои* градации и *свои* закономерности.

Переходим к важному нам. *Материалом* пластической *символики*, которую образует фантазия во сне, Шернер признает *органические ощущения*. Другими словами, органы тела и состояния их служат, по Шернеру, символизируемыми пред-

метами сновидения. При этом, «фантазия в сновидении обладает излюбленным символом для организма во всем его целом. Символ этот — *дом*» [14]. Но мы видели, что дом и надо рассматривать как проекцию организма в целом, когда проецирование закрепляется в твердом веществе и возникает техника. Но символика потому и есть символика, что ею дается *тема*, которая подлежит всякий раз творческому развитию, к которой дух должен отнестись творчески,— а не готовая, механически складываемая вещь, ничуть не меняющаяся, не живущая в духе, себе количественно равная. Выражаясь музыкально, скажем, что символ, сам по себе еще не есть музыка, но станет таковою лишь после контрапунктической разработки его нашим духом, и притом — непременно личной, непременно всякий раз, хотя бы и воспроизводимой,— но творчески. Выражаясь механически, скажем, что символ дается отнюдь не как движение мысли и всей внутренней жизни, но лишь как некоторое дифференциальное уравнение движения, причем интеграл этого уравнения всякий раз определяется наново, сообразно с начальными условиями всего жизненного фона данной личности, данной среды, эпохи и момента; но интеграл, повторяю, надлежит жизненно определить, и тогда, личным подвигом, личным творческим усилием двинуть мысль. Выражаясь аналитически, терминами из теории форм, скажем: символом дается не та или иная кривая, а инварианты, коварианты и прочие инвариантные образования ее, самую же кривую надлежит каждому вычертить своими усилиями, и при том всякий раз по-новому. Выражаясь биологически, скажем, что определена символом макро- и микроскопическая структура органа, а равно и принципиально установлена его функция; но ни ⟨в⟩ великом, ни в малом там еще не закреплена форма самого органа, ни, также, определенность его действия во всяком случае: все это подлежит частным определениям жизне-творчества отдельного организма в отдельные времена и сроки его жизни. Так и творческая фантазия сно-видца не связана, по указанию Шернера, символами, которыми она ставит пред собою наглядно восприятия собственного своего организма. Это — вообще. Но и в частности, конечно, так же. Шернер отмечает, что фантазия не связана образом дома, как символом тела. «Она может нарисовать целый ряд домов, желая изобразить отдельные органы,— например, целую улицу, когда желает выразить раздражение со стороны кишечника. В другой раз отдельные части дома могут изображать отдельные части тела; так например, в сновидении, вызванном головной болью, потолок комнаты (который представляется покрыты[м] пауками) может символизировать собою *голову* [...] различные другие предметы

употребляются для изображения частей тела, посылающих раздражение. «Так, например, *легкие* символизируются раскаленной печью, в которой бушует яркое пламя, сердце — пустыми коробками и ящиками, мочевой пузырь — круглыми выдолбленными предметами. В сновидении мужчины, вызванном болезненными ощущениями в половых органах, субъекту снится, что он находит на улице верхнюю часть кларнета, рядом с нею трубку и шубу. Кларнет и трубка изображает penis, шуба — растительность. В аналогичном сновидении женщины узкая паховая область изображается тесным двором, а влагалище — узкой, клейко-вязкой тропинкой, по которой ей приходится идти, чтобы отнести письмо какому-то мужчине»»[15]. «Фантазия в сновидении может, однако, обращать внимание не только на форму органа, вызывающего раздражение. В качестве объекта символизации она может воспользоваться и содержанием этого органа. Так, например, сновидение, вызванное болью в кишечнике, может изобразить грязные улицы»[16]. Движения *легких* во сне символизируются летанием на двух *крыльях* в соответствие двум легким; *перистальтические движения* — движением экипажа по кривым и неровным дорогам; *жажда* — попойка в веселой компании: символизация *пищеварительных функций* (сны этой группы самые обычные) имеет особенно резкий и определенный характер, выражаясь в целом ряде, иногда очень странном, картин, развертывающихся наподобие романа, то веселого, то печального, смотря по состоянию желудка: обед... прогулка или путешествие... деревни и города... попадаются и погребальные процессии (символ химического разложения в кишках) и т. п.

Из этой символики органических сновидений возникает их *патогенетическое значение*, в силу какового сновидения могут быть использованы в целях диагностических, то есть как средство для опознания болезней соответственных органов, что применялось уже в глубокой древности, а ныне вновь стало применяться не только психопатологами, но и терапевтами, особенно итальянской школы. Так, признаны кошмарные сны у страдающих сердечными и легочными болезнями. «Сновидения сердечных больных обычно весьма непродолжительны и заканчиваются кошмарными пробуждениями; почти всегда в них видную роль играет смерть при самых мучительных обстоятельствах. Легочным больным снится удушье, давка, бегство и т. п.».— Сейчас нам не представляется возможности входить здесь в частности. Но вот одно характерное свидетельство большого медицинского авторитета: «...очень многие люди видят во сне *рыбу* в тех случаях, когда им предстоит болезнь вследствие расстройства пищеварительного канала»,— сообщает М. М. Манасеина. «Покойный Сергей Петрович Боткин гово-

рил мне, что наблюдал подобное совпадение и на самом себе, и, кроме того, я лично имела неоднократно случай убедиться на одной очень дорогой мне особе, что всякая рыба во сне пророчит близкую болезнь в сфере желудка и⟨ли⟩ кишок. Некоторые авторы, писавшие о сновидениях, пытались объяснить эти совпадения тем, что болезненные ощущения, предшествующие явному заболеванию, доходят до сознания во время его незанятого состояния, и так как они получаются с *поверхностей органов*, имеющих более или менее *продольную форму*, то в уме нашем и вызыва⟨е⟩тся представлени⟨е⟩ о рыбе» [17].

V. Таково символо-явление во сне. Несмотря на многочисленность работ о сно-видениях, остается по-прежнему невыполненным главное: иметь достаточно систематически поставленных опытных исследований сновидческого творчества, не выяснен исторически-литературный генезис сонника, несомненно важного источника при изучении сновидений, и, наконец, не произведено систематическое сопоставление разных редакций сонника и сонников разных времен и разных стран со стороны содержания, как по символам, так и по символизируемым предметам, явлениям и состояниям. Такая работа имела бы огромную важность; но она слишком непосильна отдельному работнику, и что до меня лично, то пока я накопляю материалы [18].

Но от *сно*-видений мы можем обратиться к виденьям иных порядков, им родственных. И прежде всего, таковы сумеречные состояния с галлюцинациями, эти сны наяву. Общепризнана близость сновидений и сумеречных состояний психиатрами и психопатологами со стороны своего психологического возникновения. Общепризнана и зависимость галлюцинаций от само-восприятия организма. Отсюда естествен и вывод, что символика галлюцинаторных образов есть та же, что и сновидческих. К величайшему сожалению психиатры пренебрегают изучением сумеречного состояния содержательно и в этом отношении довольствуются даже в обширных курсах случайным перечнем сваленных в одну кучу образов, являющихся галлюцинаторно. «Зрительные обманы проявляются в форме ночных «видений», светящихся фигур, Бога, Христа, Ангела, покойников, цветов, или страшных фигур, чертей, китайских теней, диких зверей и т. д.»,— перечисляет, например Эмиль Крепелин (Учебник психиатрии для врачей и студентов. М., 1910, с. 161) [19]. У других встречаем подобные же кучи, несмотря даже на различные психиатрические направления. Это невнимание к содержанию «обманчивых восприятий» тем более досадно, что порою психиатрам встречаются случаи большой [illegible]ительности, и было бы крайне ценно узнать их в подробностях. Тот же Крепелин, говоря об «экстракампинных галлюцинациях», по

терминологии Блейлера (Bleuler, Psychiatrische Wochenschr[ift], 1903, 261; Крепелин, id., c. 158)[20], то есть таких, при которых зрительные восприятия происходят «*вне* поля зрения», приводит небрежно примеры: «Больной видит за своей спиной летающую птицу или кровавый нож. Мне вспоминается больной, который мог сзади заглядывать в свое тело». Нужно ли подчеркивать, что в подобных видениях мы сталкиваемся с явлениями решающей важности для понимания процессов познания. Вот почему, когда галлюцинаторные видения описывает сам больной, понимающий теоретическую их важность, то мы получаем высокоинтересный документ. Одно из таких описаний, прямо относящихся к занимающему нас вопросу о сонном проецировании органов, дано врачом В. Х. Кандинским[21], который сам был психически болен, и в болезни зорко наблюдал свои состояния. Кандинский описывает себя под именем Долинина[22]. Во время своего короткого второго психического расстройства, развившегося после чрезмерного умственного напряжения, Долинин стал бредить тем, что он производит государственный переворот в Китае[23]. В первые пять дней он переживал псевдогаллюцинаторно-галлюцинаторный период болезни. Долинин был не один; существовала целая партия, в число членов которой входило много просвещенных мандаринов из государственных людей Китая и высших начальников флота и армии. Больной чувствовал себя тем более способным на роль главного руководителя переворота, что он находился в духовном общении с народом и мог непосредственно знать нужды и потребности разных классов общества. В народе, двигавшемся по улице, пред окнами квартиры его, Долинин видел представителей разных фракций; эти депутаты, поочередно, вступали своими умами в общение с умом Долинина и таким путем выражали свои политические требования; это духовное общение было ничем иным, как слуховым псевдо-галлюцинированием, на фоне которого резко выделялись настоящие галлюцинации и иллюзии слуха, являвшиеся первоначально в одиночку: от времени до времени Долинин слышал (галлюцинаторно) от людей, проходивших по улице, относившиеся к нему слова и фразы. С другой стороны Долинин являлся духовным средоточием партии заговорщиков, *и его мозг* служил для нее как бы *центральною телеграфною станциею*: больной псевдо-галлюцинаторно получал частные извещения о ходе дела от своих сообщников как в Пекине, так и в других главных городах Китая и, соображаясь с этим, делал дальнейшие распоряжения, мысленно (без слов) телеграфируя лицам, им же распределенным на различные роли. Все дело заключалось в том, чтобы действовать решительно и провозгласить конституцию прежде, чем противники ее успеют опомниться. Все шло бы хорошо, но дело осложни-

лось тем, что мысли больного *сделались открытыми* и для противной партии. Квартиры, смежные с квартирою Долинина, оказались занятыми шпионами, которые стали узнавать мысли Долинина, вбирая их из его головы в свои головы. Больной не только *чувствовал* близость шпионов (так как и от них некоторые мысли переходили в его голову), но и стал слышать их голоса (отдельные фразы, которыми они иногда перекидывались между собой посреди эксплоративных занятий, реплики, делавшиеся ими *иногда* вслух, на открывавшиеся им мысли больного; понятно, что это были уже галлюцинации слуха). Надо было стараться перехитрить врагов. И вот больной вообразил некую *машину*, вроде как бы сложного *токоизбирателя*, «дававшую возможность оперировать с совокупностью множества систем гальванических батарей, путем различнейших, более или менее сложных, комбинаций действия этих систем. С внешней стороны этот аппарат (больной мысленно окрестил его «психораспределителем») являлся внутреннему зрению Долинина *закрытым столом*, наверху с большою квадратною доскою из черного дерева, на которой устроены *замыкатели*, коммутаторы для громадной массы гальванических цепей. В одних местах при втыкании металлических шпеньков в отверстия ток замыкался, при вынимании же — размыкался; в других местах вынимание шпеньков открывало для тока более длинный окольный путь, который снова можно было удлинить или разветвить, вынимая и вставляя соответственные шпеньки. Параллельно ходу своей мысли (вернее, фантазии, так как в это время больной уже не мог мыслить иначе как в *живочувственной, образной форме*), почти совершенно вышедшей из-под контроля воли, Долинин, в своем зрительном представлении, оперировал обеими руками на «распределителе» и полагал при этом, что ингениозным выбором комбинаций за⟨т⟩ыкаемых и от⟨т⟩ыкаемых [24] отверстий достигалось то, что мысли, назначенной к «своим», преграждался обратный путь, так что в нее уже не могли проникнуть шпионы; подобными же приемами предотвращалась передача в мозги шпионов телеграмм, получавшихся со всех сторон от исполнителей замысла. При такой мудреной работе, где результат всецело зависел от вдохновения, дело не обошлось без некоторых промахов». Далее подробно описывается ход революционных событий и печальный их исход для конституционалистов. Но, как ни ценен этот рассказ, к нашим собственно задачам он не имеет прямого отношения.

V. ХОЗЯЙСТВО

Итак, мы видели, каки́м именно способом сновидчески и вообще видчески, визионарно проецируется внутреннее вовне. Наши органические сны — символы наших внутренних состояний, связанных с органами, символы восприятия сквозь органы,— видения, так сказать, с точки зрения органов. Таковы *сно*видения. Но *по существу нет* глубокой разницы между творчеством искусства и науки и сновидческою фантазиею. Последняя под- или сверх-сознательна и систематична, первое — сознательно и неупорядоченно, но суть там и тут *одна*. Если уж требуется устанавливать градации в области видения, то признаком разделяющим скорее пришлось бы принять степень общественности, нежели внутренние черты видений: всенародными, то есть наиболее общественными, будут тогда символы религиозные, древние, как само человечество, и распространенные вширь всего человечества, наиболее существенно связанные с человеческою природою, непоколебимо устойчивые и наименее индивидуальные; затем пойдут символы философские и, далее,— научные; еще большею индивидуальностью обладают символы художественные, и, наконец, самыми уединенными и зависящими в подробностях от отдельного лица и его данных состояний будут видения сна. Поэтому-то понятно, что, когда мы нуждаемся в мощи всего человечества, желая приобщиться к наиболее широким линиям бытия, мы обращаемся к символике религиозной; когда же нас занимает наша личная судьба, преимущественно в мелочах и подробностях нашей частной жизни, то естественно приникнуть испытующим взором к собственным грезам и видениям, наяву или во сне. Но тем не менее эта градация не вносит в видения, как таковые, существенных разделений. Этот тезис настолько установлен в современной философии и психологии творчества, что настаивать на нем долее мне не представляется нужным.

Но если — та́к, то продукты творчества можно и должно рассматривать, как воплотившиеся сновидения, как овеществленные грезы, как оплотневшие и закрепленные галлюцинации. Степень воплощенности, крепость оплотнения, прочность этих закреплений, вероятно, и есть то, в силу чего одни видения более общественны, чем другие. Мысль о закреплении видений сразу подтверждается каждому, коль скоро мы заговорим о творчестве художественном, например, о *поэзии*. Лирика, дра-

ма, эпос,— что это, как не сны на-яву, закрепленные в тончайшей материи (в философском смысле — материи) слова? а затем, через посредство слова, закрепленные на бумаге. А далее, материализация этих снов происходит несравненно более полно на театральной сцене. Но сцена, подлинная сцена, первообраз сцены — не в театре, на подмостках, а в глубине творящего духа. И кто знает, истинными актерами не окажутся ли, при дальнейшем исследовании символо-воплощения, не Ивановы и Петровы, а... собственные внутренности драматурга? Скорее мог бы возникнуть вопрос об орудиях техники. Но, вдумавшись, мы легко убедились бы, что и орудия техники — ничто иное, как материализовавшиеся сны, материализованные символы нашей внутренней жизни,— осуществившиеся в веществе, и именно в *твердом* веществе, способы нашего внутреннего отношения к действительности — к среде, в которой мы живем и ассимиляция которой, то есть одухотворение, есть задача культуры. Слово (имею в виду поэзию) воплощается нами в среду газовую, а орудие техники, по большей части — в твердое вещество. А кроме того, есть и та разница, что орудие проецирует органы преимущественно со стороны геометрическо-механической, как форму пространственную, тогда как поэзия драматизирует свои проекции, обращаясь преимущественно к развертывающейся деятельности органа. Тут взяты техника преимущественно механическая и, из искусства,— поэзия ради того, чтобы по возможности кратко и без лишних, в данный момент, оговорок слегка наметить возможные пути решения подымающихся около наших мыслей побочных вопросов. Но настоящее обсуждение этих вопросов есть предмет особый.

Мы говорили об орудиях. А совокупность орудий есть наше *хозяйство*. Мы живем *не* вообще в мире, а именно в той его части, которую так или иначе ассимилировали, сделали *своим* достоянием, обратили в свое хозяйство и — поскольку достигли того. Мы живем, поскольку мы — *хозяева*. Хозяйство же наше — наше внутреннее содержание, но осуществленное чрез проекцию вовне: не станет нашим то, что изначала не принадлежало нам. *Наше* хозяйство, воистину *наше*, есть совокупность наших внутренних движений — совокупность *символов нашего духа*. Наше хозяйство, следовательно, насквозь пронизано нашим духом, и все то, что не есть образ духа,— не есть и часть хозяйства.

Но, спрашивается, есть ли нечто такое, что было бы безусловно *вне* этой области нашего хозяйства? — Чтобы нечто было для нас — оно должно являться нам, а чтобы являться — оно должно быть известно, а чтобы быть известным — оно должно быть познано, а чтобы быть познанным — должно быть названо. Иначе говоря, чтобы быть познанным, оно должно

быть понято, охвачено разумом; самое слово «понимать» есть «поимать», «имать», «брать», «хватать», равно как и немецкое Begriff — от begriffen, griffen, хватать и латинское conceptus, concipere — от con-cipere, con, cum, сж, со и capere, с-хватывать. Схватить же нечто — это и значит начать *усваивать* себе, делать *своим*. Но нельзя сделать нечто своим, если оно по природе своей *чуждо* мне. Усвоить — значит *уподобить, ассимилировать*: assimilare = ad similare, от similis. Познать — значит *уподобить*, и все то, что *не* уподоблено, не уподоблено нашему духу, не есть и познанное, то есть просто *не есть* для нас, а, следовательно, и вообще не можем мы сказать о нем слово «*есть*». Следовательно, все, что́ *есть*, есть в некотором отношении и познанное, то есть уподобленное нам, — иначе говоря — часть нашего *хозяйства*, или, еще, собственная *наша проекция*.

«Я = не = Я

— высшее положение всякой науки и искусства», — говорит Новалис [1]. Вся природа, весь космос есть наше подобие, весь он есть символ духа. «Что есть природа?» — спрашивает себя тот же созерцатель жизни. — «Энциклопедический, систематический Index или план нашего духа», — гласит ответ [2]. И еще: «Мир есть всеобщий трон духа, символический образ его» [3]. Но мир подражает не духу, как таковому, а проявленному телесно-органическому духу, органам его само-обнаружения. Первозданный Адам не был бы царем мира, если бы по существу не обладал миром, и, значит, если бы мир не входил в состав его тела, Адам царствовал над самим собою, по силе жизненной мощи своего духа. Но когда, отпав от Источника жизни, он сам убил себя, ослабив свою жизнетворческую силу, и нецельность, дробность, вражда вошла в его тело, тогда в разных степенях стали отпадать от единства целостного организма различные его органы, получая самочинную жизнедеятельность и в свой черед разлагаясь и дробясь дальше и дальше. Органы и функции Адама стали особливыми, односторонними, взаимно-поборающими полу-существами, — *полу*, — ибо, как смертные, они влачат лишь полу-существование, полу-бытие и полу-небытие. Органы наиболее средоточные остались группами в более тесных единениях; но не должно забывать, что и в пределах одного тела идет непрестанная борьба ткани против ткани и клеточки против клеточки, и лишь борьбою этой удерживается до поры до времени приблизительное равновесие, до поры, пока та или иная часть организма не возьмет верха и не повлечет его к тому дальнейшему распаду, который мы, полу-живые, «смертная жизнь» по Авесте, называем ныне *смертью*. Но и в унижении, и распаде Человек, хотя и теснимый взбунтовавшимися против своего

царя стихиями собственного тела, продолжает держать в ослабевших руках скипетр своей власти и править еле сдерживаемым уже миром. Черно-магически — в деспотической технике и науке, бело-магически — в искусстве и философии, теургически — в религии. Человек ассимилирует плоть мира, как свое расширение, и, несмотря на падение, несмотря на саморазложение Человека, мир все ⟨же⟩ есть *продолжение* его тела, или его хозяйство. Это хозяйство — уже не крепко-сплоченный творческими силами духа организм. В нем надлежит различать разные *степени* ассимиляции, разные *слои* его, ряд концентрических дворов, ряд *скорлуп* или *напластований*. Этот ряд можно продолжить и в обратную сторону. Мы исходили из *кожи* нашей, как границы внешнего и мира внутреннего. Тело при этом было типом нашего хозяйства, а самое хозяйство — типом области нашего познания, нашего чувствования, нашего волнения,— словом, всего, к чему имеем мы хотя бы какое-либо *отношение*. Но ведь самое тело наше — это овеществление нашего инстинкта, нашей глубинной воли, нашей коренной жизни. Биологические воззрения последнего времени, утверждающие прямое приспособление организмов к среде, усматривающие *за* поверхностью тела творческое усилие жизни, вплотную подошли к пониманию аристотелевскому, и, при господстве нео-ламаркизма [4] и витализма [5], сказанное нами о теле не должно казаться странным, даже в порядке естественнонаучном. Следовательно,— возвращаясь к телу,— следовательно, «анатомия» и «физиология» — это не более, как *грани*, метафизические поверхности, отграничивающие мистическое от эмпирического, но намеченные очень грубо и лишь предварительно. Тело есть наиболее одухотворенное вещество и наименее деятельный дух, но, повторяю, говоря лишь в *первом* приближении. Тело есть *пленка*, отделяющая область феноменов от области ноуменов. Если угодно, наше тело можно сравнить с поверхностью *почвы*, разделяющей область корней растения от области листьев и плодов. Граница тела разделяет мрак подпочвы, то есть подсознательное от света сознания; и тем близкое и нашему духу, символизируясь, отбрасывается на расстояние, делается наглядным. Сознавание есть отодвигание. Тело есть осуществленный порог сознания, limen [6] отдаления, нулевой пафос расстояния. То, что *за* телом по *ту* сторону кожи, есть то же самое стремление само-обнаружиться, но сознанием сокрытое; то, что по *сю* сторону кожи, есть непосредственная данность духа, а потому не выдвинутая *вне* его. Сознавая, мы облачаем и, переставая сознавать,— разоблачаем себя самих. «Внешность есть возведенное в состояние тайны внутреннее существо. (Может быть и наоборот)»,— замечает Новалис [7]. В другой работе мы старались показать,

ка́к сознание, повышаясь в своей потенции, отодвигается от реальности, непосредственно воспринимаемой, ка́к нулевая потенция сознания дает непосредственную реальность, ка́к, далее, делаясь отрицательной, потенция сознания низводит нас в самих себя, давая реальности все более высоких порядков, entia realiora [8], чем-то, что мы обычно называем своим телом. Но эти реальности открываются нами не мимо тела, а в теле же, в его более тонких, более энергических, более творческих слоях, нежели тело грубо-вещественное. Однако, прежде всего должно не проходить с легкою мыслию того главного факта, что рассматриваемая нами поверхность нулевой потенции сознания есть *базис* всех размышлений: наше тело — не *что-то*, между прочим, как легко соблазниться мыслью каждому из нас,— а нечто первостепенно и исключительно важное,— осуществленное равновесие внешнего и внутреннего, субъективного и объективного, мистического и позитивистического, корень нашей личности, опора наша в реальности, лестница Иакова, низводящая в сознание и возводящая в сверх-сознание. Тело наше бесконечно глубже, чем считали его материализм и позитивизм — с одной стороны, а отвлеченный спиритуализм — с другой. Физиология, в основах своих, есть непременно *мистическая* физиология и основа обще-человеческой религии. И если тело, понимаемое, как формо-образующая энергия жизни, есть оболочка или явление души, нас отделяющая от мира, то оно же, понимаемое, как формо-образующее вещество, есть оболочка мира или явление мира, отделяющая мир от нас. Как залив или бухта, оно отзывается на каждую волну великого океана, нас окружающего,— космоса. Отовсюду из частей мира струятся к нам «influentia — влияния» мира, и в теле своем мы воспринимаем весь космос. Весь мир мистически переживается нами в теле нашем. И есть связь между частями мира и органами тела, сторонами телесной жизни и космическими энергиями: если бы не было связи, то не было бы и соответственных частей мира ни в нашем ощущении, ни в нашей мысли, ни в нашем слове,— иначе говоря никак не было бы в соответственном отношении и мира. Но быть к нам в известном отношении может только то, что прежде есть — в отношении с нами самой реальности. Эмпирические отношения подосланы мистическими связями. Непосредственная присущность мне мира одна только дает возможность объяснить возможность эмпирического овладения миром, его ассимиляцией, его хозяйственным устройством, как моего тела. Все наши понятия о мире, все схемы представления его процессов, самые отвлеченные, по-видимому, термины, числа, категории, предикаменты, вообще все, что только мы можем или могли бы высказать или продумать о мире, не говоря, конечно, о поэзии, художественных и музыкальных образах, все

это решительно и насквозь антропоморфично, все это отображает самого человека с его строением, внешним строением и внешними процессами, которые, в свой черед, символизируют внутреннее наше строение и внутренние движения нашего духа. Математика, астрономия, физика и т. д. и т. д., не говоря уж об искусстве, есть световые рефлексы духа, просветляющего, упорядочивающего, устрояющего, ассимилирующего и оживляющего свое собственное, хотя и расшатанное злом тело.

VI. МАКРОКОСМ И МИКРОКОСМ

I. Различными путями мысль приходит все к одному и тому же признанию: идеального сродства мира и человека, их взаимо-обусловленности, их пронизанности друг другом, их существенной связанности между собой. *Гносеологически* — все, познаваемое нами, есть нами усвояемое и в *себя* нами преобразуемое [1]. *Биологически* — все, окружающее нас, есть наше тело, продолжение нашего тела, совокупность дополнительных наших органов. *Экономически* — все, возделываемое, производимое и потребляемое нами, есть наше хозяйство. *Психологически* — все, нами ощущаемое, есть символическое воплощение нашей внутренней жизни, зеркало нашего духа. *Метафизически* — оно воистину есть то́ же, что мы, ибо, будучи иным, оно не могло бы быть с нами связано. Наконец, *религиозно* — Мир, образ Софии, есть Мать, Невеста и Жена образа Христова — Человека, ему подобная, ждущая от него заботы, ласки и оплодотворения духом. Человеку-мужу надлежит любить Мир-жену, быть с нею в единении, возделывать ее и ходить за нею, управлять ею, ведя ее к просветлению и одухотворению и направляя ее стихийную мощь и хаотические порывы в сторону творчества, чтобы явился в твари ее изначальный космос. Человек есть Царь всей твари,— Царь, но не тиран и не узурпатор, и пред Богом, Творцом твари, предлежит ему дать отчет за вверенное ему. «Вся тварь совокупно стенает и мучится доныне, чая откровения сынов человеческих» [2]. Христос заповедал ученикам Своим «проповедовать всей твари» [3]. Но разве западная цивилизация есть проповедь всей твари? Разве это есть благовестие Воскресения и преображения? Разве это слово об обновленной земле и обновленном небе? Трижды преступна хищническая цивилизация, не ведающая ни жалости, ни любви к твари, но ищущая от твари лишь *своей* корысти, движимая не желанием помочь природе проявить сокрытую в ней культуру, но навязывающая насильственно и условно внешние формы и внешние цели. Но тем не менее и сквозь кору наложенной на природу цивилизации все же просвечивает, что природа — не безразличная среда технического произвола, хотя до времени она и терпит произвол, а живое подобие человека.

С какой стороны ни подходим мы к вопросу о соотношении Человека и его Среды, мы всегда усматриваем, что, наси-

луя Среду, Человек насилует себя и, принося в жертву своей корысти Природу, приносит себя самого в жертву стихиям, движимым его страстьми. Это необходимо, ибо Человек и Природа взаимно подобны и внутренне едины. Человек — малый мир, *микрокосм*, μικρόκόσμος. Среда — большой мир, *макрокосм*, μακρόκόσμος. Так говорится обычно. Но ничто не мешает нам сказать и наоборот, называя Человека макрокосмом, а Природу микрокосмом: если и он, и она бесконечны, то человек, как часть природы, может быть равномощен со своим целым, и то же должно сказать о природе как части человека. Нельзя сказать про куб с ребром в один сантиметр, что точек в нем и тех или иных отношений между ними *больше*, чем в кубе с ребром в десять сантиметров: их тут *столько* же, как и там. И природа, и человек бесконечны; и по бесконечности своей, как равно-мощные, могут быть взаимно частями друг друга,— скажу более, могут быть частями самих себя, причем части равно-мощны между собою и с целым. Человек — в мире; но человек *так* же сложен, как и мир. Мир — в человеке; но и мир *так* же сложен, как и человек. Если даже в пределах *физических* категорий мы знаем, что об атоме надо говорить ничуть не меньше и ничуть не проще, чем о солнечной системе, и что действительно *никак* нельзя сказать, чтобы первый был проще последней, то тем более надо настаивать на *не*уменьшении сложности по мере перехода от вселенной к человеку, когда мы не можем не считаться с категориями биологическими, психологическими, оккультными, духовными: воистину ум теряется, из-умевает разумение при созерцании бесконечной сложности человека, именно бесконечной, ибо по мере нисхождения от целого к частям, от частей — к частям частей, от последних — еще к их частям мы не только не усматриваем упрощения, но, напротив, видим, как сложность растет и растет. И по мере кажущегося охватывания сложности человека, вновь усматриваемая, и именно чрез произведенный охват, сложность возрастает в геометрической прогрессии, если первую считать арифметической. Неисчерпаемою пучиною расстилается пред познанием сложность человека, и все то, что мы знаем о ней или, точнее, в чем мним себя знающими, есть именно капля в отношении океана, хотя и это сравнение слишком много признает за нашим познанием, ибо капля подобна океану, а наше познание и реальность несоизмеримы. Человек есть бесконечность. Но не за формальный признак бесконечности человек и мир могут почитаться взаимно отражающими друг друга; между человеком и средою есть действительное подобие, часть части, сторона стороне, разрез разрезу. В Среде нет ничего такого, что в сокращенном виде, в зачатке хотя бы не имелось бы у Человека; и в Человеке нет ничего такого, что

в увеличенных,— скажем временно,— размерах, но разрозненно не нашлось бы у Среды. Человек есть *сумма* Мира, сокращенный конспект его; Мир есть раскрытие Человека, проекция его. Эта мысль о Человеке как микрокосме бесчисленное множество раз встречается во всевозможных памятниках религии, народной поэзии, в естественнонаучных и философских воззрениях древности. Она же — один из основных мотивов поэзии всех стран и народов и во всяком случае коренная предпосылка лирики [4]. Конечно, проще всего было бы доказывать эту мысль, опираясь на данные современного естествознания — имею в виду преимущественно современную биологию. Но, переменчивые с каждым ветром времени, и притом в нынешнее время переменчивые ускоренно, естественнонаучные положения были бы слишком малопрочным фундаментом философской антропологии: несравненно надежнее в этом смысле основные инварианты лирики, а тем более — незыблемо прочные символы религии: ведь вопреки тому, что полагают обычно среди науко-веров, научные «истины» весьма недолговечны и ускорительным процессом современной науки делаются все более недолговечными, а кроме того — чрезвычайно субъективны, хотя и не индивидуально-субъективны, а групповo, кружковски, партийно, не говоря уже об узости их, определяемой применимостью в области лишь отдельных дисциплин и ветвей дисциплин. Напротив, истины и символы религии все-человечны и все-историчны, в основе своей вселенски понятны и вселенски же приемлемы, оставаясь устойчивою осью истории и, подобно радуге, не сдуваемые вихрями времени. И моя глубочайшая уверенность, что если высказываемые здесь мысли будут обоснованы на признаниях религии и поэзии, то навсегда этим мыслям обеспечена современность и всякая живая душа найдет в себе им отклик, тогда как обоснование естество-знательное уже лет через двадцать будет наивно и притязательно, как смешная старомодная шляпа. Но, не имея в настоящую минуту, по условиям своего жительства, возможности провести требуемое обоснование сколько-нибудь полно, вынужден ограничиться лишь несколькими случайными примерами, попавшими под руку [5].

1. Если весь в целости организм человека народ производит от различных видов и форм животной жизни, то и отдельные органы человеческого тела мыслятся народом происшедшими из недр земли, из ее соков и элементов. Это представление имеет в своей основе общий взгляд примитивного [? — *П. Ф.*] человека на землю как на существо живое, подобное человеку, пишет Афанасьев [6]. Согласно такому взгляду, народ сравнивает широкие пространства суши с исполинским *телом*, в твердых скалах и камнях видит *кости* земли, в водах — ее *кровь*, в дре-

весных корнях — *жилы*, в травах и растениях — *волосы*[7]. Тут уместно напомнить, что и мы *волосы* и *царство флоры* одинаково именуем *растительностью*. Подтверждений вышеприведенным равенствам, указанным Афанасьевым, можно найти сколько угодно. Вот одно, суммирующее, из «Люцидариуса»[8]: «Земля сотворена, яко человек; камение, яко тело, имать, ⟨вместо костей корение имать⟩, вместо жил — древеса и травы, вместо власов — былие»[9].

2. Если земля, по народным воззрениям, устроена подобно телу человека, пишет тот же исследователь, то, наоборот, и последнее в своей организации имеет близкое сходство с организацией земли[10]. И это вполне понятно: потому-то тело человека и подобно земле, что оно взято из нее и в нее же возвращается по смерти. В апокрифическом «Сказании, како сотвори Бог Адама»[11] говорится, что Бог создал человека, «взем горсть земли»; из этой «горсти» образовалось его «тело» (вернее, плоть или мякоть), «от камени — кости», «от моря — кровь»[12].

3. В знаменитом «Стихе о Голубиной книге»[13] читаем:

> У нас мир-народ от Адамия;
> Кости крепкие от камени;
> Телеса наши от сырой земли;
> Кровь-руда наша от черна моря[14].

4. В одном заговоре сказано: «Кость — от камня, жилы — от древа шелковника»[15].

5. В рукописи XVII-го века, под названием «Крин», из собрания И. Д. Беляева[16], среди других вопросов о первом человеке спрашивается: «От коликих частей сотворен бысть Адам? *Т[олк]*: От седми частей. *В[опрос]*: Что суть части? *Т[олк]*: От земли тело, от моря кровь, от солнца очи, от камени кости»[17].

6. «Нарече Бог имя первому человеку Адам... По языку еврейскому Адам толкуется — человек землен или червлен, понеже от земли червленныя создан. В еллинском же сказуется *микрокосмос*, еже есть малый мир, яко от четырех концов великаго мира приял свое именование»[18]. Так начинается одна рукопись «О четвероконечном кресте» из собрания А. И. Вахрамеева[19].

Обращаясь к древним религиям, мы находим здесь то же учение, преимущественно о мире как отображении человека — Великого Человека, антропоморфного бога. Тут обычно подразумевается двойное подобие:

$$\left.\begin{array}{l}\text{Бог — подобен человеку}\\ \text{мир — подобен Богу}\end{array}\right\}$$

следовательно,

и, обратно,
мир — подобен человеку
человек — подобен миру.

Мир как антропоморфное отображение Брамы — у индусов, Ра — у египтян, как отображение Диониса — у греков, Ахамот — у гностиков [20] и т. д. и т. д. Параллелей можно было подобрать очень много,— все это конкретно-религиозные выражения все той же общей мысли о взаимно-подобии мира и человека. Приведем несколько почти случайных примеров.

7. «Яджанавалкия,— спрашивает мудрого Яджанавалкию (Jâjnavalkia) другой мудрец, Джараткарава-Атабхата (Jâratkârava Atabhâta),— когда человек умирает, то его голос уходит в огонь, его дыхание — в ветер, его глаз — к солнцу, его мысль — к луне, его ухо — к странам света, а тело — в землю, его Я — в эфир, волосы его тела — в растения, волосы его головы — в деревья, в водах находят прибежище его кровь и его семя,— где же тогда сам человек?» [21] Так каждая сторона человеческого существа приурочивается индийскою мудростью к той или другой стороне в бытии мира.

Общеизвестны индусские представления о мире как существе человекообразном и о творении человека Брамою — Миром — из органов себя самого [22]. «Брамины,— сообщается у о. Кирхера в его «Chine illustrée» [23],— брамины рассказывают, что первый мир, находящийся под небом, был создан [fait — сотворен, образован, сделан] из мозга Брамы, второй — из очей, третий — из уст, четвертый — из левого уха, пятый — из нёба и языка, шестой — из сердца, седьмой — из чрева, восьмой — из производительных частей, девятый — из левой лядвии, десятый — из колен, одиннадцатый — из пятки, двенадцатый — из пальцев правой ноги, тринадцатый — из подошвы левой ноги и четырнадцатый — из воздуха, окружающего Браму. Они полагают, что есть связь между этими четырнадцатью мирами и частями тела Брамы; они добавляют, что все люди образованы в этих различных мирах», заимствуют от них характер и склонности, которые они сохраняют в нем в течение всей жизни своей: «Так, те, кто выходят из первого мира,— мудры и учены; те, кто из второго,— проницательны; те, кто из третьего,— красноречивы; из четвертого — тонки и хитры, из пятого — лакомки, из шестого — великодушны и великолепны, из седьмого — скаредны и т. д., из восьмого — преданы наслаждениям, и в особенности любовным, из девятого — подонки народа и заняты тем, что есть самого [худого], презренного, из двенадцатого — преступники и отъявленные негодяи, из тринадцатого — несправедливые и безжалостные, из четырнадцато-

го — изобретательные и ловкие». Брамины основывают на этих началах все правила физиогномики и уверены, что можно видеть на лице каждого, в каком мире он имеет свое происхождение; а после этого они смело судят о характере и наклонностях того, чье лицо они изучили»[24].

Мир как большой Человек — это представление одна из самых распространенных мифологем человечества во все времена. К каким бы народам мы ни обратились: полинезийцам, готтентотам, бушменам и другим племенам вне русла культуры общей, или к наиболее одаренным представителям этой культуры, всегда и везде находим мы одно и то же уравнение мира и человека. Таково же, в частности, и представление орфических гимнов[25]. Зевс есть все,— пелось в одном из гимнов,— и далее перечислялось, что́ именно:

> Ибо все это заключается в великом теле Зевса.
> Главою его и прекрасным лицом является для взора
> Блистательное небо, с которого свешиваются отовсюду
> [Прекраснейшие] золотые волосы светящихся звезд;
> А с двух сторон — два золотые воловьи рога:
> Восток и Запад — пути богов небесных;
> Очи же его суть солнце и противоположная солнцу луна...[26]

10. И в созвучии с приведенными выдержками звучит откровение бóлее позднее эллинистической античности.

«Я сам тебе открою,— так вещал александрийский Сарапис[27] кипрскому царьку Никокреонту, современнику Александра Македонского,— я сам тебе открою, что́ я за бог. Небесный мир — моя голова; море — мое чрево; мои ноги — в земле; мои уши — в воздухе, а очи мои — в блистающем солнце»[28].

11[29]. Подобных свидетельств можно найти немало и в Каббале[30]. Но, не множа их, приведем одно, пришедшее на память: «Подобно тому как человек состоит из многих членов, которые все образуют только одно тело, так же все творения земли представляют единственное великое тело»[31].

12. «Знай,— говорит Маймонид[32] в конце XII-го века,— что вся вселенная, то есть самая верхняя сфера со всем, в ней заключающимся, есть не что иное, как индивидуальное целое, подобное индивидам Симеону и Рувиму, и различие находящихся в ней существ подобно различию органов какого-либо индивида человеческого рода. И как Рувим, например, составляет отдельную личность, сложенную из различных частей, как-то: мышц, костей, кровеносных сосудов, различных органов, жидкостей и газов, так и вселенная состоит из сфер, четырех элементов и происходящих от них соединений». Далее

Маймонид проводит в подробностях выставленную им аналогию микро- и макро-космa. «Таким образом,— подводит он итог своим рассуждениям,— должно представлять себе вселенную одним живым индивидом, движущимся посредством души, которая в нем заключается» [33].

13. В воззрениях времени Возрождения параллель макро- и микро-космa проводится весьма нередко. Например, в «Сокровенной философии» Агриппы Неттесгеймского [34] проводится мысль, что «человек, как совершенное подобие Божие, является прекраснейшим из всех Божиих творений, поэтому он есть микрокосм и заключает в себе все числа, меры, веса, движения и элементы. На этом основании древние обозначали числа пальцами, а во всех частях тела человека находили все числа, меры, пропорции и гармонии. Руководясь пропорциями человеческого тела, они строили все храмы, дома, театры, даже корабли, машины и другие всякого рода искусственные сооружения, а также и все их части. Так, Ной был научен Богом построить ковчег согласно мере человеческого тела. По этой причине мир называется «великим миром... «макрокосмом... а человек — «малым миром... «микрокосмом...» [35].

14. У гностика Валентина [36] было поэтичное учение о происхождении мира от павшей из недр Плиромы Ахамот; море — это слезы Ахамот, заря — ее улыбка и т. д., учил Валентин. Излагая это учение, святой Ириней Лионский [37] подсмеивается над гностиками; но напрасно: ведь это учение есть аналог учения апостола Павла о Христе как втором Адаме, а кроме того, имеет себе в церковной письменности и прямые параллели. Так, у Тертуллиана [38] определенно говорится: «Наше тело произошло [образовалось] из двух элементов: из земли — плоть, из воды — кровь, ибо хотя есть другой вид качества, то есть того, что из одного делается другим, однако что́ есть кровь, как не красная жидкость, что́ есть плоть, как не та же земля, но в своем собственном образе?» Далее Тертуллиан развивает мысль, что наше тело — это та же материальная природа, это тот же мир, но только в своем роде. «Рассмотри отдельные части: мускулы похожи на глыбы земли; кости — на камни; вокруг сосудов находятся маленькие камешки; посмотри также на ветвеобразно расположенные кровеносные сосуды, это извилистые течения ручьев. Мягкие волосы — мхи, головные волосы — это дерн; сокровенные залегающие массы мозга — это рудоносные каналы плоти» [39].

Но слова Тертуллиана не должно считать за своего рода исключение. Обширная церковная традиция ведет эту мысль об аналогии и взаимоотображении мира и человека на протяжении столетий, и достойно внимания, что не в одном, а в разных

местах и сочинениях один и тот же отец Церкви и церковный писатель излагает эту мысль, то есть, другими словами, что не случайным привеском появляется она у него в совокупной мысли. Для примера назовем хотя бы имена святых Григория Нисского[40], Григория Богослова[41], Василия Великого[42], Иоанна Дамаскина[43], Исидора Пелусиота[44] и др.[45], чтобы пояснить, насколько велик коэффициент авторитетности этого предания.

〈Приложение 1. Священник Павел Флоренский. Окончание лекции «Макрокосм и микрокосм». 1917.IX.21〉

II. Не будем множить примеров, доказывающих с полной внешней наглядностью *антропоморфический* и *антропопатический* характер древнего и народного мышления,—скажу точнее,—всечеловеческого мышления о *мире*. Кстати, отмечу вам, что по новейшему исследованию «Земледельческой религии Аттики» *Богаевского* вся эта религия построена на уравнении Земли с женским существом, а жизнь растительного царства—с явлениями женского организма[46]. И если в современной естественнонаучной мысли это или подобное уравнение не выступает в столь определенной форме, то не следует думать, что его здесь нет: все основоположения и основные понятия естествознания—не более как расширение и осложнение первичных и простейших понятий о человеке и его деятельностях. На этом антропоморфизме и антропопатизме основано не только научное, но и, в особенности, поэтическое изображение природы. И даже наиболее далекая, по-видимому, от человека и его внутренней жизни *пейзажная живопись* существует лишь постольку, поскольку она умеет воспринять или преобразить пейзаж в *продолжение* внутренней жизни художника, сделать из него *символ*—проекцию его стремлений и настроений. И потому понятно, что каждый художник брал ту сторону природы, которая легче поддавалась *его* преобразующей деятельности. «*Рюйздаль*[47] придавал местностям свой отпечаток поэзии, грусти и меланхолии. *Сальватор Роза*[48] наполнял их скалами и вертепами; *Эвердинген*[49] не видал в них ничего, кроме сосновых лесов и каскадов; *Гоббема*[50] писал их по преимуществу грустными и пустынными; *Бергем*[51], напротив того, изображал только смеющиеся и веселые местоположения. *Ван-дер-Неер*[52] вдохновлялся плоскою и угрюмою природою; *Гаспар Дуге*[53] не смотрел на нее иначе как во время грозы; *Никола Пуссен*[54] умел придавать ей характер величия и грандиозности; и, наконец, *Клод Лоррен*[55], кроткий и меланхоличный в душе, выбирал

местности только приятные, наполняя их лучезарным светом, чистым, как его собственное сердце. В этом последнем отношении Лоррена безошибочно можно было бы сравнить с орлом. Как царь пернатых, по принятому поверью, есть единственная птица, которая смеет смотреть в глаза прямо солнцу, так и между художниками Клод Лоррен был единственный пейзажист, который мог смотреть на солнце, перенося его лучезарное сияние на свои картины и тем самым наполняя их таким воздухом и прозрачностью, до каких не достигал еще ни один в мире живописец» (Картинная галерея Европы. Редактор А. Андреев. Изд. М. О. Вольфа. СПб., 1862. Т. 1, с. 81—82: Клод Лоррен).

Любая песня, любое стихотворение, любая картина, любое здание, сто́ит вглядеться в них, обнаружит свою *насквозь* человеческую природу: они — сублимации человеческого чувства, они — оплотненные грезы души нашей,— и только потому они понятны нам и другим.

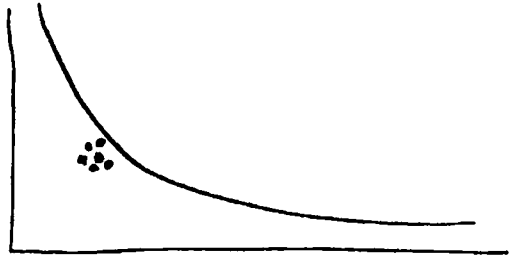
III. Природа — тот же человек. К этому положению приходили неоднократно. И все-таки, думаю, у вас встает вопрос: «Но ка́к же так, неужели это не аналогии только, но и подлинное единство?» Что́ значит таковой вопрос? Не то ли, что хочется увидеть, как именно человек *зрится* под видом природы, а природа — под видом человека. Отчасти на этот вопрос уже́ отвечено — рассуждением об органических снах. Но те рассуждения, в которых мы представили сны как символические оболочки для внутренних восприятий, могут быть и продолжены. И тогда эти *оболочки* восприятий могут, б. м., оказаться и не только подобиями, но и непреложно созерцаемыми формами, хотя и в искаженном — вследствие неглубокости сна — виде.

Природа так велика, а человек сравнительно с нею так мал. Человек — только небольшая часть природы — вот тайная мысль, лежащая в основе сомнений, подобных высказанному.

Но что́, собственно, разумеем мы под малостью и под великостью? — *Телесный угол*, под которым видим предмет, характеризуемый нами как «малый» или как «великий». Наибольшая величина его — 360°. Это — «все», это наибольший объект. Природа есть 360° — сфера. Наше тело мало — ибо мы смотрим на человеческое тело издали и видим его как небольшую часть «всего», под малым сравнительно телесным углом. Но вообразим, что мы вошли внутрь своего тела и видим его изнутри. Тогда оно будет занимать все 360°, будет всем, будет *всею* природою. Тогда для нас не будет другой *природы*, кроме как наше *тело*, и жизнь тела будет единственною нам доступною жизнью природы.

⟨Приложение 2. П. А. Флоренский.⟩
Письмо Вл. Ив. Вернадскому [56]

Мне давно хотелось выразить Вам свою радость по поводу Ваших последних геохимических работ, и в особенности — по поводу концепции биосферы. Однако сделать это лично не удается, и потому позвольте высказать свою признательность в нескольких словах письменно. Общее направление Ваших мыслей не было для меня новостью, и мне кажется, оно не может быть новостью ни для кого, вдумывающегося в основы и методы науки о космосе и учитывающего исторический ход наших знаний. В этом — высшая похвала Вам. Слово *наука о космосе* пишу не случайно, ибо для *науки*, в противоположность произвольному схемостроительству и системоверию, космос ограничивается или почти ограничивается биосферой, а все остальное относится либо к области домыслов, либо к формальным соотношениям, конкретное значение которых весьма многозначно. От души приветствую, что Вы имели мужество назвать мнимое знание о внутренности земли настоящим именем; общественно было бы чрезвычайно важно твердить нашей полуграмотной интеллигенции (со включением сюда многих «проф.») о незаконности экстраполяций, на которых зиждется обычно мнимое знание. Позвольте в виде анекдота рассказать действительный случай, характеризующий склонность нашей интеллигенции к экстраполяциям. В Главэлектро однажды был представлен доклад, в котором развивалась мысль, якобы полученная из опыта, о повышении экономической рациональности какого-то процесса в связи с расширением каких-то условий (на которые требовалось отпустить большой кредит); мысль эта доказывалась кривою, построенной по эмпирическим точкам, причем огромный чертеж, величиною чуть не с целый стол, имел буквально такой вид:



Эта кривая напоминает многие «научные» построения.

Подобное тому, что Вы говорите о внутренности земли, необходимо развить и в отношении внешнего биосфере

пространства. Тому, кто сколько-нибудь вникал в основания геометрии и в ее психофизиологические и физические источники, не может не быть очевидной произвольность истолкования данных астрономического опыта. Тут мы опять имеем дело с невероятной экстраполяцией данных биосферического опыта и выносим эти данные в такие новые условия, что они утрачивают не только свою надежность, но и вообще какое-либо конкретное содержание. В Талмуде есть мудрое изречение: «Приучай уста твои говорить как можно чаще: я не знаю». Как было бы полезно современности обратить внимание на него, сделать лозунгом и выносить во всех аудиториях. Systemglaube ist Aberglaube [57], и это Aberglaube ведет к нежеланию действительно познавать, действительно изучать то, что нам доступно. Вы отмечаете, что нет ни одного полного химического анализа животного организма. Сюда бы следовало добавить еще, что, в какую область ни ткнешься, на первых же шагах оказывается, что самые простые и самые насущно необходимые явления вовсе не изучены систематически, а имеются лишь разрозненные обрывки, разболтанные в произвольных схемах. В результате все то, что действительно существует, что всячески для нас важно, полупризнается или вовсе не признается. В истории общественного сознания следует считать событием огромной важности, что явление жизни, наиболее близкий нам доступный и бесспорный факт, Вы и Ваша школа сделали предметом особого внимания и изучения и космической категории. В частности, мне представляется чрезвычайно многообещающим высказываемое Вами положение о неотъемлемости от жизни того вещества, которое вовлечено (или, может быть, точнее сказать, просто участвует) в круговороте жизни. Вы высказываете предположение об особой изотопичности этого вещества; хотя этот момент возможен и вероятен, однако установка эмпирических изысканий должна, мне кажется, итти как-то глубже в строение вещества. Ведь наивный схематизм современных моделей атома исходит из метафизического механизма, который в самом основании своем отрицает явление жизни.

Переходя на новый путь и провозглашая «верность земле», т. е. биосферическому опыту, мы должны настаивать на категориальном характере понятия жизни, т. е. коренном и во всяком случае не выводимом из наивных моделей механики факте жизни, но, наоборот, их порождающем. Теперь мы — экономические материалисты; так вот, механические модели есть не что иное, как надстройка над устарелой формой хозяйства, давно превзойденной промышленностью, и потому, следовательно, эти модели ничуть не соответствуют экономике настоящего момента. Скажу больше, они общественно и экономически вредны, как ведущие к реакционной экономической

мысли и, следовательно, задерживающие и искажающие развитие промышленности. Если в настоящий момент промышленность есть электрохозяйство и отчасти теплохозяйство, но вовсе не механохозяйство, а физика есть электрофизика, то присматривающемуся к ходу развития промышленности не может не быть очевидным, что промышленность будущего, и, может быть, близкого будущего, станет биопромышленностью, что за электротехникой, почти сменившей паротехнику, идет биотехника и что, в соответствии с этим, химия и физика будут перестроены как биохимия и биофизика. Мое убеждение, что Ваш биосферический лозунг должен повести к эмпирическим поискам каких-то биоформ и биоотношений в недрах самой материи, и в этом смысле желание подойти к этому вопросу только из моделей наличных, т. е. пассивно в отношении учения о материи, а не активно, может быть тормозящим развитие знания и реакционным. Может быть, гораздо более целесообразно твердо сказать по Талмуду «я не знаю» и тем побудить других к поискам. У платоника Ксенократа говорится, что душа (т. е. жизнь) различает вещи между собою тем, что налагает на каждую из них форму и отпечаток — μορφὴ καὶ τύπος [58]. Епископ Емесский Немезий указывает, что при разрушении тела его «качества — ποιότητες — не погибают, а изменяются» [59]. Григорий Нисский развивает теорию сфрагидации — наложения душою знаков на вещество. Согласно этой теории, индивидуальный тип — εἶδος — человека, подобно печати и ее оттиску, наложен на душу и на тело, так что элементы тела, хотя бы они и были рассеяны, вновь могут быть узнаны по совпадению их оттиска — σφραγίς — и печати, принадлежащей душе. Таким образом, духовная сила всегда остается в частицах тела, ею оформленного, где бы и как бы они ни были рассеяны и смешаны с другим веществом. Следовательно, вещество, участвовавшее в процессе жизни, и притом жизни индивидуальной, навеки остается в этом круговороте, хотя бы концентрация жизненного процесса в данный момент и была чрезвычайно малой [60]. Упоминаю здесь об этих воззрениях только как сообщение, может быть Вам небезынтересное. С своей же стороны хочу высказать мысль, нуждающуюся в конкретном обосновании и представляющую скорее эвристическое начало. Это именно мысль о существовании в биосфере или, может быть, на биосфере того, что можно было бы назвать пневматосферой, т. е. о существовании особой части вещества, вовлеченной в круговорот культуры или, точнее, круговорот духа. Несводимость этого круговорота к общему круговороту жизни едва ли может подлежать сомнению. Но есть много данных, правда еще недостаточно оформленных, намекающих на особую стойкость вещественных

образований, проработанных духом, например предметов искусства. Это заставляет подозревать существование и соответственной особой сферы вещества в космосе. В настоящее время еще преждевременно говорить о пневматосфере как предмете научного изучения; может быть, подобный вопрос не следовало бы и закреплять письменно. Однако невозможность личной беседы побудила меня высказать эту мысль в письме.

П. Флоренский

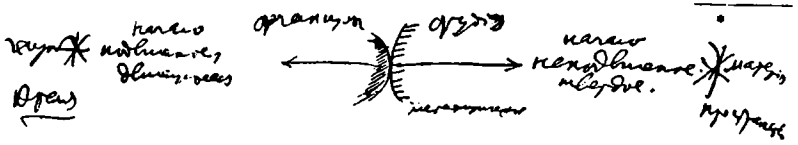
1929.IX.21

〈Часть третья
ПОНЯТИЕ ФОРМЫ〉

I. ⟨ПОНЯТИЕ ФОРМЫ⟩ ЦЕЛОЕ

1917.X. Среда
Серг⟨иев⟩ Пос⟨ад⟩. Ночь[1]

I). Рассматривая природу *термина* как орудия, мы все возвращаемся к вопросу о соотношении орудия и организма или, точнее, *орудия и души*. Вы видите, что возвращение наше все обогащает и углубляет поставленную тему, сплетая ее с новыми и тем вводя ее в самую гущу философских размышлений.— Теперь мы подошли к необходимости поставить наш вопрос в его наиболее существенных чертах, чтобы решить наиболее глубоко. А именно, спрашивается, нет ли *общего* признака всех орудий, которым они уподобляются *организмам*, нет ли некоторой общей формы *орудий*, которая была бы вместе с тем и общей формой *организаций*? Или, еще, не можем ли мы открыть такой *признак* произведений жизни, т. е. организмов, который был бы при этом и общим признаком произведений творчества, т. е. орудий? Где искать такой признак? Очевидно, *не* в воле к жизни, не в δύναμις[2] ее и не в глубинах жизненных устремлений, не в процессе жизни, не в ἐνέργεια[3] жизни. Говорю «очевидно», ибо эта, собственная, сторона жизни заведомо отсутствует у орудий, которые по самому назначению не имеют ни δύναμις, ни ἐνέργεια жизни и суть мертвые вещи, ἔργα[4], своею несвязанностью с организмом и следовательно возможностью быть заменяемыми друг другом, «подражающие» подвижности жизни. В организмах есть подвижная, непрестанно текущая, непрерывно меняющаяся сторона: самая жизнь. Но есть и другая сторона, неподвижное *явление* жизни, *форма* организма. Именно *формою* своею орудия уподобляются организмам, но — совсем не прямо — противоположным жизни своим неподвижным и твердым содержанием. Можно сказать, что *формами* своими — как спинами[5] — организмы и орудия соприкасаются друг с другом. Лица же их — содержание этих форм — смотрят в разные стороны. Культура в этом смысле, как совокупность организмов и орудий, есть двуликий Янус. И одно лицо этого Януса смотрит на метафизическое Время, другое — на метафизическое Пространство, соприкасаются же они между собой *формою*, т. е. *явлением* в эмпирическом времени и эмпирическом пространстве. *Следовательно*. Если есть тот общий



признак, о котором говорим мы, то его надо искать именно в *форме*, в форме эмпирического, *временнопространственного бытия*, в точке соприкосновения организмов и орудий.

II). Итак, то именно, что побуждает нас видеть в организмах и в орудиях произведение *жизни*, а не мертвую и лежащую вне сферы жизни *материю*, это нас побуждающее, это наше наблюдение, это наше полусознательное устремление очевидно и должно содержать искомый признак. Чтó же есть оно? — Это усмотрение есть усмотрение некоторой *самозамкнутости* орудия и организма, некоторого самодовлеемого бытия его, некоторой самозаключенности. Орудие и организм мы рассматриваем как особые, не сливающиеся со средою, их окружающей, мирки, как нечто в себе и чрез себя (конечно, лишь относительно) существующее. Эта-то их самодовлеемость и служит источником нашего выделения их из среды и рассматривания их как особых центров, узлов, ядер. И тогда мы говорим, что они — произведения жизни.

Но вы видите, что мы подошли таким образом к слову *целое*. Организм мы выделяем из среды как произведение жизни именно потому, что считаем его *целым*. И орудие мы тоже выделяем из среды как произведение жизни, хотя и в несколько ослабленном смысле, именно потому, что и его считаем *целым*. То, что в нашем сознании не есть *целое*, не считаем мы и произведением жизни. И наоборот, все то, что мы считаем *целым* и поскольку считаем таковым, носит на себе печать обработки жизнью — в том или ином смысле, от субстанциональной ассимиляции в тело и до идеальной ассимиляции в художественном или научном опыте. *Целостность* — вот общий признак, характеризующий произведения жизни.

Но чтó такое *целостность*? Чтó такое *целое*? Нет кажется слова, столь неосознанно применяемого, как слово-термин — *целое, целый, целостность*. Мы правы, определяя искомую нами характеристику организмов и орудий — вообще произведений жизни, как таковых,— чрез термин *целое*. Но самый этот термин нуждается во внимательном рассмотрении. Однако, изучая его,

---

* начало организм орудие начало материя
жизнь подвижное метафизическое неподвижное пространство
время движущееся твердое

Примеч. ред.

мы тем самым продвинемся к занимающему нас соотношению организмов и орудий.

III). Итак, что такое *целое*?

Прежде чем делать философское разъяснение, полезно выслушать, чему нас учит самый *язык*, т. е. другими словами, какова этимология этого и сродных, как по значению, так и по корню, слов в других языках. Различные синонимы слова «*целый*» выделяют нам в значении его некоторые основные его оттенки: «*целый*» значит: «неповрежденный, неиспорченный»; «непочатый, неубавленный, целый»; «полный, весь, со всеми частями своими»; «собранный, налицо» (*Даль*. Толков⟨ый⟩ слов⟨арь⟩. Изд. 3-е, т. 4, столб. 1271—1272)[6]. Итак, в понятии *целого*, как оно выражено в русском языке, отмечена присущность целому *многих частей*, и притом в определенном составе, так что по нему, как бы по инвентарю целого, можно судить о наличности всех их, во всей полноте, и следовательно о неповрежденности *целого*, его неиспорченности или сохранности. Слово «*целый*» сокоренно слову «*цели́ть*», *исцелять, целебный*[7], т. е. *делать вновь целым* из нецелого, из заболевшего, т. е. поврежденного, не обладающего всеми должными силами, деятельностями, способностями и органами. Следовательно в понятии *целый*, как оно выражено в русском языке[8], содержится момент *идеального* определения, некоторой *нормы* бытия, некоторой идеальной связи, позволяющей обнаруживать недочет частей и установить *нецельность* того, в чем не хватает части. Философски выражаясь — «*целый*» — *это являющийся воплощением идеи* или, иначе, целое — *явление идеи*. Но явление идеи есть *красота*. Если в воспринимаемом все налицо, если воспринимаемое ни в каком отношении не кажется нам ущербным, несоответствующим какому-то, нами чувствуемому образцу своего бытия, если воспринимаемое не оставляет в нас внутреннего недоумения, внутреннего вопроса, наконец — неудовольствия — мы говорим, что оно приятно, что оно красиво, что оно *прекрасно*. Целое — прекрасно, и наоборот — прекрасное есть целое. Наглядно воспринятая целостность и есть *красота*.

Таков философский вывод. Но таково же и свидетельство лингвистики: в греческом языке слово, сокоренное слову «*целый*», именно и означает *прекрасный*. Слово это — καλός и родственные ему: καλλόνη — красота, καλλόνω — делаю прекрасным, чищу и т. п. В *санскрите* дифференциация на «*здоровый*» и «*прекрасный*» еще не произошла. Слово санскритское *kalyāna-h* означает одновременно «прекрасный, приятный, спасительный (целебный)». От того же корня $\sqrt{\text{qal}}$ происходит и готтское *hails — здоровый, целый* — нем⟨ецкое⟩ *heil — святой*. И не вдаваясь в дальнейшие лингвистические частности[9], мы видим, что слово *целый* действительно содержит в себе понятие *красоты*.

IV). Но нам полезно было бы уяснить себе, что́ имеют в виду другие языки, когда хотят выразить понятие *целости*. Обратимся к *греческому*. Тут сокоренное русскому «*целый*» слово καλός хотя и содержит в себе оттенок понятия цельности, но прямо не означает этого понятия, для этого же понятия философия пользуется термином ὅλος.

Что же означает слово *ὅλος* этимологически? Как и родственные ему слова ὁλοός, ὁλόιης, ὁλοεῖται = ὑγιαίνει (Исихий) [10], это слово, в первоначальной форме *ὁλFος, т. е. **sol-uo-s*, соответствует санскритскому sárva-ḥ — нетронутый, целый, весь, всякий. В латинском языке тот же корень дает saluos, из *saleuo-s, т. е. *sol-euo-s. Гомеровское οὖλε — здравствуй, в точности, т. е. по смыслу и по корню, соответствует латинскому salvē. Латинские: *solidus* — весь из одного куска, полный, целый, *solbus* (из *sol-no-s*) totus et solidus — опять-таки от того же корня (см.: *Boisacq*, Dict. et. de la langue grecque, 9-me livr. 1913, p. 699) [11].

Обратимся теперь к языку *латинскому*. Хотя слова solidus и salveo содержат ⟨нрзб. 1 слово⟩ как понятия о целом, но *самое* это понятие выражается иным словом. Тут понятие *целый* опять выражается словом особого корня. *Tōtus*, из **touetos*, собственно значит «*битком набитый*». Сюда же относится и глагол **touēo* — «набиваю полно» (*Walde*. Latenisches Etymologisches Wörterbuch. S. 786) [12]. Эти слова происходят от корня *tu*, имеющего смысл: *пухнуть*, вздуваться, быть переполненным чем-либо, расти.

tumē-o — вздуваюсь, изобилую чем, вздымаюсь,
tum̄-e-sc-o, in-tumesco; *tume-facto* — раздуваюсь, пучу;
tum̄i-du-s, *tumi-osu-s* — вспухший, вздувшийся,
tumidi-ta-s, tum̄-or — опух, опухоль, напухнутость,
tum̄u-lu-s — приподнятость, возвышение или холм земли, могильный холм,
tum̄ul-osu-s — холмистый,
tum̄ulo, centumulo — погребаю,
tom̄entu-m — (напухлость), набивка шерстью,
tūb-er (вм⟨есто⟩ tu-v-er) — опухоль, желвак, нарост, сморчок и строчок;
tuber-cŭlu-m; *tuber-osu-s* — полный шишек, опухолей;
tuber-a-sc-o — вспухаю.

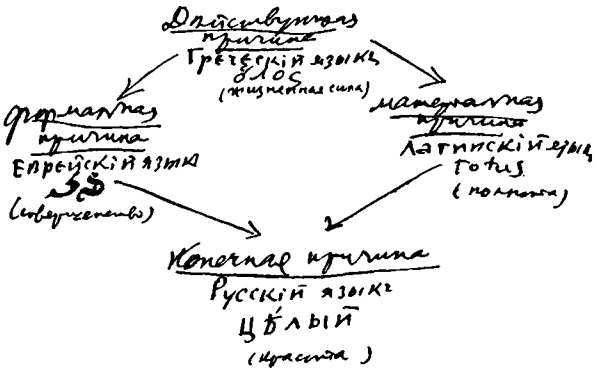
Сюда же относится: tae-d-e-t, per-taedet — заставлять пучиться, тошнить;
taed-in-m — тошнота, пресыщение;
taedi-osu-s — тошнотный;
taedro — получаю тошноту.
(*Vaniček*. Etym. Wörterb. der latein. Sprache. S. 67) [13].

Итак, в слове *totus* латинский язык подчеркивает момент полноты, содержания, частей понятия (*целого*). В *totus* подчеркивается множественность: оно должно быть сопоставляемо с *оскским* словом *tou-to*, община. Вы видите, какая здесь противоположность с греческим пониманием *целостности*. Там *целое* — это *здоровое, сила связующая, сила объединяющая*; тут — целое — это то, что связуется, *то, что* объединяется, множественность. Славянское же понимание стоит в середине, разумея целое как воплощение, как явление здоровья в теле, как *красоту*.

В еврейском языке понятие *целого* (totum, ὅλος, ganz) выражается словом כֹּל, редко כּוֹל = universitas, totum, das Ganze, die Gesammtheit. Сокоренные слова имеют я с тем же значением в других семитских языках — *финикийском*, сирском, самарянском, арабском, эфиопском. Происходит оно от глагола כָּלַל = *absolvit, perfecit* (в отношении красоты, напр⟨имер⟩ у Иезекииля $27_{4,11}$ о совершенной красоте). Следовательно, можно передать глагол כָּלַל словом: усовершил, довел до совершенства, до законченности. Отсюда производное значение: *pulahrum fecit, ornavit*, в частности *corenavit* (*Gesenius*,— Tesaurus linguae hebraeae, t. 2, p. 688—689)[14]. Следовательно, смысл семитских слов כֹּל и других родственных может быть передан чрез «совершенный», «окончательный», «законченный». По *Фабру д'Оливэ* (La langue hébraique restituée, 1re partie, Racines hébraiques, p. 67)[15], корень כל «выражает все понятия о схватывании, обладании, содержании, относительной ассимиляции, собирании, накоплении, исполнении, совершенства»... « כֹּל. Все что цельно, цело, закончено, совершенно, целокупно, вселенско; все что содержит вещь, держит ее в себе, ограничивает, накопляет; все что делает ее полной, совершенной, законченной; все что ее охватывает, держит в себе, ... вселенскость вещей, их ассимиляция, их агрегация, их совершенство; желание обладать; обладание; потребление пищи; ее ассимиляция веществом тела; образование соков тела. כּוֹל — действие накопления, совершения, схватывания и т. д.».

V) Итак, вот что дает нам лингвистика; слова, означающие понятие *целого*, весьма различны в разных языках, в соответствии с тем оттенком, с тою стороною в понятии *все*, которую желал выделить данный язык. Еврейский язык подчеркивает *онтологическую* сторону «*всего*» — законченность, завершенность, предельность, совершенство «*всего*». *Греческий* — *силу* — жизненную силу, здоровье,— которая воплощает во множестве

эту завершенность, это совершенство онтологического целого. *Латинский* — полноту материала, которая объединяется этой силой. Наконец *русский* — явление этой силы в воплощающем его материале. Располагая по четырем причинам Аристотеля изложенное нами, мы можем составить табличку [16]:



Все эти моменты равнонеобходимы философии. Все они по-своему незаменимы. И только из совокупности их уясняется понятие целого.

Наша дальнейшая задача уяснить себе то́ же диалектически. Этим мы подойдем к понятию о золотом или «божественном сечении».

II. DIVINA SIVE AUREA SECTIO.[1] ⟨ЗОЛОТОЕ СЕЧЕНИЕ⟩

⟨I⟩. Имея уже подготовленный конкретный материал, мы можем теперь попытаться диалектически дедуцировать понятие целого.

Что́ есть *целое*? Целое мы противополагаем *частям*. Чем же, в чем они, т. е. целое и части, противополагаются друг другу? — Частей *много*, а целое *едино*. Целое есть единство, тогда как части образуют множественность. Единство может быть простым единством, только единством — единством, не имеющим частей. Но тогда оно есть лишь одно из многих подобных: будучи только единством, оно вынуждено быть наряду *со многими* частями и, следовательно, само может быть причислено к этому множеству. Будучи *только* единством, оно не было бы единством *противо*полагаемым множеству — не было бы целым. Следовательно, целое не есть *только* единство, целое *имеет* множество *не* рядом с собой, а *в себе* и, как таковое, стоит *выше* множества. В единстве, следовательно, множество образует части единства — его определения и расчленения. Будучи единым *в себе* самом, целое *является* в пространстве и во времени как *множество*. Но множество, чтобы быть таковым, должно быть множеством качественностей — иначе оно сливалось бы в чистое единство, а это последнее свивалось бы в неразличимость. Множество, не качественно расчлененное, не было бы множеством, а именно и было бы пустым неразличимым единством. Итак, множество, являющее собою целое, есть множество качественностей. Такое множество есть *многообразие*. Целое есть единство многоразличного. Каково есть простейшее множество? — Двоичность. Целое есть прежде всего единство *двоицы*. Но чтобы быть двоицей, это первичное множество должно быть и *двоякостью*, дву-образием. Что же есть первичная двоякость? Другими словами, что есть первое различие качеств? Это — *противоположность* тождественного, равного[2]. «Да» и «нет» с одним и тем же содержанием, две силы тождественные и в противоположные стороны направленные, сущности, разнящиеся не в том или другом отношении, а *всецело*, и потому различные только в отношении друг друга. Такая *первичная двоякость* есть *полярность*, т. е. «противоположность свойств

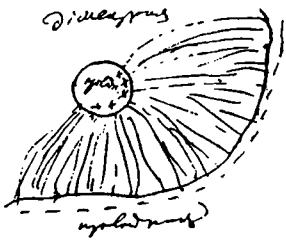
при противоположных направлениях» (*Дж. Ст. Миль*,— Система логики силлогистической и индуктивной. Пер. с англ. Под ред. В. Н. Ивановского. М., 1900, стр. 526, 527 bis). Образом ее и типом может быть магнит. Полюсы его, как полюсы — самое противоположное, что может быть, «да» и «нет». [Но различны они только в отношении друг друга, а не в себе.]

Связанные * между собою, полюсы не существуют порознь, но друг с другом не только не отождествляются, не сливаются, не неразличаются друг от друга, но и, напротив, *противостоят* один другому. Нет ничего более противоположного полюсу, чем другой, сопряженный ему полюс. Но вместе с тем и даже именно *вследствие* того, нет ничего столь связанного с полюсом, чем другой полюс. *Вместе* друг с другом и *против* друг друга — таково единство в многообразии полюсов магнита. Магнит не есть *целое* в точном смысле слова, но он весьма подходящий образ *целого*.

То же расчленение единства первичного множественностью — двойственностью — с первичным многообразием — полярностию — видим в электричестве [3]. Электричество положительное и электричество отрицательное — вот полюсы электрического единства. Однако здесь у вас может возникнуть недоуменный вопрос: но разве электричество не может быть дано врозь, то́ как положительное, то́ как отрицательное? Разве положительное и отрицательное электричество непременно суть *расчленения* во множественности первичного единства, а не самостоятельные *простые* единства? Такой вопрос *имеет* основание, но лишь кажущееся: связь полюсов магнита отчасти *видна* — это кусок магнитной стали; а связь полюсов электричества не видна совсем или в большинстве случаев не видна. Но она есть так же, как и в случае магнита, и реализуется *силовым полем*. Если есть где бы то ни было положительное электричество, то непременно есть и равное ему сопряженное количество отрицательного, *связанное* с положительными силовыми *линиями*. Но линии эти, протягиваясь в диэлектрической среде, разъединяющей (а точнее, соединяющей) два электрические полюса, *невидимы* и потому их легко упустить из виду человеку, не занимающемуся физикой. Электрические связи полюсов *не* в проводниках, а в *не*проводниках, в *среде*, окружающей проводники. Именно среда служит вместилищем того *целого* (говоря несколько условно), которое образуется электрическими полюсами.

Не только магнетизм и электричество, но и все явления обнаруживают полярное раздвоение на две сопряженных и противоположно устремленных силы. В философии *Шеллинга*

* 1917.X.19. Ночь.



учение о полярности всего бытия было разработано особенно внимательно [4]. Каббала же и учения, производные от Каббалы, видят в полярности верховное начало всей онтологии, начиная от Вечного и кончая самой ничтожной тварью [5]. Всюду господствует, по ним, закон полярного расчленения и сочетания противоположностей.

II) Мы говорим о связи полюсов посредством линий сил, посредством поля сил. Но выражение это неточно: не полюсы связуются полем сил, а напротив, поле сил расчленяется на полюсы. *Единство* — поле сил — является во *множестве* — полюсах. Но не единство *составляется* множеством, а во множестве является *единство*. Поле сил и есть, несколько условно говоря,— *целое*, т. е. единство во множестве.

Единство во множестве называется *идеей*. Полюсы, являющие *идею*, будучи неразрывны, в то же время и взаимо-противоположны. Идея, единая в себе, является как сопряженность антиномически противолежащих полюсов,— как *антиномия*. Целое — в явлении своем — есть противоречие «да» и «нет». И напротив, наличность неразрывно связанных «да» и «нет» заставляет искать того единства, той *идеи*, которая в этой антиномии раскрывается. Антиномичность — залог *цельности*, т. е. идеи, т. е. сверх-чувственности. Напротив, простое единство свидетельствует о неполноте, эмпиричности и нецельности явления. В этом смысле можно сказать, что *полюсы* — это *начало и конец* явления сверхчувственного в области чувственной, места *входа и выхода ИДЕИ* в мир эмпирический [6].

III) В таком случае возникает вопрос об эмпирическом выражении единства идеи. Что служит наглядным явлением *единства* идеи? Другими словами: что́ наглядно свидетельствует о единении полюсов? Или, еще: что́ говорит о *единстве*, которое раскрывает себя как многообразие? Чтобы быть единством, многообразие должно быть связанным. Чтобы и эмпирически проявлялось единство, связь многообразия должна иметь и внешнее, наглядное выражение. Наглядной она может быть во времени и пространстве. Другими словами, во временно́м и пространственном соотношении множества должна быть запечатленной *связь*. Связь эта не есть реальное единство, ибо реальное единство, раскрываясь в наглядном множестве, само уже, как единство, не может быть наглядным. Следовательно, наглядное множество должно быть связано *формально*, т. е., другими словами, связь множества должна быть дана как некоторое отвлеченное *отношение* частей множества. Это отношение есть свидетельство *единства*, не того или другого единства, а единства вообще, и следовательно, само должно быть

отношением *вообще*. Но отношение вообще есть *закон, норма*. Если множество вообще открывается как полярно-сопряженная двойственность, то и закон связи полюсов должен быть выразим, как некоторая общая формула единства. Наша задача — попытаться вывести эту формулу.

IV) Прежде всего попробуем наметить эту формулу приблизительно. Речь идет о расчленении целого в пространстве и времени. Но сказано уже, что расчленение есть расчленение качественное. В пространстве и времени формальными знаками различия качеств [7] может быть только различие в экстенсивности и в протенсивности — в протяжении и длительности. Качественная разница частей является в пространстве и времени как количественная разница их (т. е. частей) явлений. Следовательно, из двух полярно-сопряженных частей одна должна быть бóльшей (M), другая — меньшей (m), ибо только «больше» и «меньше» могут различать пространственно-временные образования.

Возвращаясь к той же мысли с иной стороны, мы должны сказать: части не могут быть равны, ибо тогда было бы безразличие их и взаимозаменимость. Следовательно, одна должна быть больше другой.

Следовательно, искомая нами формула соотношения частей должна возникнуть из сравнения частей. Таким сравнением может быть лишь *измерение* одной части *другою*. Иначе мы не получаем отвлеченного числа, которое было бы мерою соотношения, а лишь *отрезок*, который сам по себе есть лишь наглядная единичная величина и *ничего* не говорит *вообще* о соотношении. С другой стороны, не может быть и измерения отрезков некоторою единицею длины, ибо она была бы произвольная ⟨функция⟩ отношения наших отрезков и, следовательно, в результате вводила бы некоторую произвольную величину, не связанную с тем целым, которое расчленяет себя в виде наших отрезков. Очевидно, сопоставление их может быть лишь внутреннее, *не* выводящее *за* пределы самих отрезков и *не* вносящее ничего произвольного. Другими словами, наше сравнение может быть лишь путем измерения одного отрезка другим, т. е. наша формула будет дана как отношение одного отрезка к другому, как $\frac{m}{M}$.

В чем же *особенность* отношения этих отрезков [частей] [8] сравнительно с отношением каких-либо других произвольно выбранных отрезков [частей пространства] [9]? Очевидно, в том, что они суть отрезки не *какие-либо*, но образующие одно целое *T*, которое есть $M+m$*. Другими словами, деление целого *T* должно быть таково, чтобы по частям наша мысль восходила

---

* 1917.X.20. Пятница. Утро.

к целому, поняла целое, как целое именно этих частей. Но их всего две. Стало быть, мера сравнения частей должна быть и мерою целого при сравнении с одною из частей. Эта последняя часть должна быть соединительным звеном для мысли при переходе от другой части к целому. Следовательно, она должна быть большею, чем другая часть, во столько же раз, во сколько целое больше ее. Иначе говоря, отношение частей должно являть в себе отношение целого к части. Или, еще иначе, то *число*, которое характерно для *целого*, измеренного своею частью, своим содержанием, должно быть характерно для *всех* отношений дальнейших делений или расчленений целого, при непрерывности промежуточного *звена* — меры — большей части деления. Этим единством *числа, золотого деления*, обозначаемого символом ⊙, выражается единство целого во всем многообразии его расчленений.

V) Приблизительно в таком роде, но менее строги, попытки дедукции ⊙, найденные мною в литературе. В особенности заслуживают быть упомянутыми выведения *Цейзинга* и *Германна*[10].

Цейзинг (Ästhetische Forschungen von Adolf Zeising. Frankfurt a/M., 1855) в § 168 своих «Эстетических исследований», на стр. 180 рассуждает так: «Пропорциональность покоится на согласии (Uebereinstimmung, гармонии) между целым и его частями, составляющими отношение. Если спросить себя, сколько же именно отношений может существовать между целым и его частями, и при этом принять во внимание, что части должно мыслить как *неравные*, то находится, что их может быть только *три*, а именно: 1) отношение между меньшей и большей частью, 2) отношение между большей частью и целым и 3) отношение между меньшей частью и целым. Но если мы сравним эти отношения между собою, то оказывается тотчас, что согласие (гармония) обоих последних отношений друг с другом невозможно, ибо меньшая часть к целому по необходимости должна состоять в ином отношении, нежели бóльшая часть. Следовательно, становится ясно, что если вообще согласие (гармония) должно иметь место, то оно может быть только между обоими первыми отношениями и посему это давно признанное основоположение в более точном понимании приводится к следующей мысли:

Если целое, разделенное на неравные части, должно являться формально прекрасным, то меньшей части необходимо относиться к бóльшей части именно так, как бóльшая часть относится к целому.

И эта мысль есть именно установленный нами закон пропорциональности» (S. 180). Такова дедукция Цейзинга.

VI) С другой стороны подходит к тому же закону *Германн* (*Hermann*, Die Äesthetik in ihrer Geschichte und als wissenschaftliches System, Lpz. Fleischer, 1876, S. 241). «Это отношение золотого сечения,— говорит он,— есть такое разделение целого,

которое производится исключительно только внутри границ этого последнего или которое покоится не на переносе откуда-нибудь [нрзб.] чуждой или данной пропорции. Неравенство или несоотношение (?) (Missverhältnis [11]) этих частей здесь опять-таки, снимаясь посредством другого, содержащегося в самом целом, неравенства, в нем берется обратно или скорее оправдывается». Далее Германн применяет эти рассуждения к трагедии [12] (цитату заимствую из статьи: *Schlömilch*,— Philosophische Aphorismen eines Mathematikers. «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», Neue Folge, Bd. 70, Halle, 1877, S. 12).

VII). Таковы первые дедукции золотого сечения. В дальнейшем мы попытаемся углубить и полнее оформить наши соображения. А сейчас закрепим сказанное математическими символами.

Из сказанного следует, что *золотое сечение — aurea sectio* или, как его называют иначе,— *божественное деление, divina sectio* определяется уравнением:

$$\odot = \frac{M}{m} = \frac{T}{M}, \tag{1}$$

где M — Major, m — minor, T — totum, или, при перестановке членов пропорций,

$$\frac{m}{M} = \frac{M}{T}, \tag{2}$$

откуда

$$M^2 = mT. \tag{3}$$

Отсюда, принимая во внимание, что

$$T = M + m, \tag{4}$$

находим:

$$M^2 - m(M+m) = 0 \tag{4.}$$

или

$$M^2 - mM - m^2 = 0. \tag{5}$$

Разделив все на m^2 [13] и меняя знаки, находим:

$$x^2 - x - 1 = 0, \qquad \langle x \rangle = \odot = \frac{M}{m}, \tag{6}$$

т. е. *простейшее квадратное* уравнение, определяющее $\odot$ как $\frac{M}{m}$, т. е. при принятии m за единицу.

Если бы мы взяли наоборот за единицу M, то тогда получили бы

$$x^2 + x - 1 = 0, \qquad \langle x \rangle = \frac{m}{M}. \tag{7}$$

Решаем уравнения:

$$x=\frac{1\pm\sqrt{5}}{2}, \qquad \text{(ур. (6))} \tag{8}$$

$$x=\frac{-1\pm\sqrt{5}}{2}. \qquad \text{(ур. (7))} \tag{9}$$

Ясно, что это те же самые корни, но взятые с обратным знаком. Другими словами, уравнение (7) не даёт ничего нового сравнительно с уравнением (6).

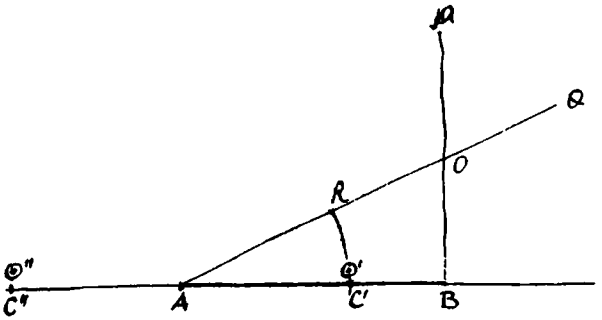
Мы видим, что получается *два* значения для $\odot$. Одно

$$\odot'=\frac{1+\sqrt{5}}{2}, \tag{10}$$

другое

$$\odot''=\frac{1-\sqrt{5}}{2}. \tag{11}$$

Т. е. данную величину можно *двояко* разделить в отношении золотого сечения. В одном случае мы должны *прибавить* к единице $\sqrt{5}$, а в другом вычесть из нее. Но вычитание из единицы $\sqrt{5}$ дает отрицательную величину. Это значит, что точка деления будет находиться не *между* концами нашей величины, а *вне* их. Геометрически это совсем явно. Если мы делим в среднем и крайнем отношении отрезок AB, то точка деления C может получиться как внутри (C'), так и вне его (C'')



чертеж неверен: надо $OB=AB$ [14]

тогда получаем

$$\frac{AB}{AC'}=\frac{AC'}{C'B} \tag{12}$$

$$\frac{AB}{AC''}=\frac{AC''}{C''B}. \tag{13}$$

Золотое сечение есть корень простейшего квадратного уравнения. Это уже само по себе делает ⊙ достойным особого внимания и ставит наряду с выдающимися числами π и e. Но и, кроме того, свойства ⊙ весьма замечательны. Так, по указанию *Мёбиуса*[15], ⊙ было представлено Фехнером[16] в виде бесконечной непрерывной *цепной дроби*, и тогда оказалось, что это есть простейшая возможная непрерывная дробь, а именно:

$$\odot = \cfrac{1}{1+\cfrac{1}{1+\cfrac{1}{1+\ldots}}} \tag{14}$$

Число ⊙ иррационально. Вычисление точное его в конечной дроби невозможно, а приближенное дается рядом:

0, 1, 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21, 34 и т. д., (15)

где каждый последующий равен сумме двух предыдущих[17]. Любая пара чисел этого ряда дает приближение ⊙. Вместо этого ряда можно взять другой, начинающийся произвольными числами:

1, 5, 6, 11, 17, 28, 45, 73, 118, 191, ... (16)

В десятичных дробях этому ряду будет соответствовать ряд

5; 1,200; 1,833; 1,545; 1,647; 1,607; 1,622; 1,616; 1,628; ... (17)

Более точное вычисление десятичных дробей дает отношение minor'a к Major'у:

1:1,618033988750

или

0,618033988750:1 (18)

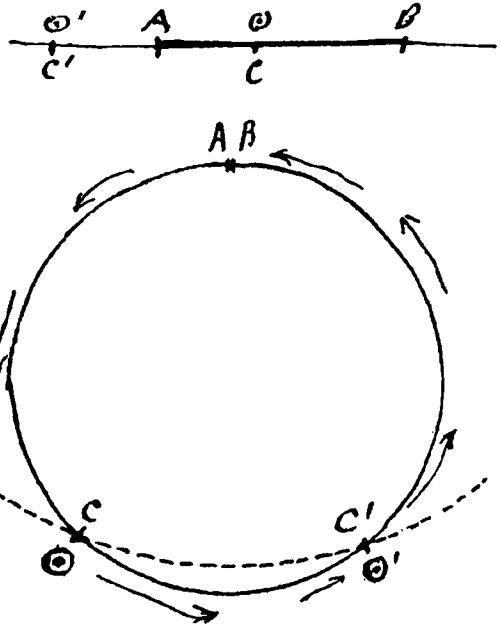
или

0,381966011250:0,618033988750

Более точное золотое сечение $= \overset{\text{minor}}{1{,}0000}:\overset{\text{Major}}{1{,}6180}...$

$$\begin{aligned}
1{:}2 &= \text{——}{:}2{,}0000\\
2{:}3 &= \text{——}{:}1{,}5000\\
3{:}5 &= \text{——}{:}1{,}6667\\
5{:}8 &= \text{——}{:}1{,}6000\\
8{:}13 &= \text{——}{:}1{,}6250\\
13{:}21 &= \text{——}{:}1{,}6154\\
21{:}34 &= \text{——}{:}1{,}6191\\
34{:}55 &= \text{——}{:}1{,}6177 \text{ etc.}
\end{aligned} \tag{19}$$

VIII)* Внешняя и внутренняя точки золотого сечения симметричны относительно *начала* того *целого*, А, от которого



откладывается меньшая часть $m = AC$. Что́ значит это свойство золотого сечения? — Оно значит, что́ если бы мы представили себе наше целое AB свернутым в окружность, так чтобы A слилось с B, то внешняя точка золотого сечения C' оказалась бы симметричной точке внутреннего зол⟨отого⟩ деления C и лежащей на дуге окружности, проведенной из A ($\equiv B$) как центра радиусом AC. Другими словами, если целое есть воистину целое, так что начало его сливается с концом и, следовательно, действующая причина с конечной, A с Ω, как и следует по Аристотелю, то внешнее деление приходится внутри ее целого, образуя фокус, симметричный первому внутреннему фокусу. И далее, если за начало принять не A, а B, то точка C' будет точкой внутреннего деления, а симметричная ей C — внешнего. Другими словами, сомкнутость полюсов ведет к образованию в целом двух фокусов, напоминающих собою полюсы и между собою сопряженных. Расстояние между ними $\overline{CC'}$

$$\overline{CC'} = \overline{AB} - 2m = m + M - 2m = M - m = (\odot - 1)m = 0{,}61803398...m, \quad (20)$$

где M = Major, m = minor.

---

* 1917.X.29. Сер⟨гиев⟩ Пос⟨ад⟩. Ночь. Приписка.

III. ЗОЛОТОЕ СЕЧЕНИЕ В ПРИМЕНЕНИИ К РАСЧЛЕНЕНИЮ ВРЕМЕНИ. ⟨ЦЕЛОЕ ВО ВРЕМЕНИ. ОРГАНИЗАЦИЯ ВРЕМЕНИ. ЦИКЛЫ РАЗВИТИЯ⟩

1917.X.24. Сер⟨гиев⟩ Пос⟨ад⟩. Ночь

I) Построенное нами *выведение* золотого сечения исходило из идеи *целого*, раскрывающегося, являющегося в пространстве и во времени. А так как нами не были введены в ходе обсуждения особливые [1] свойства пространства и рассуждения велись *вообще*, то, следовательно, закон золотого сечения, нами выведенный, есть закон явлений целого, как такового,— *и* в пространстве, *и* во времени равно, и было бы неосновательно сужать область применения его к одному только пространству. Последовательность фазисов развития или раскрытия целого во времени столь же подчинена закону золотого сечения, сколь и внеположность органов целого в пространстве. Целое в явлении своем дважды, по двум направлениям, подчинено делению в крайнем и среднем отношении: и в пространственном обнаружении своем, и во временно́й истории. Но именно применимость золотого деления ко времени не отмечена или почти не отмечена исследователями, тогда как пространственное применение было предметом многочисленных споров и обсуждений [2]. А потому эта, ускользнувшая от внимания исследователей сторона обсуждаемой нами закономерности, нуждается, ради вящей убедительности, в особом о себе разговоре. Правда, она установлена формально; но конкретный смысл ее может быть еще не вполне ясен.

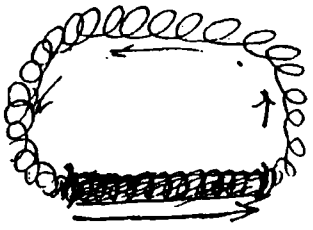
II) Закон золотого сечения оказался связанным с * понятием *полюсов*. Что такое *полюсы*. Это, как сказано, *начало и конец явления идеи*. «Начало и конец» — как в смысле пространственном, так, равно, и в смысле временном. Понятие полярности относится не только к пространству, но и ко времени. В пространстве — полюсы суть *вход* и *выход*, во времени — *начало* и *конец, рождение и смерть*. Явление идеи надо представлять себе как деятельность, наполняющую пространство *между* полюсами как в смысле временном, так и в смысле пространственном, т. е. как *вихрь* в среде, как *силовую трубку*, как *вихревое*

---

* Продумано и набросано начерно 1916.IX.27. Ночь. Пишу сюда 1917.X.24.

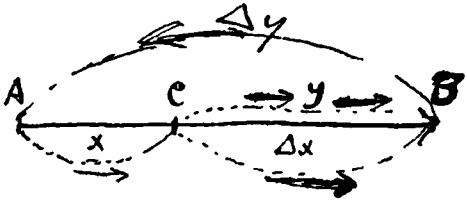
напряжение среды. Строение этого напряжения, этого вихря выражает закон целого, идею. Но подобно тому, как всякая силовая линия, как всякая вихревая нить, входя в данную среду и выходя из нее, существует не только в ней, но и *вне* ее, в иной форме, смыкаясь в себя кольцом, так, надо думать и целое, являясь в пространстве и времени *отрезком*, на самом деле смыкается в себя, проходя области *над* временем и *над* пространством и в этом смысле не имеет ни начала, ни конца.

Весьма вероятно — об основаниях будет сказано ниже, — что сомкнутие происходит *непосредственно* в себя, так что полюсы, будучи наиболее противоположными друг другу, вместе с тем суть *одно*, как это представлено в VIII-м §-е 9-й главы [3].



III) Золотое сечение, т. е. ⊙, есть, онтологически, ничто иное, как указание на самотождественность этой силовой трубки.

Силовая трубка, как деятельность *одного* целого, всегда и везде себе равна, она есть именно выражение или явление целого. Она всегда развивается равно себе, так же, как когда-нибудь, она *вся* построена одинаково, и это ее постоянство, эта ее константа характеризуется символом ⊙. Принцип золотого сечения свидетельствует об единообразности *прироста* трубки. Как ни прирастает явление, оно остается себе подобно, оно не меняется в *характере роста*. Инвариантность роста — вот смысл золотого сечения *.— Скажем о том же более точно: относительный прирост в сторону (разумея это последнее выражение не пространственно) одного полюса равен относительному приросту в сторону другого полюса.



В отношении к полюсу A основной величиной (т. е. можно сказать, самим полюсом) будет $\overline{AC}=x$, а приростом ее $\overline{CB}=\Delta x$, ибо берем *от* полюса A к концу полюса, или середине целого, к C, и от C, как середины целого — к концу прироста — к B, т. е. к другому полюсу. Итак, берем относительный прирост

* Эту мысль требуется уяснить и доказать; весьма вероятно, что тут надо бы применить функциональное исчисление. Но пусть она будет здесь высказана хотя бы в этой предварительной и эмбриональной форме, в силу моего предчувствия, что из нее может нечто выйти.

$$\frac{\Delta x}{x}.$$

Что касается до полюса B, то тут основною величиною y будет $\overline{CB}$, именно CB (а не BC, ибо полюс B тем и отличается от A, что направление его обратное), а приростом ее будет та величина, которая от конечной точки *прироста*, т. е. B, должна быть прибавлена, дабы получилось A. Приросты суть величины всегда *одного* смысла, *от конца* полюса до начала следующего, а полюсы — разного, ибо конец *одного* полюса есть начало другого *. Следовательно, относительный прирост полюса $\overline{AC}$ есть $\frac{\overline{CB}}{\overline{AC}}=\frac{\Delta x}{x}$, а полюса $\overline{CB}$ есть $\frac{\overline{BA}}{\overline{CB}}=\frac{\Delta y}{y}$. Итак, прирост полюса, т. е. расстояние от конца его до начала следующего, делится на полюс, т. е. на расстояние между его началом и его концом. Итак, самотождество *явления* целого, требующее неизменности относительного прироста полюса, дает право написать

$$\frac{\Delta x}{x}=\frac{\Delta y}{y}. \tag{4}$$

Но

$$\Delta y=\overline{BA}=x+\Delta x \tag{5}$$

$$y=\overline{CB}=\Delta x, \tag{6}$$

почему получаем из равенства (4)

$$\frac{\Delta x}{x}=\frac{x+\Delta x}{\Delta x} \tag{7}$$

или

$$\frac{x}{\Delta x}=\frac{\Delta x}{x+\Delta x}, \tag{8}$$

т. е. закон золотого сечения.

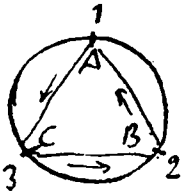
Или можно написать формулу (8) иначе

$$\frac{\overline{AC}}{\overline{CB}}=\frac{\overline{CB}}{\overline{BA}}, \tag{9}$$

т. е. *точки циклически преобразуются* против порядка точек. Если означим A, B и C цифрами 1, 2, 3, то имеем порядок

---

* Что приращивается к $x=\overline{AC}$, чтобы получилось B? $-\overline{CB}=\Delta x$. Что приращивается к $\overline{CB}$, чтобы получилось A? (надо считать от B) $-\overline{BA}=\Delta y$[4].



$$\frac{\overline{13}}{\overline{32}}=\frac{\overline{32}}{\overline{21}} \qquad \begin{cases} 1\ 3\ 2 \\ 3\ 2\ 1. \end{cases} \tag{10}$$

$$1,\ 2,\ 3 \tag{11}$$

IV) Нельзя ли *еще* циклически преобразовать точки? Попробуем взять вместо 1, 3, 2

$$3\ \overrightarrow{2}\ 1. \tag{12}$$

Получаем * тогда

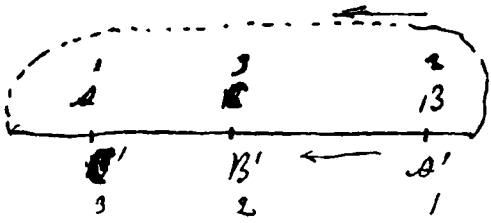
$$\left.\begin{array}{ll} 1\ \overrightarrow{3}\ 2 \quad \text{давали:} & \dfrac{\overline{13}}{\overline{32}}=\dfrac{\overline{32}}{\overline{21}}, \\ \text{следовательно,} & \\ 3\ \overrightarrow{2}\ 1 \quad \text{должно дать:} & \dfrac{\overline{32}}{\overline{21}}=\dfrac{\overline{21}}{\overline{13}}. \end{array}\right\} \tag{13}$$

Т. е. точки 1 и 3 обмениваются местами, а точка 2 остается нетронутой. Другими словами, у нас получается пропорция:

$$\frac{\overline{32}}{\overline{21}}=\frac{\overline{21}}{\overline{13}}, \tag{14}$$

или

$$\frac{C'B'}{B'A'}=\frac{B'A'}{A'C'}. \tag{15}$$



Иначе говоря, чрез циклическое продвижение наших точек на одну возникает уже внешнее деление нашего отрезка в среднем и крайнем отношении. Но соотношение точек A' и B', т. е. направление отрезка $\overline{AB}$, меняется на обратное. Следовательно, мы должны сказать, что точка деления C' по-прежнему осталась *между* точками отрезка A' и B',

* 1917.X.26. Ночь. День падения Временного правительства или по крайней мере день известия об этом событии.

если мы будем отсчитывать направление отрезком все в ту же сторону. Или иначе, циклическое перемещение точек *ничего* не меняет в золотом сечении, золотое сечение *инвариантно* в отношении циклического перемещения. Попробуем применить новое циклическое преобразование, т. е. вместо точек $3\ \overrightarrow{2}\ 1$ взять точки

$$2\ \overrightarrow{1}\ 3. \tag{16}$$

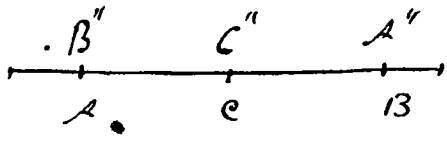
Получаем

$$\frac{\overline{21}}{\overline{13}}=\frac{\overline{13}}{\overline{32}}, \tag{17}$$

т. е.

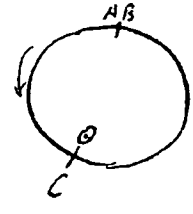
$$\frac{B''A''}{A''C''}=\frac{A''C''}{C''B''}. \tag{18}$$

Другими словами, тот же отрезок, но взятый в обратном направлении, делится точкою C'' в среднем и крайнем отношении, но направление отрезка изменилось на обратное, т. е. деление в сущности опять внешнее, но исходящее от конца B.

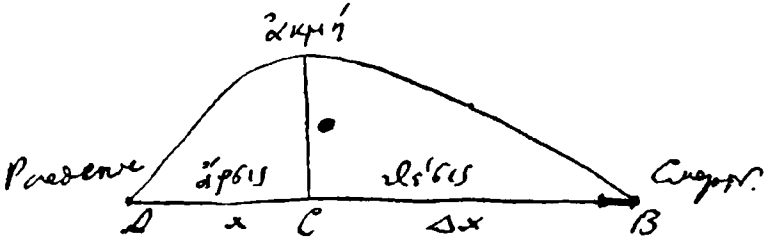


Итак, циклические перестановки не меняют золотого сечения, если только самый отрезок мы представляем себе как в себя замкнутый. Но иначе и нельзя представлять себе *целое* как замкнутое в себя.

V) Посему, может быть наиболее целесообразно представить себе отрезок AB как одну окружность, так что A и B, *не* на направлении[5] движения, сливаются друг с другом. Тогда есть в сущности две точки: слитная A и B и C. Циклическая перестановка точек будет означать, что мы можем начинать с A, с B и с C. Хотя точки A, C и B последовательны, но строение группы их *не* подлежит началу последовательности — т. е. раздробленности в пространстве и во времени, они остаются *взаимно* равнозначищими, т. е. образуют *ЦЕЛОЕ*. Точка C есть первый орган (самое *явление*) полярно-сопряженной пары A и B, посредством ее, т. е. C, *целое* воплощается.



VI)* Итак, мы убедились, что закон золотого сечения применим и к явлению целого *во времени*. Но необходимо понять, что именно означает применительно к природе *времени*, ибо в противном случае легко искуситься подменою временного расчленения — расчленением той линии, которая графически обозначает время, т. е. от *временного* расчленения опять вернуться к пространственному. Другими словами, нам надо ввести в рассуждение понятие *ЖИЗНИ*, ибо жизнь именно и есть явление *ЦЕЛОГО* во времени. Итак, что́ же есть у жизни ее точки расчленения? В биографии, например[6], что́ до́лжно признать поворотным пунктом для расчленения биографии на части — полюсы? Полюсы жизни суть смерть и рождение. Следовательно, поворотный пункт между ними есть тот момент биографии, когда рождение заканчивается, а смерть начинается. Высшая ступень рождения и низшая ступень смерти есть момент расцвета всей жизнедеятельности организма, его ἀκμή[7], по терминологии древних греков. Следовательно, характер полюсов определяется их отношением к ἀκμή. Полюс рождения есть восхождение энергии жизни *до* ἀκμή; полюс смерти —



нисхождение той же энергии *от* ἀκμή. Пользуясь терминологией греческой метрики, можно сказать, что полюс рождения есть подъём, поднятие энергии, ее ἄρσις, арсис, а полюс смерти — спуск, нисхождение, спускание, ее θέσις[8]. Жизнь взлетев, спускается планируя. Итак, арсис есть усиление жизнедеятельности, а *θесис* — ослабление. Обозначим арсис через x, а прирост жизни в виде θесиса через Δx. Тогда жизнь в целом есть $x+\Delta x$. Но жизнь в целом, то, что можно назвать интегралом жизни, есть *нарастание*. Посему она может быть обозначена сама, в целом, как *арсис*. И следовательно, x тогда можно назвать *арсисом арсиса*, а Δx — *θесисом арсиса*. Наша основная формула расчленения жизни золотым сечением[9] выводится из понятия о том, что есть соответствие всей жизни, в ее целом, как нарастания,

* Продумано 1916.IX.28 в постели утром и вечером. Разработано 1917.X.26. Сер⟨гиев⟩ Пос⟨ад⟩. Ночь.

и начальной частью жизни, как основным раскрытием жизненных потенций. И * ёсть соответствие всей жизни, как процесса приближения смерти, со старческой частью жизни, как основною растратою жизненных сил.

$$\frac{x}{\Delta x}=\frac{x}{x+\Delta x}. \tag{19}$$

Но мы сказали уже, что x есть арсис, а Δx — θесис. А так как вся жизнь есть сама арсис, то x есть *арсис арсиса*, а Δx есть *θесис арсиса*, или, что то же, *арсис θесиса*, как наростание умирания, как приближение смерти.

Итак,

$$\frac{\text{арсис жизни}}{\text{θесис жизни}}=\frac{\text{θесис}}{\text{вся жизнь}}, \tag{20}$$

или

$$\frac{\text{арсис арсиса}}{\text{θесис арсиса}}=\frac{\text{арсис θесиса}}{\text{вся жизнь}}, \tag{21}$$

или

$$\frac{\text{арсис арсиса}}{\text{θесис арсиса}}=\frac{\text{θесис арсиса}}{\text{вся жизнь}}. \tag{22}$$

Следовательно, «вся жизнь» должна быть, по формальным соображениям, если иметь в виду формулу (22) *θесисом θесиса* или, иначе говоря, «*смерти умерщвлением*». Если, теперь, обозначим ἄρσις через α, θέσις через θ и всю жизнь ζωή [10] через ζ, то наши формулы (20), (21) и (22) можно переписать в символическом виде так:

$$\frac{\alpha}{\theta}=\frac{\theta}{\zeta}, \tag{20'}$$

или

$$\frac{\alpha(\alpha)}{\theta(\alpha)}=\frac{\alpha(\theta)}{\zeta}, \tag{21'}$$

или еще

$$\frac{\alpha(\alpha)}{\theta(\alpha)}=\frac{\alpha(\theta)}{\zeta}, \tag{22'}$$

т. е.

$$\zeta=\theta(\theta), \tag{23}$$

или еще

$$\zeta=\alpha. \tag{24}$$

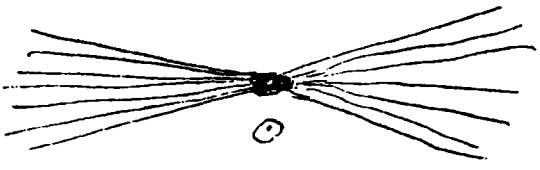
---

* Сер⟨гиев⟩ Пос⟨ад⟩. 1917.X.28. Утро.

Следовательно, мы можем истолковать смерть как *РОЖДЕНИЕ*. Тут мы подходим к кругу представлений *мистерических*, о смерти как рождении и о рождении как смерти*.

VII) Итак, *время* подлежит расчленению в среднем и крайнем отношении; жизнь, рассматриваемая как целое, имеет свои *полюсы* — смерть и рождение — свои перво-органы, ибо перво-органами является полярно-сопряженная пара, определяющая собою начало и конец *целого*. Если вообще органы суть самоограничения и самоопределения жизни, то конец и начало ее, конец в особенности и по преимуществу, суть органы жизни.

Но формулы золотого сечения показывают, что точек расчленения не *одна*, а две, внешняя и внутренняя. Одна соответствует ἀκμη, расцвету или, точнее, началу цветения. Она есть само откровение организма, познание духом своим глубочайшей своей сути, нахождение творчеством истинного своеобразно-индивидуального основания своего. Короче, в точке золотого сечения духовное целое познает себя, как таковое, и находит свой истинный центр, *к* которому копилось все развитие его и *из* которого исходит все дальнейшее творчество. Можно сказать, что точка золотого сечения есть *узел* жизни, к которому сходятся все нити жизни и из которого, далее, они расходятся [21].

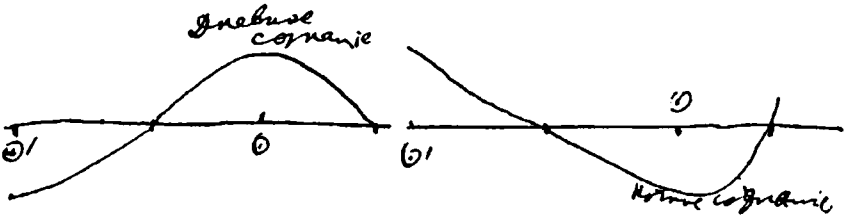


Но ведь кроме внутренней точки золотого сечения есть еще и внешняя. Она приходится влево от точки рождения, если жизнь представлять под образом несомкнутого в себе отрезка. Чему́ соответствует эта точка, вторая точка сечения? Естественно предположить, что она выражает *minimum* жизненного проявления, тогда как точка внутренняя — *maximum*. Если сей maximum есть maximum *дневного* сознания, а minimum —

---

* В этих рассуждениях сплетаются: 1°, представление М. Фарадея [11] о линиях сил — из детства меня глубоко поразившее; 2°, учение мистерий о смерти, как рождении, и рождении, как смерти, бывшее много лет предметом моих юношеских и более зрелых размышлений [12]; 3°, понятие о сверхвременности — одна из наиболее прочных тем моих раздумий [13]; 4°, платоновское учение о воплощающейся идее; 5°, учение об инвариантах [14] $\left(\frac{x}{\Delta x}\right.$ — инвариант жизни$\left.\right)$; 6°, учение о полярности Шеллинга и каббалы [15]; 7° [16], мысли Дю Преля о жизни [17]; 8°, символика чисел и смысл числа «3» [18]; 9°, теория групп (множеств) Кантора [19]; 10°, теория групп Ли [20].

minimum его же, то можно иначе еще сказать, что вторая точка золотого сечения есть *maximum ночного* сознания, а первая точка — *minimum* ночного сознания.



Может * быть закон сосуществования того и другого сознания определяется тем, что сумма их равна нулю. Какому же моменту времени соответствует minimum дневного сознания — т. е. сознание, наиболее завитое в недра пещерного мрака? Вероятно, надо определить этот момент как момент «только не-небытия» индивидуальности, т. е. момент *зачатия*. Но хронологически, если измерять время по астрономическим явлениям, то момент зачатия, разумеемого в обычном смысле слова, оказывается гораздо ⟨позже⟩ наступающей, нежели момент внешнего золотого сечения. Иными словами, момент внешнего золотого сечения биографии значительно *предшествует* моменту зачатия, физически рассматриваемого. Следовательно: *или* момент золотого сечения соответствует *иному* событию, нежели зачатие физическое, т. е., другими словами, самое зачатие духовное, первая ступень сознания[22], совершается значительно *раньше* зачатия физического; *или* же надо вести счет времени утробного существования младенца, а может быть — и вообще счет биографического времени, годами *биологическими*, а не астрономическими: в утробе *иная* хронология, *своя*[23]. Какая же? В основу ее должно положить представление о *росте* организма. Рост, жизнь делает время, а не время движет жизнь. Следовательно, процессами жизни должно измерять биографическое время, а не временем — процессы биографического роста. Может быть, в частности, следовало бы воспользоваться соображениями о *седмичных* кругах биографии. В 7 лет организм взрослого обновляется[24]. Это естественная единица биографического времени. Но в какой срок обновляется организм ребенка, дитяти и, наконец, утробного плода? С другой стороны, сюда же надо было привлечь мысль об измерении процессов жизни скоростью роста — например, величиной определенного *прироста* тела или, шире, вообще организма[25]. Все это гадания, но я сообщаю о них вам, чтобы показать самый характер

* 1917.X.29. Ночь.

работы научно-философской,— показать вам *черновые ходы* мысли, мысль в ее возникновении.

VIII)* Попробуем же определить *истинный*, т. е. биографический, биологический возраст живого организма. Для сего нам необходимо ввести понятие о мере организма, о массе его, так сказать, разумея под массою *не* материальную массу, а совокупность всего, всех, как материальных, так и эфирных, астральных, ментальных и т. д., порождений жизнедеятельности организма, вообще весь его раскрытый в наличности состав,— организм как *энтелехию*. Организм как энтелехия или *масса* организма есть некая функция астрономического времени, т. е. времени *среды*. Обозначим его через x, а массу организма через Y. Тогда

$$Y = F(x). \tag{25}$$

Введем, далее, понятие о *жизнедеятельности*[26] организма. Степень этой жизнедеятельности обозначим через y. И она, меняясь с астрономическим временем, со временем среды, окружающей организм, есть некая функция этого времени:

$$y = f(x). \tag{26}$$

Связь между $F(x)$ и $f(x)$ ясна. Организм накопляет свою массу, ибо обладает жизнедеятельностью. Интегрируясь (в общефилософском смысле слова), жизнедеятельность и образует самый состав организма. Следовательно,

$$Y = F(x) = \int_{x_0}^{x_1} f(x)\,dx, \tag{27}$$

где под x_0 разумеем некоторый начальный момент астрономического времени, тот момент, который в отношении к биографии данного организма следует назвать его *эпохой*, а x_1 — есть тот момент астрономического времени, *в котором* мы желаем исследовать наш организм.

Теперь мы можем ввести и требуемое понятие о времени *биографическом*, t. Если время среды можно назвать временем *внешним*, то время биографическое, время самого организма должно назвать временем *внутренним*. x и t не совпадают. Но так как организм связан со средой, а среда с организмом, то можно t выразить через x, и наоборот, x через t

$$t = \psi(x). \tag{28}$$

Связью между t и x служит самый организм, его наростание. Посему мы можем написать:

---

* 1917.X.30. Утро. Сер⟨гиев⟩ П⟨осад⟩. И решена задача только что, хотя поставлена 1916.X.23.

$$t=\varphi\langle F(x)\rangle, \tag{29}$$

а т. к. самое $F(x)$ есть функция $f(x)$, то

$$t=\omega[f(x)]. \tag{30}$$

Итак, биографическое время[27] определяется жизнедеятельностью самого же организма, подобно тому как время астрономическое — процессами внешней природы.

Попробуем же подойти к более *точному* определению вида этой функции ω.

Если течение биографического времени зависит от прироста массы организма или, точнее, есть изнутри воспринимаемый процесс этого прироста, то *мерою* времени биографического, очевидно, будет величина прироста. В каких же единицах должен быть выражен прирост массы? Очевидно, в единицах переменных, ибо прирост *относителен* и должен быть, именно, отнесен к *уже* имеющейся массе организма, т. е. к $F(x)$. Иначе и быть не может. Чтобы заметить прирост, мы должны сравнить его с чем-нибудь постоянным. Но самый организм растет и постоянного в нем ничего *нет*. Следовательно, мы можем сравнивать лишь с относительно постоянным, с самим организмом, который считаем за постоянный. Другими словами, мерою прироста организма может быть лишь самый организм. Итак, прирост времени биографического Δt, в астрономический момент x, определяется как отношение прироста массы организма ΔY к уже бывшей наличною массе организма Y.

$$\Delta t=k\frac{\Delta Y}{Y}, \tag{31}$$

где k — коэффициент пропорциональности. В силу формулы (25) формула (31) принимает вид

$$\Delta t=k\frac{\Delta F(x)}{F(x)}. \tag{31'}$$

Относя все к соответствующему приросту астрономического времени, т. е. тому приросту, в который происходит наращение массы организма $\Delta F(x)$, можем написать

$$\frac{\Delta t}{\Delta x}=k\frac{1}{F(x)}\frac{\Delta F(x)}{\Delta x}. \tag{32}$$

Переходя, далее, к пределу, получаем

$$\frac{dt}{dx}=k\frac{1}{F(x)}\frac{dF(x)}{dx}. \tag{33}$$

Посему:

$$dt = k\frac{1}{F(x)}F'(x)\,dx \tag{34}$$

и, следовательно, истинное, биографическое время t в астрономический момент x определяется как

$$t = k\int_{x_0}^{x}\frac{F'(x)}{F(x)}dx, \tag{35}$$

или

$$t = k\Big|_{x_0}^{x}\log F(x), \tag{36}$$

или

$$t = k\log F(x) - k\log F(x_0). \tag{36'}$$

Значение t существенно зависит от *выбора* постоянной $k\log F(x_0)$ в формуле (36'). Если тот момент x_0, который мы принимаем за биографическую *эпоху*, будет ли то момент зачатия физического или духовного или какой бы то ни было *конечный* момент времени *среды*, масса организма равна нулю, организма еще *нет*, то $F(x_0)=0$ и, следовательно, $\log F(x_0)=-\infty$. Следовательно, если организм возникает во времени, разумея время как время среды, когда бы то ни было, то ⟨от⟩ этого момента, от *эпохи* своей биографии и до любого другого момента времени среды, он переживает *биографическую вечность*. Биографическое прошлое *каждого* организма *бесконечно*, у всякого — *своя* биографическая вечность. Но можно предположить и то, что организм во времени *не* возникает, что он просто *есть* от века, т. е. что биография всегда шла параллельно истории среды. В таком случае, у каждого и астрономически, с точки зрения среды, бесконечность прошедшего. Так или иначе, а всякая биография *бесконечна* в прошлом.

Посему, нам, для наших расчетов биографического времени необходимо выделить эту бесконечность прошлого и начать счет времени t с какого-нибудь другого момента биографического времени, лежащего в *конечной* части времени. Удобнее всего начинать счет времени среды с того момента x_0, когда массу организма мы можем принять за единицу. Подбирая надлежащим образом коэффициент пропорциональности и *вводя* его в функцию F, мы можем положить

$$F(0)=1, \tag{37}$$

т. е. за нулевой момент времени x_0 мы принимаем тот, когда $kF(0)=1$, и далее подбираем k так, чтобы

$$F(0)=1. \qquad (38)$$

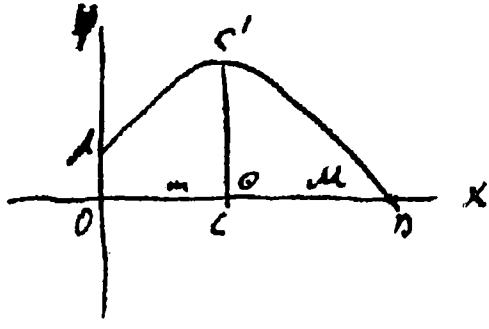
Тогда

$$\log F(0)=0 \qquad (39)$$

и

$$t=\log F(x). \qquad (40)\ (\text{см. } 36')$$

Следовательно, все определяется, далее, видом функции $f(x)$, выражающей жизнедеятельность организма в зависимости от времени x. Мы *не* знаем *вида* этой функции. Но мы попытаемся интерполировать эту функцию на основании того соображения, что в ἀκμή, в точке золотого сечения, она имеет подъем, а в момент смерти мы (хотя и произвольно), примем ее за пересекающую ось абсцисс, т. е. предположим, что жизнедеятельность со смертью останавливается и организм живет тем, что собрал за жизнь — предположение, не лишенное смысла, но по меньшей мере не доказанное.



Предположим, далее, что эта кривая имеет параболический вид, хотя одна ветвь, AC′, должна подыматься круче, чем спускается другая ветвь, C′B. Точка вершины C соответствует золотому сечению отрезка $\overline{OB}$. Исходя из этих предположений, мы могли бы интерполировать нашу кривую AC′B и таким образом определить *истинное*, биографическое время, соответствующее тому или другому астрономическому моменту x.

IV. СМЫСЛ ЗАКОНА ЗОЛОТОГО СЕЧЕНИЯ ⟨SIGNATURA NERUM. ФОРМУЛА ФОРМЫ⟩

Понедельник. 1917.X.30. Вечер.
(В сокращ⟨енном⟩ виде написано 1916.IX.18)

I) О пропорции, занимающей нас, существует обширная литература. Золотое деление было предметом неоднократных споров и пререканий, и даже до настоящего времени нельзя считать, чтобы границы применения этого закона и степень его ценности были общепризнанными и окончательно установленными. Вот почему нам кажется полезным высказаться именно о *смысле* золотого сечения.

Как известно, золотое сечение было найдено, в новой мысли, по крайней мере эмпирически, через изучение прекрасных произведений искусства. Трактат *Луки Паччиоло* «De divina proportione» [1] есть изложение эмпирически найденных соотношений главным образом архитектурных памятников [2]. Главный и наиболее рьяный распространитель закона золотого деления, *Адольф Цейзинг* [3], тоже излагает этот принцип как обобщение эмпирически-найденных числовых соотношений памятников изящных искусств и прекрасно-сформированных органических тел. Найденную им пропорцию с прекрасных статуй и картин, шаг за шагом, он переносит затем на человеческие тела, на тела животных, на растения, затем на соотношения музыкальных тонов, на небо, и даже на явления химические. Правда, у него, как у хорошего теоретика, и именно гербартовской школы, с уклоном к учению Гегеля, проскальзывают и теоретические соображения, так что мне кажется весьма вероятным, что пришел-то он к своим исследованиям в силу философских построений. Но всё же он настаивает главным образом на *эмпирическом* обосновании занимающего нас закона и видит в нем именно закон *прекрасного*, а соответствующую пропорцию называет *эстетической* пропорцией.

Защитники золотого сечения, сколько мне известно, всегда настаивали именно на цейзинговской мысли, а именно на *эстетической* природе закона золотого деления и всегда старались эмпирически же и большею частью именно *опытно* подтвердить всеобщность применения этого закона в области явлений прекрасного. Напротив, противники закона золотого сечения на-

стаивали на неправильности и предвзятости цейзинговских и других подобных истолкований *опытных* данных и потому старались ограничить или даже вовсе отринуть применимость «закона Цейзинга» в области эстетики.

II) Но такая постановка вопроса о смысле золотой пропорции, как со стороны ее защитников, так и со стороны ее противников, едва ли может быть удерживаема, и самый спор должен быть перенесен в совершенно иную плоскость.

Обратим внимание, что сам Цейзинг с произведений искусства беспредельно распространил золотое сечение на явления биологические, акустические, химические, астрономические и, следовательно, явно выводит свой принцип *за* пределы собственно эстетики в область космологии*. Прав ли он в этом расширении? Не говоря уже об основательности большинства его собственных доказательств, мы можем привлечь, в качестве третейского судьи между цейзинговцами и их противниками, такое авторитетное в своей области и такое далекое от собственно эстетических и тем более обще-философских увлечений и преувеличений лицо, как *Иоганн Ранке*[5] (Проф. д-р Иоганн *Ранке*.— Человек. Перевод с 2-го вновь переработанного и дополненного немецкого издания А. Л. Синявского и М. Е. Лиона, книгоиздательское товарищество «Просвещение». Т. I, СПб., 1900. Стр. 16—17, ср. 14).

«В пятидесятых годах нашего столетия,— говорит Ранке,— Цейзинг... пытался дать... постоянным числовым отношениям пропорций человеческого тела объединенное математическое выражение. Он старался доказать, что пропорции фигуры человека находятся в зависимости от последовательного деления величины всего роста, по правилу «золотого деления». Так как он свои пропорции применяет только к наружным очертаниям тела живого человека, то лишь некоторые из данных его измерений допускают сравнение с приведенными выше антропометрическими данными; те и другие, впрочем, *довольно близко согласуются между собой* (курсив мой.— *П. Ф.*)».

«Главные пропорции туловища с головою и шеей, длина руки с кистью, длина свободной ноги, длина ступни, вычисленные по закону «золотого деления», настолько приближаются к наиболее достоверным средним величинам, что разница не выходит за пределы индивидуальных отклонений. И в этом случае нет надобности пояснять, что такой постоянный числовой закон по отношению к индивидууму может подтвердиться лишь в главных и общих чертах, так как особые, свойственные

---

* Нельзя ведь говорить о наглядно-созерцательной *красоте* солнечной системы или химических соединений. Но он, начиная с наглядно-созерцаемого, выходит далеко за его границы[4].

ему пропорции подчинены целой массе индивидуальных отклоняющих влияний.

Так, средние величины длины свободной ноги (расстояние от подошвы до конца туловища) у Гульда, в четырех больших рядах белых рекрутов, колеблется между 46,26 и 47,50 тысячных роста. По правилу «золотого деления», Цейзинг для этого отношения находит величину 47,22. Длина всей руки с кистью имеет, в среднем, в тех же четырех рядах измерений Гульда,— от 42,61 до 43,41; по Цейзингу, она должна равняться 43,77. Длина стопы в среднем равна, по Гульду,— от 14,64 до 15,31; по Цейзингу,— 14,58. Длина туловища, от темени до конца туловища, имеет в среднем, по Гульду, от 52,50 до 53,74; Цейзинг дает для нее 52,78.

Признавая, что образование членов человеческого тела подчинено числовому закону красоты, отношению «золотого деления» [6], мы вовсе не выделяем человека из остального творения, противопоставляя его, как «прекрасное», прочим «не прекрасным» созданиям и вещам. Тот же самый или совершенно аналогичный числовой закон находим мы и в строении растений, и в устройстве покровов низших животных организмов (foraminifera); у лошади или обезьяны мы видим действие того же закона, хотя и в ином применении, чем у человека. Этот же закон оказывается весьма распространенным и в неодушевленной природе»; далее И. Ранке ссылается на суждения Витрувия о необходимости для прекрасного здания быть построенным «подобно хорошо сложенному человеку». «Петер *Кампер* [7], в конце прошлого столетия, в своей замечательной книге о чертах лица *, в которой впервые был представлен знаменитый *камперовский лицевой угол* [8], указывает, что каждая дверь, в известном смысле, воспроизводит пропорции человеческого тела» [9]. Итак, авторитетное и беспристрастное свидетельство Ранке удостоверяет нас в действительной распространимости закона золотого сечения на область всей биологии. Но тут-то и возникает наш вопрос.

IV) Если закон золотого сечения есть закон красоты, то почему должны подчиняться ему не только произведения изящных искусств, но и произведения природы (по обычному воззрению), не зависящие в своем строении от творческой воли человека? Было бы столь же чуждо произведениям искусства *не* подчиняться этому закону, как и произведениям природы ему *подчиняться*, если бы золотая пропорция была пропорцией именно эстетической. Но мы знаем, что ей подчинены явления природы [10], и, следовательно, золотая пропорция эстетической

* 1917.X.31. Серг⟨иев⟩ Пос⟨ад⟩.

бывает в своем частном или, точнее, вторичном причинении, но не в своем первоистоке. Нельзя сказать*, что *прекрасному* свойственно подчиняться эстетическому закону Цейзинга, но должно сказать, напротив, что подчиняющееся закону золотого сечения — прекрасно, ибо закон золотого сечения есть закон жизни, а жизнь прекрасна. Нельзя сказать, что прекрасный организм должен быть и правильно сложенным, но должно сказать, что правильно, т. е. сообразно своему плану, сложенный организм воспринимается нами как прекрасный. Одним словом, закон золотого сечения есть закон *и* эстетический потому, что он *до* того есть закон биологический, а также может быть физический, астрономический, химический и т. д. Но тогда делается понятным, почему действительность подчиняется этому *своему* закону, закону строения своего о себе, тогда как было бы непонятно, почему она должна подчиняться законам нашего *вкуса*. Для Цейзинга закон золотого сечения есть закон красоты как таковой. Но Цейзинг и его сторонники нигде не доказали и даже не объяснили, почему действительности надлежит быть *прекрасною*. И далее, Цейзинг со своими сторонниками все же не объяснили, что́ же собственно *прекрасного* в золотом сечении. Ведь ссылка на пропорциональность ничего не объясняет, ибо остается столь же неясным, что же в самой пропорциональности-то прекрасного. Да, наконец прекрасное, ведь и не исчерпывается пропорциональностью.

Закон золотого сечения действительно осуществлен в природе. Но сфер или планов его осуществления много, и тогда встает вопрос об общем начале этих осуществлений. Это начало есть бытие в своем явлении. Другими словами, золотое сечение есть закон *ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ*, и именно, как уяснено ранее, выражает строение *ЦЕЛОГО* как такового. Этим устанавливается смысл занимающего нас закона.

V) Но, будучи законом онтологическим, золотое сечение тем самым есть закон *априорный* — предшествующий опыту, а не *из* опыта взятый. Пусть произведения искусства и даже природы не вполне точно подчиняются ему: все равно мы должны опираться на этот закон онтологии, подобно тому как мы не считаемся с показаниями опыта при своем утверждении закона тождества или закона достаточного основания. Отступления от их опыта служат нам не свидетельством *против них*, а, напротив, поводом искать, что́ именно вызывает отступления, т. е. признанием этих отступлений лишь *кажущимися*. Отступления действительности от законов логики, хотя бы даже не были найдены конкретные *причины* отступления, ведут в нашем сознании к вящему *утверждению* этих законов. То́ же самое

* 1917.X.31. Вечер.

должно сказать и о законе золотого сечения. Действительность, там, где она отступает от этого закона, побуждает нас утверждать *истинность* этой *НОРМЫ нашего мышления* и ее, потому, *НЕПРЕЛОЖНОСТЬ* и искать причины отступления от нее и неправильностей в способе ее применения. Так например, если бы оказалось, что некоторый организм не делится в крайнем и среднем отношении, то мы вынуждались бы утверждать, что не там искали точку естественного расчленения организма, где она находится, и приняли вместо нее расчленение второстепенное и несущественное.

V. РАЗБОР НЕКОТОРЫХ СУЖДЕНИЙ О ЗАКОНЕ ЦЕЙЗИНГА [1]

1917.XI.23. Серг⟨иев⟩ Пос⟨ад⟩.

Таков, в общих чертах, смысл закона Цейзинга. Но ради бóльшей убедительности мне представляется полезным сопоставить некоторые суждения о том же предмете, тем более что не сразу можно найти их.

1) Наиболее неблагоприятно для занимающего нас закона высказывается математик Шлёмильх [2], отрицающий не только [3] диалектическую и опытную доказанность закона Цейзинга, но и более того пытающийся в корне уничтожить самую доказуемость его как априори, так и апостериори. Вот дословные рассуждения этого критика, высказываемые им по поводу изложенной нами выше попытки Гѐрманна [4] дать логическое доказательство закону золотого сечения. «Эта гегелизирующая логика и это драматизирующее сравнение,—говорит Шлёмильх,—со стороны трезвого математика требует против себя следующих замечаний.

Слово «отношение» имеет в математике столь же малоопределенное значение, как и в обычной жизни; существуют арифметические, геометрические и гармонические отношения, отношения двойного сечения (Doppelschnittverhältnis [5]) и т. п. Только не-математик при слове «отношение» представляет себе всякий раз геометрическое отношение, ибо оно известно ему из уроков арифметики и стало привычным через пользование тройным правилом. Поэтому, если требуется такое деление прямой линии, чтобы меньшая часть относилась к бóльшей, как эта последняя к целому, то эта задача вполне неопределенна до тех пор покуда не сказано точнее, какое именно из вышеназванных отношений должно быть применено. Ведь существует бесконечно много способов деления, которые все обладают в совершенно равной мере прекрасными свойствами восхваляемого проф. Гѐрманном золотого сечения. Три главные способа я приведу здесь.

«Можно, во-первых, потребовать, чтобы меньшая часть деления была в арифметическом отношении именно настолько меньше бóльшей части, насколько эта последняя меньше целого, или, короче говоря, чтобы бóльшая часть была

арифметическим средним между целым и меньшей частью. Тогда меньшая часть будет содержать одну треть, а бóльшая — две трети целого. Следовательно, например, если целое имеет величину в 30, то меньшая часть есть 10, и она на 10 меньше бóльшей, т. е. 20-ти, эта же последняя опять-таки на 10 меньше целого, т. е. 30-ти.

Если взять вместо арифметического отношения геометрическое, то большая часть будет геометрическим средним между целым и меньшею частью; отсюда следует алгебраически:

$$m = 0{,}382\ L,\ M = 0{,}618\ L.$$

Если $L = 34$, то $m = 14$, $M = 20$ *. Как видно, эти последние значения m и M только немногим разнятся от предыдущих; разница содержит только, приблизительно, 3 процента целой линии L,— это так мало, что при рассмотрении простым глазом такая разница едва ли может быть замечена. А кто после этих примеров, число каковых всякий математик может сколь угодно увеличить, еще захочет настаивать на цейзинговском утверждении, на том лежит обязанность доказать, что в эстетике неопределенное понятие «отношение» должно быть определено более точно посредством предиката «геометрический». A priori, т. е. логически, это доказательство было бы трудно достижимо, ибо то, что проф. Германн говорит об отношении, пропорции и т. д., подходит ко всем родам отношений, и вообще логика не имеет решительно никакого средства для того, чтобы дать точное математическое соотношение (Relation) между какими бы-то ни было двумя вещами. A posteriori, следовательно, посредством измерения, тоже не может быть получено никакого надежного результата, ибо все такого рода измерения страдают многими неопределенностями. «Длина руки» — это легко сказать, но где же собственно начинается рука? Чтó значит объем головы? Должно ли к высоте здания причислять высоту карниза или нет? И т. п. Коль скоро устанавливается, т. е. более или менее произвольно выбирается, начало или конец измеряемого объекта, выступают тоже и другие меры и числа, и эти результаты наблюдения во многих случаях разнятся между собою на бóльшее число процентов, чем, например, утверждаемые деления по геометрическому или гармоническому среднему. Таким образом, в итоге всегда остается большая неуверенность относительно лежащего в основе способа деления.

Этим доказано достаточно, по крайней мере чисто математическим путем, что цейзинговскому закону никоим образом не принадлежит исключительное притязание на эстетическую значимость и что, скорее, существует сколько угодно иных законов, которые столь же хорошо, а может быть и лучше, удовлетворя-

* 1917.XI.27.

ют требованиям эстетики. И, значит, на сей раз математик предоставляет свободу художнику. Да сохранит нас вообще небо от того, чтобы низводить творения искусства до арифметических примеров и чтобы легко подвижные колебания фантазии художника втискивать в жесткий остов математических формул» *.

Таковы соображения «трезвого», по самооценке Шлёмильха, «математика» — самое решительное, что сказано против золотого сечения и что, вероятно, может быть сказано. Но, видно, свою трезвость надо доказывать делом, а не на словах приписывать ее себе. Соображения Шлёмильха не лишены остроты и значительности, но они меньше всего могут быть названы трезвыми.

Шлёмильх подкапывается как под возможность априорного, так и под возможность апостериорного доказательства золотого сечения. Рассмотрим же порознь его возражения.

Априори закон золотого сечения не может быть доказан, по Шлёмильху, ибо понятие отношения или пропорциональности *шире* цейзинговского понятия о геометрической пропорциональности, и сузить первое до последнего нет оснований, т. е. нет оснований выбрать из множества разных видов математических средних именно *один*, среднее геометрическое. Итак, Шлёмильх [6] вовсе не оспаривает по существу рассуждений Гёрманна о необходимости эстетическим объектам быть пропорциональными, но лишь утверждает, что не доказана именно геометрическая пропорциональность. Но если так, то оказываются недостаточными рассуждения именно Гёрманна, а не опровергается возможность доказательства вообще. Произведения пластических искусств [7] протяженны, значит, они измеримы; это во-первых. Они расчленены, следовательно, части их измеримы; это во-вторых. Следовательно, есть множество — бесконечное множество — соотношений между мерами частей

$$f(x, y, x+y),$$

где под x и y разумеем меры частей, под $x+y$ — меру исследуемого предмета, а под f — всевозможные (пока) функции.

Спрашивается, нельзя ли подобрать вид функции f так, чтобы

$$f(x, y, x+y)=\text{const.},$$

т. е. чтобы естественное расчленение целого предмета искусства давало *инвариант*? Тогда мы получили бы функцию

$$\varphi(x, y, x+y)=\text{const.}$$

---

* *Schlömilch.* — Philosophische Aphorismen eines Mathematikers (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Neue Folge. Bd. 70. 1877, SS. 13—15).

Шлёмильх согласен с Германном, что есть пропорциональность, т. е. какое-то соотношение; допустим, что мы не знаем и никогда не узнаем, какая это *именно* пропорциональность. Но она все же есть, ибо что же это была бы за пропорциональность — *никакая*. Следовательно, и по Шлёмильху, инвариант φ существует. Что́ же тогда означает его конечное заявление об автономии искусства от арифметики? Неужели только то, что он не хочет «сводить» произведения искусства до ступени *арифметических* примеров (под каковыми разумеется деление в среднем и крайнем отношении), но согласен «сводить» их к более сложным аналитическим примерам? Если свобода художника стесняется арифметикой, то она стесняется и анализом. Но тогда ради последовательности надо отринуть и законы перспективы, и прямые линии, и т. д. и т. д., т. е. вообще самую изобразительность изобразительных искусств. А если это и не возможно и не нужно, если математические закономерности не стеснения, а условия проявления свободы художника, то тогда нет *принципиальных* оснований отвергать и закон Цейзинга. Посмотрим же теперь, в самом ли деле геометрическая пропорциональность так безнадежно затеривается среди всех мыслимых видов пропорциональности, или же Шлёмильх именно *не* трезво увлекается полетом математической возможности, ⟨не⟩ считаясь с местом и значением каждой из этих возможностей в системе математической мысли,— говорит слишком вообще только потому, что предвзято и неосновательно уничтожены *частности*.

Шлёмильх не отрицает, да и не может отрицать, того или другого соотношения частей, хотя бы в каждом отдельном случае. Эстетическое созерцание требует сравнения частей, их сопоставления между собою. А сравнение подразумевает их *меру*. Откуда же берется эта мера. Если даны: только предмет искусства и его части, то явно, что не может быть никакой сторонней единицы измерения, кроме содержащейся в самом же предмете. Сравнения частей и целого производятся в замкнутом и самодовлеемом круге самого предмета. Следовательно, одна из частей — все равно какая — принимается за единицу, т. е. в функцию φ не входят порознь части, но их *отношения* и, следовательно, она принимает вид:

$$\varphi\left(1, \frac{y}{x}, 1+\frac{y}{x}\right)=\text{const.},$$

или

$$\omega\left(\frac{y}{x}\right)=\text{const.}$$

Итак, аргументом функции ω оказываются не части, а *отношение* частей.

Шлёмильх делает недоуменный вид, почему именно отношение, а не корень квадратный и т. п. Но неужели он в самом деле забыл, что отношение величин есть не одно *из* соотношений, а первичный алгорифм, дающий меру, т. е. *число*; и что, следовательно, решительно вся метрическая геометрия опирается на этот перво-алгорифм? Ведь и сложение отрезков, которое кажется независимым от отношения, аналитически есть сложение *мер*, т. е. подразумевает измерение, т. е. отношение к некоторой единице измерения; а там, где нет возможности найти общую единицу и к ней отнести слагаемые отрезки,— там не может быть и сложения, ибо тогда мы не можем быть уверены в однородности слагаемого, каковая устанавливается и обеспечивается именно общностью единицы измерения. Итак, бесспорно, что наш инвариант есть инвариант *не* x и y, а $\frac{y}{x}$, т. е. что функция f в широком смысле «*однородна*», как говорят технически в математике, относительно x и y.

Итак, вопрос уже не о наличности отношения $\frac{y}{x}$, а лишь о виде функции ω. Вообще говоря, можно предполагать много разных функций. Но простейшим и естественнейшим предположением будет отождествление функции с ее аргументом, т. е. утверждение

$$\frac{y}{x} = \text{const}_t,$$

что и соответствует закону Цейзинга. Может быть, Германн недостаточно доказал этот последний переход своих рассуждений; но поспешно было бы заключение, что доказать этого *нельзя*. Во всяком случае, сам Шлёмильх страдает именно тем, в чем обвиняет других, и на нем лежит обязанность доказать именно то, что составляет суть его критики. А *до* такого доказательства у каждого действительно трезвого исследователя имеется не только право, но и долг hypotesis non fingere — не выдумывать гипотез и принимать простейшую функцию, т. е. цейзингэвскую, тем более, что ее *подтверждает* опыт, вопреки утверждению Шлёмильха [8]. Ведь опытным подтверждением теоретической формулы должно считать согласие именно с простейшей из формул, ибо, конечно, для любого явления можно придумать бесконечное множество математических схем и формул, с известной степенью точности удовлетворяемых эмпирическими данными, но не представляющих никакого ни теоретического ни практического преимущества перед схемою и формулою простою. Такие схемы и формулы в сравнении с простой должно считать не равноправными,

а просто *ложными*. Шлёмильх же выдвигает взгляд по которому якобы нет оснований предпочитать простейшее равноприменимому с ним сложному. Любопытно знать, чтобы сказали на предложение Шлёмильха заменить простейшие эмпирически подтверждаемые формулы явлений другими, неопределенно сложными,— бесконечным множеством других. Любопытно знать, как представляет себе Шлёмильх существование например астрономии, в которой закон ньютоновского тяготения

$$F = k\frac{mm'}{r^2}$$

был бы заменен неопределенной функцией

$$F_1 = kX(m, m', r),$$

дающей при соответствующих m, m' и r числовые результаты, эмпирически неотличимые от числовых результатов формулы Ньютона, но получающиеся путем весьма сложных вычислений? Любопытно знать, что получилось ⟨бы⟩ из всех физико-математических наук при замене прямых линий и кривых вроде окружностей и эллипсов весьма сложными кривыми, нигде однако не отступающими от общепринятых простых на расстояние доступное опытному подтверждению? Шлёмильх придирается к закону Цейзинга, но своими придирками, если бы они были убедительны, ниспроверг бы не закон Цейзинга только, а всю область математического естествознания.

Эти придирки Шлёмильха еще грубее в критике возможности апостериорно доказать закон золотого сечения. Шлёмильх ссылается на невозможность и условность точного ограничения величин, подлежащих измерению при доказательстве цейзинговского закона. Удивительное возражение! Но разве решительно во *всяком* измерении, за исключением производимого чистым разумом в чистой геометрии, разве не везде решительно мы наталкиваемся на невозможность и условность точного определения границ измеряемой величины? Шлёмильху кажется неясно, где начинается рука; но разве ясно, где начинается поверхность Земли или Солнца? Шлёмильху кажется невозможным определить, что именно называть объемом головы или высотою здания; но почему тогда он не скажет того же и о росте человека, и о высоте гор, деревьев, о длине тригонометрических базисов, наконец, о длине метра-эталона? Соображения Шлёмильха направлены против измерений расчленений предметов искусства и природы столь же, сколь и против всяких измерений, чего угодно, т. е. отрицают вообще применимость математических схем и формул к конкретной действительности. Конечно, все границы такового условны, а посему и требуются *условия*

измерения, условия же, каждый раз особо, определяются внимательным вдумыванием в природу измеряемого предмета, а не производятся без внутреннего разумения. Необходимы, разумеется, условия и при измерениях, подобных цейзинговскому. Отвлеченно говоря, можно допустить, что Цейзинг установил их без достаточной проникновенности. Но это надо *доказать* именно в каждом частном случае особо, а не резонерствовать якобы от лица математики об условности всяких определений границ человеческих органов и членов. Рискуя ломиться в открытую дверь, мы еще повторим, что нет и не может быть никакой точной меры, иначе как *произвольно* принятой, и что даже арифметическая средняя, относительно которой допускают, будто она приближается к точной мере, сама определяется некоторыми произвольными условиями. «Выбор арифметической средней для представления ряда наблюдений соответствует выбору того числа, для которого сумма квадратов разностей сравнительно с результатами отдельных наблюдений — наименьшая. Этот выбор априорно произволен. Но принцип, на котором он зиждется, оправдывается бóльшим совпадением, которое получается от сравнения различных рядов наблюдений. В конце концов, физическое понятие меры соответствует интервалу, в котором заключаются числа, доставляемые процессом определения, и который стремятся, насколько возможно, уменьшить. Этот интервал становится меньше, если добытые из отдельных наблюдений числа заменить средними однородных наблюдений. Таково значение постулата средней...» *

⟨Приложение 1. **Целое**⟩

1917.XII.12. Сергиев Посад. Вечер

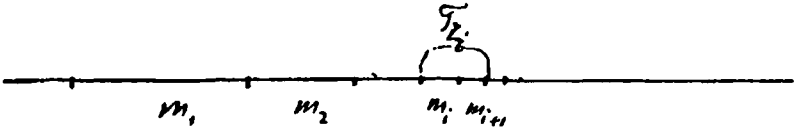
Целое, рассматриваемое нами, есть как бы развитие или раскрытие той большей его части, из которой вырастает или на которой нарастает другая часть, меньшая. Но понятно, что это целое не дает полного удовлетворения восприятию законченности, ибо не до конца исчерпывает потенции, содержащиеся в идее его. Если часть целого, чтобы вырасти в целое, наращивает [1] на себя некоторый прирост, то почему самый этот прирост не может или, точнее, не должен раскрыться — путем наращивания на себе *своего* прироста? Если идею целого мы понимаем как рост, как раскрытие потенции через само-

* *Ф. Энриквес*,— Проблемы науки. Перевод с итальянского. Часть первая. Под редакцией А. И. Бачинского и Г. Г. Шпета. М., И-во «Космос», 1911, § 20, стр. 39—40 [9].

расчленение, через само-организацию, то как же можно думать, что этот рост, это раскрытие, это саморасчленение прекращается не по достижении внутренних границ, не по изнеможению ростящих сил, а обрывается на первом же выросшем члене. Если мы говорили ранее о целом, то очевидно, то целое лишь условно может быть названо целым, оно относительно целое, Totum relatium [2], T_r, а не целое в точном и окончательном смысле слова, не Totum absolutum [3], каковое мы обозначим буквою T_a. А раз так, то возникает задача определить строение и величину этого безусловного целого, T_a. Строение его определяется как совокупность суставов или наращений, вместе образующих одно целое. Взаимное отношение этих суставов

$$m_1, m_2, m_3, m_3, m_4, \ldots, m_i, m_{i+1}, \ldots, m_n$$

определяется тем условием, что каждый последующий сустав m_{i+1} есть именно прирост предыдущего, m_1, т. е. образует вместе с ним некое относительное целое T_{a_i}, или, другими словами, есть в отношении к нему меньшая часть, или прирост, золотого сечения.



Следовательно, мы имеем возможность написать ряд равенств

$$\left.\begin{aligned}
m_1 &= m_1 \\
m_2 &= \frac{m_1}{\odot} \\
m_3 &= \frac{m_2}{\odot} = \frac{m_1}{\odot^2} \\
m_4 &= \frac{m_3}{\odot} = \frac{m_1}{\odot^3} \\
&\cdots\cdots\cdots\cdots \\
m_i &= \frac{m_{i-1}}{\odot} = \frac{m_1}{\odot^{i-1}} \\
m_{i+1} &= \frac{m_i}{\odot} = \frac{m_1}{\odot^i} \\
&\cdots\cdots\cdots\cdots
\end{aligned}\right\} \quad (22),$$

где
$$\odot = \frac{\text{Major}}{\text{minor}} \tag{23}$$

Из[4] равенств (22)[5] определяется важная связь между собою каждых трех смежных сочленений.

Сложим для этого по частям любую пару из смежных равенств (22). Получаем тогда

$$\left.\begin{aligned} m_i + m_{i+1} &= \frac{m_{i-1}}{\odot} + \frac{m_{i-1}}{\odot^2} \\ &= m_{i-1}\left(\frac{\odot+1}{\odot^2}\right) \end{aligned}\right\} \tag{24}$$

но число $\odot$ определяется уравнением

$$x^2 - x - 1 = 0 \tag{6}$$

почему

$$\odot + 1 = \odot^2 \tag{6'}$$

т. е., делая подстановку в (24), имеем:

$$m_i + m_{i+1} = m_{i-1}\frac{\odot^2}{\odot^2} = m_{i-1} \tag{25}$$

Итак, сумма каждых двух рядом стоящих расчленений целого абсолютного T_a равна ближайшему им предшествующему расчленению. Каждое расчленение в последующих распадается на два, дифференцируется на два. Можно сказать, что развитие идет[6] дихотомически, через последовательное расчленение каждой данной части[7] m_{i-1} на две: m_i и m_{i+1}. Поставим теперь важный вопрос, чему же будет равна сумма n последовательных сочленений. Слагая равенства (22) по частям, находим:

$$\sum_1^n m_i = m_1 \sum_1^n \frac{1}{\odot^{i-1}} \tag{26}$$

$$= m_1 \frac{1 - \frac{1}{\odot^n}}{1 - \frac{1}{\odot}} \tag{27}$$

$$= m_1 \frac{\odot^n - 1}{\odot - 1} \tag{27'}[8].$$

Такова сумма n членов. Но сумма эта не есть что-либо законченное, ибо n растет, число членов неопределенно возрастает, величина каждого из них стремится к нулю, и в пределе наша сумма стремится к абсолютному целому:

$$T_a = \lim \sum_{1}^{n} m_i = m_1 \frac{1}{1 - \frac{1}{\odot}} \qquad (28).$$

Но, согласно условию (23),

$$\frac{1}{\odot} = \frac{\text{minor}}{\text{Major}}$$

т. е. (29),

$$\frac{1}{\odot} = \odot',$$

причем $\odot'$ определяется уравнением

$$x^2 + x - 1 = 0 \qquad (7),$$

так что можно написать:

$$T_a = m_1 \frac{1}{1 - \odot'},$$

но из (7)

$$1 - \odot' = \odot'^2 \qquad (7'),$$

и, следовательно,

$$T_a = m_1 \frac{1}{\odot'^2} \qquad (30)$$

или, наконец,

$$T_a = m_1 \odot^2 \qquad (31).$$

Абсолютное целое определяется как исходный член, помноженный на квадрат золотого сечения. Если, теперь, принять во внимание, из уравнения (6), что

$$\odot^2 = 1 + \odot \qquad (6'),$$

то получаем:

$$T_a = m_1 + m_1 \odot \qquad (32),$$

или, иными словами, для получения абсолютного целого T_a надо[9] придать к исходному члену произведение его же на золотое сечение, или, иначе говоря, построить относительное целое, но считая исходный член за minor, а не за Major. Но построенное на нем относительное целое T_r будет:

$$T_r = m_1 + \frac{m_1}{\odot} \qquad (33).$$

Следовательно, разность

$$\left.\begin{aligned} T_a - T_r &= (m_1 + \odot m_1) - \left(m_1 + \frac{m_1}{\odot}\right) \\ &= m_1\left(\odot - \frac{1}{\odot}\right) \\ &= m_1 \frac{\odot - 1}{\odot} \end{aligned}\right\} \quad (34),$$

но т. к. согласно уравнению (6)

$$\odot^2 - 1 = \odot \quad (6'),$$

то

$$T_a - T_r = m_1. \quad (35).$$

Посмотрим теперь, чему равно отношение точных ее величин из равенств (32) и (33)

$$\frac{T_a}{T_r} = \frac{m_1(1+\odot)}{m_1\left(1+\frac{1}{\odot}\right)} \quad (36),$$

т. е.

$$\frac{T_a}{T_r} = \odot.$$

Итак, относительное целое само есть большая часть золотого сечения абсолютного целого, меньшую же часть этого последнего составляет m_1, которое в золотом сечении относительного целого само есть большая часть.



〈Приложение 2.〉 О золотом сечении античных трагедий

Поэзия есть искусство во времени, и задача ее — расчленять время, заменяя расчленяемое разным эмоциональным и вообще психическим содержанием. Следовательно произведение поэтичес〈кого〉 искусства, как целое, как замкнутый в себя мир, должно подлежать закону золотого сечения. В особенности же это относится к поэзии драматической, где *целостность*

произведения есть главное, чего добивается автор. Чтобы найти расчленения во времени, я пользовался имеющимся *счетом* стихов античной трагедии, ибо можно со значительной степенью точности признать, что в античной трагедии, где стихи читаются *нараспев* и где не было в нашем смысле слова *игры*, т. е. ускорений и замедлений чтения, число стихов, а следовательно, и число мор [1] точно соответствует времени *действия*. Некоторое смущение производят хоры, где в стихах разное число мор; но думаю, что в среднем на хоры шло столько же, как и на действие...

Во всяком случае вот примеры:

Трагедии Софокла:

I). *Аянт* [2] *биченосец.* Всего стихов 1421.

M золотого сечения приходится на *878* или *879*-м стихе, а *m* — на *543*-м (т. е. если считать от конца).

543-й стих приходится на *благословение сына*; это — самое умиротворенное место трагедии и вместе — окончательный поворот к развязке, к гибели Аянта (стр. 80 [3]).

480-й стих: решение Аянта на самоубийство.

II) *Филоктет.* Всего стихов 1471.

M приходится на 909-м стихе, а *m* — на 562-м.

562-й стих содержит сообщение, которое ведет к обману Филоктета.

909-й стих — порыв Неоптолема, ведущий к развязке.

Стихи: 922—923 (стр. 236): Филоктет понял, что он обманут.

III) *Электра. Всего 1511 стихов.*

M приходится на 933-м стихе,

m — на 578⟨-м⟩.

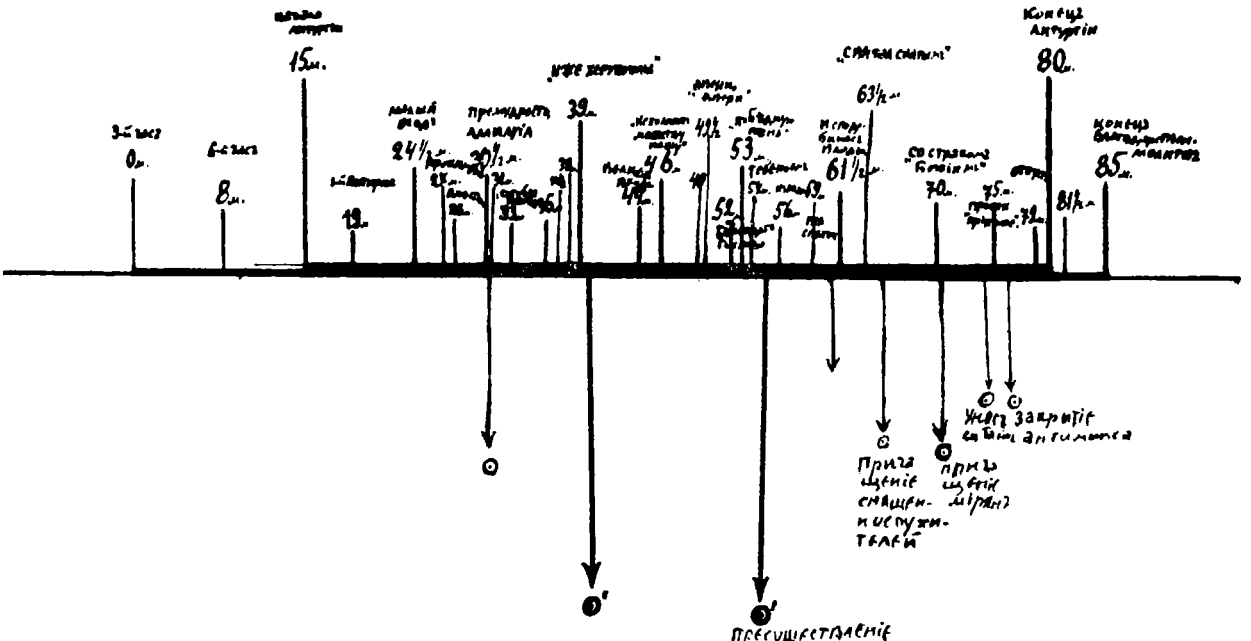
578-й стих содержит самый разгар обличений Электрой матери.

933-й стих: Хрисофемида высказывает сожаление о (мнимой) смерти брата, что ведет к развязке.

⟨Приложение 3.⟩ Расчленение литургии золотыми сечениями

1920.IV.17. Сергиев Посад

Чертеж составлен на основании записей, сделанных во время литургии [1], служенной священником П. А. Флоренским в церкви Мариинского Убежища сестер Милосердия Красного



* В оригинале все стрелки ниже горизонтальной линии, кроме двух самых длинных, нарисованы красными чернилами.

Креста [2] в воскресенье 14-го июня 1920-го года,— Иван. Алексеевичем Введенским [3].
(Возможно, что результаты несколько искажены вставными прошениями на сугубой ектении — о болящей и молитвою о болящей.)

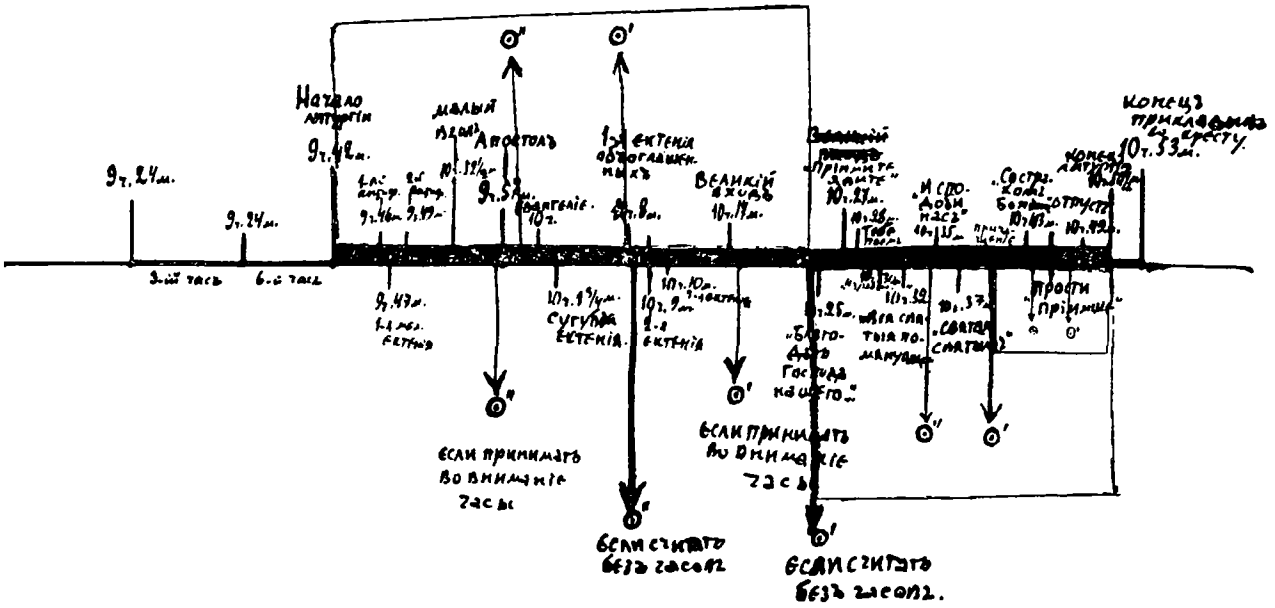
Запись Ивана Алексеевича Введенского
(часы по большевичьему времени)

Начало 3-го часа	9 ч. 24 м.
——— 6-го часа	9 ч. 34 м.
——— литургии	9 ч. 42 м.
——— 1-го антифона	9 ч. 46 м.
——— 1-ой малой ектении	9 ч. 47 м.
——— 2-ой малой ектении	9 ч. 49 м.
Малый вход («Премудрость прости»)	9 ч. 52 1/2 м.
Апостол	9 ч. 57 м.
Евангелие	10 ч.
Сугубая ектения	10 ч. 1 3/4 м.
Начало 1-ой ектении об оглашенных	10 ч. 8 м.
——— 2-ой ———	10 ч. 9 м.
——— 3-ей ———	10 ч. 10 м.
Великий вход	10 ч. 17 м.
«Благодать Господа Нашего И. Х.»	10 ч. 25 м.
«Приимите, ядите»	10 ч. 27 м.
«Тебе поем»	10 ч. 28 м.
«Изрядно о Пресвятой»	10 ч. 30 м.
«Вся святыя помянувше»	10 ч. 32 м.
«И сподоби нас, Владыко»	10 ч. 35 м.
«Святая святым»	10 ч. 37 м.
«Со страхом Божиим»	10 ч. 43 м.
«Прости, приимше»	10 ч. 45 м.
Отпуст	10 ч. 49 м.
Конец литургии	10 ч. 50 1/2 м.
Конец прикладывания ко кресту	10 ч. 53 м.

Расчленение литургии золотыми сечениями

1920.VII.2. Сергиев Посад

Чертеж составлен на основании записей, сделанных во время литургии, служенной священником П. А. Флоренским в церкви Мариинского Убежища сестер Милосердия Красного Креста в воскресенье 28 июня 1920 года,— Ив. Алексеев. Введенским.



* В оригинале две верхние стрелки и четыре крайние правые нижние нарисованы красными чернилами.

Запись Ивана Алексеевича Введенского
(часы по большевичьему времени)

		от начала службы
Начало 3-го часа	9 ч. 26 м.	0 м.
——— 6-го часа	9 ч. 34 м.	8 м.
——— литургии	9 ч. 41 м.	15 м.
——— 1-го антифона	9 ч. 45 м.	19 м.
——— 1-ой малой ектении	9 ч. 45 1/3 м.	19 1/3 м.
——— 2-ой малой ектении	9 ч. 47 м.	21 м.
Вход: «премудрость прости»	9 ч. 50 1/2 м.	24 1/2 м.
Прокимен («вонмем, мир всем»)	9 ч. 53 м.	27 м.
Апостол	9 ч. 54 м.	28 м.
«Премудрость, Аллилуйя»	9 ч. 56 1/2 м.	30 1/2 м.
«Премудрость прости, услышим Святого Евангелия»	9 ч. 57 м.	31 м.
Евангелие	9 ч. 57 1/2 м.	31 1/2 м.
Начало сугубой ектении	9 ч. 59 м.	33 м.
——— 1-ой ектении об оглашенных	10 ч. 2 м.	36 м.
——— 2-ой ———	10 ч. 3 1/3 м.	37 1/3 м.
——— ектении о верных	10 ч. 4 м.	38 м.
«Иже херувимы»	10 ч. 5 м.	39 м.
Великий вход (самый вход)	10 ч. 10 м.	44 м.
«Исполним молитву нашу»	10 ч. 12 м.	46 м.
«Мир всем»	10 ч. 15 м.	49 м.
«Двери, двери»	10 ч. 15 1/2 м.	49 1/2 м.
«Благодать Господа нашего Иисуса Христа»	10 ч. 18 м.	52 м.
«Победную песнь поюще, вопиюще...»	10 ч. 19 м.	53 м.
«Приимите, ядите...»	10 ч. 19 3/4 м.	53 3/4 м.
Тебе поем	10 ч. 20 м.	54 м.
Изрядно о Пресвятой	10 ч. 22 м.	56 м.
Вся святыя помянувше	10 ч. 25 м.	59 м.
И сподоби нас Владыко	10 ч. 27 1/2 м.	61 1/2 м.
Святая святым	10 ч. 29 1/2 м.	63 1/2 м.
Со страхом Божием	10 ч. 36 м.	70 м.
Прости, приимше	10 ч. 41 м.	75 м.
Отпуст	10 ч. 45 м.	79 м.
Конец обедни	10 ч. 46 м.	80 м.
Конец прикладывания ко кресту	10 ч. 47 1/2 м.	81 1/2 м.
Начало благодарственных молитв	10 ч. 46 м.	80 м.
Конец благодарственных молитв и отпуст после них	10 ч. 51 м.	85 м.

ПРИМЕЧАНИЯ

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

ПРИМЕЧАНИЯ

Часть первая
⟨ОБРАЗ И СЛОВО⟩

I. НА МАКОВЦЕ *(из частного письма)*

В основе лирического вступления «На Маковце (из частного письма)» к труду «У водоразделов мысли» лежит письмо Флоренского В. В. Розанову (1856—1919), написанное 20 мая — 4 июня 1913 г. в Сергиевом Посаде. При первоначальной подготовке письма к включению в книгу, вероятно, в начале июля 1917 г.[1] Флоренский отредактировал и расширил это письмо. Особо существенное дополнение — образ пещеры, в которой ткется вселенная. Текст был назван: «Из частного письма». Окончательная машинописная редакция должна датироваться, вероятно, 1922 г., когда письмо получило название «На Маковце». В машинописный текст Флоренский также внес мелкие исправления. Текст публикуется по окончательной редакции, с исправлением опечаток по предварительным рукописным оригиналам.

Впервые опубликован по невыверенной «самиздатской рукописи» в кн.: *Свящ. Павел Флоренский.* Собр. соч. Париж, 1985. Т. I: Статьи по искусству. С. 33—39.

Почему Флоренский использовал данное письмо как предисловие к труду «У водоразделов мысли»? Думается, он намеренно вводил читателя в атмосферу своей жизни в Сергиевом Посаде, видя исток философствования в конкретных фактах внутренней жизни личности. Флоренский воспроизводит суточный круг своих состояний — переживание ночи, утра, дня, вечера, говорит о важнейших занятиях, намекает на свое ближайшее окружение. Он приобщает читателя к тем первичным интуициям бытия, из которых постепенно вырастали — как их осмысление, перевод на понятийный язык — отдельные части труда «У водоразделов мысли». Что означают библейские «вечер» и «утро»? Части ли это наших суток, или в них скрывается иной, онтологический смысл? И в свою очередь символически истолкованное переживание «вечера» и «утра» перерастает в размышления о слове и языке, узреваемом образе, чему и посвящен первый выпуск «У водоразделов мысли».

Игумен Андроник

Текст подготовлен *игуменом Андроником, С. З. Трубачевым.* Примечания *игумена Андроника* (№ 1—3, 9—11, 13, 14); *Н. К. Бонецкой* (№ 1, 4—8, 12, 15, 16); *С. З. Трубачева* (№ 8).

[1] Датируется по записи на одном из оборотных листов оригинала: «Пономарек. Прошел ровно год со дня твоей», и дата: «1917.VII.6. Сергиев Посад».

[1] *Маковец* — холм, на котором в середине XIV в. преподобный Сергий Радонежский основал монастырь в честь Пресвятой Троицы. Впоследствии вокруг Троице-Сергиевой Лавры образовался город Сергиев Посад, в котором Флоренский прожил большую часть своей жизни (1904—1933).— *28*.

[2] *Андреев Федор Константинович* (1887—1929). В 1913 г. окончил Московскую Духовную Академию. Кандидатское сочинение «Ю. Ф. Самарин как богослов и философ» написано под руководством Флоренского, одним из наиболее близких учеников которого был Андреев. В 1914—1919 гг. преподавал в МДА философию, в 1919—1921 гг.— на Пастырских курсах в Петрограде Ветхий Завет; в 1921—1924 гг.— в Богословском институте в Петрограде апологетику и патрологию. В 1922 г. принял сан священника, пользовался громадной любовью и уважением среди паствы. В 1927 г. отказался принять известную декларацию митрополита Сергия, за что подвергся репрессиям. Скончался дома от воспаления легких, осложненного заболеванием сердца.— *28*.

[3] *Цветков Сергей Алексеевич* (1888—1964) — литературный сотрудник издательства «Путь», где под его редакцией в 1914 г. вышла книга В. Ф. Одоевского «Русские ночи», друг В. В. Розанова.— *28*.

[4] Ср. с частью четвертой «У водоразделов мысли» (I. Имена) «Имена» — имя «Павел»: «Характер Павла следует понимать как весьма легко сообщающийся с первоосновой бытия»; «Павел всегда ощущает себя на краю всепоглощающей бездны». *Священник Павел Флоренский*. Имена. М., 1993. С. 225, 226.— *29*.

[5] *Бес полуденный* упоминается в Пс. 90, 6.— *29*.

[6] Ср. статью Флоренского «Небесные знамения (Размышление о символике цветов)» // Маковец. 1922. № 2. С. 14—16 (наст. изд. Т. 2. М., 1996. С. 414—418). Картина вечернего неба, обосновывает здесь Флоренский, переход света во тьму, сопровождающийся игрой цветов, есть символ мира духовного — Бога, тьмы небытия и Софии, которая является гранью мира тварного, предельно близкая Нетварному Началу.— *29*.

[7] «*Иного бытия начало*» — возможно, неточное воспроизведение слов Пасхального канона (песнь 7, тропарь 2): «Смерти празднуем умерщвление, адово разрушение, иного жития вечнаго начало...» Описываемые здесь Флоренским переживания ориентированы на «жизнь будущего века», «восьмой», «невечерний», Пасхальный день космической истории мира,— отсюда и образ «утренней звезды» Апокалипсиса.— *29*.

[8] В рукописи и машинописном оригинале раздела «На Маковце» оставлено свободное пространство. Нотные примеры приводятся по соответствующему месту из письма В. В. Розанову от 20 мая — 4 июня 1913 г. Для первого нотного примера сохранился специально написанный для издания оригинал.

Септет Бетховена ор. 20 Esdur для скрипки, альта, кларнета, валторны, фагота, виолончели и контрабаса в шести частях создан в 1799—1800 гг. Одно из наиболее любимых современниками произведений Бетховена для камерного ансамбля (партитура и клавир; см. в издании Peters, Leihzig).

Первый нотный пример — вступление первой части, второй — начало второй.

О септете Бетховена ср. Уолт Уитмен:

«*11 февраля 1880 г.* Хороший концерт был сегодня в фойе Филадельфийской оперы,— оркестр небольшой, но первоклассный. Никогда еще музыка не пронизала так все мое существо, не умиротворяла и не переполняла меня,— никогда не давала мне так остро почувствовать своей выпрямляющей душу силы, своей невыразимости словами. Особенно захватило меня исполнение одного из лучших бетховенских септетов, отлично подобранного и безупречно сыгранного ансамблем (скрипка, альт, кларнет, валторна, виолончель, контрабас), раскрыв мне упоительные чудеса.

Очаровательная непринужденность, порой будто природа смеется в солнечном свете на склоне холма; серьезные и строгие монотонности, подобные пению ветра; звук рога в лесной чаще и его замирающие отголоски; мирное колыхание волн, через мгновение уже вздымающихся, гневно хлещущих, ропщущих, бурных; оглушительные взрывы смеха в промежутках; вдруг — что-то роковое, как сама природа подчас; но больше — непосредственное, легкое, беззаботное, как то чувство, с которым смотришь на голых детей, играющих или спящих. Мне радостно было даже следить, как искусно скрипачи ведут свои смычки,— каждое движение полно смысла. Я дал себе волю, как делаю порой, выйти за пределы себя. Передо мной возникла густая роща, полная певчих птиц, и среди них — простой гармонический дуэт, два человеческих существа, спонтанно отстаивающих свое право на задумчивость, на ликование» (см. в кн.: *Генри Уодсуорт Лонгфелло.* Стихотворения. Эванджелина. Песнь о Гайавате. Поэмы; *Уитмен Уолт.* Стихотворения и поэмы. Публицистика: Библиотека литературы США. М., 1986. С. 485).— *29.*

[9] *Геспер* — одно из названий планеты Венера как вечерней звезды. Как утренняя звезда эта планета в Греции называлась Эосфор или Фосфор, в Риме — Люцифер, Геспер и Фосфор считались разными звездами.— *30.*

[10] П. А. Флоренский следует здесь за вторым толкованием Андрея Кесарийского, которое, как правило, сам толкователь приводил как более соответствующее истине. Толкование на этот текст также чрезвычайно важно для уяснения основ христианской символогии, которой в своих трудах следовал Флоренский. «Звездою утреннею,— пишет Андрей Кесарийский,— называет Иоанн Богослов или того, о ком возвещает пророк Исайя: како спаде с неба денница, восходящая заутра (14, 12), и обещает, сокрушив ее, положить под ноги верных (Лк. 10, 18—19; Пс. 90), или же Денницу, упоминаемую блаженным Петром, сияющую ясно в сердцах верующих (2 Петр, 1, 19), т. е. просвещение Христово. Денницами также называются обыкновенно Иоанн Креститель и Илия Фесвитянин, предтеча первого восхода Солнца правды и предтеча второго пришествия Его» (*Св. Андрей Кесарийский.* Апокалипсис. Со вступит. очерком Ив. Ювачева. СПб., б. г., изд. П. П. Сойкина. С. 42—43).— *30.*

[11] Супруга Флоренского Анна Михайловна, в девичестве Гиацинтова (1889—1973), с которой он вступил в брак 25 августа 1910 г.— *32.*

[12] Сын-первенец Флоренского Василий (1911—1956) был для Флоренского «не просто долгожданным сыном, но живым напоминанием о переломе в жизни» (*Иеродиакон Андроник* (*Трубачев*). Основные черты

личности, жизнь и творчество священника Павла Флоренского // Журнал московской патриархии. 1982. № 4. С. 15).— *32.*

[13] Из священнической молитвы на утрени: «Христе, Свете Истинный, просвещаяй и освещаяй всякаго человека, грядущаго в мир...» — *32.*

[14] 24 апреля 1911 г. Флоренский принял сан священника и с 1912 г. служил в церкви в честь равноапостольной Марии Магдалины Сергиева Посада, относившейся к Обществу сестер милосердия Красного Креста и расположенной недалеко от Лавры.— *32.*

[15] Из отдельных записей Флоренского: «1916.IX.10. Церковь, в ⟨1 нрзбр.⟩ которой я так знаменательно определился, оказалась направлен⟨ной⟩ не на восток, а на запад (против Обит⟨ели⟩).

Не есть ли и это знамение мое⟨го⟩ интереса к язычеству, к античности.

Тут мне дано, кроме символ⟨ического⟩ значения, еще и созерцание красоты: ЗАКАТА и *Лавры*. Наша церковь направлена на Пре⟨подобного⟩ Сергия — ориентирована на Сергия».— *32.*

[16] Откр. 22, 13.— *32.*

[17] Флоренский намекает на известное место в Ветхом Завете, вошедшее в паремии — на Третью книгу Царств (19, 11—12), где говорится о том, что Бог явился пророку Илии не в бурном ветре, не в землетрясении и не в огне, но как «веяние тихого ветра», как «глас хлада тонка», согласно славянскому тексту.— *33.*

II. ПУТИ И СРЕДОТОЧИЯ

(вместо предисловия)

«Пути и средоточия» — второе методологическое предисловие «У водоразделов мысли». В различных ранних набросках этого предисловия указываются даты 1917.XII.8; 1918.II.1; 1918.III.7; 1918.IV.15. Наиболее цельный рукописный отрывок имеет следующий заголовок и даты: «К предисловию (введению) «У водоразделов мысли». 1918.XII.8. Ночь. Переп⟨исано⟩ 1918.XII.9 после обедни». Составляя план «У водоразделов мысли», Флоренский данное предисловие озаглавил сначала «От автора (о способе изложения)», а при редактировании впервые ввел название «Пути и средоточия». Известны три машинописные редакции, вероятно, 1922 г. Первая редакция с названием «Предисловие» оканчивается беловой рукописью, переписанной С. И. Огневой. Эту редакцию Флоренский подверг сильной стилистической правке и внес два сокращения цензурного характера, которые в данной публикации приводятся в примечаниях. Вторая машинописная редакция под названием «Пути и средоточия» также была исправлена Флоренским, и с нее была сделана беловая машинописная третья редакция с внесенным карандашом подзаголовком «(вместо предисловия)». Этот текст и принят нами за окончательный. Впервые текст опубликован в кн.: Эстетические ценности в системе культуры: Сб. научных статей. М., 1986. С. 114—122.

В Приложении 1 помещен текст «Философская антропология», написанный 9 октября (ст. ст.) 1918 г.; в Приложении 2 — «Заметки по антропологии» (18 декабря 1916 г.); в Приложении 3 — черновой

отрывок без названия, написанный, вероятно, около 9 октября (ст. ст.) 1918 г. (публикуется впервые). В первоначальном плане «У водоразделов мысли» 1917 г. раздел «О философской антропологии» помещался во вступительных материалах. Вероятно, этот раздел не был включен в окончательный план труда, так как не был завершен. Частично темы «Философской антропологии» перекликаются с разделом «Итоги», но, поскольку во вступлении «Пути и средоточия» Флоренский прямо говорит о будущей «философской антропологии внуков», эти Приложения помещаются в данном месте.

Игумен Андроник

Текст «Пути и средоточия» подготовлен *игуменом Андроником, С. З. Трубачевым*; текст Приложений — *игуменом Андроником, С. З. Трубачевым, С. М. Половинкиным*. Примечания *игумена Андроника* (№ 1, 3, 14, 16—18; Приложение 1: 3, 6, 7; Приложение 2: 1, 3, 4; Приложение 3: 1), *Н. К. Бонецкой* (№ 2, 4—13, 15; Приложение 1: 1, 8); *С. М. Половинкина* (Приложение 1: 2, Приложение 2: 2, Приложение 3: 1—9).

[1] Данный отрывок, вероятно, написан в 1922 г., возможно, после завершения *всего* труда. За ним следует текст, составленный 8—9 декабря 1918 г.— *34*.

[2] Из последней строфы стихотворения Ф. И. Тютчева «Безумие»:

И мнит, что слышит струй кипенье,
Что слышит ток подземных вод,
И колыбельное их пенье,
И шумный из земли исход!..— *34*.

[3] В черновых материалах Флоренского есть выписки под названием «Расчленение у Пушкина», в которых исследуется «круглое мышление». Приводим лишь сноски: «*Томашевский А. А.* Опыт анализа осенних мотивов в творчестве Пушкина.— Пушкиниана. Т. 2. Пг., 1916, с. 196—198.

Пушкиниана. Т. 2. Петроград, 1916, из предисловия С. А. Венгерова, стр. XI, XII—XIII».

Термин «круглое мышление» восходит к Пармениду: бытие шаровидно, мысль и бытие одно; следовательно, мысль шаровидна, кругла. «Истины твердое сердце в круге ее совершенном» (пер. С. Н. Трубецкого). «Истины круглой моей неустрашимое сердце» (пер. М. А. Дынника).— *35*.

[4] дух системы *(фр.)*.— *35*.

[5] *Ваккенродер В. Г.* Об искусстве и художниках. 〈Размышления отшельника, любителя изящного. М.,〉 1914, с. 65 〈,примечание 15, с. IX〉 = нем. текст, S. 58 — *Примеч. П. Ф.*—*35*.

[6] предсказание задним числом *(лат.)*.— *36*.

[7] В основе последующих текстов черновики, датированные 7 марта, 15 апреля (ст. ст.) 1918 г.— *37*.

[8] геометрическим способом *(лат.)*.— *37*.

[9] В черновых материалах Флоренского есть вырезка статьи (*Энгель Ю.* Великорусская народная песня // Русские ведомости. 1910. № 58. 12 марта), которая является рецензией на сборник Е. Э. Линевой «Великорусская песня в народной гармонизации». Вып. 2. Из этой

статьи Флоренский заимствует рассуждения о гомофонии Нового времени, полифонии средних веков и гетерофонии более ранней эпохи, которая, по мнению венского профессора Адлера, соответствует народному русскому многоголосию.— *37*.

[10] В первоначальных вариантах данное место имело следующую редакцию: «Это — теократический анархизм, или русское православное самодержавие, в противоположность теократическому юридизму...» — *38*.

[11] В первоначальных вариантах данное место имело следующую редакцию: «Но мы в философии говорим именно о том самом, о чем говорит душа Святой Руси в своей песне и в своей вере в царя, как Богоданного отца «во Христа место»».

Это и предыдущее место были отредактированы Флоренским явно ввиду цензурных требований. Немного ранее он писал: «В том-то и дело, что в сознании русского народа самодержавие не есть юридическое право, а есть явленный самим Богом факт,— милость Божия, а не человеческая условность, так что самодержавие Царя относится к числу понятий не правовых, а вероучительных, входит в область веры, а не выводится из вне-религиозных посылок, имеющих в виду общественную или государственную пользу» (Около Хомякова. Сергиев Посад, 1916. С. 26).— *38*.

[12] Т. е. своего рода систематизаторских трактатах (как, напр., Summa Theologiae Фомы Аквинского).— *38*.

[13] В черновых материалах Флоренского находится выписка о композиции од Пиндара и Поля Клоделя со следующей ссылкой: «*Максимилиан Волошин*. Лики творчества. Книга первая. СПб., 1914 (статья «Поль Клодель»)». Данная цитата — с. 118. См. также: *Волошин М.* Лики творчества. Л., 1988. С. 72.— *38*.

[14] См. примеч. 12 к ст. «Строение слова».— *39*.

[15] *Волошин М.* Лики творчества. СПб., 1914. С. 118; Л., 1988. С. 72.— *39*.

[16] *Новалис*. Фрагменты. М., 1914. С. 16. По черновым записям П. Ф.: «Всякий метод есть ритм: если кто овладел ритмом мира, это значит, что он овладел миром. У всякого человека есть свой собственный индивидуальный ритм. Алгебра — это поэзия. Ритмическое чувство есть гений».— *39*.

[17] См. также раздел «Итоги», с. 364—372.— *39*.

[18] В черновиках Флоренского есть следующая записка:

«Шеллингианцы в России

1. Д. М. Велланский (1774—1847)
2. М. Г. Павлов (⟨1793—⟩ †1840)
3. М. А. Максимович (1804—1873)
4. А. Д. Галахов (1807—⟨...⟩)
5. Н. Д. Курляндцев (1802—1835)
6. В. А. Андросов (1803—1841)
7. А. И. Галич (1783—1848)
8. И. И. Давыдов (1794—1866 [1])
9. Н. И. Надеждин (1804—1856)
10. В. Ф. Одоевский (1803—1869)
11. Д. В. Веневитинов (1805—1827)
12. И. В. Киреевский (1806—1856)
13. А. А. Елагин ⟨(1790—1846)⟩
14. М. П. Погодин (1800—1875)
15. С. П. Шевырев (1806—1864)
16. Н. А. Полевой (1796—1846)

[1] Вероятно, описка. Надо 1863.

17. К. А. Полевой (1801—1867)
18. А. А. Григорьев (1822—1864)
19. М. Н. Кареев (1818—1887)
20. П. Я. Чаадаев (1793—1836[1])
21. Ф. И. Тютчев (1803—1873)
22. В. Г. Белинский (1801—1848)
23. А. С. Хомяков (1804—1860)
24. И. Г. Михневич (1809—1885)
25. прот. И. М. Скворцов (1795—1863)
26. прот. Ф. Ф. Сидонский (†1873)
27. прот. Ф. А. Голубинский (1797—1854)
28. В. Д. Кудрявцев (1828—1891[2])
29. Вл. С. Соловьев (1853—1900)
30. кн. С. Н. Трубецкой (1862—1905)
31. С. Н. Булгаков ⟨(1871—1944)⟩
32. Вяч. Иванов ⟨(1866—1949)⟩»

О шеллингианской традиции в России см.: *Каменский З. А.* Русская философия начала XIX в. и Шеллинг. М., 1980; Московский кружок любомудров. М., 1980; *Сахаров В. И.* О бытовании шеллингианских идей в русской литературе // Контекст-77. М., 1978; *Сакулин П. Н.* Из истории русского идеализма. Князь В. Ф. Одоевский. Мыслитель/Писатель. М., 1913. Т. 1. Ч. I—II. Литературные вечера и салоны. Первая половина XIX в. М.; Л.: Academia. 1930; *Колюпанов Н.* Биография А. И. Кошелева. СПб., 1889. Т. I—II; *Ахутин А. В.* София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики) // Вопросы философии. 1990. № 1. С. 51—69.—*40.*

⟨Приложение 1.⟩ Философская антропология

[1] *Фудель Иосиф Иванович*, протоиерей (1864—1918)—родился в семье делопроизводителя по хозяйственной части Владимирского драгунского полка. После окончания юридического факультета Московского университета в 1899 г. принял священство. Служил в Белостоке, в 1892—1907 гг.—священник московской Бутырской тюрьмы, в 1907 г. служил в церкви на Арбате. В 1908—1914 гг. издавал «Приходский вестник», опубликовал около 250 брошюр и статей. Был близок к Оптиной и Зосимовой пустыням, дружил с К. Н. Леонтьевым и кругом лиц, входивших в Общество ищущих христианского просвещения (М. А. Новоселов, Ф. Д. Самарин, П. Б. Мансуров, В. А. Кожевников, С. Н. Булгаков, священник Павел Флоренский). Скончался 2 (15) октября 1918 г. Сыну протоиерея Иосифа—Сергею Фуделю—принадлежит целый ряд работ мемуарного характера: Отец Павел Флоренский. Париж, 1972 (под псевд. Ф. Уделов); *Фудель С. И.* Воспоминания // Новый мир. 1991. № 3, 4.—*40.*

[2] См.: *Томсон У. (лорд Кельвин).* Строение материи. Популярные лекции и речи. СПб., 1895.—*41.*

[3] когда молчат, громко кричат *(лат.).*—*Цицерон.* Первая речь против Катилины 8, 21; здесь в значении «красноречивое молчание».—*42.*

[4] когда молчим—кричим *(лат.).*—*42.*

[5] Мк. 7, 15. Ср. Мф. 15, 11.—*42.*

[6] Ср. Еф. 5, 13.—*42.*

[7] «Языческий и христианский крест. Заметки о его первоначальном существовании в язычестве и последующем приспособлении христианством. Перевод, основанный на втором издании, дополненном и расширенном за счет новых иллюстраций» *(фр.).*—*43.*

---

[1] Вероятно, описка. Надо 1794—1856.
[2] Вероятно, описка. Надо 1892.

[8] «Поистине, сколь трогательна должна быть религия, которая по примеру язычества прибегает к подобным возбуждениям благочестия. Вера входит через уши, а не через глаза» *(фр.)*.

Ср.: «Итак, вера от слышания, а слышание от слова Божия» (Рим. 10, 17).—*43*.

〈Приложение 2.〉 Заметки по антропологии

[1] Пропуск в оригинале.—*44*.

[2] См.: *Аристотель*. Метафизика, 980а—980в (*Аристотель*. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 65).—*44*.

[3] Аристотеля Метафизика/Пер. с греч. подлинника и объяснения П. Первова и В. Розанова. Вып. 1. Книги I—V. СПб., 1895.—Извлечено из ЖМНП за 1891—1895 гг., с. 16.—*44*.

[4] «Природа не подвизается обособлять и уединять, но, действуя и живя, она представляет из себя стремление от целого к частям» *(нем.)*. Взято из кн.: *Метнер Эмилий*. Разбор взглядов Р. Штейнера в связи с вопросами критицизма, символизма и оккультизма. М.: Мусагет, 1914. С. 150.—*45*.

[5] Там же.—*45*.

〈Приложение 3.〉 «Философская антропология — в духе Баадера...»

[1] *Франц Ксавер фон Баадер* (1765—1841) — немецкий философ, доктор медицины, горный инженер, развивал идеи христианского социализма.—*45*.

[2] *Йозеф Геррес* (1776—1848) — немецкий романтик.—*45*.

[3] *Хенрик Стеффенс* (1773—1845) — профессор минералогии в Галле, профессор физики и естественных наук в Бреслау и Берлине. Первый естествоиспытатель, принявший идеи натурфилософии Шеллинга.—*45*.

[4] *Гейнрих〈?〉* — сведений не обнаружено.—*45*.

[5] *Карл-Адольф Эшенмайер* (1786—1852) — профессор философии и медицины в Тюбингене. Находился под влиянием Шеллинга. Последние его произведения носят мистический характер.—*45*.

[6] *Карл Густав Карус* (1789—1869) — один из самых поздних немецких романтиков, художник и эстетик, профессор акушерства в Дрездене.—*45*.

[7] *Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг* (1775—1854) — немецкий философ.—*45*.

[8] *Готтхильф Генрих Шуберт* (1780—1860) — медик, горный инженер, естествовед, профессор естественной истории Эрлангенского и Мюнхенского университетов; ученик Шеллинга и друг Баадера.—*45*.

[9] *Гогоцкий С. С.* Философский лексикон. Т. 4. Вып. 2. Киев, 1873. С. 213—218: статья «Шуберт».—*45*.

[10] *Архимандрит Феофан* (Петр Семенович Авсенев, 1812—1841) — ординарный профессор Киевской Духовной Академии и адъюнкт по кафедре философии Университета Св. Владимира, после был настоятелем посольской церкви в Риме. Его лекции в Киевской Духовной Академии «Из записок по психологии» публиковались в «Сборнике из лекций бывших проф. Киевской Духовной Академии... изданных Академиею по случаю пятидесятилетнего юбилея ее» (Киев, 1869). Эти лекции были составлены в основном по книге Шуберта «История души».—*45*.

[11] По всей видимости, так Флоренский перевел название речи немецкого физиолога Эмиля Генриха Дю-Буа Реймона (1818—1896): Goethe und kein Ende... (Leipzig, 1883).—*45.*

III. ОБРАТНАЯ ПЕРСПЕКТИВА

В архиве Флоренского сохранились значительная часть первоначального авторского рукописного текста (октябрь 1919 г.), несколько вариантов верстки и сверки с авторскими исправлениями. Текст публикуется по последнему варианту сверки, исправленному Флоренским.

Примечания Флоренского к «Обратной перспективе» завершены и потому помещаются вслед за его текстом. Примечания составителя помечены звездочкой.

Впервые текст был опубликован с меньшим использованием архивного материала и с некоторыми сокращениями в кн.: Труды по знаковым системам. Тарту, 1967. Сб. 3. С. 381—416; с восстановлением сокращений «по самиздатской рукописи» в кн.: *Свящ. Павел Флоренский.* Собр. соч. Париж, 1985. Т. I: Статьи по искусству. С. 117—192. Изданы переводы на итальянском и польском языках.

В Приложении 1 впервые публикуется часть «прений по докладу», которые происходили в заседании византийской секции МИХИМ 29 октября 1920 г. Оригинал записи прений был сделан самим Флоренским скорописью (карандаш). Первую часть скорописи Флоренский расшифровал и перевел в машинопись. При этом он сделал некоторую стилистическую правку. Не расшифрованное Флоренским окончание скорописи прочитывается со слишком большими пропусками. Публикуется лишь та часть текста, которую Флоренский перевел в машинопись.

Игумен Андроник

Текст «Обратной перспективы» подготовлен *игуменом Андроником, О. П. Генисаретским*; Приложение — *игуменом Андроником.* Примечания *А. Г. Дунаева* (№ 1—5, 7), *С. М. Половинкина* (№ 6, 8, 12, 17—22), *игумена Андроника* (№ 9—16).

[1*] Новый перевод см.: *Джорджо Вазари.* Жизнеописания наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих... Т. I. М., 1956. С. 254.—*63.*

[2*] Там же. С. 237.—*64.*

[3*] Правильно: «De prospectiva pingendi» *(лат.)* — «О живописной перспективе». См.: Мастера искусства об искусстве. Т. 2. М., 1966. С. 73—80.—*67.*

[4*] «И всенародно проповедовать воду» *(нем.).* Из Гейне: «Зимняя сказка» («Тайно попивают вино и всенародно проповедуют воду»).—*68.*

[5*] обычай тиран *(лат.). Horatius.* Ars poet. 71 (см.: *Квинт Гораций Флакк.* Полн. собр. соч. М.; Л.: Academia, 1936. С. 343:

Многие падшие вновь возродятся; другие же ныне,
Пользуясь честью, падут, лишь потребует властный обычай,
В воле которого все — и законы и правила речи!
(*Пер. М. Дмитриева*)

Ср.: *А. С. Пушкин.* Евгений Онегин, 1, 25:

«Обычай деспот меж людей»).—*78.*

[6*] Риман предложил различать свойства безграничности и бесконечности. Из безграничности пространства не следует его бесконечность. Например, пространства постоянной положительной кривизны (пространства Римана) безграничны, но конечны. Сфера — пример такого пространства (*Риман Бернгард.* О гипотезах, лежащих в основании геометрии (1866) // Об основаниях геометрии. М., 1956. С. 322).— *87.*

[7*] квадратное с круглым *(лат.). Horatius.* Ep. I, 1, 100.— *95.*

[8*] «покорных рок ведет, влечет строптивого» — латинский перевод знаменитого изречения греческого философа, стоика Клеанфа, данный Сенекой в «Нравственных письмах к Луцилию», письмо CVII. См.: *Сенека Луций Анней.* Нравственные письма к Луцилию. М.: Наука, 1977. С. 270.— *98.*

[9*] *П. П. Муратов* (1881—1950) — искусствовед, писатель. В 1918 г. был избран в президиум Комитета по охране художественных и научных сокровищ России. В 1922 г. эмигрировал.— *98.*

[10*] *Б. А. Куфтин* (1892—1953) — археолог, этнограф (рязанская земля, Кавказ).— *98.*

[11*] *Н. И. Романов* (1867—1948) — в 1910—1923 гг.— хранитель Румянцевского музея, с 1917 г.— член Московского Совета по делам искусств, член Союза деятелей московских художественных хранилищ; в 1923—1928 гг.— директор Музея изящных искусств.— *98.*

[12*] *А. А. Сидоров* (1891—1978) — книговед и искусствовед. В 1918 г. нарисовал экслибрис свящ. Павла Флоренского и написал сонет с кодой «Гёрб» (Богословские труды. Сб. 23. 1982. С. 277). Масон, имевший высокие степени Ордена розенкрейцеров; с 1920 г.— руководитель отряда Ордена тамплиеров: избежал репрессий. Обладал большим собранием книг по оккультизму, часть которого принадлежала Вл. С. Соловьеву. См.: Алексей Алексеевич Сидоров. 2-е изд. М., 1974.— *98.*

[13*] *Н. А. Африканов* — сведений нет.— *98.*

[14*] *Н. М. Щекотов* (1884—1945) — в 1913—1914 гг.— помощник хранителя Третьяковской галереи. С 1918 г.— член Отдела по делам музеев и охране памятников искусств Наркомпроса. В 1920 г.— представитель Отдела в Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры. Впоследствии директор Третьяковской галереи. См.: *Щекотов Н. М.* Избранное. М., 1963.— *98.*

[15*] *М. И. Фабрикант* — сведений нет.— *98.*

[16*] *Н. Д. Ланге* — сведений нет.— *98.*

[17*] См.: *Aeschyli.* Tragoediae ed. H. Weil, Lipsiae Teubneri, 1884. P. 310.— *99.*

[18*] «...Софокл ввел трех актеров и декорации». (*Аристотель.* Поэтика, 4. 1449а См.: *Аристотель.* Соч.: В 4-х т. Т. 4. М., 1984. С. 650.)— *99.*

[19*] «Руководство к измерению с помощью циркуля и линейки в линиях, плоскостях и целых телах, составленное Альбрехтом Дюрером и напечатанное на пользу всем любящим знания с надлежащими рисунками в 1525 году» *(нем.).* Трактат частично напечатан в кн.: *Дюрер А.* Дневники. Письма. Трактаты. Т. II. Л.; М., 1957. С. 43—93.— *100.*

[20*] *Шрейбер Гвидо.* Учебник перспективы с началами использования геометрических чертежей *(нем.).— 100.*

[21*] *Шиллинг Фридрих.* О применении представлений геометрии, в особенности, о светографии *(нем.).— 100.*

[22*] *Ланге К. и Фукс Ф.* Рукописное наследие Дюрера, ⟨изданное⟩ на основе подлинных манускриптов и, частично, новонайденных старинных копий *(нем.).*— *101.*

IV. МЫСЛЬ И ЯЗЫК

1. НАУКА КАК СИМВОЛИЧЕСКОЕ ОПИСАНИЕ

Оригинальная авторская рукопись данного раздела относится, вероятно, к началу 1918 г. В основу публикации положен машинописный текст 1922 г., правленный Флоренским. Первая публикация данного раздела в 1922 г. (см. ниже) отличается от авторского машинописного текста небольшой редакционной правкой, несколькими купюрами цензурного характера, отсутствием примечаний. Кроме того, публикация содержит ряд грубых ошибок, допущенных явно по вине редакции. В данной публикации эти ошибки исправлены по авторской машинописи, все купюры восстановлены. В случаях небольших расхождений опубликованного текста и машинописи принимался текст первой публикации. В спорных случаях учитывалась первоначальная авторская рукопись. В этой рукописи, а также на авторской машинописи сохранились указания на примечания. Сами примечания были записаны лишь в черновике и автором не завершены. Текст примечаний, составленных Флоренским, был сохранен и использован в примечаниях комментаторов. Добавления к этим примечаниям, а также все другие добавления комментаторов даны в угловых скобках. Впервые текст «Символическое описание» опубликован в кн.: Феникс. Кн. I. М., 1922. С. 80—94; выправленный текст опубликован в: Studia Slavica Hung. Akadémiai Kiadó. Budapest, 33/1—4, 1987. С. 82—92.

Игумен Андроник

Текст подготовлен *игуменом Андроником, С. М. Половинкиным.* Примечания *С. М. Половинкина* (№ 1—28, 30—34, 38—41), *А. Г. Дунаева* (№ 29, 35—37).

[1] *E. Mach,*— Die Gestalten der Flüssigkeit. Prag., 1872. *Э. Мах,*— Принцип сохранения работы. История и корень его. ⟨Перевод с пересмотренного и исправленного автором немецкого издания Г. А. Котляра/Под редакцией проф. Н. А. Гезехуса с предисловием автора к русскому изданию. СПб., 1909.⟩ — *104.*

[2] *Э. Мах.* ⟨Флоренский дал свой перевод цитаты. Ср.: *Мах Эрнст.* Механика: Историко-критический очерк ее развития. Разрешенный автором перевод с 6-го исправленного и дополненного немецкого издания Г. А. Котляра/Под редакцией профессора Н. А. Гезехуса. СПб., 1909. С. 389.⟩ — *104.*

[3] *Э. Мах.* ⟨Флоренский дал свой перевод. Ср.: *Мах Эрнст.* Указ. изд. С. 390.⟩ — *104.*

[4] *Kirchhoff,*—Vorlesungen über mathematische Physik. Mechanik. Lpz., 1874, S. 1. *Г. Герц* называет его «столь строго точным мыслителем» (*Герц Г.* Три картины мира,— в сборнике «Новые идеи в философии», № 11, СПб., 1914, с. 89).— *105.*

[5] *Э. Мах,*— Основные идеи моей естественнонаучной теории познания и отношение к ней моих современников (Scientia, Vol. VIII, Anno IV

(1910), N. XIV—2). Рус. перев. Г. А. Котляра в «Новые идеи в философии», сборник № 2, Борьба за физическое мировоззрение, «Образование», СПб., с. 129: 〈«Столь же характерно «всеобщее изумление», с которым было встречено два года спустя определение у Кирхгоффа задачи механики как «полного и простейшего описания движений»».〉 Э. *Мах*,— Механика. Перевод с 6-го нем. изд. Г. А. Котляра, под ред. Н. А. Гезехуса, СПб., 1909, с. 225: 〈«Когда же Кирхгофф в 1874 году выступил в своей механике со своим принципом «описания», выступил с положениями, которые соответствовали только *части* моих, и тем не менее вызвал «всеобщее изумление» специалистов, я научился быть скромным. Но мало-помалу великий авторитет Кирхгоффа оказал все же свое влияние, что, без сомнения, привело и к тому, что моя «Механика», появившаяся в 1883 году, не показалась уже столь странной».〉 — *105*.

[6] 〈Сноска не сохранилась. Вероятно, здесь Флоренский следует поискам Э. Маха единомышленников среди естествоиспытателей и философов прошлого и настоящего. См.: *Мах Эрнст.* Механика... СПб., 1909. С. 161: «Многократные определенные заверения Ньютона, что ему важны не умозрения о скрытых причинах явлений, а исследование и констатирование того, что дано в *фактах*, его ход идей, ясно и кратко выражающийся в его словах hypotheses non fingo («я гипотез не строю»), характеризуют его как *философа выдающегося* значения. Он вовсе не желает привести себя в изумление собственными своими выдумками, поражать себя или импонировать себе, он хочет познать *природу*». См.: *Мах Эрнст.* Основные идеи моей естественнонаучной теории познания и отношение к ней моих современников // Новые идеи в философии. № 2. СПб., 1912. С. 127—129: «До 80-х годов протекшего столетия я чувствовал себя так, будто я один плыву против общего течения, хотя на самом-то деле это давно обстояло уже иначе. Незадолго до выпуска «Механики» я натолкнулся в поисках сочинений родственного содержания на книгу Авенариуса «Философия как мышление о мире согласно принципу наименьшей меры сил» (1886 г.) и успел еще сослаться на эту работу в предисловии к «Механике». Два года спустя после издания моего «Анализа» был выпущен в свет первый том «Критики чистого опыта» (1888) Авенариуса, а несколько лет спустя вдохнули в меня бодрость работы Г. Корнелиуса «Psychologie als Erfahrungswissenschaft» (1897) и «Введение в философию» (1903) и И. Петцольда «Введение в философию чистого опыта» (1900). Таким образом я убедился, что некоторой части, по крайней мере, философов я далеко не так чужд, как мне давно казалось 〈...〉 Лишь несколько лет тому назад я познакомился с работами В. Шуппе, и именно с его «Erkenntnistheoretische Logik», 1878, и убедился, что этот автор идет родственными мне путями уже с 1870 года.

Значительно реже я встречал признание со стороны физиков. Правда, вместе с Оствальдом я имел весьма знаменитого предшественника в лице В. И. М. Ранкина, который уже в небольшой своей статье «Outlines of the Science of Energetics» (The Edinburgh New Philos. Journ. Vol. II, New Series, p. 120, 1855), опубликованной в 1855 году, указывал на различие между *объяснительной* (гипотетической) и *абстрактной* (описательной) физикой, называя только последнюю истинно научной, а первую — лишь подготовительной ступенью для второй 〈...〉 Поздно

мы услышали слова Герца, что теория Максвелла заключается собственно в уравнениях Максвелла, поздно мы услышали слова Гельмгольца в предисловии к механике Герца (стр. XXI). Лишь в 1906 году появилась книга П. Дюгема «Физическая теория», в которой мы находим полный разрыв со старой точкой зрения».〉— *105*.

[7] 〈Сноска не сохранилась. Вероятно, имеются в виду книги Э. Маха «Анализ ощущений» (1-е изд. 1886 г.) и «Познание и заблуждение» (1-е изд. 1905 г.). Существуют русские переводы: Анализ ощущений и отношение физического к психическому. Разрешенный автором перевод с рукописи 5-го дополненного немецкого издания Г. Котляра, с предисловием автора к русскому переводу и с вступительной статьей А. Богданова. Изд. 2-е, М., 1908; Познание и заблуждение. Очерки по психологии исследования. Разрешенный автором перевод со второго, вновь просмотренного немецкого издания Г. Котляра под редакцией профессора Н. Ланге. М., 1909.〉— *105*.

[8] *Г. Герц*,— Три картины мира (вступит. статья к «Принципам механики»). «Новые идеи в философии», № 11, СПб., 1914, с. 65—67.— *105*.

[9] *Пьер Дюгем*,— Физическая теория. Ее цель и строение. Перевод с франц. Г. А. Котляра. 〈С предисловием Эрнста Маха к немецкому изданию.〉 СПб., 1910, «Образование».— *105*.

[10] 〈Сноска не сохранилась. См.: *Оствальд Вильгельм*. Натурфилософия. Лекции, читанные в Лейпцигском университете/Пер. Г. А. Котляра; Под ред. М. М. Филиппова. М., б. г. С. 334, IV; *Вильгельм Оствальд*. Натурфилософия/Пер. с нем. А. В. Травкина; Под ред. В. В. Битнера. СПб.: Изд. «Вестник Знания», 1910. С. 86.〉— *105*.

[11] 〈Сноска не сохранилась. Вероятно, прежде всего имеются в виду книги Анри Пуанкаре «Наука и гипотеза», «Ценность науки», «Наука и метод», «Последние мысли». См.: *Пуанкаре Анри*. О науке/Пер. с фр.; Под ред. Л. С. Понтрягина. М., 1983.〉— *105*.

[12] 〈Сноска не сохранилась. Клиффорд Уильям Кингдон (1845—1879)—английский математик. Вопросов методологии науки касался в посмертно изданном труде «Здравый смысл в точных науках» (1882). Есть русский перевод: *Клиффорд В. К.* Здравый смысл точных наук. 2-е изд. Пг., 1922.〉— *105*.

[13] 〈Сноска не сохранилась. *Стилло Джон Бернард* (1823—1900)—американский юрист и философ науки. См.: The concepts and theories of modern physics. New York, 1882; есть немецкий перевод с предисловием Эрнста Маха: Die Begriffen und Theorien der modernen Physik. Berlin. 1901.〉— *105*.

[14] 〈Сноска не сохранилась. См.: *Энриквес Ф.* Проблемы науки. Ч. I/Пер. с итальянского; Под ред. пр.-доц. А. И. Бачинского и пр.-доц. Г. Г. Шпета. М.: Кн-во «Космос», 1911.〉— *105*.

[15] 〈Сноска не сохранилась. См.: *Уильям Томсон (Кельвин)*. Строение материи: Популярные лекции и речи. СПб., 1895.〉— *105*.

[16] 〈В 1876 г. в книге «Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses» Авенариус сформулировал основные положения эмпириокритицизма. Основные работы: «Der menschliche Weltbegriff», 1891; «Kritik der reinen Erfahrung», 1888—1890.

Есть русские переводы: Философия как мышление о мире согласно принципу наименьшей меры сил: Пролегомены к критике чистого опыта/Пер. со второго нем. изд. Г. А. Котляра. СПб.: Изд. «Образование»,

1913; Человеческое понятие о мире/Пер. со второго (1905 г.) посмертного изд. Н. Самсонова. М., 1909; Критика чистого опыта/Пер. с нем. Ив. Федорова. Т. 1—2. СПб., 1907—1908.

Основные работы *Корнелиуса*: «Einleitung in die Philosophie», 1903; «Psychologie als Erfahrungswissenschaft», 1897; «Transzendentale Systematik», 1916. Есть русский перевод: Введение в философию/Пер. с нем. Г. А. Котляра; Под ред. и с пред. Н. Н. Ланге. М.: Издание Д. П. Ефимова, 1905.

Основные работы *Петцольдта*: «Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung», 1900—1904; «Das Weltproblem von positivistischem Standpunkte aus», 1906. Есть русские переводы: Введение в философию чистого опыта. Т. I. Определенность души/Авторизованный пер. с нем. Г. А. Котляра с пред. автора к русскому изданию. СПб., Изд. «Шиповник», СПб.: 1909; Проблема о мире с точки зрения позитивизма. 2-е русское изд./Пер. с нем. с предисловием и примечаниями М. А. Лихарева. СПб., 1911.

Основная работа *Карстаньена*, ученика Р. Авенариуса — «Richard Avenarius' biomechanische Grundlegung der neuen allgemeinen Erkenntnistheorie. Eine Einführung in die Kritik der reinen Erfahrung». München: T. Ackermann, 1894; 2. Aufl. Leipzig: O. R. Reisland, 1897. Есть русский перевод: Введение в «Критику чистого опыта»/Пер. В. Лесевича, по неизданной рукописи второго, пересмотренного и дополненного автором, издания. 2-е изд., исправленное. СПб., 1899.

Основное философское произведение *Гольцапфеля* — Panideal. Psychologie der sozialen Gefühle. Mit einem Vorwort von E. Mach. Leipzig, 1901. Есть русский перевод: Панидеал (Panideal). Психология социальных чувств. С предисловием Эрнста Маха/Пер. с нем. и биографическое введение Вл. Астрова. СПб.: Издание Л. Ф. Пантелеева, 1909.

См. также: *Авенариус Р.* Критика чистого опыта в популярном изложении А. Луначарского. Новая теория позитивного идеализма (Holzapfel. Panideal). Критическое изложение А. Луначарского. М.: Издание С. Дороватского и А. Чарушникова, 1905. С. 131—206.〉— *105*.

〈[17] Вероятно, П. А. Флоренский имеет в виду А. А. Богданова, который, ставя вопрос, «зачем нужна и полезна философия *Маха* для сознательного борющегося пролетариата и для товарищески присоединившейся к нему части интеллигенции», отвечает: «У *Маха* многому можно научиться. А в наше бурное время, в нашей залитой кровью стране особенно дорого то, чему он учит всего больше: спокойная неуклонность мысли, строгий объективизм метода, беспощадный анализ всего принятого на веру, беспощадное истребление всех идолов мысли. Все это нужно нам не только для цельности и научности мировоззрения» (*Богданов А.* Вместо предисловия. Чего искать русскому читателю у Эрнста Маха?//В кн.: *Мах Э.* Анализ ощущений и отношение физического к психическому. Разрешенный автором перев. с рукописи 5-го дополненного немецкого издания Г. Котляра, с предисловием автора к русскому переводу и с вступительной статьей А. Богданова. 2-е изд. М., 1908). Такую позицию А. А. Богданова критиковал В. И. Ленин в своей книге «Материализм и эмпириокритицизм».〉— *105*.

[18] *Г. Герц*,— Три картины мира. «Новые идеи в философии», № 11, СПб., 1914, с. 65.— *106*.

⟨[19] Там же. С. 65—66.⟩ — *106.*

⟨[20] Там же. С. 66—67.⟩ — *106.*

[21] *Пьер Дюгем,*— Физическая теория. Ее цель и строение. Перевод с фр. Г. А. Котляра. С предисловием Эрнста Маха к немецкому изданию. СПб.: «Образование», 1910, с. 96—97.— *108.*

[22] Изложено всюду по Дюгему, id.., с. 98—100. См.: *В. Томсон,*— Строение материи. ⟨Популярные лекции и речи. СПб., 1895.⟩ — *108.*

[23] ⟨Пьер⟩ *Дюгем* id., с. 94.— *109.*

[24] *H. Poincaré,*— Electricité et Optique, 2 éd., 1901. T. 2, p. VIII— *H. Poincaré,*— La science et l'hypothèse, Paris, 1902, p. 247.

⟨См.: *Пуанкаре Анри.* О науке/Пер. с фр.; Под ред. Л. С. Понтрягина. М., 1983. С. 131—133. Цит. по: Дюгем. Id. С. 101.⟩ — *109.*

[25] *P. Duhem,*— Les théories électriques de J. Clerk Maxwell. Etude historique et critique. Paris, 1912.— *109.*

[26] ⟨*Дюгем Пьер.* Физическая теория... 1910. С. 107.⟩ — *109.*

[27] ⟨*Дюгем Пьер.* Физическая теория... 1910. С. 102—103.⟩ — *110.*

⟨[28] Из «Философских писем» Вольтера: письмо 18, «О трагедии». См.: *Вольтер.* Эстетика. Статьи, письма, предисловия и рассуждения. М., 1974. С. 296—300.⟩ — *110.*

⟨[29] *Пушкин А. С.* К портрету Жуковского. См.: *Пушкин А. С.* Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. I. М., 1962. С. 337.⟩ — *110.*

[30] *H. Herz,*— Untersuchungen über die Ausbreitung der electrischen Kraft. Lpz., 1892, S. 23.— *110.*

[31] *А. Пуанкаре,*— Теория Максвелля и герцовские колебания. Перевод под редакцией ⟨проф.⟩ М. А. Шателена и В. К. Лебединского. СПб., 1900, стр. 2.— *112.*

[32] Id., стр. 1.— *112.*

[33] *Г. Герц,*— Три картины мира. «Новые идеи в философии», № 11, СПб., 1914, с. 67—68.— *114.*

⟨[34] П. А. Флоренский имеет в виду труды Пьера Симона *Лапласа* (1749—1827) «Exposition du système du monde» (v. 1—2, 1795—1796) и Фридриха Карла Христиана Людвига *Бюхнера* (1824—1899) «Kraft und Stoff» (1855).

Есть русские переводы:

Изложение системы мира/Пер. М. С. Хотинского. Т. 1—2. СПб.: Изд. «Общественная польза», 1861; Изложение системы мира/Пер. В. М. Васильева. Л., 1982; Сила и материя. Очерк естественного миропорядка вместе с основанной на нем моралью, или учением о нравственности/Пер. с 21-го немецкого изд. Н. Полилова. СПб., 1907.⟩ — *115.*

⟨[35] Откр. 2,27.⟩ — *115.*

[36] ⟨Текст сноски не сохранился. Ср.: *Гумбольдт Вильгельм фон.* Избранные труды по языкознанию. М., 1984. С. 306: «...слово проявляет себя как сущность совершенно особого свойства, сходная с произведением искусства...»

Потебня А. А. Слово и миф. М., 1989. С. 182: «Слово только потому есть орган мысли и непременное условие всего позднейшего развития понимания мира и себя, что первоначально есть символ, идеал и имеет все свойства художественного произведения».⟩ — *115.*

[37] Подробнее об этой антиномии языка, открытой впервые В. Гумбольдтом, см.: *В. Гумбольдт.* ⟨Ср.: *Гумбольдт Вильгельм фон.* Избранные труды по языкознанию. Ук. изд. С. 90: «Нельзя себе пред-

ставить, чтобы создание языка начиналось с обозначения словами предметов, а затем уже происходило соединение слов. В действительности речь строится не из предшествующих ей слов, а, наоборот, слова возникают из речи. Но слова оказывается возможным выделить уже в самой грубой и неупорядоченной речи, так как словообразование составляет существенную потребность речи. Слово образует границу, вплоть до которой язык в своем созидательном процессе действует самостоятельно. Простое слово подобно совершенному и возникшему из языка цветку. Словом язык завершает свое созидание. Для предложения и речи язык устанавливает только регулирующие схемы, предоставляя их индивидуальное оформление произволу говорящего. Хотя слова даже в речи часто выступают изолированно, однако правильное их извлечение из речевого континуума под силу лишь остроте развитого языкового чутья; это именно тот момент, в котором явственно обнаруживаются все преимущества и изъяны отдельных языков».〉

Потебня. Мысль и язык. 3-е издание, Харьков, 1913.

Victor Henry,— Les antinomies 〈linguistiques. Paris, 1896. P. 78.〉— *116*.

〈[38] от более сильного *(лат.)*.〉— *117*.

[39] *Etienne Bonnot de Condillac*,— Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme, 〈v. 1—13, 〉 Grammaire. Parme, 1769—1773.— *118*.

〈[40] каталог с комментариями *(фр.)*〉— *118*.

[41] 〈Текст сноски не сохранился. См.: *Милль Дж. Ст.* Система логики силлогистической и индуктивной/Пер. с англ. В. Н. Ивановского. 2-е изд. М., 1914. С. 18.〉— *118*.

2. ДИАЛЕКТИКА

Оригинальная авторская рукопись данного раздела относится к началу 1918 г., что подтверждает один из черновых листов, датированный: «1918.III.5. Серг〈иев〉 Пос〈ад〉». Сохранился также листок с пометкой: ««Диалектика» (1919.X.15. Москва, «Губотднаробраз»») и текстом об апостоле Фоме как символической фигуре философии. Это свидетельствует, что уже после написания раздела Флоренский продолжал работу над ним. В основу публикации положен машинописный текст 1922 г., правленный Флоренским. Черновые примечания Флоренского включены в примечания комментаторов. Подготовительный этап работы над этим текстом, относящийся к 1915 г., отражен в Приложении. Впервые тексты опубликованы в кн.: Studia Slavica Hung. Akadémiai Kiadó. Budapest, 33/1—4, 1987. С. 92—118.

Игумен Андроник

Тексты раздела и Приложения подготовлены *игуменом Андроником* и *С. М. Половинкиным*. Примечания *игумена Андроника* (№ 2, 4, 8, 19, 39, 43, 52, 65, 67), *А. Г. Дунаева* (№ 9, 15, 16, 18, 20—22, 25, 38, 40—43, 54, 64, 65), *С. М. Половинкина* (№ 1, 3, 5—7, 10—14, 23, 24, 26—37, 44—51, 53—63, 66).

[1] *Макс Мюллер*,— Наука о мысли. Перевод В. В. Чуйко. СПб., 1891. Гл. 11, § 4. 〈Язык есть истинная история человеческого ума〉, с. 61: 〈«Но даже после того, как философия и филология установили факт,

что язык есть мысль, а мысль есть язык, прошло некоторое время, прежде чем выведено было заключение, что настоящее историческое развитие человеческого ума должно быть изучаемо в истории языка ⟨...⟩ Истинные архивы, в которых только и может быть изучаемо развитие человеческого ума, суть архивы языка, и эти архивы в непрерывной линии протягиваются от нашей последней мысли до первого слова, произнесенного нашими предками. Здесь-то человеческий ум оставил нам то, что может быть названо его истинной автобиографией, если только мы способны разобрать ее».⟩ — *118.*

⟨[2] Французский натуралист Жорж Луи Леклерк Бюффон (1707—1788) видел в гении лишь сильнейшую степень внимания.⟩ — *118.*

[3] *J. R. Meier,*— Mechanik der Wärme, Stuttgart, 1897, S. 239.

⟨См. *Розенбергер Ф.* История физики. Ч. 3. Вып. 2. М.; Л., 1936. С. 30, 32—33: «Долгое время идеи его не получали признания и отсутствовали стимулы к дальнейшей работе ⟨...⟩ В 1842 г., в котором он опубликовал основы своих новых воззрений на силу, он приступил к устройству собственного домашнего очага. Но вскоре на его голову посыпались беды, достигшие апогея в форме продолжительного и, как говорят, не вполне добровольного пребывания в лечебнице для умалишенных. Этот период бедствий продолжался до конца 50-х годов, когда в ученом мире заслуги Майера ⟨(1814—1878)⟩ получили признание и все близкие к нему убедились в его умственном здоровье и большом значении его работ ⟨...⟩ Его глубокую убежденную религиозность и идеальный взгляд на жизнь, устоявший вопреки жизненным невзгодам, лучше всего характеризуют заключительные слова одной из популярных лекций, прочитанных им в 1871 г.: «В новейшее время, как вы знаете, потребность в пище хотели возвести в принцип под названием «борьба за существование» и благодаря этому пришли к совершенно односторонним выводам. Подобная «борьба за существование», конечно, существует; но не голод, не война и не ненависть поддерживают мир, его поддерживает любовь» (Mechanik und Warme. Stuttgart, 1874. S. 396).⟩ — *118.*

⟨[4] Карандашом вписана незаконченная фраза: «Не случайность этого».⟩ — *119.*

[5] См. у Метнера, Гёте, стр. 159. ⟨*Метнер Эмилий.* Размышления о Гёте. Кн. I: Разбор взглядов Р. Штейнера в связи с вопросами критицизма, символизма и оккультизма. М.: Изд-во «Мусагет», 1914. С. 159.⟩ — *120.*

[6] *Сенека.* ⟨См. примеч. 8 * к «Обратной перспективе».⟩

Подробнее о сем см.: «Столп и утверждение Истины», экскурс «Время и Рок», ⟨с. 530—534.⟩

Еще: Ветухов ⟨А. В.⟩ «Година». ⟨Этимологическая заметка (Из «Известий II отд. Имп. Академии Наук»). Петроград, 1915.⟩ — *121.*

[7] *Платон,*— Евтифрон, 11 b, c, d, пер. М. С. Соловьева. (Творения Платона. Пер. с греч. Вл. Соловьева и кн. С. Н. Трубецкого. Т. 2, М., 1903, с. 266—267.) ⟨См.: *Платон.* Диалоги. М., 1986. С. 262.⟩ — *122.*

⟨[8] Фраза в скобках вписана карандашом.⟩ — *122.*

⟨[9] См.: Мф. 5, 3; Лука 6, 20. Согласно святоотеческой традиции, «нищету духа» следует понимать как отсутствие гордости и зависти. Так, св. Григорий Палама различает четыре типа «духовной нищеты»: 1) в теле, 2) в мышлении, 3) в богатстве жизни, 4) во внешних искушени-

ях (см.: Migne, P. G. T. 150, col. 1050.— Рус. пер.: Добротолюбие. Т. 5. М., 1900. С. 273.). Ср.: Слова преп. Симеона Нового Богослова... Вып. 2. М., 1890. С. 187 (слово 68).〉— *122.*

[10] *Новалис,*— Фрагменты 〈в переводе Григория Плетникова〉. I. 〈М.: Кн-во «Лирень», 1914,〉 с. 16.— *124.*

[11] *Теэтет,* 189е 〈— 190а〉. Перев. ср. у Д〈нрзбр.〉, с. 77. 〈См.: *Платон.* Соч.: В 3 т. Т. 2. М., 1970. С. 289.〉— *124.*

[12] *Платон,*— Софист, 263е (Opera ex rec. Hirschigii. T. I, p. 199 4—7). 〈Opera graeca et latina I—III, ed. R. Hirschigii — C. H. Schneideri. Paris, 1862—1873.

См.: *Платон.* Соч.: В 3 т. Т. 2. М., 1970. С. 392.〉— *124.*

[13] *Вольфганг Гёте,*— Фауст. Перевод в прозе Петра Вейнберга. СПб., 1904, с. 21.

〈Ср.: *Гёте.* Собр. соч. Т. 2. Фауст/Пер. с нем. Б. Пастернака. М., 1976. С. 25:

Дух

Я в буре деяний, в житейских волнах,
В огне, в воде,
Всегда, везде,
В извечной смене
Смертей и рождений.
Я — океан,
И зыбь развитья,
И ткацкий стан
С волшебной нитью,
Где, времени кинув сквозную канву,
Живую одежду я тку божеству.〉— *125.*

[14] *Horatius,*— Epistularum Liber, 1, 6, 1.

〈Плутарх приписывает эти слова Пифагору. Ср.: *Квинт Гораций Флакк.* Полн. собр. соч. М.; Л.: Academia, 1936. С. 295:

Сделать, Нумиций, счастливым себя и таким оставаться
Средство, пожалуй, одно только есть — «ничему не дивиться».
Пер. Н. С. Гинцбурга〉— *125.*

〈[15] Акт I, сцена 5. В подлиннике: philosophy.〉— *125.*

〈[16] Действие 4, явление 8.〉— *125.*

[17] Личное устное сообщение М. А. Новоселова.— *125.*

[18] 〈*Пушкин А. С.* Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. 2. М., 1963. С. 159:

Демон

В те дни, когда мне были новы
Все впечатленья бытия...〉— *126.*

〈[19] Ирмос первый песни праздника Сретения Господня.〉— *126.*

[20] *Платон,*— Теэтет, 155, с. d. Opera ex rec. Schneiderii, т. 2, p. 119 20—27. Творения Платона в перев. 〈В. Н.〉 Карпова, т. 5, 〈М., 1879,〉 с. 345—346. 〈См.: *Платон.* Соч.: В 3 т. Т. 2. С. 243.〉— *127.*

[21] *Климент Александрийский.* II, p. 380A.

〈Сноска на раннее издание в Патрологии Миня. Соответствующее место см.: Migne. P. G. Vol. 8. Paris, 1891. Col. 980—981.— Новейшее издание: Clemens Alexandrinus. 〈Werke〉. Bd 2. Stromata. Buch I—VI. Herausgegeben von O. Stählin, neu herausgegeben von L. Früchtel. 4 Auf. Berlin, 1985 (GCS). S. 137, 1. В полном русском переводе: «Начало

истины или знания (гносиса) есть удивление»,— говорит Платон в Теэтете» (Строматы. Творение учителя Церкви Климента Александрийского/Пер. Н. Корсунского. Ярославль, 1892. Стлб. 215; книга 2, глава 9). Ср. также: «Принять и постигнуть учение Богооткровенное (Мф. 19, 17)— это значит получить в нем благо истиннейшее и величественнейшее. Мудрец истинный первее всего, поэтому и удивляется сему новому чуду творения» (Там же. Стлб. 845; Clem. Alex. Str. VII, cap. 11, 60, 1 — Stählin. S. 43, 30 ff.)〉 — *127*.

〈[22] Первая строка «Оды Блаженные памяти Государыне Императрице Анне Иоанновне на победу над турками и татарами и на взятие Хотина, 1739 года» М. В. Ломоносова.〉 — *127*.

[23] *Аристотель*,— Метафизика, 1, 2, 982b.

〈Аристотеля Метафизика.〉 Перевод 〈с греческого подлинника и объяснения〉 П. Первова и В. Розанова. 〈Вып. I. Кн. I—V. СПб., 1895. Извлечено из ЖМНП за 1891—1895 гг.,〉 с. 16—17. 〈См.: *Аристотель*. Соч.: В 4 т. Т. 1, М., 1976, С. 69.〉 — *127*.

[24] *Goethe*,— Faust, II, Erster Akt. Finstere Galerie.

〈*Гёте Вольфганг*. Фауст/Пер. в прозе Петра Вейнберга. СПб., 1904. С. 230. См.: *Гёте*. Собр. соч. Т. 2. С. 236:

Фауст

Я не ищу покоя столбняка,
Способность потрясаться — высока,
И непривычность чувства драгоценна
Тем, что роднит с безмерностью вселенной.〉 — *127*.

〈[25] всеединое *(греч.)*.〉 — *128*.

[26] *Goethe*, 1787, VI, 6 (Метнер, с. 300).

〈См.: *Метнер Эмилий*. Размышления о Гёте... С. 300.〉 — *128*.

[27] *Voss*,— Goethe und Schiller ed. Graef. Reclam. An Boie, 1804. II. 25 (Метнер, id., с. 301). 〈См.: *Метнер Эмилий*. Размышления о Гёте... С. 301 и 516.〉 — *128*.

[28] 1829. II. 18 (Метнер, id., с. 301).

〈См.: *Метнер Эмилий*. Размышления о Гёте... С. 301.〉 — *128*.

〈[29] Об удивлении как «первоимпульсе творческой мысли» у Бэкона, Гоббса, Декарта, Кондильяка, Канта будет сказано ниже. См.: *Шопенгауэр А*. Мир как воля и представление. Т. II, заключающий в себе дополнения к четырем книгам первого тома/Пер. Ю. И. Айхенвальда. М.: Типолитография Т-ва И. Н. Кушнерев и К°, 1901. Гл. XVII. О метафизической потребности человека. С. 155—156: «Философские дарования в том именно и состоят, что человек способен удивляться обыденному и обыкновенному, и это побуждает его задумываться над общим характером явлений,— между тем как исследователи в области реальных наук удивляются только перед исключительными и редкими явлениями, и вся цель их заключается в том, чтобы свести последние к явлениям более известным. Чем ниже стоит человек в интеллектуальном отношении, тем менее загадочно представляет для него бытие: напротив, все в мире, как оно существует, и то, что оно существует, кажется ему понятным само собою».

В черновиках П. А. Флоренского сохранилась ссылка на книгу: *Schulze G. E.* Psychiche Anthropologie, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1., 2., 3. Ausg. 1816, 1819, 1826.

Зигварт Христоф. Логика/Пер. с 3-го нем. изд. И. А. Давыдова. Т. I и II. Вып. 1—2. СПб.: Издание т-ва «Общественная Польза», 1908—1909.

Какого Циглера имел в виду П. А. Флоренский, неясно. Возможно, это Циглер (Ziegler) Теобальд (1846—1918)—немецкий философ и педагог.

В черновиках П. А. Флоренского сохранилась ссылка на книгу: *Бенеке Фридрих Эдуард.* Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft. Berlin, 1833; 4. Aufl. Berlin, E. S. Mittler und Sohn, 1877.〉—*128.*

〈[30] См.: *Бэкон Фрэнсис.* Соч.: В 2 т. Т. 1: Великое восстановление наук. М., 1971. С. 92.〉—*128.*

[31] *Hobbes,*—Hum〈an〉 nat〈ure〉 IX. 18.

〈Трактат «Человеческая природа» написан Томасом Гоббсом в 1640 г. и издан в 1650 г. Гл. IX. 18. Изумление и любопытство. См.: *Гоббс Т.* Избранные произведения: В 2 т. Т. 1. М., 1964. С. 488: «Эта надежда и это ожидание будущего знания, возбужденные каким-нибудь новым и странным событием, и составляют ту страсть, которую мы обычно называем изумлением. Та же страсть, рассматриваемая как желание, есть любопытство, представляющее собой желание знать».〉—*128.*

[32] *Condillac,*—Traité des sensations, I partie, II, § 17, 18 (Oeuvres philosophiques de Condillac. T. III. Paris, 〈1798.〉 An. VII, pp. 29—31).

〈Вероятно, П. А. Флоренский дал свой перевод. Ср.: *Кондильяк Этьенн Боно де.* Соч.: В 3 т. Т. 2. М., 1982. С. 200—201.〉—*129.*

[33] *Декарт,*—Passiones sive affectus animae, I, 53. (Renati Des Cartes Opera philosophica 〈omnia, in tres tomos distributa...〉 Francofurti ad Moenum, 〈sumtibus Friderici Knochii,〉 1697, p. 22).

〈Ср.: *Декарт Рене.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 507.〉—*129.*

[34] 〈Там же. С. 511.〉—*130.*

[35] 〈Там же.〉—*130.*

[36] 〈Цит. по кн.: *Кант Иммануил.* Критика способности суждения/Пер. Н. М. Соколова. СПб.: Издание М. В. Попова, 1898. С. 246—247.

Ср.: *Кант Иммануил.* Соч.: В 6 т. Т. 5. М., 1966. С. 388—389.〉—*130.*

[37] 〈Цит. по кн.: *Кант Иммануил.* Критика способности суждения. Указ. изд. С. 247—248.

Ср.: *Кант Иммануил.* Соч.: В 6 т. Т. 5. С. 389—390.〉—*131.*

[38] 〈См.: *Magnus Gregorius.* XL Homiliarum in Evangelia liber II, Hom. 26, 7. Migne, P. L. T. 76. Paris, 1878. Col. 1201.〉—*132.*

〈[39] См.: Житие и страдание святого апостола Фомы.—Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней святого Димитрия Ростовского. Книга вторая. Месяц октябрь (День шестой). Изд. 2. М., 1904. С. 139—154.—*132.*

〈[40] *Eusebius.* Historia ecclesiastica. 1, 13, 11. См. примеч. 43.〉—*133.*

〈[41] малый *(лат.).*〉—*133.*

〈[42] См.: S. Gregorii Theologi Oratio 33. Contra arianos et de seipso, 11. Migne, P. G., t. 36. Paris. 1858, col. 228 C.〉—*133.*

[43] 〈Блаженный Иероним (330—419) в 36-м разделе «Книги о знаменитых мужах» писал: «Пантен, философ стоической школы, в Александрии, где, по некоторому древнему обычаю, со времен евангелиста Марка всегда были церковные учители, столько славился умом

и образованностью как в божественных писаниях, так и в светской литературе, что по просьбе послов индийского народа был послан Димитрием, епископом Александрийским, в Индию[1]. По прибытии в Индию он нашел, что Варфоломей, один из двенадцати апостолов, проповедал там пришествие на землю Господа нашего Иисуса Христа по Евангелию Матфея, которое, написанное на еврейском[2] языке, по возвращении в Александрию он принес с собою. Хотя существует много его толкований на Священное Писание, но он более принес пользы Церквам живым голосом. Он учил при императоре Севере Антонине, по прозванию Каракалла» (Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 5. Изд. 2-е. Киев, 1910. С. 283—284). Сведения эти почерпнуты, вероятно, из «Церковной истории» Евсевия Памфила (ок. 260—340) (книга V, 10 — см.: Богословские труды. Сб. 25. М., 1984. С. 16). Блаженный Иероним упоминает еще раз о Пантене, излагая Хронику Евсевия Памфила, под 194 г.: «Климент, пресвитер Александрийской Церкви, и стоический философ Пантен славятся как красноречивейшие защитники нашей веры» (Творения... Ч. 5. Изд. 2-е. Киев, 1910. С. 347; *Eusebius*. Chronik des Hieronymus. Werke (GCS). Bd 7. Berlin, 1984. Herausgegeben von P. Helm, 3 Auf., S. 211a и примеч. (S. 425).〉— *134*.

〈[44] Книгу, из которой о. Павел почерпнул эти сведения, установить не удалось. Об ап. Фоме см.: *Pauly A. E.* Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft. Bd 6. H. 11. Sp. 316—317, 320—323, а также Väth A. Der heilige Thomas der Apostel Indiens (1925, 2-е изд.).〉— *134*.

[45] *Вячеслав Иванов,*— Плоть и кровь, I.〈*Иванов Вячеслав*. Rosarium: Сонеты〉— *135*.

[46] *Аристотель, Платон.*— *135*.

[47] *Платон,*— Государство, VII, 534b.

〈Цит. по кн.: Сочинения Платона, переведенные с греческого и объясненные профессором 〈В. Н.〉 Карповым. Изд. 2-е, испр. и доп. Ч. III. Политика, или Государство. СПб., 1863. С. 384.

Ср.: *Платон*. Соч.: В 3 т. Т. 3. Ч. 1. М., 1971. С. 346.〉— *135*.

[48] *Платон,*— Кратил, 390d.

〈Цит. по кн.: Сочинения Платона, переведенные 〈В. Н.〉 Карповым. Ч. V. М., 1879. С. 211.

Ср.: *Платон*. Соч.: В 3 т. Т. 1. М., 1968. С. 425.〉— *136*.

[49] *Платон,*— Кратил, 390 c.

〈Цит. по кн.: Сочинения Платона, переведенные 〈В. Н.〉 Карповым. Ч. V. С. 210.

Ср.: *Платон*. Соч.: В 3 т. Т. 1. М., 1968. С. 425.〉— *136*.

[50] *Диоген Лаэртский,*— Платон (цит. по Истории физики Любимова, I, с. 65) 〈См.: *Любимов Н. А.* История физики. Опыт изучения логики открытий в их истории. Ч. I. Период греческой науки. СПб.: Тип. В. С. Багашева, 1892. С. 65.

Ср.: *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 164.〉— *136*.

〈[51] Далее зачеркнуто: «Диалектика есть искусство обсуждать вопрос с различных точек зрения, но так, однако, чтобы в конце концов

---

[1] По предположениям некоторых современных исследователей — Южную Аравию.

[2] арамейском.

получалось впечатление, «в котором душа обхватывает зараз, как бы единым актом воображения,— по определению Патера,— через все переходы долгого разговора, все на первый взгляд противоположные препирательства всех участников разговора»» (*Pater W.* Plato and Platonism, 1893, London and New York, p. 165 (из реферата А. Н. Гилярова в «Вопросах Ф⟨илософии⟩ и П⟨сихологии⟩, 1894, кн. 23(3), с. 439).⟩ — *136*.

[52] Великий Канон Андрея Критского, среда, 6-я песнь.⟩ — *136*.

[53] *Платон,*— Государство, VII, 537 с.

⟨См.: Сочинения Платона, переведенные ⟨В. Н.⟩ Карповым, Ч. III. СПб., 1863. С. 389.

Ср.: *Платон.* Соч.: В 3 т. Т. 3. Ч. I. С. 350.⟩ — *136*.

⟨[54] См.: Лк. 4, 5. Греч. «ἐν στιγμῇ χρόνου» переводится на все европейские языки как «мгновение»: *слав.*— «в часе (черте) времянне»; *рус.*— «во мгновение времени»; *нем.*— «Augenblick»; *фр.*— «instant»; *англ.*— «moment of time»; *ит.*— «momento di tempo». «Στιγμή» — буквально «точка» — встречается в Новом Завете единственный раз у Луки.⟩ — *136*.

[55] ⟨См.: *Метнер Эмилий.* Размышления о Гёте... С. 101 и 488.⟩ — *137*.

[56] ⟨См. там же. С. 153.⟩ — *137*.

[57] ⟨См. там же. С. 204.⟩ — *137*.

[58] ⟨См. там же. С. 209.⟩ — *137*.

[59] ⟨См.: *Гёте.* Избранные философские произведения. М., 1964. С. 356: «Первичный феномен идеален, реален, символичен, тождествен.

> Идеален, как последнее познаваемое;
> реален, как познанный;
> символичен, ибо охватывает все случаи;
> тождествен со всеми случаями».⟩ — *137*.

[60] ⟨См.: *Метнер Эмилий.* Размышления о Гёте... С. 154—156.⟩ — *137*.

[61] ⟨См. там же. С. 150.⟩ — *138*.

[62] ⟨См. там же. С. 151.⟩ — *138*.

[63] ⟨См. там же. С. 68—69, 508.

См.: *Гёте.* Избранные философские произведения. М., 1964. С. 418, 417: стихотворения Гёте «Наоборот (физику)» и «Эпиррема»,— Allerdings (Dem Physiker). Epirrhema.⟩ — *140*.

⟨[64] Ср.: *Флоренский П. А.* Иконостас // Наст. изд. Т. 2. М., 1996. С. 435 и примеч. 35* на с. 778—779.

Так, «демоны, по мнению Каббалы, суть формы самые грубые, несовершенные, обертки бытия, все, что представляет отсутствие жизни, разумности и порядка. Они, подобно ангелам, составляют десять ступеней, где мрак и нечистота распространяются более и более» (*Franck A.* La Kabbale... Paris, 1843. P. 211, 225). Рус. пер.: *Соколов Н. П.* Каббала, или Религиозная философия евреев // Православный собеседник, 1870. Т. 3. Окт. С. 122.

Ср.: «Келифоты» — «шелуха или скорлупа, потому что они окружают чистые Серафиты, как шелуха или скорлупа окружают плод» (*Трубич Э.* Очерки каббалы. СПб., 1886. С. 36). Ср. примеч. 16 к «Магичности слова».⟩ — *140*.

⟨[65] Из второго члена «Символа Веры». Ср.: Иоанн 1, 3.⟩ — *140*.

[66] *Herder,*— Sämmtliche Werke, Taschenausgabe, 1827. Zur Philosophie und Geschichte, Bd. II, SS. 54—55. (Цит. по ⟨Р.⟩ *Гайму,*— В⟨ильгельм⟩

фон Гумбольдт. 〈Описание его жизни и характеристика/Пер. с нем. М.: издание К. Т. Солдатенкова, 1898,〉 с. 413—414).— *141.*

〈[67] См. о нем: *Иеродиакон Андроник (Трубачев).* Епископ Антоний (Флоренсов) — духовник священника Павла Флоренского // Журнал Московской Патриархии. 1981. № 9. С. 71—77; № 10. С. 65—73.〉 —*141.*

3. АНТИНОМИЯ ЯЗЫКА

Оригинальная авторская рукопись данного раздела была завершена 14 апреля (ст. ст.) 1918 г. Связная, по почерку и характеру нумерации, рукопись разделов «Наука...», «Диалектика», «Антиномия языка» была обернута Флоренским листом с надписью «IV. Первая антиномия языка» (вероятно, первоначальное заглавие главы IV — «Мысль и язык»). На этом листе относительно статьи «Антиномия языка» записано: «Уже написано, есть 45 стр. (1918. IV. 14 ст. ст.)». Здесь же Флоренский сделал и предварительный просчет всего написанного для труда «У водоразделов мысли». Связной рукописи первых трех разделов главы «Мысль и язык» соответствует и связная машинопись, правленная Флоренским. В основу публикации положен этот машинописный правленый текст. Ссылки П. А. Флоренского на литературу были использованы в примечаниях без особого выделения ввиду их краткости. В цитируемых текстах выделения сделаны Флоренским (исключения оговорены в примечаниях). Впервые текст опубликован в кн.: Studia Slavica Hung. Akadémiai Kiadó, Budapest, 32/1—4, 1986. С. 117—163.

Игумен Андроник

Текст подготовлен *игуменом Андроником, Н. К. Бонецкой, М. С. Трубачевой.* Примечания *Н. К. Бонецкой* (№ 1—128), *игумена Андроника* (№ 103—110).

[1] Имеется в виду концепция «идолов» Фрэнсиса Бэкона. По Бэкону, ум, призванный к переработке опытных данных, предварительно должен быть очищен от подстерегающих его заблуждений — «идолов». Корни этих заблуждений отчасти уходят в человеческую природу, отчасти скрыты в несовершенстве языка.— *142.*

[2] сложная смесь *(лат.).*— *143.*

[3] В диалоге Платона «Кратил» выражены два взгляда на происхождение языка. Согласно первому, слова являются результатом договора, по второму же — имена суть подобия, изображения вещей и происхождение их в конечном счете божественно.— *144.*

[4] Извлечение частных антиномий из антиномического по своей сути представления о языке В. Гумбольдта предпринято А. А. Потебней в разделе III трактата «Мысль и язык». В примечании автор говорит, что, излагая антиномии Гумбольдта, он следует Штейнталю.— *144.*

[5] «*Victor Henry.* Antinomies linguistiques. Paris, 1896. F. Alcan. (Bibliothèque de la Faculté des Lettres de Paris, II)» — *(записка П. Ф.).*

Об антиномизме языка см.: *Флоренский П. А.* Столп и утверждение Истины. М., 1914. С. 147, 686.— *144.*

[6] *Henry V.* Antinomies linguistiques. P. 3.— *145.*

[7] Ib.— *145.*

[8] Ib. P. 25.— *145.*

[9] Ib.— *145.*

[10] по установлению *(греч.).*— *145.*

[11] по природе *(греч.).*— *145.*

[12] *Henry V.* Op. cit. 47.— *145.*

[13] Ib.— *145.*

[14] *Макс Мюллер* (1823—1900)—английский филолог-востоковед, представитель натуралистического направления в языкознании.— *145.*

[15] Основу труда «У водоразделов мысли» составляли лекции П. А. Флоренского 1916—1917 гг. Подготовляя книгу, он сохранял форму обращения к аудитории.— *146.*

[16] *Гумбольдт В. фон.* О различии организмов человеческого языка и о влиянии этого различия на умственное развитие человеческого рода. СПб., 1859. С. 40. Шрифтовые выделения Гумбольдта.— *146.*

[17] Там же. С. 60.— *146.*

[18] Там же. С. 62.— *146.*

[19] Там же. С. 48.— *147.*

[20] Там же. С. 63.— *147.*

[21] Там же. С. 64.— *147.*

[22] Там же.— *147.*

[23] Там же. С. 65.— *147.*

[24] Там же. С. 105.— *147.*

[25] Там же. С. 182.— *147.*

[26] Там же. С. 176.— *147.*

[27] Там же. С. 235.— *148.*

[28] Там же. С. 278.— *148.*

[29] Там же. С. 192.— *148.*

[30] Там же. С. 211.— *148.*

[31] *Henry V.* Op. cit. 3.— *148.*

[32] Ib.— *149.*

[33] *Гумбольдт В. фон.* Указ. соч., с. 4.— *149.*

[34] Там же.— *149.*

[35] Там же.— *149.*

[36] Там же. С. 6.— *149.*

[37] Там же. С. 7.— *149.*

[38] Там же. С. 12.— *149.*

[39] Там же. С. 21.— *149.*

[40] Там же.— *150.*

[41] Там же. С. 29.— *150.*

[42] Там же. С. 32.— *150.*

[43] Там же.— *150.*

[44] Там же. С. 36—37.— *150.*

[45] Там же. С. 39.— *150.*

[46] Там же.— *150.*

[47] Там же. С. 40.— *150.*

[48] Там же. С. 42—43.— *151.*

[49] Там же. С. 45.— *151.*

[50] Там же. С. 44.— *151.*

[51] Там же. С. 44—45.— *151.*

[52] Там же. С. 45.— *151.*

[53] Там же. С. 51.— *151.*

[54] Там же. С. 58.— *151.*

[55] Там же. С. 58—59.— *152.*

[56] Там же. С. 59.— *152.*

[57] Там же.— *152.*

[58] Там же. С. 61.— *152.*

[59] Там же. С. 82.— *152.*

[60] Там же. С. 69.— *153.*

[61] *Август Лескин* (1840—1916) — немецкий языковед, один из основателей младограмматической школы, которому принадлежит труд (в соавторстве с К. Бругманом) «Zur Kritik der künstlichen Weltsprachen» (1907).— *154.*

[62] *Эсперанто* — самый распространенный международный искусственный язык. Создан в 1887 г. варшавским врачом Л. Заменгофом, писавшим под псевдонимом Esperanto (надеющийся). Словообразование в эсперанто происходит от корней европейских языков с помощью добавления к ним нескольких десятков аффиксов.

Волапюк — искусственный международный язык, изобретенный в 1880 г. баденским пастором И. М. Шлейером на основе английского языка, как наиболее распространенного. При словообразовании кроме английских корней Шлейер использовал корни ряда других европейских языков. В 80-е годы XIX в. собирались съезды приверженцев волапюка, но уже к 90-м годам интерес к нему был полностью утрачен.

Идо — международный язык, созданный в 1907 г. Л. де Бофроном на основе эсперанто. Идо на языке эсперанто означает «потомок», «отпрыск». При создании идо ставилась задача упрощения словообразования.— *154.*

[63] См. примеч. 2 к разделу «Пути и средоточия».— *154.*

[64] *Фет А. А.* Как мошки зарею...— *156.*

[65] *Пушкин А. С.* Эхо.— *156.*

[66] *Дарский Д.* Радость Земли: Исследование лирики Фета. М.: изд. К. Ф. Некрасова, 1916. С. 58 (далее: *Дарский Д.* Указ. соч.). Цитаты из писем П. И. Чайковского, Н. Н. Страхова, Л. Н. Майкова и прозы А. А. Фета П. А. Флоренский приводит по этой книге.— *157.*

[67] *Фет А. А.* Как трудно повторять живую красоту...— *157.*

[68] *Фет А. А.* Как беден наш язык!..— *157.*

[69] *Фет А. А.* С солнцем склоняясь за темную землю...— *157.*

[70] *Лермонтов М. Ю.* Есть речи — значенье...— *158.*

[71] *Дарский Д.* Указ. соч. С. 78.— *158.*

[72] Там же. С. 65 (Письмо П. И. Чайковского к вел. кн. Константину Константиновичу от 26 августа 1888 г.).— *158.*

[73] Там же. С. 64 (Письмо Н. Н. Страхова к А. А. Фету от 13 мая 1878 г.).— *158.*

[74] Там же. С. 65.— *158.*

[75] *Фет А. А.* Как беден наш язык!..— *159.*

[76] *Лермонтов М. Ю.* Не верь себе...— *159.*

[77] *Каменский Василий.* Его — Моя биография Великого футуриста. М.: Книгоиздательство «Китоврас», 1918. С. 127—128.— *160.*

[78] В связи со вступлением в литературу футуристов П. А. Флоренский вспоминает «Sturm und Drang» («Буря и натиск») — литературное движение в Германии, сложившееся в начале 70-х годов XVIII в., к которому примыкали, в частности, Гердер — в качестве основного теоретика и молодой Гёте. «Бурные гении», порвав с эстетикой классицизма,

обратились к стихии народной поэзии, в которой видели источник обновления немецкой литературы.— *161.*

[79] *Крученых А., Хлебников В.* Слово как таковое. М., 1913. С. 8—9.— *162.*

[80] *Каменский Василий.* Указ. соч. С. 103.— *162.*

[81] Там же. С. 130.— *162.*

[82] См.: «Грамоты и декларации русских футуристов». СПб., 1912.— *163.*

[83] *Крученых А., Хлебников В.* Указ. соч. С. 12.— *163.*

[84] См.: *Тастевен Г.* Футуризм: На пути к новому символизму. С приложением перевода главных футуристических манифестов Ф. Маринетти. М., 1914. С. 27. Говоря о футуристах Запада, П. А. Флоренский ориентируется на это издание.— *164.*

[85] Там же. С. 36.— *164.*

[86] Там же, приложение. С. 12.— *164.*

[87] Там же, приложение. С. 16—17.— *165.*

[88] Там же, приложение. С. 20.— *165.*

[89] Там же, приложение. С. 22.— *165.*

[90] Там же, приложение. С. 23.— *165.*

[91] Там же. С. 24—25.— *165.*

[92] ночь (*фр.*).— *165.*

[93] день (*фр.*).— *165.*

[94] *Тастевен Г.* Футуризм. С. 26.— *165.*

[95] Там же. С. 29.— *166.*

[96] *Гумбольдт В. фон.* Указ. соч. С. 72.— *166.*

[97] Там же. С. 185—186.— *167.*

[98] Там же. С. 187.— *167.*

[99] П. А. Флоренский ссылается на издание: «Студия импрессионистов» // Кн. 1. Ред. Н. И. Кульбин, изд. Н. П. Бутковской. СПб., 1910. С. 4. См. также примеч. 2 к «Строению слова».— *168.*

[100] *Хлебников В.* Заклятие смехом.— *168.*

[101] *Хлебников В.* Черный любирь.— *169.*

[102] *Гуро Е., Хлебников В., Крученых А.* Трое. СПб., 1913. С. 73.— *169.*

[103] «Леон Иуда Арье из Модены — ученый, раввин и поэт, сын Исаака из Модены и Дианы Рахили, род. в 1571 г. в Венеции, умер там же в 1648 г. // Еврейская энциклопедия. Под общ. ред. А. Гаркави и Л. Каценельсона. Т. 10. СПб., 1914, стлб. 165—168».— *Записка П. Ф.* Источник самого стихотворения установить не удалось.— *170.*

[104] *Лотов Антон.* Мелодия Восточного Города // Литературно-художественные альманахи издательства «Шиповник». Кн. 22, СПб., 1914. С. 141. П. А. Флоренский использует две статьи К. Чуковского из данного сборника: «Эго-футуристы и кубо-футуристы» и «Образцы футуристических произведений. Опыт хрестоматии».— *170.*

[105] *Хлебников В.* Перевертень. «Садок Судей II». С. 20.— *171.*

[106] См.: Литературно-художественные альманахи издательства «Шиповник». Кн. 22. СПб., 1914. С. 117.— *172.*

[107] Там же. С. 140.— *172.*

[108] Там же.— *172.*

[109] Там же.— *172.*

[110] Там же.— *172.*

[111] II Кор. 12; 4.— *173.*

[112] *Линцбах Я.* Принципы философского языка: Опыт точного языкознания. Пг., 1916. С. XII.— *175.*

[113] Там же. С. V.— *176.*

[114] Там же. С. 213.— *176.*

[115] Там же. С. 31—32.— *177.*

[116] Там же. С. 162.— *178.*

[117] Там же. С. 164.— *178.*

[118] Там же. С. 32—33.— *178.*

[119] Там же. С. 35—36.— *179.*

[120] Там же. С. 36.— *179.*

[121] Там же. С. 34.— *180.*

[122] Там же. С. VIII.— *180.*

[123] Там же.— *180.*

[124] Там же. С. IX.— *181.*

[125] Там же. С. IX—X.— *181.*

[126] Там же. С. X.— *182.*

[127] См.: *Линцбах Я.* Там же. Об идеальном письме: Принцип сокращения. 1-я глава.— *184.*

[128] В тексте пропуск. Количество томов в Полном собрании сочинений Вольтера выяснено по Краткой литературной энциклопедии.— *185.*

4. ТЕРМИН

Первоначальной авторской рукописью для данного раздела следует считать раздел «1. Термин» (1917.IX.14) из спецкурса 1917 г. «Из истории философской терминологии». Можно предположить, что Флоренский, используя рукопись «1. Термин» и более поздние подготовительные материалы (один из них датирован: «1918.IX.27»), продиктовал текст С. И. Огневой. Рукопись С. И. Огневой не сохранилась, но с нее в 1922 г. был напечатан машинописный текст. Текст публикуется по данному машинописному экземпляру, правленному Флоренским. Черновые примечания, составленные Флоренским, включены в примечания комментаторов.

В Приложениях 1—5 помещены начало раздела «1. Термин» из спецкурса 1917 г., которое не вошло в окончательный текст и имеет самостоятельное значение, и некоторые подготовительные материалы, представляющие научный интерес. Впервые текст и все приложения опубликованы в кн.: Acta universitatis szegediensis de Attila Jozsef Nominatae. Dissertationes Slavica, XVIII. Szeged, 1986. С. 233—269.

Игумен Андроник

Текст и приложения подготовлены *игуменом Андроником, С. М. Половинкиным, С. З. Трубачевым.* Примечания *игумена Андроника* (№ 1, 15, 21—23, 75, 76), *В. В. Бибихина* (№ 44—49, 51—56), *А. Г. Дунаева* (№ 2, 20, 44—47, 52—54, 58, 59), *С. М. Половинкина* (№ 3—43, 50, 57, 60—74).

‹[1] Сизигия (*греч.* συζυγία)—соединение, сопряжение, сочетание, супружество, а также общее название полнолуний и новолуний, т. е.

моментов, когда солнце, земля и луна расположены на одной прямой.〉— *185.*

〈[2] жизненная полнота (*лат.*)〉— *186.*

[3] 〈*Ваккенродер В. Г.* Об искусстве и художниках: Размышления отшельника, любителя изящного, изданные Л. Тиком. М., 1826; М., 1914, С. 113—114. Ср.: *Ваккенродер В. Г.* Фантазии об искусстве // История эстетики в памятниках и документах. М., 1977. С. 75—76. Немецкое Wackenroder П. А. Флоренский часто переводит как Ваккеродер.〉— *189.*

[4] *E. Boissacq,*— Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Heidelberg — Paris. 1909, 4-me livr., p. 278: ἐρέω.— *189.*

[5] *Бензелер,*— 〈Греческо-русский словарь, Киев,〉 1881, с. 59: ἀνερευνάω, ἀνερεύνητος.— *189.*

[6] А.Ω.,— Gemma Magica, или Магический Драгоценный Камень... J.A.Q.M., 1784, с. 32.

〈*Вернадский Г. В.* Русское Масонство в царствование Екатерины II. П., 1917. С. 256: «*Франкенберг А.* (1593—1652). 1784.— А.Ω. Gemma Magica, или Магический Драгоценный Камень; т. е. краткое изъяснение Книги Натуры, по седьми величайшим листам ея, в которой можно читать Божественную и Натуральную Премудрость, вписанную перстом Божиим. Кн. Премудр. гл. I, ст. 4. Премудрость не внийдет в злокровную душу. I.A.Ω. Сия премудрость не падает на неблагородные умы, но на добродетельные и благородные. В печать отдано и споспешествовано любителем покойного автора, с пожалованием и дозволением Аполлона и Музы; Л.8°».— Издание новиковского кружка.〉— *190.*

[7] Id. С. 32 〈, но в книге речь идет не о молоке и меде, а о коровьем масле и меде.〉— *190.*

[8] *Н. В. Бугаев.* 〈См.: *Флоренский П. А.* О типах возрастания // Богословский вестник. 1906. Т. 2. № 7. С. 539: «Во всех этих случаях мы имеем дело с различными порядками бесконечностей. Но оказывается, что так — далеко не всегда, и существуют функции безусловно не сравнимые таким образом. Другими словами, отношение функциональных значений стремится к бесконечности с возрастанием *x* и, какие бы итерации и действия, им подобные, мы ни производили над функцией меньшего типа возрастания, функция большего типа окажется для нее недостижимой, имеющей бесконечность не только другого порядка, но и другой п о р о д ы, по терминологии Н. В. Бугаева [1]».〉— *192.*

[9] 〈См: *Кантор Георг.* Труды по теории множеств. М., 1985, С. 66, 92—93, 221, 360.〉— *192.*

[10] *Л. Кутюра,*— Алгебра логики. Перевод с прибавлениями проф. И. Слешинского. «Mathesis», Одесса, 1909, § 2, с. 1—2.— *193.*

[11] Id., с. 2, § 2.— *193.*

[12] Id., с. 2—3, § 2.— *193.*

[13] 〈Сноска не сохранилась. Приведем определение экзистенциальных суждений по Гёфлеру, указанная книга которого цитируется далее П. А. Флоренским.

Проф. Алоиз Гефлер. Основные учения логики/Пер. с четвертого нем. изд. И. Давыдова и С. Салитан; С пред. И. И. Лапшина. СПб.:

---

[1] «Слышал от покойного на его лекциях-беседах. В печати этот термин появляется, кажется, впервые».

Издание «Научно-философской библиотеки», 1910. С. 84: «Такие суждения, как «Бог есть», «Нет призраков», не имеют другого смысла и другой цели, кроме утверждения или отрицания «существования» обсуждаемого».〉— *194.*

[14] *Вильям Уэвелль,*— История индуктивных наук от древнейшего и до настоящего времени. Перев. с 3-го англ. изд. М. А. Антоновича. СПб., 1869, т. 3, с. 402, книга XVI, гл. IV, § 2.— *195.*

[15] 〈В подготовительных материалах к работе «Термин» сохранился листок с записью: «Термин. Джевонс, Основы Науки, с. 628. О значении классификации».

Джевонс Стенли. Основы Науки: Трактат о логике и научном методе/Пер. со второго англ. изд. М. Антоновича. СПб.: Издание Л. Ф. Пантелеева, 1881. С. 628: «Только применение к делу классифицирующих и обобщающих способностей дает человеческому уму возможность справиться до некоторой степени с бесконечным числом естественных явлений 〈...〉 Мы возвращаем природу к простым условиям, из которых развилось ее бесконечное разнообразие. Как сказал Боуэн, «первая необходимость, которую налагает на нас самое строение нашего ума, состоит в том, чтобы расположить бесконечное богатство природы на группы и классы вещей по их сходствам и сродству и тем расширить кругозор, охватываемый нашими умственными способностями, даже с пожертвованием мелочами, которые могут быть узнаны только при подробном изучении предметов. Поэтому первые усилия при разработке знания должны быть направлены на дело классификации. Может быть, впоследствии окажется, что классификация есть не только начало, но и высшая точка и конец человеческого знания». A. Treatise on Logic, or Laws of Pure Thought, T. Bowen, Cambridge, U.S. 1866. P. 315.〉— *195.*

[16] *Лотце,*— Микрокосм.

〈Вероятно, П. А. Флоренский дал свой перевод.

Ср.: *Лотце Герман.* Микрокозм. Мысли о естественной и бытовой истории человечества: Опыт антропологии. Ч. II. М.: Издание К. Солдатенкова, 1866. С. 293—294: «Если мы не в состоянии действительно определить место, занимаемое каким-нибудь произведением природы в ее совокупности, то нас, конечно, успокаивает уже и одно его имя; оно свидетельствует по крайней мере, что и внимание многих других людей останавливалось на том самом предмете, который занимает теперь нас; оно удостоверяет, что общее разумение заботилось отвести и этому предмету определенное его место в связи более обширного целого».〉— *196.*

[17] 〈Вероятно, П. А. Флоренский дал свой перевод.

Ср.: *Гумбольдт В. фон.* О различии органов человеческого языка и о влиянии этого различия на умственное развитие человеческого рода/Пер. П. Билярского. СПб., 1859. С. 11; *Гумбольдт В. фон.* Избранные труды по языкознанию. М., 1984, С. 51: «Язык — не просто внешнее средство общения людей, поддержания общественных связей, но заложен в самой природе человека и необходим для развития его духовных сил и формирования мировоззрения, а этого человек только тогда сможет достичь, когда свое мышление поставит в связь с общественным мышлением».〉— *196.*

[18] *Лотце,*— Микрокосм.

〈Вероятно, П. А. Флоренский дал свой перевод.

Ср.: *Лотце Герман.* Микрокозм. Ч. II. С. 294: «...всякое произвольно данное имя — не имя в собственном значении: мало назвать вещь как-нибудь, надо, чтоб она и действительно так называлась; имя должно быть свидетельством, что вещь принята в мир общеизвестного и общепринятого бытия, и таким образом нерушимо противостоять всякому личному произволу, как собственное, постоянное ее определение».〉 — *196.*

[19] *А. Ф. Писемский,* — Масоны, ч. 3-я, VIII, с. 538—539.

〈Сочинения А. Ф. Писемского. Посмертное полное издание. Т. 12. СПб.: изд. тов. М. О. Вольф, 1884.

То же в кн.: *Писемский А. Ф.* Собр. соч.: В 9 т. Т. 8. Масоны. М., 1959. С. 356.

Отрывок из стихотворения А. С. Пушкина «Пророк» дан А. Ф. Писемским с намеренными искажениями.〉

Бек 〈,— 〉 Космическое чувство.

〈Канадскому психиатру д-ру *Р. М. Бёкку* (Bucke) принадлежит брошюра: Cosmic Consciousness: a study in the evolution of the human Mind. Philadelphia, 1901. Затем на ту же тему им была написана книга, переведенная на русский язык: *Д-р Р. М. Бёкк.* Космическое сознание. Пг.: Кн-во «Новый человек», 1915.〉 — *197.*

[20] 〈См.: *Шеллинг Ф. В. Й.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 250.

Ср.: *Булгаков С. Н.* Философия имени. Париж, 1953. С. 36—37.〉 — *198.*

[21] Неделя Пентикостии, стихиры на стиховне, на «Слава и ныне» 〈, глас. 8: Триодь цветная. М.: Издание Московской Патриархии, 1975. Л. 262.〉 — *198.*

[22] То же, кондак Недели Пентикостии 〈см.: Триодь цветная. М.: Издание Московской Патриархии, 1975. Л. 243 об.: Кондак Недели Пятидесятницы.〉 — *198.*

[23] 〈Сноска не сохранилась. В архиве семьи Флоренских есть книга из библиотеки П. А. Флоренского: *Священник Михаил Фивейский.* Духовные дарования в первоначальной христианской церкви: Опыт объяснения 12—14 глав первого послания св. апостола Павла к Коринфянам. М.: Товарищество тип. А. И. Мамонтова, 1907. См.: гл. VIII. Глоссолалические теории. С. 108—121.〉 — *198.*

[24] 〈См. примеч. 20.〉 — *198.*

[25] 〈Сноска не сохранилась ни в тексте, ни в примечаниях.〉 — *198.*

[26] *Вильям Уэвелль,* — История индуктивных наук. Пер. с 3-го англ. издания М. А. Антоновича. СПб., 1869, т. 3, с. 402. — *198.*

[27] Id., с. 402 〈: «Реформа описательной части ботаники была одним из первых дел, за которое взялся Линней; и его терминология была орудием, посредством которого он сделал другие улучшения».〉 — *198.*

[28] Id., с. 403. — *199.*

[29] В подготовительных материалах П. А. Флоренский упоминает: *William Whewell.* Novum Organon Renovatum, The Third Edition, London, 1858. — *199.*

[30] Id., p. 35(?) 〈Возможно, П. А. Флоренский имел в виду следующие слова *Уэвелля*: «Для нас очень важно отметить, что эти споры никогда не представляли собою вопросов об отдельных и произвольных определениях, как это, по-видимому, часто думали. Во всех этих случа-

ях безмолвно признавалось некоторое предположение, которое должно было быть выражено при помощи определения и которое придавало этому последнему его значение» (цит. по кн.: *Милль Д. С.* Система логики силлогистической и индуктивной/Пер. с англ.; Под ред. В. Н. Ивановского. М.: Издание магазина «Книжное дело», 1900. С. 542.)〉— *199.*

[31] *Уэвелль.* Novum Organon Renovatum, p. 35 (?).

Милль. Логика, с. 541. 〈Цит. по кн.: *Whewell William.* Novum Organon Renovatum, The Third Edition. London, 1858.

П. А. Флоренский цитирует по кн.: *Милль Д. С.* Система логики силлогистической и индуктивной. С. 541.〉— *199.*

[32] Id., pp. 35—37. 〈П. А. Флоренский цитирует по кн.: *Милль Д. С.* Система логики силлогистической и индуктивной. С. 541—543.〉— *199.*

[33] *Д. С. Милль,*— Система логики силлогистической и индуктивной. Пер. с англ. под ред. В. Н. Ивановского. М., 1900, изд. магазина «Книжное дело», с. 534—587. Книга IV, гл. III—VIII.— *201.*

[34] *А. Пуанкарэ,*— Наука и метод, 〈авторизованный перевод Бориса Кореня под ред. проф. Н. А. Гезехуса. СПб., 1910.〉 с. 14.

〈См. также: *Пуанкаре Анри.* О науке/Пер. с фр.; Под ред. Л. С. Понтрягина. М., 1983. С. 293.〉— *201.*

[35] *А. Пуанкарэ.*— Наука и гипотеза, р〈ус.〉 пер. 1903, с. 101.

〈*Пуанкаре А.* Гипотеза и наука. М.: Тип. Г. Лисснера и А. Гетеля, 1903; см. также: *Пуанкаре Анри.* О науке... М., 1983. С. 97.〉— *201.*

[36] *А. Пуанкарэ,*— Ценность науки, 〈Пер. с фр.; Под ред. А. Бачинского и Н. Соловьева. М.: Кн-во «Творческая мысль», 1906.〉 с. 188—189 и 8—9.

〈См. также: *Пуанкаре Анри.* О науке... М., 1983. С. 278—279 и 157—158.〉— *201.*

[37] *А. Пуанкарэ,*— Наука и метод 〈...СПб., 1910.〉 с. 23.

〈См. также: *Пуанкаре Анри.* О науке... М., 1983. С. 300.〉— *201.*

[38] *А. Пуанкарэ,*— Наука и метод 〈...СПб., 1910.〉 с. 24.

〈См. также: *Пуанкаре Анри.* О науке... М., 1983. С. 301.〉— *201.*

[39] *А. Пуанкарэ,*— Наука и метод 〈...СПб., 1910.〉 с. 23—24.

〈См. также: *Пуанкаре Анри.* О науке... М., 1983. С. 300.〉— *201.*

[40] *А. Пуанкарэ,*— Ценность науки 〈...М., 1906.〉 с. 163.

〈См. также: *Пуанкаре Анри.* О науке... М., 1983. С. 261.〉— *201.*

[41] 〈Al.〉 Walde,— 〈Lateinisches etymologisches Wörterbuch, 2-e umgearbeitete Auflage. Heidelberg, 1910 (Indogermanische Bibliothek, 1, II, 1).〉 SS. 774—775.— *201.*

[42] 〈E.〉 Boissacq 〈,— Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Heidelberg—Paris, 1909.〉— *201.*

[43] Историческое выяснение слова Terminus и других родственных сделано главным образом по: *Fustel de Coulanges,*— La cité antique. 20[me] édition, Paris, 1908, livre II, chap. VI и др., pp. 62—75. Отсюда же взяты дальнейшие цитаты. Русский перевод: *Фюстель де-Куланж,*— Гражданская община древнего мира. Пер. с фр. А. М. Под ред. проф. Д. Н. Кудрявского. СПб., 1906, с. 59—72.

Затем: *Preller,* 〈*Ludwig.* Какую из многочисленных книг и статей Preller'a имел в виду П. А. Флоренский, неясно. Возможно, это: Römische Mythologie, 2 Bd., 1854.〉— *202.*

[44] *Tibul.* I.I.23.

⟨См.: Катулл. Тибулл. Проперций. М., 1963. С. 160:

Лары, и вам, сторожам усадьбы когда-то богатой,
Но захудалой теперь, я приготовил дары.⟩ — *202.*

[45] *Cicero,* — De legib⟨us⟩, II, 11.

⟨*Цицерон.* О законах, II, 11, 27//*Цицерон.* Диалоги. М., 1966. С. 118—119: «Такое же значение имеют и священные рощи в сельских местностях, и нельзя отвергать почитания ларов, завещанного предками как владельцам земли, так и домочадцам, и обрядов, совершающихся на глазах у жителей имения и усадьбы».⟩ — *202.*

[46] *Cicero,* — De legib⟨us⟩, I, 21.

⟨*Цицерон.* О законах, I, 21, 55—56. Там же. С. 106—107: «...из этого разногласия ⟨...⟩ и возник спор о границах; в этом споре (коль скоро законы Двенадцати таблиц не признали давности пользования в пределах пяти футов) мы не позволим этому хитроумному человеку пастись на старом владении Академии ⟨...⟩ Мы сочтем нужным разыскать пограничные камни, установленные Сократом, и считаться с ними».⟩ — *203.*

[47] *Cato,* — De re rust⟨ica⟩, 141.

⟨*Cato Marcus Porcius.* De agricultura liber post Henricum Keil iterum ed. Georgius Goetz. Lipsiae, 1922 (второе издание), 58 (§ 141): «Освящать поле следует так: повели обойти его с жертвоприношением свиньи, овцы, быка: «Препоручаю тебе, божество подземного мира, при благоволении небесных богов ⟨...⟩»» *Пер. В. В. Бибихина.* — Далее следует описание жертвоприношения.⟩ Scriptores rei agrar⟨iae⟩, ed. Goetz, p. 308. В библиотеках Москвы данное издание не обнаружено.⟩

Dionis. Halicarn. II, 74.

⟨*Dionysius Halicarnassensis.* Antiquitatum romanorum... rec. A. Kiessling, Vol. 1—2. Leipzig; Teubner, 1840—1864.⟩

Ovid. Fast ⟨i⟩ II, 639 ⟨ff⟩.

⟨*Ovidius Naso P.* Fasti, II, 649—684. In: P. Ovidii Nasonis Fastorum libri sex. Leipzig, Teubner, 1889, S. 112.

См.: *Овидий.* Элегии и малые поэмы. М., 1973. С. 272:

Ночь миновала, и вот восславляем мы бога, который
Обозначает своим знаком границы полей,
Термин, камень ли ты иль ствол древа, вкопанный в поле,
Обожествлен ты давно предками нашими был.⟩

Strabo, V, 3.

⟨Strabonis Geographica. Recensuit commentario critico instruxit Gustavus Kramer. Vol. I. Berolini, 1850. «Во всяком случае между 5-м и 6-м камнем, обозначающим мили от Рима, находится местность под названием Фесты. Эту последнюю считают границей тогдашней римской области. Здесь и в некоторых других местах, как в бывших пограничных пунктах, в один и тот же день жрецы совершают жертвоприношение, которое называется «Амбарвалия»». (*Пер. В. В. Бибихина.*) См.: *Страбон.* География. В 17 кн. Л., 1964. С. 215. Праздник Ambarvalia справлялся 27, 29 и 30 мая; его название произошло оттого, что жертвенных животных обводили «вокруг полей».⟩ — *203.*

[48] *Siculus Flaccus,* — De conditione agrarum. Rd. Lachmann, pp. 141, ed. Goetz, p. 5:

〈«Почему (под межевыми столбами) обнаруживаются уголь или пепел, тому есть определенное основание: обычай, соблюдавшийся древними, но позднее вышедший из употребления; оттого обнаруживаются либо различные знаки, либо никакие. Когда древние устанавливали межевые знаки (terminos), они прежде всего вертикально водружали на твердой земле самые камни вблизи тех мест, где, выкопав ямы, собирались их ставить, и умащали эти камни благовониями, украшали покрывалами и увенчивали венками. Совершив жертвоприношение, они бросали в ямы части закланных жертвенных животных, зажегши их пылающими факелами, затем окропляли их кровью; туда же бросали фимиам и жертвенные плоды, а также медовые соты, вино и прочее, что обычно посвящается (богу) Термину. Когда огонь поглощал всю жертвенную трапезу, они располагали на ее тлеющих остатках камни, старательно укрепляя их. Чтобы камни стояли прочнее, их обкладывали со всех сторон булыжниками. Если в качестве межевых знаков поставлены деревянные столбы, 〈...〉 употреблявшиеся вместо (каменных) знаков, 〈...〉 то примером служит обычай данной местности или соседей 〈...〉» (*Пер. В. В. Бибихина.*)

Издания Г. Гётца, на которое ссылается автор и в котором также имеется вышеприведенный текст Сикула Флакка, в центральных библиотеках Москвы не оказалось.〉 — *203.*

〈[49] *Либации* (*лат.* libatio) — жертвенные возлияния.〉 — *203.*

[50] Законы Ману, VIII, 245. Vrihaspati, по цитате Jicé, — Législat〈ion〉 hindouse, p. 189.

〈См.: Законы Ману/Пер. С. Д. Эльмановича, проверенный и исправленный Г. Ф. Ильиным. М., 1960. С. 168—169: «Если возник спор двух деревень о границе 〈...〉, определять границу следует в месяце Джьяйштха, когда пограничные знаки отчетливо видны».〉 — *204.*

[51] *Varro*, L.I. V, 74.

〈Marci Terentii Varronis de lingua latina quae supersunt. Recensuerunt Georgius Goetz et Fridericus Schoell. Lipsiae in aedibus Teubneri, 1910, L.I, V. P. 340: «И слово агае (жертвенники) тоже имеет привкус языка сабинян 〈...〉, ибо, как говорят анналы, он (древний царь сабинян Татий) построил их 〈...〉 для (бога) Термина». (*Пер. В. В. Бибихина.*)〉 — *204.*

[52] *Pollux* IX, 9.

〈Pollucis onomasticon. E codicibus ab ipso collatis denuo edidit et adnotavit Ericus Bethe. Fasciculus posterior, lib. VI—X continens. Lipsiae in aedibus Teubneri, 1931. P. 149: «А от (выражения) «граница» (идут словосочетания) «Зевс, охраняющий границу» и «пограничный столб»». (*Пер. В. В. Бибихина.*)〉

Hesychios ὅρος.

〈Hesychii Alexandrini Lexicon. Ed. minorem curavit Mauricius Schmidt. Editio altera. Indice glossarum ethicarum aucta. Jenae, sumptibus Hermanni Dufftii, 1867, col. 1145: «Граница: закон, установление. Или столб, укрепленный у земельного владения или жилища». (*Пер. В. В. Бибихина.*)〉

Plato, — Законы VIII. 842 e.

〈*Платон*, Законы VIII 842 e. — 843 a. См.: *Платон.* Соч.: В 3 т. Т. 3. Ч. 2. М., 1972. С. 327: «Первый закон, закон Зевса — охранителя рубежей, будет гласить так: пусть никто не нарушает земельных границ своего ближайшего соседа, будь то гражданин или чужеземец, если

чей-то участок лежит на окраине, так что граничит с его землей. Пусть каждый считает, что это поистине будет нарушением того, что нельзя нарушать. Пусть каждый скорее попробует сдвинуть огромную скалу, чем межевой столб или даже маленький камень, заклятый перед лицом богов и размежевывающий вражду и дружбу».〉— *204.*

[53] *Euripid,*— Electra, 96.

〈Euripidis tragoediae. Ex recensione Augusti Nauckii. Editio Tertia. Volumen I. Lipsiae, sumptibus et typis Teubneri, 1881, p. 244: «(Я пришел всего лишь) к границам (τέρμονας — Acc. pl. от τέρμων) этой земли, чтобы отступить в другую землю (если меня кто-нибудь выследит)». (*Пер. В. В. Бибихина.*)

В пер. И. Анненского и С. Шервинского:

> Но в город не войду я; две причины
> На это есть; во-первых, если нас
> Шпион какой узнает, можно скрыться
> В соседний край...

(*Еврипид.* Трагедии. Т. 2. М., 1969. С. 10.)〉

〈*Плутарх,*—〉Numa 16.

〈Πλουτάρχου Νουμᾶς 16. In: Plutarchi vitae parallelae. Recognoverunt C. Lindskog et K. Ziegler. Vol. III, fasc. 2. Leipzig; Teubner, 1973. P. 75, l. 19—26.

См.: *Плутарх.* Сравнительные жизнеописания. Т. 1. М., 1961. С. 91: «По преданию, Нума впервые воздвиг храмы Верности и Термина... Термин — божественное олицетворение границы; ему приносят жертвы, общественные и частные, на рубеже полей, ныне — кровавые, но когда-то — бескровные: Нума мудро рассудил, что бог рубежей, страж мира и свидетель справедливости, не должен быть запятнан убийством».〉

〈*Плутарх,*—〉 Quaest Rom. 15.

〈Πλουτάρχοω Αἰτία Ῥωμαικά//Plutarchi moralia. Vol. II. Recensuerunt et emendaverunt W. Nachstadt — W. Siefeking — J. B. Titchener. Leipzig; Teubner, 1971. P. 282.

См.: *Плутарх.* Моралии. Римские вопросы//*Плутарх.* Застольные беседы. Л., 1990. С. 185. «Почему Термину, которого считают богом и в честь которого справляют терминалии, не приносят в жертву никаких животных?

Может быть, потому, что Ромул не положил римской земле никаких границ, желая, чтобы римляне всегда могли двигаться вперед, захватывать новые земли и считать своим все, до чего можно достать копьем, по слову спартанца? А Нума Помпилий, справедливый человек, гражданин и философ, положивший границы между своими и соседскими владениями и посвятивший их Термину как хранителю и блюстителю мира и дружелюбия, рассудил, что такой бог не должен быть запятнан кровью и осквернен убийством».

Имеющееся у автора указание также и на § 35 «Римских причин» Плутарха, по-видимому, ошибочно, так как в данном сочинении имеется лишь одно (приведенное выше) упоминание о древнеримском боге Термине.〉

Дионисий (Галикарнасский), 〈см. примеч. 47.〉— *204.*

[54] *Ovid.,*— Fast. II, 677.

〈*Ovidius Naso.* Fasti, II, 673—678//P. Ovidii Nasonis Fastorum libri sex. Leipzig; Teubner, 1889. P. 114.

См.: *Овидий.* Элегии и малые поэмы. Указ. соч. С. 273:

Термин, сокрыться тебе теперь от нас невозможно:
Там, где поставлен ты был, там ты и стой навсегда.
Не уступай ни на шаг никакому захватчику места
И человеку не дай выше Юпитера стать;
Если же сдвинут тебя или плугом, или мотыгой,
Ты возопи: «Вот твое поле, а это его!»〉— *204.*

[55] *Festus,*— Terminus, ed. Müller, p. 368.

〈Sexti Pompei Festi de verborum significatione quae supersunt cum Pauli Epitome. Emendata et annotata a Carolo Odofredo Muellero. Lipsiae, in Libraria Weidmanniana, 1839. P. 368: «(Древние) устраивали жертвоприношения Термину, ибо полагали, что пределы полей находятся под его охраной. Наконец, Нума Помпилий постановил, что если кто выроет межевой знак, распашет межу, на него самого и на быков падает проклятие. Над тем местом, в котором чтили Термина, в крыше делалось отверстие, ибо они считали неблагочестивым держать Термина под крышей». (*Пер. В. В. Бибихина.*)〉— *204.*

[56] Script. rei agrar., ed. Goetz, p. 258; ed. Lachmann, p. 351.

〈Первого из двух изданий (Г. Гётца), на которые ссылается автор при цитировании данного текста, в центральных библиотеках Москвы не оказалось. Приведем текст по второму из указанных автором изданий (К. Лахмана):

Ex libris Vegoiae Arrunti veltymno. In: Grammatici veteres. Ex. recensione Caroli Lachmanni. Berolini, 1848. P. 141:

«Юпитер 〈...〉 постановил и повелел измерить поля и обозначить земельные наделы. Зная человеческую жадность и земную похоть, он пожелал, чтобы все было известно по межевым знакам (terminis) 〈...〉 Но если кому случится передвинуть их, чтобы расширить свое владение и уменьшить чужое, то за это преступление он будет проклят богами. Если это сделают рабы, их подневольное положение изменится к худшему. Но если это будет совершено с ведома господина, то очень скоро его род искоренится, так что каждый в нем погибнет. А зачинщики будут поражены наихудшими болезнями и ранами, и их тело будет расслаблено. Кроме того, их земля будет часто страдать от гроз, вихрей и обвалов. Плоды земли будут побиваться дождем и градом и осыпаться, иссохнут от жары, погибнут от ржи. Среди народа будет много раздора. Знайте, что все это произойдет, если будут совершены подобные преступления». (*Пер. В. В. Бибихина.*)〉— *204.*

[57] *Plato,*— Законы VIII, 842 〈e-843a. См. прим. 52.〉— *204.*

[58] *Иоанн Дамаскин,*— Философские главы, VIII.

〈Migne, Patrol. ser. gr. T. 94, col. 553. Рус. пер.: Полное собрание творений Св. Иоанна Дамаскина, т. I, СПб., 1913, с. 62.〉— *205.*

[59] id. Migne, col. 557〈рус. пер.: там же, с. 64.〉— *206.*

[60] *Simon 〈Max〉,*— Euclid und die sechs planimetrischen Bücher, Lpz., 1901, S. 25. *Энриквес 〈Ф.〉*— Вопросы элементарной геометрии, 1913, с. 46, 47. 〈Вопросы элементарной геометрии: Сборник статей/Под ред. Ф. Энриквеса; Пер. И. В. Ящунского. СПб.: Кн-во «Физика», 1913.〉— *206.*

[61] *Lambert,*— Briefe an Holland, Deutsch. Gelegrt. Briefwechsel, I, T. IV.

Цитата по *У. Амальди*,— О понятиях прямой и плоскости. I, 3, в сборнике *Ф. Энриквес*,— Вопросы элементарной геометрии, пер. ⟨И. В.⟩Ящунского, СПб., 1913, с. 48, ⟨99.⟩— *206*.

[62] *Zeuten* ⟨H. G.⟩— Geschichte der Mathematik im Altertum und Mittelalter. Kopenhagen, 1896, S. 115.

⟨Цитата оттуда же, см.: *Амальди У.* Указ. соч. Прим. 5 (на с. 99).⟩— *206*.

[63] *Simon* ⟨*Max*⟩,— Euclid und die sechs planimetrischen Bücher, Lpz., 1901, S. 25.— *206*.

[64] *У. Амальди*,— О понятиях прямой и плоскости. I, 3, в сборнике *Ф. Энриквеса*. Вопросы элементарной геометрии, пер. ⟨И. В.⟩ Ящунского, СПб., 1913, с. 48.— *206*.

[65] *Du Cange*,— Glossarium ad Scriptores Mediae et Infimae Latinitatis, Editio nova. T. VI, Parisiis, 1736, col. 1069.— *206*.

[66] *Аристотель*,— Anal. I, 1, 24b 16.

⟨См.: *Аристотель*. Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1978. С. 120: «Термином я называю то, на что распадается посылка, т. е. то, что сказывается, и то, о чем оно сказывается, с присоединением (глагола) «быть» или «не быть»...»⟩— *207*.

[67] *R. Gocklenius* (Göckel),— Lexic⟨on⟩ philos⟨ophicum, 1613,⟩ p. 1125.— *207*.

[68] *C. Gutberlet*,— Log⟨ik⟩ u⟨nd⟩ Erk⟨enntnis⟩, 2te Ausg., S. 17.— *207*.

[69] *A. Höfler*,— Grundlag⟨e⟩ d ⟨er⟩ Logik, 2te Ausg., S. 14.

⟨Проф. *Алоиз Гёфлер*. Основные учения логики/Пер. с четвертого нем. изд. И. Давыдова и С. Салитан. С пред. И. И. Лапшина. СПб.: издание «Научно-философской библиотеки», 1910. С. 15: «Слова, значение которых суть понятия в указанном выше строго логическом смысле, называются научными техническими выражениями (termini...)».⟩— *207*.

[70] *Bergson*,— Evolution créatrice.

Анри Бергсон,— Творческая эволюция. ⟨Авторизованный пер. с фр. В. А. Флеровой. М.; СПб.: Кн-во «Русская мысль», 1914,⟩ с. 129.— *208*.

[71] *Bergson*,— id. *Бергсон*,— id., с. 129.— *208*.

[72] *Bergson*,— id. *Бергсон*,— id., с. 130.— *208*.

[73] *Bergson*,— id. *Бергсон*,— id., с. 130.— *208*.

⟨[74] См.: *Седир*. Заклинания, или Магия слова (les incantations)/Пер. с фр. А. В. Трояновского. Кн-во Д. А. Наумова. Б. г. С. 72. «Четвертый концентр, или слой, выглядит так: 4, во рту — произнесенное, вайкархи, соответственно грубому или физическому плану, или стула.»⟩— *210*.

⟨[75] Пункты I, II, III, V, VIII зачеркнуты Флоренским, вероятно, как реализованные.⟩— *211*.

⟨[76] Пункты 1, 2, 3, 4, 9, 10, 14 зачеркнуты Флоренским, вероятно, как реализованные.⟩— *212*.

5. СТРОЕНИЕ СЛОВА

Авторская рукопись данной главы не сохранилась. Можно предполагать, что Флоренский, используя различные подготовительные материалы, 25, 26 и 28 сентября 1922 г. продиктовал текст С. И. Огневой. На беловике, записанном С. И. Огневой, Флоренский сделал правку. С этого экземпляра был напечатан машинописный текст (тоже

впоследствии исправленный), который положен в основу публикации. Примечания Флоренского к тексту неизвестны.

«Строение слова» впервые было опубликовано в сборнике Контекст — 1972 (М., 1973. С. 344—375).

Игумен Андроник

Текст подготовлен *Н. К. Бонецкой, А. А. Санчесом, П. В. Флоренским.* Примечания *С. С. Аверинцева* (№ 1, 3—5, 8—10, 12, 13, 15—17, 19—21, 23, 26, 31—33), *Н. К. Бонецкой* (№ 1, 2, 6, 7, 11, 14, 17, 18, 24, 27—29), *А. Г. Дунаева* (№ 3, 8, 11, 12, 20—22, 25, 30, 33). Примечания С. С. Аверинцева дополнены Н. К. Бонецкой (в угловых скобках) и А. Г. Дунаевым (в квадратных скобках).

[1] Автор имел все основания назвать в качестве источника используемой им категории «внутренней формы слова» «лингвистику», иначе говоря, теорию языка, созданную Вильгельмом фон Гумбольдтом и воспринятую гумбольдтианским направлением в языкознании. Дело, однако, осложняется тем, что понятие «внутренней формы» за полтора тысячелетия до Гумбольдта зажило полноправной жизнью в философской традиции (и притом в той, которая была особенно близка П. А. Флоренскому), имея в ней, разумеется, существенно иной объем смысла, нежели в традиции лингвистической. Уже ранний Плотин в начале 50-х годов III в. говорит о «внутреннем эйдосе» (τὸ ἔνδον εἶδος в переводе знаменитого флорентийского неоплатоника XV в. Марсилио Фичино — intrinseca forma), связывая с этими словами представление о структурно-органическом, образно-смысловом принципе творчества (Enneades I, 6 (De pulchro), 3). В этом значении термин был перенят философией Ренессанса (в частности, Дж. Бруно, оттенившим в эпитете «внутренняя» дополнительный смысл пантеистической имманентности). Для всей этой традиции «внутренняя форма» есть нечто живое, пульсирующе-жизненное, органическое и притом активное (не «формированная форма» — «forma formata», но «формирующая форма» — «forma formans»); именно в сопровождении таких своих смысловых обертонов разбираемое понятие оказалось чрезвычайно важно для мысли Гёте. Не приходится сомневаться в том, что философская история (с лингвистической точки зрения — предыстория) термина была отлично известна Флоренскому и заметно повлияла на его словоупотребление, определив разницу между последним и рабочим словоупотреблением лингвистики. В самом деле, если гумбольдтовское понятие «внутренней формы» достаточно широко и неоднозначно — ср. его анализ у Г. Г. Шпета: «Внутренняя форма слова (этюды и вариации на темы Гумбольдта)». Москва, 1927, особенно с. 52 и сл.,— оно все-таки ближе именно к тому, что для Флоренского попадает в категорию «внешней формы»: к исходной инвариантной и общезначимой смысло-образной структуре слова. Вот один из примеров Гумбольдта: если слон обозначается в санскрите как «дважды-пьющий», как «двузубый» и как «наделенный-одной-рукой», то все эти слова имеют в виду одну и ту же биологическую реальность, один и тот же предмет, и одно и то же «материальное» содержание; но различны у них не только «звуковые формы», а также и «внутренние формы» — в одном случае «понятие» двузубости, в другом «понятие» однорукости и т. д. Очевидно, что так понятая «внутрен-

няя форма» есть достояние никак не индивидуального, но общенародного пользования языком. Однако для Флоренского эпитет «внутренняя», по-видимому, имел столь явственные смысловые оттенки «интимно-личностного», «трепетно-жизненного», «неповторимо исторического», что он не мог не осуществить некоторого возвращения к плотиновской его интерпретации.

〈Если же иметь в виду русскую традицию, то, по собственному его свидетельству, Флоренский шел от А. А. Потебни (см. «Антиномию языка»), к которому относился с глубоким почтением. Флоренский свидетельствовал о влиянии на филологов «личности» этого профессора в наиблагороднейшем смысле слова, этого воспитателя, вдохновителя и окрылителя всех, сталкивавшихся с ним на жизненном пути, этого родоначальника целой школы, целого ученого выводка, этого подвижника, аскезом научной деятельности угасившего страсти и поднявшегося над субъективизмом обособленной души, этого редкого носителя педагогического эроса, чрез который он мог зачинать в душах, этого, наконец, святого от науки,— если позволит читатель употребить не совсем привычное словосочетание» (*Флоренский П. А.* Новая книга по русской грамматике // Богословский вестник. 1909. № 5. С. 2; См. также: Наст. издание. Т. 2. М., 1996. С. 683). Не случайно филологический раздел труда «У водоразделов мысли» Флоренский назвал «Мысль и язык» — заглавие это совпадает с названием главного труда Потебни. Флоренский пользуется категорией «внутренней формы» слова, центральной для филологии Потебни, но вкладывает в данное понятие несколько иной смысл. Для Потебни внутренняя форма совпадает с основным этимологическим значением слова (окно — око) и имеет устойчивый, объективный характер. По Флоренскому же, внутренняя форма, «семема» слова принципиально изменчива, ибо всякий раз заново творится личностью говорящего. В терминах Ф. де Соссюра «внутренняя форма» Потебни принадлежит «языку», тогда как «семема» Флоренского — «речи».〉 — *213.*

[2] 〈По-видимому, «голубель» — неологизм С. Есенина. В 1916 г. он подготовил к печати стихотворный сборник «Голубень». Имеется и стихотворение «Голубель», датируемое 18 января 1917 г. — днем передачи поэтом рукописи в петроградский «Ежемесячный журнал».〉 — *214.*

[3] Термины «фонема», «морфема» и «семема» употребляются у Флоренского в значениях, отличных от терминологического обихода современной лингвистики (в котором все три слова обозначают неразложимые «атомы» речи в ее звуковом, грамматическом и смысловом аспектах). Для Флоренского, как и для Шпета («Эстетические фрагменты», II. Пг., 1923) или для А. Ф. Лосева («Философия имени». М., 1927), «фонема» — это целостный звуковой облик слова (по дефиниции Лосева — «определенная совокупность 〈...〉 членораздельных звуков, произносимых человеческим голосом, определенная объединенность их в цельные и законченные группы». См.: «Философия имени». С. 33); соответственно употребляются и оба других термина.

[Ср. также: *Прот. С. Булгаков.* Философия имени. Париж: Имка-пресс, 1953. С. 27, 177.] — *215.*

[4] Автор разнимает слово на его составные части, допытываясь от него его подноготной, восстанавливая его стершийся, изначальный смысл (примерно так, как это в более позднюю эпоху делает со словами

своего языка М. Хайдеггер). Конечно, «изначальный смысл» рекомендуется понимать не чересчур буквально — и для русского и для немецкого мыслителя искомым является отнюдь не временная, не историческая, не генетическая, но смысловая «изначальность» слова: такое начало, которого, если угодно, никогда не было, но которое всегда есть, есть как «первоначало», как principium («принцип»). Этот же тип отношения к слову можно встретить у некоторых поэтов XX в.: и для них «изначальность» есть никоим образом не прошлое, но скорее будущее (исток как цель). Все это необходимо помнить при подходе Флоренского к этимологизированию. Впрочем, русское слово «пред-мет» чисто исторически есть, как известно, словообразовательная калька позднелатинского схоластического термина ob-jectum (objectum oculo — «предброшенное оку», т. е. извне предлежащее, «кинутое на потребу» созерцанию, как иное ему). В немецком языке с XVII в. укореняется применяющееся до сих пор соответствие objectum—Gegen-stand (буквально «противо-стоящее», ср. у Флоренского: «ставится предметно»); однако еще Г. Е. Лессинг пользовался более старой калькой Gegen-vurf, сохраняющей образ «метания». — *215.*

[5] Слова φορμή не существует (оно сконструировано Флоренским с чисто иллюстративными целями, для демонстрации тождества μορφή и forma; однако forma, вероятно, само есть продукт метатезы, так что порядок звуков в греч. μορφή — первоначальный). — *215.*

[6] ⟨*Потебня А. А.* Мысль и язык. Глава «Слово как средство апперцепции». См.: *Потебня А. А.* Слово и миф. С. 123—124.⟩ — *217.*

[7] ⟨На полях оригинала помета: 1922. IX. 25.⟩ — *217.*

[8] С точки зрения современной лингвистики здесь можно отметить ряд неточностей. Во-первых, церковнослав. брѣза не более «первоначально», чем рус. береза, поскольку то и другое непосредственно восходят к корню *berz-. Во-вторых, -з- (соответственно *z) не может быть названо «суффиксом», ибо оно уже в общеславянском языке заведомо входило в состав корня; более того, и в неславянских языках название березы содержит согласный, отвечающий слав. *z, например, санскр. bhūrjāə, лит. béržas, древневерхненем. birihha и др. (индоевроп. корень *bherağ-). При этом, однако, наименование этого дерева до сих пор обычно связывают с корнем, имеющим значение «сиять, светиться» — санскр. bhrājate (индоевроп. *bhreğ), чему родственно также рус. брезжить (общеслав. *brežg-), хотя высказывалось и предположение о неиндоевропейском генезисе слова «береза». За всю лингвистическую информацию, использованную здесь и ниже, мы обязаны помощи А. А. Зализняка. [О новейшей этимологии слова «береза» см.: *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. I. М., 1986[2] фототип. С. 154; Этимологический словарь славянских языков. Вып. I. М., 1974. С. 201—203; *Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Ч. 2. Тбилиси, 1984. С. 619—621 (здесь приводятся, наряду с другими, следующие сведения: «'Белизна', 'блестящий цвет' коры березы послужили, по-видимому, основанием в древних представлениях для употребления 'березы' в качестве символа ритуальной 'чистоты' и 'невинности'. В частности, в фольклоре балтийских народов сохранились устойчивые словоупотребления, при которых слово 'береза' выступает в значении 'чистоты', 'невинности', ср., например, латыш. brūte vēl bẽrza galā (вар. bẽrzgalā) 'жених еще (у) вершины березы' (о

юных, невинных девушках и юношах)», с. 620). *Андреев Н. Д.* Раннеиндоевропейский праязык. Л., 1986. С. 136—137.] Следует, впрочем, уже сейчас уяснить себе, как относился сам П. А. Флоренский к своим этимологическим раздумьям, чрезвычайно характерным уже для его раннего творчества («Столп и утверждение Истины». М., 1914. Примеч. 773. С. 785—786). Ср. экскурсы о словесном выражении понятий «истина», «вера», «память», «сердце» и о синонимическом ряде ἐρᾶν — φιλεῖν — στέργειν — ἀγαπᾶν (Там же. С. 15—22, 69, 203, 269—271, 396—407). Он требует для себя той же меры свободы, каковой располагал в свое время автор «Кратила», а за ним — поэты всех времен и народов. В другом месте он апеллирует к примеру немецкой романтики: «Много думал над корнесловием μακάριος, μάκαρ Шеллинг, и его тонкие соображения я вкратце приведу сейчас. Правда, современная лингвистика не согласна с Шеллингом ⟨...⟩, но если бы даже его мысли и в самом деле были «не научны», в жизни они много дают для понимания слова μάκαρ (Там же. С. 185). Еще в одном месте он играет со звуковой оболочкой слова, как поэт: «Основываясь на этимологии, правда, маловероятной, можно сказать, что брат — братель бремени жизненного» (Там же. С. 411). Сама собой вспоминается строка из одного русскоязычного стихотворения Рильке:

Пришел к Нему и брал Его, как брата.

Так: этимология «маловероятна», и все же «можно сказать», для этого достаточно, чтобы имеющее быть сказанным провоцировало акт интуитивного усмотрения. Настоящее содержание мысли Флоренского, по его собственному слову, «показуется, но не доказуется» (Там же. С. 8). Этимология здесь — только «символ», почти метафора, почти декорация при акте «показания» усмотренного. Разумеется, это художническое, игровое отношение к «аргументам» (которые, согласно вышесказанному, как раз не суть аргументы) ставит эту глубокомысленную и плодотворную *философию* языка в весьма косвенные отношения к *языкознанию*. Но подчеркнем: «косвенные отношения» отнюдь не значит «никакие отношения». От «духовности» нашей «духовной культуры» очень мало осталось бы, если бы из нее была изъята вся система косвенных, необязательных и постольку свободных отношений между размежеванными «доменами». Свобода эта таит в себе опасность недолжного переступания границ, что само по себе не может быть против нее аргументом (как пресловутые недоразумения с шеллинговской натурфилософией и гегелевской философией истории отлично объясняют, но отнюдь не оправдывают принципиальную нетерпимость к такому типу работы ума, который попросту требует не слишком буквального понимания и при таком условии служит бесценным стимулятором и для «собственно науки»).—*217.*

[9] Дриада, гамадриада — в греческой мифологии нимфа, одушевляющая дерево и в своей жизни зависимая от жизни дерева (последнее и выражается по преимуществу словом «гамадриада»).—*218.*

[10] Если непосредственно отнести эти рассуждения к тому уровню реальности, с которым только и может иметь дело лингвистика, они могут вызвать недоуменный вопрос: разве не известно, что люди в большинстве своем не лингвисты и с течением тысячелетий перестают реально помнить о предыстории употребляемого ими корня? Но, разумеется, важное для Флоренского представление о том, что родовая

память человечества (реализующая себя, между прочим, и в языке удерживает хотя бы смутно, бессознательно, «неответчиво», но реально все, что раз в нее вошло, представление это (присущее из мыслителей XX в. также К. Г. Юнгу) не может быть ни доказано, ни опровергнуто. Очень многое в художественном и поэтическом творчестве нашего столетия основано на убеждении, что это все же в некотором смысле действительно так.— *218.*

[11] ⟨См.: *Потебня А. А.* Мысль и язык. Глава «Язык чувства и язык мысли». Указ. изд. С. 98, 169.⟩ [Ср.: *Булгаков С. Н.* Философия имени, прим. 48 на с. 240.]— *219.*

[12] Каббала (букв. «предание»)— родовое имя для мистических учений иудаизма, в центре которых стоит взгляд на текст Библии как на подвижный космос символических смыслов. В узком смысле термин этот обычно прилагается лишь к средневековой еврейской мистике (кульминация которой— Книга Зогар (Книга Блеска), написанная в Кастилии после 1275 г.). [О каббале см.: *Franck A.* La kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux. Paris, 1843[1] (рус. пер.: *Соколов Н. П.* Каббала, или религиозная философия евреев // Православный собеседник, 1870, т. 2, август. С. 299—329; т. 3, сентябрь. С. 46—70; октябрь. С. 116—135; 1872, т. 1, февраль. С. 204—228; 1873, т. 1, апрель. С. 483—535). Статья В. С. Соловьева в Словаре Брокгауза — Ефрона. *Гинцбург Д. Г.* Каббала, мистическая философия евреев / Пред. В. С. Соловьева // Вопросы философии и психологии. М., 1896, кн. 3 (33). С. 277—301; *Трубич Э.* Очерки каббалы. СПб., 1886; *Булгаков С. Н.* Свет невечерний. М., 1917. С. 134—137 и указатель, с. 420; Литература на иностранных языках // Там же. Ср. примеч. 462 к «Столпу...», с. 731.] Для Флоренского термин «каббала» объемлет и гораздо более ранние навыки символической экзегезы, которые описаны применительно к иудейским богоискателям Египта еще Филоном Александрийским (Филоном Иудеем, ок. 30 до н. э.— ок. 42 н. э.). «Толкование Священного Писания происходит путем раскрытия тайного смысла, скрытого в иносказаниях. Весь закон кажется этим людям подобным живому существу, тело закона — словесные предписания, душа же — заключенный в словах невидимый смысл. В нем разумная душа сначала лучше видит особые свойства. Она узрела необычайную красоту мыслей, отраженную в наименованиях, словно в зеркале, обнаружила и раскрыла символы, извлекла на свет и открыла помыслы для тех, кто способен по незначительному намеку увидеть в очевидном скрытое» (Тексты Кумрана. Вып. 1 / Пер. с древнееврейского и арамейского; введение и комментарий И. Д. Амусина. М., 1971. Приложение. С. 383. Phil. de vita contempl., 78). «Всем иудейским мистикам и каббалистам, от группы тех терапевтов, чьих учителей описал Филон Александрийский, и до позднейших хасидов, в равной мере свойственно мистическое понимание Торы. Тора являет собою для них живой организм ⟨...⟩ Она есть не только исторический закон избранного народа, хотя и это тоже,— она есть скорее космический закон всех миров, возникший из божественной мудрости. Каждая конфигурация ее букв, имеет ли она смысл внутри человеческих языков или нет, есть символ одной из потенций бога, действующих в универсуме» (*Scholem G.* Die jüdische Mystik in ihrer Hauptströmungen. Zürich, 1957, S. 15). [О Филоне Александрийском см., напр.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Поздний эллинизм. М.,

1980. С. 82—128, особенно об аллегоризме: с. 106—128. Библиография: с. 737—739.]

Аллегорический метод интерпретации сакрального текста как многосмысленного был воспринят александрийской школой христианского богословия и отстаивался ею в III—V вв. против историзма и буквализма антиохийской школы. Основателем и главным представителем александрийской школы был Ориген (ум. в 253 г.), который и различил со всей четкостью три смысла текста: телесный (буквальный, историко-грамматический), душевный (моральный) и духовный (аллегорико-мистический). [«У Соломона в Притчах мы находим такое предписание относительно божественных догматов, записанных (в священных книгах): «ты же напиши я себе трижды, на совет ⟨...⟩ и разум, ⟨...⟩ на ответы словесем истинным предлагаемым тебе» (Притч. 22, 21). Следовательно, мысли священных книг должно записывать в своей душе трояким образом ⟨...⟩. Ибо как человек состоит из тела, души и духа, точно так же и Писание, данное Богом для спасения людей, ⟨состоит из тела, души и духа⟩. *Orig.* De princ. IV, 11. sq. Рус. пер.: Творения Оригена, учителя александрийского... Изд. Каз. Дух. Акад. Вып. I. О началах. Казань, 1899, с. 326—327 и сл.] Хотя Ориген был осужден в 543 г. как еретик, его герменевтика решающим образом повлияла на всю традицию патристического и средневекового христианского платонизма (в частности, на Григория Нисского, Псевдо-Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника и др.). Схоласты зрелого средневековья превратили оригеновскую триаду в четверицу, различив рассудочно-аллегорический и собственно «духовный» или «анагогический» («возводящий» душу ввысь) смыслы как два различные уровня (это различение до некоторой степени предваряло романтическую теорию символа в его отличии от аллегории). Об этих уровнях см. основополагающие работы: *Lubac H. de.* Exêgesè mêdiévale. Les «sens» de l'Ecriture. P. 1—2 (t. 1—4). P., 1959—1962; *Margerie B. de.* Introduction à l'histoire de l'exêgesè. Vol. 1—4. P., 1980—1990. Сюда же восходит и литературная программа Данте Алигьери (учение о иерархии четырех смыслов в «Пире»).—*220.*

[13] К пониманию особого, эмфатического смысла, который вкладывался мыслителями поколения и типа Флоренского в слово λόγος (и в антитезу логоса и рацио), см.: *Эрн В. Ф.* Борьба за логос. М., 1911, особ. с. 72—119 (статья «Нечто о логосе, русской философии и научности»). «По следам Эрна» термином «логизм» пользуется и Флоренский (ср. «Столп...», с. 126 и к ней примеч. 178 на с. 682).—*220.*

[14] ⟨На полях помета: 1922.IX.26.⟩—*221.*

[15] *Руссело* Жан Пьер (1846—1924)—создатель экспериментальной фонетики как особой лингвистической дисциплины. Главные труды: «Основы экспериментальной фонетики» (1897—1908); «Краткий курс французского произношения» (1903). По большей части работал с приборами, регистрирующими артикуляторное движение при речевой фонации (гортанный прибор Руссело, амбушюр, или «записывающее ухо», и ампула Руссело и т. п.). Исследования Руссело были широко известны в русских филологических кругах первой трети XX в. (В этом и двух последующих примечаниях использован материал, любезно предоставленный Т. М. Николаевой.)—*221.*

[16] *Верден* Шарль—известный инженер-механик конца XIX—начала XX в., сконструировавший ряд оригинальных приборов для

регистрации звучащей речи и фонационных движений. Приборы Вердена долгое время считались лучшими. Среди них наиболее известны: кимограф (симограф) Вердена, спирометр Вердена, пневмограф Вердена. Верденом были выполнены звукорегистрирующие приборы по заказу лаборатории экспериментальной фонетики Казанского университета. См. также: *Богородицкий В. А.* Фонетика русского языка в свете экспериментальных данных. Казань, 1930.— *221.*

[17] *Богородицкий* Василий Алексеевич (1857—1941) — советский языковед, ученик И. А. Бодуэна де Куртенэ, один из представителей казанской лингвистической школы. В 80-х годах прошлого века создал при Казанском университете первую в России экспериментально-фонетическую лабораторию.

〈Слово «кипяток» проанализировано В. А. Богородицким с помощью разработанного им экспериментально-фонетического метода в работе «Экспериментально-фонетическое изучение природы русского ударения». Казань, 1905. С. 8—9.〉— *221.*

[18] 〈Данная строфа относится к третьей редакции стихотворения.〉— *223.*

[19] Здесь справедливо то, что санскр. kupyati, нем. hüpfen (англ. hop и т. п.) фонетически могут соответствовать славянским словам вроде кыпѣти, хотя некоторые этимологи относятся к такой возможности с сомнением. Что касается греч. слов с бэтой, то они прямо соответствовать указанной группе слов (с конечным «р»), как считается ныне, не могут (ср., однако, новейшее, 18-е, переработанное издание словаря: *Kluge F.* Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Bearb. v. W. Mitzka. Berlin, 1960. S. 321. Существует возможность различных наращений при общем индоевр. корне keu-). «Купа», вероятнее всего, тоже не может быть названа в этом ряду (она соотносится с лит. kaupas, др.-перс. kaufa, др.-верх. нем. houf — «куча», «гора»). Что касается слова «купол», то оно представляет собой не автохтонное развитие слав. корня, но заимствование из лат. языка (cupula или cuppula от cupa — «бочка»).— *224.*

[20] Трулльский церковный собор происходил в Константинополе в 692 г. и получил название от имени одного из залов императорского дворца (Трулло), где происходили его заседания. Этот собор занимался исключительно церковно-дисциплинарными вопросами; он имеет ранг вселенского, однако не имеет своего порядкового номера в ряду вселенских соборов, поскольку на нем не было вынесено догматических определений (т. н. Пятошестой собор — как дополнение к Пятому собору 553 г. и Шестому собору 680—681 гг.). Определения Трулльского собора обязательны для всех православных церквей (на католическом Западе они не были приняты); поэтому его документы очень рано были переведены на церковнославянский язык. [Греч. текст см.: *Mansi.* Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. T. 11. Paris; Leipzig, 1901. Пер.: Деяния вселенских соборов... Т. 6. Казань, 1908[3]. С. 287. Отец Павел использует здесь: *Срезневский И. И.* Материалы для Словаря древнерусского языка. Т. 2. СПб., 1895. Стлб. 344.]— *224.*

[21] Эта заметка к слову κύπρος взята из лексикона позднеантичного лексикографа Гесихия. [См.: *Hesychius Alexandrinus.* Lexicon. Cur. M. Schmidt. Jenae, 1867, col. 941. Cf. col. 931: vide κύβος, κυβητίζω et alia huius radicis verba.]— *224.*

[22] [См.: *Prellwitz W.* Etymologisches Wörterbuch der Griechischen Sprache... Gött., 1892. S. 168—169. Почти все вышеприведенные примеры — по Прельвицу.] — *224.*

[23] Фалес Милетский (ок. 625—ок. 547 до н. э.) — родоначальник античной и вообще европейской философии. Возводя все сущее к материальному первоначалу (воде), Фалес одновременно мыслил само это первоначало живым, одушевленным и постольку «божественным» (т. н. гилозоизм). Этот подход к миру был особенно близок раннему Флоренскому, искавшему одухотворения природы в народном мироощущении. «Вся природа одушевлена, вся — жива в целом и в частях. Все связано тайными узами между собою, все дышит вместе друг с другом. Враждебные и благотворные воздействия идут со всех сторон. Ничто не бездейственно: но, однако, все действия и взаимодействия вещей — существ — душ имеют в основе род телепатии, извнутри действующее, симпатическое сродство. Энергии вещей втекают в другие вещи, и каждая живет во всех, и все — в каждой. Послушайте, как крестьянин разговаривает со скотиною, с деревом, с вещью, со всею природою: он ласкает, просит, умоляет, ругает, проклинает, беседует с нею, возмущается ею ⟨...⟩ Каждая вещь порою делается более, нежели она есть, грубо эмпирически. От всего ждешь диковин. И ничего нельзя закрепить, утвердить окончательно. Мир этот есть всегда текущее, всегда бывающее, всегда дрожащее полубытие» («Общечеловеческие корни идеализма». Сергиев Посад, 1909. С. 12—14). О философско-эстетическом смысле процитированных изречений Фалеса см. также: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики (ранняя классика). М., 1963. С. 339—344 и особенно с. 342.— *226.*

[24] ⟨На полях помета: 1922.IX.28.⟩ — *226.*

[25] [Здесь и ниже о. Павел использует: *Срезневский И. И.* Указ. соч. Т. 1. СПб., 1893. Стлб. 1418. Новейшую этимологию слова «кипеть» см.: Этимологический словарь славянских языков. Вып. 13. М., 1987. С. 264—265.] — *226.*

[26] Т. н. Вульгата (латинский перевод Библии обоих Заветов, выполненный в конце IV в. Софронием Евсевием Иеронимом, или Иеронимом Блаженным, и принятый к употреблению в католической церкви) передает это слово как «saliens» (скачущий).— *226.*

[27] ⟨Втор. 31, 20; ср.: Исх. 3, 8.⟩ — *227.*

[28] ⟨Подобное выражение в известных комментатору богослужебных текстах не обнаружено.⟩ — *227.*

[29] ⟨Так в тексте.⟩ — *227.*

[30] [«Борис Годунов», сцена в келье (рассказ Григория о своем пророческом сне).] — *228.*

[31] Ср.: *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. II. 2-е изд. СПб.; М., 1881. С. 110.— *228.*

[32] «Руслан и Людмила», начало песни пятой.— *229.*

[33] Каламбур основан на имени Готфрида Бульонского (Бульона), одного из героев поэмы Т. Тассо «Освобожденный Иерусалим», которую переводил С. Е. Раич (Амфитеатров) (1792—1855). [Справедливости ради надо сказать, что у Раича «вскипел Бульон, течет во Храм» нет. См. об этом в предисловии к кн.: *Тассо Т.* Освобожденный Иерусалим/Пер. Ореста Головнина (Романа Брандта). Т. 1. М., 1912.] — *229.*

Авторская рукопись данного раздела не сохранилась. Сопутствующие материалы представляют собой выписки из литературы скорее за более поздний период. Не сохранилось обычного беловика С. И. Огневой. Примечания Флоренского не известны. В основу публикации положен машинописный текст, правленный Флоренским. Дата и место правки указаны в записи Флоренского на машинописном тексте: «1920.X.12—15. Москва. Клиника душевнобольных». В клинике душевнобольных работала врачом-психиатром сестра Флоренского, Ю. А. Флоренская (1884—1947). Приезжая в Москву из Сергиева Посада, Флоренский останавливался у сестры. Не исключено, что в клинике были сделаны наблюдения, использованные в работе. Впервые текст опубликован в кн.: Studia Slavica Hung. 34/1—4, 1988. Akadémiai Kiadó. Budapest. С. 25—75.

В Приложении приводится беседа А. Ф. Лосева «Термин «магия» в понимании П. А. Флоренского». (Опубл.: П. А. Флоренский по воспоминаниям Алексея Лосева // Контекст — 1990. М., 1990. С. 22—24.) Конечно, при сопоставлении беседы Лосева с текстом самого Флоренского необходимо учитывать, что: 1) Лосев вспоминает разговор с Флоренским через шестьдесят (!) лет; 2) жанр данного Приложения — свободная беседа-воспоминание, а не выработка точных определений; 3) в беседе могли отразиться и взгляды самого Лосева. В изложении Лосева есть некоторые противоречащие друг другу места, но главная мысль ясна — под магией, по мнению Лосева, Флоренский понимает способность живого общения.

Поскольку тема о магичности слова, исследуемая Флоренским, в жизни имеет особо острый характер, а в науке — особо острую дискуссионность, считаем необходимым дать некоторые пояснения и представить взгляды Флоренского по данному вопросу в совокупности основных его работ.

Флоренский указывает, что символичность *слова как явления смысла* проходит по путям отождествления его 1) с явлением (магичность слова) и 2) со смыслом (мистичность слова). *Магичность и мистичность* слова рассматриваются Флоренским как антиномия *явления и смысла*. Под магичностью слова Флоренский понимал наличие в слове ряда естественных сил и энергий, свойственных слову из самого его строения, т. е. неустранимых из него, с помощью которых человек имеет возможность воздействовать на мир тварный как на живой организм. Такова одна из сторон антиномии слова, *человеческая*.

Для духовной жизни каждого важен вывод, который делает Флоренский на основании тщательного анализа человеческой природы слова: «Магически мощное слово не требует, по крайней мере на низших ступенях магии, непременно индивидуально-личного напряжения воли или даже ясного сознания его смысла. Оно само концентрирует энергию духа, как бы напивается ею, раз только есть произволение его произнести ⟨...⟩, и, набравшись тут силы или, точнее, развернув свои потенции прикосновением к духу, допустившему его к себе своим изволением, своею интенциею, оно направляется далее туда, куда направлено оно самим актом интенции» (см. наст. изд.,

с. 249). В данном контексте слово «магически» означает «заряженное энергиями», а слово «магия» — действия, направленные к использованию этих энергий волею человека. Ясно, что в первом случае мы не можем давать никакой духовной оценки несомненному факту наличия энергий, а во втором случае обязаны дать такую оценку. Если человек открывает свое произволение магическим силам слова для совершения зла, то, конечно, это получает в христианстве абсолютно отрицательную оценку. Не менее отрицательно отношение к специальному использованию магических сил слова на то, что внешнему взгляду представляется однозначно благим, например исцеление болезней. Более того, христианство, зная магическую силу слова, запрещает не только сознательное, но и неосторожное, как бы невольное обращение со словами, которые могут направиться далее самостоятельно в сторону зла по проторенной дороге.

Необходимо отметить, что Флоренский в разных работах употреблял термин «магия» и связанные с ним понятия в различных смыслах. Так, народное мировоззрение, поскольку «народ» не просвещен церковностью или не развращен интеллигентщиной, характеризуется Флоренским как оккультно-метафизическое, философское, корнем своим имеющее опыт магический [1]. На почве такого мировоззрения вырос платонизм. «Стремление Платона к цельному знанию, к нераздробленному единству миро-представления находит себе точный отклик во все-объемлемости и органическом единстве первобытного миросозерцания. Безграничная вера Платона в силу человеческого духа есть прямое отражение народной веры в возможность творчества силою мысли» [2]. Открытие Флоренским символически-магической природы мифа А. Ф. Лосев назвал подлинно новым, почти небывалым, внесенным им «в мировую сокровищницу различных историко-философских учений, старающихся проникнуть в тайны платонизма» [3]. Но поскольку платонизм есть типическое выражение внутренней жизни, поскольку он влился возбуждающей струей в религиозную мысль всего человечества — языческого, христианского, магометанского, иудейского,— поскольку он явился самым могучим ферментом культурной жизни, поскольку терминология и язык платонизма оказались наиболее приспособленными для выражения религиозной жизни [4] — постольку и корни платонизма суть общечеловеческие, естественные корни, одним из которых и является магичность слова.

В целом ряде случаев под магией, в широком смысле этого слова, Флоренский подразумевал всякое психическое (убеждение, внушение, гипноз) или физическое воздействие. «Магия, в этом отношении, могла бы быть определенной как искусство смещать границу тела против обычного ее места. В сущности же говоря, всякое воздействие воли на органы тела следует мыслить по типу магического воздействия. Взятие пищи рукою, поднесение ко рту, положение в рот, разжевывание,

---

[1] Отзыв о кандидатском сочинении студента LXVI курса МДА Вл. Ильинского на тему «Природа человека по народным воззрениям» // Богословский вестник. 1912. С. 215.

[2] Общечеловеческие корни идеализма. Сергиев Посад, 1909. С. 29.

[3] *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930. С. 680.

[4] Смысл идеализма // В кн.: В память столетия (1814—1914) имп. Московской Духовной Академии. Сб. статей... Ч. 2 Сергиев Посад, 1915. С. 41—43.

глотание, не говоря уж о переваривании пищи, выделении слюны, желудочных соков, усвоении пищи и дальнейшем ее обращении в теле,—все это действия м а г и ч е с к и е, и магическими называю их не в смысле таинственности или сложности их совершения, а в точном смысле явления ими воли, хотя местами и подсознательной, по крайней мере у большинства»[1]. Элементы магии, в широком смысле слова, как орудия воздействия, присущи всякой деятельности человека: сакральной (но лишь по ее человеческой, а не благодатной стороне — имена), мировоззренческой (термины, понятия), хозяйственной (орудия техники), художественной (звуковые и зрительные образования). Именно поэтому деятельность человека может и неизбежно будет приобретать незаконный магический характер в том случае, когда она выйдет за пределы присущих ей средств.

В связи с этим Флоренский резко отрицательно относился к распространившимся в России оккультическим движениям, литературу которых «едва ли у кого будет охота перечитывать»[2]. Успех оккультической мистики, которую Флоренский назвал «скверной ересью», он связывал с «невнимательным» чтением священником заклинательных молитв во время крещения (под «внимательным» чтением святитель Симеон Фессалонитский разумеет повторение их чуть ли не до 9 раз). «Большинство исследователей не отдают себе отчета, что оккультическая мистика вовсе не есть только учение, а есть прежде всего д е я н и е, действо, практика; теория же вырастает уже на почве практики. Вот почему, будучи слабой и ничтожной в своем учении, этого рода мистика заразительна, сильна и опасна к а к н е п о с р е д с т в е н н о е переживание. Вот почему гг. спиритуалисты и пр. тщательно хоронят концы в воду, когда дело идет о их практике, и бывают неумеренно болтливы в своем учении, которым, кстати сказать, вовсе особенно не дорожат»[3]. Практика сектантских, по природе оккультно-спиритуалистических кружков, по мнению Флоренского, есть о р г и а с т и ч е с к и е р а д е н и я, а наукообразные исследования, ведущиеся там,— не более как внешнее занятие перед профанами. «Спиритические сеансы, более или менее безразличные или по крайней мере кажущиеся таковыми в своих первых шагах, развиваются всегда в сторону злую и завершаются явным вмешательством темной силы»[4]. «Эта черная «злодать», привлекаемая в известных случаях, завладевающая положением, отращивающая себе органы выразительности, определяется, однако, вовсе не непременно и не только злою волею тавмотурга, но пущенными в ход посредствами, имеющими каждое соответствующее и его духовной природе избирательное поглощение тех или иных духовных энергий, и, как сказано, невежественное и самоуверенное пользование средами и действиями может вполне расшибить, по пословице, лоб кое-кому, хотя бы и на молитве»[5].

---

[1] Органопроекция // Наст. изд. Т. 3. М., 1999. С. 403—404.

[2] Отзыв о кандидатском сочинении студента LXVI курса МДА М. Семенова на тему «Типы современных оккультических движений в России» // Богословский вестник. 1912. № 3. С. 326.

[3] Отзыв о кандидатском сочинении студента LXVI курса МДА М. Семенова... С. 327.

[4] Философия культа // Богословские труды. Сб. 17. М., 1977 С. 236.

[5] Там же

В одной из центральных своих работ, «Столп и утверждение Истины», Флоренский неоднократно указывает на несовместимость христианства со спиритизмом и оккультизмом. «Безблагодатная религия роковым образом перерождалась в темную м а г и ю» [1]. «Обычно не видят существенного отличия христианского подвижничества от подвижничества прочих религий, особенно индуисской ⟨...⟩ Нет ничего противоположнее, как тот и другой вид подвижничества» [2]. Мистика вне-христианская — «парение в пустом пространстве, безбрежное и великое Ничто» [3]. «Что же касается до нас, то мы готовы признать, что, быть может, и есть особая любовь, свойственная бестелесной, «астральной»,— но н е духовной от того,— организации, и что она, быть может, находит свое осуществление в явлениях медиумического экстаза у спиритов, хлыстов, некоторых мистиков и т. д. Но это состояние слишком мало обследовано и непосредственно нам не нужно: позволю себе оставить его без рассмотрения» [4]. Единство друзей — «вовсе не медиумическое взаимо-овладение личностей, не погружение их в безличную и безразличную,— а потому и несвободную,— стихию обоих» [5]. Однако, продемонстрировав противостояние православной духовности и оккультной магии, Флоренский, вероятно, чувствовал ограниченность этого подхода в эпоху возрождения оккультизма в России. Для нецерковного человека начала XX в. запрет Церкви в отношении использования магических сил был уже недействен. В этом Флоренский мог убедиться из знакомства с В. Брюсовым, Д. Мережковским и З. Гиппиус, А. Белым. Надо было раскрыть, за счет чего паразитирует оккультизм, на какие силы в человеке он опирается, и в этом случае Флоренский должен был исследовать хотя бы в общих чертах наличие и характер оккультных сил в человеке, общечеловеческие корни магии.

Чрезвычайно интересны и важны также выводы Флоренского о недопустимости проявления магических сил в художественной деятельности человека. Одна из основных антиномий художественного произведения, по Флоренскому: конструкция — композиция. Конструкция характеризует действительность саму по себе, в ее внутренних связях и соотношениях, в борьбе и содействии ее сил и энергий. Композиция характеризует внутренний мир самого художника, строение его внутренней жизни. Художественное произведение гармонично тогда, когда конструктивное и композиционное начала уравновешены. При перевесе конструктивного начала возникает произведение односторонне объективное; художника занимает лишь соотношение сил самой действительности, а изобразительность тяготит его. Но, избегая композиционного единства, художник не дает и единства конструктивного. Он не может действительно до конца устранить себя и вместо функционального единства вещи изображает образ этого единства, искаженный своим субъективным взглядом. Так возникает натурализм, правдивость которого есть верность случаю, случайность. От натурализма (художественный нигилизм) неизбежен переход к такой деятельности, когда художник хочет дать не изображение вещи, а самую вещь. Тут возможны три

---

[1] «Столп...». С. 276—277.
[2] Там же. С. 291—292.
[3] Там же. С. 312.
[4] Там же. С. 407.
[5] Там же. С. 435.

решения: 1) создавать объекты природы — организмы, пейзажи и т. д.; 2) создавать такие вещи, которых нет в природе,— машины; 3) создавать вещи нефизического порядка — логические машины, т. е. орудия магического воздействия на действительность, назначение которых состоит в том, чтобы выходом за пределы изобразительности принудить к известным действиям всех на них смотрящих и даже заставить смотреть на них. Такие произведения (уже не художественного творчества) суть машины для внушения, а внушение есть низшая ступень магии. В стремлении только к смыслу произведение теряет самый смысл и оказывает воздействие на окружающих непосредственной наличностью красок и линий. «Супрематисты и другие того же направления, сами того не понимая, делают попытки в области магии; и если бы они были удачливее, то произведения их, вероятно, вызывали бы душевные вихри и бури, засасывали и закручивали бы душевный организм всех вошедших в сферу их действий и оказались бы центрами могущественных объединений» [1]. В стремлении только к композиционности, изобразительности произведение становится крайне субъективным, заумным, теряет саму изобразительность и оказывает воздействие на окружающих непосредственной наличностью чувственного материала: красками, линиями (изобразительные искусства), звуками (музыкальные искусства). И здесь, так же как и при развитии только конструкции, кончается искусство и начинается магия.

Характерно в этом смысле отношение Флоренского к музыке Скрябина, который, стремясь выйти за реальные пределы музыки, в область магического воздействия, пришел к разрушению устойчивых звуковых структур: «Против Чайковского и против Скрябина я имею разное, но это разное, по-видимому, объединяется в одном, в их ирреализме. Один уходит в пассивную подавленность собственными настроениями, другой — в активную, но иллюзионистически-магическую подстановку вместо реальности своих мечтаний, не преобразующих жизнь, а подставляющих вместо жизни декорацию, хотя и обманчивую. Но оба не ощущают недр бытия, из которых вырастает жизнь, оба живут в призрачности. ⟨...⟩ Если несколько преувеличить, то и о скрябинских произведениях хочется сказать: поразительно, удивительно, жутко, впечатлительно, магично, сокрушительно, но это не музыка. Скрябин был в мечте. Он предполагал создать такое произведение, которое, будучи исполнено где-то в Гималаях, произведет сотрясение человеческого организма, так что появится новое существо. Для своей мирородробящей мистерии он написал либретто, довольно беспомощное. Но дело не в том, а в нежелании считаться с реальностью музыкальной стихии как таковой, в стремлении выйти *за* ее пределы, тогда как музыка Моцарта или Баха бесконечно действеннее скрябинской, хотя она и только музыка» [2].

Это наблюдение конкретного порядка выражает общий закон, на который неоднократно указывал Флоренский: магические, оккультные стихийные силы, присущие человеческой природе, перерастают в ма-

---

[1] *Флоренский П. А.* Анализ пространства и времени в художественно-изобразительных произведениях. М., 1993.

[2] Из письма к дочери О. П. Флоренской. Соловецкий лагерь 23.III.1937. См.: наст. изд. Т. 4. М., 1998. С. 687—688.

гизм и оккультизм тогда, когда человек, не считаясь с их тварной ограниченной природой, а также с характером своей деятельности, хочет выйти за пределы положенных границ, вернуть господство Адама над миром незаконным, безблагодатным путем.

Игумен Андроник

Текст подготовлен *игуменом Андроником, Н. К. Бонецкой,* Приложение — *П. В. Флоренским.* Примечания *Н. К. Бонецкой* (№ 1, 2, 7—10, 12—18), *А. Г. Дунаева* (№ 11), *С. М. Половинкина* (№ 3—6).

[1] субстанция протяженная и субстанция мыслящая *(лат.).— 232.*

[2] Ср: «Основным законом мира Ф⟨лоренский⟩ считает второй принцип термодинамики — закон энтропии, взятый расширительно, как закон Хаоса во всех областях мироздания» (наст. изд. Т. 1. М., 1994. С. 39).— *234.*

[3] Максвеллом впервые была решена статистическая задача о распределении молекул идеального газа по скоростям. Сюда и относится представление о «демоне-распределителе» — персонификации одного из параметров данной задачи.— *234.*

[4] В философии имя Оствальда связывается с энергетическим мировоззрением, в основе которого лежит представление об энергии как единственном истинно сущем начале бытия. «Энергию формы» Оствальд определяет следующим образом: «Твердое тело ⟨...⟩ обладает прежде всего определенной фигурой или формой ⟨...⟩ Изменение формы тела произошло только потому, что к нему приложена была работа ⟨...⟩ Работа или энергия, поглощенная упругим телом, зависит от его формы и поэтому называется энергией формы». (*Оствальд В.* Натурфилософия. М., б. г. С. 124).— *234.*

[5] Мировоззрением Гельмгольца был широко понимаемый энергетизм, соединяющийся с кантианством: представления о мире он считал символами, не имеющими ничего общего с существом вещей, и при этом был склонен механистически трактовать сложные природные явления. Исходя из понятия специфической энергии, соответствующей тому или другому виду ощущений, Гельмгольц, в частности, в области физиологической акустики развил идеи, согласно которым восприятие человеком звуковой энергии определяется строением органа слуха. Предметом его особого внимания стал так называемый кортиев орган, функцией которого считалось преобразование энергии звуковых волн в процесс нервного возбуждения. Гельмгольц полагал, что различные по высоте звуковые колебания воспринимаются различными отделами кортиева органа.— *235.*

[6] *Лукреций Кар.* О природе вещей. Кн. 4. С. 526 (*Лукреций Кар Тит.* О природе вещей/Пер. Ф. А. Петровского. М., 1958. Кн. 4. С. 526: «Ибо и голос и звук непременно должны быть телесны...»).— *236.*

[7] Метод Теплера, немецкого физика XIX—XX вв., остроумного экспериментатора, был изначально предложен как оптический метод обнаружения очень малых разниц в плотности прозрачных сред; делая невидимое видимым, он отличался высокой чувствительностью. Позже метод был применен к изучению распространения звука, процессов диффузии, движения газов.— *238.*

[8] в состоянии рождения *(лат.).— 239.*

[9] См.: De architectura, libri decem, V, 3; ed. F. Krohn. Lpz., 1912. (Русский перевод: *Витрувий*. Об архитектуре. Кн. 1—10. СПб., 1790—1797; *он же*. Десять книг об архитектуре/Пер. Ф. А. Петровского. Т. 1. М., 1936.).— *241*.

[10] См. работу Флоренского «О типах возрастания», написанную в 1906 г. (наст. изд. Т. 1. М., 1994. С. 281—317). В ней он развивает идею, согласно которой духовное преуспеяние человека во времени определяется неким законом, имманентно присущим каждому. Эти законы — «типы возрастания» — Флоренский, следуя обычному для раннего периода его творчества методу аналогий между духовными реалиями и категориями математики, соотносит для иллюстрации с математическими функциями. При этом, скажем, символы $2x$, x^2, 2^x указывают на разные типы возрастания, разную степень духовного горения, устремления к идеалу, тогда как $2x$, $3x$, $4x$ и т. д. знаменуют один тип. Данные представления о потенциях духовного роста Флоренский здесь вспоминает в связи с проблемой энергетики слова и душевной деятельности человека.— *241*.

[11] Фраза взята из соборного определения 1351 г. против Варлаама и Акиндина, гл. 2: ἐνεργείας γάρ μόνον τὸ μὴ ὂν στερεῖσθαί φασιν ἑττὶ λέξεως οἱ τῆς ἐκκλησίας διδάσκαλοι (ибо учители Церкви дословно говорят, что только небытие лишено энергии — *пер. А. Ф. Лосева*). Греч. текст и церковнослав. пер. см.: Синодик в неделю православия: Сводный текст с примечаниями Ф. Успенского. Одесса, 1893. С. 31. Перевод А. Ф. Лосева: *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930. С. 878. См. также: Иконостас // Наст. изд. Т. 2. М., 1996. С. 518 и примеч. 156 на с. 787. Ср. примеч. 4 и 22 к «Имеславию...».— *242*.

[12] Имеющийся в рукописи и машинописном тексте главы сбой в нумерации параграфов сохранен.— *244*.

[13] На поле оригинала против данного места рукой П. А. Флоренского написано: «Смотрение на стрелку отклоняет ее».—*244*.

[14] *Бальмонт К.* Слова любви, 1900 г.—*245*.

[15] Од — скрытая, повсеместно разлитая сила или энергия, проявления, «сгустки» которой заметны лишь особо чувствительным людям,— был описан бароном Карлом фон Рейхенбахом (1788—1869), немецким естествоиспытателем, техником, теологом и оккультистом. Об оде им написано несколько сочинений: «Odisch-magnetische Briefe» (1852), «Die Odische Lohe und einige Bewegungserscheinungen» (1867) и др.— *246*.

[16] В «Столпе...» высказаны такие антропологические идеи (см. с. 264—266, также приложения, с. 587): «То, что обычно называется телом,— не более как онтологическая п о в е р х н о с т ь; а за нею, по ту сторону этой о б о л о ч к и лежит мистическая г л у б и н а нашего существа». Представления о симметрии относятся к бытию тела истинного, мистически углубленного.— *248*.

[17] Далее в оригинале вычеркнуто Флоренским: «Тем более что подробности такого рода несколько неудобны для обсуждения лекционного». Данное замечание свидетельствует о том, что труд «У водоразделов мысли» складывался на основе лекционных курсов.— *248*.

[18] «Усия» — греч. οὐσία, сущность. Начиная с IV в. используется в соотнесении с «ипостасью» — личными, особенными свойствами — как богословский термин; Бог при этом характеризуется как единосущ-

ный и триипостасный. Божественная усия — общее существо трех Ипостасей Троицы, Ее до-личностная природа. См. об этом, напр.: *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви: Догматическое богословие. М., 1991 (Ч. 1. Гл. 4: «Троичная терминология»). Понятия усии и ипостаси используются Флоренским — в соответствии с традицией — в антропологии, развитой, в частности, в лекциях по философии культа, которые Флоренский читал в Московской Духовной академии (см.: Богословские труды. М., 1977. Сб. 17. «Таинства и обряды», «Дедукция семи таинств»). Если под ипостасью мыслитель понимает разумную, личную идею человека, его духовный облик, его лик, то усия — это стихийная, родовая под-основа человека, титанический напор воли, бытийственная бездна. В терминах Ф. Ницше, используемых Флоренским, усия и ипостась в человеке соответствуют началам дионисическому и аполлоническому, с усией у Флоренского связаны реалии рока и трагичности бытия. Усия — очень емкое и важное понятие антропологии Флоренского; оно входит в философию рода, разрабатываемую им на протяжении ряда лет. В работе, весьма важной для понимания становления его взглядов, задавшись вопросом — каковы материальные, зримые обнаружения «безвидного» и «незримого» рода, философ говорит: «Символически родовое семя или родовая кровь и есть род» (Смысл идеализма. Сергиев Посад, 1915. С. 68). Через эти интуиции уясняется связь семени, рода и усии.— *248*.

7. ИМЕСЛАВИЕ КАК ФИЛОСОФСКАЯ ПРЕДПОСЫЛКА

Авторская рукопись данного раздела не сохранилась. Можно предполагать, что Флоренский, используя многочисленные подготовительные материалы 1, 8, 9, 14, 21, 22 октября и 4 ноября (ст.ст.) 1922 г., продиктовал текст С. И. Огневой. На беловике, записанном С. И. Огневой, Флоренский сделал правку. С этого экземпляра был напечатан машинописный экземпляр, тоже впоследствии исправленный, который положен в основу данной публикации. Примечаний Флоренского не известно.

Одна из первых в России библиографий по вопросу имеславия была составлена Флоренским (см.: Столп и утверждение Истины. М., 1914. С. 616, 782—783). За годы после первой публикации статьи «Имеславие как философская предпосылка» в 1990 г. (*Флоренский П. А.* Соч. Т. 2. М., 1990. С. 281—321) вышли очень важные новые материалы (*Половинкин С. М.* Хроника Афонского дела: Библиография по имеславию // Начала. 1995. № 1—4; *Лосев А. Ф.* Имя. М., 1997), в которых история имеславского движения в 1912—1917 гг. представлена весьма полно. Это позволяет нам уделить внимание судьбам имеславия в 20-е годы.

На греческом языке по истории имеславия см.: Παπουλίδης Κ. Κ. Οἱ Ρῶσοι ὀνοματολάτρα τοῦ Ἁγιοῦ Ὄρους. Θεσσαλονίκη, 1977. Содержание: исторический очерк — с. 13—76; публикация неизданных документов — с. 79—114; переиздание книги иеросхимонаха Антония (Булатовича) Ἡ δόξα τοῦ Θεοῦ εἶναι ὁ Ἰησοῦς. Θεσσ., 1913. С. 117—196; особенно ценной является библиография (на новогреческом — с. 197—200, на русском — с. 200—207, на прочих языках — с. 208—210). Библиографию западной богословской литературы об Имени Божием см.:

Historisches Wörterbuch der Philosophie. Herausgegeben von I. Ritter und K. Grunder. Bd 6. Basel; Stuttgart, 1984. S. 390—398 (Name Gottes). (Указано А. Г. Дунаевым.)

Статья «Имеславие как философская предпосылка», написанная П. А. Флоренским за месяц, имела особую предысторию. Впервые к учению об имени Флоренский обратился в 1906—1907 гг., когда, будучи студентом Московской Духовной Академии, он написал обширное исследование «Священное переименование». Следующий этап — 1913—1917 гг., годы афонских споров об Имени Божием, когда Флоренский в целом ряде небольших статей и документов (публикуются в Приложении) поддержал имеславческое движение в его идейном направлении и стремился к тому, чтобы вопрос этот был обсужден и решен общецерковно. Третий этап — 1921—1926 гг., когда Флоренский формулирует собственные взгляды по имеславию в особой статье (1922) и пишет трактат «Имена» (1923—1926), в котором проблематика учения об имени излагается в своеобразной общедоступной философско-художественной форме. В каком же состоянии оказался вопрос об имеславии в начале 20-х годов, когда Флоренский пишет основную статью «Имеславие как философская предпосылка»?

«В 1918 г. ⟨вопрос об имеславии⟩ был снова поставлен перед Всероссийским Церковным Собором. Но здесь имеславие имело авторитетных сторонников в среде ученых и епископата, и Собор выделил особую подкомиссию (под председательством архиепископа Феофана Полтавского) для изучения этого вопроса. О. Сергий ⟨Булгаков⟩ вошел в ее состав, но Собор, выполнив самые неотложные церковные задачи, должен был вследствие революционных событий прекратить свое существование, и работа подкомиссии ограничилась двумя вступительными заседаниями. Комиссия успела, однако, распределить свои основные задания между членами, и о. Сергию был поручен вступительный доклад по вопросу имеславия»[1].

Без изучения материалов Собора 1917—1918 гг. невозможно окончательно судить о направлении работы комиссии, хотя ее состав и само создание говорит о том, что вопрос должен был получить какое-то новое решение, может быть близкое по духу к проекту Флоренского. Можно, однако, предположить на основании последующих событий, что отсутствие нового решения по вопросу об имеславии вызывалось не только прекращением работы Собора.

Во-первых, архиепископ Харьковский Антоний (Храповицкий), главный противник имеславия, был одним из наиболее видных деятелей Поместного Собора: один из трех кандидатов на Патриаршество, а в дальнейшем вошел в Патриарший Синод. В то же время бывший митрополит Московский и Коломенский Макарий, главный защитник имеславцев, не был допущен на Собор.

Во-вторых, среди самих афонских имеславцев, вероятно, не было единства взглядов и действий. Одни, во главе которых был занятый внутренним деланием архимандрит Давид, более всего стремились к церковному миру и к тому, чтобы с них было снято клеймо еретиков. Другие, во главе с иеросхимонахом Антонием (Булатовичем), издавшим в 1917 г. книгу «Моя борьба с имеборцами на Святой Горе», заняли

[1] *Зандер Л.* Бог и мир. Т. 1. Париж, 1948. С. 53.

крайне непримиримую и вызывающую позицию, считая свои формулировки учения об Имени Божием окончательными и единственно верными.

В преддверии грядущих испытаний Церкви и надвигавшегося обновленчества новое решение по афонской смуте могло означать, что смута из афонской перерастает во всероссийскую.

Беспрестанные ходатайства иеросхимонаха Антония о пересмотре вопроса по существу с догматической точки зрения возымели обратное действие. Постановлением Святейшего Патриарха и Священного Синода от 8/21 октября 1918 г. было определено: «Данное митрополитом Макарием, б. Московским, разрешение в священнослужении на время войны афонским инокам ⟨...⟩ считать прекратившим свое действие. ⟨...⟩ дело об учении имебожников предано Российской церковной властью Священному Собору, от которого и будет зависеть разрешение всего дела по существу». Часть афонских имеславцев, не смирившаяся с молчанием Поместного Собора и данным постановлением Патриаршего Синода, отложилась от Церковной власти и удалилась на Кавказ. Сам иеросхимонах Антоний уехал в свое бывшее имение в Луцыковку и там был убит грабителями в ночь с 5 на 6 декабря 1919 г. Другая часть имеславцев, в их числе архимандрит Давид, осталась в Москве и в приуказненных монастырях, надеясь, что когда спадет пыл борьбы, если не судьбы имеславия, то хотя бы их участь может быть пересмотрена. Действительно, уже 6 ноября 1920 г. епископ Тульский и Одоевский Ювеналий свидетельствовал пред Святейшим Патриархом Тихоном православность архимандрита Давида и других имеславцев и ходатайствовал о снятии с них церковного запрещения.

«Ваше Высокопреосвященство!

Милостивейший Архипастырь!

Еще в мае месяце текущего года ко мне обратились с письмом Ник. Мих. Соловьев и Вл. Андр. Симанский, в коем указывают на бедственное положение афонских монахов, именующих себя имеславцами, находящихся в пределах России вот уже в течение 7-ми лет и умирающих без напутствия и церковного погребения, и просили меня принять участие в облегчении их такого ужасного положения, так как многие из них, по их словам, страждут совершенно невинно, находясь под церковным запрещением, не будучи испытаны в истине православия, а также просили меня побеседовать хотя бы с некоторыми из них, проживающими в г. Москве и Московской Епархии, чтобы убедиться в их православии. Вскоре после сего они привели ко мне афонского мон. Иринея и затем афонских монахов Петра и Манассию, почти в то же время мне пришлось познакомиться и с о. архим. Давидом.

Из личной моей неоднократной беседы с ними и знакомстве в течение 5-ти с лишком месяцев я вполне убедился, что они православные, и чего-либо еретического в их суждениях мною не было замечено. Монах Ириней с благословения Вашего Высокопреосвященства был даже мною прислан к Вам для личной беседы с ним, и, как Вы изволили мне сказать, и Вашим Высокопреосвященством в нем не было ничего усмотрено еретического.

На основании вышеизложенного и по личной просьбе сих афонских иноков приемлю смелость покорнейше просить Ваше

Высокопреосвященство о снятии церковного запрещения, наложенного на архим. Давида, бывш. Настоятелем Андреевского скита на Афоне и монахов Афон. Пантелеим. мон. Иринея, Петра и Манассию, и присовокупить, что о. Давид и о. Ириней проживают ныне в часовне Свят. Николая на Таганке в г. Москве, а о. Петр в Николо-Песковском мон. Московс. еп., а ⟨нрзб.⟩ Манассия находится у брата в пределах Московс. еп.

В-го В-ва Милостивейшего Архипастыря и Отца
Нижайший послушник
Нед. Иувеналий, Епископ Тульский и Одоевский
1920 г. Нояб. 6 д.

С подлинным верно: Николай Михайлович Соловьев, Дмитрий Егоров».

Можно предполагать, что именно это ходатайство было удовлетворено, так как имеются достоверные свидетельства о том, что в начале 20-х годов архимандрит Давид неоднократно сослужил Святейшему Патриарху Тихону.

Но это было лишь частным каноническим решением вопроса о судьбе имеславцев. Вероятно, по благословению архимандрита Давида в 1921 г. в Москве начали проходить общественные беседы и чтения по вопросу об имеславии, а в 1922 г. возник имеславческий кружок. Цель бесед и кружка была двоякая: 1) ознакомить церковные круги с имеславием, 2) разработать учение и формулировки, которые удовлетворяли бы имеславцев и могли бы быть приняты будущим Поместным Собором.

Имеславческий кружок, объединившийся вокруг А. Ф. и В. М. Лосевых, состоял из Д. Ф. Егорова, П. С. Попова, Н. В. Петровского, Н. М. Соловьева, В. Н. Муравьева, А. В. Сузина, Г. И. Чулкова, Ф. Г. Пономарева, В. А. Бискарева, М. Н. Хитрово-Крамского, Н. Н. Бухгольца, Г. А. Рачинского, В. Л. Олсуфьева и монахов-имеславцев: архимандрита Давида, иеромонахов Манассия, Иринея. (См. об этом: *Тахо-Годи А. А.* Лосев. М., 1997. С. 109—111.)

Флоренский в 1921 г. был активным участником чтений и бесед по имеславию. В этом он как мыслитель, священник и профессор Московской Духовной Академии видел долг перед Церковью. Удалось выявить десять выступлений и бесед Флоренского в Москве в 1921 г. по вопросам имеславия[1]: 1) 9 марта ст.ст.— у Н. А. Бердяева. 2) 30 марта ст.ст.— храм Христа Спасителя. 3) 9 июня ст.ст.— церковь Николы на Курьих Ножках. 4) 17 июня ст.ст.— у Г. Лемана. 5) 7 августа ст.ст.— церковь Николы на Курьих Ножках. 6) 18 августа ст.ст.— церковь Николы на Курьих Ножках. 7) 29 сентября ст.ст.— в доме С. М. Попова. 8) 12 ноября ст.ст.— в доме С. М. Попова. 9) 19 ноября ст.ст.— в доме С. М. Попова. 10) 1 декабря ст.ст. «О магической природе слова» — бывшие женские курсы, Мерзляковский пер.

Обстановка, в которой проходили эти беседы, и причины, побудившие Флоренского активно в них участвовать, хорошо раскрываются из его дневника 1921—1923 гг. «Труды и дни»:

[1] Сведения выявлены по трем источникам: 1) дневник 1921—1922 гг. «Труды и дни», 2) записная книжка «Заметки по имеславию. 1921. Москва», 3) записная книжка 1921 г.

«1921.III.31 с.с./VI.13 н. ст. Москва. Среда.

В понедельник вечером III.29 вернулся из Посада, где пробыл неделю....

Эта неделя в Посаде пролетела, конечно, незаметно: ⟨...⟩ перевод двух грамот Константинопольского Патриарха на русский язык — грамот о. Арх⟨имандриту⟩ Давиду ⟨...⟩

Приехав в Москву, на следующий день, во вторник ⟨...⟩ к 7-ми часам вечера, пошел с Вас. Ив. Лисевым в храм Спасителя вести беседу об Афонском деле. Предполагалось, что будут почти только священники. Но на самом деле набралось довольно много постороннего народу. Были Дм. Ф. Егоров, Н. Н. Бухгольц, Гр. А. Рачинский (?), С. Андр. Котляревский, о. Н. Арсеньев и его жена, а равно и жена о. Иоанна, Вал. Ник. Муравьев, Н. М. Соловьев, о. Ириней, монах афонский, о. прот. А⟨лексан⟩др Хотовицкий, о. Влад. Воробьев и много других. Всю неделю и ближайшее к беседе время я так был раздираем всякими разговорами и ⟨нрзб.⟩, что буквально не имел и $^1/_2$ минуты досуга и спокойствия обдумать, о чем собственно я хочу говорить, и, приступая к беседе, не имел в голове ни плана, ни материала. Удивляюсь, чьими молитвами, дело не кончилось скандальным провалом и как будто даже слушатели были довольны. ⟨...⟩

⟨9 июня ст.ст.⟩ Читал в церкви Николы на Курьих Ножках, что возле Поварской, об имеславии. ⟨...⟩

После Желтовского я пошел, по приглашению, к Г. А. Леману, где были приехавший из СПб. проф. Карсавин, проф. Д. Ф. Егоров, Н. М. Соловьев, Дм. С. Недович, Н. А. Брызгалов, С. А. Колтяревский, Каютов и еще кое-кто. ⟨...⟩

1921.VII.31 ст. ст. Москва[1].

Сегодня с Дм. Ф. Егоровым, проф. М. У⟨ниверсите⟩та, ходил к афонскому архимандриту, старцу Давиду, по его вызову: о. Давид передал мне чрез Д. Ф. Егорова, что желает нечто сообщить мне. По дороге мы зашли в Таганскую часовню, к афонскому монаху Иринею, и отправились с ним дальше на Малый Покровский пер., д. 8, возле Пустой улицы. В этом-то доме и проживает о. Давид.

Это я во второй раз был у сего старца, и на этот раз он произвел на меня впечатление еще более светлое, чем в первый раз. Встретил нас он благостно и ласково, о. Ириней соорудил обед и чай — заговенье, роскошное не по нынешнему времени.

О. Давид спрашивал о Лавре, и когда я рассказал ему про трудное положение о. Диомида, ризничего, которому приходится видеть всяческие безобразия и кощунства и все же оставаться, ради Лавры, то о. Давид убежденно и решительно сказал, что его (Диомида) терпение вменится о. Диомиду в мученичество и что надо терпеть и ждать, ибо уже близка милость Божия и прощение Божие наших великих грехов.

Говорили о царе и царской семье; о. Давид категорически объявил, что он и вся семья живы и что Ник. Алекс. будет царствовать, умудренный помилованием Божиим — помилованием, т. е. наказанием, ибо и[2]

---

[1] На отдельном листке, вложенном в Дневник.

[2] Так в тексте; возможно, описка, надо «чт»

Бога наказание есть не наказание, а милость Его. Это, о царе, я уже слышал от о. Давида. Но он очень настойчиво твердил тут свое.

〈Черновик письма священника Павла Флоренского архимандриту Давиду:

«Досточтимый Батюшка, о. Давид! Податель сего письма — Лаврский иеромонах о. Диомид, о котором я Вам говорил уже. Ему нужно посоветоваться с Вами по лаврским делам. Покорно прошу Вас уделить ему сколько-нибудь времени для сей беседы.

Теперь о себе. Вы, глубокочтимый Батюшка, опираясь на голос Божий, благословляете меня проповедовать истину об Имени Божием. Это дело я беру на себя. Не прошу себе никаких земных наград, но прошу Вас помолиться о том, чтобы на ребенка, которого ждет жена моя, Анна, снизошла особая благодать Божия и чтобы он был в жизни ознаменован ею, а на Анну — мир и радость о Боге.

Вот об этом, вместо награды, я прошу Вас помолиться, Батюшка.

Благословите и простите, недостойный иерей Павел Флоренский. 1921.VIII.14. Серг. Пос.».〉

〈...〉

В субботу 31-го июля был с Дм. Ф. Егоровым у афонск〈ого〉 старца Архим〈андрита〉 Давида, будучи вызван им, и получил от него важное сообщение об откровении ему относительно меня — в связи с Афонск〈им〉 делом: один раз он видел в сне, что я вместе с ним прикладывался к золотому сияющему кресту, лежавшему на престоле, и пододвинул его; в другой раз он слышал голос, уже наяву, сказавший ему: «Иерей Александр сотворит великое чудо. Иерей Павел — простру на него руку мою и дам ему великий разум, да прославит Имя во всем народе». Иерей Александр — это вероятно свящ. Александр Заозерский, что у Параскевы Пятницы. — Убеждал меня (а. Дав.) работать на пользу Церкви — проповедовать Имя Божие. Запись посещения а. Давида сделана мною на особ〈ом〉 листке (в «Снах»).

А в пятницу 13-го августа, когда я был дома умилен молитвой, а после — в храме Максима Блажен〈ного〉, что на Варваре, мне открылась мысль, что я должен сделать подарок своему маленькому, который имеет родиться, и дать ему обещанную мне Господом благодать, почему 1921.VIII.14-го в Посаде я написал об этом о. Давиду след〈ующее〉 письмо: «...Вы, глубокочтимый Батюшка, опираясь на голос Божий, благословляете меня проповедовать истину об Имени Божием. Это дело я беру на себя. Не прошу себе никаких земных наград, но прошу Вас помолиться о том, чтобы на ребенка, которого ждет жена моя, Анна, снизошла особая благодать Божия и чтобы он был в жизни ознаменован ею, а на Анну — мир и радость о Боге. Вот об этом, вместо наград, я прошу Вас помолиться, Батюшка».

Это письмо, вместе с рекомендацией, я вручил Лаврскому иеромонаху о. Диомиду (Егорову), который хотел в понедельник 16-го посетить о. Давида и держать с ним совет о будущем Лавры — о том, как бы устроить в ней духовное житие. Но уже 14-го ночью, лежа в постели, я все время ощущал, что из меня идет какая-то сила к младенцу в Анне,

жене моей, а на другой день Анна сказала мне, что и она чувствовала, что к ней на младенца всю ночь шла особая сила [1].

〈...〉

А позавчера, в среду, *авг.* 7 в 10 ч. вечера беседовал об имеславии в храме Николы на Курьих Ножках, что на Молчановке. Между прочим, был на чтении, но рано ушел, и Франк. 〈...〉

29 сентября 〈...〉

В тот же день звонил по телефону Дм. Ф. Егоров с требованием, чтобы я читал по имеславию у С. Мак. Попова в присутствии Еп〈ископа〉 Корнилия. 〈...〉

4 октября 1921 г. ...Приехав сюда [2], получил от Вас. Ив. Лисева известие, что на запрос наш епископам Русской Церкви относительно имеславия Е〈пископу〉 Феодору из Таганской тюрьмы, наущаемые Кузнецовым, написали «хулиганский» ответ, где грозят отлучением и т. д.».

* * *

Особенностью бесед П. А. Флоренского было то, что проблематика их сосредоточивалась на рассмотрении имеславия как философской предпосылки общечеловеческого миропонимания. Об Имени Божием в отличие от афонских имеславцев Флоренский мыслил, во-первых, антиномически (Имя Божие есть Бог, но Бог не есть имя), во-вторых, синергитически (в Имени Божием он признавал сопряжение двух энергий, Божией и человеческой). Не считая своих взглядов и формулировок окончательными или лучшими, Флоренский считал необходимым для будущей церковной жизни совместное обсуждение и выяснение вопроса о почитании Имени Божия. При этом, в силу своих научных интересов и духовного опыта, Флоренский занимался преимущественно «философской теорией имен (реализм и номинализм)», а не вопросом об

---

[1] Данное событие впоследствии было описано Флоренским в посвящении к поэме «Оро»:

Был старец — праведный Давид.
Сам в рое жалящих обид
И жгучих язвий, Бога Сил
Он Имя сладкое хранил.
Однажды видит он во сне
Судьбу мою — награду мне.
Двойную благодать сулил
Излить провидец Иоил
Во дни предельные скорбей.
Мы не дошли до крайних дней,
Но сон вещал, что Бог двойным
Мне разум просветит Святым
Дыханьем уст Своих, что ждет
Меня и мудрость и почет.
И вот, двойную благодать
Тебе решил я передать
И так сказал себе.

(*Флоренский П.* Оро: Лирическая поэма. М., 1998. С. 81—82.)

[2] В Москву.— *Ред.*

Имени Иисусове, наиболее сложном догматически и требующем прежде всего святоотеческого духовного опыта.

Эти беседы предвосхитили и подготовили обобщающую работу «Имеславие как философская предпосылка».

Игумен Андроник

Текст подготовлен к печати *игуменом Андроником*, примечания *Н. К. Бонецкой*.

[1] На полях оригинала дата: «1922.X.1».— *252*.

[2] Ср. с идеями главы «Диалектика»: «Наука — всегда дело кружка, сословия, касты, мнением которого и определяется; философия же существенно народна». (Наст. изд., с. 122.) — *254*.

[3] Имеется в виду отношение в Христе божественной и человеческой природ, как оно определено оросом IV Вселенского Собора, происходившего в Халкидоне в 451 г. Состоящее из одних отрицательных определений, данное вероучительное положение указывает на неизреченность соединения двух природ в Лице Богочеловека.— *255*.

[4] См. примеч. 20 к «Магичности слова».— *255*.

[5] На полях оригинала дата: «1922.X. 3».— *256*.

[6] В работе «Иконостас» Флоренский раскрывает понятие символа на примере иконы: «...икона всегда или больше себя самоё, когда она — небесное видение, или меньше, если она некоторому сознанию не открывает мира сверхчувственного и не может быть называема иначе как расписанной доской». Лишь в первом случае икона, достигшая своей цели, осуществившая себя, оказывается символом первообраза (см.: Иконостас // Наст. изд. Т. 2. М., 1996. С. 444.— *257*.

[7] На полях оригинала дата: «1922.X».— *259*.

[8] Неточная цитата из концовки басни И. А. Крылова «Кот и Повар»:

> А я бы повару иному
> Велел на стенке зарубить:
> Чтоб там речей не тратить по-пустому,
> Іде нужно власть употребить.— *260*.

[9] В данном положении Флоренского просматривается центральная — фактически единственная — интуиция исторического имеславия: «Имя Божие есть Сам Бог».— *263*.

[10] См.: *Потебня А.* Из записок по русской грамматике. Т. 1. Харьков, 1888. С. 92. Выделено П. Флоренским.— *263*.

[11] На полях оригинала дата: «1922.X.8».— *263*.

[12] *Потебня А.* Там же. Выделено П. А. Флоренским.— *264*.

[13] Ср. 1 Кор. 13, 4—5: «Любовь ⟨...⟩ не ищет своего ⟨...⟩», «Гимн любви» данной главы послания Павла относится к весьма часто вспоминаемым П. А. Флоренским текстам.— *264*.

[14] Восходит к еврейскому «цимет» (корица). Оборот, означающий «самое главное, ценное, вкусное».— *266*.

[15] «Этость есть единичность» *(лат.)*. Здесь терминология Иоанна Дунса Скота (*Joannes Duns Scotus*. Quaestiones super Libr. Metaphys. VII, qu. 13, 9).— *266*.

[16] На полях оригинала дата: «1922.X.9».— *267*.

[17] *Гофман Э. Т. А.* Золотой горшок (вигилия 4-я).— *268*.

[18] Имя Божие есть Бог и именно Сам Бог *(греч.).— 269.*

[19] Бог не есть ни имя Его, ни Самое Имя Его *(греч.).— 269.*

[20] По данному вопросу см. книгу архимандрита Киприана (Керна) «Антропология св. Григория Паламы» (Париж, 1950) и работы В. Лосского «Очерк мистического богословия Восточной Церкви» и «Паламитский синтез» (Богословские труды. Вып. 8. М., 1972).— *270.*

[21] На полях оригинала дата: «1922.X.14».— *271.*

[22] Анафематствования Варлааму и его сторонникам, принятые на соборах XIV в., помещены в греческой Постной Триоди в тексте службы дня «Торжества Православия» первой недели Великого поста. См. примеч. 11 к «Магичности слова».— *271.*

[23] На полях оригинала дата: «1922.X.15».— *277.*

[24] Имеется в виду перевод Библии на греческий язык «семидесяти толковников», или Септуагинта, выполненный в III. в. до Р. Х. в Египте при дворе Птолемея II.— *277.*

[25] *Фабр д'Оливе Антуан* (1768—1825) — оккультный мыслитель, интересовавшийся существом древних религий и языков, знал греческий, арабский и еврейский языки, развивал теорию, по которой санскрит, греческий и латынь произошли из еврейского языка. Фабр д'Оливе — автор трактата «Восстановленный еврейский язык». Будучи сторонником идеи о едином существе всех религий, развивал теорию всеобщей теодоксии.— *278.*

[26] *Кауч Э.* (1841—1910) — немецкий богослов, исследователь Ветхого Завета, профессор ряда германских университетов.

Циммерн Г. (1862—1931) — немецкий историк ближневосточных религий и филолог в области семитских языков.— *278.*

[27] Никаких сведений об этих исследователях найти не удалось; правда, работа Бемера упоминается в прим. 20 «Столпа...», с. 616: *Julius Boehmer.* Das biblische «Im Namen»... Giessen, 1898.— *278.*

[28] На полях оригинала дата: «1922.X.21».— *280.*

[29] *Кант И.* Критика чистого разума. Ч. II. Трансцендентальная логика. Введение, I: «Понятия без интуиций пусты, интуиции без понятий — слепы». См.: *Кант Иммануил.* Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 155.— *281.*

[30] общепринятая (*лат.*).— *281.*

[31] *Гёте.* Фауст. Часть I («Рабочая комната Фауста»). М., 1969 (*пер. Б. Пастернака*). С. 73.— *282.*

[32] Деян. 17, 28.— *282.*

[33] См.: *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка. М., 1893. Т. 1. Стлб. 990.— *282.*

[34] Там же. Стлб. 1099.— *282.*

[35] силу (*лат.*).— *282.*

[36] Парсизм — современное название зороастризма в Индии. Парсы, по происхождению персы, переселялись в Индию в VII—XII вв. после завоевания Персии арабами и насаждения там ислама.— *283.*

[37] *Срезневский И. И.* Там же.— *283.*

[38] На полях оригинала дата: «1922.X.22».— *283.*

[39] Pollucis Onomasticon... lib. VI—X continens, Lipsiae in aedibus Teubneri, 1931.— *284.*

[40] Слово, образованное Флоренским в качестве антонима к «аллегорически» (иносказательно); соответственно его значение будет «тождесказательно».— *284.*

[41] Clem. Alex. Str. VIII, 8: 23, 1 (⟨Werke⟩. Bd 3. S. 94, 5—7 Stählin). В переводе Н. Корсунского: «Первее всего слова служат представлениями понятий, а потом предметов» (*Александрийский Климент.* Строматы. Ярославль, 1892. Стлб. 931).— *284.*

[42] См. следующее место из парафраза Пахимера (P. G. T. 3. Col. 608 B): τὸ δὲ ὄνομα ἐτυμολογία τίς ἐστιν ἐκ τῶν προσόντων τῷ ὀνομαζομένῳ πράγματι.— *284.*

[43] Ibid., col. 623 B—D (τὰ γὰρ ὀνόματα δηλωτικά εἰσι πραγμάτων ὑποκειμένων).— *284.*

[44] *Еврипид.* Вероятно, «Орест», эп. IV. Ст. 802—803.— *284.*

[45] Место не установлено.— *284.*

[46] *Афинагор.* Прошение о христианах, 1.— *284.*

[47] Пример взят из Тезауруса Стефана. См.: Thesaurus Graecae linguae, ab Henrico Stefano constructus. Ed. C. B. Hase, G. Dindorfius. Parisiis, 1842—1846. T. 5. Col. 2028.— *285.*

[48] Op. cit., ib.— *285.*

[49] *Успенский Порфирий.* Восток христианский. Афон. Первое путешествие в Афонские монастыри и скиты. Часть 1, отд. 2. Киев, 1877. С. 229—230. Схолиаста о. Павел цитирует в переводе Порфирия Успенского (с. 233). В новейшем издании Феокрита (*Theocr.* Syrinx, 5— Boucoliques grecs, t. 1, Theocrite. Texte établi et traduit par. Ph.-E. Legrand, Paris, 1972. P. 220) эта фраза понимается несколько иначе: appelé Tout, l'être double, а в примечании указано: ὅλον = πᾶν.— *285.*

[50] Производные от ὄνομα у Стефана см.: Op. cit., col. 2029—2035.— *285.*

[51] На полях оригинала дата: «1922.XI.4».— *286.*

[52] наиреальнейшее (*лат.*).— *286.*

[53] Атрибутировать цитату не удалось. Вероятно, упоминаемый исследователь — это один из вышеназванных гебраистов, Рёдслаб или Бемер.— *286.*

⟨Приложение 1.⟩ От Редакции ⟨Предисловие священника Павла Флоренского к книге иеросхимонаха Антония (Булатовича) «Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус». М.: Изд. «Религиозно-философской библиотеки», 1913⟩

Единственная публикация 1913 г. появилась без подписи. Авторство установлено по списку «Печатные труды П. А. Флоренского» (*Флоренский П.* Мнимости в геометрии. М., 1922. С. 67), а также по сохранившимся отрывкам черновика (Архив священника Павла Флоренского). Публикуется по вышеуказанному изданию, с. VII—XIV.

Игумен Андроник

Текст подготовлен *игуменом Андроником.* Примечания *игумена Андроника* (№ 3, 5, 6, 8—10, 12, 13) и *С. М. Половинкина* (№ 1—4, 7, 9, 11, 14).

[1] *Иеросхимонах Антоний* (Александр Ксаверьевич Булатович, 26.9.1870—5/6 декабря 1919) родился в Орле. Отец — генерал-майор Ксаверий Викентьевич Булатович (†1873), мать Евгения Александровна

(урожд. Альбранд). Семье принадлежало богатое поместье Луцыковка Лебединского уезда Харьковской губ. В 1884 г. семья переехала в Санкт-Петербург, где Булатович поступил в Александровский лицей. В 1891 г. он окончил Лицей и был зачислен рядовым на правах вольноопределяющегося в Лейб-гвардии гусарский полк 2-й кавалерийской дивизии, где с 1895 г. заведовал полковой учебной командой. С весны 1896 г. участвовал в миссии Российского общества Красного Креста в Эфиопии. В декабре 1897 г. совершил военную экспедицию с войсками эфиопского негуса Менелика II к озеру Рудольфа. Весной 1899 г. участвовал в отражении натиска англичан из Судана. В 1900 г. направлен в Порт-Артур для подавления «боксерского восстания». Произведен в ротмистры. Получил орден Почетного легиона. 27 января 1903 г. по «семейным обстоятельствам» уволен в запас. 30 марта 1906 г. уволен в отставку «по прошению». Под влиянием святого Иоанна Кронштадтского постригся в монахи. Уехал на Афон, где был рукоположен в иеромонахи. Принял схиму. В марте — декабре 1911 г. побывал в Эфиопии, где задумал учредить Русскую православную духовную миссию и Афонское подворье. 8 января 1912 г. о. Антоний возвратился на Афон и возглавил имеславцев. Принимал активное участие в полемике с имеборцами, в изгнании игумена Андреевского скита Иеронима и в выборах нового игумена архимандрита Давида. В начале февраля 1913 г. о. Антоний уехал с Афона хлопотать об имеславцах в Санкт-Петербурге. Однако осуждение имеславцев Константинопольскими Патриархами Иоакимом III и Германом V было подтверждено Посланием Святейшего Синода Российской Православной Церкви от 18 мая 1913 г. 7 мая 1914 г. вышло определение Московской Синодальной конторы: у иноков имеславцев «нет оснований к отступлению ради учения об именах Божиих от Православной Церкви». 25 «главарей» имеславия, в том числе и о. Антоний, были водворены в Покровский монастырь. Вскоре о. Антоний поселился в своем имении Луцыковка, где устроил кельи для опальных монахов-имеславцев. После начала первой мировой войны о. Антоний отправился на фронт священником в 16-й передовой отряд Красного Креста. Поднимал солдат в атаку. Получил боевой орден Владимира третьей степени с мечами. Но болезни вынудили его покинуть фронт. Поселился в Покровском монастыре в Москве. В издательстве «Исповедник» вышли многочисленные книги о. Антония с обличением имеборчества.

8(21) октября 1918 г. вышло Постановление Святейшего Патриарха и Священного Синода Российской Церкви, где говорилось, что определение Московской Синодальной конторы, «касаясь отдельных лиц, ни в коем случае не отменяло общего правила, по которому имебожники, как осужденные церковной властью, могут быть принимаемы в церковное общение (с разрешением, кому следует, священнослужения) лишь по отречении от имебожничества и по изъявлении своего подчинения Святой Церкви». 8 ноября 1918 г. о. Антоний в ответ написал: «Я исповедую боголепное почитание Имени Господня и, не соглашаясь почитать его только относительно, как от меня ныне требует церковная власть, отлагаюсь от всякого духовного общения с нею, впредь до разбора дела по существу Священным Собором». Весь 1919 г. о. Антоний прожил в имении Луцыковка, где в ночь с 5 на 6 декабря был убит грабителями. Литература: От Энтото до реки Баро: Отчет

о путешествии в юго-западные области Эфиопской империи в 1896—1897 гг. Л.-Гв. Гусарского Его Величества полка Поручика Булатовича. СПб., 1897; *Булатович А. К.* С войсками Менелика II: Дневник похода из Эфиопии к озеру Рудольф. СПб., 1900; *Кацнельсон И. С.* А. К. Булатович — гусар, землепроходец, схимник // *Булатович А. К.* С войсками Менелика II. М., 1971; *Кацнельсон И., Терехова Г.* По неизведанным землям Эфиопии. М., 1975; Искры, 1914. 2 марта. № 9. С. 1—2; *Половинкин С. М.* Хроника афонского дела // Начала. 1995. № 1—4.— *287.*

[2] 9 октября 1912 г. началась 1-я Балканская война между Турцией и Балканским союзом (Болгария, Сербия, Черногория и Греция). Итогом войны стала потеря Турцией почти всех европейских территорий. 2-я Балканская война (29 июня—10 августа 1913 г.) вспыхнула между Болгарией, с одной стороны, и Грецией, Сербией и Черногорией — с другой.— *289.*

[3] *Схимонах Иларион* (ок. 1845—2.6.1916) происходил из Вятской губернии. Образования имел 4 класса Духовной Семинарии. Из учителей стал монахом Нового Афона. Около 20 лет прожил на Старом Афоне, где принял схиму. Вернулся на Кавказ для отшельнической жизни. Жил в кубанских лесах в верховьях р. Уруп, затем ушел в горы в урочище Темные Буки (между Новороссийском и Анапой). В 1914 г. его духовная дочь Ксения купила там на свое имя участок земли и построила на нем деревянную келию, где он и умер. Рядом в Баталпашинском отделе находился женский Спасо-Преображенский Сентинский монастырь. (Сведения любезно предоставлены Г. П. Чиняковой.)

Тесная духовная и дружеская связь схимонаха Илариона с настоятелем Зосимовой пустыни игуменом Германом засвидетельствована в письме схимонаха Илариона от 20 мая 1911 г. (публикуется впервые из Архива священника Павла Флоренского):

«Его Высокопреподобию, Боголюбивейшему и Богомудрому великому Старцу всечестнейшему Батюшке Священноархимандриту Отцу Герману — от пустынножителя, схимонаха Илариона — прошение.

Смиренно преклоняясь пред Святынею глубокочтимого лица Вашего Высокопреподобия, я, убогий скиталец, ради Христовой любви Кавказских гор, многогрешный схимонах Иларион, приемлю смелость утрудить внимание Богопросвещенного ума Вашего сим недостойным писанием.

Податель сего — иерей о. Хрисанф Дометьевич Григорович — посылается вместе со схимонахом Иларионом (младшим) к Вашему Высокочтимому лицу,— в надежде на Всевышнего Творца; — походайствовать пред Начальством — духовным и светским — о кровных нуждах Кавказских пустынножителей.

Сами по себе, яко отребие мира, мы отнюдь не можем явить себя и дело свое высоким (по положению) в Правительстве лицам, как люди бесправные,— и что всего хуже — почти ото всех презираемые, по ложному понятию о нас, что будто бы, не хотя трудиться в монастырях, ушли жить в пустынные горы. И вот, мы — все пустынники, не переставая молиться ко всещедрому Богу и всенепорочной Богоматери, о достодолжном устроении своей, в горах Кавказа, жизни, возъимели смелость,— и быть может уже в последний раз,— обратиться к Вам, как к своему истинному отцу, в опытах жизни и в любвеобильном сердце вполне знающему все наше крайнее положение.

Помогите нам — чем и как для Вас возможно. Многие души, родные Вам, по сердечным склонностям, истомленные давлением невыносимых и неотразимых трудностей, просят о сем со слезами. Мощным своим ходатайством отворите двери в сокровенную жизнь духа, погруженную, почти всеобщею суетою и земным попечением, в вещество. Засветите, в пустынных горах Кавказа, угасший свет древнего подвижничества, когда внутреннее делание Иисусовой молитвы было истинною державою монашеской жизни. Утвердите — твердо и незыблемо — престол священного безмолвия внутренней жизни, имеющей изливать свои благодатные лучи на избранных Божиих, ищущих обновления жизни. Ревнители, от непомерных препон, слабеют, и истинно духовная (внутренняя) жизнь, пришедши во всеконечное забвение, почти не стала быть слышна нигде. Царство света подавляется, царство тьмы расширяется...

Всем своим обществом заочно падая пред честнейшим лицем Вашей высокой святыни, смиренно просим о Имени Господнем Вашего нам содействия!..

Из похвальных о Вас отзывах нам известно о могущественном влиянии Вашего Высокопреподобия на высокопоставленных лиц в Российском Правительстве, по которому для Вас не составит труда расположить их внимание к сим, посланным нами своим депутатам — честнейшим отцам: иерею о. Хрисанфу и схимонаху о. Илариону (младшему). Дайте сим нашим отцам иерею о. Хрисанфу и схимонаху о. Илариону (младшему), дайте сим нашим отцам (указанием) возможность, чтобы они могли попросить чрез Вас — письменно и словесно — тех, облеченных властию лиц разрешить, упрочить и утвердить право нашей в горах пустынной жизни. Если же сие невозможно, то по крайней мере разрешили бы нам брать на аренду подходящие нам места.

Но как видится, впрочем предоставляем на Ваше богомудрое рассмотрение, было бы хорошо, если бы вы, по чувству чисто отеческой любви взяли наше дело на себя, и хлопотали бы о нем как о своем. Нам, прежде всего, нужна земля, и ее, по невозможности купить в казне, нужно арендовать. Думаем, что Вам, или, говоря вообще, монастырю Вашему аренда земли, в горах Кавказа, отказана быть не может. И конечно,— еще бы лучше кажется было, если бы прямо хлопотать для скита. Для нас, по бесправности, невозможно ни то, ни другое, но для монастыря,— мы думаем, казна даст свободно.

И вот, всечестнейший и Боголюбезный Батюшка, о. Герман! Тогда бы Ваша любвеобильная и Боголюбивая душа по необходимости соединилась вечным союзом со всем обществом Кавказских отшельников; и Вы, по всему праву, были бы законным участником и всех их духовных плодов. Пустынники, быв обязаны Вам вечною признательностию, за приведение в покой их жизни, сочли бы для себя священным долгом — возносить свою первую молитву о Вашем (со срод.) вечном спасении как о таком благодетеле, которого благодеяние, по важности, не может иметь в сем веке ничего равного себе. Пустынножительство, как видно из жизни св. Пахомия великого и св. Ефрема Сирина, должно существовать до скончания мира. И в Апокалипсисе сказано, что жена, гонимая змием, бежала в пустыню.

Испрашивая св. Ваших молитв, остаюсь взаимно пожизненный молитвенник о Вас — убогий пустынножитель, схимонах Иларион (старший). 20 мая 1911 г.».— *289.*

[4] ⟨*Схимонах Иларион.*⟩ На горах Кавказа: Беседа двух старцев-пустынников о внутреннем единении с Господом наших сердец, чрез молитву Иисус Христову. Или: {Духовная деятельность современных пустынников}. В трех частях. Составил пустынник Кавказских гор, лесов и ущелий. Баталпашинск: Тип. Л. Я. Кочка, 1907. XVIII+329 с. От Московского Духовно-Цензурного Комитета печатать дозволяется, 21 июня 1907 года. Цензор протоиерей Николай Боголюбский.— *289.*

[5] *Протоиерей Иоанн Сергиев* (1829—20 декабря 1908), с 1855 г. служил в Андреевском соборе г. Кронштадта. Канонизирован Русской Православной Церковью в 1990 г., память 20 декабря. Основные сочинения, в которых раскрывается учение о молитве: «Моя жизнь во Христе». Ч. 1—2 (Полн. собр. соч. Т. 4. СПб., 1893. Т. 5. СПб., 1894); «Мысли о Церкви и о православном богослужении» (Там же. Т. 6. СПб., 1905).

Учение преподобного Иоанна Кронштадтского об Имени Божием и его однородность с имеславием проанализирована митрополитом Вениамином (Федченковым) в кн.: Протоиерей Иоанн Сергиев. Рукопись. 1954 (глава «Имеславие»).— *290.*

[6] *Епископ Кавказский и Черноморский Игнатий* (Брянчанинов, 1807—30 апреля 1867). Канонизирован Русской Православной Церковью в 1988 г., память 30 апреля. Основные сочинения о молитве: О молитве Иисусовой. Беседа старца с учеником // *Епископ Игнатий Брянчанинов.* Соч. СПб., 1886. Т. 1. С. 203—295); Слово о молитве умной, сердечной и душевной // Там же. Т. 2. С. 202—232; Слово о молитве Иисусовой // Там же. Т. 2. С. 233—313.— *290.*

[7] На горах Кавказа: Беседа двух пустынников о внутреннем единении с Господом наших сердец, чрез молитву Иисус Христову, или духовная деятельность современных пустынников. Составил пустынножитель Кавказских гор схимонах Иларион. 2-е издание, исправленное и много дополненное. Баталпашинск: Тип. Л. Я. Кочка, 1910. XXV+438 с. От Московского Духовно-Цензурного Комитета печатать дозволяется, Москва, 7 октября 1909 года. № 735. Цензор протоиерей Николай Боголюбский.— *290.*

[8] *Игумен Герман* род. 20.03.1844 в Звенигороде Московской губернии. Учился живописи у художника И. И. Иванова. 20.02.1868 вступил в число братии Гефсиманского скита. В 1877 г. принял монашество, рукоположен в иеродиакона в 1880 г., в иеромонаха в 1885 г. С 26.09.1897 — настоятель Зосимовой пустыни. 28.07.1916 пострижен в схиму. В 1917 г. в связи с 50-летием монашества награжден Святейшим Патриархом Тихоном наперсным крестом с украшением. †17.01.1923. Святитель Серафим (Чичагов) так характеризовал о. Германа: «О. игумен Герман опытно изучал иноческую жизнь еще под духовным водительством известного старца Гефсиманского скита иеросхимонаха Александра, питомца основателя старчества в Оптиной пустыни о. иеросхимонаха Льва и был в духовном общении с известным святителем затворником Феофаном. Духовная опытность о. Германа и знание им всех сторон монашества содействуют спасительному устроению монашеской жизни в Зосимовой пустыни, которая имеет характерную особенность иночества — старчество. Этим благодатным даром обладал, как известно, основатель пустыни схимонах Зосима...» (*Архиепископ Арсений* (Жадановский). Строитель Зосимовой пустыни схигумен Герман // К свету. 1993.

№ 14. С. 29). «Духовный опыт о. Германа ценил и Св. Синод. При так называемых афонских спорах об имени Иисусове Высшее Церковное Управление запрашивало письменно старца дать свое суждение, он отвечал, что молитва Иисусова есть дело сокровенное, а потому поднятый вопрос следовало бы покрыть любовию». (Там же. 1993. № 14. С. 22.) — *290*.

[9] На горах Кавказа: Беседа двух старцев пустынников о внутреннем единении с Господом наших сердец, чрез молитву Иисус Христову, или духовная деятельность современных пустынножителей. Составил схимонах Иларион, пустынножитель Кавказских гор. Ч. 1. Киев: Издание Киево-Печерской Лавры, 1912. XXVIII+367 с. От Киевского Духовно-Цензурного комитета печать дозволяется. Киев. 24 сентября 1911 г. Цензор, профессор Академии, священник А. Глаголев.

В издании книги помощь оказала великая княгиня Елизавета Федоровна († 5/18.1918; канонизирована Русской Православной Церковью в 1992 г., память 5 июля). В 1909—1912 гг. великая княгиня неоднократно посещала Смоленскую Зосимову пустынь и находилась под духовным руководством ее старцев иеросхимонаха Алексия и игумена Германа. (Впоследствии она поступила под непосредственное окормление духовника Марфо-Мариинской обители протоиерея Митрофана Серебрянского). Нет сомнений в том, что, оказывая помощь в издании книги схимонаха Илариона «На горах Кавказа», великая княгиня действовала по благословению и просьбе настоятеля игумена Германа. — *290*.

[10] *Архимандрит Антоний* (Храповицкий, 1863— †10 августа 1936). В 1902—1914 гг. — епископ Житомирский и Волынский, Экзарх Вселенского Константинопольского Патриарха для Галиции и Карпатской Руси. С 6 мая 1912 г. — член Святейшего Синода. В 1914—1917 гг. — архимандрит Харьковский и Ахтырский. Один из трех кандидатов на Патриарший престол в 1917 г. Находясь в эмиграции, в 1922 г. возглавил так называемый Карловацкий Синод Русской Православной Церкви за рубежом. Сведения о том, что архиепископ Антоний выступил против почитателей Имени Божия, не читая книги «На горах Кавказа», подтверждаются воспоминаниями митрополита Вениамина (Федченкова). Вероятно, отец Павел узнал об этом из рассказа самой великой княгини Елизаветы Федоровны. Ср.: «Наконец, упомяну об одном печальном факте. Известный митрополит Антоний (Храповицкий), бывший самым ярым противником афонских «имебожников»,— оказалось, сам не читал нашумевшей книги, в коей высказывалось это выражение об имени Бог, «На горах Кавказа»,— и с коей собственно и началось противное течение. Однажды, когда митрополит Антоний был уже митрополитом Киевским, с ним на обеде начала разговор Елизавета Феодоровна: почему он так сильно восстал против этой книги; а она была издана на ее средства и после одобрения сведущими лицами. Митрополит Антоний, к великому удивлению и тяжкому смущению Елизаветы Феодоровны, ответил ей, что он сам-то не читал этой книги, а ему докладывал миссионер! ⟨...⟩ Митрополит Антоний (Храповицкий) как главный противник этого учения известен был не только резкостью и легкомыслием (его доклад в Синоде был недопустимым, невозможным, бранчливым), но и склонностью допускать в своих воззрениях и объяснениях человеческую мысль, так называемую нравственно-психологическую концепцию. И нередко он переходил религиозные

границы, увлекаемый оригинальностью своих домыслов. Таков он был в отношении вообще догматов: в особенности же — в ложном, человеческом истолковании искупления». (Имеславие // *Митрополит Вениамин Федченков*. Протоиерей Иоанн Сергиев. 1954. Рукопись.) — *290*.

[11] *Митрофан Дмитриевич Муретов* (1850—1917) — проф. Московской Духовной Академии по Кафедре Св. Писания Нового Завета. См: Б/п ⟨архимандрит Иларион (Троицкий)⟩. Профессор Митрофан Дмитриевич Муретов († 11 марта 1917 г.) // Богословский Вестник. 1918. № 3—5. Авторство Муретова подтверждено в подборке материалов «К афонскому делу» (Колокол. 1914. 24 мая). — *291*.

[12] *Епископ Феодор* (Поздеевский; 1876 — †23 октября 1937 г.). В 1909—1917 гг. — ректор Московской Духовной Академии, епископ Волоколамский. Окормлял новоселовский «Кружок ищущих христианского просвещения», духовно руководствовался старцами Зосимовой пустыни. В академии епископ Феодор особо ценил и любил П. А. Флоренского, рукоположил его в сан диакона и иерея (24 апреля 1911 г.), назначил редактором «Богословского вестника» (сентябрь 1911 г.), дал блестящий отзыв на магистерскую диссертацию, защищенную Флоренским 19 мая 1911 г. См.: *Игумен Андроник (Трубачев)*. Священник Павел Флоренский — профессор Московской Духовной Академии и редактор «Богословского вестника» // Богословские труды: Юбилейный сб. М.: Московская Духовная Академия, 1986. С. 221—246; Богословские труды. Сб. 28. М., 1987. С. 290—314; *Зеленская Г.* Несокрушимые духом. Судьбы насельников московского Данилова монастыря // Памятники отечества. 1992. № 2—3. — *291*.

[13] *Епископ Владимирский и Суздальский Феофан* (Говоров. 1815 — †6 января 1894). Канонизирован Русской Православной Церковью в 1988 г., память 10 января. Основные сочинения о молитве: Добротолюбие. Т. 1—5. М., 1877—1890; Святоотеческие наставления о молитве и трезвении или внимании в сердце к Богу и истолкование молитвы Господней словами святых отцов. Изд. 1-е. М., 1881. — *292*.

[14] *Хрисанф, инок*. Рецензия на сочинение схимонаха о. Илариона, называемое: «На горах Кавказа» // Русский инок. Почаев, 1912. Февраль. № 71—75. Март. № 5. С. 57—59. — *292*.

⟨Приложение 2. **Письмо священника Павла Флоренского иеросхимонаху Антонию (Булатовичу)**⟩

Черновик ответного письма о. Павла Флоренского, вложенный в письмо о. Антония (Булатовича) от 19 августа 1914 г. Было ли отправлено письмо, публикаторам неизвестно. Впервые опубликовано: *Священник Павел Флоренский*. Переписка с М. А. Новоселовым. Томск, 1998. С. 135—136.

Игумен Андроник

Текст и примечания подготовлены *С. М. Половинкиным*.

[1] *Иеросхимонах Антоний (Булатович)*. Моя мысль во Христе: О Деятельности (Энергии) Божества. Пг.: Исповедник, 1914. — *295*.

[2] Иеримия 48.10. — *295*.

⟨Приложение 3. Замечания священника Павла Флоренского на книгу иеросхимонаха Антония (Булатовича) «Апология веры во Имя Божия и во Имя Иисус». М., 1913⟩

Оригинал представляет собой рукописную заметку Флоренского на отдельном листке. (Архив священника Павла Флоренского.) Ранее опубликовано: *Флоренский П. А.* Соч. Т. 2. М., 1990. С. 429—430. Публ. по оригиналу.

Игумен Андроник

Текст подготовлен *игуменом Андроником.*

⟨Приложение 4. Письмо священника Павла Флоренского Ивану Павловичу Щербову⟩

Оригинал представляет собой письмо Флоренского, возвращенное ему, вероятно, после смерти Ив. Павл. Щербова (Архив священника Павла Флоренского). Письмо Флоренского — ответ на письмо Ив. Павл. Щербова от 11 мая 1913 г., в котором ему была послана корректура итоговой части статьи С. Троицкого «Афонская смута» с «антитезисами» на «Апологию...» иеросхимонаха Антония (Булатовича) (см. Приложение). Относительно этих «антитезисов» иеросхимонах Антоний 15 мая 1913 г. писал М. А. Новоселову, что *«т. к. главная цель достигнута и, несмотря на все предубеждения против меня, докладчик, а с ним и Синод согласились, что Имя Божие объективно, как Божественное откровение есть Божество и что в молитве Имя Божие отождествляется с самим Богом, то я особенно возражать против этих поправок не намерен»*. Таким образом, в богословском споре могло было быть достигнуто икономическое примирение, нарушенное, буквально через день, синодальным посланием. Ранее полный текст переписки П. А. Флоренского, И. П. Щербова, иеросхимонаха Антония и М. А. Новоселова по данному вопросу опубл.: Начала. 1995. № 1—4. С. 200—205. Письмо Флоренского публикуется по оригиналу.

Игумен Андроник

Текст и примечания подготовлены *С. М. Половинкиным.*

[1] Щербов Иван Павлович (1875—31.III.1925) — сын сельского священника, кандидат богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. Преподавал нравственное богословие в Санкт-Петербургском Александро-Невском Духовном Училище. В. В. Розанов писал о нем: «Наш Иван Павлович — врожденный священник, но не посвящается. Много заботы. И пока остается учителем семинарии» (*Розанов В. В* О себе и жизни своей. М., 1990. С. 182). Участник Санкт-Петербургских религиозно-философских собраний (1902—1903). Был близок Кружку ищущих христианского просвещения. У него в Санкт-Петербурге останавливался о. Антоний (Булатович). После закрытия в Санкт-Петербурге всех духовных школ 1 октября 1918 г. в Лавре было открыто Богословско-пастырское училище, заведующим которого стал Щербов. Он принимал также участие в организации и работе Петроградского богословского института, разрешенного 4 декабря 1919 г. и открытого в 1920 г. В 1921 г. в Богословский институт был приглашен

П. А. Флоренский. В записной книжке П. А. Флоренского за 1925 г. сохранилась запись: «В Понедельник на Страстной неделе 1925 г. † Иван Павлович Щербов. Заболел в пятницу на 6-ой неделе Поста. Вас. Ив. Лисьев видел его в среду на 6-ой неделе. † от гастрической болезни ⟨2 сл. нерзб.⟩. Похороны в Александро-Невской Лавре. Народу было очень много. Хоронили 2 апреля». После кончины Щербова близкий ему о. Федор Андреев посвятил другу стихи:

Мудры, как змеи, как голуби про́сты,
Не сокрушат и надломленной трости,
и на распутье не слышен их глас.
Но это — соль и светильники мира,
Гости почтенные брачного пира,
Мудрые девы в полуночный час.

(Цит. по неопубликованной рукописи воспоминаний жены о. Федора Наталии Николаевны Андреевой, любезно предоставленной их дочерьми Анной и Марией.) — *296*.

[2] *Антитезисы* принадлежат Сергею Викторовичу Троицкому (1878—1972), который в то время преподавал вместе с И. П. Щербовым в Санкт-Петербургском Александро-Невском Духовном Училище. См.: *Архимандрит Ириней*. Профессор С. В. Троицкий: его жизнь и труды в области канонического права // Богословские труды. М., 1974. Сб. 12. — *296*.

[3] *Архиепископ Антоний* (Храповицкий) (1863—1936) — в то время член Св. Синода. — *296*.

[4] Вероятно, описка. Должно быть Василия Великого. — *296*.

[5] *Михаил Александрович Новоселов* (1864—1939) — редактор-издатель «Религиозно-философской библиотеки», один из руководителей Кружка ищущих христианского просвещения, приверженец имеславия. — *297*.

[6] *Схимонах Иларион* (†1916) — автор книги «На горах Кавказа» (изд. 1907, 1910, 1912). — *297*.

[7] Преподобный *Иоанн Кронштадтский* (1829—†20 декабря 1908). — *297*.

⟨Приложение 5. **Тезисы об Имени Божием из Послания Святейшего Синода от 18 мая 1913 г.**⟩

Публ. по изд.: Церковные ведомости, издаваемые при Святейшем Правительствующем Синоде. 18 мая 1913 г. № 20. С. 277—286.

⟨Приложение 6. **Примечания священника Павла Флоренского к статье архиепископа Никона**⟩ «Великое искушение около святейшего Имени Божия»

Оригинал (Архив священника Павла Флоренского) представляет собой переплетенные в единую книгу чистые листы и страницы из: 1) Церковные ведомости, издаваемые при Святейшем Правительствующем Синоде. 18 мая 1913 г. № 20 // Божиею милостию, Святейший Правительствующий Всероссийский Синод всечестным братиям, во

иночестве подвизающимся. С. 277—286; 2) Прибавления к Церковным ведомостям. № 20 (*Архиепископ Никон.* Великое искушение около святейшего Имени Божия. С. 853—869; *Архиепископ Антоний.* О новом лжеучении, обоготворяющем имена, и об «Апологии...» Антония Булатовича. С. 869—882; *Троицкий С.* Афонская смута. С. 882—909). На чистых листах Флоренский сделал примечания, многочисленные к статье архиепископа Никона и в небольшом количестве к статье С. Троицкого. К другим материалам примечаний сделано не было, хотя некоторые места в них подчеркнуты Флоренским как нуждающиеся в примечаниях. Статья архиепископа Никона с примечаниями Флоренского публикуется полностью, а из статьи С. Троицкого приводятся лишь отрывки, необходимые для понимания примечаний Флоренского. Ранее все материалы полностью опубликованы: Начала. 1995. № 1—4. С. 89—175. Тексты публикуются по оригиналам.

Игумен Андроник

Текст подготовлен *игуменом Андроником* и *А. Т. Казаряном.* Примечания *игумена Андроника* (№ 1) и *С. М. Половинкина* (№ 2).

[1*] *Архиепископ Никон* (Рождественский, 1851—†30 декабря 1918). Церковный писатель и публицист. С 1906 г.— епископ Вологодский и Тотемский, с 1907 г.— член Государственного Совета, с 1908 г.— член Святейшего Синода. В 1912 г. уволен по болезни от управления епархией и вновь назначен членом Святейшего Синода. С 1913 г.— архиепископ, председатель Издательского Совета при Святейшем Синоде. После выхода Послания Святейшего Синода 18 мая 1913 г. по вопросу о почитании Имени Божия архиепископ Никон был командирован на Афон во главе военной команды из 118 солдат и 5 офицеров и насильственно вывез в Россию монахов-имеславцев.— *299.*

[2*] *Троицкий Сергей Викторович* (14(26)3.1878—27.11.1972) — специалист по церковному праву. В 1901 г. окончил Санкт-Петербургскую Духовную Академию, преподавал в Санкт-Петербургском духовном училище; с 1906 г. был членом редакции «Церковных Ведомостей». В 1913 г. командирован Синодом на Афон по делу имеславцев. В 1920 г. эмигрировал в Югославию, где преподавал в Белградском университете. В 1947—1948 гг.— профессор Московской Духовной Академии. Умер в Белграде. См.: *Архимандрит Ириней (Средний).* Профессор С. В. Троицкий: его жизнь и труды в области канонического права // Богословские Труды. 1974. Сб. 12.— *303.*

⟨Приложение 8. **Священник Павел Флоренский.**⟩ **Архиепископ Никон — распространитель «ереси».**

Впервые опубликовано без подписи в книге: Материалы к спору о почитании Имени Божия. Изд. 2-е, доп. М., 1913. С. 101—104. Авторство установлено по списку «Печатных трудов П. А. Флоренского» (*Флоренский П.* Мнимости в геометрии. М., 1922. С. 66—67), а также по автографу Флоренского на одном из экземпляров статьи. По этому же автографу установлено соавторство И. П. Щербова (см. о нем в примеч.

к Приложению 4). Известна также публикация текста «Архиепископ Никон — распространитель «ереси»» за подписью М. А. Новоселова: Голос Москвы. 1913. 17 июля. № 164. Предполагаем, что фамилия Новоселова, несомненно разделявшего позицию статьи, была поставлена, чтобы скрыть истинного автора. Текст публикуется по изданию 1913 г.

Игумен Андроник

Текст и примечания подготовлены *игуменом Андроником* (№ 2), *С. М. Половинкиным* (№ 1).

[1] *Богомолец.* Не подлог ли? // Колокол. 1913.— *348.*

[2] Автором первых четырех рассказов был архимандрит Михаил (1825—1884), настоятель Троицкого Селенгинского монастыря и первый начальник Забайкальской противораскольнической миссии. Авторство его было установлено игуменом Андроником по маргиналиям священника Павла Флоренского на книге «Откровенные рассказы странника духовному своему отцу». Казань, 1884. Автор пятого — седьмого рассказов, найденных в бумагах преподобного Амвросия Оптинского, остается пока неизвестным. См.: *Иеромонах Василий (Пролимунд).* Послесловие // Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. Париж, 1989. С. 298—301; То же. Изд. Введенской Оптиной пустыни, 1991. С. 298—301.— *349.*

〈Приложение 9. **Отрывок из письма священника Павла Флоренского архиепископу Антонию (Храповицкому). 29 декабря 1915 г.**〉

Оригинал представляет собой авторскую копию, или черновик письма, оставленную П. А. Флоренским у себя (Архив священника Павла Флоренского). Содержание приводимого отрывка связано с тем, что в своем предыдущем письме архиепископу Антонию Флоренский, как редактор «Богословского вестника», предложил ему написать какую-либо статью к 25-летнему юбилею журнала (1892—1917). В ответном письме архиепископ Антоний среди ряда тем предложил статью «Об имебожниках». Ранее опубликовано: *Флоренский П. А.* У водоразделов мысли. М., 1990. С. 431. Публикуется по оригиналу.

Игумен Андроник

Текст подготовлен *игуменом Андроником.*

〈Приложение 10. **Священник Павел Флоренский. Проект текста для нового послания об Имени Божием. Ок. 1917 г.**〉

Оригинал — карандашный автограф П. А. Флоренского, предположительно около 1917 г. (Архив священника Павла Флоренского). Ранее опубликовано: *Флоренский П. А.* У водоразделов мысли. М., 1990. С. 334—335. Публикуется по оригиналу.

Предполагаем, что «Проект текста для нового послания об Имени Божием» мог появиться в связи с открытием Поместного Собора 1917 г. Некоторым подтверждением этого может служить нижепубликуемое письмо имеславцев П. А. Флоренскому.

«Ваше Высокоблагословение, Высокочтимейший Батюшка о. Павел, благословите!

По ревности о защите святоотеческого учения об Имени Божием и по настоянию его исповедников решаемся мы послать на Московский Поместный Собор прошение о пересмотре вопроса об Имени Божием. Но так как не знаем, к кому там обратиться, а с другой стороны, боясь, что на нашу просьбу об этом даже не обратят внимания,—мы осмеливаемся просить Вас как истинного пастыря Христова стада направить ее по надлежащему адресу, дабы она не погибла туне.

Земно кланяясь Вам, усерднейше просим простить нас за беспокойство и не оставить во святых Ваших молитвах.

Ваши недостойные послушники схимонах Догифей, монах Пантелеймон.

12 сентября 1917 г.

Акстафа Елизаветпольской губ., Н. Г. Левицкой для сх. Догифея.

P.S. Просим также передать и другое прошение наше, об освобождении имеславцев от военной службы как незаконно принятых туда».

Игумен Андроник

Текст подготовлен *игуменом Андроником* и *С. З. Трубачевым.*

⟨Приложение 11.⟩ Об Имени Божием. ⟨1921⟩

Авторской рукописью является черновой набросок выступления. Рукописный оригинал представляет собой беловик записи беседы Флоренского одним из слушателей его выступления в Москве. Время и место беседы известны из записи Флоренского на машинописном экземпляре этого текста: «(Изложено 1921. VII. 18 ст. ст. в среду в церкви Николы на Курьих Ножках)». Этот машинописный экземпляр, просмотренный Флоренским, и положен в основу публикации (Архив священника Павла Флоренского). Впервые опубликовано: Новый журнал (Нью-Йорк). 1987. № 167. С. 139—150 (по невыверенной самиздатской рукописи из Архива А. Ровнера); Studia Slavica Hung. Akadémiai Kiadó, Budapest. 34/1—4, 1988. С. 40—75. Публикуется по оригиналу.

Игумен Андроник

Текст подготовлен *игуменом Андроником.* Примечания *Н. К. Бонецкой* (№ 1, 3, 5—9, 11, 12), *А. Г. Дунаева* (№ 2, 4).

[1] Сформулированное на Толедском соборе (589 г.) добавление к Никейскому символу веры: последний постулирует исхождение Св. Духа от Бога-Отца, тогда как добавление Толедского собора состоит в том, что Св. Дух исходит от Отца *и Сына* (filioque). Это изменение стало предметом спора внутри Церкви и явилось одной из причин разделения (в 1054 г.) Церкви на западную (католическую) и восточную (православную).—*356.*

[2] См. примеч. 11 к «Магичности слова».—*357.*

[3] *Евномий*—ересиарх IV в., епископ одной из кафедр Антиохии, глава т. наз. строгих ариан или аномеев. Аномеи (от ἀνόμοιος—

неподобный), вслед за виновником церковных споров IV в. Арием, признавали Христа, Сына Божия, сотворенным Богом-Отцом в качестве посредника между Ним и миром, во всем неподобным Отцу. (В отличие от аномеев, омии (от ὅμοιος — подобный) считали, что Сын Божий подобен Отцу, однако не по существу). Сочинения Евномия дошли до Нового времени лишь в отрывках, зато сохранились писания Отцов Церкви (в частности, святых Василия Великого и Григория Нисского), направленные против него.— *357.*

[4] См. примеч. 22 к ст. «Имеславие».— *357.*

[5] См. эти анафематизмы в работе «Имеславие как философская предпосылка» (наст. изд., с. 270—271).— *357.*

[6] Местоположение цитаты не определено.— *359.*

[7] Ин. 4, 25.— *359.*

[8] Деян. 17, 22—31.— *359.*

[9] Ср. Исх. 10, 3—4; 13, 21—22; 19, 9, 16; 24, 15.— *359.*

[10] Неточное цитирование следующего текста: «А Давид отвечал филистимлянину: «Ты идешь против меня с мечом и копьем и щитом, а я иду против тебя во имя Господа Саваофа, Бога воинств Израильских, которые ты поносил»» (1 Царств 17, 45).— *359.*

[11] Пс. 19, 8.— *360.*

[12] Ср. близкие идеи лекций по философии культа в ст. «Словесное служение. Молитва» (Богословские труды. Вып. 17. М., 1977. С. 189—190).— *361.*

⟨Приложение 12. Отрывок письма, написанного священником Павлом Флоренским по просьбе о. архимандрита Давида в ответ на письмо имеславцев с Кавказа. 1923⟩

Отрывок письма Флоренского от 6 февраля (ст. ст.) 1923 г., написанного им по просьбе архимандрита Давида в ответ на письмо имеславцев с Кавказа, сохранился в виде беловой рукописи С. И. Огневой и идентичного по тексту машинописного экземпляра (Архив священника Павла Флоренского). Письмо было адресовано, вероятно, тем афонским инокам, которые отложились от духовного общения с церковной властью после Поместного Собора 1917—1918 гг. и удалились на Кавказ. Данное письмо позволяет лучше увидеть границу между имеславием и имебожничеством, а также показывает осторожность Флоренского в суждениях, касающихся уже не собственно философского исследования, а церковной жизни. Впервые опубликовано: *Флоренский П. А.* У водоразделов мысли. М., 1990. С. 336—338. Публикуется по оригиналу.

Игумен Андроник

Текст подготовлен *игуменом Андроником*. Примечания *С. М. Половинкина* (№ 1), *игумена Андроника* (№ 2).

[1] *Архимандрит Давид* (Дмитрий Иванович Мухранов, †5.VI.1931) происходит из крестьян Симбирской губ., Курмышского уезда, Ждановской волости, села Жданова. Был на военной службе. Стал монахом в зрелые годы. В 1888—1898 гг. был «экономом в Петрограде подвория

священного Скита, что на святой горе, Святого Андрея». Фактически построил подворье. За это в апреле 1897 г. был возведен в «чин Архимандрита Святейшего Апостольского и Патриаршего Вселенского престола» (из грамоты Патриарха Константинопольского Иоакима III (Архив священника Павла Флоренского). 9 октября 1897 г. назначен вторым, Санкт-Петербургским, Экзархом Константинопольского Патриарха. На деньги миллионера Сибирякова построил в Санкт-Петербурге несколько благотворительных учреждений. Возобновил древний Кобенский Успенский монастырь в Тифлисской губернии и уезде близ посада Коджары и был его настоятелем в 1903—1908 гг. С 1908 г.—на Афоне, где преобразил Свято-Андреевский скит Ватопедского монастыря. К началу Афонской смуты находился в затворе. 9 января 1913 г. избран большинством голосов во игумена Свято-Андреевского скита вместо изгнанного братией игумена Иеронима, выступавшего на стороне имеборцев. Покаялся перед Патриархом Константинопольским Германом V и возвращен на Афон с условием отказа от игуменства, осужден со всеми имеславцами решением Св. Синода от 18 мая 1913 г. В 1914 г. Московской Синодальной Конторой был разрешен в священнослужении. Жил в Покровском монастыре в Москве под покровительством еп. Верейского Модеста (Никитина). 8(21) октября 1918 г. был запрещен в священнослужении Патриаршим Синодом. В 20-е годы жил в Москве в часовне Св. Николая на Таганке. 6 ноября 1920 г. еп. Тульский и Одоевский Иувеналий (Масловский) ходатайствовал перед Св. Патриархом Тихоном за группу монахов-имеславцев, в том числе и за о. Давида: «Из личной моей неоднократной беседы с ними и знакомстве в течение пяти с лишком месяцев я вполне убедился, что они православные, и чего-либо еретического в их суждениях мною не было замечено» (Архив священника Павла Флоренского). Возможно, следствием этого ходатайства было совместное служение Св. Патриарха Тихона и о. Давида (Письмо Д. Ф. Егорова к о. Павлу Флоренскому от 29 июля 1921 г.—Архив священника Павла Флоренского). Пытался примирить несмирившихся монахов-имеславцев, укрывшихся на Кавказе, с церковной властью, для чего по его просьбе 6 февраля (ст. ст.) 1923 г. Флоренский написал им увещевательное письмо. Благословил Флоренского заниматься философско-богословской разработкой имеславия. Был духовным отцом Д. Ф. Егорова, А. Ф. и В. М. Лосевых и многих др. 3 июня 1929 г. постриг Лосевых в монахи. 18 апреля 1930 г. в Страстную Пятницу накануне ареста благословил инока Андроника (А. Ф. Лосева) на страдания.—*362*.

[2] Приводим письмо имеславцев с Кавказа (Архив священника Павла Флоренского):

«ДОСТОХВАЛЬНЫЕ ИСПОВЕДНИКИ ВСЕЗИЖДИТЕЛЬНОГО ИМЕНИ ГОСПОДА НАШЕГО ИИСУСА ХРИСТА

Вот уже 4 месяца, как мы, выезжая из дому, послали Вам письмо и до сих пор ничего не слышим. Просим Вас, напишите обстоятельно, как обстоит дело имеславия. Мы при помощи Божией продолжаем заниматься изучением Слова Жизни, Которое проливает обильнейший свет на имеславие и убеждает нас, что вопрос о Имени Божием есть наиглавнейший вопрос Православия, обнимающий со-

бою все христианство. Нам ясно стало, что молитва Иисусова и еще кратче — Имя Иисус есть краткое содержание всего Евангелия и означает Оно (по-русски): «Бог спасает», «Божие спасение» или просто «Спасение» или Спаситель. Значит по-синодски: Имя Иисусово не спасительно, как говорится в срамной грамоте от 18-го мая 1913 года (Церк. Ведом. № 20); в переводе же на русский язык это значит: «Божие (Иисусово) спасение — не спасительно». Вот до какого Богоотступничества дошел Святейший Синод и архиереи Земли русской. Они отреклись от Искушения, от Спасова животворения и попрали Кровь Завета Нового, за что и постиг их гнев Божий. Уличный паяц Учитель Петроградского Духовного Училища Сергей Троицкий силится доказать, что вера во Имя Спасово, во Имя Иисусово есть магия, забывая в безумии своем, что Искупителем нашим Господом Иисусом Христом даровано великое достоинство усыновления Богу, т. е. область чадом Божиим быти,— только верующим во Имя Его (Ин. 1, 12). А неверующий уже осужден есть яко не верова во Имя Единородного Сына Божия (Ин. 3, 18).

Признанный современными богословами, еп. Феофан (затворник) в своей книжице «Уроки из деяний и словес Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа» так объясняет, что значит веровать во Имя Его — значит «в сердце своем носить такое убеждение: «Я погубил себя грехом и спасаюсь только силою Господа, за меня распявшегося и благодатию Своею меня оживотворившего»». Следовательно, Синод отвергает всыновление Богу как ненужное, а архиепископ Никон даже ядовито высмеивает веру во Имя Иисусово в своем богохульном листке: «Что значит веровать». Архиересиарх же Антоний эту душу христианства приравнивает к повальному хлыстовскому греху. Вот кто такие архиереи Земли русской.

Но что за ужас. Что за омрачение. Ведь уже 10-й год, как они публично похулили душу Православия, официально надругались над Святая Святых Христова учения, и мы не знаем ни единого епископа, ни священника, кто бы возразил сему ужасному богоотступничеству. Как справедливы слова о. Илариона в письме его к Ново-Афонскому духовнику Вуколу: «Вот как доказало монашество 20-го века свою любовь к Искупителю. Иудеи распяли, а монахи предали всесожжению Имя Его... Грядущее поколение с омерзением будет читать имена Ваши...» После сего ничего нет удивительного в движении Обновленческой Церкви; но ее вред несравненно меньше, чем вред имеборчества. Имя Иисус даровано Ему за то, что послушлив был Отцу даже до смерти Крестныя, т. е. Имя Иисус есть как бы заглавие Божия Искупления. Оно есть заглавие всего Воплощенного Домостроительства и архиереи с монахами Его вычеркнули. Вера во Имя Иисусово есть душа христианства, которую так богохульно вырвал Синод своей грамотой от 18 мая 1913 года (Церк. Вед. № 20). А обновленцы растаскивают члены тела Ее, умершего и разлагающегося. Имеборцы убили душу невидимую, но все содержащую, обновленцы растаскивают уже видимые члены тела.

Приветствуем всех отцов Имеславцев, не оскверняющихся сообщением с имеборствующими. Пришлите нам пророчество преп. Серафима.

Будьте здоровы и Богом хранимы» — *362.*

V. ИТОГИ

Статья «Итоги» написана Флоренским в ноябре — первой половине декабря 1922 г. На полях оригинала находятся даты диктовки рукописи. Статья «Итоги» должна была, по нашему предположению, завершить первый выпуск «У водоразделов мысли». В изданный проспект труда эта статья не попала, вероятно, лишь потому, что была написана уже после составления проспекта. Составление списка печатных трудов П. А. Флоренского, который был напечатан в приложении к книге «Мнимости в геометрии», датируется по авторской помете 4 июля 1922 г. Скорее всего тогда же был составлен для издательства «Поморье» и проспект труда «У водоразделов мысли». Выход книги «Мнимости в геометрии» из печати датируется 5 октября 1922 г., а статья «Итоги» была написана два месяца спустя. Содержание раздела «Итоги» подтверждает это предположение. Раздел начинается подведением итогов исследования, касавшегося двух высших деятельностей — искусства изобразительного (ср.: Обратная перспектива) и искусства словесного (ср.: Мысль и язык).

Впервые статья «Итоги» была опубликована в «Вестнике РСХД» (1974. № 111. С. 56—64). При публикации, которая осуществлялась по одной из невыверенных копий, допущены неточности и пропуски иностранных слов. Кроме того, в редакторском примечании время и место написания статьи указаны ошибочные.

Данная публикация осуществляется по трем правленым авторским спискам: первоначальному рукописному, записанному под диктовку Флоренского С. И. Огневой, и двум машинописным. Поскольку разночтения между ними незначительны, они не указываются.

Игумен Андроник

Текст подготовлен *игуменом Андроником, С. З. Трубачевым.* Примечания *игумена Андроника* (№ 2), *Н. К. Бонецкой* (№ 1, 3—10).

[1] На полях рукописного оригинала дата: «1922.XI».— *364.*

[2] Критику Флоренским закона тождества см. в его книге «Столп и утверждение Истины», III (Письмо второе: сомнение).— *365.*

[3] точка опоры *(лат.).— 365.*

[4] как будто *(нем.).— 365.*

[5] На полях рукописного оригинала дата: «1922.XI».— *367.*

[6] доведение до нелепости *(лат.).— 368.*

[7] все, весь состав *(ит.).— 369.*

[8] На полях рукописного оригинала дата: «1922.XII.16».— *370.*

[9] Разграничение истин философии и теологии: то, что может считаться истинным в философии, не является таковым для теологии, и наоборот. Один из основателей учения о двойственной истине — Ибн-Рушд (Аверроэс); Сигер Брабантский и Уильям Оккам — крупнейшие теоретики этого учения.— *371.*

[10] Слегка измененные строки из первой части поэмы А. С. Пушкина «Медный всадник»: «Но ныне светом и молвой оно забыто...» — *372.*

⟨Часть вторая.⟩
ВОПЛОЩЕНИЕ ФОРМЫ (ДЕЙСТВИЕ И ОРУДИЕ)

I. HOMO FABER

Первоначальной авторской рукописью данного раздела следует считать раздел «2. Homo faber» (1917.IX.14) из спецкурса 1917 г. «Из истории философской терминологии». Дополнительные материалы в виде отдельных листков, вложенных в тетрадь спецкурса, содержат отдельные авторские рассуждения, цитаты, ссылки на литературу. Три листка, датированные «1919.X.5—6. Ночь», содержат текст о Лаланде и Бюхнере. Вторая, более обширная рукописная авторская редакция, помеченная цифрой «5», содержит авторские примечания, использованные комментаторами. Цифра «5», вероятно, обозначает последовательность раздела на данном этапе работы над циклом (1. Наука... 2. Диалектика... 3. Антиномия... 4. Термин... 5. Homo faber). Третья редакция — машинописный текст (ок. 1922 г.), правленный Флоренским. По этой редакции и публикуется данный раздел. Впервые работа опубликована в книге: *Половинкин С. М.* П. А. Флоренский. Логос против хаоса. М., 1989. С. 48—60.

Игумен Андроник

Текст подготовлен *игуменом Андроником* и *С. М. Половинкиным*. Примечания *С. М. Половинкина*.

[1] ⟨*Лаланд* (*Lalande*) *Жозеф Жером Франсуа* (1732—1807) — французский астроном.⟩ — *374*.

[2] *Büchner K.* Kraft und Stoff, 8-te Auflage. S. 53 (51?).

⟨*Бюхнер* (*Büchner*) *Фридрих Карл Христиан Людвиг* (1824—1899) — немецкий естествоиспытатель, вульгарный материалист.

Рус. пер.: *Бюхнер Людвиг*. Сила и материя. Очерк естественного миропорядка вместе с основанной на нем моралью, или учением о нравственности. Пер. с 21-го нем. изд. Н. Полилова. СПб.: Издание А. И. Васильева, 1907. С. 63. «Теология и естествознание не могут мирно существовать вместе, а богословского или церковного естествознания нет и не будет до тех пор, пока с неба не будут падать готовые люди и пока телескоп не откроет ангельских сонмов».⟩ — *374*.

[3] ⟨*Горбунов Иван Федорович* (1831—1895/96) — русский писатель и актер. Мастер сценок из народного быта. См.: *Горбунов И. Ф.* Сара Бернар // Полн. собр. соч. 3-е изд. Т. I. СПб.: Издание А. Ф. Маркса, 1904. С. 288. В архиве семьи Флоренских сохранился листок с приведенной цитатой из Горбунова и приписка: «Эпиграф для гносеологии».⟩ — *378*.

[4] ⟨*Буше де Кревкер де Перт* (Boucher de Crevecœur de Perthes) Жак (1788—1868) — французский ученый и писатель. Публиковал результаты своих исследований о первобытной культуре в окрестностях Абервилля. Оставил много описаний своих путешествий, в том числе «Voyage en Russie» (1859).⟩ — *378*.

[5] Ср.: *Бергсон А.* Творческая эволюция ⟨Авторизированный пер. с фр. В. А. Флеровой. М.—СПб.:⟩ Изд. «Русской мысли», 1914, с. 123 сл.— *378*.

[6] ⟨*Мах (Mach) Эрнст* (1838—1916) — австрийский физик и философ. См.: *Мах Э.* Познание и заблуждение. Очерки по психологии исследования. Разрешенный автором перевод со второго, вновь просмотренного немецкого издания Г. Котляра под ред. проф. Н. Ланге. М.: Издание С. Скримунта, 1909. С. 93: «Здесь можно проследить, как материальные, *технические* потребности, бывшие сначала единственным мотивом, постепенно уступают свое место чисто *интеллектуальному* интересу. Затем, когда интеллект овладевает данной областью фактов, начинается обратное влияние науки на инстинктивную технику, из которой она развилась, и эта техника превращается в научную, основанную уже не на случайном опыте, а на планомерном разрешении сознательно поставленных задач».⟩ — *379.*

[7] *Клейнпетер Г.* — Теория познания современного естествознания на основе воззрений Маха, Сталло, Клиффорда, Кирхгофа, Гертца, Пирсона и Оствальда. Пер. Р. Лемберк под ред. и с пред. П. Юшкевича. СПб.: Шиповник, 1910, с. 90 (Библиотека современной философии, вып. IV). — *379.*

[8] *Линцбах Я.* Принципы философского языка. Опыт точного языкознания. Петроград: ⟨Тип. Т-ва А. С. Суворина⟩, 1916, с. 54 сл. — *381.*

[9] ⟨П. А. Флоренский трактует эту «теорему» так: «Всякое определение есть отрицание». Это высказывание находится в письме Спинозы к Яриху Иеллесу от 2 июня 1674 г.: «Так как, следовательно, фигура есть не что иное, как ограничение, а ограничение есть отрицание, то она, как сказано, не может быть ничем иным, как отрицанием». (*Спиноза Б.* Избранные произведения. Т. 2. М., 1957. С. 568.) Среди значений лат. слов «determinatio» и «definitio» существуют и такие: 1) «ограничение» и 2) «определение». Из контекста видно, что Спиноза употребляет слово «determinatio» в смысле «ограничение». К определению в «Трактате об ограничении разума...» Спиноза предъявлял совсем иные требования: «Чтобы можно было назвать определение совершенным, оно должно будет выразить внутреннюю сущность вещи и не допускать того, чтобы мы взяли вместо нее какие-нибудь свойства вещи». (*Спиноза Б.* Избр. произв. Т. 1. М., 1957. С. 352.) Однако это выражение часто переводится как «всякое определение есть отрицание». Традиция такого толкования восходит к Гегелю (см.: *Гегель.* Соч. Т. IX. Лекции по истории философии. Кн. 1. Л., 1932. С. 222). Этой традиции, по всей видимости, следовал и П. А. Флоренский.⟩ — *382.*

II. ПРОДОЛЖЕНИЕ НАШИХ ЧУВСТВ

Первоначальной авторской рукописью для данного раздела следует считать «3. Продолжение наших чувств» (1917.IX.14) из спецкурса 1917 г. «Из истории философской терминологии». Дополнительные материалы вложены в тетрадь спецкурса. Вторая черновая рукописная авторская редакция, помеченная цифрой «6», содержит авторские примечания, использованные комментаторами. Цифра «6», вероятно, обозначает последовательность раздела на данном этапе работы... 5. Homo faber. 6. Продолжение... . Третья редакция — машинописный текст (ок. 1922), правленный Флоренским. По этой редакции и публикуется

данный раздел. Впервые работа была опубл.: Символ. № 28. Париж, 1992. С 135—152.

Игумен Андроник

Текст подготовлен *игуменом Андроником* и *С. М. Половинкиным*. Примечания *С. М. Половинкина*.

[1] *См.: Филиппов М. М.* Философские Письма/Посвящается графине М. А. Т. Письмо первое // Научное обозрение. Ежемесячный научно-философский журнал. Год X. СПб., 1903, май, № 5, с. 202.— *383*.

[2] («Ζῶα λέγεται καθόλου διὰ πάντων τῶν ζώντων», подобно тому как на латинском языке animal вместо animale. 'Ανθίμου Γαζῆ Λεξικὸν ἑλληνικόν, ἔκδοσις πρώτη, ἐν Βενετίᾳ, 1809, τ. 1, σ. 1860.)— *383*.

[3] Иез. 1, 10; Откр. 4, 6—8; ср.: *Флафий Иосиф*. Иудейская археология. III, 6,5 (137). (Flavii Josephi. Opera omnia. Post Jm. Berrerum recognovit jam. Adz. Naber. Lipsiae, 1888, Vol. I, p. 16, 3—6).— *383*.

[4] Тропарь великого повечерия между «С нами Бог» и «Верую».— *383*.

[5] *Платон*. Определения, 411a // Platonis Opera ex rec. C.E.Ch. Schneideri, Parisiis, 1846, Vol. II, p. 592, 3—4.

〈Ср.: *Платон*. Диалоги. М., 1986. С. 42: «Бог — бессмертное существо...».〉— *383*.

[6] *Новалис*. Фрагменты (в переводе Григория Петникова) I. М.: Книгоиздательство «Лирень», 1914, с. 29.— *383*.

[7] *Spencer*. The Principies of Psychology. London, 1870 [первое издание вышло в 1855 году], I, пар. 164, p. 356. *Спенсер Герберт*. Основания психологии. Перевод со 2-го английского издания. Издание И. И. Билибина. Т. 2. СПб., 1876, с. 78—79. Часть 3-я, гл. VIII, пар. 164.— *384*.

[8] Id. 〈С. 79.〉— *384*.

[9] Ссылка по *Винеру*, с. 3. 〈См. прим. 15.〉— *384*.

[10] *Ernst Kapp*. Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Cultur aus neuen Gesichtspunkten // Braunschweig, 1877. S. 42.— *384*.

[11] См. прим. 1, с. 203—206.— *384*.

[12] Id., с. 203.— *385*.

[13] *Гернесс М.* Культура доисторического прошлого. Ч. 1. Каменный век. 〈Вып. 1.〉 Перевод с немецкого под редакцией В. Н. Дьякова. М.: Издание «Фарос», 1913, с. 54—55.— *385*.

[14] *Липперт Ю.* История культуры. Перевели с немецкого А. Острогорский и П. Струве. СПб. 〈: Издание Ф. Павленкова〉, 1894.— *385*.

[15] *O. Wiener*. Die Erweiterung der Sinne. Antrittsvorlesung.— Lpz., 1901.

〈Вступительная лекция Отто Винера, проф. Лейпцигского ун-та, была прочитана 19 мая 1900 г. Она неоднократно переводилась на русский зык:

1) *Wiener Otto*. Расширение наших чувств/Пер. Д. Шор // Вестник опытной Физики и Элементарной Математики. Одесса, 1901, 1 сент., № 3 (303). С. 49—55; 15 сент., № 4 (304). С. 81—87; 30 сент., № 5 (305). С. 109—111; 15 окт., № 6 (306). С. 121—131.

2) Речь *О. Wiener*. Расширение наших чувств/Пер. Д. Шора. Отдельный оттиск из популярно-научного журнала «Вестник опытной Физики и Элементарной Математики». 〈Одесса: Тип. Бланкоиздательства М. Шпенцера, 1901.〉

3) *Проф. О. Винер.* Расширение наших чувств. ⟨Пер. Д. Шора.⟩ // Успехи физики. Сборник статей о важнейших открытиях последних лет/Одесса: Издание «Mathesis», 1907. Изд. 2-е, ⟨Вып. 1-й⟩ с. 1—28.

⟨На это издание ссылается П. А. Флоренский.⟩

4) *Винер Отто.* Расширение наших чувств. Вступительная лекция. Пер. с нем. Г. А. Котляра. СПб.: Кн-во «Образование», 1909.

5) ⟨*Винер О.* Расширение области наших чувственных восприятий/Пер. К. А. Тимирязева // Философия науки. Естественнонаучные основы материализма. Ч. 1. Физика/Под ред. проф. А. К. Тимирязева. Вып. 1. М.; Л., 1923.— «Популярная научная библиотека 53».⟩ — *385.*

[16] Id., с. 3.— *385.*

[17] Ид., ц. 4.— *386.*

[18] Без подписи. Чувство обоняния // Научное обозрение. Еженедельный научный журнал. СПб., 1896, № 21, стб. 659—665; № 22, стб. 694—699.

⟨Здесь П. А. Флоренский воспользовался своими записями от 24 марта 1899 г. в тетради «Что я читал и писал».⟩ — *390.*

[19] *Сэр Джон Леббок.* Муравьи, пчелы и осы. ⟨Наблюдения над нравами общежительных перепончатокрылых.⟩ Пер. с 5-го английского издания Д. В. Аверкьева. С приложением статьи переводчика: Муравьиные следы. СПб.: Изд. А. С. Суворина [1884], с. 166, 392 сл. 457—475.— *391.*

[20] *Снайдер Карл.* Картина мира в свете современного естествознания. Пер. с немецкого под ред. проф. В. Завьялова. Одесса: Изд. «Mathesis», 1909, с. 50—52.— *391.*

[21] *Бутлеров А. М.* Антиматериализм в науке, нейральный анализ Иегера и гомеопатия. Изд. 3-е редакции журнала «Ребус». СПб., 1888. ⟨Первоначально в «Новом Времени» за 1881 г.⟩

Бутлеров А. М. Статьи по медиумизму. ⟨С фототипическим портретом автора и воспоминанием об А. М. Бутлерове Н. П. Вагнера.⟩ Издал ⟨А. Н.⟩ Аксаков // ⟨СПб.: Тип. В. Демкова⟩, 1889.— *391.*

[27] *Лассвиц К.* Современная энергетика и ее значение для теории познания. II, № 41, 42 // Новые идеи в философии. Сборник № 11. Теория познания и точные науки. СПб.: Изд. «Образование», 1914, с. 58/ Пер. Г. Котляра.— Это определение повторяется у Лассвица несколько раз в разных видах.— *393.*

[23] В его курсе лекций «Задачи современной физики», читанном в Московском Университете в 1903/04 учебном году, подробная запись этого любопытного курса сохраняется в моих бумагах.— *394.*

[24] *Томсон В. (лорд Кельвин).* Строение материи. ⟨Популярные лекции и речи.⟩ Перевод с англ. Б. П. Вейнберга, под ред. И. И. Боргмана. СПб.: ⟨Издание Л. Ф. Пантелеева⟩, 1895, с. 182 // В речи «Шесть врат познания», 3 октября 1883 г.— *395.*

[25] Id., с. 184, 185.— *396.*

[26] *Роша А. де.* Световые излучения человека и перемещение чувствительности внаружу. Пг.: Кн-во «Новый человек», 1915, с. 2: «Физическое действие магнита было недавно вновь подтверждено в Нью-Йорке г. Гамондом (Annales de psychiatrie et de hypnologie, ноябрь 1894)». ⟨Далее на с. 2—3 следует описание опыта. П. А. Флоренский указал

в этой книге с. 1—39 «особ. с 32—34, где даются краткие итоги опытов».〉—*396*.

[27] *Moll Albert*. Гипнотизм, со включением главных основ психотерапии и оккультизма. Перевод с 4-го дополненного издания [д-ра] Д. Г. Фридберга. 2-е русское издание. СПб.: [Издание К. Л. Риккера,] 1909, с. 6—7, 44, 46, 484—492: тут изложены основные попытки установить связь между магнетизмом и жизнедеятельчостью и возражения на них.—*397*.

[28] *Винер*, id., с. 2.—*398*.

[29] *Mach E.* Populäre Vorlesungen, 3. Aufl. Lpz., 1903, s. 398.

〈*Max Э.* Популярно-научные опыты/Авторизированный пер. с 3-го нем. изд., доп. шестью новыми статьями Г. А. Котляра. С пред. автора. СПб.: Кн-во «Образование», 1909; 2-е сокр. изд. Пг.: Кн-во «Образование», 1920.〉

Max Э. Познание и заблуждение. Очерки по психологии исследования. Пер. Г. Котляра под ред. Н. Ланге. М.: 〈Издание С. Скримунта〉, 1909, с. 154.

Max Э. Анализ ощущений и отношение физического к психическому. Перев. Г. Котляра, изд. 2-е. М., 1908, с. 140.

Prentiss. The otocyst of Decapod Crustacea, its structure, development and functions («Bulletin of the Mus. of compar. Zool. et Harvard College», 1900—1901).

Kreide. Sitzungsberichte der Wiener Akad. d. Wissensch. 1893. Bd. 102, Abth. 3, s. 149.

Лёб. Динамика живого вещества. Пер. под ред. В. В. Завьялова. Mathesis. Одесса, 1910, с. 236—237.—*399*.

[30] *Д. А. Гольдгаммер*. Невидимые лучи света // «Научное Обозрение», 1902, май, № 5, с. 129.—*399*.

[31] *Винер*, id., с. 15.—*400*.

[32] Ид., ц. 16—17.—*400*.

[33] См. примеч. 20, с. 7.—*400*.

[34] См. примеч. 30, с. 128.—*400*.

III. ОРГАНОПРОЕКЦИЯ

Первоначальной авторской рукописью данного раздела следует считать раздел «4. Органопроекция» (1917.IX.15—19) из спецкурса 1917 г. «Из истории философской терминологии». Многочисленные дополнительные материалы вложены в тетрадь спецкурса. Примечаний автора и указаний на них не известно. Вторая известная редакция — машинописный текст (ок. 1922 г.), правленный Флоренским. По этой редакции и публикуется данный раздел. Впервые с большими купюрами работа была опубликована: Декоративное искусство СССР, 1969, № 145, с. 39—42; первая научная публикация: Символ, № 28. Париж, 1992. С. 153—170. Примечаний Флоренского не сохранилось.

Игумен Андроник

Текст подготовлен *игуменом Андроником, С. М. Половинкиным*. Примечания *С. М. Половинкина*.

[1] См. примеч. 10 к «Продолжению наших чувств».—*402*.

[2] См.: *Carus Paul*. The Philosophy of the Tool. 1893.—*402*.

[3] См.: *Дюпрель Карл.* Монистическое учение о душе. Пособие к решению загадки о человеке/Пер. с нем. М. С. Аксенова. М.: Типолитография Т-ва И. Н. Кушнеров и К°, 1908. С. 55—56.— *402.*

[4] См. примеч. 1 к «Продолжению наших чувств».— *402.*

[5] См.: *Лаэртский Диоген.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 375· «Человек есть мера всем вещам — существованию существующих и несуществованию несуществующих».— *402.*

[6] *Гёккель* Э. Художественная работа клеточки // Чудеса природы. Замечательные произведения живой и мертвой природы в отдельных очерках выдающихся специалистов-ученых/Пер. с нем. Ф. И. Павлова. Пг.: Изд-во П. П. Сойкина. Б. г. Стб. 122. Многообразие прекрасных форм Гёккель считал «чудным естественным творчеством» (там же, стб. 140).— *403.*

[7] Найти это место у М. М. Сперанского не удалось.— *403.*

[8] О понятии «магическое» у П. А. Флоренского см.: наст. изд. С. 543—548.— *403.*

[9] *Фехнер Густав Теодор* (1801—1887) — немецкий физик, психолог, философ и сатирик. Пытался создать особую науку — *психофизику*, которая призвана была изучать соотношение двух рядов явлений — психических и физических — в их функциональной зависимости. См.: *Fechner G. T.* Elemente der Psychophysik. Lpz., 1860.

Цит. по кн.: *Дюпрель Карл.* Монистическое учение о душе. М., 1908. С. 54. Здесь Дюпрель ссылается на книгу Фехнера «Uber die physikalische und philosophische Atomlehre», изданную в 1855 и 1864 гг.— *404.*

[10] Цит. по кн.: Д-р *Люи Мюрат* в сотрудничестве с д-ром *Поль Маратом.* Идея о Боге по современному состоянию естественных наук. Чудеса человеческого тела. С разрешения составителя с прибавлением своих примечаний перевел д-р мед. В. П. Колодезников. Пг.: Тип. «Колокол», 1914. С. 12.— *404.*

[11] Там же. С. 14—16.— *406.*

[12] Там же. С. 14.— *406.*

[13] Учение о том, что все пять чувств человека, в том числе и зрение, в существе своем сводятся к осязанию, развито Аристотелем в его трактате «О душе» (см.: *Аристотель.* Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1976).— *407.*

[14] Сведений о Баптисте Порте найти не удалось.— *410.*

[15] Сведений об Альгасене найти не удалось.— *410.*

[16] Сведений о Шейнере найти не удалось.— *410.*

[17] См.: *Ньютон.* Оптика, I, II, 3.— *410.*

[18] В тетрадь со «Специальным курсом» вложен листок, озаглавленный «Глаз», который содержит факты, приводимые П. А. Флоренским. В конце листка имеется ссылка: «рисунки их см. *Мейер.* Жизнь природы, с. 245». Какую работу Мейера имеет здесь в виду П. А. Флоренский, выяснить не удалось.— *411.*

[19] В 1855 г. немецкий ученый Герман Людвиг Фердинанд фон Гельмгольц (1821—1894), основываясь на забытой теории англ. ученого Томаса Юнга (1773—1829), разработал теорию восприятия глазом цветовых впечатлений, известную под именем теории Юнга — Гельмгольца. Эта теория была одним из истоков *пуантелизма* — направления живописи, связанного с именами Жоржа Сёра (1859—1891) и Поля Синьяка (1863—1935). Их живописная манера представляла собой нанесение маленьких цветных точек на все поле картины. Для своих приемов

они стремились найти основание в современных им научных теориях зрения, в частности в теории Юнга — Гельмгольца. См.: *Сёра Жорж, Синьяк Поль.* Письма. Дневники. Литературное наследие. Воспоминания современников. М., 1976.— *412.*

[20] *Люмьер Луи Жан* (1864—1948) — французский изобретатель. Создал также первый киноаппарат для съемки и проекции (1895).— *412.*

[21] См.: *Огнев И. Ф.* Общий очерк учения о строении электрических органов. Отд. отт. из журнала «Русский Архив патологии, клинической медицины и бактериологии», издаваемого под ред. проф. В. В. Подвысоцкого. СПб.: Изд. К. Л. Риккера, 1896. С. 1: «А. Бабухин нашел, что электрические органы развиваются из поперечно-полостных мышц». О сотрудничестве И. Ф. Огнева (1855—1928) и А. И. Бабухина (1835—1891) см.: *Огнев С. И.* Иван Флорович Огнев. М., 1944.— *413.*

[22] *Гарвей Уильям* (1578—1657) — английский врач. См.: *Гарвей У.* Анатомическое исследование о движении сердца и крови у животных/ Пер., ред. и коммент. акад. К. М. Быкова. 2-е изд. М.; Л., 1948.— *414.*

[23] *Мейер Георг Герман фон* (1815—1892) — немецкий анатом. Особенно важны его исследования относительно скелета человека и внутренней архитектуры костей.— *415.*

[24] Цит. по кн.: *Ранке И.* Человек. Т. 1: Развитие, строение и жизнь человеческого тела. СПб., 1903. С. 398—399.— *415.*

[25] Там же. С. 17.— *416.*

[26] Письмо Микеланджело к кардиналу (вероятно, Родольфо Пио да Карпи), Рим, 1557—1560 гг. // Переписка Микеланджело Буонарроти и жизнь мастера, написанная его учеником Асканио Кондиви/Пер. М. Павлиновой. СПб.: Шиповник, 1914. С. 212—213.— *416.*

[27] В архиве семьи Флоренских сохранился листок с указанием книги: «*Олесницкий А. А.* Ветхозаветный храм в Иерусалиме. Православный Палестинский сборник, т. V, вып. 1, СПб., 1889». В этой книге наряду с космическим дается и антропологическое объяснение ветхозаветного культа, в том числе устройство скинии и храма. Антропологическое объяснение возводится к Филону и Оригену. Далее показано, как оно было развито Арием Монтаном, Вилляльпандом, Лютером, Фридрихом и др. (с. 193 и далее).— *417.*

[28] В архиве семьи Флоренских сохранился листок, на котором написано: «По толкованию Симеона Фессалоникийского двойственный состав храма Христианского, из самого доступного храма и недоступного алтаря, среди разных символических значений, имеет и значение Человека, «из души сущего и телесе»». (Симеон Фессалоникийский, гл. 4.) О Симеоне, который стал архиепископом в 1406 г., см.: *Соколов М. А.* Симеон, Архиепископ Солунский // Чтения в Обществе Любителей Духовного Просвещения. 1894. Май — июнь. С. 518—558. *Он же.* Симеон, архиепископ Солунский, как исследователь богослужебных чинопоследований // Чтения в Обществе Любителей Духовного Просвещения. 1894. Сентябрь. С. 424—446.— *417.*

[29] См. примеч. 3.— *417.*

[30] См.: *Бэкон Фрэнсис.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1972. С. 82.— *418.*

[31] См.: *Мах Э.* Познание и заблуждение. Очерки по психологии исследования. Разрешенный автором перевод со второго, вновь просмотренного нем. изд. Г. Котляра под ред. проф. Н. Ланге. М.: Издание С. Скримунта, 1909. С. 151.— *419.*

[32] На Крит к царю Миносу бежал из Афин Дедал. Он подсказал Ариадне, как освободить Тесея из лабиринта. За это Дедал был заключен Миносом в лабиринт, откуда их освободила Пасифая. Дедал вместе с сыном Икаром, сделав крылья, улетел с Крита.—*421.*

IV. СИМВОЛИКА ВИДЕНИЙ

Интерес Флоренского к снам, пробудившийся скорее всего под влиянием детских и юношеских впечатлений (см.: *Флоренский П.* Детям моим... М., 1992. Ч. I: Раннее детство. Гл. «Впечатления таинственного»; Ч. VI: Наука), отразился уже в его статье «Пределы гносеологии» (наст. изд. Т. 2. М., 1996. С. 34—60), где приводится таблица разных видов памяти (прошлого, настоящего и будущего). В дальнейшем мысль о. Павла при анализе сновидений идет по трем направлениям: физическому, символическому и мистическому. Вывод о возможности обратного течения времени, сформулированный в «Мнимостях в геометрии» (1922), аргументируется на примере сновидений в «Иконостасе» (1922); там же говорится и о мистической стороне снов (подробнее см.: *Флоренский П. А.* Иконостас // Наст. изд. Т. 2. М., 1986. Примеч. 3, 4, 10, 24, 33 и др.). О влиянии натурфилософской мысли на рубеже XVIII—XIX вв., и прежде всего Г. Г. Шуберта, на интерпретацию сна Флоренским см.: *Михайлов А. В.* О. Павел Флоренский как философ границы // Вопросы искусствознания. 1994. № 4. С. 33—69.

Из современной литературы укажем здесь книгу: *Rocheterie, Jacques de la.* La Symbologie des rêves. Le corps humain. Paris: Imago, 1984.

А. Г. Дунаев

Первоначальной авторской рукописью данного раздела следует считать раздел «5. Символика сновидений» (1917.IX.19) из спецкурса 1917 г. «Из истории философской терминологии». Дополнительные материалы вложены в тетрадь спецкурса. Примечаний автора и указаний на них не известно. Заглавие «Символика видений» впервые появляется в плане октября 1919 г. и во второй редакции машинописного текста (ок. 1922 г.), правленного Флоренским. По этой второй редакции и публикуется данный раздел. Впервые работа опубликована: Символ. Сб. 28. Париж, 1992. С. 171—182. Примечаний Флоренского не сохранилось.

Игумен Андроник

Текст подготовлен *игуменом Андроником* и *А. Г. Дунаевым*. Примечания *А. Г. Дунаева.*

[1] Орудия... действия. Термины ὄργανον... ἐνέργεια были применены Вильгельмом фон Гумбольдтом для описания антиномии языка — его вещности и деятельности и использованы и объяснены о. Павлом в первой части труда «У водоразделов мысли», глава «Антиномии языка».— *422.*

[2] Природа порождающая и природа порожденная (Natura naturans и Natura naturata). Формулировка Бенедикта Спинозы («Этика»), восходящая к средневековой схоластике.— *422.*

[3] *Овидий.* Наука любви, III, 397.— *423.*

[4] Так в машинописи. Может быть, следовало бы читать «мистически⟨м⟩» или «мистическ⟨ое⟩».— *423.*

[5] Отец Павел цитирует по кн.: *Метнер Э.* Размышления о Гёте. Кн. I: Разбор взглядов Р. Штейнера в связи с вопросами критицизма, символизма и оккультизма. М., 1914. С. 194—195 (письмо к Шуберту от 2 апреля 1818 г. См. также примеч. 118 на с. 501).— *424.*

[6] Там же. С. 196.— *424.*

[7] *Scherner K.* Das Leben des Traumes. Berlin, 1861.— *428.*

[8] *Schubert G.* Die Symbolik des Traumes. Heidelberg, 1968 (факсимильное переизд. 1814 г.). Idem. Geschichte der Seele. Leipzig, 1839. S. 245—256, 418—423.— *428.*

[9] *Авсенев Петр Семенович* (1812—1851) (арх. Феофан) — ординарный профессор Киевской Духовной Академии и адъюнкт по кафедре философии Университета св. Владимира. Его статьи о сновидениях публиковались в «Воскресном чтении», а также в «Сборнике из лекций бывших профессоров Киевской Духовной Академии... изданном Академиею по случаю пятидесятилетнего юбилея ее». Киев, 1869 (Из записок по психологии арх. Феофана Авсенева). Его лекции были составлены в основном по «Истории души» Шуберта (О сне и сновидениях. С. 149—166 указан. сб.).— *428.*

[10] *Volkelt I.* Die Traumphantasie. Stuttgart, 1875. Ср. также: *Фолькельт И.* Артур Шопенгауэр, его личность и учение/Пер. с нем. М. Фитермана. СПб., 1902. С. 89—92 (Шопенгауэр о сне).— *428.*

[11] См., напр.: *Вундт В.* Физиологические основания психологии/Пер. В. Кандинского. Вып. 2. М., 1881. С. 911—924 (сон и сновидения), 924—933 (гипнотические состояния).— *428.*

[12] Имеется несколько работ З. Фрейда, в которых он касается объяснения сновидений. Как ясно из сравнения имеющихся далее цитат с русскими переводами трудов Фрейда, Флоренский пользовался книгой: *Фрейд З.* Толкование сновидений. М., 1913 (перевод с 3-го, дополнен. нем. издания).— *428.*

[13] Здесь и далее о. Павел использует русский перевод указанной книги Фрейда, излагающего мнения Шернера в истолковании Фолькельта. См.: *Фрейд.* Указ. соч. С. 71.— *428.*

[14] Там же. С. 72. Курсив Флоренского.— *429.*

[15] Там же. Цитата из Шернера (по Фолькельту), приводимая Фрейдом, в русском переводе у Флоренского не закрыта. Курсив везде Флоренского. Сокращение текста Фрейда, сделанное Флоренским, но не отмеченное им, выделено угловыми скобками, как и исправления по источнику некоторых неточностей.— *430.*

[16] Там же. С. 73.— *430.*

[17] *Манасеина М. М.* Сон как треть жизни человека... М., 1892. С. 217. Курсив везде Флоренского. Отдельные исправления, сделанные нами по источнику, отмечены угловыми скобками.— *431.*

[18] Эти материалы нам не известны.— *431.*

[19] Ссылка в скобках вписана карандашом рукой Флоренского на полях машинописи.— *431.*

[20] Цитировано по указанной книге Крепелина. Та часть сокращенной ссылки Крепелина на источник, которая раскрыта о. Павлом, выделена квадратными скобками. Имеется русский перевод: *Bleuler E.* Руководство по психиатрии/Пер. с нем. А. С. Розенталь. Берлин, 1920. С. 47 (об экстракампинных галлюцинациях).— *432.*

[21] *Кандинский В. Х.* О псевдогаллюцинациях. Критико-клинический этюд. СПб., 1890. Рец.: «Вопросы философии и психологии». Т. X. С. 66—67. Переиздание: М., 1952.—*432.*

[22] О Долинине см. с. 50—51 издания 1952 г.—*432.*

[23] Весь этот эпизод, дословно пересказываемый далее Флоренским, см. там же, с. 91—101. Курсив В. Х. Кандинского и П. А. Флоренского. Контекстуально революция в Китае, возможно, сопоставлена с цитатой из Крепелина о видении «страшных фигур, чертей, китайских теней». В работе о. Павла «Иконостас», относящейся к тому же времени, что и «Символика видений», имеется пересказ сновидческого переживания Мори в эпоху французского террора. По-видимому, выбор этих примеров не был случайным.—*432.*

[24] В машинописи: замыкаемых... отмыкаемых. Исправлено по источнику.—*433.*

V. ХОЗЯЙСТВО

Первоначальной авторской рукописью данного раздела следует считать раздел «6. Хозяйство» (1917.IX.20) из спецкурса 1917 г. «Из истории философской терминологии». Примечаний автора и указаний на них не известно. Вторая известная редакция — машинописный текст (ок. 1922), правленный Флоренским. По этой редакции и публикуется данный раздел. Впервые работа была опубликована: Символ. Сб. 28. Париж, 1992. С. 183—187.

Игумен Андроник

Текст подготовлен *игуменом Андроником* и *С. М. Половинкиным.* Примечания *С. М. Половинкина.*

[1] *Новалис.* Фрагменты в переводе Григория Петникова. 1. М.: Кн-во «Лирень», 1914. С. 15.—*436.*

[2] Там же. С. 16.—*436.*

[3] Там же. С. 27.—*436.*

[4] *Ламарк Жан Батист* (1744—1829) — фр. натуралист. Неоламаркизм — одно из двух наряду с дарвинизмом течений среди последователей эволюционного учения. Весьма разнородные школы неоламаркизма едины в признании следующих положений: 1) второстепенность или отрицание творческой роли естественного отбора, 2) признание наследственного характера приобретенных признаков. Неоламаркисты, следуя Ламарку, главными факторами эволюции считают влияние на организм внешних условий, и особенно влияние упражнения и неупражнения органов, сопровождающееся дальнейшим развитием или, напротив, уменьшением и ослаблением органов. Изменения этого рода передаются по наследству и служат причиной образования новых разновидностей, видов и т. д.—*437.*

[5] Витализм — учение о «жизненной силе» как особом принципе или начале, управляющем живыми организмами. Витализм учит о принципиальной несводимости жизненных процессов к силам и законам неорганического мира. Витализм противостоит механицизму, который пытается свести живое к неживому. Наиболее полно система витализма изложена Дришем: *Дриш Ганс.* Витализм. Его история и система. М.: Кн-во «Наука», 1915.—*437.*

[6] предел *(лат.).—437.*
[7] *Новалис.* Фрагменты... С. 9.—*437.*
[8] сущность реальности *(лат.).—438.*

VI. МАКРОКОСМ И МИКРОКОСМ

Первоначальной авторской рукописью данного раздела следует считать раздел «7. Макрокосм и микрокосм» (1917.IX.21) из спецкурса 1917 г. «Из истории философской терминологии». Отдельных примечаний и указаний автора на них не известно, но список источников и литературы в большей части восстанавливается по первой редакции. Вторая известная редакция — машинописный текст, правленный Флоренским. Между первой и второй редакциями имеются значительные расхождения. Подготавливая работу к публикации в цикле «У водоразделов мысли», Флоренский значительно расширил первую часть лекции: появилась критика западной цивилизации, более подробно были раскрыты взаимоотношения мира и человека, увеличено количество примеров. Вторую и третью части лекции он не включил во вторую редакцию машинописного текста. Эти части лекции от 21 сентября 1917 г. публикуются в Приложении 1. Все ссылки на источники и литературу во второй редакции отсутствуют. Из первой редакции приведены в примечаниях также некоторые разночтения со второй редакцией, которые имеют значение в раскрытии темы. В примечания включены некоторые черновые выписки Флоренского, не вошедшие ни в первую, ни во вторую редакции. Текст раздела публикуется по второй машинописной редакции, текст Приложения 1 — по первой редакции.

С работой «Макрокосм и микрокосм» связана попытка Флоренского осмыслить макрокосм как «пневматосферу» — термин, впервые введенный Флоренским в 1929 г. в письме к В. И. Вернадскому, по аналогии с терминами «биосфера» и «ноосфера». «Мы живем,— писал В. И. Вернадский,— на переломе в исключительно важную, по существу новую эпоху жизни человечества, его истории на нашей планете. Впервые человек охватил своей жизнью, своей культурой всю верхнюю оболочку планеты — в общем всю биосферу, всю связанную с жизнью область планеты» (*Вернадский В. И.* Размышления натуралиста. Кн. 1. М., 1975. С. 8). «Охваченная всецело живым веществом, биосфера увеличивает, по-видимому, в беспредельных размерах его геологическую силу и, перерабатываемая научной мыслью Homo sapiens, переходит в новое свое состояние — в ноосферу» (*Вернадский В. И.* Размышления натуралиста. Кн. 2. М., 1977. С. 22).

Термин «ноосфера» (буквально область разума, духа) был введен в науку французскими учеными Леруа и Тейяром де Шарденом под влиянием парижских лекций В. И. Вернадского о биосфере. Однако в дальнейшем каждый из ученых вкладывал свое понимание в этот термин. Для Тейяра де Шардена ноосфера — идеальное духовное образование, «оболочка мысли» нашей планеты, «действительно новый покров, «мыслящий пласт», который, зародившись в конце третичного периода, разворачивается с тех пор над миром растений и животных — вне биосферы и над ней» (*Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. М., 1965. С. 181). В. И. Вернадский понимал ноосферу как царство разума, выделившееся

в биосфере и меняющее коренным образом и ее облик, и ее строение: «Под влиянием научной мысли человеческого труда биосфера переходит в новое состояние — в ноосферу» (*Вернадский В. И.* Указ. соч. С. 19). Хотя понятие «пневматосфера» в дальнейшем не было развито самим Флоренским, оно вошло в научный и философский лексикон после первой публикации письма в 1984 г. и стало развиваться современными исследователями. Текст письма к В. И. Вернадскому публикуется в Приложении 2 по машинописи, правленной Флоренским (Архив священника Павла Флоренского). Ранее все тексты (за исключением Приложения 1, которое публикуется впервые) публиковались: Богословские труды. Сб. 24. М., 1984. С. 230—241 (с небольшими купюрами и опечатками); Символ. Сб. 28. Париж, 1992. С. 188—196 (купюры восстановлены, но с прежними опечатками).

Игумен Андроник

Текст подготовлен *игуменом Андроником (Трубачевым)*. Примечания *игумена Андроника* (1—5, 7, 9, 10, 12, 14—19, 21, 22, 24, 26, 28, 29, 31, 33, 35, 37—45), *В. А. Никитина* (6, 8, 11, 13, 20, 23, 25, 27, 30, 32, 34, 36), *С. М. Половинкина* (56—60), *Л. Ю. Люкшиной* (46—55).

[1] В лекции далее: «Все есть Я в смысле Фихте. Чрез акт познания оно становится нашим подобием».— *440*.

[2] Рим. 8, 20.— *440*.

[3] Мк. 16, 15.— *440*.

[4] Из черновых материалов Флоренского: «Вот примеры из новой литературы. «Чего ты ждешь, на что можешь надеяться, умирая в таких понятиях... без покаяния?..— спрашивает Квентин Дорвард цыгана Гайраддинга [действие происходит при Людовике XI во второй половине XV в.].— Слиться с природой,— отвечал ⟨он⟩.— Я верю, надеюсь и жду, что моя таинственная человеческая оболочка растворится в общей массе естества, из которого природа ежечасно почерпает то, что ей нужно, и возрождает все в новых разнообразных формах, чтобы и они в свою очередь исчезли и возродились. Водяные частицы моей плоти возродятся в ручьях и источниках, частицы земли оплодотворят мать свою землю, воздушные рассеются ветром, а огненные будут поддерживать блеск светлого Альдебарана и его собратий... В этой вере я живу, в ней и умру!..»» *Скотт Вальтер*. Собр. соч. Т. 8: Квентин Дорвард. Гл. 34 / Пер. М. А. Шишмаревой. СПб.: Изд. Г. Ф. Пантелеева, 1897. С. 394—395.

«Если видишь великана, то нужно раньше исследовать положение солнца и обратить внимание, не есть ли это тень пигмея». *Новалис*. Фрагменты / Пер. Г. Петникова. М.: Лирень, 1914. С. 24.— *442*.

[5] В лекции это место изложено так: «Я не имею возможности подобрать вам достаточное количество примеров просто по недостатку времени. Поэтому приведу наудачу, что попало под руку».— *442*.

[6] *Александр Николаевич Афанасьев* (1826—1871) — исследователь русской народной поэзии, народных верований и обрядов.— *442*.

[7] *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями и верованиями других родственных народов (далее: *Афанасьев*). Т. 1. М., 1865. С. 138—139. Цитата приводится Флоренским в пересказе.— *443*.

[8] «Луцидариус» (лат. «Elucidarius») — средневековый натурфилософский трактат, авторство изначального латинского варианта которого приписывается Ансельму, архиепископу Кентерберийскому (1033—1109). На русский язык «Луцидариус», широко распространенный в Европе, был переведен с немецкого языка в начале XVI в.; в России этот трактат известен под различными названиями: «Просветитель», «Златый бисер», «Драгой бисер», «Луцидар» и др. В русской редакции «Луцидариус» имеет меньший объем и некоторые добавления. См.: *Архангельский А. С.* К истории древнерусского «Луцидариуса»: Сличение славяно-русских и древненемецких текстов. Казань: Тип. имп. ун-та, 1899. Отт. из «Ученых записок имп. Казанского ун-та» за 1897—1899 гг.; *Lèfevre.* L'Elucidarium et les lucidaires. Paris, 1954.— *443.*

[9] *Афанасьев.* С. 139.— *443.*

[10] Ср.: *Афанасьев.* С. 139.— *443.*

[11] В одном из списков «Сказания, како сотвори Бог Адама» сотворение первого человека описывается следующим образом: «Создати в земли Мадиамстей человека, взем земли горсть ото осми частей: 1) от земли — тело; 2) от камени — кости; 3) от моря — кровь; 4) от солнца — очи; 5) от облака — мысли; 6) от света — свет; 7) от ветра — дыхание; 8) от огня — теплота» (Отдел рукописей ГРБ, Румянцевское собр., д. 370, л. 147—148). См. также: *Мочульский В.* Апокрифическое сказание о создании мира. Одесса: Экономическая тип., 1896. Отт. из «Летописи историко-филологического об-ва при имп. Новороссийском ун-те». 1896. Т. 6. С. 345—364.— *443.*

[12] Памятники старинной русской литературы, изд. Г. Кушелевым-Безбородко (далее: Памятники...). Вып. 3: Ложные и отреченные книги русской старины, собранные А. Н. Пыпиным. СПб., 1862. С. 12.— *443.*

[13] «Голубиная книга» — древнерусский сборник духовных народных стихов.— *443.*

[14] *Бессонов П. А.* Калеки перехожие: Сб. стихов и исследование... Вып. 2. М., 1861. С. 30.— *443.*

[15] *Ветухов А. В.* Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова (из истории мысли). Вып. 2. Варшава: Тип. Варшавского учебного округа, 1907. Отт. из «Русского филологического вестника». С. 247.— *443.*

[16] *Викторов А.* Собрание рукописей И. Д. Беляева. М., 1881. С. 48. Ркп. № 55 (1549): Сб. богословского и полемического содержания под названием «Крин». 2-я пол. XVII в., в 4°. Л. 439. Собрание рукописей И. Д. Беляева (1810—1873) ныне хранится в Отделе рукописей Государственной Российской библиотеки.— *443.*

[17] Примеч. Флоренского: «Ср⟨авни⟩ Вопросы и ответы в Памятниках старин⟨ной⟩ Русск⟨ой⟩ лит⟨ературы, изд. Г. Кушелевым-Безбородко. Вып.⟩ III: ⟨Ложные и отреченные книги русской старины, собранные А. Н. Пыпиным. СПб., 1862. С.⟩ 129 и в «Памятн⟨иках⟩ отречен⟨ной⟩ Рус⟨ской⟩ лит⟨ературы⟩» Н. С. Тихонравова ⟨(прил. к соч.: Отреченные книги древней России). Т.⟩ 2. ⟨М., 1863. С.⟩ 433».— *443.*

[18] Из черновых материалов Флоренского: «Блаженный Августин (Fr. 9. super Iohann) и до него Киприан (Comment. de Sina et Sion), а после них обоих Beda Venerabilis (Commentaria super Iohannes) полагали, что Адам [ΑΔΑΜ] был назван так потому, что земля, из которой он был образован, была взята Богом с четырех главных стран мира, что

соответствует четырем буквам его имени, означающим: А — ἀνατολήν, orientem [восток]; Δ — δυσιν, occidentem [запад]; А — ἄρκτον, septentrionem [север]; М — μεσημβρίαν, meridiem [юг].

Другие думают, что этими четырьмя инициалами [...] в имени Адама обозначено то, что потомство его будет распределено на четыре стороны света. Таково толкование в Сивиллинских оракулах (Sybilla in lib. et oracul.):

> Nimirum Deus is finxit tetragrammaton Adam
> Qui primus factus fuit, et qui nomine complet
> Ortumque, Occasumque, Austrum, Boream frigentem.

Johannis Nicolai. Tractatus de sig. vet. Lugdunum Batavorum. Cap. V. 1703. S. 21».— *443.*

[19] *Титов А. А.* Рукописи славянские и русские, принадлежащие... И. А. Вахрамееву (1844—1908). Вып. 5. М., 1906. С. 49. Ркп. № 952, полууставом XVIII в., 4°, на 15 л. Собрание рукописей И. А. Вахрамеева ныне хранится в Отделе рукописей ГИМа.— *443.*

[20] В древнеиндийском учении браманизм Брама (Brahma) — всеобщая, существующая сама по себе мировая душа, порождение личного творца мира — Праяпати (Prajapati); Ра — древнеегипетское божество солнца; Дионис — бог растительности, покровитель виноградарства и виноделия в Древней Греции; Ахамот — одна из эманаций божественного начала в мире, по учению гностика Валентина.— *444.*

[21] *Трубецкой С. Н.* Учение о Логосе в его истории // Собр. соч.: В 6 т. Т. 4. М., 1906. С. 216—217; *Боголюбов Н. М.* Философия религии. Т. 1. Ч. 1: Историческая. Киев: Тип. ун-та св. Владимира, 1915. Отт. из «Университетских известий» за 1915 г. С. 152.— *444.*

[22] Из черновых материалов Флоренского: «Вечный взглянул на это существо [Браму], и оно раскрыло свои уста, как яйцо; из уст вышло слово, из слова произошел огонь. Расширились ноздри, по ним прошло дыхание, из дыхания произошел воздух. Открылись глаза, из них вышел светлый луч, из этого луча произошло солнце. Растворились уши, от них произошел слух, от слуха — область пространства. Распростерлась кожа, из нее вышли волосы, из волос произошли трава и деревья. Раскрылась грудь, из груди вышел дух, из духа произошла луна. Развился пуп, из пупа произошло глотание, от глотания — смерть. Явился орган рождения, от него — производительное семя, а из семени произошли воды». *Новицкий О. М.* Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Ч. 1: Религия и философия Древнего Востока. Киев: Унив. тип., 1860. С. 162—163; Livres sacrés de l'Orient, comprenant le Chou-king, ou le Livre par excellence; les Sse-chou, ou les Quatre livres moraux de Confucius et de ses disciples; les lois de Manou, premier legislateur de l'Inde; le Koran de Mahomet. Trad. ou rev. et corr. par G. Rauthier. Paris, 1857. P. 318. Прибавление к Ригведе: The Aitareya Brahmanam of the Rigvede... Ed. transl. and explained by Martin Hang. Vol. 2. Translation with notes. Bombay, 1863. P. 4.— *444.*

[23] *Афанасий Кирхер* (1602—1680) — немецкий ученый-энциклопедист, принадлежал к иезуитскому ордену, автор «China monumentis illustrata» (1667).— *444.*

[24] *Picart Bernard.* Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde representées par des figures dessinées de la main... Avec

une explication historique... quelques dissertations curieuses. T. 1. Amsterdam, 1723—1733. P. 109—110.

Из черновых материалов Флоренского: «Распространенное изображение Брамы представлено у Пикара на таблице между p. 110 и p. 111; было бы интересно для моей книги воспроизвести эту гравюру в уменьшенном виде.— *П. Ф.*».— *445*.

[25] *Орфические гимны* исполнялись участниками античных мистерий на собраниях орфиков. Основателем орфизма — религиозно-мистического учения в Древней Греции — считается мифический поэт Орфей, сын речного божества Эагра и старшей музы Каллиопы, богини песнопений. Орфизм распространяется в Древней Греции с VIII в. до Рождества Христова.— *445*.

[26] *Корсунский И. Н.* Судьбы идеи о Боге в истории религиозно-философского миросозерцания Древней Греции. Харьков, 1890. Отд. отт. из журнала «Вера и разум». С. 98. Тут перевод всего стихотворения. Текст в указ. источниках (из черновых материалов Флоренского).

Orphica. Vol. 1—2. Recensuit G. Hermannus. Lipsae, 1805. P. 457—458.

Lobeck Chr. Aug. Aglaophamus, sive de theolog. mysticua graecorum causis. T. 1—2. Regimontii, 1829. P. 521—525.

Mullach Fr. Quil. Aug. Fragmenta philosophorum graecorum. Vol. 1—2. Parisiis, 1867—1875. Vol. 3, 1881, P. 169.— *445*.

[27] *Сарапис* (Серапис) — египетско-греческое божество неба и преисподней. Культ Сараписа возник в IV в. до Р. Х.— *445*.

[28] *Macrobius Aur. Theodos.* Saturn. Opera... Vol. 1—2. Biponti, 1788. I. P. 20. См.: *Macrobius Ambrosius Theodosius.* The saturnalia. London, 1969.— *445*.

[29] В лекции раздел 10 оканчивается так: «А Платон (по следам же его Гёте) свидетельствует, что глаз — солнечной природы, имеет в себе нечто солнечное». В черновых материалах Флоренского имеется выписка из сочинений Гёте:

> «Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
> Die Sonne könnt'es nie erblicken;
> Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
> Wie könnt die Göttliches entzücken —

Gothe. Zahme Xenien. III. S. 279».— *445*.

[30] *Каббала* (др.-евр. — предание) — мистическое течение в иудаизме, являющееся своеобразным сочетанием веры в Библию как мир символов, восточного гностицизма, эллинистической философии пифагореизма и неоплатонизма. В позднейший период (эпоха Возрождения) Каббала интегрирует элементы магии и оккультизма.— *445*.

[31] *Nork F.* Rabbinische Quellen und Parallelen zu neutestamentlichen Schriftstellen. Leipzig, 1839. S. 231.

Synopsis Sohar. P. 13. № 64.— *445*.

[32] *Маймонид* (Моисей бен Маймон, 1135—1204) — еврейский средневековый философ, теолог и врач. Цитируемый трактат Маймонида «Наставник колеблющихся» («Doctor perplexorum») написан на арабском языке в 1190 г., в 1204 г. переведен на еврейский, а затем на латинский.— *445*.

[33] *Базилевский М.* Влияние монизма на развитие знания. Киев, 1883. С. 20.

В книге «Столп и утверждение Истины» (М., 1914. С. 280) Флоренский продолжает цитату: «Такое представление весьма важно; ибо, во-первых, оно ведет, как увидим ниже, к доказательству единства Бога; во-вторых, оно показывает нам, что Единый действительно создает единое».— *446*.

[34] *Агриппа Неттесгеймский* (Генрих Корнелий Агриппа из Неттесгейма, 1486—1535) — немецкий мыслитель, медик и оккультист, сочувствовавший Реформации. Трактат «О сокровенной философии» («De occulta philosophia libri») написан в 1531—1533 гг.— *446*.

[35] *Леман Альфред Георг.* Иллюстрированная история суеверий и волшебства от древности до наших дней / Пер. с нем.: Изд. Петерсена; просмотрено автором книги под ред. В. Н. Линд. М., 1900. С. 207. Подробный текст этого места см.: *Agrippa von Nettesheim Heintich Cornelius.* La philosophie occulte ou la magie de Henry Corneille-Agrippa, divisée en trois livres et augmentée d'un quatrième, apocryphe attribué à l'auteur... 1-re trad. francaise complète. T. 1, livre 2, chapitre XXVII. Paris, 1910 (Les classiques de l'occulte). P. 322.— *446*.

[36] *Валентин* — гностический философ, еретик. Родился в Египте в первой половине II в., прибыл в Рим в 140 г., умер на Кипре около 161 г. Сочинения Валентина до нас не дошли, за исключением фрагментов в знаменитом труде его современника святого Иринея, епископа Лионского (ум. 202), «Обличение и опровержение злоименного гнозиса» («Против ересей»). В основе системы Валентина — общегностическая идея абсолютной Полноты (πλήρωμα) божественного бытия, которое является источником эманации (истечения) тридцати сил — эонов (ἀιών — вечносущее). Из них происходит и к ним возвращается все способное к восприятию истины. В человеке соединены три начала: материальное; душевное, полученное от Демиурга; духовное, вложенное Софиею-Ахамот. По определению А. Лосева, гностицизм Валентина представляет «мифологизацию христианства, составляющую как бы переходное звено между язычеством и христианством».— *446*.

[37] *Святой Ириней Лионский* (135 — † 202): «Кто не потратит всего своего имущества, чтобы узнать, что от слез Помышления страстного Эона получили происхождение моря, источники, реки и вся влажная сущность, а от смеха свет, от изумления же и замешательства телесные стихии мира?» (Пять книг обличения и опровержения лжеименного знания. Книга первая. Глава IV. Ахамот и происхождение видимого мира // Сочинения святого Иринея, епископа Лионского. СПб., 1900. С. 31).— *446*.

[38] *Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс* (ок. 155 — † после 220) — христианский богослов и писатель, родом из Карфагена.— *446*.

[39] *Тертуллиан К. С. Ф.* Творения Кв. Септ. Флор. Тертуллиана / Пер. с библиогр. и коммент. Н. Щеглова. Т. 1. Киев: П. Барский, 1910 (Б-ка творений святых отцов и учителей Церкви западных, издаваемая при Киевской Духовной Академии. Кн. 31). С. 189.— *446*.

[40] *Святой Григорий Нисский* (332 — † после 394): «Макрина: мудрецы утверждают, что человек есть некий малый мир, содержащий в себе те же стихии, которыми наполнена вселенная. Если положение это верно (что и вероятно), то не будем, может быть, иметь нужды в другом пособии к подтверждению признанного нами о душе. Признали же мы, что существует она сама по себе, особым естеством, отличным от телесной

дебелости. Ибо, как целый мир познавая при помощи чувств, так же самою деятельностью нашего чувства путеводимся к уразумению того, что на деле и по понятию выше чувства и глаз делается для нас истолкованием всемогущей премудрости и созерцаемой во вселенной, и указующей собою Того, Кто премудро в руке Своей содержит вселенную, так, смотря на мир, который в нас, немало имеем поводов от видимого гадать и о сокровенном. Сокровенно же то, что само в себе, будучи мысленным и не имеющим вида, избегает чувственного понимания». *О душе и воскресении. Разговор с сестрою Макриною* — Творения святого Григория Нисского. Ч. 4. М., 1862 // Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской Духовной Академии. Т. 40. С. 212—213.— *447.*

[41] *Святой Григорий Богослов* (330 — † 389): «Но еще не было смешения из ума и чувства, сочетания противоположных — сего опыта высшей Премудрости, сея щедрости в образовании естеств; и не все богатство благости было еще обнаружено. Восхотев и сие показать, Художническое Слово созидает живое существо, в котором приведены в единство то и другое, то есть невидимое и видимая природа; созидает, говорю, человека и, из сотворенного уже вещества взяв тело, а от Себя вложив в жизнь (что в слове Божьем известно под именем разумной души и образа Божия), творит как бы некоторый второй мир — в великом малый; поставляет на земле иного ангела, из разных природ составленного, поклонника, зрителя видимой твари, таинника твари умосозерцаемой, царя над ним, что на земле, подчиненного горнему царству, земного и небесного, временного и бессмертного, видимого и умосозерцаемого, ангела, который занимает средину между величием и низостью, один и тот же есть дух и плоть — дух ради благодати, плоть ради превозношения, дух, чтобы пребывать и прославлять Благодетеля, плоть, чтобы страдать, и, страдая, припоминать и поучаться, сколько ущедрен он величием; творит живое существо, здесь предуготовляемое и пресселяемое в иный мир и (что составляет конец тайны) чрез стремление к Богу достигающее обожения». *Слово 38, на Богоявление или на Рождество Спасителя* — Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. Ч. 3. М., 1844 // Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской Духовной Академии. Т. 3. С. 242—243.— *447.*

[42] *Святой Василий Великий* (330 — † 379): «Вообще же точное наблюдение себя самого дает тебе достаточное руководство и к познанию Бога. Ибо, если внемлешь себе, ты не будешь иметь нужды искать следов Зиждителя в устройстве Вселенной, но в себе самом, как бы в малом каком-то мире, усмотришь великую премудрость Своего Создателя. *Беседа 3-я на слова: «Внемли себе» (Втор. 15, 9)* — Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийския. Ч. 4. М., 1846 // Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской Духовной Академии. Т. 8. С. 44.— *447.*

[43] *Преподобный Иоанн Дамаскин* (675 — † ок. 749): «О том, что человек имеет общее и с неодушевленными вещами, и с бессловесными существами, и с одаренными разумом.

Следует заметить, что человек имеет нечто общее с неодушевленными существами, причастен жизни неразумных и обладает мышлени-

ем разумных. С неодушевленными человек имеет сходство в том, что обладает телом и состоит из четырех стихий; с растениями в том же самом и, кроме того, в том, что имеет способность питаться, расти, производить семя и рождать; а с неразумными — во всем только что упомянутом и вдобавок в том, что имеет влечения, то есть доступен гневу и хотению, что наделен чувством и способностью движения по внутренним побуждениям [...] С существами бестелесными и духовными человек соприкасается посредством разума, рассуждая, составляя понятия и суждения о каждой вещи, стремясь к добродетелям и любя то, что составляет вершину всех добродетелей,— благочестие; потому что человек и есть малый мир». *Точное изложение православной веры. Книга 2. Глава 12 «О человеке»* — Полное собрание творений святого Иоанна Дамаскина / Пер. с греч. Т. 1. СПб., 1913. С. 214—215. Другой перевод: Точное изложение православной веры святого Иоанна Дамаскина / Пер. с греч. А. Бронзова. СПб., 1894. С. 82.— *447*.

[44] *Святой Исидор Пелусиот* (сер. IV в.— † 436): «И сам избегай всякой хулы; и у нас решения на то, что́ останавливает тебя в Божественном Писании, требуй в строгом порядке. *Ни самому мню всему миру вместити пишемых книг о чудесах Господних*, сказал Евангелист (Ин. 21, 25); потому что человек, содержа в себе все составляющие мир стихии, сам есть сокращенный мир. Посему и о тех чудесах, которых, как сверхъестественных, Божественных, превышающих все, когда-либо бывшее, и наиболее величественных, не вмещал человек, всего чаще оказывающийся неверующим, Евангелист заключил, что не вместит их мир». *Послание Гигантию (№ 259)* — Творения святого Исидора Пелусиота. Ч. 1. М., 1859 // Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской Духовной Академии. Т. 34. С. 155—156.— *447*.

[45] *Немезий, епископ Емесский* (в Финикии), ок. 400: «В самом деле, с неодушевленными (предметами) человек сходствует по телу и по сложению (соединению) из четырех стихий, с растениями же кроме указанного еще по производительной и питательной силе; с бессловесными же тварями (животными) он сходствует не только во всем этом, но — сверх сего — по произвольным движениям, по стремлениям (желаниям), гневу, наконец — по чувствительной (ощущающей) и дыхательной силе (способности): ведь это все общо людям и неразумным (животным), хотя и не всем все. Чрез посредство же разума человек соприкасается с бестелесными и разумными существами, когда рассуждает, мыслит и различает все, когда стремится к добродетели и особенно проникается благочестием, в котором венец (всех) добродетелей. Вследствие этого он находится как бы в средине (на рубеже), между разумным и чувственным бытием: по телу и телесным силам он соприкасается с неразумными животными и неодушевленными предметами, по уму же — с бестелесными существами, как сказано выше. Творец, по-видимому, мало-помалу приспособил (присоединил) друг ко другу различные природы (существа) так, чтобы все творение было единым и сродственным. Из этого всего яснее открывается, что Творец всего существующего Един». О природе человека. Глава 1 — *Немезий, епископ Емесский*. О природе человека / Пер. с греч. Ф. Владимирского. Почаев, 1904. С. 21—22.— *447*.

[46] Вероятно, Флоренский имеет в виду: *Богаевский Б. Л.* Земледельческая религия Афин. Т. 1. Пг., 1916. См. также: *Богаевский Б. Л.* Земля и почва в земледельческих представлениях Древней Греции. СПб., 1912.— *447*.

[47] *Рюйздаль* (Якоб ван Рёйсдал — 1628 или 1629 — 1682) — живописец и график, крупнейший представитель голландского реалистического пейзажа. — *447.*

[48] *Сальваторе Роза* (1615—1673) — итальянский живописец и офортист. — *447.*

[49] *Эвердинген* (Аларт ван Эвердинген — 1621—1675) — голландский живописец-пейзажист. — *447.*

[50] *Гоббема* (Мейндерт Хоббема — 1638—1709) — голландский художник-пейзажист, ученик Якоба ван Рёйсдала. — *447.*

[51] *Бергем* (Николас Питерс Берхем — 1620—1683) — голландский художник. — *447.*

[52] *Ван-дер-Неер* (Арт ван дер Нер — 1603(04?)—1677) — голландский художник-пейзажист. — *447.*

[53] *Гаспар Дуге* (1613—1675) — французский живописец. — *447.*

[54] *Никола Пуссен* (1594—1665) — французский живописец и рисовальщик. — *447.*

[55] *Клод Лоррен* (1600—1682) — французский живописец, рисовальщик, гравер. — *447.*

[56] В. И. Вернадский (1863—1945) переписывался с Флоренским в 1920-е годы, писал ему на Соловки. См.: В. И. Вернадский и семья Флоренских (Материалы из архивов) // Вопросы истории естествознания и техники. 1968. № 1; Переписка В. И. Вернадского и П. А. Флоренского // Новый мир. 1989. № 2. — *449.*

[57] Вера в системы есть суеверие (*нем.*); или: системоверие есть сусверие. — *450.*

[58] Ксенократ из Халкидона Вифанского (396—314 гг. до н. э.) — ученик Платона; после Спевсиппа руководил Платоновской академией. Ср.: «Душа сообщает каждому из этих первоначально хаотических движений или, возможно, и не хаотических, но бессмысленных, бесцельных и безразличных движений, «накладывает» на эти движения «формы» и «типы»» // *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Высокая классика. М., 1974. С. 418; *R. Heinze.* Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammluny der Fragmente 1892. — *451.*

[59] Вероятно, Флоренский цитирует по памяти. Ср. у епископа Немезия сходное место: «Итак, необходимо, чтобы стихия была телом, и телом простым, в действительности имеющим элементарные качества,— разумею: теплоту, холод, влажность и сухость. 〈...〉 Для того, чтобы никогда не погибли как стихии, так и составленные из них тела, Творец премудро устроил так, что стихии переходят и друг в друга и в составляемые из них тела, а эти последние опять разрешаются в стихии. И таким образом, посредством взаимного происхождения составляемые постоянны, они сохраняются беспрерывно» (*Немезий, епископ Емесский.* О природе человека/Пер. с греч. Ф. Владимирского. Почаев, 1904. С. 82—83). — *451.*

[60] Это учение святой Григорий Нисский развивает в сочинении «О душе и о воскресении» // Творения святого Григория Нисского. Ч. 4. М., 1862. С. 201—326; см. С. 226—227, 229, 248, 255—257, 262, 281. Ср.: «Посему душа пребывает в тех самых стихиях, в которых начала быть однажды, так как никакая необходимость не отторгает ее от сопряжения с ними» (Указ. соч. С. 230). «...Душа естественное свойство стихий, стекающихся в состав того тела, с которым она была соединена, знает

и по разложении их. И хотя бы естество стихий сих, по причине вложенных в них противоположных качеств, далеко отвлекло одну от другой, удерживая каждую из них от смешения с противоположною, тем не менее душа будет при каждой стихии, познавательною силою касаясь и держась свойственного ей, пока не произойдет опять стечения разъединенных стихий в одну совокупность для восстановления разложившегося, что в собственном смысле есть воскресение и им именуется» (Указ. соч. С. 254).— *451.*

⟨Часть третья. ПОНЯТИЕ ФОРМЫ⟩

Первоначальной и единственной авторской рукописью третьей части книги являются разделы «8. Целое» (1917.X.5), «9. Divina sive aurea sectio» (1917.X.19—20), «10. Золотое сечение в применении к расчленению времени» (1917.X.24—30), «11. Смысл закона золотого сечения» (1917.X.30—31), «12. Разбор некоторых суждений о законе Цейзинга» (1917.XI.23—27) из спецкурса 1917 г. «Из истории философской терминологии». Отдельных авторских примечаний или указаний на них нет. Небольшое количество дополнительных материалов, вложенных в тетрадь спецкурса, публикуется в качестве Приложений 1—3. Основной текст публикуется впервые по указанной выше единственной авторской рукописи. Заголовки рукописи дополнены более поздними заголовками этой части, приведенными в проспекте цикла «У водоразделов мысли» в 1922 г.

Игумен Андроник

Текст подготовлен *С. С. Демидовым, А. Н. Паршиным, игуменом Андроником, С. М. Половинкиным.* Примечания *С. С. Демидова и А. Н. Паршина.*

I. ⟨ПОНЯТИЕ ФОРМЫ.⟩ ЦЕЛОЕ

[1] В оригинале примечания такого рода сделаны на полях.— *454.*

[2] δύναμις (древнегреч.)—1) сила, мощь, 2) власть, могущество, 3) способность, возможность.— *454.*

[3] ἐνέργια (древнегреч.)—1) действие, деяние, 2) активность, живость, 3) сила, мощь, 4) энергия.— *454.*

[4] ἔργα (древнегреч.)—член обширного семейства, включающего среди прочего: εργου—1) дело, труд, работа, 2) произведение, вещь; εργασια—1) деятельность, действие, 2) приготовление, изготовление, 3) возделывание, обрабатывание. Отдельно употреблялось у Гомера в значении «поле», «пашни». Здесь, видимо, употреблено в смысле «возделываемое, обрабатываемое».— *454.*

[5] О спине см. еще «Столп и утверждение Истины». М., 1914, примеч. 296. С. 707. Падшие организмы (бесы) бессубстанциальны, что выражается в фольклоре отсутствием у них спины. *Флоренский П. А.* Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. М., 1993. С. 145—151; Иконостас // Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 436.— *454.*

[6] *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка, I—IV, изд. 3 / Под ред. И. А. Бодуэна де Куртенэ. СПб.; М., 1903—1909.— *456.*

[7] В оригинале на полях сделано примечание: «Ср. Горяев. Сравнит. этим. словарь рус. яз. Тифл., 1896 стр. 406». Имеется в виду: *Горяев Н. В.* Сравнительный этимологический словарь русского языка. Изд. 2. Тифлис, 1896.— *456.*

[8] Близкие аналогии (и, в частности, предположение о родственности слов «цело» и «тело») содержатся в «Столпе и утверждении Истины». С. 264 и примеч. 453. С. 729. Для правильной оценки этих этимологических очерков Флоренского необходимо учитывать его собственное отношение к ним: «Во избежание недоразумений считаю нелишним напомнить, что истинный предмет наших рассуждений — внутренняя жизнь, а не лингвистика. Вот почему, здесь,— равно как и во многих других местах,— делаются определенным тоном ссылки на этимологии, признаваемые сомнительными или, по меньшей мере, не окончательно выясненными. Лингвистические теории, для нас,— не аргументы в собственном смысле. (— Да и возможны ли вообще таковые в вопросах внутренней жизни? а если бы и были возможны, то нужны ли они,— там, где *сама жизнь* говорит красноречивее всяких аргументов?—)» (Столп и утверждение Истины, примеч. 773. С. 785).

См. также словарные статьи «цел, цело, целый» в кн.: *Преображенский А.* Этимологический словарь русского языка, выпуск последний (тело-ящур) // Тр. Института русского языка. Т. I. М.; Л., 1949. С. 45; *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. IV. М., 1973. С. 297.— *456.*

[9] Приведем соответствующую сводку для английского whole. Оно стоит в центре обширного семейства, происходящего из герм. *khailaz «неповрежденный». Сюда входят также hail «приветствие», hale «крепкий», hallow «освящать», heal «исцелять», health «здоровье» и holy «священный» гораздо дальше, чем whole, отошедшие от первоначального значения. Исходная форма привела также к герм. heil, голл. heel, дат. hel. В свою очередь она восходит к индоевроп. *qoilos, являющемуся также источником, среди прочего, русск. «целый» и уэльск. coel «доброе предзнаменование».— *456.*

[10] *Исихий* (Гезихий, конец IV в.) — александрийский грамматик, составитель Большого греческого словаря.— *457.*

[11] *Boisacq E.* Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Heidelberg; Paris. 9-me livraison. 1913.— *457.*

[12] *Walde A.* Lateinisches etymologisches Wörterbuch, 2 Aufl. Heidelberg, 1910.— *457.*

[13] *Vaníček A.* Etymologisches Wörterbuch der lateinischen Sprache. Leipzig, 1874.— *457.*

[14] *Gesenius Gv.* Thesavrus philologicvs criticvs lingvae hebraeae et chaldaeae veteris Testamenti. Lipsiae, 1835.— *458.*

[15] *Fabre d'Olivet Antoine.* La Langue hébraique restituée, et le véritable sens des mots hébreux rétabli et prouvé par leur analyse radicale. P. 1. Paris, 1815. О Фабре д'Оливе см. примеч. 25 к разделу «Имеславие как философская предпосылка».— *458.*

[16] Материальная причина (*causa materialis*) — материя, субстрат, из которых возникают вещи (например, первоначала ионийских философов); действующая причина (*causa efficiens*) — то, откуда происходит движение или изменение (например, ум Анаксагора); формальная причина (*causa formalis*) — вид, форма или сущность вещи; конечная или

целевая причина (*causa finalis*) — «ради чего» совершается движение (например, благо Платона). Учение о четырех видах причин содержится во многих работах Аристотеля (Физика II, 3, 7—9, Метафизика I, 3, III, 2, V, 2, VIII, 4, Вторая аналитика II, 11, О частях животных I, 1). Основные примеры, используемые им для иллюстрации этого учения, относятся к области живой природы и практической деятельности человека. Любимый пример — создание скульптором статуи. Для Аристотеля конечная причина была первой причиной. «И физику надлежит говорить о причинах обоего рода, больше же о ⟨причине⟩ «ради чего», ибо она причина ⟨определенной⟩ материи, а не материя — причина цели» (Физика II, 9, 200a, 32—34, перев. В. П. Карпова). Взгляды Аристотеля были канонизированы в средневековой схоластике. С распадом средневековой картины мира и возникновением естествознания последнее активно боролось со всякими представлениями о конечных и формальных причинах. В рассуждении о. Павла можно усмотреть разбиение причин на пары «противоположных» или даже антиномичных (конечные и действующие, материальные и формальные), которое прослеживается и у Аристотеля. Об этом см. еще: *Флоренский П. А.* Словесное служение // Из богословского наследия, 8; Молитва // Богословские труды. Вып. XVII. С. 183—184; *Аверинцев С. С.* Предварительные замечания к средневековой эстетике // Древнерусское искусство. М., 1975. С. 388—390.—*459.*

II. DIVINA SIVE AUREA SECTIO. ⟨ЗОЛОТОЕ СЕЧЕНИЕ⟩

[1] divina sive aurea sectio (*лат.*) — божественное, или золотое, сечение. Название «божественное сечение» восходит к Кеплеру.—*460.*

[2] В подлиннике над словом «тождественного» написано карандашом «равного».—*460.*

[3] На полях карандашом приписка: «см. в Логике Милля ⟨стр.⟩ 526—7».—*461.*

[4] Учение Шеллинга о полярности как о всеобщем законе бытия содержится в его сочинении «Von der Weltseele. Eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus, oder Entwicklung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie an den Principien der Schwere und des Lichts» (1798). Имеется неполный русский перевод в кн.: *Шеллинг Ф. В. Й.* Соч. Т. 1. М., 1987. С. 89—181. Основные примеры полярности у Шеллинга также относятся к области электромагнитных явлений.—*462.*

[5] Согласно Каббале, полярность или двойственность в мире происходит вследствие грехопадения (одним из средств восстановления первоначальной целостности может быть священный брак). Выражением полярной структуры мира является мировое дерево, представляемое в Каббале десятью сферами Зефирот. «И, следовательно, вы и сами подвергаетесь опасности, ибо все, что происходит от *дерева познания*, несет в себе двойственность» (Zogar, I.fol 266; цит. по нем. переводу: Der Zogar (das Heilige Buch der Kabbala). Köln, Diederichs, 1986. С. 64). Книга «Зогар» является одним из основных сочинений Каббалы. Историю и основные принципы последней см. *Scholem G.* Kabbalah. N. Y., 1978; *Он же.* Zur Kabbala und ihrer Symbolik. Frankfurt,

1960. Флоренский посвятил изучению Каббалы особый курс лекций 1915 г. См. также: Столп и утверждение Истины. С. 172, прим. 462. С. 731.— *462.*

[6] Вопрос о связи мира трансцендентного (невидимого) и мира эмпирического (видимого) рассматривается также в «Иконостасе» (Наст. изд. Т. 2. М., 1996. С. 419—420). По-видимому, желание построить математическое описание этой связи привело о. Павла к его интерпретации комплексных чисел (*Флоренский Павел.* Мнимости в геометрии. М., Поморье, 1922). Рассматривая кривые на плоскости, он выделяет переход от вещественных ветвей к чисто мнимым через особые точки (тема его студенческого сочинения в Московском университете), называя этот переход «выворачиванием» (Мнимости. С. 33—34, 52). Это явно перекликается с рассуждениями в тексте: полюсы — особые точки, переход с мнимой стороны плоскости на вещественную — выход в эмпирический мир из сверхчувственной реальности. Математические построения Флоренского имеют объяснительную силу в этнографии и фольклористике (см.: *Паршин А. Н.* Путешествие Данте в Ад... // *Флоренский П. А.* Философия, Наука, Техника. Л., 1989. С. 17—19).— *462.*

[7] В оригинале вместо «различения качеств» было сначала «разнородности».— *463.*

[8] Слово «частей» написано карандашом сверху.— *463.*

[9] Слова «частей пространства» написаны карандашом сверху.— *463.*

[10] *Zeising Adolf* (1810—1876) — преподаватель гимназии в Ангальте (область в Восточной Германии). *Hermann Conrad* (1818—?) — немецкий философ, последователь Гегеля. Профессор университета в Лейпциге. Основные работы по эстетике, философии истории, логики и языкознания.— *464.*

[11] Missverhältnis *(нем.)* — несоразмерность, диспропорция, несоответствие.— *465.*

[12] О роли золотого сечения во временной организации античных трагедий см. Приложение 2.— *465.*

[13] В тексте Флоренского здесь вместо m^2 стоит M.— *465.*

[14] Чертеж был выполнен Флоренским неправильно, что он сам заметил и карандашом на полях написал: «чертеж неверен: надо $OB = AB$». Чертеж исправлен.— *466.*

[15] *Möbius August Ferdinand* (1790—1868) — немецкий математик и астроном. Большую часть жизни был директором обсерватории в Лейпциге. Основные работы посвящены геометрии и ее приложениям к механике. Среди его открытий — барицентрическое исчисление и знаменитый лист Мёбиуса (1858) — пример односторонней поверхности. Последний был использован о. Павлом в его книге «Мнимости в геометрии» для описания геометрической структуры мира в «Божественной комедии» Данте.— *467.*

[16] *Fechner Gustav Theodor* (1801—1887) — немецкий физик, философ, психолог и сатирик. Основатель экспериментальной психофизики. Профессор физики Лейпцигского университета в 1832—1843 гг. Первым поставил эксперименты, показавшие, что эстетические предпочтения людей могут быть связаны с золотым сечением. Когда испытуемым предлагалось выбрать наиболее эстетичную форму прямоугольной карточки, они бессознательно предпочитали карточки с отношением сто-

рон, равным золотому сечению (*Fechner G. Th.* Vorschule der Ästhetik. Bd 1—2. Leipzig, 1876). О дальнейших исследованиях в этой области см. *Cleyet-Michaud M.* Le nombre d'or. Paris, 1973. P. 98—105.— *467.*

[17] Члены этого ряда называются числами Фибоначчи (более общо, числами Фибоначчи называются элементы последовательности u_n, удовлетворяющей условию $u_n = u_{n-1} + u_{n-2}$ и имеющей произвольные начальные значения u_1 и u_2). Первое их появление связывается с именем Леонардо из Пизы, по прозвищу Фибоначчи. Он обнаружил эти числа в 1202 г. в связи с задачей подсчета числа размножающихся кроликов. Связь последовательности u_n с золотым сечением $\odot$, помимо отмеченного в тексте соотношения $u_{n+1}/u_n \to \odot$, выражается еще и так:

$$\odot^n = u_n + u_{n-1}\odot,\ u_{n+1} = \odot u_n + (-1)^n \odot^{-n}.$$

Подробнее о числах Фибоначчи см.: *Воробьев Н. Н.* Числа Фибоначчи. М., 1978; *Huntley H. E.* The Divine Proportion. N. Y., 1970; *Cleyet-Michaud M.* Le nombre d'or. Paris, 1973. Имеется даже специальный журнал *The Fibonacci Quarterly.* Многовековые исследования произведений искусства (картин, статуй и зданий) привели к представлению о наличии в их пропорциях золотого сечения и чисел Фибоначчи (как приближений к $\odot$). См. по этому вопросу: *Гика М.* Эстетика пропорций в природе и искусстве. М., 1936; *Пидоу Д.* Геометрия и искусство. М., 1979; *Вейль Г.* Симметрия. М., 1968, и литературу, указанную далее в примеч. 2 к разделу 11. Наибольшую известность числа Фибоначчи получили в связи с явлением филлотаксиса в ботанике. Судя по черновым материалам к рукописи, это явление весьма интересовало о. Павла (среди листков, вложенных в рукопись, имеется следующее его замечание: «Особенно поговорить о законе *листорасположения* и его выражении ⟨нрзб.⟩ подходящими дробями $\odot$ или других более сложных выражений для $\odot$»).

Явление филлотаксиса состоит в том, что спиралевидное расположение листьев или побегов на стволе растения связано для данного вида с некоторой последовательной парой чисел Фибоначчи. Первое число есть число оборотов спирали между двумя побегами, лежащими друг над другом, второе равно числу побегов, приходящихся на эти обороты. В немного другой форме эта же закономерность проявляется при подсчете числа левых и правых спиралей у шишек хвойных или соцветий сложноцветных (подсолнечник, ромашка). Редко, но встречаются более сложные последовательности чисел. Серьезные исследования филлотаксиса начинаются с XVIII в. Они были сделаны ботаниками Шарлем Бонне (*Bonnet Ch.*, 1754), Александром Брауном (*Braun A.*, 1830), Декандолем (*De Candolle C.*, 1881), кристаллографами братьями Браве (*Bravais L., A.*, 1838). Отдельные наблюдения этого явления делались намного раньше, например Леонардо да Винчи. Удивительно, что столь легко наблюдаемый факт не был, по-видимому, известен в античности. См.: *Бекетов А. Н.* Курс ботаники. Т. 1. СПб, 1862; *Кокстер Г. С. М.* Введение в геометрию. М., 1966 (гл. XI. Золотое сечение и филлотаксис); *Г. Вейль.* Цит. соч. С. 98—99; *Cook T. A.* The Curves of Life. L., 1914; *D'Arcy Thompson.* On Growth and Form. Cambridge, 1942. Делались многочисленные попытки объяснить появление чисел Фибоначчи в филлотаксисе, однако ни одна не получила всеобщего признания (*Church A. H.* Relations of phyllotaxis to mechanical laws. L., 1901—1904;

Jean R. V. Mathematical Approach to Pattern and Form in Plant Growth. N. Y., 1984; *Prusinkiewicz P., Lindenmayer A.* The Algorithmic Beauty of Plants, Springer. N. Y., 1990; *Левитов Л. С.* Числа Фибоначчи в ботанике и физике: филлотаксис. Письма в ЖЭТФ. Т. 54. 1991. С. 542—545). Чрезвычайно интересная попытка связать явления филлотаксиса с наличием конформной симметрии у растений и животных (числа Фибоначчи возникают также при рассмотрении спиралевидных наростов на раковинах некоторых простейших) сделана в кн.: *Петухов С. В.* Биомеханика, бионика и симметрия. М., 1981. Вся история объяснений филлотаксиса (и шире, природы золотого сечения) состоит в борьбе двух направлений: феноменологического, пытающегося вывести эти явления из уже известных «естественных» законов, и противоположного подхода, усматривающего в них принципиально новую фундаментальную закономерность. Последнее направление восходит к пифагорейской школе (*Mattei J.-F.* Pythagore et les Pythagoriciens. Paris, 1993).—*467.*

III. ЗОЛОТОЕ СЕЧЕНИЕ В ПРИМЕНЕНИИ К РАСЧЛЕНЕНИЮ ВРЕМЕНИ. ⟨ЦЕЛОЕ ВО ВРЕМЕНИ. ОРГАНИЗАЦИЯ ВРЕМЕНИ. ЦИКЛЫ РАЗВИТИЯ⟩

[1] Имеются в виду свойства, отличающие пространство от времени.—

[2] Это так, хотя замечания о связи музыкальных созвучий и первых чисел Фибоначчи 2, 3, 5, 8 делались еще в античности. В 20-е годы А. Ф. Лосев рассматривал золотое сечение ритма как один из двух основных законов музыкальной формы (см. его кн.: Античный космос и современная наука // *Лосев А. Ф.* Бытие. Имя. Космос. М., 1993. С. 231, 484; Музыка как предмет логики // *Лосев А. Ф.* Форма. Стиль. Выражение. М., 1995. С. 571—578, 602). Он же цитирует музыковедческую работу на эту тему: *Розенов Э. К.* Применение закона «золотого деления» в поэзии и музыке. Труды ГИМН. Вып. 1. 1925. См. также: *Холопова В. Н.* Формообразующая роль ритма в музыкальных произведениях // Ритм, пространство и время в произведениях литературы и искусства. Л., 1974. С. 229—237. Сознательно использовал золотое сечение в своих произведениях композитор Бела Барток.—*469.*

[3] См. предыдущий раздел «Divina sive aurea sectio».—*470.*

[4] Вынесенное в сноску в оригинале находится на полях.—*471.*

[5] Предположительное прочтение двух слов.—*473.*

[6] Первые попытки математического описания развития личности во времени были сделаны Флоренским в ранней работе «О типах возрастания» (1906) (Наст. изд. Т. 1. С. 281—317).—*474.*

[7] ἀκμή (древнегреч.)— 1) край, кончик, острие, 2) высшая точка, высшая степень, зрелость, 3) разгар, 4) лучшая часть, 5) сила, мощь, 6) лучшая пора, наиболее подходящее время; γαμῶν ἀκμαί — брачный возраст.

Об акмэ Флоренский писал также в 1924 г. в работе «Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях». Здесь он указывает, что свое акмэ имеет не только человек, но и животное, и растение, и не только во времени, но и в пространстве. Так, в пространственной форме человека акмэ соответствует лицо, а у растений цветок. В последнем случае акмэ растения во времени

будет время цветения (см. *Флоренский П. А.* Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. М., 1993. С. 200—201). Там же указывается на символический характер представления целого (с. 204—206).— *474.*

[8] ἄρσις (древнегреч.) — 1) поднятие, подъем, 2) поднятие ноги, 3) снятие, отмена, отрицание. В греческом стихосложении — сильная, т. е. долгая, часть стопы.

θέσις (древнегреч.) — 1) опущение, постановка ноги, 2) укладка, 3) расстановка, размещение, распределение, 4) снимание, снятие, 5) положение, утверждение, тезис. В стихосложении — название слабой, краткой части стопы (1-й слог в ямбе, 2-й и 3-й слоги в дактиле). О греческом стихосложении см.: *Козаржевский А. Ч.* Учебник древнегреческого языка. М., 1975. С. 231—233.

Интересно, что эти понятия распространялись в античности далеко за пределы стихосложения. Вот рассуждения Аристида Квинтилиана в его трактате «О музыке» (I, 13): «Итак, ритм употребляется в трояком смысле. А именно, о нем говорится в *отношении неподвижных тел* (как мы говорим о ритмичной статуе), в *отношении всего движущегося* (как мы говорим о ком-нибудь, что он ритмично ходит) и в собственном смысле в *отношении звука*. О последнем теперь и предстоит говорить. Итак, ритм есть система из времен, сложенных в известном порядке. При этом основные явления их мы называем *арзисом* и *тезисом*, звуком и тишиной. ⟨...⟩ Далее, арзис есть движение элемента тела вверх и тезис — движение того же элемента вниз. Ритмика же есть наука об употреблении вышеназванных ⟨моментов⟩. *Тремя органами* мыслится всякий ритм: *зрением*, как в пляске; *слухом*, как в пении; *осязанием*, как биения пульса. ⟨...⟩ Ритмизируется же в музыке *движение тела, мелодия, словесное выражение*. ⟨...⟩ Разделяется же ритм в словесном выражении по слогам, в пении — по отношению арзисов и тезисов и в движении — по фигурам и их границам» (Перевод А. Ф. Лосева из его кн. «История античной эстетики (Ранний эллинизм)». М., 1979. С. 567—568). От соотношения арзиса и тезиса зависит впечатление, производимое тем или иным ритмом, что нашло отражение в античной классификации ритмических фигур (см.: Цит. соч. С. 570—573).— *474.*

[9] Интересно сравнить появление золотого сечения в биографии человека с его ролью в пропорциях тела человека (см. далее примеч. 6 к разделу 11). То, что развитие человека во времени имеет какую-то связь со строением его скелета, прежде всего конечностей, является весьма старым мифологическим представлением, нашедшим свое отражение и в языке. Ср. русск. «колени» и «поколение», а также другие индоевроп. языки: ирл. glun, латин. genu, греч. γόνυ. Подробнее об этом см.: *Onians R. B.* The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate. Cambridge, 1988. P. 174—186.— *474.*

[10] ζωή (древнегреч.) — жизнь.— *475.*

[11] *Фарадей Майкл* (1791—1867) — английский физик-экспериментатор. Родился в Лондоне в бедной семье кузнеца. В науке был самоучкой. Введенные Фарадеем представления об электрических и магнитных силовых линиях позволили покончить с господствовавшей в физике концепцией дальнодействия при описании физических сил. Они привели к понятию физического поля и созданию электродинамики в трудах Максвелла.

Увлеченность молодого Флоренского Фарадеем нашла отражение в его воспоминаниях: *Священник Павел Флоренский.* Детям моим ... М., 1992. С. 192, 222. Возможно, Флоренский мог в детстве читать популярную книгу Фарадея «Силы природы и их соотношения» (курс, читанный аудитории детей в Королевском Институте Великобритании Михаилом Фарадеем, профессором при Королевском Институте), перев. В. Лучинина. СПб., 1865.—*476.*

[12] Представления о. Павла о смерти наиболее подробно изложены в его работах «Не восхищение нещева» (Наст. изд. Т. 2. М., 1996. С. 143—188) и «Рассуждение на случай кончины отца Алексея Мечева» (Там же. С. 591—620).—*476.*

[13] По-видимому, подразумевается вечность. О ней см.: Столп и утверждение Истины. С. 195—197, примеч. 350. С. 716.—*476.*

[14] Имеется в виду математическая теория инвариантов — раздел алгебры и алгебраической геометрии. О ней см.: *Клейн Ф.* Лекции о развитии математики в XIX столетии. Т. 1. М., 1989; *Винберг Э. Б., Попов В. Л.* Теория инвариантов // Итоги науки и техники. Современные проблемы математики. Фундаментальные направления. Т. 55. М., 1989. С. 137—311.—*476.*

[15] См. примеч. 4 и 5 к разделу II.—*476.*

[16] В оригинале ошибочно написано 6; поэтому дальнейшая нумерация внутри сноски «сбита» на единицу.—*476.*

[17] *Du Prel Carl* (1839—1899) — немецкий психолог и оккультист. Его биографию см. в предисловии М. С. Аксенова в кн.: *Дюпрель К.* Загадочность человеческого существа. М., 1904. По поводу изучения о. Павлом работ дю Преля см. примеч. 4 к работе «Иконостас» (наст. изд. Т. 2. М., 1996. С. 775—776).—*476.*

[18] Связь числа «три» со смертью и, в частности, с погребальными обрядами подтверждается современными исследованиями. См.: *Топоров В. Н.* К семантике троичности (слав. * trizna и др.) // Этимология 1977. М., 1979. С. 3—20. Недавние сводки исследований по символике чисел (содержащие подробную библиографию): *Brach J.-P.* La Symbolique des Nombres. Paris, 1994; *Schimmel A.* The Mystery of Numbers. Oxford; N. Y., 1993. См. также обзор, составленный самим о. Павлом в «Столпе и утверждении Истины», XXIX. Заметки о троичности. С. 593—599.—*476.*

[19] О теории множеств Г. Кантора см., например: *Кантор Г.* Труды по теории множеств. М., 1985.—*476.*

[20] Имеется в виду так называемая теория непрерывных групп, созданная норвежским математиком С. Ли (1842—1899) — о ее создании см., например: *Полищук Е. М.* Софус Ли. М., 1983; *Бурбаки Н.* Группы и алгебры Ли (главы I—III). М., 1976. С. 453—476. Эта теория, называемая теперь теорией групп Ли, является одним из важнейших разделов современной математики.—*476.*

[21] Этот образ напоминает строение градиентного потока в окрестности узловой особой точки в теории Морса (см.: *Милнор Дж., Уоллес А.* Дифференциальная топология (начальный курс). М., 1972).—*476.*

[22] Вначале вместо сознания было — «жизни души в теле».—*477.*

[23] Дадим краткий обзор связи между биологическим (а для человека еще и психологическим) временем и временем физического мира в зависимости от их топологической структуры:

1) Циклическое время, связанное с ритмическими процессами в живых организмах или их популяциях.

Наиболее изучены суточные ритмы растений и животных, например, закрывание и открывание цветков. У растений, лишенных света в течение нескольких дней, цветки тем не менее продолжают закрываться вечером и открываться утром. Этот и многие другие факты доказывают эндогенную, внутреннюю природу суточного ритма. С другой стороны, такие ритмы поддаются синхронизации с соответствующими природными ритмами (явление «захватывания»). Значительное число физиологических характеристик организма (и среди них такие важные, как чувство голода, жажды или сна) обладает подобными свойствами, подчиняясь как суточным, так и приливным, лунным или годовым ритмам. Имеется огромное количество и других ритмов — от разрядов клеточных рецепторов (период 100 мс) до многолетних колебаний смертности. См.: *Бюннинг Э.* Ритмы физиологических процессов. М., 1961; *Luce G. G.* Biological Rhythms in Human and Animal Physiology. N. Y., Dover, 1971; Биологические ритмы. Т. 1—2. М., 1984; Rhythms in Physiological Systems. Berlin, Springer, 1991; Biological Rhythms in Clinical and Laboratory Medicine. Berlin, Springer, 1994.

Представление о том, что «физическое» время, т. е. время развития космоса, носит циклический характер, было принято во многих традиционных обществах (*Eliade M.* The Myth of the Eternal Return. Princeton, 1971). В качестве гипотетической модели оно присутствует также в современной космологии.

2) Линейное, направленное время, ведущее к нарастанию энтропии и старению организма.

Изменение темпа физиологических процессов во времени, например скорости заживления ран, показывает, что «все происходит так, будто звездное время течет в четыре раза быстрее для человека пятидесяти лет, чем для ребенка десяти лет» (*Lecomte du Noüy*. Biological Time. L., 1936. P. 160). То, что физическое и биологическое время должны измеряться по-разному, является достаточно распространенным взглядом, особенно в философской литературе. Сознательная практика этого распространена в различных эзотерических учениях. Вот высказывание одного йога: «Я живу только днем, ночью я уменьшаю число своих вдохов в десять раз» (*Eliade M.* Time and Eternity in Indian Thought // Man and Time. Princeton, 1983. P. 196). Переходя к психологическому времени, можно отметить хорошо известное отличие субъективной оценки интервала времени человеком. Всякий раз, когда мы обращаем наше внимание на течение времени, оно кажется длиннее — закон Вундта (*Фресс П.* Восприятие и оценка времени // *Фресс П., Пиаже Ж.* (ред.) Экспериментальная психология. Вып. VI. М., 1978. С. 88—135). Весьма разнообразны изменения восприятия времени в различных психопатологических состояниях человека. Среди них — «остановка времени», «растягивание времени», «замедление времени», «ритмическая повторяемость переживаний» (см.: *Брагина Н. Н., Доброхотова Т. А.* Функциональные асимметрии человека. М., 1981. С. 111—144). В фольклоре на эти эффекты обратил внимание В. Г. Богораз-Тан в своей книге «Эйнштейн и религия (Применение принципа относительности к исследованию религиозных явлений)». М.; Пг., 1923.

3) Два направления времени, идущих навстречу друг другу. На возможность такой интерпретации психологических явлений обратил

внимание о. Павел в «Иконостасе» (см. пример со сновидениями, обсуждаемый в начале этой работы. Наст. изд. Т. 2. С. 420—429).

Это же представление о двух направлениях времени встречается в поэзии Вячеслава Иванова, т. е. в кругу, достаточно близком П. А. Флоренскому (о. Павел предполагал написать обширный комментарий к поэме Иванова «Человек»). Анализируя стихотворение Иванова «Сон Мелампа» (1907 г.), С. С. Аверинцев писал об его убежденности «в объективном бытии того, что Аристотель и схоласты называли «причинными целями», а потому в двойственной природе времени, текущего на поверхности вперед — от причины к следствию, а в глубине назад — от цели к действию. Явное движение времени — «Ройя» («течение»); тайное движение времени — «Антиройя» («противотечение»)». *Аверинцев С. С.* Разноречия и связность мысли Вячеслава Иванова // *Иванов Вячеслав.* Лик и личины России. М., 1995. С. 13—14. Гораздо позже подобный взгляд появился в психопатологии при анализе психических нарушений у человека в зависимости от повреждений левой или правой стороны мозга (см.: *Брагина Н. Н., Доброхотова Т. А.* Цит. соч. С. 116, 154—181). Совершенно независимо к такой интерпретации форм грамматических времен в русском языке пришел в 1966 г. Н. С. Поспелов (см.: *Поспелов Н. С.* Мысли о русской грамматике: Избранные труды. М., 1990. С. 83—99). Непосредственный аналог этого феномена в физическом мире, по-видимому, не известен. Его можно сравнить с переходом от причинного описания физического процесса к его телеологическому описанию, например, с помощью принципа наименьшего действия. Хотя последнее обсуждалось в истории физики достаточно живо, от Лейбница до Планка и Фейнмана, эти обсуждения не привели к изменению представлений о физическом времени.

Сводные работы по различным аспектам времени: *Гюйо М.* Происхождение идеи времени. СПб., 1899; *Уитроу Дж.* Естественная философия времени. М., 1964; The Study of Time, I — IV. Springer Verlag; Berlin, 1975—81; *Cassirer E.* The Philosophy of Symbolic Forms. New Haven, 1957. V. 3. Ch. II-4; Man and Time (Papers from the Eranos Yearbooks). Princeton, 1983.— *477.*

[24] Представление о седмичных циклах в жизни человека является весьма древним. Так, оно встречается у Аристотеля (Historia animalium, V, 13, 45; VI, 17, 98; VII, 1, 1; VII, 1, 10—11). Весьма подробно развито русским физиологом *Н. Я. Пэрна* в его посмертно опубликованной книге «Ритмы жизни и творчества». Л.; М., 1925. Основываясь на данных физиологии, психопатологии и анализа творческой деятельности ученых и художников, он вводит представление о волнообразном течении жизни и выделяет следующие «узловые точки» в биографии человека (С. 121—123):

«*Первый узел.* 6—7 лет. Мы можем считать его моментом зрелости первой жизненной волны. Созревает человек как узнавшее свое существование существо. Он весь обращен на себя, на свои ощущения и функции. Он себя узнал среди мира, но окружающего мира, по-настоящему, еще нет для него.

Второй узел. 12—13 лет (созревание второй волны). Созревает человек как часть окружающего. Пробуждается интерес к объектам внешнего мира, к *предметам* и является стремление захватить их в своем сознании, расчленить их и подчинить себе.

Третий узел. 18—19 лет (созревание третьей волны). Созревает человек как член общества. Опять поворот от внешних объектов к внутреннему душевному, но не на себя только, а и на *других людей.* Здесь

расцветают побуждения и идеи социально-этические, закладываются душевные привязанности, появляется понятие о долге.

Четвертый узел. 25—26 лет (созревание четвертой волны). Созревает человек как явление мира. Он чувствует себя причастным к мировому целому. Формируется мировоззрение. В то же время этот узел есть вершина душевного расцвета и созревание индивидуальности, или личности». Пэрна считает, что здесь закладываются идеи на оставшуюся жизнь и дальше человек не творит ничего существенно нового.

«*Пятый узел.* 32—33 года. Созрел человек как деятель. Это — вершина сил и вершина творческого размаха. Многие исследователи указывали на возраст 33 года как на кульминационный пункт творческой и вообще духовной жизни. Здесь человек дает наиболее зрелые плоды того, что заложилось в нем в предыдущем периоде.

Шестой узел. 37—38 лет. Это вторая вершина. По силе и мощи она может не уступать предыдущей, но по качеству она обычно менее нежна; она более твердая и сухая. Время 37—38 лет вообще — самое плодоносное время жизни. Свежесть еще не потеряна, и зрелость уже достаточно высоко поднялась.

Седьмой узел. 43—44 года. Этот узел — критический по преимуществу. Деятельность человека обычно еще продолжается без заметного ущерба в силу приобретенного опыта и навыка, и творчество его еще может быть плодотворным, так как он продолжает черпать из ранее зарожденного запаса. Но в душе уже нет спонтанного источника.

Восьмой узел. 50 лет. Это вторая зрелость у тех, у кого предыдущий узел привел не к уклону, а к перерождению. В этом восьмом узле в этом случае испытывается новый творческий подъем, подобный тому, что был в 32—33 года, но в виде нового человека, с новым мировоззрением».

Общие выводы, сделанные автором, состоят в том, что «...с каждым новым периодом наблюдается как бы *перелицовка душевного облика*» (С. 133) и тем самым «человеческая жизнь представляет собой не сплошную жизнь, а — цепь из последовательно вытекающих одна из другой жизней. Не одно существо, а ряд существ, одно на другое наслоенных, или одно из другого вытекающих, составляют человека» (С. 130).— *477.*

[25] Согласно современным представлениям о росте живых организмов (и, в частности, об изменении во времени таких характеристик, как размеры или масса), весь период развития можно разбить на отдельные стадии, когда изменение численной характеристики достаточно хорошо описывается экспоненциальной, или степенной, функцией (аллометрический рост). Границы этих стадий носят название критических периодов (они занимают гораздо меньшее время, чем те стадии, которые они разделяют). Во время критических периодов происходит практически скачкообразное изменение параметров степенной, или экспоненциальной, функции. Характерный пример — изменение веса человека в постнатальном развитии (до 20 лет): участки степенного роста с различными показателями разделяются точками скачка этих показателей примерно в 2, 5,5, 11 и 19 лет. До 11 лет показатели уменьшаются, затем происходит резкое увеличение (пубертатный скачок) и затем снова уменьшение. Подобное описание применимо, например, для линейных размеров зародышей человека в эмбриональном развитии. Один из критических периодов здесь приходится на 18-е сутки,

когда завершается гаструляция. В этот и другие критические периоды зародыш особенно чувствителен к внешним воздействиям. Более подробно см.: *Шмальгаузен И. И.* Рост и дифференцировка: Избр.тр.Киев, 1984. Т. 1—2; *Huxley J. S.* Problems of relative growth. L., 1932; *D'Arcy Thompson.* On Growth and Form. Cambridge, 1942; *Светлов П. Г.* Физиология (механика) развития. Л., 1978. Т. 1—2; *Жирмунский А. В., Кузьмин В. И.* Критические уровни в развитии природных систем. Л., 1990. На одном из листков, вложенных в рукопись, Флоренский приводит график жизнедеятельности человеческого организма (заимствован из кн.: *Ауэрбах Ф.* Энтропия или физическая теория жизни. СПб., 1911), в котором пик кривой приходится на точку золотого сечения.— *477.*

[26] Вначале было «напряженности».— *478.*

[27] Первоначально вместо «биографическое время» было «биографическая функция».— *479.*

IV. СМЫСЛ ЗАКОНА ЗОЛОТОГО СЕЧЕНИЯ. ⟨SIGNATURA NERUM. ФОРМУЛА ФОРМЫ⟩

[1] *Luca Pacioli* (ок. 1445—ок. 1514)—итальянский математик. Книга «О божественной пропорции» написана в 1497 г. и издана в 1509 г. с иллюстрациями Леонардо да Винчи.— *482.*

[2] Подробное изложение материала об архитектурных пропорциях см.: *Мессель Э.* Пропорции в античности и средние века. М., 1936; *Хэмбидж Д.* Динамическая симметрия в архитектуре. М., 1936; Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки. М., 1973; *Scholfield P. H.* The Theory of Proportion in Architecture. Cambridge, 1958; *Thiersch A.* Proportionen in der Architekture, Handbuches der Architektur. Teil 4. Halband I. Leipzig, 1904.— *482.*

[3] О Цейзинге см. прим. 10 к разделу 9. Его основной труд о золотом сечении— *Zeising A.* Neue Lehre von den Proportionen des menschlichen Körpers, aus einem bisher unerkannt gebliebenen die ganze Natur und Kunst durchdringenden morphologischen Grundgesetze. Leipzig, 1854. Имеется очень краткий русский пересказ: *Цейзинг А.* Золотое деление как основной морфологический закон в природе и искусстве (открытие проф. Цейзинга) (с примечаниями и объяснением изложил Ю.Ф.В. ⟨Виппер Ю. Ф.⟩). М., 1876.— *482.*

[4] Содержание этой сноски в рукописи дано на полях.— *483.*

[5] *Ranke J.* (1795—1886)—немецкий физиолог и антрополог.— *483.*

[6] Исторически можно выделить три подхода к пропорциям тела человека: 1) представление об идеальном телосложении (проблема канона), 2) сознательное использование канона в реальной практике художников (особенно в XX в.: Ле Корбюзье, С. М. Эйзенштейн), 3) антропологические измерения, т. е. чисто естественнонаучный подход. Первое направление восходит к античности (Витрувий) и расцветает в эпоху Возрождения. Например, пропорции человеческого тела весьма детально «описаны» у Агриппы фон Неттестеймского в начале XVI в. (*Agrippa von Nettesheim.* De occulta philosophia. Nördlingen, 1987. Buch II. Kap. 27. P. 281—291). Начало этой главы о. Павел цитирует выше в разделе «Макрокосм и микрокосм». В XIX столетии свой канон предложил немецкий скульптор Г. Шадов (*Schadow G.* Polyclet. 1834). Последним

всплеском средневековых представлений можно считать натурфилософские теории, например книгу Каруса (*Carus C. G.* Symbolik der menschlichen Gestalt. Leipzig, 1852). См. подробную историю в кн.: *Петри Э. Ю.* Антропология. Т. 2. Соматическая антропология. СПб., 1895—1897. В книге Ранке этим вопросам посвящены два раздела: «Взгляд на человеческое тело с художественно-эстетической и научной точек зрения» (Т. 1. С. 3—18) и «Пропорции человеческого тела» (Т. 2. С. 82—132).

По этому вопросу см. еще статью Э. *Панофского* «The Theory of the Human Proportions as a Reflection of the History of Styles» // Panofsky E. Meaning in Visual Arts. Univ. of Chicago Press, 1982. С. 55—107.

Для анализа антропологических данных удобно следующее представление тела человека:

тело	=	голова	+	туловище	+	нижняя часть
рука	=	плечо	+	предплечье	+	кисть
нога	=	бедро	+	голень	+	стопа
палец	=	проксимальная фаланга	+	средняя фаланга	+	дистальная фаланга

Здесь голова понимается от макушки до основания шеи, туловище — от основания шеи до тазобедренного сочленения и нижняя часть — от последнего до конца пальцев ног. Каждая строка может быть представлена схематически в виде разбиения отрезка на три части четырьмя точками (соответствующими сочленениям):

$$A___B___C___D$$

Тогда большинство утверждений старых авторов можно представить в виде

$$\frac{BC}{CD}\approx\odot,\quad \frac{AB}{CD}\approx\odot^2.$$

Согласно современным данным, это верно для фаланг среднего пальца руки и может сильно отличаться от пропорций золотого сечения для других частей тела (имеются в виду средние антропометрические данные, а не индивидуальные отличия). Недавно С. В. Петуховым было обнаружено, что двойное отношение W четырех точек A, B, C, D обладает гораздо более фундаментальными свойствами, именно

$$W=\frac{AC\times BD}{BC\times AD}\approx\frac{\odot^2}{2},$$

выполняется с хорошей степенью точности для *всех* строк приведенной выше таблицы. Заметим, что равенства для $\frac{BC}{CD}$ и $\frac{AB}{CD}$ влекут равенство для W, но не наоборот. Аналогичные соотношения выполняются также для конечностей широкого класса представителей животного мира и, возможно, для беспозвоночных (*Петухов С. В.* Цит. соч. С. 38—46, 65—77). Книга Петухова содержит описание также ряда других конформных и проективных инвариантов, связанных с телом человека.— *484.*

[7] *Camper Petrus* (1722—1789) — голландский анатом и патолог. Заведовал кафедрами анатомии, ботаники, медицины и хирургии в уни-

верситетах Амстердама и Гронингена. Известен работами по сравнительной анатомии млекопитающих. Открыл воздушные полости в костях птиц.— *484.*

[8] Имеется в виду сочинение Кампера «О естественном различии черт лица у человека», в котором он пытался на основании числовых характеристик (в частности, лицевого угла) вывести отличительные признаки черепов различных человеческих рас.

Лицевой угол — характеристика черепа (без мягких тканей) при взгляде на него сбоку. Равен углу между лицевой линией, идущей от верхнего края центральных резцовых зубов верхней челюсти и касающейся надбровной дуги, и горизонтальной плоскостью, проходящей через середину слуховых отверстий и нижний край грушевидного отверстия (ноздри). Величина угла колеблется у взрослых от 70 до 80 градусов.— *484.*

[9] В книге Ранке идет далее следующая цитата из Кампера: «...мы видим, что древние все удлиняли свои колонны; затем стали подставлять под них пьедесталы и, наконец, возвысили их еще более присоединением капителей, и, в конце концов, колонны с их пьедесталами и капителями стали по своему строению подобными телу человека».— *484.*

[10] Далее в оригинале следует фрагмент «(по-видимому, не всегда подчиняются произведения искусства, по крайней мере, когда это не изображения тела человеческого)» — он зачеркнут, а на полях около него поставлен знак вопроса.— *484.*

V. РАЗБОР НЕКОТОРЫХ СУЖДЕНИЙ О ЗАКОНЕ ЦЕЙЗИНГА

[1] Зачеркнутый вариант названия раздела «12. Критическое рассмотрение, затем слово «рассмотрение» зачеркнуто и вместо него вписано — «изложение» некоторых».— *487.*

[2] *Schlömilch Oscar* (1823—1901) — немецкий математик. Профессор математики и аналитической механики в Йене и Дрездене. Основные работы посвящены классическому анализу. Имеется в виду его статья, цитируемая ниже.— *487.*

[3] Далее было зачеркнуто «априорную доказан⟨ность⟩ и апостериорную доказан⟨ность⟩».— *487.*

[4] См. выше, раздел II.— *487.*

[5] Двойное отношение отрезков.— *487.*

[6] В тексте описка: вместо Шлёмильх написано Цейзинг.— *489.*

[7] Вначале было «эстетические объекты».— *489.*

[8] В рукописи описка, написано «Цейзинга».— *491.*

[9] *Enriques Federigo* (1871—1946) — итальянский математик, философ и историк науки. Один из крупнейших представителей итальянской школы алгебраической геометрии. Работал в университетах Болоньи и Рима.— *493.*

⟨Приложение 1. Целое⟩

Приложение — текст на отдельных страничках — точно таких же, из каких сделаны тетради основной рукописи. Он написан 12 декабря 1917 г.— позднее основного текста предлагаемой рукописи — и примыкает к разделу «Целое», продолжая нумерацию формул этого раздела.

[1] Далее зачеркнуто «в се⟨бе⟩».— *493.*

[2] Totum relatium (*лат.*) — относительное целое.— *494.*

[3] Totum absolutum (*лат.*) — завершенное (абсолютное) целое.— *494.*

[4] Перед этой фразой шел следующий вычеркнутый фрагмент: «Складывая рядом стоящие из равенств (22) по частям, находим:

$$m_i + m_{i+1} = \frac{m_1}{\odot_{i-1}}\left(1 + \frac{1}{\odot}\right) = \frac{m_1}{\odot_i}(1 + \odot). \qquad (24)$$

Но число ⊙ определяется уравнением

$$x^2 - x - 1 = 0, \qquad (6)$$

почему».— *495.*

[5] В рукописи описка: вместо (22) написано (23).— *495.*

[6] Далее «пут⟨ем⟩» — зачеркнуто.— *495.*

[7] Вначале было «каждого эле⟨мента⟩».— *495.*

[8] Описка: из (27) не следует (27').— *495.*

[9] Далее «взять» — зачеркнуто.— *496.*

⟨Приложение 2.⟩ О золотом сечении античных трагедий

Оригинал представляет отдельный листок, находившийся среди черновых материалов к публикуемой выше рукописи. О временной организации античных трагедий см. также: *Флоренский П. А.* Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. М., 1993. С. 223—224.

[1] «мора» — единица греческой ритмики — время, необходимое для произнесения одного краткого слога. Несколько мор составляют стопу (см.: *Козаржевский А. Ч.* Цит. соч. С. 232).— *498.*

[2] Более распространен латинизирующий перевод «Аякс» (см., например: *Софокл.* Трагедии/Пер. С. В. Шервинского. М., 1988).— *498.*

[3] Здесь и далее о. Павел пользуется изданием: *Софокл.* Драмы. Т. 1/Пер. Ф. Зелинского. М.: изд. М. и С. Сабашниковых, 1914.— *498.*

⟨Приложение 3.⟩ Расчленение литургии золотыми сечениями

В оригинале это приложение представляет собой два листа плотной бумаги с собственноручными чертежами о. Павла.

[1] Здесь и далее записана служба литургии Иоанна Златоуста. Подробное ее описание см.: *Еп. Виссарион (Нечаев).* Толкование на Божественную Литургию по чину Св. Иоанна Златоуста и Св. Василия Великого. СПб., 1895; *Прот. Никольский К.* Пособие к изучению устава Богослужения Православной Церкви. СПб., 1907; *Булгаков С. В.* Настольная книга для священно-церковнослужителей. I. М., 1993.— *498.*

[2] В этой сергиево-посадской церкви во имя равноапостольной Марии Магдалины о. Павел служил с 1912 по 1921 г.— *500.*

[3] *Введенский И. А.* — в 1917 г. студент Московской Духовной Академии.— *500.*

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Авансо Дж. (?) 66
Авгарь Едесский, св. 133
Августин Блаженный, св. 350
Авенариус Рихард 105
Аверкьев Д. В. 390
Авраам, праотец, св. 374
Авсенев Петр Семенович *см.* Феофан (Авсенев)
Агафарх 52
Агриппа Неттесгеймский 446
Адам, св. 163, 195, 286, 436, 443, 446
Адлер Гвидо 38
Адонай *см.* Ягве
Акиндин Григорий, св. 271, 317, 320
Александр Македонский 70, 445
Аллеш 100
Альберт Великий 397
Альберти Леон Баттиста 66, 67
Альгасен 410
Альтикиери 66
Амальди У. 206
Амвросий, оптинский старец, св. 349
Ампер Андре Мари 107, 110
Анаксагор 52—54, 65
Анатолий, оптинский старец, св. 308
Ангел Силезий 45
Андерсен Ханс Кристиан 115
Андреа дель Кастаньо 67
Андреев Ф. К., свящ. 28, 295
Анри Виктор 144, 145, 148, 390
Антоний (Булатович), иеросхим. 287, 291, 295, 296, 323, 329—331, 341, 342
Антоний (Флоренсов), еп. 141
Антоний (Храповицкий), митроп. 290, 296, 297, 321, 327, 351
Анфим Газис 332
Арий 292, 296
Аристотель 44, 70, 99, 126, 127, 207, 407, 459, 468
Аскиери 67
Афанасий Великий, св. 296
Афанасьев Александр Николаевич 442, 443
Афинагор 284
Африканов Н. А. 98, 102
Баадер Франц Ксавер фон 35, 45
Бабухин А. И. 413
Байрон Джордж 158
Бальмонт Константин Дмитриевич 219
Баптист Порта 410
Баррет (Баррэт) У. Ф. 397
Беляев Иван Дмитриевич 443
Бёме Якоб 35, 196, 197
Бемер Г. 278, 287
Бенедикт 397
Бенеке Фридрих Эдуард 128
Бенуа Александр Николаевич 56, 57, 65, 100
Бергем (Берхем) Николас Питерс 447
Бергсон Анри 208, 378, 381
Бетховен Людвиг ван 29, 158
Биаджо де Парма 66
Блейлер Эйген 432
Богаевский Б. Л. 447
Богородицкий Василий Алексеевич 221
Бозе 400
Болдуин Д. М. 100
Болотов В. В. 277
Боссюэ Фр. 73, 405, 406
Боткин Сергей Петрович 430
Боянус, врач 389, 390
Брунеллески Филиппо 66
Бугаев Николай Васильевич 192
Буниан Джон 395
Бурлюк Давид 162
Бурместер 67
Бутлеров Александр Михайлович 390, 391
Бутягина Александра Михайловна 98
Буше де Перт (Буше де Кревкер де Перт) Жак 378
Бэк (Бек, Бёкк) Р. М. 211
Бэкон Фрэнсис 128, 418
Бэн Александр 321
Бюхнер Карл 374—376

Вазари Джорджо 63, 64
Ваккенродер (Ваккеродер, Вакенродер) Вильгельм Генрих 35, 189
Валентин 390

Валентин, гностик 446
Ван-дер-Неер 447
Варлаам 292, 317, 320, 331, 344, 346, 347
Варсонофий Великий, св. 321, 322
Василий Великий, св. 338, 447
Вахрамеев А. И. 443
Введенский Иван Алексеевич 500
Вебер Э. Г. 386, 388
Вельяминов Н. Д. 98
Верден Шарль 221
Вернадский Владимир Иванович 449
Верне Горацио 73
Веронезе Паоло 73
Вильсон Чарлз Томсон Рис 67
Вин Макс 394
Винер Отто 67, 385—387, 393, 394, 398—400
Витрувий 52, 65, 66, 241, 416
Вольтер 110, 185
Вольф Юхтус 415
Вульф Георгий Викторович 102
Вундт 385

Галлер К. Л. 138
Гаммонд 396
Гарвей Уильям 414
Гегель 250, 251, 292, 482
Гейнрих 45
Геккель Эрнст 207, 402
Гелль Максимилиан 397
Гельмгольц Герман 110, 235, 389
Гердер Иоганн Готфрид 141
Герман (Гавриил Симеонович Гомзин), схигумен 306
Герман V, патриарх Константинопольский 334
Германн 464, 465, 487, 489—491
Гермес Трисмегист 211
Гернес (Гёрнес) Мориц 385
Геродот 132
Гёррес (Геррес) Йозеф 45
Герц Гейнрих 105, 106, 110, 114, 212, 410
Гёте 25, 35, 36, 39, 44, 45, 79, 120, 127, 128, 137, 138, 158, 252, 282, 369, 424
Гёфлер Алоиз 207
Гйберти 102
Гильотен Жозеф 174
Гнедов Василиск 165, 173
Гоббема (Хоббема) Мейндерт 447
Гоббс Томас 128
Гоголь Николай Васильевич 115
Голиаф, библ. 359
Голубинский Евгений Евстигнеевич 282
Гольдгаммер Д. А. 400
Гольцапфель 105
Гомер 284
Гоммель 287
Гофман Эрнст Теодор Амадей 35
Гоццоли Беноццо 67
Григорий Великий, св. 132
Григорий Богослов, Назианзин, св. 133, 227, 322, 447
Григорий Нисский, св. 447, 451
Григорий Палама, св. 292, 294, 317, 320, 346
Грунмах 394
Гульд 484
Гумбольдт Александр фон 144, 146
Гумбольдт Вильгельм фон 144—146, 148, 149, 166, 167, 196
Гундафор 134
Гутберлет (Гутберлэ) Константин 207

Давид, св., библ. 339, 359
Давид (Дмитрий Иванович Мухранов), архим. 362
Даль Владимир Иванович 185
Данте Алигьери 63, 66
Дворжак 238
Дедал 121, 122
Дейман 397
Декарт Рене 90, 128—130, 369
Демокрит 53, 54
Державин Гаврила Романович 172
Джованни да Милано (Джованни ди Милано) 66
Джотто 63—66, 101, 102
Диоген Лаэртский, 136
Дионис 444
Дионисий Галикарнасский 204, 285
Дмитрий Ростовский, св. 131, 308
Долинин *см.* Кандинский В. Х.
Доменико Теотокопуло *см.* Эль Греко
Донателло 67
Достоевский Федор Михайлович 125, 126
Дуге Гаспар 447
Дьяченко 345
Дюверней 406
Дюгем Пьер 105, 107, 109
Дю Канж 206
Дю Прель (Дюпрель) Карл 402, 417, 476
Дюрер Альбрехт 66, 73—75, 100, 101

Еврипид 65, 284
Евсевий Кесарийский 133
Евтифрон 121, 122
Ермоген 136

Жоли 412
Жуар Поль 244, 245
Жюль Верн 421

Заменгоф Л. 154

Захария, преп. 277
Зигварт Христоф 128
Зоммер Роберт 388

Иаков, библ. 374
Иванов Вячеслав Иванович 137, 250
Игнатий (Брянчанинов), еп., св. 290, 292, 329
Иегер Густав 391, 392
Иегова *см.* Ягве
Иезекииль, св., библ. 458
Иероним Стридонский блаж., св. 134
Изида 124
Израиль 188
Иисус Христос (Богомладенец, Спаситель) 33, 43, 46, 69, 131—133, 197, 247, 250, 251, 285, 287—290, 292—294, 296, 298, 306, 308, 312, 317, 320, 325—330, 333—338, 341—350, 359, 361—363, 440, 446
Иларион, схимонах 289, 290, 292, 296, 297, 300, 322, 323, 341, 343
Иоанн (Евангелист, Богослов, Тайнозритель), ап., св. 30, 46, 132, 133
Иоанн Дамаскин, преп. 205, 447
Иоанн Златоуст, архиеп., св. 284, 330, 336
Иоанн Креститель (Иоанн Предтеча), св., библ. 297
Иоанн Кронштадтский, преп., св. 290, 292—294, 300, 322—325, 328, 329, 343
Иоанн Лествичник, преп., св. 321, 322
Иоанн Пидиасим 285
Ирида 126
Ириней Лионский, еп., св. 446
Исаак, св., библ. 374
Исайя, св., библ. 339
Исидор Пелусиот, еп., св. 447
Исихий 590
Иуда Искариот, библ. 299, 341, 342

Каменский Василий Васильевич 160, 162
Кампер Петер 484
Кандинский Виктор Хрисанфович 432, 433
Кант Иммануил 58, 72, 87, 90, 92, 128, 130, 250, 251, 253, 281, 316—318
Кантор Георг 81—83, 101, 192, 476
Кантор Мориц 51, 52
Капп Эрнст 384, 402, 419
Карстаньен 105
Карус Карл Густав 45
Карус Пауль 402
Кауч Э. 278
Кельвин *см.* Томсон Уильям
Кеппели 397
Киприан (бывш. волхв), св. 343
Кирпичников Александр Иванович 185
Кирхгофф (Кирхгоф) Густав Роберт 105
Кирхер Афанасий о. 444
Кирхнер 397
Клейнпетер Г. 379
Климент Александрийский 127, 284
Клиффорд Уильям Кингдон 105
Клодель Поль 38
Коген Герман 60
Кольбер 197
Кондильяк Этьенн Бонно де, аббат 118, 128, 129, 212, 321
Коненков Сергей Тимофеевич 171
Корнелиус Г. 105
Король-Солнце *см.* Людовик XIV
Коши Огюстен Луи 110
Крейдль 399
Крепелин Эмиль 431, 432
Кромвель Ф. Варлэй 395
Крученых А. Е. 162, 163, 165, 171, 173
Ксенофонт 285, 451
Куглер Франц 73, 101
Кульбин Н. И. 163
Кульман 415
Купфер К. Е. 67
Куфтин Б. А. 98, 102

Лазарь, св., библ. 131
Лаланд Жозеф Жером Франсуа 374, 376
Ламберт Иоганн Генрих 67, 206
Ланге Н. Д. 98
Ланглэй 400
Лаплас Пьер Симон 104, 107, 110
Лассвиц Курт 393
Леббок Джон 390
Лебедев Петр Николаевич 394
Лев Моденский (Леон Иуда Арье из Модены) 170
Лейбниц Готфрид Вильгельм 253
Леонардо да Винчи 64, 66, 67, 69, 72, 90
Лермонтов Михаил Юрьевич 158, 223
Лесаж Ж. Л. 108
Лесевич Владимир Викторович 304
Лескин Август 154
Линдсэй (лорд Крофорд) 395
Линцбах Я. 173—184, 211, 380, 381
Липперт Ю. 385
Липпи Фра Филиппо 67
Лойола Игнатий 342
Локк Джон 319
Лориа Д. Ж. 67
Лоррен Клод 447, 448
Лосев Алексей Федорович 251
Лотце Герман 196
Лукреций Тит Кар 236

Людовик XIV 372
Люис 397
Люрот И. 83

Маджиорани 397
Мазаччио (Мазаччо) 67
Майер Юлий Роберт 118
Майкельсон 393
Майков Аполлон Николаевич 158
Маймонид (Моисей бен Маймон) 404, 445, 446
Максвелл Джеймс Клерк 39, 107—112, 234
Малларме Стефан 165, 166
Манасеин М. М. 430
Марат Жан Поль 179
Маринетти Филлиппо Томмазо 164
Мария Пречистая Дева, Пресвятая Богородица 288, 341
Мах Эрнст 78, 92, 101, 104, 105, 201, 238, 252, 379, 419
Маяковский Владимир Владимирович 162
Мёбиус Август Фердинанд 467
Мейер Герман 415
Месмер Ф. 397
Метнер Эмилий 45
Микель Анджело Буонаротти (Микеланджело Буонарроти) 66, 67, 72, 416
Милль Джон Стюарт 118, 201, 211, 212, 461
Минос 421
Минь 329
Миронов Алексей 100, 101
Моисей, библ. 188, 340
Моисей, оптинский иеромонах, св. 348, 349
Муратов Павел Павлович 98, 101
Муретов Митрофан Дмитриевич 294
Мюллер Макс 145, 212
Мюссе Альфред де 158

Нагов Иван Григорьевич 98
Нейман К. Г. 110
Немезий Емесский, еп. 451
Несторий 296
Нетто 83
Никифор, св. 133
Никокреонт 445
Никон (Рождественский), архиеп. 299—304, 306—329, 331, 332, 339, 342, 344, 348—350
Нипер Лудвиг 68
Ницше Фридрих 292, 369
Новалис (Фридрих фон Харденберг) 35, 39, 124, 383, 437
Новоселов Михаил Александрович 125, 295
Ной 446
Ньютон Исаак 105, 410, 492

Овидий Назон 204
Огнев Иван Флорович 413
Олимпов К. К. 166
Ольга Борисовна, царевна 98
Ориген 322
Оствальд Вильгельм Фридрих 105, 234, 393
Охорович 397

Павел, ап., св., библ. 30, 251, 292, 323, 359, 446
Пан 285
Паоло дель Аббако 66
Парацельс 35, 397
Пахимер 284
Паччиоло (Пачоли) Лука 482
Пашен 400
Пенцольдт 389
Петерсон 397
Петр, ап., св., библ. 30, 315
Петрарка Франческо 66
Петцольдт Й. 105
Пиеро деи Франческа (Пьеро делла Франческа) 66, 67, 102
Пиккеринг 397
Пиндар 39
Платон 70, 121, 124, 126—128, 135—138, 204, 247, 274, 292, 316, 319, 383
Плутарх 204
Поллукс 283
Понселэ (Понселе) Жан Виктор 67
Порфирий Успенский, еп. 285
Потебня Александр Афанасьевич 144, 216, 219, 263
Прентисс 399
Протагор 402
Прохор, св. 46
Псевдо-Дорофей 133
Птолемей Клавдий 54
Пуанкаре Жюль Анри 105, 109, 112, 201
Пуссен Никола 447
Пушкин Александр Сергеевич 156, 158, 161, 171, 228, 229

Раич С. Е. (Амфитеатров) 229
Ранке Иоганн 483, 484
Ранкин Уильям Джон Макуорн 105
Рафаэль Санти 67, 70
Редслаб 278
Рейль 397
Рейхенбах Ханс 396, 397
Рембо Артур 161

Рембрандт Харменс ван Рейн 71
Рескин Джон 369
Риман Бернхард 93
Ример 424
Роза Сальваторе 447
Розанов Василий Васильевич 44
Ролэнд 393
Романов Н. И. 98, 102
Ростовцев М. И. 99, 100, 101
Роша А. де 396, 397
Рубенс Питер Паузл 71, 73, 400
Рувим, библ. 445
Рундт 428
Руссело Жан Пьер 221
Рынин Н. А. 99, 100
Рюйздаль (Якоб ван Рёйсдал) 447

Сарапис 445
Серапион (Войнов), иером. 290
Серафим Саровский, преп., св. 323
Сергий, преп., св. 356
Сидоров А. А. 98, 101, 102, 103
Сикул Флакк 203, 204
Симеон, библ. 445
Симеон Новый Богослов, преп., св. 359, 445
Симеон Солунский, архиеп., св. 417
Симон М. 206
Скворцов В. М. 348
Сократ 121, 122, 124, 126, 135, 136, 247, 292
Соловьев Владимир Сергеевич 249
Соломон, св., библ. 339
Софокл 65, 99, 498
Спенсер Герберт 383, 384
Сперанский Михаил Михайлович 403
Спиноза Бенедикт (Барух) 281, 382
Срезневский И. И. 282
Сталло Дж. Б. 105
Стефан 285
Стеффенс Хенрик 45
Страхов Н. Н. 158

Тантал 122
Тарханов 400
Тастевен Г. 165
Теплер А. 238
Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс 446
Теэтет 124, 126, 127
Тибул Альбий 202
Тиндалль Джон 384
Тинторетто 71
Тихон Задонский, еп., св. 330
Толстой Алексей Константинович 158
Толстой Лев Николаевич 125, 126, 292, 317, 336, 369
Томпсон Сильванус 396
Томсон Уильям (Вильям) (лорд Кельвин) 41, 105, 107—110, 397
Томэ Л. В. 83
Троицкий С. В. 303, 323, 331, 332, 344, 345, 347
Тэн Ип. 63, 100
Тэт Т. Г. 108
Тютчев Федор Иванович 157, 158

Учелло Паоло 66, 67
Уэвелль Вильям 198—201, 211

Фабр д'Оливе (д'Оливэ) Антуан 278, 458
Фабрикант М. И. 98
Фавмант 127, 132
Фарадей Майкл 39, 45, 110, 476
Феддерзен В. 393
Феодора, св. 227
Феокрит 285
Феофан (Петр Семенович Авсенев), архим. 45, 428
Феофан Затворник (Георгий Васильевич Говоров), еп., св. 292, 329, 344, 349
Феофилакт, блаж. 330
Фет Афанасий Афанасьевич 157—159
Фехнер Густав Теодор 385, 386, 404, 467
Фивегер И. Ф. 68
Фидлер О. В. 67
Филарет (Дроздов), митр. Московский, св. 324, 329
Филиппов М. М. 384, 402
Филон Александрийский 417
Филон-Иудей 220
Филосторгий 285
Фихте Иоганн Готлиб 208
Фишер Эмиль 389
Флоренский Павел Александрович, свящ. 101, 249—251, 287, 290, 294—296, 299, 323, 329—331, 344, 345, 351, 346—348, 362, 447, 449, 452, 498, 500
Флоренский Павел Васильевич 251
Фолькельт И. 428
Фома, ап., св. 131—134, 294
Фонвизин Денис Иванович 125
Фосс Генрих 128
Фохтлендер 411
Франклин Вениамин (Бенджамин) 383
Франциск Ассизский, католич. св. 63, 64
Фрейд Зигмунд 428
Фудель Иосиф Иванович, прот. 40
Фукидид 285

Хербер 287

Хлебников Велимир (Виктор Владимирович) 162, 163
Хомяков Алексей Степанович 251
Хохлов, казак 134

Цветков С. А. 28
Цейзинг Адольф 464, 482—485, 487, 490—493
Цейс Карл Фридрих 410
Цейтен Х. Г. 206
Циглер Теобальд (?) 128
Циммерн Г. 278
Цицерон Марк Туллий 202, 203

Чайковский Петр Ильич 157, 158

Шаль М. 67
Шарко Жан Мартен, врач 397
Шванефельдт 73
Шейнер 410
Шеллинг Фридрих Вильгельм Йозеф 39, 40, 45, 198, 461, 476
Шекспир Уильям 125
Шернер К. 428, 429
Шиллер Иоганн Фридрих 45, 137
Шлёмильх 487, 489—492
Шопенгауэр Артур 128
Шпенглер Освальд 369
Шрейбер Гвидо 68
Шренк-Нотцинг 397
Штаудт Х. 67
Штейнгель 410
Штейнталь Хейман 144
Штиккер (Штеккер) 400
Штюхрат 394
Шуберт Готтхильф Генрих 45, 424, 428
Шульце Г. Э. 128
Шуман 388, 400
Шуппе Вильгельм 105

Щербов Иван Павлович 295, 296, 348
Щокотов (Щекотов) Н. М. 98

Эвердинген Аларт ван 447
Эвклид (Евклид) 66, 72, 87, 88, 91—93, 206
Эгилльон (Эгийон) 54
Эккерман Иоганн Петер 128
Элснер 393
Эль Греко Доменико 71
Эмихен Г. 99
Энриквес Ф. 67, 105, 493
Эрн Владимир Францевич 280
Эрос (Эрот) 122
Эсхил 52, 65, 99
Эшенмайер Карл Адольф 45

Юм Дэвид 318
Юпитер 204
Юргенсон Э. 83

Янус 454
Ястров 397
Ягве (Яхве), библ. (Имя Божие) 287, 340, 346

Brock Mourant 43

Cantor Moritz 99
Condillac *см.* Кондильяк
Conwey W. M. 101

El Greco *см.* Эль Греко

Fuchs F. 101

Qōthe *см.* Гёте

Hermann *см.* Германн

Jäger G. *см.* Иегер Г.

Lange K. 101

Michelson *см.* Майкельсон

Ptolomaeus Claudius 99

Rowland *см.* Ролэнд

Schilling Friedrich 100
Schlōmilch *см.* Шлёмильх
Schreiber Guido 100

Vitruvius Pollio 99

Zahn A. 101
Zeising Adolf *см.* Цейзинг А.

СОДЕРЖАНИЕ

Игумен Андроник (Трубачев). История создания цикла «У водоразделов мысли» 5

Часть первая. 〈ОБРАЗ И СЛОВО〉 27

I. НА МАКОВЦЕ *(из частного письма)* 28

II. ПУТИ И СРЕДОТОЧИЯ *(вместо предисловия)* 34

〈Приложение 1.〉 **Философская антропология** 40

〈Приложение 2.〉 **Заметки по антропологии** 44

〈Приложение 3.〉 **«Философская антропология — в духе Баадера...»** 45

III. ОБРАТНАЯ ПЕРСПЕКТИВА 46

Примечания 98

〈Приложение 1.〉 **Краткая запись обсуждений доклада П. А. Флоренского «Об обратной перспективе», прочитанного в Византийской секции МИХИМ 〈29 октября〉 1920-го года** 101

IV. МЫСЛЬ И ЯЗЫК 104

1. НАУКА КАК СИМВОЛИЧЕСКОЕ ОПИСАНИЕ 104

2. ДИАЛЕКТИКА 118

〈Приложение.〉 **Диалектика** 141

3. АНТИНОМИЯ ЯЗЫКА 141

4. ТЕРМИН 185

〈Приложение 1.〉 **Специальный курс с коллоквиумом для студентов 3-го курса Московской Духовной Академии. Из истории философской терминологии** 210

〈Приложение 2. **Запись пропорции на полях «Спецкурса»**〉 211

〈Приложение 3. **Записка из подготовительных материалов**〉 211

〈Приложение 4. **Ранний план статьи «Термин»**〉 211

〈Приложение 5. **План статьи «Термин»**〉 212

5. СТРОЕНИЕ СЛОВА 212

6. МАГИЧНОСТЬ СЛОВА 230

〈Приложение. **А. Ф. Лосев. Термин «магия» в понимании П. А. Флоренского**〉 249

7. ИМЕСЛАВИЕ КАК ФИЛОСОФСКАЯ ПРЕДПОСЫЛКА 252

〈Приложение 1.〉 **От Редакции. 〈Предисловие священника Павла Флоренского к книге иеросхимонаха Антония (Булатовича) «Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус». М.: Изд. «Религиозно-философской библиотеки», 1913〉** 287

〈Приложение 2. Письмо священника Павла Флоренского иеросхимонаху Антонию (Булатовичу)〉 295

〈Приложение 3. Замечания священника Павла Флоренского на книгу иеросхимонаха Антония (Булатовича) «Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус». М., 1913〉 296

〈Приложение 4. Письмо священника Павла Флоренского Ивану Павловичу Щербову〉 296

〈Приложение 5. Тезисы об Имени Божием из Послания Святейшего Синода от 18 мая 1913 г.〉 298

〈Приложение 6. Примечания священника Павла Флоренского к статье архиепископа Никона〉 «Великое искушение около святейшего Имени Божия» 299

〈Приложение 7. Примечания священника Павла Флоренского к статье С. Троицкого〉 «Афонская смута» 344

〈Приложение 8. Священник Павел Флоренский.〉 Архиепископ Никон — распространитель «ереси» 348

〈Приложение 9. Отрывок из письма священника Павла Флоренского архиепископу Антонию (Храповицкому). 29 декабря 1915 г.〉 351

〈Приложение 10. Священник Павел Флоренский. Проект текста для нового послания об Имени Божием. Ок. 1917 г.〉 .. 351

〈Приложение 11.〉 Об Имени Божием 〈1921〉 352

〈Приложение 12. Отрывок письма, написанного священником Павлом Флоренским по просьбе о. архимандрита Давида в ответ на письмо имеславцев с Кавказа. 1923〉 362

V. ИТОГИ 364

〈Часть вторая.〉 ВОПЛОЩЕНИЕ ФОРМЫ (ДЕЙСТВИЕ И ОРУДИЕ) 373

I. HOMO FABER 374

II. ПРОДОЛЖЕНИЕ НАШИХ ЧУВСТВ 383

III. ОРГАНОПРОЕКЦИЯ 402

IV. СИМВОЛИКА ВИДЕНИЙ 422

V. ХОЗЯЙСТВО 434

VI. МАКРОКОСМ И МИКРОКОСМ 440

〈Приложение 1. Священник Павел Флоренский. Окончание лекции «Макрокосм и микрокосм». 1917.IX.21〉 447

〈Приложение 2. П. А. Флоренский.〉 Письмо Вл. Ив. Вернадскому 449

〈Часть третья. ПОНЯТИЕ ФОРМЫ〉 453

I. 〈ПОНЯТИЕ ФОРМЫ.〉 ЦЕЛОЕ 454

II. DIVINA SIVE AUREA SECTIO. 〈ЗОЛОТОЕ СЕЧЕНИЕ〉 460

III. ЗОЛОТОЕ СЕЧЕНИЕ В ПРИМЕНЕНИИ К РАСЧЛЕНЕНИЮ ВРЕМЕНИ. ⟨ЦЕЛОЕ ВО ВРЕМЕНИ. ОРГАНИЗАЦИЯ ВРЕМЕНИ. ЦИКЛЫ РАЗВИТИЯ⟩ 469

IV. СМЫСЛ ЗАКОНА ЗОЛОТОГО СЕЧЕНИЯ. ⟨SIGNATURA NERUM. ФОРМУЛА ФОРМЫ⟩ 482

V. РАЗБОР НЕКОТОРЫХ СУЖДЕНИЙ О ЗАКОНЕ ЦЕЙЗИНГА 487

⟨Приложение 1. **Целое**⟩ 493

⟨Приложение 2.⟩ **О золотом сечении античных трагедий** 497

⟨Приложение 3.⟩ **Расчленение литургии золотыми сечениями** 498

ПРИМЕЧАНИЯ. УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН 503

Примечания 504

Указатель имен 614

Флоренский П. А., священник

Ф 73 Сочинения. В 4 т. Т. 3 (1)/Сост. игумена Андроника (А. С. Трубачева), П. В. Флоренского, М. С. Трубачевой; ред. игумен Андроник (А. С. Трубачев).— М.: Мысль, 2000.— 621, [1] с., 1 л. портр.— (Филос. наследие).

ISBN 5-244-00241-4

ISBN 5-244-00916-8

В третьем томе Сочинений священника Павла Флоренского впервые публикуется неизвестный до сих пор в полном объеме один из главных трудов философа — «У водоразделов мысли». 1-я часть (М., 1990) существенно дополнена найденными в архиве ученого приложениями, подготовительными материалами и авторскими комментариями; 2-я и 3-я части ранее не издавались.

ББК 87.3(2)

Научно-исследовательское издание

Священник Павел Флоренский

СОЧИНЕНИЯ В ЧЕТЫРЕХ ТОМАХ

ТОМ 3(1)

Редакторы *И. А. Невзорова, С. И. Ларичева*
Оформление серии художника *В. В. Максина*
Художественный редактор *Е. М. Омельяновская*
Технический редактор *В. Н. Корнилова*
Корректоры *З. Н. Смирнова, Г. С. Михеева*

ЛР № 010150 от 30.12.96

Подписано в печать 29.12.99.
Формат 84 × 108 1/32. Бумага офсетная, № 1. Гарнитура Таймс.
Печать высокая. Усл. печ. л. 32,76. Усл. кр.-отт. 32,76.
Уч.-изд. л. 40,06. Тираж 3000 экз. Заказ № 3160.

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Отпечатано с готовых диапозитивов в Государственном ордена Октябрьской Революции, ордена Трудового Красного Знамени Московском предприятии «Первая Образцовая типография» Государственного комитета Российской Федерации по печати. 113054, Москва, Валовая. 28

ISBN 5-244-00916-8

9 785244 009163