

П. А. ФЛОРЕНСКИЙ

П. А. ФЛОРЕНСКИЙ

ТОМ

2

У ВОДОРАЗДЕЛОВ
МЫСЛИ

МОСКВА
ИЗДАТЕЛЬСТВО «ПРАВДА»
1990

КОМИССИЯ ПО НАСЛЕДИЮ П. А. ФЛОРЕНСКОГО
ПРИ ФОНДЕ КУЛЬТУРЫ СССР

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ СЕРИИ
«ИЗ ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ»

В. В. Степин (председатель), С. С. Аверинцев, Г. А. Ашуров,
А. И. Володин, В. А. Лекторский, Д. С. Лихачев, Н. В. Мотро-
шилова, Б. В. Раушенбах, Ю. П. Сенокосов, Н. Ф. Уткина,
И. Т. Фролов, Н. З. Чавчавадзе, В. И. Шинкарук, А. А. Яковлев

Вступительная статья

С. С. ХОРУЖЕГО

Историографическая статья

игумена АНДРОНИКА (А. С. ТРУБАЧЕВА)

Составление

игумена АНДРОНИКА, М. С. ТРУБАЧЕВОЙ,
П. В. ФЛОРЕНСКОГО

Примечания

С. С. АВЕРИНЦЕВА, игумена АНДРОНИКА, В. В. БИБИХИНА,
Н. К. БОНЕЦКОЙ, А. Г. ДУНАЕВА, С. М. ПОЛОВИНКИНА,
С. З. ТРУБАЧЕВА

На фронтисписе: П. А. Флоренский

Фотография 1923 г.

Ф 0301000000— Без объявл. Без объявл.—90. Подписное
080(02)—90

ОБРЕТЕНИЕ КОНКРЕТНОСТИ

После того как был завершен «Столп и утверждение Истины», перед П. А. Флоренским осталась поставленная еще ранее задача: построенную теодицею надлежало дополнить антроподицеей, учением о мире и человеке в их причастности Богу. Как прежде, задачам теоретическим сопутствовали жизненные; и, не увидев их, невозможно верно понять новый этап творчества философа. «Столп», с его истовою устремленностью к Истине-Церкви, отнюдь не искал выразить в полноте личность и мировосприятие автора, и многие их коренные особенности остались до времени в стороне.

Из таковых существеннее всего была особая интенсивность и многомерность отношения Флоренского к миру чувственного. В предисловии к тому 1 мы с умыслом отметили природную остроту и тонкость его восприятий: пора сказать теперь, что эта одаренность чувств важна для его творчества не менее, нежели интеллектуальная одаренность. Здесь коренится его талант естественника, но далеко и не только он. Когда чувственный мир воспринят с такою зоркостью и подробностью, за ним, а точнее — в нем, прозреваются лад, сообразность, красота; приходит убеждение в том, что каждому из его явлений присущ свой смысл, который всегда читается, сквозит в нем. Однако и больше того. Чувственные впечатления, с их яркостью и богатством, заполняют мир личности, довлеют ему — и рождается еще убеждение другое: что чувственное составляет собою некую полноту, полный образ бытия, где заключен не просто какой-то смысл, но вся сущая полнота смысла. Иначе говоря, нет никакого смысла или смыслов (идей, духовных предметов, ноуменов) помимо тех, что воплощены и явлены. Связь явления и смысла, феномена и ноумена предстает обоюдной. Ноумен всегда выражен в чувственном, в определенном явлении. Феномен всегда имеет смысл, ноуменальное содержание, он — чувственный облик определенного ноумена. И оба они, таким образом, доставляют точное выражение друг друга, соединяясь в неразрывное двуединство. Такое совершенное двуединство чувственного и духовного содержания, согласно обычным определениям, представляет собою не что иное, как *символ*. В точности так понимается он в классической традиции, которая восходит к самой античности, получает четкие формулировки у Шеллинга и в нашем веке подхватывается в России Вяч. Ивановым, Флоренским, Лосевым.

Итак, изначальные особенности мировосприятия Флоренского склонили движение его мысли в сторону такой философии, которая строит-

ся на символах, видит реальность складывающейся из них — иначе говоря, в сторону философского символизма. И действительно, его позднее учение принадлежит именно к этому роду. Антроподицей о. Павла — опыт философского символизма; и название «конкретной метафизики», данное ей автором, по сути, как раз это и выражает. «Метафизика», как положено по Аристотелю, означает, что учение рассматривает вещи мета-физические, духовные; но духовное в нем предполагается не отвлеченным, а облеченным в явления, в определенный чувственный облик: оно — дано конкретно. Конкретность у Флоренского — это прежде всего конкретная выраженность духовного в чувственном, ноумена в феномене — иначе говоря, символичность. Таков первый и главный смысл этой важнейшей категории и ведущей установки зрелого творчества Флоренского. В свете ее все концепции и понятия подвергаются «конкретизации», переводу на язык символизма; и конкретная метафизика в итоге оказывается очень отличной от традиционных учений, где оперируют отвлеченными категориями и законами, а на другом полюсе реальности — обособленными от них эмпирическими явлениями. Здесь нет ни того, ни другого, смысловые и эмпирические предметы существуют лишь вместе, слитые в символ. Нет, в частности, ни чистого бытия, ни чистого мышления, вместо них — целокупная символическая реальность, единый символ, имеющий чувственной стороной весь Космос и объемлющий собою все символы. *Бытие есть Космос и Символ* — такова формула онтологии Флоренского.

Но конкретность поздней метафизики о. Павла не только в ее символичности, она весьма многогранна. Помимо того, что духовное здесь выражено сполна в чувственном, оно и само по себе предстает предельно наглядным, конкретным. Конкретная метафизика — такой вариант символизма, где мир духовный максимально уподоблен миру физическому и, в частности, наделен *пространственностью*. Как описывают работы «Иконостас» и «Мнимости в геометрии», ноумены пребывают в некоем особом пространстве, которое по отношению к физическому является «обращенным», «вывернутым», или «мнимым»: предметы и процессы в нем подчиняются таким законам, которые в точности обратны, противоположны законам природы (например, тут — обратное течение времени и следствие предшествует причине). Оба мира не отделены друг от друга, но специальным образом совмещаются. Собственно, они образуют один мир, но — двойной, двусторонний, и предметы в этом мире — тоже двойной, или двуединой, природы: в физическом мире предмет видим физическим зрением как явление, в мире духовном он же созерцается духовным зрением по обращенным законам и потому видим обратным себе, вывернутым. Ясно, что эта модель сдвоенных взаимно обратных миров полностью отвечает символической реальности, причем воплощает ее самым прямолинейным и натуралистичным способом: стороны символа, явление и смысл, получают друг из друга буквальным выворачиванием наизнанку. Подобная версия символизма близ-

ка по духу глубоко древнему, архаическому мышлению, не только античному, но даже и первобытному, что отмечал и сам автор.

На первый взгляд, все это попросту ничем не напоминает метафизику «Столпа и утверждения Истины». Всмотревшись, мы обнаруживаем, однако, более сложную картину, где есть и расхождения, и несомненная общность, преемственность. Прежде всего, мы по-прежнему в рамках платонизма: очевидно, что философский символизм — разновидность последнего, связывающая вещь и идею, чувственный и умный мир предельно тесно, до «неразличимого тождества» в символе. Далее, мы остаемся и в рамках метафизики всеединства, ибо символическое Бытие-Космос, как совершенное единство множества, имеет всеединое устройство. Но, стоя на общей почве всеединства и платонической онтологии, софиология «Столпа» и символизм позднейших работ все же разделены заметной дистанцией. Символический принцип двуединства духовного и чувственного упраздняет целый ряд софиологических понятий и структур, включая главнейшие из них: любовь и саму Софию. В предисловии к тому 1 мы указывали, что любовь как онтологическая категория — это сила, которую устанавливается и держится всеединство. Но в символической реальности всеединство — символ, который устанавливается и держится в совершенном бытии сам собой, а в падшем — исцеляющей, освящающей силой культа, так что любовь более не нужна в онтологии; с нею последняя теряет и свой личностный характер, и духовный мир не лицетворится уже в единую совершенную личность. Итак, последовательный философский символизм не нуждается ни в любви, ни в Софии. Его онтология четче и лаконичней, а потому и философски совершенней софийной. Но, вместе с тем, она и дальше от привычных понятий и языка христианского умозрения. «Всего менее здесь можно угадать книгу христианского философа», — замечает о. Георгий Флоровский по поводу проспекта «Водоразделов мысли» *.

Однако, верная для проспекта, такая оценка была бы уже неверной для самой книги и тем паче — для конкретной метафизики в целом. Задачи своей антроподицеи Флоренский с самого начала видел в контексте христианского мирозерцания (см. «Вступительное слово» в томе 1). Ключевое звено, вводящее его символизм в этот контекст, — то же переживание падшести мира, что раньше толкнуло его искать Столпа Истины. Явление совершенно выражает смысл лишь в совершенном же (райском, безгрешном) бытии. Но здешнее бытие — падшее, пораженное грехом и смертью; и прямое следствие этой онтологической порчи — разрушение символического строения реальности, должного отношения духовного и чувственного миров. В здешних явлениях мы видим смысл лишь искаженно, ущербно, и вызывается это присутствием пад-

* Флоровский Г. В. Пути русского богословия. 3 изд. П., 1983, с. 497.

шести, греха как в самом явлении, так и в нашем восприятии, которое теряет духовную силу, способность созерцания символов. Поэтому символическое устройство реальности не данность, а скорее задание. Его необходимо достичь, а точнее — восстановить, вернуть, поскольку в мышлении Флоренского прочно заложена мифологема Эдема — изначально совершенного состояния мира и человека, утрачиваемого в грехопадении и вновь возвращаемого*. Этот исцеляющий возврат к неповрежденной, «эдемской» реальности и есть суть антроподицеи. Его осуществляет Церковь, и на традиционном ее языке он называется «освящением» реальности. Конкретно и непосредственно, освящение творится в церковном культе, и потому философия культа — важнейший раздел конкретной метафизики, который и был создан о. Павлом в первую очередь.

Падшесть здешнего бытия является и тем онтологическим основанием, на котором стоит идея обобщенного или ступенчатого всеединства (см. предисловие к т. 1). Напомним: это идея или образ всеединства, мыслимого как ряд концентрических оболочек, в которых принцип всеединства и символа — единство множества и тождество ноуменальной и феноменальной сторон — достигнут в разной степени, с разной полнотой. Оболочки идут от центрального ядра, являющегося совершенным символом и всеединством, к периферийным слоям, наделенным все меньшей ноуменальной насыщенностью, все хуже выражающим духовное в чувственном. Этот образ, чрезвычайно близкий философским структурам неоплатонизма, — основополагающая парадигма конкретной метафизики. При таком обобщенном понимании всеединства и символа эти концепции становятся приложимы к здешней реальности. Вопреки поврежденности грехом она остается в своей основе символической реальностью и строится из обобщенных символов. Конкретная же метафизика видит свою задачу в распознавании и изучении этих символов, самоопределяясь как *курс практического символизма*. Такой курс должен описать символы, бытующие во всех сферах реальности, причем нужное описание — это заведомо не простой «философский обзор» данной сферы. Лишь предельная зоркость и острота вчувствования способны различить в падшем мире духовную сторону и открыть в явлении символ; и потому деятельность конкретного метафизика должна быть тщательным «конкретным обследованием», до конца проникающим в саму материю, вещественную данность предмета. И такие обследования нужны для всех сфер реальности. Замысел необъятен — и все же воплощается в жизнь! Корень успеха — в тонкой методике о. Павла, которую можно уподобить акупунктуре: это — отыскание и обследование смысловых узлов, немногих, и притом узких, но истинно ключевых вопросов в каждом разделе.

* Об этом см. в работе: Хоружий С. С. Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки. Историко-философский ежегодник — 1988. М., 1989, с. 180.

Но каковы же сами разделы? Для курса практического символизма естественно членение по видам и родам символов, и потому конкретная метафизика должна прежде всего произвести некоторую классификацию последних. Флоренский рассматривает несколько классификационных принципов. Разумеется, возникает идея выделить и изучить сначала простейшие, наиболее элементарные символы, а потом выяснить, нельзя ли любой символ свести в каком-либо смысле к элементарным — так, чтобы те составили полный алфавит или код символической реальности. Такому пути отвечает замысел Символариума, словаря символов, над которым Флоренский начинал работу в 20-е годы. Однако для «Водоразделов мысли» им выбирается другой путь, где выступает на первый план антропологический аспект, антропологические связи символалогии. Флоренский придавал им большую важность: стоит обратить внимание, что в «Путях и средоточиях» он называет конкретную метафизику «философской антропологией в духе Гете».

Прежде всего, антропологические связи символа проявляются в его коммуникативных и познавательных функциях. Последние достаточно очевидны: реальность строится из символов и, стало быть, познается в символах, через символы. Поэтому «символы... суть органы нашего общения с реальностью», как пишет о. Павел в «Итогах». Поскольку же в символе мы познаем идею, всеобщее и сущее независимо от нас, они также суть «отверстия, пробитые в нашей субъективности», и для Флоренского в этом — особая их ценность: с юных лет его главная антипатия и страх — перед субъективным вымыслом и иллюзией, перед всем мнящимся, призрачным. (Спасительная антитеза этому на раннем этапе обозначалась чаще словами Столп Истины, на позднем же — реальность и реализм.) Далее, символы служат и межчеловеческому общению: по общесимволистской концепции, смысл творчества и познания — выявление символов и показ их всем, передача в общее достояние.

Ставя во главу угла антропологический аспект символа, приходим к идее классификации символов по способам восприятия, что то же — по родам чувств. Символы достигают человека благодаря своей чувственной стороне и через органы чувств, так что первым делом он различает их по тому, каким путем, «через какие врата» они приходят к нему. Поэтому символы должны разделяться на зрительные, слуховые, осязательные и проч., а конкретная метафизика — на разделы, трактующие о каждом из этих видов. Но ценность такой классификации сначала вызывает сомнение: казалось бы, в ее основе не сущностный, а функциональный признак, и она ничего не говорит о свойствах символов как таковых, об их существовании и строении. Сомнение снимает важный тезис Флоренского о реальной основе наших восприятий: органы чувств человека соотнесены со структурой реальности, находятся «в соответствии с метафизическими линиями мира» (с. 34; здесь и ниже — стр. по наст. изданию). Утверждая внутреннюю соотнесенность человека и мироздания, человеческого и космического порядков, этот тезис — отчет-

ливая формулировка того, что сегодняшняя наука именуется антропным принципом.

«От глубокой древности две познавательные способности почитались благороднейшими: слух и зрение», — так поясняется в «Итогах» состав первой части «Водоразделов». Здесь разбираются символы, связанные именно с этими двумя способностями: после небольших вводных глав следуют раздел III о зрительном символе и раздел IV — о слуховом. Символ зрительный в своем совершенном выражении есть прямое изображение духовного — икона; с менее совершенной символичностью это и всякое вообще живописное или графическое изображение. Отсюда, разделом конкретной метафизики делается учение об иконописных, а затем и произвольных изображениях; и, в согласии с вышесказанным, это не «философия иконы» или «философия живописи» в привычной форме, но конкретный, даже технический анализ практической стороны предмета, приносящий философские выводы. Далее, символ слуховой в совершенном выражении есть священное имя — Имя Божие; с менее совершенной символичностью это и всякое имя собственное; с еще менее совершенной — это и слово как таковое. Отсюда, разделом конкретной метафизики делается богословское учение о почитании Имени Божия, затем — учение об именах вообще, прежде развивавшееся скорее в астрологии и мистике, и наконец — обследование слова и речи, по проблематике принадлежащее науке о языке. Следует уточнить, что эти центральные разделы конкретной метафизики представлены не только в «Водоразделах». Называя лишь главное, укажем, что зрительный символ обследуется в «Иконостасе» (1922) и «Анализе пространственности в художественно-изобразительных произведениях» (1924), слуховой — в «Именах» (1923—1926), а «Очерки философии культа» (1918) глубоко затрагивают и тот и другой.

В любой из перечисленных тем Флоренский, конечно, тесно соприкасается с соответствующей ветвью науки — лингвистикой, филологией, физикой, искусствознанием... Но, сохраняя, по собственному выражению, «постоянную установку на мир как целое», он задает о тех же явлениях иные вопросы, применяет иные методы и добывает заключения, выводящие из рамок данной науки к глобальным заданиям строительства нового мировоззрения. В междисциплинарности этих заданий, общем строении, отдельных важных понятиях конкретная метафизика может быть сближена с теорией знаковых систем, семиотикой. Но близость их сложнее шаблонных формул об «отечественном мыслителе, предвосхитившем открытия мировой науки». Конкретная метафизика — не столько предвосхищение семиотики, сколько вполне самоценный путь, отчасти переплетающийся с путями сегодняшнего семиотического подхода, но в целом проложенный по совсем иным вехам. Главный водораздел тут, разумеется, полагают религиозно-онтологические устои о. Павла. Хотя философские позиции семиотики до сих пор еще остаются не вполне четкими, колеблясь в пространстве меж номинализ-

мом и реализмом, в целом они заведомо отличны от радикального реализма Флоренского. В то же время эта онтологическая инаковость сочетается с большим числом общих тем. В конкретной метафизике продуманы многие центральные понятия и проблемы семиотики (знак и значение, конкретность, форма, организация, коммуникация...), разработан ряд аспектов общей теории знака — и, может быть, более всего те, что затрагивают роль «тела знака», его чувственной стороны, ибо к ней, мы помним, философ обладал особою чуткостью. Тема «тела знака» и «прозрачности знака», полагаемая еще недавно «одной из самых актуальных проблем современной семиотики»^{*}, развита им едва ли не всесторонне, и в самой модели ступенчатого всеединства законно видеть модель обобщенного знака с дискретными градациями прозрачности. Философские корни этой темы возводят сегодня к Гуссерлю; с не меньшим правом их можно возводить и к Флоренскому.

Из сказанного ясно и еще одно. Символизм Флоренского — совсем не то, что часто называют этим именем в семиотике: архаичный подход к знаку, придающий ценность лишь означаемому, занятый лишь отношением его к означаемому и в полноценной работе со знаковою системой требующий дополнения парадигматическим подходом (выделение и анализ знаковых классов и семейств) и синтагматическим подходом (формальный анализ знаковых конструкций). Означающее («феномен») никогда не принижается и не отодвигается у Флоренского, а в темах и методах его учения ясно видна активность и парадигматического, и синтагматического сознания: первое работает, например, в классификациях символов, второе же — в концепции науки как описания, а не объяснения, которую сам автор сближает с английским научным стилем, традиционно синтагматичным.

Но все эти семиотические достижения и потенции конкретной метафизики — не главное для ее автора. По его терминологии, он строил учение не «возрожденского», а «средневекового» типа (впрочем, ср. ниже), где главное стойко видится в познании онтологической основы реальности и путей связи с нею. Поэтому гораздо важнее в «Водоразделах» то, что здесь достигнуто было новое продвижение в глубь этой основы, причина и суть которого — внедрение в центр философского символизма начала *энергии*. Начало это становится для конкретной метафизики тем, чем для софиологии о. Павла была София: рычагом решения ключевых тем о Боге и мире. Прежде всего оно наводит философа на смелые углубления самой концепции символа; с ним удается описать таинственную механику, производящую соединение ноумена и феномена. Выдвигается тезис: это соединение — не что иное, как соединение энергий того и другого. Символ живет энергиями, слиянием энергий своих сторон: это — давняя интуиция о. Павла, которую он высказывает уже в «Общечеловеческих корнях идеализма» (1908). Но сейчас интуиция

* Семиотика. М., 1983, с. 617.

вызрела в дефиницию, и с нею рождается новое понятие — энергийный символ: «такая сущность, энергия которой, сращенная или, точнее, срастворенная с энергией некоторой другой, более ценной... несет таким образом в себе эту последнюю» (с. 287).

С энергийным символом конкретная метафизика делается еще конкретной и конструктивней: теперь не только духовное выражено конкретно, но и конструктивно представлен сам способ этого выражения. Разумеется, это открывает для мысли целый спектр возможностей. На базе новой концепции Флоренский развивает трактовку слова, имени, языка, выдвигая собственные оригинальные позиции по многим проблемам: связь мысли и языка, бессознательное использование языка, значение звуковой стороны в языке и проч. Но им намечается и нечто абсолютно новое в его время: элементы информационной картины мира, общей теории информационных потоков. Именно таков смысл утверждаемой в «Магичности слова» и прослеживаемой конкретно, в деталях, структурной параллели, «гомотипии» слова и семени, речи и спермы. Речь и семенная материя имеют общую организацию и структуру; семя есть язык, и язык — семя, и, стало быть, оба — реализации некой единой парадигмы: философ приходит к этому, когда до открытия генетического кода еще оставалось тридцать лет!

Логикой вещей, «энергетизации» должна была подвергнуться вся символическая картина мира Флоренского. Именно в этом направлении движется его мысль в дальнейших частях «Водоразделов»; но завершить работу о. Павлу было не суждено. Его поздние письма содержат новые важные идеи; и, в частности, известное письмо В. И. Вернадскому от 21 сентября 1929 г. («Новый мир», 1989, № 2) проливает свет на то, каким складывался у него образ космоса на новом этапе. Здесь он дает имя этому космосу: столь ныне популярная «пневмосфера» Флоренского и есть не что иное, как символическая реальность, построенная из энергийных символов. Немало проясняет о ней параллель ее с биосферой. Концепцию биосферы Флоренский трактует здесь как тезис о существовании «каких-то биоформ и биоотношений в недрах самой материи»; и в этом тезисе мы легко узнаем вариант основного постулата философии, именуемой *гилозоизмом*: материя насквозь и всюду жива. Аналогия ясна сразу. Пневмосфера — это материя, которая в самих своих недрах проникнута тем, что следует называть «пневматоформами и пневматоотношениями». Эти пневматоформы и суть энергийные символы, и концепция пневмосферы предполагает, что материя строится на них, насквозь и всюду духовна. Отсюда, конкретную метафизику на данном этапе можно назвать *«гилопневмизмом»*. Это — символизм, который воплотил конструктивно принцип вездесущей духовности, развив описание природы и человека в терминах энергийных символов.

Подобное учение уже, конечно, не семиотика. Оно поражает своей необычностью во всем, не только в идеях, но и в самом общем типе; и сразу встает вопрос: насколько же оно уникально? каковы его место

и родство в истории мысли? Однако для основательного ответа на этот вопрос пока недостаточно ни материалов, ни времени изучения. Весьма предварительно скажем, что «гилопневмизм» едва ли имеет совсем близких родичей. Вопреки историософским симпатиям Флоренского, от реально бывшей средневековой философии он далек: его натурфилософский уклон, тяга к опытному познанию мира — классическая черта ренессансного, а отнюдь не средневекового мышления. Типологически ему ближе всего натурфилософская мистика Возрождения такого рода, как учение Парацельса; затем — натурфилософия Гете и немецких романтиков, с Баадером на первом месте; налицо и определенное сходство с паранаучными и оккультными теориями (при заведомом научно-философском превосходстве над обычными стандартами в этих областях). Но кардинальным отличием Флоренского от всей этой линии является тесная его связь с православной традицией и стремление к церковности, несколько не умалившееся со времен «Столпа и утверждения Истины». Изучение покажет, удалось ли о. Павлу связать союзом обе постоянные направляющие своей мысли, православную церковность и натуральную магию. Сейчас отметим только необходимейшее. К концу публикуемого текста автор дает собственную дефиницию христианства, сразу подчеркивая и ее главный акцент: «Христианство есть проповедь Имени Иисуса Христа и Евангелия, призыв исповедать Имя Христа. А мы подменяем это исповедание Имени исповеданием Самого Иисуса Христа» (с. 330). Вместо комментария — вот строки другого крупного православного богослова: «Сущность и содержание апостольского благовестия — историческое свидетельство о Богочеловеке Христе. С известной точки зрения, весь смысл Евангелия — в его историзме, в указании на единственное и единичное событие, живую и историческую личность Христа»*. Оба автора мудро оговариваются: о. Павел вставляет «... и Евангелия», о. Георгий — «С известной точки зрения», так что нельзя счесть две позиции прямо исключаящими друг друга. Слава Богу. Но привести их рядом необходимо. «Впечатление от Имени Божия... впечатление тяжести. Это как падающий на голову слиток золота», — пишет Флоренский (там же). «Время Мое легко», — говорит исторический Христос.

Концепцию энергийного символа, как и весь новый, «энергийный», этап конкретной метафизики, Флоренский стремится опереть на богословие энергий св. Григория Паламы, введенное в догматику исихастскими соборами XIV в. Этот аспект потребует в будущем наиболее тщательного анализа. Установки исихазма расходятся с духом конкретной метафизики и, прежде всего, с ее стойким платонизмом. Она открылась «Смыслом идеализма», который без преувеличения можно назвать гимном Платону и его учению, и в дальнейшем ее верность последнему только крепла. Но православное богословие, положив в нашем веке

* Флоровский Г. В. Жил ли Христос? Варш., 1929, с. 28 (курсив автора).

много трудов на постижение исихастского наследия, пришло к прочному выводу, что суть этого наследия — антиплатонична, и «богословие св. Григория Паламы увенчало длительную традицию святоотеческой борьбы за преодоление платоновского дуализма»*. На божественных энергиях, какими их представляет исихазм, не могут строиться ни энергийный символ, ни платонический космос, а магия и оккультизм, столь органичные для последних, едва ли найдут обоснование в таких энергиях.

Существенна и антропологическая сторона этого расхождения. Для о. Павла, как это характерно для платоников, начало личного, индивидуального в человеке — прежде всего источник опасностей, заблуждений, ухода в иллюзионизм, отрыва от животворной реальности. Такие опасности несомненны. Но двигаться к одолению их возможно по двум глубоко различным путям: отказываясь от личности как единого центра, разлагая ее на имперсональные символические функции и растворяя в космосе символических элементов, либо, не утрачивая цельности, в то же время всеобщить, всечеловечить себя. Между двумя этими путями — великий водораздел мировой духовности, по одну сторону которого — натуральная религия, по другую же — религия личности. И жизненное дело Флоренского нам явится в истинном свете и размахе, лишь когда мы поймем, что в последнем своем труде, равно как и всем творчеством, он не только обозначает водоразделы мысли, но и отважно, упорно стремится уничтожить наибольший из них.

С. С. Хоружий

* Лосский В. Н. Паламитский синтез. — В кн.: Богосл. труды, т. 8. М., 1972, с. 200.

Священник
Павел Флоренский

У ВОДОРАЗДЕЛОВ МЫСЛИ

(ЧЕРТЫ КОНКРЕТНОЙ МЕТАФИЗИКИ)

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) *

Собрание сочинений. Томъ I.

Священникъ Павелъ Флоренскій.

У ВОДОРАЗДѢЛОВЪ МЫСЛИ.

Часть первая.

Selbst erfinden ist schön; doch glücklich von Andern gefunden,
Fröhlich erkannt und geschätzt, nennst du das wenigen dein.
(Göthe, — Vier Jahres-Zeiten. Herbst)



Сергѣенъ Лосазъ.
1918.

Автографъ П. А. Флоренскаго:
эскизъ обложки книги «У водоразделовъ мысли»

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

(Гете. Четыре времени года. Осень)

НА МАКОВЦЕ

НА МАКОВЦЕ¹

(из частного письма)

«И бысть вечер,
и бысть утро».

Сергиев Посад. 1913.V.20.

...Как-то недавно забежал ко мне Ф. К. Андреев². Взволнованно сообщил о споре своем с С. А. Цветковым³. 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 «день да ночь — сутки прочь». Сам же он отстаивал особый смысл этих выражений.

Не помню в точности, что отвечал я Феодору Константиновичу. Но помню: в душе поплыли воспоминания о многих мыслях и пережитом около 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 безлунной 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 тебе, 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 верши-

нах — 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 личность⁴.

В ночь лунную — размывается по-иному определенность природы. Деревья, кусты, дома, заборы — все призраком готово стаять, на деле колышется флюоресцирующим облаком. Но вот-вот растворится в ничто — и враждебная сила подстерегает миг, и вот-вот ядовитую ртутную струю прольется в недра твои. Полная луна высасывает душу. Перекрестись, спрячься 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 колыхнутся. Беспощадное светило прибывает 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 ласковой «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 небе⁶. Тогда трепещет «инога бытия начало»⁷. Тогда ликует новая жизнь. Тогда улыбка ее чиста и певуча. Помните ли Вы смеющийся «Септет Бетховена» (Op. 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 ра-

достное и величественное Adagio, этот воистину победный ширококрылый гимн умирающего Солнца.



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



И то и другое всегда звучит в моей душе. Но всегда загорается в этой заре звезда, как надежда, как залог, как «инога бытия начало», как заветное волнение: Геспер есть Фосфор⁹.

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 Пет. 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 неисчислимы 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, собираются и звездные токи, огустевающие в драгоценные камни. Тут-то, под пещерными сводами сердца, и воссияет 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 прохлад-

ным 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 донныне; 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 теплина. 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 пронизала Звезда; тягостны были слова утешения...

Потом мы стали ходить вечерами с А¹¹. Мы знали, что Ангел, в бережных объятиях, несет нам радость, — нашего В¹². 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 Звездой, 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 растянулись в сердце беспредельным морем. Но над пучиною скорбей сияла под сводами сердца Звезда Утренняя, и в ее лучах волны рассыпались длинною жемчужною полосой. И все было хорошо: скорби, радости. И все было грустно...

Потом Милосердный Господь дал мне стать у Своего Престола¹⁴. Вечерело. Золотые лучи ликовали, и торжественным гимном Эдему звучало Солнце. Безропотно бледнел Запад — к Западу был обращен Алтарь, расположенный высоко над землею. Гряда облаков простирались над Лаврой, — как нить жемчужин. Из алтарного окна видны были четкие дали, и Лавра высилась как горний Иерусалим¹⁵. Всенощная... «Свете Тихий» совпадало с закатом. Пышно нисходило умирающее Солнце. Сплетались и расплетались древние, как мир, напевы; сплетались и распле-

тались 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 разворачивается космическая история, — от вечера мира и до утра его. Небо и земля сотворены были под вечер. В прохладном веющем ветре вечернем открывался людям Вечный¹⁷. 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 брачная 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 кон-

чается. Но начинается она вечером, а кончается утром не-вечернего дня. Не есть ли история мира, во мраке греховном протекающая, — одна лишь ночь, 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, перво-зданный 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

ПУТИ И СРЕДОТОЧИЯ

(вместо предисловия)

Сочинитель не есть надежный толковник своего труда, и сказать, что именно написал он, нередко может с меньшей уверенностью, нежели любой из внимательных его читателей. Ему, как и читателю, приходится извне 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 мудро 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 смысле его книги, то, может быть, не бесполезно спросить его об его самочувствии при формировании 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 слово¹:

...это — не одно, плотно спаянное и окончательно объединенное единым 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 переключками, созвучиями и повторениями.

Это — мысленных, мыслительных

...струй кипенье,
И колыбельное их пенье,
И шумный из земли исход², —

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 круглом изложении мыслей, продвигаясь различными дорогами все вперед, снова и снова приходишь к отправным созерцаниям. Эта-то многочисленность и разнообразность мысленных связей делают 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 все, содержащиеся в возможности, взаимные связи мысленных средоточий: и ему, нежданно, открываются новые подходы от средоточия к средоточию, уже закрепленные сетью, но без ясного намерения автора.

Это — круглое мышление³, способ мыслить и прием излагать созерцательно, называемый восточным, — почему-то. Ближе многих других к нему подходит мышление английское, гораздо менее — немецкое, хотя Гёте, Гофман, Новалис, Баадер, Шеллинг, Беме, Парацельс 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 *systeme* и пусть не спрашивает таковой; кому же этот дух дороже самой мысли, тому лучше немедленно отложить в сторону книгу. Поистине, — повторим с Ваккенродером, — «кто верит какой-либо системе, тот изгнал из сердца своего любовь! Гораздо сноснее нетерпимость чувствований, нежели рассудка: Суеверие все лучше Системоверия — *«Aberglaube ist besser, als Systemglaube»*⁵.

Да, здесь не дано никакой системы... Но есть много вопросов около самых корней мысли. У первичных интуиций философского мышления о мире возникают сначала вскипания, вращения, вихри, водовороты — им не свойственна рациональная 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-сложными, 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 есть на самом деле, в их непосредственных отзвуках, в их откровенной до-научности, до-системности. Без них, без источных ключей мысли, струящихся из до-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 **свою** 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 **существенно** исключала всякий порядок. Порядок мыслей органиче-

ски всасывается; однако автору кажется насилием над жизнью ума и философской неискренностью вымучивать схему там, где она не выступила сама собою в его понимании, как равно не выступила она и в понимании его современников. Не придумывать же какой-никакой порядок...

Итак, тут не дается единого построения, а закрепляются лишь некоторые узлы конкретного философского разума, конкретной метафизики, которая есть философская антропология в духе Гёте. Когда возникнет она, поэтапно зреющая под шелухой 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 там где нет логического единства схемы, может слышаться и иное единство, несравненно более связанное, жизненно более глубокое, чем гладкий план, наложенный поверхностно и своим лоском прикрывающий убожество внутренних невязок и рассыпающихся представлений.

Как шум отдаленного прибора, 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, отесняют друг друга, чтобы, отзвучав, уступить потом место новым темам. Но в новых — звучат старые, уже бывшие. Возникая в еще не слыханных 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 одно дыхание: это — синархия.

Просится еще подобие: русская песня⁹. В музыке раскрыты доселе два многоголосных стиля: **гомофония** Нового времени, или гармонический стиль, с господством главного мелодического голоса над всеми остальными, и **полифония** 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, — **гетерофония**, полная свобода всех голосов, «сочинение» их друг с другом, в противоположность подчинению. Тут нет раз навсегда закрепленных, неизменных 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 **каждым** 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 юридизму¹⁰ 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 народа¹¹. Не систему подчиненных 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, почему 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 целому, 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 Клоделя, 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 Блеска¹⁴. 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 достигающих, 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 **формы** реальности, — необходима. Вызвать игру — это и есть метод познания. «Всякий метод есть ритм», — говорит Новалис¹⁶, и постижение реальности есть со-ритмическое биение духа, откликающееся на ритм познаваемого. Иначе говоря, метод познания определяется познаваемым, 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 из 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 **форма**, в смысле платоно-аристотелевского идеализма, он же — реализм Средневековья¹⁷ 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 род 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 рус-

ского шеллингианства¹⁸. 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 **форме**, как творческому началу реальности, и историческому кризису мысли — очевиден происшедший кризис аналитического мировоззрения и новый расцвет платоно-аристотелевско-гёте-шеллинговского генеалогического дерева.

Около этой категории **формы**, как средоточия, и обращается изложение настоящей книги; но эта категория рассматривается здесь не в ее готовом и завершено-отчетливом отложении, а как испарение, поднимающееся из областей весьма различных, но, однако, рассматриваемых вниманием, ищущим себе пищи определенного состава. **Творчество** — в языке, технике или органостроительстве живых существ; **целое** как вид творчески воплощенного; **личность** и **имя** как ее образующий лик и т. д. и т. д. — все эти средоточия настоящей книги — **разное**, но все — об одном, и одно это есть та твердая почва, без которой ни шаг не сделает мысль ближайшего за нами будущего.

В этой книге не предлагается какого-либо определенного миропонимания; но общую почву 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 **целого**, **формы**, **творчества**, **жизни**, — потечет мысль в новый эон истории.

<Приложение 1>

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

*1918. X. 9. Вечер. Серг<ив> Пос<ад>.
Продумано в Москве,
на погребении о. Иосифа Ив. Фуделя,
в день Святителей Московских¹.*

1

Особливость различных восприятий должна быть в соответствии с метафизическими линиями мира. Метафизические плоскости спайности бытия выражаются в своеобразиях психологического 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. Томсону², — 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 чет-

костью стоят пред духом образы зримые. 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 субъективно. 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 втекающая, этот звук, этот отклик течет именно как внутренний. Слыша звук, мы не по поводу его, не об нем думаем, но именно его, им 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: эту 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 нам говорилось. В восприятии звука мы активны чрез соучастие в активности звучащего, непосредственно нами разделяемой. И потому, слушая — мы тем самым говорим, своею внутреннею активностью не отвечая на речь, но прежде всего ее в себе воспроизводя, всем существом своим отзываясь вместе с говорящим на зримые впечатления, ему данные, ему открывшиеся. Воистину, cum tacet — clamant³! Ибо всегда cum tacemus — clamamus⁴, 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 ответственные, ответственные 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 вливается в действительность, рот претворяет ее во внутренний отголосок. И так как не то сквернит человека, что входит в него, но то, что из него выходит⁵, 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 света, им же все являемое является нам⁶, 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. Девичей — она прикрывает его рукою и отворачивается, когда говорит с лицом, сколько-нибудь уважаемым; замужней — она завязывает его. Нет стыдливости 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.

Понятно, что объективность зрительных впечатлений и субъективность слуховых соответственно учитывается религиозными складами и настроениями души. Там, где наиболее возвышенным считается внешнее, где предметом религиозных переживаний признается данность мира, пред нашим духом расстилающаяся, основным в религиозной жизни провозглашается зрение. Там же, где, наоборот, наиболее оцениваются волнения человеческого духа, и они именно почитаются наиболее внятными свидетелями о Безусловном, — там верховенство утверждает за слухом, — 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 Brock 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 augmentée 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 Brock 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'exemple 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 целое, 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. Многие органы чувств обычно считаются чем-то вроде <...>⁹

Надо найти место каждого из органов, т. е. показать внутреннюю необходимость специфичности различных ощущений, и притом не вообще различных, а именно каждого из различных.

Каково место каждого из ощущений в жизнедеятельности человека? Каков смысл каждого из них? Почему каждое из них необходимо? Т. е., — что дает каждое из ощущений, что нового, сравнительно с прочими.

Слово.

(пример: Аристотель в «Метафизике», 1, 1, 2... считает слухов <ые> ощущения условием памяти, а зрительные — наиболее дающими различий ...) ¹⁰

3. «Самое основное из знаний и преобладающее над служебным есть то, в котором содержится понимание цели, ради которой все в отдельности должно делаться» (Арист<отель>. Метаф<изика>, 1, 1, 6; по пер. Розанова, стр. 16) ¹¹. Понимание цели, ради которой существует все в человеке и будет антропологией, ибо цель всего в человеке есть человек. Это все та же задача, которую ставит себе и Гёте.

4. «Die Natur nicht gesendert und vereinzelt vorzunehmen, sonder, sie wirkend und lebendig aus dem Ganzen in die Teile strebend **darstellen**» («Первое знакомство с Шиллером», 1794 г.).¹²

«Конкретная метафизика» (Метнер, 151)¹³. Итоги <1нрзбр.> целого к частям, как писал Гёте.

Введение к сборнику вступительных курсов мет<а-физики>: Это — не система филос<офии>, а историч<еское> введение в конкретную филос<офскую> мысль, конкретная метафизика, контуры ее. Филос<офская> **антропология** в духе Гёте.

III. ОБРАТНАЯ ПЕРСПЕКТИВА

Павел Флоренский

У ВОДОРАЗДѢЛОВЪ МЫСЛИ
(Черт конкретный метафизики)

Selbst erfinden ist schön; doch
vom Andern gefu
Frölich erkannt und geschätz.
Du das wenige
(Goethe, - Vier Jahreszeiten)

Выпускъ I. Обратная перспектива



Москва
1922

Автограф П. А. Флоренского:
эскиз обложки «Обратной перспективы»

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 бывает 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 руковод-

ством 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 определены, 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, удастся поставить рядом друг с другом, то зритель с полной 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 нет: принадлежность икон с сильным нарушением правил перспективы именно высоким мастерам, тогда как меньшее нарушение этих самых правил свойственно преимущественно мастерам второго и третьего разряда, побуждает обдумать, не наивно ли самое суждение о на-

ивности 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 смягченные 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 дополнительную 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 *разноцентричность* 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 расчет, который, если угодно, можно называть дерзким, но — никак не наивным. Что скажем мы, например, об иконе Спаса Вседержителя в Лаврской ризнице², 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 осознается с полною определенностью, если мы взглянем тут же, в Лаврской ризнице, на другую³, 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 правонарушения — не есть терпимая слабость иконописца, а положительная сила 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 иным цветом, нежели цвет раскрывки соответственного места иконы, а чаще всего металлически-блестящими — золотою или очень редко серебряною ассисткой или твореным золотом. Этим подчеркиванием цвета 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 большою 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 построения 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 бы складки, если бы 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 перспективно-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 **неслучайности** 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 рассматриваема 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 жизненным чувством 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 исключаящая иных орфографий, иных систем

транскрипций, соответствующих жизнепониманию и стилю иных веков? и притом, может быть, транскрипций более 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 обратной 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 перспективы⁴. 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 изодранный 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 уверенным 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 египет-

ских 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 замкнутый 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 Витрувия⁶, 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, поставлен-

ный ими, заключался в том, как 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 сетине от предмета подлинного, выражаясь по-современному, вполне совпадало с таковым же от декорации, представляющей этот предмет.

IV

Итак, перспектива возникает не в чистом искусстве и выражает, по самому первоначальному своему заданию, отнюдь не живое художественное восприятие действительности, а придумывается в области искусства прикладного, точнее говоря, в области театральной техники, привлекающей на свою службу живопись и подчиняющей ее своим задачам. Соответствуют ли эти задачи задачам чистой живописи — этот вопрос не нуждается в ответе. Ведь живопись имеет задачу не 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 видимость: 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, застывшая свет бытия, а чистая живопись есть открытое настешь 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, — творческие основы жизни, а имитация жизненной по-

верхности. 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 курарэ, и уясняют правила обмана такого зрителя. Сейчас нам нет надобности оспаривать; временно согласимся: для зрительной иллюзии такого больного, лишенного большей части общечеловеческой жизни, эти приемы перспективного изображения действительно имеют 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 изошренного 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 до Р. Х., рассматривает картографиче-

скую 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 *стереографической*, а также решает другие трудные проективные задачи⁹. Возможно 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 вилл¹⁰. 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 действительности¹¹, 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 комнату¹². 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 глубоко-

го: 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 искусства¹⁴, 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 приблизительно 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 законов 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 Средневековьи. 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 все 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 только при неподвижности зрителя и притом находящегося в строго определенном месте комнаты; напротив, всякое движение его или, тем более, перемена места производила бы отворачи-

тельное чувство неудавшегося обмана или разоблаченного трюка. Вот именно чтобы избежать грубых нарушений иллюзий, декоратор отказывается от ее безусловной навязчивости для каждой отдельной точки зрения и дает поэтому некоторую синтетическую перспективу, некоторое приближительное, 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 подобию 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 не потому, что он отчасти, и от очень большой части, держится правил перспективы, а потому и постольку, что он от них отстывает.

VI

Начиная с IV века по Р. Х. — иллюзионизм разлагается, и перспективная пространственность в живописи исчезает: обнаруживается явное непризнание правил перспективы, необращения 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 веке 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 окончательную истину 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 развивающимся. 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. «Как же это может быть плохо, если непреложною внутренней логикой 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, трансцендентальной 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 эвклидово-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 существует, 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 объёму и глубине — самосознание того исторического зона, 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 Средневековьи течет полноводная и содержательная река истинной культуры, со своею наукою, со своим искусством, со своею государственною, вообще со всем, что принадлежит культуре, но именно со своим, 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 ново-

го человека — избавиться от всякой реальности, чтобы «хочу» законодательствовало вновь строящейся действительностью, фантазмагоричной, 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 соблаговолит 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 дух 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 быть, 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 осуществления и удовлетворения. Понятно отсюда, что предпосылками реалистического жизнепонимания были и всегда будут: есть реальности, т. е. есть центры бытия, некоторые ступки бытия, подле-

жащие своим законам, и потому имеющие каждый свою 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 эвклидово-кантовского пространства; и потому формы должны постигаться по своей жизни, через себя 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 не 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 два 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 полной 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 большею психологической 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 этого 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 утерей непосредственного отношения к миру дети утрачивают обратную перспективу и подчиняются напетой им схеме. Так, независимо друг от друга, поступают все дети. И, значит, это — не есть простая случайность и не произвольная выдумка какого-то византийствующего из них, а метод изобразительности, вытекающий из характера воспринимательного синтеза мира. Так как детское мышление — это не слабое мышление, а особый тип мышления²⁰, и притом могущий иметь какие угодно степени совершенства, включительно до гениальности, и даже преимущественно сродный гениальности, то следует при-

знать, 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, может 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 поднимаются 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 Средневековьи, — однако, ошибочно. Джотто смотрит в иную сторону. Его «веселый и счастливый, на итальянский манер, гений», плодовитый и легкий, был склонен к по-возрожденски 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 Ип. 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 всемирной 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, преддуренный 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 удачей, 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 пронизательно 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 архитектурой». Фреска — «не стеной узор с сюжетом», а «вид через стену на некие действия»²². Достоинно 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, лишённые какого бы то ни было реального архитектурного убранства²³. 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 искусства, 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 действия — 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 эсхилевских 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 «мистери-ями», 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. Бенуа, 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»²⁶, 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 Альгикиери 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 изложено 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 перспективе²⁸, 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 особенности следует отметить Донателло (1386—1466). Сила влияний этих исследователей обуславливалась 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-Аполлоньо 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 за-

стылости 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 Нюрнберге в 1511 году, развивает основы новой науки и иллюстрирует их применением в архитектурной живописи. Мазаччио (1401—1429) и его ученики Беноццо Гоццолли (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 задачей 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, Шалья 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 геометрии³⁰.

Отсюда вытекает, что как бы мы ни оценивали перспективу по существу, мы не имеем никакого права разуместь в ней некий простой, естественный, непосредственно свойственный человеческому глазу, как таковому, способ видеть мир. Необходимость выковать учение о перспективе целому ряду больших умов и опытейших 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 не 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 счастью, 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, что именно значит эстетически их несоответствие перспективной схеме. Но, ради полной отчетливости, напомним, и притом чужими словами, что 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 Нипера³¹. Кажется, солидно и высокоавторитетно! Так вот, в этом учебнике, в главе о «перспективном единстве» стоит нижеследующее:

«Всякий рисунок, притязающий на перспективное действие, должен положить в основу определенное место рисовальщика или зрителя. Рисунок должен таким образом иметь только одну точку зрения, только один горизонт; только один 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 разуместь 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, Леонардо. Его «Тайная Вечеря», художественный фермент позднейших богословских «Жизней Иисуса», имеет задачей снять пространственное разграничение того 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 пространством. 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 **только** так, то ведь окончательно не получилось бы никакой вечери. И Леонардо ознаменовывает особливую **ценность** совершающегося — нарушением единственности масштаба. 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 перспективно-нарушению³³, 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 **рафаэлевской «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 **Рафаэля** упомянем хотя бы «Видение Иезекииля». Тут — несколько точек зрения и несколько горизонтов: пространство видения не координировано с пространством дальнего 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, встречаются 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 перспективно-нарушений. Возьмем для примера «Фламандский пейзаж» Рубенса из галереи Уффици: средняя часть его приблизительно перспектив-

на, и пространство ее втягивает, тогда как боковые — обратнo перспективны, и пространства их выбрасывают из себя апперцепирующее зрение. В результате получается 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 того духовного пространства: чем дальше в нем нечто, тем больше, и чем ближе, — тем меньше. Это — **обратная перспектива**. Усмотрев ее, и притом столь последовательно проведенною, мы начинаем ощущать полную **свою** 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 Средневековья, — 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 **болезнь** его труда. Но самое небольшое внимание быстро открывает такую погрешность почти в **каждом** произведении, и не-перспективность начинает оцениваться теперь уже не как патология, но как физиология изобразительного искусства.

Тут неизбежен вопрос: да может ли оно обойтись без 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 *часть*, 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 самодовлеющей. 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 нет 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 Шванфельдта, а также Рубенса и т. д. и т. д., и во многих других картинах, и поймем, почему в умных руководствах перспективы даже даются советы, как нарушать перспективное единство, чтобы это не слишком было заметно (— очевидно, ревнителям такового? —), и в каких случаях прибегнуть к такому «беззаконию» необходимо³⁶. В частности, рекомендуется располагать точки схода перпендикуляров к картинной плоскости — по некоторой кривой, например, по обвертке нормалей к некоторому эллипсу³⁷. И художники, даже весьма далекие от задач, ставимых себе искусством подлинно-сущего, 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* горизонтов³⁸. 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 то 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. Куглер⁴⁰, 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, что может быть определен-

нее 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 предрекалось общему склонностию 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». Как же, после этого, можно говорить об естественности перспективного образа мира? Что 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 особенно 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. Изменяя 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 **вовсе** нет надобности, ибо достаточно и осзания. 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 сто-

ящею на нем прямоугольной 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 рамой. 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 прикоснуться его головкою последовательно ко всем важнейшим точкам изображаемого предмета. Тогда «художник» передвигает перекрещивающиеся нити рамы до совпадения их с длинной 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 большем доказательстве, что перспективный образ мира — ничуть не естественный способ созерцания? Потребовалось более пятисот 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 перспективная картина мира не есть факт восприятия, а — лишь требование, во имя каких-то, может быть, и очень сильных, но решительно отвлеченных соображений.

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 задачей их признается верность восприятию.

2. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПОСЫЛКИ

XIII

В только что изложенном сопоставлен ряд исторических разъяснений. Пора подвести итоги и высказаться уже более 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 захватили 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 владельцев.

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 ка-

рандаш 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 проекция⁴⁴. 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 не 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, — **естественный**, а потому и **единственный**, допустимый расчет. Можно ли назвать **естественными** 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 **смысл**, 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 Мах⁴⁵. — И, однако же, прошли ты-

сячелетия, 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 искаженными 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 означает 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 страсти к «мистике».

Таким образом, все дело — в том, что изображение предмета отнюдь не есть в качестве изображения тоже предмет, не есть копия вещи, не удваивает уголка мира, но указывает на подлинник как его символ. Натурализм в смысле внешней 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 правдивость, 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 символична. 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 символ, всегда, всякое изображение, и перспективное и не-перспективное, какое бы оно ни было, и образы искусств изобразительных отличаются друг от друга не тем, что одни — символичны, другие же, якобы, натуралистичны, а тем, что, будучи равно не натуралистичными, они суть символы разных сторон вещи, разных мировосприятий, разных 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 *перспективность* изображений отнюдь не есть свойство вещей, как мыслится в вульгарном натурализме, а лишь прием символической выразительности, один из возможных символических стилей, художественная ценность коего подлежит особому обсуждению, но именно как таковая, вне страшных слов о своей правдивости и притязаний на запатентованный «реализм». Следовательно, обсуждая вопрос о перспективе, прямой или обратной, одно- или много-центральной, обязательно с самого начала отправляться от **символических** заданий живописи и прочих изобразительных искусств, с тем чтобы уяснить себе, какое место в ряду других символических приемов занимает перспективность, что 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 стоит 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.

Геометрия 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, отсутствия 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 Гильберта⁴⁶.

Чтобы пояснить суть этих исследований с их неожиданными результатами возможно проще, ограничимся случаем изображения квадрата со стороною в одну единицу длины на прямолинейном отрезке, равным 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 (полиэдрон, 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 дру-

гих кривых того же свойства (— например, пред траекторией бильярдного шара, пущенного под углом к борту, несоизмеримым с прямым; — незамыкающимися эпициклоидами, когда несоизмеримы радиусы обеих окружностей; — кривыми Лиссажу; — родонейми 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 извилами в духе меандров такая кривая заполняет всю поверхность квадрата, и **всякая** точка квадрата, при том или другом конечном числе меандризации этой кривой, систематически накапливаемых, т. е. согласно определенному единообразному приему, — будет непременно задета извилами кривой. Аналогичные процессы применимы для отображения, как это разъяснено выше, чего угодно, на чем угодно.

Итак, непрерывные множества между собою все равномогущны. 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 взаимнооднозначные 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 проходимо нами пути уже не может быть само непрерывным, и изображающая точка скачет

по всей области изображения. Невозможность дать соответствие точек квадрата и его стороны, взаимно однозначное и вместе непрерывное, было доказано Томэ, Нетто, Г. Кантором, но вследствие некоторых возражений Люрота в 1878 году, Э. Юргенсом⁴⁸ 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, Юргенсом⁴⁹ и другими, взаимно однозначным, 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 вещиности.

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 сосредотачиваемся, — 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 натуралистического это, конечно, есть решительная измена лозунгу правдивости: мы подменили действительность ее шелухой, имеющей только символическую значимость, только намекающей на пространство, но нисколько не дающей 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 взаимно однозначное 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 образующих 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 по-

пытка 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 много-

образность 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, притязаящая 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, указывает, 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 производящим 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 геометрически 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 изображительных искусств, надлежит расчлененно 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, гомогенное, 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 так сущие, но и так 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 **исключительную**, 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, — очастливленного в качестве резиденции оптического центра правого глаза художника. Это место объявляется центром мира: оно притягает 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 **одноглазым** 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 единственно своею точкою — оптическим центром. Этот-то центр законодательствует мирозданием.

В-четвертых: вышеозначенный законодатель мыслится навеки и неразрывно **прикованным** к своему престолу: если он сойдет с этого абсолютизированного места или даже пошевелится 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 **недвижным** и вполне **неизменным**. 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 недвижимости.

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 построения 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 невозможным, 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, организуемых как самозамкнутое, целостное единство.

Нетрудно 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 **своего** места и **своего** 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, *перспективность есть прием, с необходимостью вытекающий из такого мировоззрения, в котором истинною основой полуреальных вещей-представлений признается некоторая субъективность, 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 возможно сомневаться в основательности перечисленных выше шести предпосылок перспективности, т. е. в самом ли деле перспективное изображение, хотя и одно из многих отвлеченно-возможных способов 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 три, далеко не тождественные между собою, слоя. Это именно: пространство абстрактное или геометрическое, пространство физическое и пространство физиологическое, 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 мелких, можно, отвлеченно говоря, мыслить весьма различно. Вообразить, будто целая серия чрезвычайно сложных вопросов может быть отведена простою ссылкой на геометрическое учение о подобии фигур в трехмерном эвклидовском пространстве — значило бы даже не прикоснуться к трудностям по-

ставленной проблемы. Прежде всего, должно быть отмечено, что по **разным** пунктам выставленного вопроса о пространстве ответы, весьма естественно, выходят **весьма различные**. 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 не имеем. Это — лишь постулат, требование так мыслить о мире и сообразовать с этим требованием все прочие представления. Требование же самое вытекает из предпрешенной их **веры** 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 таковым 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, что 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 про-

странства A, B, C, D ... соответствуют A', B', C', D' ... физиологического пространства. Если C лежит между B и D , то и C' лежит между B' и D' . 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 а priori геометрии (в смысле Канта). На основе его можно — самое большее — построить топологию⁵⁰. — «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 исключаяющий, 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 биноккулярный, 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 одной трети 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, не престанно двигается, двигает глазами, головою, корпусом, и его точка зрения не престанно меняется. То, что должно называться зрительным художественным образом, — есть психический синтез бесконечно многих зрительных восприятий с разных точек зрения, и притом всякий раз двойных; это — интеграл таких двуединых образов. Мыслить о нем как о чисто физическом явлении — значит ничего не смыслить в процессах зрения и смешивать *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.

С другой стороны, *в-пятых*, вещи меняются, движутся, поворачиваются к зрителю разными сторонами, растут и уменьшаются, мир есть жизнь, а не оледенелая неподвижность. 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 движутся, то надо суммировать впечатления при движении. Между тем это именно есть наиболее обычное и наиболее жизненное восприятие действительности — *походя*, 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 неподвижной или даже совсем неподвижной. Тогда получаются на изображениях дома о трех и о четырех фасадах, дополнительные поверхности головы и тому подобные явления, известные нам по древнему искусству. Такое изображение действительности будет соответствовать неподвижной 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, некоординирован-

ными 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, расплывающейся на элементарные впечатления и неспособной охватить единым актом созерцания, а следовательно, — и соответствующей ему **единою формой**, 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 равнозначного и в иных случаях, когда скорость процесса несколько меньше?

И наконец, *в-шестых*: защитники перспективы забывают, что зрение художественное есть весьма сложный психический процесс слияния психических элементов, сопровождаемый психическими обертонами: на восприятии 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 психи-

ки, 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 многоцентральной перспективы. При соединяя 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 допущении. Далее начинается или требование еще большей 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. Сразу 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 дрящющегося во времени психического фейерверка дает неподвижную мозаику отдельных, наиболее выразительных его моментов. При созерцании же картины глаз зрителя, последовательно проходя по этим характерным чертам, воспроизводит в духе уже временно-длительный образ играющего и пульсирующего представления, но теперь более интенсивного и более сплоченного, нежели образ от самой вещи, ибо тут яркие разно-

временно 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 цель художественного произведения.

Вот примерный мысленный путь от предпосылок натурализма к перспективным особенностям иконописи. Может быть совсем иное, чем в натурализме, понимание искусства, исходящее из коренной заповеди о духовной самостоятельности; 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, Б. А. Куфтин, П. И. Романов, А. А. Сидоров, Н. А. Африканов, Н. М. Щокотов, М. И. Фабрикант и Н. Д. Ланге. 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 Вельминова 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).

* Примечания составителя, помеченные цифрой в угловых скобках, даются в конце тома. — *Ред.*

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 упустить 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^{<9>}. Но, по указанию Аристотеля в Поэтике, 4, первым подавшим повод к скенографии, был Софокл^{<10>}. 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, Γεωγραφικὴ ὑφήγησις. См. М. Cantor, — id. — (6), 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 **иллюзионистической** 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 фантастическими мотивов архитектуры в так называемом архитектурном стиле декорировки стен уже успело дать ряд неожиданных и чрезвычайно важных результатов — выяснилась или выясняется **связь этой «фантастической» архитектуры 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 декорировке, оказывается реальным, передает **типы** 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 вилл, 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, Ebenen 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^{<11>}.— 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 **Алленш**,— 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^{<12>}. Издание просмотренное А. Ф. **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, ^{<13>}Lpz. und Berlin, 1904. S. 152—153.

Рынин, id. (³⁵); Рынин, id. (°).

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 А. von Zahn'ом в 1868 г. W. M. Conway'ем в 1889 г., переиздана К. Lange und F. Fuchs. Dürers schriftliche Nachlass auf Grund der Original Handschriften und theilweise neu entdeckter alter Abschriften. ^{<14>} Halle, 1893, S. 326.

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

Рынин, Методы изображения (°), § 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 примененных 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 (°).

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.

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 природы¹. 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 доньше 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 недалеко от окончательного объяснения мира физически 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 простибельна. 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 задачей 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 Маха⁷, «Принципы механики» Гейнриха Герца⁸, острые анализы Пьера Дюгема в области истории методологии физики⁹, громкая своим общественным действием натурфилософия Вильгельма Оствальда¹⁰, высокоавторитетные высказывания красы французских математиков Анри Пуанкаре¹¹, методологические обсуждения Клиффорда¹², Сталло¹³, Энриквеса¹⁴, 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, Гольцапфеля¹⁶ 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, донныне еще отнюдь не стало ясным, чего именно описание есть физика. Различно у различных ис-

следователей 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, взглянемся 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 одно 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 одного основного свойства.

Требование, чтобы последствия образов были опять образами последствий, не дает 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 напра-

влениях».^{<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 избежать 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 «триадами картин мира».

Систем таких насчитывается три (тут не приняты в расчет новейшие течения, делающие из механики отрасль электродинамики); однако это не ограничивает числа отдельных образов. Умы «узкие и сильные», каковые признаки П. Дюгэм 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 обратиться взор к уму английскому, не терпящему в науке

придворной чопорности и условного, задним числом навязанного 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. Дюгэм, — «теория — не объяснение и не рациональная классификация физических законов, а модель 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 связанных <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 Максвелла 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 Максвеллом: 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 выводением, — 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 раз-

личных 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 собой 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 физика²⁵, 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 стро-го 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 от-ставить от Фарадея, Томсона, Максвелля и проч., нежели их — от физики? И если, например, электромагнитная теория света не удовлетворяет методологическим требо-ваниям французских физиков, то не значит ли это, попро-сту, что соответственные требования выражают лишь сво-еобразный стиль французской мысли, но отнюдь не су-щество физического знания. Припомним: когда-то Воль-тер, как раз за ту же непринужденность величайшего ге-ния английской — а, быть может, и мировой — поэзии, об-зывал последнего варваром.²⁸ Но, «варварские» драмы пе-режили «веков завистливую даль»²⁹, а втиснутые в чопор-ные рамки трех единств трагедии Вольтера читаются едва ли даже историками литературы. Очевидно, и в физике не требования логической стройности определяют на-учную 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 про-никший в «*Treatise on Electricity and Magnetism*», — я не сумел бы дать более краткого и определенного ответа, чем следующий: теория Максвелля есть система уравне-ний Максвелля».³⁰

Но, если так, то необходимо спросить себя: каков же смысл этих уравнений? Простейший ответ гласит: во-пер-вых — включение световых явлений в область электромаг-нетизма, во-вторых, — возможность механически объяс-нить эту последнюю. По-видимому, теорией Максвелла уготовано величайшее торжество механическому миропо-ниманию; хотя Максвелль и не дал самого объяснения, но зато доказал возможность его. Но это — только по-види-мому. 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 собой 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, подлечит 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 и сколько угодно. Другими словами: или механическое объяснение вовсе невозможно, или оно произвольно, ибо не допускает выбора между бесконечным множеством равноправных механизмов, и все они одинаково дают отчет в особенностях изучаемого явления. Следовательно: все объяснения условны, ибо всякому данному объяснению с равным правом может быть противопоставлено другое, этому — опять новое, — и так до бесконечности. Но все эти объяснения — не «так» явления, а лишь «как если бы было так», т. е. модели, символы, фиктивные образы мира, подставляемые вместо явления его, но отнюдь не объяснение их. Ведь объяснение притязает непременно на единственность, 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 «невозможность», 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 возможности 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 описание, 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 значит 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 исключаящими 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 описывать 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 самостоятельную 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 непрерывное 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 зарас:

утверждается как особая сущность, а связывается — как сущность именно познавательная, — т. е. сдерживается имманентн <ым> самому описанию действительности. Тут — та же двойственность, что и в искусстве: художественным образом 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 рукой»; 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 душисть 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 однородности 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 **речь**, состоит из слов. 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 физиче-

ских 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 рассматриваний **образ**, то и все описание действительности окажется пестрым ковром сплетающихся образов.

Но, впрочем, можно исходить и из описания как такового. Чем же тогда представлятся 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, строящих 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 основой взять *Worte, paroles*, то физика оказывается тогда описаниями, системой описаний, системой систем описаний, системой 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 заметили, что путь наш — доказательство а *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 морфо-

логия — все эти науки имеют в себе возрастающую степень явной описательности; не предвидится отрицания их описательной стороны. Но если в них усматривается еще сторона объяснительная, нисходящая 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, **объяснительного**, участия в них физики, останется **чистое** описание, явное описание 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 основаноначало 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 raisonné⁴⁰»⁴¹ 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.

Питаюсь 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 особенном 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 внимание². 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. исчерпывающее 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, все-сторонне-

му 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 — все 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 все объяснено, уже объяснено, и она ни в чем более не нуждается. Однако объяснено — где-нибудь и как-нибудь, — где же и как именно — найдешь лишь случайно. Такое жизнепонимание подобно огромной библиотеке, не только не имеющей каталога, но и не расставленной по плану.

Х. 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 шторы. 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, своего 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 ^{<1>}. 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 неподвижности, 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 замысла 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 неподвижным, она выдает за свою неизменность и неподвижность — неизменность и неподвижность **своего требования** этой неизменности и неподвижности 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, **разрушений**, переворотов, взрывов, катастроф. История науки — перманентная революция. Но в этом ряде толчков, в этой постоянной ломке науки упорно пребывает **нечто**: ее **требование** метода, ее **требование** 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 неподвижности. Чреда этих паллиативов, этих мнимых побед над жизнью, сниженных притязанием

быть одним и тем же, называется историей науки. «Думал о фикции и о науке, — записывает в своем «Дневнике» Гёте 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 нет объяснения. И его бы вообще 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: существует философия, — 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 времени. «*Volentem ducunt fata, nolentem trahunt* — согласно 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 «да» Времени, сказать «да» Жизни, т. е. сделать Время, сделать Жизнь своим методом. Сказать же «да» 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

Сократ. Евтифрон: «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».

Сократ: «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 убежали. — П. Ф.]; и если бы это были мои слова 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 остро-та-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 — рассказывать 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. Фило-

софия 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 середина, задерживаясь на линии безразличия, и потому не прикасается 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 соборную 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 непонимания, 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 пути. 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 один 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 одно описание, а множество таковых, превращающихся одно в другое. Она — драма, ибо символы ее — символы движущиеся. Диалектика — таково имя описания, свободно определив-

шего 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 движение началом своей связности, блюдет единство в беге жизни и одна только может с истинным правом сознавать себя объяснительницею жизни. Повторяю, в полном смысле, — «объяснять» — 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 самые символы, в их рождении от действительности, показывает. Он не научает, а перед нами испытывает действительность. Диалектика есть непрерывный опыт 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 над символами, как таковыми, а лишь символами над самой действительностью. Пока животрепещут — они несут свою должность; но когда, — усыхая и мертвее, — 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 схемою; 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 Новалис¹⁰, — ритм вопросов и ответов, добавим мы. Никакой ответ не есть погранично-последний ответ. Сопоставленный с реальностью, он побуждает к новому вопросу, но и ответ на этот новый вопрос не будет по-

следним. «Мышление это — речь, которую душа ведет сама с собою о том, что рассматривает, — говорит у Платона 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 обзора вопроса, остановилась на чем-нибудь, пришла в согласие с собою и более не колеблется, то это есть ее готовая мысль. Таким образом, иметь готовую мысль есть как бы объявлять, а сама готовая мысль есть как бы объявление, 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 ταῦτόν πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος τοῦτ' αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη, διάνοια*»¹². Так ритмом вопросов-ответов, тезисов и антитезисов, повышений и понижений пульсирует мысль философа. Вдыхания и выдыхания, разрушения и созидания ткнут 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 рождение 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 мироощущения, 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 неувыдаемый цвет удивленности, — сама организованная удивленность. Напротив, Наука неблагоприятно 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 застывшее 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

Принц Гамлет:

«Есть многое на свете, друг мой Горацио, что и не снилось мудрецам».

(Шекспир — Гамлет.)^{<15>}

«*Все — тайна*»

(Достоевский.)

Наука

Г-жа Простакова:

«Верь, друг мой Иванушка, все то пустяки, чего ты не знаешь».

(Фонвизин — Недоросль.)^{<16>}

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 посвятельный путь мистерий направлял-

ся к обновленному мировосприятию, к присно-изумленному взгляду 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, начинается удивлением. Сократ указывает Теэтету, в диалоге с именем последнего, на факт изменяемости.

Теэтет: «...я чрезвычайно удивляюсь, — θαυμάζω, — что 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 γάρ ἄλλη ἀρχή

φιλοσοφίας ἢ αὐτῆ, καὶ ἔοικεν ὁ τῆν Ἴριν 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, окаменеваает при виде какого-либо неожиданного явления — он из-умевает, т. е. выходит из ума, вы-ступает из обычного состояния, из себя самого, претерпевает *ἐκ-στασις*, и потому вос-торгается, приходит в восторг. *Θαῦμα* определяет чудо с субъективной стороны, предметом же его является *τέρας*, чудо как объективная реальность, — слово, сближаемое с корнем *staz*, откуда *ἄσπῆρ, ἄστρον*. Корень слова < — > мистический восторг при постижении чуда 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 мало-помалу идя таким образом далее и встретив затруднение в более важном... А кто недоумевает и удивляется, тот думает, что он не знает. — *Διὰ γὰρ τὸ 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 μεζόνων διαπορήσαντες, ... ὁ δ' ἀπορῶν καὶ θαυμάζων οἴεται ἄγνοεῖν*»²².

Как заповь 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 verleihe,
Ergriffen, fühlt er tief das Ungeheure. —

Но я не ищущего своего спасения в равнодушной неподвижности; трепет есть лучшая часть человека; как ни дорого заставляя 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 *ἐν 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 Тезтета — „*Θαυμάσαι τὰ πράγματα ἐστὶν 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. Франциск 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> году³¹. Аббат Кондильяк в <1754> году, обсуждая последовательность возникновения психических состояний у его знаменитой ожидающей 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 состо-

ания, 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 замечать 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, обобщая 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 нас, 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 стра-

сти, 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 Канта, 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, воспринимаемую в сущности вещей (поскольку можно конструировать их понятия). Разнообразные правила, единство которых (из одного принципа) возбуждают удивление, все синтетические; они не следуют из по-

нения 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, присущую рассудку, само по себе случайно, — значит, возможно только через прямо на него направленную цель»³⁶. По существу это разум вносит в пространственное представление целесообразность, образуя 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 а priori, все-таки а priori познается мною, как истинный. А удивление 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 а 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 подлечит 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 — «*идем и мы, да умрем с Ним*» (Иоан. 11, 16), сказанных на объяснение Господа, что Лазарь умер: «*И радуюся вас ради, яко не бех тамо: но идем 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 идиши: 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 телесного воскресения. И он же оказался, силой своего требования доказанности веры, виновником удостоверения Церкви и в истине телесного вознесения Божией Матери. Да, это Фома настоял на необходимости заверить самый основной факт христианства — творческую реальность в ми-

ре — силы духовной, это он навеки разломал и стер всякую опору кантианства и пассивного отношения к миру.

Достоинно пристального внимания то обстоятельство, что о трехкратном 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 большую веру в церкви Христовой возрастил», — говорил св. Димитрий Ростовский ^{<39>}. И то 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 доказанности послужило источником веры церковной в исключенность из порядков естества Честнейшей Херувим, т. е. опять-таки испровергло кантианскую замкнутость мира и бездейственность человека.

Фома — начало философии. Отвлеченно, это начало есть *θαύμα*, удивление, или, по платоновской мифологии, — Фавмант, Удивляющийся. И одна ли случайность делает имя Фомы, *Θωμάς*, до странности созвучным с именем удивления и удивляющегося. Ведь на ионическом (например, у Геродота) и на дорическом наречии *θαύμα* произносится как *θῶμα*, подобно тому как *τράυμα* произносится *τρώμα* и *τῆραύσκειν* — *φῶσκειν*. А у дорян были даже имена *Θῶμων* и *Θωμάντος*. Правда, самое имя Фомы есть имя арамейское и по древним иметолокваниям означает бездна, неохватимая, непознанная глубина и близнец — *ἀβυσσος* — *abyssus*, *δίδυμος* — *geminus*, *ἀκατάληπτος βαθύτης*, а по новейшим — только *Πῖκλ* — Тебом, 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 —

Ἰουδας ὁ καὶ Θωμᾶς. Но, что бы ни значило имя Фомы 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 символично-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, открытую 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, покори́л,— 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 Меллапур на Коромандельском берегу; в шести верстах от Меллапура 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 христиан⁴³; 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 доньше, 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 миров⁴⁴.

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 раскрытыя. 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 — благоухан-

ной 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...»⁴⁴

Мысль волнуется, и принимает, волнуясь, к тайне жизни. И вопрошает себя: «Что есть она, меня удивившая? *τί ἔστι*»⁴⁵ «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 ἔστι*», — и снова не безмолвствует тайна, сама свидетельствуя о себе своим именем, называя *τὸ τί ἔστι*. 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? — *Ἡ καὶ διαλεκτικὸν καλεῖς τὸν λόγον ἐκάστου 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 одновре-

менно. «А давать имя-то есть, как видно, дело законодателя, состоящего под надзором диалектика, если имена должны быть даваемы хорошо», — еще определяет задачу диалектика Сократ⁴⁸. Как же, однако, давать имя? Имя — ответ на вопрос: «Что есть это? *Τί ἐστὶ*; Имя — *Τὸ τί ἐστὶ* — сказуемое нашего переживания, оно есть именно то, что сказывается о несказанном, подлежащем раскрытию чрез имя, чрез 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 δέρωτάν καὶ ἀποκρίνεσθαι ἐπιστάμενον ἄλλο τι σὺ καλεῖς ἢ διαλεκτικόν;*» спрашивает Сократ Ермогена⁴⁹, 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 ἐστὶ*; не был бы еще диалектическим опытом над жизнью, если бы не был путем, т. е. если бы не был, несмотря на свою множественность, и единством⁵¹. 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 «текущее естество Времени»⁵² не только проходит последовательностью своих мгновений, но и, протекая, обзревается единым взглядом, как связанное 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. «Сводителю под один обзор есть диалектик, а не сводитель — не диалектик — *ὁ μὲν γὰρ συνοπτικός διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ οὐ*»⁵³. Такой обзор, такой синопсис, 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 своего 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. Πάν свивается в ἕν, в ἔν усматривается πάν. В reale созерцается realioга, 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 πρωτοφαινομενον*, *das Protorphänomen*. 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 «*ἐν 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 wirkend 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. Про-

тиворечивость 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 символизированное, воплощение есть воплощаемое, имя есть именуемое, — хотя нельзя сказать обратно, — и символизированное 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 Geschwister

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 братьям
 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 оболочкою⁶⁴. Все что есть — имеет форму; всякая форма содержит в себе некое «есть». 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: явление, 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 вне 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 объяснении, 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 Гердер⁶⁶, — 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 самым 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 >

1915. III. 28.

Сергиев Посад.

Ночь, после подготовки к службе. —

Переписываю и дополняю 1915. IV. 7.

Ночь, перед подготовкой к службе.

ДИАЛЕКТИКА

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 общее, 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 безоглядно жидущей силой философии. Наука приспособляет к себе, философия — приспособляется. Та субъективна, эта объективна. Ту, вопреки заверениям ее адвокатов, занимают лишь ею 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 берего-

вых 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, гриммировка 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, извлеченная 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 парикю. 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 для себя, в тиши благодарного созерцания Божиего мира; никто не бывает научен в кругу любимой семьи и дорогих друзей. Истинно человеческое 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 человеческих 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*¹² 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, — такую хочет быть, — не чужда жесткой и догматической хватки. Есть и нечто диалектическое в науке, хотя она не диалектична по своему уклону, как есть нечто систематическое в философии, вопреки ее вражде духу системы. Философия и наука глубоко различны по направлению своей воли, но в своих осуществлениях они разнятся лишь мерою явления каждого из обоих направлений. Как же вникнуть в самые уклоны той и другой? Чтобы понять уклоны их, надлежит рассмотреть не исторические наличности их, а пределы того и другого устремлений.

Как наука, так и философия, будучи модусами языка, будучи своеобразными полярно устремляющимися случаями употребления языка, несмотря на свою противоположность друг другу, все же суть, в существе своем, — одно, язык. 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 вещиности его и деятельности, *ἔργον* и *ἐνέργεια*. Вдумываясь 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 полной ясностью³. Корень же всех отраслей, именно взаимная необходимость, при взаимной же исключаемости, понятий *ἔργον* и *ἐνέργεια* открыт Вильгельмом фон Гумбольдтом, братом более известного всенародно — Александра; вслед за Гумбольдтом тот же вопрос разрабаты-

вался Штейнталем, а в русской науке обсуждался А. А. Потебнёю и всею его школою⁴. 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 такую 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*^{9а}.

Язык существует *φύσει*^{9б}.

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.»¹⁰

«Речь всюду слывет за некоторое выражение мысли; на деле, для человека она есть единственно возможный способ сообщать свою мысль и, если бы спросить 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.»¹¹

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 Мюллера¹², 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 вам¹³ занимающий нас вопрос по возможности собственными словами этого острого и проникновенного мыслителя, пользуясь при этом итогом целожизненных его размышлений, — сосредоточенном в книге под заглавием «О раз-

личии организмов человеческого языка», изданной уже по смерти его автора Александром фон Гумбольдтом.

«Язык, как он есть в действительности, представляется непрерывно текущим и переходящим 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.»¹⁴ «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.»¹⁵ «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 разделение между разговаривающими в то же время есть и недоразумение, и согласие в мыслях и чувствах — в то же время и разногласие.»¹⁶

«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.»¹⁷ Основую речи и материальным орудием дара слова является членораздельный звук: человек вынуждает его «у своих органов силою [своей. — П. Ф.] души.»¹⁸ Но суть дела — не в звуке, а в его артикулированности, т. е. расчленности: дело не в физическом явлении, а «в акте его образования»¹⁹, т. е. в «совершаемом с определенной целью действии души на органы произношения»²⁰.

«Основание артикуляции звуков составляет власть духа над органами произношения: своею силою он заставляет их выработать звук, ответственно форме своей собственной деятельности.»²¹

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 собственно 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 беспреерывным 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 счастье 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.**»²² Итак, язык — «свежее, животрепещущее создание духа»²³. «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 теплющемся светильнике мышления, не может быть минуты истинного застоя. Непрерывное **развитие** под влиянием **умственной силы** каждого говорящего составляет его природу.»²⁴ «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 связанной речи, есть акт, истинно творческое действие духа; а в каждом языке этот акт есть действие **индивидуальное**, совершаемое со всех сторон определенным образом.»²⁵ 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, дает движение всей своей **духовной индивидуальности** [...]. От этой связи с **индивидуальной действительностью** [...] это развитие подчиняется вместе **условиям**, окружающим человека в мире и даже оказывающим свое влияние на акт его свободы.»²⁶ «**Полное значение** слово получает только в составе речи»²⁷, и только по оттенкам слов, понятым из состава речи, можно понять народное мирозерцание, выражающее в языке духовный склад народа и национальный характер. «Только при строгом разборе, но зато определенно и ясно, характер сказывается в различном мирозерцании 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 различия 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.»²⁸

Итак, в языке все живет, все течет, все движется. Действительно — только мгновенное возникновение, мгновенное действие духа в его особенности. Таков тезис Вильгельма фон Гумбольдта. Или, иначе выраженный, в новейшей разработке Виктора Анри, он гласит:

«Категория речи, категория языка и наречия, даже категория простого слова, раз только их рассматривают вблизи, суть одни абстракции, не имеющие внешней реальности.»²⁹

Но этому тезису противостоит антитезис. Выраженный вышеупомянутым В. Анри, он гласит:

«Есть наука о речи, которая ставит себе предметом изучения явления жизни речи, т. е. жизни языков и жизни слов»³⁰.

Иначе говоря, слова и правила их соединения отнюдь не абстракции от деятельности нашего духа, но напротив, — реальности, стоящие перед ним, его обуславливающие. Потому-то и возможна лингвистика, наука о речи. Если в доказательстве тезиса настойчиво утверждалось: «*ἐνέργεια*, а не *ἔργον*», то теперь приходит черед противоположному: «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»³¹, он — «произведение национального ду-

ха»³² и «глубоко входит в умственное развитие человечества»³³, так что «в языке можно узнать всякое состояние умственного развития народа»³⁴; 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 изливание духа; не дело народа, а дар, назначенный ему в удел его судьбою. Народ употребляет язык, не зная, как он образовался»³⁵. 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»³⁶.

«В какой мере язык благоприятствует или ставит затруднения ясности и правильной связи понятий? В какой мере удерживает чувственную наглядность в представлениях мирозерцания? 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.»³⁷ 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»³⁸, — «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.»³⁹ «Так как форма языков всегда непременно национальна, то непосредственными деятелями в создании их бывают, очевидно, сами народы.»⁴⁰ 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»⁴¹. «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 челове-

ских индивидуальностей, на которые указывает уже и язык, так как он выше отдельных лиц.»⁴² «Язык представляет бесчисленное множество частных: эта бездна слов, правил, аналогий, исключений, как ни сортируй их, все кажется каким-то хаосом. Смотри на эту пестроту, недоумеваешь, как приравнять ее к простоте идеи человеческого духа.»⁴³ Но отыскав общий источник этих частных, можно «соединить разрозненные части в один образ, в органическое целое»⁴⁴. Чтобы сопоставлять языки между собою, надо всматриваться в их форму и «уяснять себе способ, посредством которого каждый язык решает главные вопросы, составляющие задачу при образовании всякого языка вообще»⁴⁵. 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 **формой языка** [...]. Ее, очевидно, нельзя считать за отвлеченность, искусственно производимую наукой. Вообще, было бы весьма ошибочно — представлять ее 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 целостности внутренне-го стремления, а только в отдельных 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 удастся уловить отчетливую мыслью 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 особенность 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 изливание народно-индивидуальной жизни, поражает и ясностью общего впечатления на чувство и неуловимостью этого впечатления для рассудка.»⁴⁶ Эта индивидуальность языка и есть его форма. Но под **формой** 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»⁴⁷, под каковою Гумбольдт разумет «звук вообще»⁴⁸ и «совокупность чувственных впечатлений и невольных движений духа, предшествующих образованию понятия, которое совершается уже с помощью слова»⁴⁹. «Такая одинаковость воззрения есть в каждом языке, и каждый народ усваивает себе язык своих предков посредством этого воззрения.»⁵⁰ 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 досто-

яния человечества, которое каждому отдельному лицу принадлежит в целом объеме...»⁵¹. 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**»⁵². Так устанавливается смысл объективной стороны языка. «Язык, как масса всего, произведенного живую 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.»⁵³ 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»⁵⁴. 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 накапливается 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.»⁵⁵ «Соображая, как язык действует на каждое поколение всем, что испытал он в предыдущие века, и как против этой массы вековых 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.»⁵⁶ «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.»⁵⁷ «Гений языка должен обладать прозорливостью, простирающею 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.»⁵⁸

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 *ἔρως* и *ἐνέργεια*, «вещи» и «жизни». Точнее сказать, именно противоречивостью 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 приноравливании к каждому отдельному сердцу, всегда индивидуальный, в каждый миг свой, в каждом своем движении — индивидуальность выражающий — поскольку есть 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 мы 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 диссоциируется; тогда получает перевес либо сторона *ἔρως*, либо сторона *ἐνέργεια*. На первом полюсе тогда строятся искусственные языки. Пафос их — рациональность. 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, что 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 по адресу изобретателя «всемирного языка» эсперанто⁵⁹. То же должно быть повторено и обо всех изобретателях искусственных языков: каждый из них мнит себя сверхчеловеческим законодателем, выкраивающим по-своему 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 распланировкой языка, — чему соответствует язык вроде эсперанто, волапюка или идо⁶⁰, — 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 ледяной корою слова, хотя бы и замороженного, все слышится

...струй кипенье,

И колыбельное их пенье,

И шумный из земли исход⁶¹.

Но струи пробьются наружу, ломая льды, и потечет и за-
клубится неподвижная его поверхность. Если же быть по-
следовательным, надо бы заткнуть устья живых родников
языка. Да, уж если быть последовательным, надо бы за-
быть о языках существующих и не — перерабатывать их,
составляя безобразную помесь, — свой язык строить из все
еще полуживых частей, а — обратиться к элементам, чуж-
дым жизни и организации. Изобретателям тогда надо бы
в порошок растереть 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 «**философскими
языками**» — впрочем, имя недоразуменное и узурпатор-
ское, ибо сооружения эти отнюдь не «языки» и тем более
не «философские». Нет ничего более далекого, как от фи-
лософии, так и от языка, нежели эти попытки окаменить
весь язык, выжав все живые струи из науки и отлив систе-
му железобетонных сооружений, — может быть, более-
менее удачно, в порядке экономии, выражающих ту или
другую временную стоянку науки, но решительно закре-
пощающих, на означенной стоянке именно, самое твор-
чество мысли. Ведь задача «философского языка» — вы-
кристаллизовать в нем все наличное содержание данной
системы мысли и решительно возбранить вход в этот за-
колдованный дворец всем тем силам, которые могут на-
рушить 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-зижду-
щую в самом движении своем силу Логоса, претворяюще-
го в Разум косные, темные и слепые стихии. И поэтому
этим неверам хочется опереть себя на нечто внешне-не-
движное, на машину, установленную раз навсегда техни-
ческим рассудком.

IX. Другой путь к последовательной порче языка от-
правною точкою своею имеет сопряженный выше указан-
ному полюс — именно энергетическую природу языка,
язык как *ἐνέργεια*. И на этот путь подвигает неверие в Бо-
жественное Слово. Но на первом пути неверия — отрица-
лась Его сила в органическом и исторически данном
явить Разумность, а тут, на втором пути, отрицается воз-
можность в разумном быть Жизни и всяческой Сущест-
венности.

Язык стихийен, следовательно, неразумен, и потому надо сочинить свой язык, разумный, — гласит неверие в разумность Слова; язык разумен, следовательно — безжизнен и несуществен, и потому надо извести из недр своих — новый язык, нутряной, существенный, заумный, — требует неверие в Существование 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, кольнувшийся 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 — шуга — 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, бесприемная 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 прибору своей души. Не повторять заученные слова и обороты надо, а воистину говорить, 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, заново открываемыми звуками, — всякий раз творя все новое. Тогда будет «заумный вселенский язык», от сердца к сердцу речь-пение, «заумная звукоречь», без условий и договоров, подобная звукам природы, льющаяся из отверстой души и прямо во встречную отверстую душу, — язык искренний, как вопль отчаяния или крик боли, свежий, как радостный возглас, детски-наивный и ноуменально-мудрый сразу. Кто не воздыхал о нем?

О если б без слова
Сказаться душой было можно.⁶²

Кто 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 звуч-

ным стихам? Кто не припомнит слов и звуков смущения, скорби, ненависти и гнева, которые силятся воплотиться в своеобразную звуко-речь? 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, воеет 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 — имя 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 внимлешь грохоту громов,
И гласу бури и валов,
И крику сельских пастухов —
И шлешь ответ...⁶³

Х. Но есть звуки Природы, — все звучит! — звуки менее определенные, из глубины идущие звуки; их не всякий слышит и отклик на них рождается 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»⁶⁴. Как назвать этот звук? Как назвать пифагорейскую музыку сфер? Как назвать реюющие и сплетающиеся, звенящие и порхающие звуки ночи, которыми жили Тютчев и, в особенности, Фет?

Солнце, нисходя в свои брачные покои, звучит неизяснимо 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 непрерывных колебаний?..
В усердных поисках все кажется: вот-вот
Приемлет тайна лик знакомый,—
Но сердца бедного кончается полет
Одной бессильною истомой.⁶⁵

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...⁶⁶

И нездешние глаголы тогда хотят уже не словом сказать-ся, 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 не претворенные. Этим — не найдено иско-мое; но сейчас, при имеющихся возможностях языка, нет сил воплотить свой отклик. Не словами, а звуковыми пятнами, еще не расчленившимися, отвечаю бытию.

Стыдно и больно, что так непонятно
Светятся эти туманные пятна,
Словно неясно дошедшая весть...⁶⁷

Иногда поэт или философ прикрывает эти пятна какими-нибудь словами, наскоро подобранными, приблизительно соответствующими их звуку, примерно, как-ни-будь, заполняющими и обрастающими интонацией мелодию звука и своим, иным, смыслом, не слишком мешающими впечатлению пятен — в прекрасном хоре звуков услышать что-то, похожее на слова. Тогда возникают речи, коих

...значение
Темно иль ничтожно,
Но им без волненья
Внимать невозможно⁶⁸.

Поэзия Фета, запинаящаяся, 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»⁶⁹; — свидетельствует сам Фет. А Чайковский о нем: «Фет есть явление совершенно исключи-

тельное; 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 немзыкального, пожалуй, это и бессмыслица — но ведь недаром же Фет, несмотря на свою, для меня несомненную, гениальность, вовсе не популярен.»⁷⁰

«Вы обладаете тайной удивительных звуков, никому другому не доступных»⁷¹, — писал Фету Страхов. И по Майкову, 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»⁷².

XI. Мелодия почти опережает слово, поэт почти поет. Почти... Но в том-то и дело, что ищется слово, 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 высказать несказанное. В том-то и вопрос, что речь не может не мыслиться всеильной, всеказующей, всевыражающей, и Фет, мучившийся невоплощаемостью в слове, все-таки воплощал 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.⁷³

Значение этих «речей» может быть «темно иль ничтожно», но несмотря на то, — это все же речи. Однако где же граница «темноты» их или «ничтожества»? И не целесообразнее ли будет просто освободить звуко-речь, льющуюся из груди, от уз слово-речи, ужé, в сущности, все равно не несущей в себе адекватной логичности? Если значение речи «темно иль ничтожно» и ценим ее мы отнюдь не ради ее художочной 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 еще более «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 предаваясь им,
Набрось на них покров забвенья:
Стихом размеренным и словом ледяным
Не передашь ты их значенья⁷⁴.

«Не передашь» — «стихом размеренным», «не передашь» «словом ледяным». Но, может быть, возможен иной стих, иное слово? В основе нет ничего языком не сказуемого. Хотя сейчас нечто несказуемо, но, может быть, когда-нибудь и скажется впоследствии. 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 перекристаллизуется более соответственно духу нового лирика.

Чтобы язык жил полною 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, — то возникнет, отсутствием чего болеет сейчас впечатлительная душа. Откликнемся природе по-детски, всем телом и всею душою. Вот как, по мысли таких искаателей, 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 рождение слов является разрывностью соединенной воли двух творчеств.

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

— Вчить.

Линия отлёта и мгновенный взрыв 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 определении звуковой формы и на ритмическом соединении единого впечатления, 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.»⁷⁵

ХII. 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.

Как выступили футуристы — это было главным. Мысли, давно продуманные языковедами, психологами и словесниками в тиши кабинетов, подобились инфекции в запаенных колбочках. Умы иммунизированные оставались холодными, хотя и обращались с острейшим из ферментов духа. Но речь, пробужденная от спячки, — крепче всякого вина, и слово, само себе предоставленное, опьяняет

и иступляет. 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 Drang⁷⁶, 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-ти 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 эз

(кстати в этом пятистишии больше русского национального, чем во всей поэзии Пушкина) не безголосая томная сливочная тянучка поэзии (пасьянс... пастила...), а грозная баячь [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)»⁷⁷

И хорошо, что футуристы так 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 обоев. 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 желяющих прославиться — футуристы — клоуны-американцы»⁷⁸. 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 второстепен-

ных городов оказались не менее взволнованными, чем землетрясением.

Всюду театры были переполнены возбужденными массами.

Газеты встречали и провожали шумным треском столбцов всяческих критиков.»⁷⁹

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. «Декларация слова как такового» возведена 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[o] 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.»⁸⁰

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, уничтожившей прежний застывший язык. [...]. Этот выразительный прием чужд и непонятен

выцветшей литературе до нас, а равно и напудренным эго-пшютистам (см. «Мезонин поэзии»).»⁸¹

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.»⁸²

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 бешеным темпом электро-аэропланно-кинематографической жизни и ненавидящему покой.

«Мы возвещаем, что великолепие мира обогатилось новой красотой — красотой скорости»⁸³, — 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.»⁸⁴ «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 обыкновен-

но 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 накинёт 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 похожи 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.»⁸⁶

Отсюда, далее, выводятся вышеупомянутые начала — устранение прилагательного, пользование неопределенным наклонением глагола, «оживление лиризма сырыми элементами реальности»⁸⁶ чрез «звукотрагические 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»⁸⁷:

«Мы хотим теперь, чтобы лирическое объяснение не располагало более слова по порядку синтаксиса прежде, чем выразить их чрез 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 междометиям. Что за беда, если деформированное станет двусмысленным. Оно будет лучше сливаться с аккордами междометий или синтезами шумов и позволит нам скоро прийти к звукотрагическому психическому аккорду, звуковому и в то же время абстрактному выражению эмоции или чистой мысли.»⁸⁸

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»⁸⁹. Он указывает на несоответствие звука слова и его идеи (на-

пример, *nuît*^{89a} вызывает светлые тоны, *jour*^{89b} 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»⁹⁰. 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, материализующих 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.»⁹¹

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 суммой. «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 составила из слов, а, наоборот, слова произошли из органической совокупности речи. Тем не менее существова-

ние 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.»⁹²

XIV. Но, исторически, новшества футуристов — отнюдь не *futurum*, а *plusquamperfectum*; правильно указывая на иные возможности языка, футуристы кажется забывают, что путь к осуществлению — презируемый ими пассивизм; 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 грамматикки [...]. 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 подлежащего 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 первую почесть потерю силы создавать внешнее строение языка»⁹³. 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.»⁹⁴

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

Мне думается, их творчество может быть распределено по четырем разрядам в возрастающей степени новизны. **Первый** разряд новообразований — это образование слов, заменяющих собою более громоздкие выражения, но построенных аналогично уже существующим формам других слов; таковы: «осупружиться», «окалошиться», «офраться», «онездешниться», «поверхностскользие», «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, звукоподража-

тельных, вроде «чурлюжурчит»⁹⁵, 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 второго 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, системой 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 не 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 смеяньствуют смеяльно,

О, засмейтесь, усмеяльно!

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

Смейево, Смейево,

Усмей, осмей, смешики, смешики —

Смеюнчики, смеюнчики.
О, рассмейтесь, смехачи!
О, засмейтесь, смехачи!⁹⁶

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.⁹⁷

К этому же постижению стихии речи, через еще большее 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 шуют, шуют.
 Анна; Мария, Лиза-нет
 Это-ли-Озеро-ли.
 Лулла, лолла, лалла-гу,
 Лиза, лолла, лулла-ли,
 Хвои шуют, шуют,
 Ги-и, — Ги-и-у-у
 Лес-ли, — озеро-ли.
 Это-ли.
 Эх, Анна, Мария, Лиза
 Хех-гара.
 Тере-дере-дере... Ху.
 Холе-кулэ-нээ
 Озеро-ли. Лес-ли
 Тио-и
 ви-и... у. ''

Это убедительно. Ну, конечно, хвои «шуют», а не делают при ветре что-либо другое; звук их непрерывен, а шуметь 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 Моденского⁹⁹, — 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 iañai sen zouri asser bo.
Challa meta giañi senza reserbo.

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

Sephina beimñ 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 шур и дес
Виларь ягда
Суксан кардекш
Мак са Мак са
Яким ден зар
Вакс бар дан як

Заза

Сю сеч базд и
Гар ё зда бе
Мен хатт зайде
Вин да чок ме.¹⁰⁰

XVI. До сих пор мы находимся в области сказанного удачно или слабо, но допускающей оценку. Можно дока-

зывать свое суждение о «смеюнчиках» или «хан хан да даш», ибо известно, что требовалось осуществить, и потому можно взвесить, насколько поставленная цель достигнута. В приведенных выше примерах есть *λβυος*, хотя поиному, чем в обычной речи.

Совсем особо стоят два последующие разряда речетворчества футуристов. Нельзя сказать, чтобы в них *λβυος* отсутствовал; но его там не видно и, поскольку не видно, постольку и самые творения выходят за 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'ax*, 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, что 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 звуко-речью 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, что воплотить хотел поэт, и *opus* его не дает никакого «что». 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.

Крученных 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, всклоченное, выскочило и скрипучим голосом «р л эз»

выводит, как намазаная дверь. Что-то вроде фигур Ко-
ненкова. Но скажите вы: «А нам не нравится», — и я отка-
зываюсь от защиты. По-моему, это подлинное. Вы говори-
те: «Выходка», — и я опять молчу, вынужден молчать.
И «перевертни», вроде

Кукси кум мук и сук ¹⁰¹,

за исключением свойства читаться взад и вперед одинако-
во бессмысленно, не дает более того почвы для общече-
ловеческих суждений; что же касается до вышеупомяну-
того свойства, читаться прямо и наоборот, то оно было
давно известно, но не исключало, притом, в так называ-
емых в теории словесности «палиндромах», —
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...» ¹⁰², 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 мифи-
ческой книги «Рекорд»,

ь ь ь ь ь ь ь ь
63 333 3330
Ха дур тан
Еси Еси ¹⁰³ —

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

Счтрп трг ждвр
Смк чпр вчнц ¹⁰⁴

или из одних гласных:

О е а
и е и
а е е

Сюда же относятся вензеля из слов, букв и знаков препи-
нания, вроде:

и к
 к и
 о л
 лика ве по
 л п о л
 е о е
 в в в
 о е
 л¹⁰⁵

ИЛИ

→ кси
 ?
 , ?¹⁰⁶

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»^{106а}; 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, **пребывающую** его стихию, заботу о чистоте коей берет на себя «философская грамматика». Среди многочисленных опытов сочинить такой язык достопримечательнейшим мне представляется «Опыт точного языкознания» **Я. Линцбаха**. Книга «Принципы философского языка», этот опыт содержащая, глубоко поучительна, не только как отрицательная инстанция в развитии нашей мысли, 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 разворачивающийся 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 радо-

ваться и гордиться своим творчеством. Но негодующим взмывом возмущаются души, понявшие, что им предназначено изобретателем: логотомия.

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

Пафос футуризма — возврат к до-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, столь 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 **своего** взамен языка. Линцбаху, кажется, даже на мысль не западало, что материя, воплощающая смысл речей, есть не условная, безразличная масса, а самая суть языка, наше существо, мы сами. 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 мастерской; 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 мне, — 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 все 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 обмеллировкой 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 иным, 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»¹⁰⁷. 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: как 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.

мой, — а именно, что предки наши «изобрели существующие языки»¹⁰⁸, 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 какое г. Линцбах верит без какой-либо критики, — следует, что и зачатки языка и разума всегда были у живых организмов и что, следовательно, самый вопрос, как человек мог «приобрести язык и разум, упраздняется вовсе. Вопрос этот сводится здесь к вопросу не о приобретении языка и разума, а лишь об усовершенствовании их»¹⁰⁹. Это ограничение, сделанное после 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 условной 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 противопоставляемых 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 по ровну? Неужели его сведения о закономерности

стях 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, дух 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 участие 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 равенство 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.»¹¹⁰ 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»¹¹¹. Тогда «в качестве оратора может выступить [...] такое простое механическое приспособление, как колокольня, оборудованная двумя колоколами различного тона или тембра»¹¹². 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.		Голосные.		Безголосные.		Голосные.		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	А	Û	И	О	Е

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
(üу)	(ьи)
(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»¹¹⁴. И так, 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)».¹¹⁵

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 удастся рассадить по клумбочкам Линцбаха. Следовательно, они подлежат уничтожению. Но что 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.»¹¹⁶

Но не проще было бы сознать просто негодность 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»¹¹⁷. Этот новый язык обещает чрезвычайные преимущества. Выражения его «отличаются в общем такую же понятностью, какую 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.]¹¹⁸. Основанные на непосредственном «улавливании образов» и обладая поэтому «значительно большей 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 брошюры, содержание которой можно узнать в течение какого-нибудь часа»¹¹⁹. 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.»¹²⁰ Вот мысль, верная в своем общем направлении, как конкретно пересказанный тезис о всеобщем соответствии, но насквозь фантастичная, коль скоро им утверждается нечто более определенное. Ведь всеобщее соответствие есть задача, задача высокого синтеза всех деятельности духа, ныне лишь частично опре-

деляющаяся, да и то при особой чуткости, но — отнюдь не что-либо готовое, на что можно сослаться. Есть переκληки 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 **открыть**, а не произвольно **сочинить**. Он сам 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 переκληков 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 противостественные, 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...»¹²¹ 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 уже существующим. В семи последовательных главах — об идеальном письме, об идеальном языке, об иде-

альных представлениях, об идеальных понятиях, об идеальных знаках, об идеальных выражениях и об идеальной культуре — он делает попытку показать, как 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, что же разумеется в книге под языком? 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 время, в котором разворачивается образ последовательно. Рисунок же, относясь к единому мгновению, может быть узан 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 $1/7$ 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 $1/7$ 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 ($2/5$), сокращая 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., что определяется опять-таки физическими условиями деятельности органов. Иными словами, разные способы выражения находятся в гармонии, ибо все деятельности и восприятия могут протекать с одинаковою предельною скоростью, 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 нет.

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 целое после этих 5-ти приемов стенографии остается узнаваемым. Таким способом письменная речь может казаться догоняющей устную; но стенография не дает подлинного реше-

ния нашего вопроса, ибо нет здесь соответствия элементов одной элементам другой и, кроме того, наверстываемое в скорости пишущим переключается на читающего стенограмму. Очевидно, к вопросу о письме надо подойти иначе.

XXIV. Линцбах указывает, что преимущество речи устной перед речью письменной — в сотрудничестве многих органов рта и гортани и в обремененности работою, при письме, одного 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.¹²²

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 тороплений и изобретенных языков успел же старый греховодник Вольтер наблудить языком <70>¹²³ 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 ссылкой 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, напильсь 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 «фаффу». 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 противоречием, язык осуществляют; вне их — нет и языка. Мы убедились в этом, проследив попытки диссоциировать полярно-сопряженную антиномию языка и, диссоциировав, представить в чистоте **либо** тезис, **либо** 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, **если** только не происходит, тайком, хотя бы частичного воссоединения разложенных стихий его. Творческое, индивидуальное, своеобразное в языке, личный отклик всем существом, вот сейчас, мой, на это, определенное явление мира, — язык, как творимый в самой деятельности речи, и **только** 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 **только** общественным, **только** общим, как всецело ради всех существующим, — язык, как данный мне обществом и мне предоставленный лишь на пользование, но отнюдь не **мой**, и — **только** как таковой, ведет, чрез рассудочность, к условности, а от условности к произволу языкодавателя и тут опустошается в ограниченности отъединенного разума. Оба пути, каждый по-своему, уничтожают язык, и, следовательно, рассмотренными **опытами** 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 имеет в себе эти борющиеся стремления, но и возможен лишь их борьбою, осуществляясь как подвижное равновесие начал движения и неподвижности, деятельности и вечности, 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 одностороннее вытягивание в одну сторону, а напротив, напряженность его антиномии, как целого: мощная взаимоподпора обоих устоев. Не ослаблять один из полюсов антиномии языка требуется, а напротив — равномерно усиливать об $\langle a \rangle$; — вот чем язык крепнет. Углубление, сгущение, оплотнение языка достигается чрез повышение его *turgor vitalis*^{<2>}, — когда самособирается, организуется и выкристаллизуется его противоречивость. Культура языка двуединым усилием подвигает его по двуединому пути зараз, и только так может продвинуть к новым достижениям, не разрушая при этом самого существа его. Работа над языком имеет задачу свою: 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 народ-

ному 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 не услышан», никто не почувствует, что своеобразие его именно внутренней жизни, его 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 уютованное 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: пластической массой, ждущей велений духа и податливую на первое оформление, равно как и на первое же снятие прежде приданной формы, а точнее, — как бы газообразную сре-

дою духо-явлений, вовсе не имеющую собственной формы и годною в любой момент на все,— должно служить нами рассматриваемое слово.

III. Тем и другим должно быть это слово **зараз**: 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 таким, 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 искоемое нами слово дает простор нашему духу еще и еще возвращаться к слову, не наскучивая им, не исчерпав его, не ощущая направляющего 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, извлеки 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 ἄν-ερευνᾶω или ερευνᾶω, того же корня, что и глагол ερεῶ; эти глаголы значат: спрашивать, исследовать, отыскивать, осматривать, рассматривать;⁴ но производное отсюда прилагательное ἄν-ερεῦν-ητος 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; ἄνερεῦνητος 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 необъяснимым⁵. 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 ἄνερεῦνητος. Так, в таинственных жидкостях природы, меда и молоке, синтезированы в полно-содержательное 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 заранее дают организму всякий могущий потребоваться ему сок, своею полнотою заранее удовлетворяют всякой нужде, предлагая раньше, чем может встретиться надобность, и предлагая больше, чем что будет спрошено самым своенравным инстинктом. Мед и молоко дают на себе приметить, — по выражению того же автора, — «малые тайны»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: ἀνερέυνητος. Иначе говоря, зрелое слово как-то отвечает реальности, есть само образ реальности. Впрочем, можно было догадываться о таком исходе наших размышлений, коль скоро задачу 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 предел 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 — путем, **восхождением на вершину**, а достигнутое синтетическое слово — созерцанием с **самой вершины**: поступательность движения тут прекращается, но это не значит, что прекращается вообще 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 **новую** 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 далекими перспективами и разнообразными картинками, 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 — **относитель-**

ным 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 самую 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 бо́льшая 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 — **двойкая**: 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 от-

дельное 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 **раз**, 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 зависит 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 противоплагаются 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 дwoятся 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 суждение¹³,— 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 лише-

но 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, расплываясь 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 вместе с подъемом мысли на вершину, пусть невысокую, но во всяком случае господствующую над окружающею местностью в процессе подъема. Оно непременно есть некоторая **остановка мысли**, в смысле выше разъясненном, и его следует оценивать именно как таковую. Если же создающий его стоит лишь на склоне 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 низшая область таких выражений, **НОМЕНКЛАТУРА**, под каковою, по В. Уэвеллю¹⁴, 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 взглядывания, 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 сжатая в одно слово, простое или сложное, формула 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 долговечное¹⁵. 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 частных предметов, 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 Гумбольдта¹⁷, — свою мыслью 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 отваяно 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 Якова Беме. «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, выразусь 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 Бема были и языки иностранные, из которых он не знал ни единого; несмотря на то, однако, как утверждал его друг **Кольбер**, Бем понимал многое, когда при нем говорили на каком-нибудь **ЧУЖОМ** языке, и понимал именно потому, что ему хорошо известен был язык природы. Желая, например, открыть сущность какой-нибудь вещи, он часто спрашивал, как она называется на языке еврейском, как ближайшем к языку природы, 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 Бем по наружным признакам угадывал, что имя вещи не тако-
во.»¹⁹

Понимание слова есть деятельность внутреннего соприкосновения с предметом слова, и потому вполне понятно, что разобщенность духовная от бытия ведет и не-

понимание 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 единомудушно вкупе. И бысть внезапно с небесе шум, яко носиму духанию бурну, и исполни весь дом, идеже бяху сидяще: 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, снидеша народ и смятеша: 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 Еламитае, 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 обратное 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). Шеллинг²⁰, 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 погрешниим: zde про-

светил есть Христос рыбаки Духом. Тогда упразднится безгласие к мучению: ныне обновляется согласие ко спасению душ наших»²¹. Или еще: «Егда снизшед языки слия, разделяше языки Вышний, егда же огненные языки раздающе, 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 экзегетики²³. 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 иностранцами²⁴. Но, так или иначе, а суть события — в метафизической проникновенности слова у человека духо-носного²⁵. Не вдаваясь далее в эти чрезвычайные, высшие состояния, вернемся к обсуждаемому нами синтетическому слову, на следующей после углубленных имен его ступени. Эта последующая ступень есть термин, когда оно берется в свернутом виде, и — закон, формула закона, когда синтетическое слово взято развернутым.

IX. «Я называю терминологией систему терминов, употребляемых при описании предметов естественной истории», — говорит Уэвелль²⁶. Терминология — это орудие, посредством которого делается точное наименование²⁷. «...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 прогресса.»²⁸ А в другой своей работе, подводя итоги своим наблюдениям над жизнью Науки, Уэвелль так свидетельствует о существенности в Науке терминов: «Почти каждый успех науки ознаменован новообразованием или усвоением тех-

нического 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 образование <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 предложением³⁰, 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 Уэвелля³², «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 хоро-

шо 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 последнюю 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 Милль³³, современник Уэвелля. Но через полвека мы встречаем те же мысли, и притом возникшие, по-видимому, самостоятельно, на почве исследования методологии знания, у Анри Пуанкаре, одного из наиболее талантливых и широко мыслящих ученых конца XIX-го и начала XX-го века. Первый шаг в научном творчестве, по Пуанкаре, — «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 Одной из важнейших функций дискурсивного творчества Пуанкаре 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.

Х. 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 сема-сиологически? — **Terminus, i** или **termin, 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 **ὄρος**, а также слово **ὄριςμός**, от **ὄρος**, что собственно значит: **борозда**, а затем: **граница**⁴². Как и во всех древних терминах философии, в самом термине «**термин**» 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 **термин**, 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 **нечестие**, за осквернение табу, неминуемо потерпел бы страшные кары от самих оскорбленных покойников. Имуществом владели не живые, но усопшие, т. е. сделавшиеся богами. В других случаях, владельцами имущества были духовные существа высших порядков, — герои, демоны или боги, в собственном смысле слова; но мистическое обоснование неприкосновенности имущества, вместе с повышением иерархического чина владельца, конечно, только усиливалось. Имущество недвижимое, а в особенности земельное, было предметом особой бдительности духовного мира, ибо в земле ведь лежали кости почив-

ших и потому приобретших 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 Тибулл⁴⁴, а по свидетельству Цицерона, «*religio Larum posita in fundi villaeque conspectu* — почитание ларов происходит в виду поместья и мызы»⁴⁵.

Чем же разграничивалось владение от владения? — Каждое поле должно было быть окруженным, как и дом, оградой, которая его отчетливо отделяла от владений других семейств. Эта ограда не была каменной 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 суе — значит вступить в тяжбу с теми, которые по ту сторону священного насаждения вдоль вала и рва. Но у древних такую оградой 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 Цицерон⁴⁶, 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 жертвоприношения⁴⁷. 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 вокруг своего поля обряды своего домаш-

него 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»⁴⁹. 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 либации⁵⁰ и чтением молитвы. Водруженный на земле Терм был, следовательно, как бы домашнюю религию, 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 индо-европейских 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 Италии⁵⁰. До Рима мы находим Терм у сабинян;⁵¹ мы находим его также у этрусков. Эллины тоже имели свои священные границы, которые назывались у них *ὄροι*, *θεοὶ ὄροι*⁵²; так, Плутарх и Дионисий, переводят слово *terminus* чрез *ὄρος*; впрочем, и слово *τερμῶν* существовало в греческом языке⁵³. 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 капилийском холме, под храм себе, не мог удалить оттуда бога Терма. Это старое предание показывает, насколько священной 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 мотыкою, 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 нерушимую; 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 смещения, 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, подымет ее уровень, увеличивает ее потенциал и ведет жизнь к совершеннейшим достижениям, в формах сгущенных и проработанных. И сам он, будучи пределом 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 — *igus*). Конечная причина совпадает с причиной действующею, конец примыкает к началу, Λ — то же, что Ω ; термин есть душа 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 тклет 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 $\theta\rho\sigma$ и $\theta\rho\sigma\mu\delta$ попадают именно из религии, и притом с сохранением первоначального смысла. «Определение (по-гречески) называется $\theta\rho\sigma\mu\delta$ 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 $\theta\rho\sigma$ и производного от него $\theta\rho\sigma\mu\delta$: «Название «определение» ($\theta\rho\sigma\mu\delta$) отличается от названия «термин» ($\theta\rho\sigma$) тем, что первое уже, а второе шире. В самом деле,

«термин» ($\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma$) обозначает и земельную границу, и решение (напр., когда говорим $\acute{\omega}\rho\iota\sigma\epsilon\nu \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\upsilon\varsigma$ (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 $\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma$ действительно значит: и земельная граница, и определение, и термин, и решение или постановление; но, кроме того, изменением суффикса произведено и более специальное слово — $\acute{\epsilon}\rho\omicron\iota\mu\acute{\omicron}\varsigma$ для обозначения определения. Но собственно слово, $\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma$, имея все эти смыслы, имеет их не порознь, исключаящими 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 «определений» Эвклида. Однако, стоило Симону, в своем переводе Эвклидовских «Начал» передать слово $\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma$ через более общее «отграничения»⁶⁰, и повод к спорам был устранен. Дело объясняется просто: по мнению Ламберта⁶¹, «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 $\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma$ — определений, как терминологических установок, согласен и Цейтен⁶². То же говорит и вышеупомянутый Симон⁶³. Амальди⁶⁴, со ссылкой 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 $\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma$ 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 $\acute{\epsilon}\rho\omicron\iota$ имел в виду просто дать геометрическую номенклатуру, чтобы затем в постулатах ($\alpha\iota\tau\eta\mu\alpha\tau\alpha$) и «общих идеях» ($\kappa\omicron\iota\iota\nu\alpha\iota \acute{\epsilon}\nu$

νοια, 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 определенности, хотя значение дифференцируется. По объяснению Дю-Канжа⁶³, terminus значит: 1. область, описанная своими границами и пределами, т. е. самое содержание границы. 2. definitio, ὄρος, постановление, в смысле соборных постановлений; тут terminus и ὄρος 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» (ὄρος, terminus) суждения у него называются подлежащее и сказуемое суждения — логический субъект и логический предикат⁶⁴. 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, само-ограничивается, 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 Гоклением⁶⁵, 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 ограничивает понятия и таким образом намечает границу, как пограничный знак, оно называется в философском словоупотреблении термином»⁶⁶. — По Гёфлеру, научные термины суть «слова, значение коих — понятия»⁶⁷.

ХII. Итак, в приложении к философской и научной речи понятно словоупотребление: термин, terminus, όρος. Это какие-то границы, какие-то межи мысли. В неопределенной возможности, мысли предлежащей, — 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-личную, хотя и проявляющуюся 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 залогом и условия собственного сознания. Чем определеннее, чем тверже — мыслью 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 самосозна-

ния 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, которую мышление само-определяется, а потому и само-осознается. Способ установки этого рубежа определяет и способ самопознания мысли, т. е. сознание того акта, той деятельности, которую 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 **термин**. Недвижно стоящий пред мыслью, 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, настилающей 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 центров. Кон-

центры 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, явление 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 центры 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 праны, посылаемой произвольно в те или другие органы, устанавливает четыре концентрических или четырехслойных слоев в нашем слове. Слово бывает:

- 1, в мозгу — **первичное, нара**, 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 суксма⁷⁴.

<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 устройении 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 овладения умом подлежащего 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 разумеать 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: нормальнаяковка 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».

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 фор-

мулах <1нрзбр.>. Над термином можно медитировать. Термин терминов — имя <1нрзбр.> есть предмет медитации, сосредоточенность мысли, углубленность размышления.

<Приложение 5.>

<ПЛАН СТАТЬИ «ТЕРМИН».> 1918.X.12^{<76>}

- 1) Антиномичность языка.
- 2) Путь обострения антиномичности: укрепление **обоих** моментов языка.
- 3) Термин; этимология этого слова.
- 4) Значение термина (отношение сознания к препятствию).
- 5) Наслоения термина: строение слова.
- 6) Чем слово отличается от термина? Термин — слово слов — сжатое **описание**. Экономичность. Слова Герца о формуле.
- 7) Термин как слово многоцентричное.
- 8) Термин — агат; наслоение его. Значение для истории мысли (по М. Мюллеру).
- 9) Пример $\sigma\tau\omicron\chi\epsilon\iota\omicron\nu$
<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 символического 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 нем, самом, должно искать основание как того, так и другого; и следовательно, 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 отпечаток 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 внутренней¹, 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 согреть 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 народно-творческим: 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 существовавшее 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 индивидуальной; 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 надиндивидуальному, соборному единству, взаимопрорастание энергии индивидуального духа и энергии народного, общечеловеческого разума. И поэтому в слове, как **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 **двуетной**, 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 слова подлжит 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 физио-

логически 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'**, 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. *формѣ*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, *ἔτιμον*, 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 определена и имеет совершенно точное значение. Но это значение меняется даже в пределах одной речи иногда весьма существенно, включительно до противоположности: ироническое, на-

пример, 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 тепло, 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, буд-то на дворе сейчас может быть тепло.

Итак, семема слова непрерывно колыхается, дышит, переливается 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. Потемня. «Графически это можно было бы выразить двумя треугольниками, в которых углы В, А, С и D, А, Е, имеющие общую вершину А и образуемые пересечением двух линий ВЕ и СD, 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 этимологическо-

го 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 уже 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 разумеет мы его обычно. Фо-нема **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 этимологом — 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 **вещь** или **существо**, и притом существо женское и т. д. Теперь береза рассматривается под категорией субстанциональности, причем эта субстанция признается могущей иметь много разных при-

знаков; но внешняя форма слова отмечает только один — белизну, белоствольность. Корень слова дает содержание, а грамматическая форма — логическую форму вещиности, 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 понятие: во-первых, качества, а во-вторых — существа. С морфемой, фонема уже не есть реакция на единичное впечатление, но — воплощает в нее понятия о всех существах — субстанциях, имеющих признак белизны, брезжания. 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 береза, 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 гамадриаде⁹, со всеми мифами, случаями, воспоминаниями, в которых принимало участие белоствольное дерево¹⁰. 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 определенной ботанико-географической характеристикой 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 исторических 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 береза: 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 один признак, и потому, как и звук, слово, это коренное его значение есть нечто общее для всех людей, говорящих на данном языке: оно есть общий корень всех разнообразных проявлений семемы.

Внешняя форма, тело слова подлежит общеобязательному учету и потому общеобязательной нормировке; но живет оно не для себя, а для своей души. Душу 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 моем 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 живет, как и всякая душа, и жизнь ее — в непрерывном 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 созданное 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, учение¹², а чрез него и многих святых отцов о тройкости 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 семема, смысл ее, но и внешняя 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 трех различных этажах: и как звук, вместе с соответственным образом, и как понятие, и, наконец, как трепетная идея, 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 весь

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 одно 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 содержание 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, произвольное 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: высотой, силою, окраскою, если не считать не очень отчетливо сознаваемого его местопроисхождения и — места и длительности его во времени. Записывающий прибор аббата Руссело¹⁵ или симограф Вердена¹⁶, 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. Запись соответствующих этому слову вибраций произведена посредством Руссело. Богородицкий дает нотную транскрипцию своей записи; значком \sim , когда он помещает <ся> над нотой, обозначается, что истинный тон несколько выше ее, а когда значок ниже ноты, то и тон несколько ниже; кроме того, знаком соединения \cap 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 **кипяток** представляется так:

1. Произношение **неударяемого** 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 ноте¹⁷.

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 обра-

зом 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 — души в смысле целостности личности, потому что весь организм, раз он воспринимает, вибрирует сообразно слушаемому. Поэт, остро и даже во вред уравновешенности звука со смыслом чувствовавший музыкальную аффлекцию 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 звуке 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 действительность, 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 молением,
Как ангела встретит,
И долгим биением
Им сердце ответит.

(Из первой редакции)

Эта иррациональная действенность слова, хочется сказать, понятна, т. е. понятна как аналогичная действенности чистой музыки. В этом сложном музыкальном произведении, которое мы называем фонемой слова, каждый 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 **кипяток** мышлению грамматическому. Первый вопрос о коренном значении. Слово **кипяток** — позднейшее, и чтобы выяснить его корень, необходимо обратиться к лежащему в основе его глаголу **кипеть** или церковнославянскому **кыпѣти**. Со-коренными с **кыпѣти** и родственными глаголам славянских языков являются: санскритское **kur-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 **куβίζω** дало начало глаголу **куβιστάω**, что значит **лететь кубарем, кидаться головою вниз, кувыркаться, перекидываться навзничь, прыгать через**

голову, скакать, танцевать. Отсюда происходит $\kappa\upsilon\beta\iota\sigma\tau\eta\rho$ или $\kappa\upsilon\beta\iota\sigma\tau\eta\tau\eta\rho$ — становящийся на голову, кувыркающийся, фигляр, плясун. Того же корня греческое $\kappa\upsilon\beta\eta$ — голова, соответствующее русскому КУПА, т. е. верхушка, например, купы деревьев и купол¹⁹. 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 $\kappa\upsilon\beta\omicron\varsigma$ действительно значит игральная кость в смысле попрыгунчик, находится и в древнерусском названии этого предмета сиюго, от сиагати: «ни единому или от клирик или от простыць сиагами лѣкъмь играти» (переводится в 50-м постановлении Трулльского Собора²⁰ выражение $\kappa\upsilon\beta\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$ — *alea ludere* и еще: «дѣякон сиагами играя» ($\kappa\upsilon\beta\omicron\iota\varsigma$, *aleae*)... да извържен будет»).

Что β действительно может быть равносильной τ , на это, кроме общих законов фонетики, указывает, быть может, и прямой переход β в τ в слове $\kappa\upsilon\tau\rho\omicron\varsigma$ — цифра ($\kappa\upsilon\tau\rho\omicron\varsigma$ $\kappa\epsilon\phi\acute{\alpha}\lambda\alpha\iota\omicron\nu$ $\acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\omicron\upsilon$ — цифра глава числу)²¹.

Итак, корень кип сир, кып, кур, куβ (соответствующий санскритскому \sqrt{kur} — делать фокусы, фиглярствовать, по Прёлльвицу²²) означает стремительное движение вверх, первоначально относимое к скаканию, к подпрыгиванию. Поэтому кипеть, кыпѣти 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

$$\begin{array}{ccc} \text{I} & \text{II} & \text{III} \\ \left\{ \begin{array}{c} \text{k} \\ \text{h} \\ \text{г} \end{array} \right\} + \left\{ \begin{array}{c} \text{ы} \\ \text{o} \\ \text{y} \end{array} \right\} + \left\{ \begin{array}{c} \text{п} \\ \text{б} \end{array} \right\} \end{array}$$

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 *hur*. Звук *hur*, *кып*, *кып* — 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 **кипяток** есть действительно подходящая звуковая материя для этимона: **скакун**, **прыгун**, **кипун**. Но, конечно, в подобных объяснениях нельзя видеть ничего, кроме лингвистической модели, накинутаю хотя бы временно на зияющую при современном состоянии лингвистики пропасть между звуком и смыслом.

Но слово **кипяток** — 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.

Психологическим сказуемым к этому слову будет **кипящий**, 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 **Кипяток** → (вскидываю голову) → **кипящий**
 (подлежащее) (связка) (сказуемое)

Грамматическое сказуемое первоначально то же, но связка уже **иная**. Связка будет — «живет», «летит», и т. п., причем **кипящий** мыслится как акт **кипятка-существа**: кипение — жизнедеятельность **кипятка**. Он представляется тогда, говоря по-современному, душою 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 тождество, 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 — непрерывное прыгание сломя голову; он — вечный неутомимый карла, душа домашнего горшка. Слово есть миф, зерно мифотворчества, разворачивающееся 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) разворачивается в неустойчивую и не замкнутую 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 **кипяток**, 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, разворачивающих 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, кыпяща в живот вечный»²⁵. В современном переводе этому слову **кыпяща** соответствует вялое **текущей**, но в греческом тексте стоит **ἀλλοε-
νου**, а **ἀλλομαι** 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 лететь, но ведь и стрела выпрыгивает из лука, ринувшись стремительно вперед. Тот же глагол имеет затем значение **делать высокие прыжки, устремляться**; в новозаветном языке в отношении воды — **течь**, но опять с оттенком с **силою, прядать**, это не спокойное и длительно важное течение многоводной реки.

Подобно этому, в Минеи 1096 г. на Сентябрь, 144, говорится: «миро блговонно кыпит намъ». В рукописном поучении Григория Назианского XI в., 53, говорится: «съсудомъ кыпѣти»; здесь кыпѣти передает слово πηϋζειν от πηϋή — 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 кыпѣти здесь содержится признак стремительности. В том же поучении, 16, говорится: «кыпаа гноимъ вьводиши безлѣчное» — смысл аналогический — Златоструй, 13: «и тако не исцѣленъ недоугъ сей яко и тмами быліем належащим, своему гною кыпѣти» — 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... многих, яже кыпяхоуть Сѣмь Дѣмь отъ оустъ іего». Здесь кыпѣти 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.: «чюдеса ване кыпить Вышеградъ пречѣстынй», кыпит, т. е. кишит, полон, переполнен чудесами город. Еще более далекое напластование из Минеи Четых, апрель 29: «обильнѣ кыпить» — в смысле обычно бывает под рукою, бывает наготове, как перевод προκεῖται, in promptu esse sollet. Подобное же значение занимающего нас слова, когда в Библии говорится: «въ землю кыпящую медъ и млеко»²⁷ — изобилующую медом и молоком, по-гречески ρέουσιν. Еще дальше напластование нравственное, например, в евангельском выражении «кыпѣ възиде фарисей»²⁸, т. е. надмеваясь, пыжась, переполняясь самим собой. В древнерусском языке говорится также: кыпѣти богатством чървми — 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 количество²⁹, 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 непрерывном движении. Отсюда — значение, как говорят, «переносное» (но неосновательное, ибо всякое значение слова — переносно, символично, всякое слово — троп), «он кипит злобою, мстью» — 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 кйпень» — похвала красоте³¹.

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 дви-

жением, 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 **кипяток** использован и литературным языком; так и у юного Пушкина:

Нетерпеливый конь кипит
И снег копытом мощным роет³²,

а у Раича — наполовину каламбурное:

Вскипел Бульон, течет во Храм³³.

11. Итак, если оставить в стороне боковые ветви, то генеалогия семемы **кипяток** 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 беспокойного, торопящегося, вспылчивого, 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 многообразных фактов и теорий, каса-

ющихся 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 **кипяток**, но один раз выдвигается один слой ее, а другой раз — другой. Каждый из нас придает пластичной семеме слова **свое**, своеобразное потребности данного случая значение; у каждого коренное значение связывается с неуловимыми, но весьма существенными духовными обертонами, сознание каждого слова пускает **свои** воздушные корни. Говоря слово **кипяток**, мы обращаемся с целым снопом 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 щупальцы, схватывающиеся с таковыми же других слов, и тогда реальности, недоступные школьной речи, оказываются захваченными этою крепкою сетью из почти незримых нитей.

6. МАГИЧНОСТЬ СЛОВА

I. Слово мы привыкли рассматривать как явление смысла и правильно отождествляем его со смыслом. Но мы при этом часто забываем о слове как именно явлении 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 поймашь», — 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 амфибией, 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, от 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 усваивается духу. Или, еще говоря иначе, слово магично и слово мистично. Рассмотреть, в чем магичность

слова, это значит понять, как именно и почему словом можем мы воздействовать на мир.¹ Рассмотреть, как именно и почему слово мистично, это значит уяснить себе, каков смысл учения, по которому слово есть знаменующая им реальность. Но разумеется, наша задача не может быть доказательством всего того, о чем учит 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 опытом, опытным исследованием, раз возникло сомнение в достоверности показаний магии и мистики. Но это не составляет нашей задачи, ибо нас занимают преимущественно склublения отдельных нитей миропонимания возле областей их выхода из мрака подсознательности через порог сознания². 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 не-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 возникающая недоразуменная случайность³.

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 поста-

вленном 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 свою тайную 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*⁴ Декарта, хотя и потеряв 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 нет 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 целое, то тем менее будет целым 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, как же может быть связываемо, даже условно, то, что внутренне не имеет никакой связи, и, следовательно, в силу того, что самое усло-

вие 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: *тяжесть* 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 смысл, взятый отвлеченно.

III. Лично для себя я не стал бы отстаивать против выставленных возражений — **физической** действительности слова, ибо в моем мировоззрении физического как тако-

вого, т. е. вне его пронизанности духовными и оккультными энергиями, вовсе не существует, и я полагаю, что не 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 пути 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, — формы⁵. 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 энергии⁶. 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 нестерраемый шкаф, но самые тяжелые удары по нему топором не откроют доступа к содержимому шкафа. Нужно ли в миллион первый раз напоминать, что «Москва от копечной свечки сторела», тогда как и жар доменных печей не помеха ее целостности. 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 Максвелля⁷, 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 бо-

лее как ряд чисто физических действий, вполне приемлемых любым позитивистом, — и в итоге получилось бы нечто несомненно — так было бы оценено оно — магическое. Почему 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 высоко дифференцированное строение и, следовательно, если вместе с Оствальдом⁸ 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 неслучайность, 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.⁹ Между тем если даже пойти на совершенно невероятное признание психического восприятия каждой из бесчисленных звуковых индивидуальностей, то и таким признанием ничего не было бы достигнуто, ибо коль скоро звуковая форма до центральной нервной системы действительно вовсе не доходит (а так именно надо думать по Гельмгольцу), то невозможен и звуко-синтез, 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 ничего 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 пото-

гу — 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 **Лукреций Кар** отвечал: «Corpoream quoque enim vocem constare fatendum est — должно признать, что также и голос существует телесным»¹⁰.

Между тем этой телесности слова не видит большинство интеллигентов, и таковым кажется, что слово, со стороны физической, есть слишком явно только процесс, не устойчивое образование. Воздушный организм, соканый звуковыми волнами, представляется мечтой. Но если для признания устойчивости подобным отрицателям требуется непременно материальное тождество, т. е. нумерическое самождество 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: непрерывно утекает, получая взамен все новое и новое одержание? Даже наше тело, на что уж, по-видимому, нечто надежно устойчивое, если только процесс непрерывного обновления, оставаясь себе тождественным как некий инвариант соотношений и функций, т. е. по организующей физико-химические процессы **форме**, 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 энергетистами просто отрицается. Но теперь, — то течение сквозь наше тело плотного вещества совершается сравнительно медленно (полное обновление тела происходит через семилетие), тогда как в организмах телом полужидким и притом малого размера оно протекает в несравненно меньший промежуток времени, оттого эти организмы не перестают быть **организмами**, 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 усумнить-

ся; 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 телом 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 силфов 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, облегающую 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 ложеснах¹¹. 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 слова: это не есть один из звуков вообще, не есть вообще звук, среди прочих звуков природы, не есть даже стихийно испускаемый крик, но совершенно определенно есть членораздельный звук, произносимый живым и разумно-сознательным существом. Повторяю, слово отрывается от голосового органа живого человека. Но как 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 радио-телефону, 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 другими¹², — словом, самозамкнутый мирок своеобразной организации. И это сплетение звуковых энергий, конечно, не остается только таковым, но по необходимости развивает в себе процессы самые разнообразные: электрические, магнитные, тепловые, химические и различные молекулярные и ультра-молекулярные 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 существе дела нам ненужным

вопросом: для нас, после принципиальной установки тонкости структуры этой картины, важно не то, какова именно она, а то, — что этот словесный индивидуум движется в пространстве как одно целое и, двигаясь, все время несет с собой свой смысл. К этому-то смыслу слова и должно нам теперь обратиться, чтобы рассмотреть его в плоскости магического воздействия.

V. Какова же магическая функция смысла слова? — Смысл слова определяется семеею слова, и в способе образования семемы должно искать ответа на поставленный вопрос¹³. 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 семееобразования в себя самого¹⁴. 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*¹⁵, ибо в образовании ее проявляется высшее напряжение, наибольшая концентрация внимания. Но отложенные слои семемы не пребывают в слове бездейственными, а скорее напоминают коловороток, 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 моем пользовании оно заново 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 свои слои семемы, усваиваясь мною чрез принятие в себя сего слова, само делается моим 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 проявленной волею народа, собирательно запечатлевшей себя образованием такой именно семемы данного слова. Слово синергетично: 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. Собранный 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 то 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, **вынуждающее** 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 **не произвольно**, 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 самой 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 — конденсатор 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 **Витрувий**, определивший слово — как «истекающий дух и слух, доступный ощущению от удара воздуха — vox est spiritus fluens et aeris ictu sensibilis auditus»¹⁶.

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 большим усилением о термине. А кроме того, сюда должно 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 действие¹⁷. 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 нетопленной; но, если те же уголья разжжены 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 орга-

низована 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 — имена, 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 виде¹⁸ —) ступени магической мощи стоят личные имена¹⁹. 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 вообще имена в качестве самостоятельных энергий и тем самым решительно отвергнуть имена в качестве сущностей (ибо, по слову Св. Отцов: «только у небытия нет энергии»²⁰); 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 пред-

ставляются 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 ономотологические) единственной 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 — категории бытия. Но если социальная среда считает их категориями, то этого достаточно, чтобы сделать имена социальными императивами. Императив же, высказанный индивиду средою, есть уже слово творческое. Имена оказываются таким образом творческим «да будет», 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 по-

люса, 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 — первая предпосылка человечества. А вторая гласит, что имя, как таковое, т. е. всякое имя, непременно действенно, не может остаться без действия на своего носителя. Отсюда, как сказано, вытекает императив: 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 именем²¹. 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 имени²². Если бы даже таковой в характере и не было, то бессознательным приспособлением будут стараться казаться 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 действительности.

VII^{22a}. И прежде всего неуясненной остается та связь между фонемой и семемой слова, которую 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 центре его, где нашли мы средоточие лингвистическое. Если же морфемой, 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 инфрасихическое воздействие се-

мемы, сама будучи действенной и так и этак или, точнее, произведя такое действие, которое стоит между 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 нервной, 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 эту группу 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 Жуара с прибором, названным им **стенометром** и состоящим из стрелки, легко вращающейся на острие или на коконовой 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.²³ Жуар доказал, — еще лишний раз, — возможность передачи нервной энергии и хранения ее различным веществам, 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 переднюю свою часть уже поднял с земли, а заднюю 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...²⁴

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 большим напором прорывала более тонкий слой повседневного сознания, или, когда люди ближе были к истокам рай-

ской сплошной экзотичности, тогда слово, по признанию новейших лингвистов, не говорилось, а вырывалось из переполненной сверхсознательными переживаниями груди, было всецело творческим словом, вторгающимся экзотически в мир. И тогда слово, не высказанное, воистину раздирало и грызло бремениющую им грудь. Наконец, следует напомнить и то, что воздушная масса, первично образующая слово, исходит из самых средоточий нашего тела и, следовательно, напиться, 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 другую свою сторону 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 одическим сгустком²⁵, 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 центра, 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 святоотеческий термин *ипостась*, 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 начинаю в ней новый личностный процесс. Попадая в среду, где слово соединяется с ответным словом, ждавшим данное для своего оформления, с амином приятия, слово подвергается процессу, который трудно не назвать *кариокинезисом*, 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, так же раздвоятся, образуя 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.

Х. 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 Платона, по следам Сократа 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 — стремле-

ние 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: «семья» 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 взглянемся по существу в дальнейшие мотивы рассматриваемого равенства.

Человек сложен полярно, и верхняя часть его организма и анатомически, и функционально в точности соответствует части нижней.²⁶ 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 обоих²⁷. 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 **усии**²⁸. 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-культуратора, 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 произволение 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 интенцией, 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, большее 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 достигнутой, уже не безусловно необходим.

<Приложение 1>

<ЗАПИСЬ ЛЕКЦИИ П. А. ФЛОРЕНСКОГО ИЗ КУРСА
«КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЕ МЕСТО И ПРЕДПОСЫЛКИ
ХРИСТИАНСКОГО МИРОПОНИМАНИЯ»>

К лекции от 4/XI—21 г. Ответ на частные вопросы.

Всякий слушающий нас и противляющийся нашим словам формально может быть правым, так как наше слово не творческое.

Перспектива церковной жизни в России. На основании исторических данных и того, что чувствовалось с 1900 <-х> годов, у меня двойственное отношение к жизни Церкви и России. Сейчас у большинства глубоко несправедливое, жестокое, нехристианское отношение к русскому народу, которое особенно стало развиваться в русском обществе в последнее время: презрительное, жестокое, враждебное. Но русский народ обладает * глубокою верою, преданностью ** исторически сложившемуся строю, который имел связь с Церковью и догматическую связность. А русская интеллигенция еще с половины XVII-го века, со времен царя Алексея Михайловича, все вытравила и вытравила в народе прирожденный склад идей, религиозные элементы. Ну и наконец вытравила ***. Но, думаю, еще не до конца. А народу нечего было противопоставить этому влиянию, так как наше христианство жило средневековою жизнью. И если так, то несправедливо, чтобы хулился тот народ, который имеет великие религиозно-культурные задачи. Это — оптимистическая сторона моего взгляда. А другая — пессимистическая,

* Вариант: имел.

** Вариант: верен.

*** Дополнение на полях: И почти достигла этого. Хотя я верю, что в народе основы религиозного понимания еще живы. Я верю в русский народ и в то, что ему предстоит великие религиозные задачи, построение религиозной культуры, хотя долго еще в народ будут всасываться всякие яды. В Церкви происходит воплощение духовных сил в плотской среде.

в высшей степени трагическая: еще долгое время будут всасываться в народ привитые ему яды. Церковная жизнь... в ней воплощение церковных идей в плотское. Поэтому в ней две стороны. Один — абсолютно ценный слой: догматы, таинства, каноны, а поскольку неповреждены, то и даже обряды, церковный уклад; а другая сторона — то, в чем воплощается духовное начало. И эта последняя сторона — стихия, в которой воплощается ценность, а не привесок. У нас же сейчас господствует скрытый докетизм, отрицание воплощения Иисуса Христа. И это определение Церкви как собрания верующих, что мы — Церковь, — ересь, так как мы стоим на почве автономии твари, которая сама из себя хочет быть истинною, ценной, святой; и в такой культуре Церкви, которая есть самооткровение Бога, делать нечего. А мы спокойно примираемся с тем, что у нас внешняя жизнь сама по себе, а Бог — Сам по Себе. Всякий из нас не может, да и не хочет вырваться из культуры*. Мы шесть дней живем на стороне, в седьмой придем на два-три часа в церковь и опять из нее уходим. Мы не живем Церковью, а только иногда, изредка в ней бываем. А это значит то, что за шесть дней мы приобретаем определенные приемы, внецерковный строй мысли и за время кратковременного пребывания в Церкви строй мысли лишь несколько иначе настраивается, а не переустраивается. А надо и будучи и в храме и вне его, мыслить по-церковному. Говоря о Церкви, мы часто цитируем слова: «Врата адава не одолеют ю»²⁹. Но при этом мы забываем, что здесь дело идет о Церкви Христовой, а не Русской. Это — со стороны формальной. А по существу я верую, что Русская Церковь устоит в каком-то меньшинстве, выйдет на правильную дорогу, но большими страданиями, потрясениями**. Должен быть величайший крах церковной жизни, распад на многие отдельные течения, которые могут быть все еретичны и нецерковны. Нельзя обвинять людей. Обе они (стороны) виноваты тем, что пропитаны известным духом и не мо-

* Дополнение на полях: Если ее отрицать, то впадем в докетизм. О Христе также важно сказать, что Он воплотился, как то, что Он — Сын Божий. Отрицание культуры в Церкви — ересь, возникшая под влиянием возрожденской культуры. В этом повинны мы все. Мы говорим: «Внешняя жизнь сама по себе, а кроме того есть Церковь». Мы неизбежно живем культурой внецерковной: шесть дней живем где-то на стороне, а на седьмой приходим в церковь. Но можно ли только приходить в церковь? Это по существу нельзя.

** Дополнение на полях: Так я говорю, учитывая наличные церковные силы.

гут быть другими. Вся Русская правящая Церковь никуда не годна. Все принадлежат к нецерковной культуре. В существе все, даже церковные люди, у нас позитивисты*. Слабость нашего религиозного сознания видна из того, что у нас не замечают даже величайших бед, если они проявляются не в особенно грубой форме. Так, напр., теософия, антропософия и подобные ей науки. Она опирается на реальную потребность человека в ощущении иных миров. Их приемы состоят в утончении чувств, и то, что они говорят, чрезвычайно похоже на правду, близко к тому, что говорили свв. отцы, а по существу есть самый утонченный позитивизм, и они бесконечно опаснее, чем грубый материализм, прямой позитивизм. Здесь заплатки очень тонки. Лет через десять оккультизм будет так же признан, как гипнотизм, спектральный анализ и т. д. У него уже не будет конфликта с позитивизмом, и он получит неожиданное подкрепление: если сейчас можно противопоставить грубому детскому материализму учение о духе, то тогда этого сделать будет нельзя. Это громадная опасность для Церкви. А наша учащая иерархия не только не принимает против этого никаких мер, но даже не знает, что делается в Церкви. Должен быть взрыв и поздно его предотвратить**.

Второй пример. Если начать речь о догматических вопросах, то всякий церковный человек и даже представитель Церкви скажет: да, да, я все это признаю, скажет вежливо, но не слушая, как молодой человек речи старушки: да, да, конечно***. А что именно он признает и почему — он и сам не даст себе отчета. У нас даже не знают постановлений Вселенских Соборов: напр., в устах людей верующих часто слышишь аргументы иконоборцев. Внутренняя неподготовленность****. Всякий мыслит

* Дополнение на полях: не в отдельности, а как общество, и не по индивидуальным грехам, а потому, что они принадлежат к двойственной культуре, — позитивисты и рационалисты.

** Дополнение на полях: Учащая Церковь этого совершенно не понимает и не учитывает. Если ко всему этому не приготовиться, то произойдет на этой почве взрыв.

*** Дополнение на полях: Спросите вы и увидите, что и сам он об этом никогда ничего не думал.

**** Дополнение на полях: Наша церковная жизнь находится в величайшей неподготовленности к грядущей борьбе. Каждый для себя самого мыслит позитивистически. Наша церковность — железный запертый сундук, наполненный драгоценностями, ключ от которого неизвестно где. Антиномия — противоречие, принципиально неразрешимое. В своем корне — в Боге закон и благодать есть одно и то же. Фарисей-

позитивистически, и потому нас прельщает самое безвкусное сектантство, всякая лжемистика. У нас заметна падкость на религиозные суррогаты. Мы похожи на владельцев сундука с ценностями, ключ от которого утерян. Так и мы лишены понимания церковных идей, заключающихся в нашей богослужебной и святоотеческой письменности. Поэтому и я, хотя, может быть, и легкомысленно и слишком самоуверенно, говорил, учась в Московской Духовной Академии, что прежде чем учреждать миссию для инородцев, нужно учредить ее для студентов духовных академий. Вера дается положительным прикосновением к Свету и Истине. А наша апологетика носит отрицательный характер: она старается показать ложность и внутреннее противоречие известных положений. Но это — неверный прием, так как, во-первых, и в религии есть антиномии, т. к. жизнь антиномична, и, во-вторых, утверждением ложности одного положения еще не утверждается истинность другого. Апологетика определенно вредна, так как она борется с антирелигиозными течениями их же собственными средствами: опираясь на их же принципы, она тем самым косвенно подтверждает за ними какую-то правоту и тем самым — их право на существование.

ское состояние, доведенное до конца, есть прелесть. А в <пропуск, вероятно: прелести>, говоря формально, — вашим идолом делается что-то очень похожее на духовное состояние. Оптинские старцы говорили: «Не бойся грешить, но бойся молитвы». Неправильная молитва дает какую-то мишурную радость. Чем больше мишуры, блеска, тем больше хочется молиться. Какой-то заколдованный круг, из которого и выход возможен чудом — падение, глубокое. В прелести — трагичность фарисейства. Оно — прелесть не на мистическую тему, а на тему моральную.

< Приложение 2 >

< 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 христи-

анства 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 — естественное 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. Об-

щение не живое, не жизненное. Поэтому наука есть встреча человека с понятием, реальности с понятием, понятия с понятием. Даже искусство (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 года, проверенной А. Ф. Лосевым 20 июня 1982 года.)

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 соприкасается с миром, что 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. Мы¹ 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 Гете, 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 Божиим. 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 или вырасталось на общечеловеческой предпосылке (по последнему яркому спору о ней будем называть «имеславием»), или же боролось и опровергало основаначало этого имеславия. Но сейчас нет надобности углубляться в родослов-

ную имеславия, тем более что некоторые моменты этой последней будут разъяснены в других отделах настоящего труда. Необходимо лишь заметить: значение имеславянского уклона мысли вовсе не ограничивается тем или другим отдельным вопросом философии или богословия, но захватывает всё мировоззрение, даже все мировоззрения, и, в самом основном своем отношении к миру, каждому необходимо определиться или имеславячески или напротив. Специальное наименование этой предпосылки избирается здесь пишушим 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 богословом, нет даже надобности быть философом, чтобы понять общую значимость обсуждаемого учения. То, 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. Как 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 то, 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. То, 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 исследователями². 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 кристаллизации 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 рассеять 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 так. Да, истиной самоочевидной, едва ли не самоочевиднейшей из всех, представляется просто человеку, члену человеческого рода, что объект познания не есть его понятие или его представление, как сам он, человек, не 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 духовно-

го равновесия, с утерей всех импульсов культурной деятельности, то неотъемлемо от общечеловеческого сознания и признание некоторой двойственности в самом субъекте и в самом объекте. У бытия есть сторона **внутренняя**, которую оно обращено к себе самому, в своей неслиянности со всем, что не оно, а есть сторона **внешняя**, направленная к другому бытию. Две стороны, но они не присоединены одна к другой, а суть 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 **сущностью** или **существом**, *οὐσία*, и **деятельностью** или **энергией**, *ἐνέργεια*. Усвоенное неоплатонизмом, святоотеческой письменностью, позднесредневековым богословием Восточной Церкви и в значительной мере усвоенное современной наукой (имею в виду преимущественно термин **энергия** — 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 ее⁴, 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, большее, 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 бытия³.

Таким образом, **связь бытий**, их взаимоотношение и взаимоотношение, 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 равенстве 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 деятельность 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 синергия, 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, большее его, и однако существенно чрез него объявляющееся. Раскрываем это формальное определение: символ есть такая сущность, энергия которой, сращенная или, точнее, срастворенная с энергией некоторой другой, более ценной в данном отношении сущности, несет таким образом в себе эту последнюю. 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 последним⁶.

Чтобы сузить, и вместе упростить поставленный вопрос, из различных связей бытия будем говорить лишь о познавательных: 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 познании, не суть однако сами по себе онтологическое ничто, они — реальность, и в этом смысле о них, как о воплощенных в словесном теле, можно 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. пытаюсь с своей стороны установить некоторую, теперь уже познавательную, свою связь с источником. При этом, может быть, мы соединяемся и 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, срастворяясь с энергией моего восприятия, это явление сущности полагает основу для всего дальнейшего процесса познания. И вследствие того, по содержательности своей по-

навательной, дальнейший процесс познания не больше галичной источной его синэнергии: он не приобретает нового, но стремится закрепить за познающим синэргетическое откровение реальности, и для этого делает по возможности всегда и самопроизвольно возобновимым в сознании то, что открылось единожды и нежданно, — то — так, чтобы повторные откровения реальности возможно менее теряли от полновесности откровения первоначального. Этим органом самопроизвольного установления связи между познающим и познаваемым служит слово, а в частности — имя, или некоторый эквивалент то — употребляемый как имя: метонимия.

V.⁷ В расширительном смысле, под словом надо разуметь всякое самодеятельное проявление нашего существа вовне, поскольку целью такого проявления мы считаем те внешне учитываемые энергии, физические, оккультные и прочие, а смысл, 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 мысла; по единству же этой цели, деятельности, по-видимому весьма различные, объединяются все-таки, — под одним общим наименованием языка.

Но было бы ошибкой усматривать единство их только в цели и рыть пропасти между различными средствами, эту цель осуществляющими. Разумный организм, как целостное, многообразно внутренне связанное целое, на энергию познаваемой реальности откликается весь целиком, — не одною какой-либо своей функцией. Ведь этот резонанс его не гнездится на периферии, но есть энергия именно существа 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 известной функции организма, познавательная синэргия распространяется однако на все функции, но в разных степенях; она стекает преимущественно одним протоком, но при этом наполняется, правда, в разной мере, вся канализирующая система. Слово подается всем организмом, хотя и с преимущественной акцентацией на той или другой стороне самопроявления субъекта познания; в каждом роде языка зачаточную 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 произвольных деятельностей, сопровождающих одну из них, любую, производимую сознательно. Черчение знаков произвольно 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 более силен язык жестов; давно указано —

«Там слов не тратить по-пустому,
Где нужно власть употребить», —

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 действителен 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 удастся. 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 словом, производимым голосовым органом, разрешается познавательный процесс, объективируется то, что было до слова еще субъективным и даже нам самим не являлось как познанная истина. Напротив, слово произнесенное подводит итог 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, сознание 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 уравниваются 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 прикосновением 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 представлял 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 дол-

жны 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 самодетельность, а эту последнюю 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, поскольку 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 реальность⁹. Таким образом, в высочайшей степени слово подлечит 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 сращенную 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 стустку, центру пересекающихся в нем многообразий, носителю признаков и состояний, на школьном языке — субстанция, требует и слова большей сгущенности, тоже опорного пункта словесных актов, тоже пере-

крестия рядов словесных деятельности. Такой словесный центр есть **имя**.

Общим признаком всех родов существительного служит, по Потембне, то, что «оно есть название **грамматической субстанции или вещи**», как комплекса или совокупности всех признаков существительного.¹⁰

Связь познающего с познаваемой 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 Потембнею; 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. сущ-

ность. — 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 принимание к познаваемому, когда **само оно** влечет к себе познающего. Заветною звездой 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 чем-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 цимес¹⁴ 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 семеме 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 семеме, 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 семеме: «*haecceitas est singularitas*»¹⁵. Входит же в речь это «основание индивидуальной вещи» помощью лингвистического материала, взятого от соответственного имени нарицательного. Имя собственное выращается обычно на имени нарицательном, но может 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 урезаем 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 семеме «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 правдомернее 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 он, сам он. Напротив, имя собственное имеет в виду познаваемое, и потому, хотя и оно раскрывает познающего и есть он, но преимущественно являет познаваемую реальность и есть сама 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 делается собственным, — не как бы собственным, а в самом деле таковым, хотя и на мгновение. Так облакались 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, меркнет¹⁶, 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 уведившее 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 отвращение, и все, что прежде представлялось тебе важным и достойным удержания в уме и памяти, казалось тебе ничтожным и пустым. 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 всёму, 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-функционально-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, являются не столько именуемых, как приемы мышления именуемого, а значит, его приемами — самого его только. «Над кем смеетесь? — Над собой смеетесь». Конечно, я, именуемый 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»¹⁹.

Наиболее ясно это может быть сформулировано на языке, исключительно приспособленном к передаче оттенков философской мысли:

Τὸ Ὄνομα τοῦ Θεοῦ

Θεός ἐστι

καὶ δὲ ὁ Θεός¹⁹

ἄλλ' ὁ Θεός

οὔτε ὄνομα

οὔτε τὸ ἑαυτοῦ Ὄνομά ἐστι²⁰

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, τό, чему, собственно, в онтологически истинном

мысле принадлежит название Соль, — это не есть что-либо иное, как внутренняя соль апостольства: обычная соль, ещество, 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, 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, формулой утверждается, что Имя Божие, как реальность, раскрывающая и являющая Божественное Существо, больше самой себя и божественно, мало того — есть Сам Бог, — Именем самом деле, не призрачно, не обманчиво являемый; но Он, хотя и являемый, не утрачивает в своем явлении двойной 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 о божественности, что явления являют являемое и потому по праведливости 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 сущности Божией²¹. Свет, духовно созерцаемый подвижниками на вершине подвига и ощущаемый как свет Божий, есть ли явление Его Самого — энергия Его сущности, или это нечто обманчивое — субъективное ли 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:

Во-первых, — «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. или признают Фаворский свет не имеющим никакого внутреннего отношения к являемой сущности, или 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 физическая [т. е. от природы, естества *φύσις* происходящая] и осияние и энергия, всегда происходящая из самого существа Божия».

Во-вторых²², — «тем, кто принимает, что Бог не имеет физической 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 физическая 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».²³

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 неустрашимы 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 Существому — 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 Бог 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 все-ленским разумом то, что им, разумом, всегда и повсюдно признавалось.

Да, не обмолвкойю 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 более широкой, чем то 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 познания 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, «включениями», если воспользоваться этим термином символической логики. Иначе говоря, признание, утверждение одного первоосновного понятия влечет за собою или утверждение, или 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 самостоятельной 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:

$$A \supset B \quad A \supset \neg B \quad B \supset A \quad B \supset \neg A$$

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:

- I A \supset B : B \supset A
 II A \supset — B : B \supset A
 III A \supset — B : B \supset — A
 IV A \supset B : B \supset — A

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 показывается 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-го веков 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 взглянуть, 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 основой и-мен, в самом деле, древнецерковнославянское И-МѦ = И-МЄ, МЯ = МѦ = 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 вещь-образное 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*, *МѦ*, *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 содержание этой де-

ятельности? Если мя есть часть формальная, т. е. отливающая понятие в определенную форму, часть слова, то очевидно, на долю содержательной остается только звук и. Слово **имя** мы произносим как **ймя**, т. е. с й, j. Но й, «полугласная», по определению элементарных учебников, есть гортанное легкое придыхание (ср. с еврейским йодом). Эта гортанность начального звука особенно выразительно свидетельствуется чешскими *jmě* и *jměno*, где стоит уже не йотированное и, а явное j, и богемским *gmepo* — ймено, уже с осязательно гортанной g. Итак, кроме формальной части **мя** в слове **имя** есть еще коренная гортанная, — один элемент корня:

имя = гортанное + ? + мя.

Далее, слово **имя** произносится с оттенком **йммя** и уже как **йнмя**; это произношение мало заметно, но что **има** = **им-ма** = **ин-ма**, это видно из малороссийских: **имья**, **имня**, **имен-о**, **имьяня**, **на-мено**, и польского *imię*.

Им-ня не есть метафезис, из **инмя**. Следовательно, в корень слова **имя** 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:

латинское —	no-men
санскритское —	na-men
древнебактрийское — (язык Зенд-Авесты ²⁴)	na-ma
новоперсидское —	nam
готфское —	namô
древневерхненемецкое —	namo
осетинское (дичарское) — (древнейшее)	nom
французское —	nom
немецкое —	Name
армянское —	a-nun (из anuan = an-man)
греческое —	ô-nomα

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 долготу \bar{a} или o — звук промежуточный между \bar{a} и o , который получится, если быстро произносить $aoaoa$; так и еврейский камед, долгое \bar{a} — произносится по-сефардимски иногда, а по-ашкеназимски всегда — как o .

Таким образом, состав исследуемого слова определяется равенством:

Имя = гортанное + носовая, + гласная $\bar{a}o$ + мя. Большинство языков утратило гортанное, а у других языков оно перешло в зубную, подобно тому, как y , 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 $pomen$ было первоначально $gnomen$, что видно из сложных слов, где требования евфонии заставили сохранить архаическую форму: $co-gnomen$, $a-gnomen$. Поэтому может быть написана лингвистически пропорция:

$$\frac{pomen}{gnomen} = \frac{Nosco}{gnosco} \quad \text{Gnosco входит в слова } co-gnosco,$$

$a-gnosco$ и т. д. Здесь $\sqrt{гно}$: греческое $\delta\nu\omicron\mu\alpha$ есть $\delta\gamma\nu\omicron\mu\alpha$, и это сказывается в ионийском $o\upsilon\nu\omicron\mu\alpha$, где с выпадением γ произошло в виде компенсации удлинение начального o . Здесь $\sqrt{\gamma\nu\omega}$ от $\sqrt{\gamma\nu\omega} - \gamma\iota-\gamma\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\omega$, $\xi\gamma\nu\omega\nu$, $\xi\gamma\nu\omega\kappa\alpha$, $\gamma\nu\omega\tau\acute{o}\varsigma$, $\gamma\nu\acute{\omega}\rho\iota\sigma\mu\alpha$ и т. д. Санскритское $пап$ первоначально $гнапап$, жнаман; сохранилась и форма жнаман, в значении признак, примета. Здесь $\sqrt{гна}$.

Имя — от $\sqrt{зна}$. Тут — понятие познания, апперцепирование объекта путем отметы его, наложения знаменья, знака.

Наименование, согласно пониманию, закрепленному в самом языке, есть, следовательно, не что иное, как буквально, т. е. по буквам даже, этимологически, познавание — деятельность или действие, посредством которого познаем.

Nomen	notio	nota rei
(Имя	= понятие	= признак вещи).

«(G)nominibus (g)noscimus» —

«именами знаем» и «знанием именуем»:

это не только философские афоризмы, но и этимологические прописи.

В русском языке от корня *зна* оставалось в слове *имя* 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 *имя* и по структуре, и по корню — совершенно то же, что *знамя*, но только понятие *знания*, содержащееся в *имени* и в *знамени*, дифференцировалось, сохранив в *имени* наиболее абстрактный и деятельный оттенок своего смысла, а в *знамени* — наиболее конкретный и предметно законченный.

XII. Обратимся теперь к этимологии слова, соответствующего *имени*, в языках семитских.


Там²⁵ где в славянской Библии стоит *има*, — масоретский текст еврейской Библии употребляет не одно слово, а два, различные, первое из них, сравнительно редкое, **זָכַר** — *зехер*, а второе — постоянно встречающееся, **שָׂמַע** — *шем*. Слово *зехер* не означает *имени* в строгом смысле слова, и может быть передано в одних местах священного текста — через *память*, *Andenken*, *memoria*, а в других — через *воспоминание*, *Erinnerung*, *Gedächtnis*, *recordatio*.

В самом деле происхождение **זָכַר** насквозь прозрачно, от **זָכַר** *захар*, я помню (так, *Захария* — «Господь вспомнил»). Поэтому *зехер* объекта — *памятка* его, *сувенир* его, *мнемоническое орудие* и, вместе, *результат* *памятования*. Это — а) *память*, *memoria*; б) *имя* — которым мы помним (у LXX²⁶ — *ὄνομα*), и в) *похвала*, *прославление*, «он — человек с именем».

Насколько проста этимология сравнительно редкого *зехер*, настолько же темна она в отношении постоянно употребляемого *шем*. Впрочем, чаще всего бывает, что самым трудным для анализа оказывается окружающее нас, повседневное и повсюдное, и так во всех областях.

Общий смысл *этимона шем* ясен — это *знак* (*Zeichen*, *signum*, *designatio*), *признак* (*Kennzeichen*), *примета* (*Merkmal*). И так — по мнению одних исследователей. А по другим, *шем* — это то, что выступает *видимо* и *делает* кого-нибудь или что-нибудь *приметным*.

Нижеследующая табличка сопоставляет слово *имя* в различных семитских языках, при этом в транскрипции принято, по В. В. Болотову, передавать еврейское *алеф* и арабское *алиф* чрез *Ъ*, а еврейское *'айн*, равно как и арабское *'айн*, чрез *Ъ*.

Древнееврейское	—	□ $\overset{a}{\psi}$	ШеМ
арабское	—	БиСеМ	(СуММ)
эфиопское	—	СаМе	
арамейское	—	{ □ $\overset{a}{\psi}$ □ $\overset{a}{\eta}$ ψ } или □ $\overset{a}{\psi}$	ШеМ ШуМ
финикийское	—	□ ψ	$\overset{ш}{с}$ М
сабейское	—	□ □	СМ
ассирийское	—		ШуМу

Итак, корень этих слов — явно один: это — звук промежуточный между шипящей и свистящей, т. е. ψ , еще не дифференцированное в $\overset{a}{\psi}$ или в $\overset{a}{\eta}$, и м,

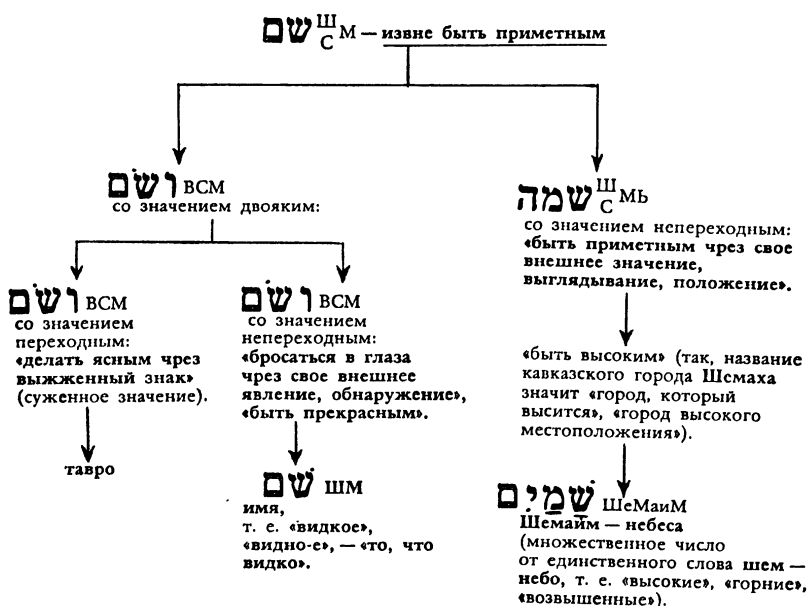
η . Но откуда этот корень $\overset{ш}{с}$ М? Уже в древности среди арабских языковедов были две школы, различно объясняющих этимологию слова БиСеМ. Одна из них утверждала, что БиСеМ, первоначально ВиСеМ, происходит от трехбуквенного корня ВСМ, а другая — производила слово тоже от трехбуквенного корня СМБ. И тот и другой корень, как вообще корни трехлитерные, — глагольный, и значит, обе школы признавали слово шем за отглагольное существительное, 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 шем, самая двойственность, самая равноубедительность двух изъяснений делала их бездейственными, и некоторые исследователи отказывались объяснить странную этимологию, которая темна именно оттого, что имеет два объяснения, оба достаточно прозрачные. Но в последнее время эта проблема шем 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. Фабр д'Оливье²⁷ утверждал это в первой половине XIX века, но голос его был одиноким. Когда же Кауч и Циммерн²⁸ признали эту возможность, то открылось широкое поле к примирению враждующих школ, — что сделали Редслаб и Бемер²⁹. Они переворачивают все предыду-

щие построения на голову. Если несомненна родственность слову *шем* корней *ВСМ* и *ШМЬ*, 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 *шем* не может корениться в двух глаголах зараз, — и, следовательно, это они оба коренятся в *шем*.

Есть основной ствол, ответвлениями которого служат трехлитерные корни *всм* и *шмь*; стволом этим должно признать по новейшим языковедам гипотетический двухбуквенный глагольный корень $\text{שׁ} \underset{\text{С}}{\text{Ш}} \text{М}$ с означением «извне быть приметным». Отсюда — *всм* в двух (переходном и непереходном) значениях, отсюда и $\text{שׁ} \underset{\text{С}}{\text{Ш}} \text{МЬ}$ с значением непереходным.

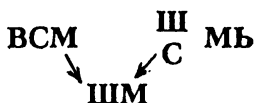
На основании сказанного может быть построена нижеследующая генеалогия корней:



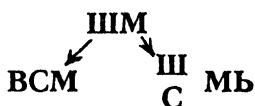
По этим объяснениям, *шем* означает то, «что выступает видимо и делает кого-нибудь приметным». «Выдающееся вперед, выступающее на вид, бросающееся в гла-

за» — 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 большей степени, нежели имя, более действенного, более энергетического, глагольного оттенка. Шем есть более существительное, чем имя — преобразованный глагол.

XIII. Значение найденных этимологий раскроется более полно впоследствии, при историческом фольклористическом разъяснении соответственных вопросов. Но и тут поучительно сопоставить этимологию индоевропейского корня $\sqrt{\text{gna}}$ и семитского $\sqrt{\text{נש}}$. 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, имя — это знак, в наиболее общем смысле слова. б) Знак же есть то, 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 знаменуемого или, что то же — именуемого.

Что³⁰ 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 содержание его от его формы, — что знания и как 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 высту-

пает преимущественно или та, или другая: гармоническое равновесие обоих акцентов не находится в равновесии устойчивом. Поэтому **имя**, как зрелый акт познания, получает преимущественную окраску или от момента реального, объективного, или — от формального, субъектного (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 **субъективный**). 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 **Шем** и ему сродные — это познания со стороны познаваемого объекта, это то, на что направлено переживание, — что переживается. **Имя** и его арийские сродники — это познание со стороны познающего субъекта, то, что служит орудием познания. **Шем** метит преимущественно в познаваемую реальность, а **имя** имеет в виду на первом плане познающего. Но реалистический момент в своей глубине есть интуиция, еще глубже — мистика; идеалистический же — конструкция разума. Поэтому семитское **шем** 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 указываются, но не утверждаются в своей отъединенности: хотя и с различными ударениями, но и в **шем**, и в **имя** 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 выхождения слепы, выхождения без восприятий пусты, или знание без слова бессознательно, а без мистики — не жизненно»³¹. Своей этимологией семиты показали, что ценят в познании преимущественно реальность, а в именах — предметы, тогда как арийцы доносят разумностью познаваемого, а в именах — понятиями. *Nomen* — *омер*, имя — примета, с одной стороны, и *potio* — *потю*, имя — понятие — с другой: такова антитеза $\sqrt{\square \psi}$ и \sqrt{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)³². 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 имя не есть пустая кличка, не «звук и дым», не условная и случайная выдумка, хотя бы «*ex consensu omnium*»³³, а полное смысла и реальности явленное в мире познание о мире.

Что — имя? только звук.

Так не думали древние: имя для них было познанной и познаваемой сутью вещи, идеей. Назначение его — выделять объект из общего хаоса впечатлений и соединять 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 слово, *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»³⁴, ибо только слово имя может быть деянием. В слове мы приобщаемся Вселенскому Слову, Вселенскому Разуму, Вселенскому Деянию, в котором «живем, движемся и существуем»³⁵.

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 связанном 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. Наричательное или собственное название человека и вообще всякого предмета, помен вещи или лица. В ряде древних памятников, начиная с <XI> века, встречается такое словоупотребление, примеры чему собраны у Срезневского³⁶.

2. Слава, известность, широко распространяющаяся молва о ком-нибудь. Так: «приобрести имя» = прославиться; нажать, создать себе доброе (худое) имя = приобрести 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, ὄνομαστός, 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. Голубинский³⁷ выражение «имя давать» как «угождать, благоприятствовать кому». Именем = на основании, силою. Именем NN — по распоряжению, по приказу NN, так что заявляющий: «Именем...» несет на себе, имеет при себе самую суть, vigor³⁸, самый цвет волевого акта того, кто 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 деятельности его силы, либо его эссенциальный элемент, — представление, особенно ярко выраженное в парсизме³⁹ и в древнем Египте, где имя мыслилось как одна из существенных составных частей личного существа.

Другой отпрыск того же корня зна 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 имя и часто означает почти те же понятия, что и последняя. Так, знаменати = указывать, припечатывать, назначать, посвящать. Знамение = *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, свидетельство (βραβεῖον), знак, значок, отмета. Знамя почти тождественно этимологически с имя = отличие (?), «отличительный знак, употреблявшийся в старину вместо подписей безграмотных (а у грамотных эквивалентом знамени было имя), выставлявшийся также на шкурках зверей, вносимых вместо податей, и на бортовых ухажьях — деревьях с пчелами (знамена принадлежали и отдельно лицам и целым общинам)»³¹; знамя воинское, λαβρόν, *labrum*. Знание = γνώμη, знаньство = γνώσις; знак = γνώρισμα и т. д. В живом великорусском языке существует ряд слов от того же корня зна, и все они выражают понятия, стоящие в связи с понятием выделения, обособления или выделенности объекта чрез особую отметку или приметку его. Среди этих слов упомянем прежде всего *назнаку́*, наречие, 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 *знаменитый* и *знáткой*, употребляющееся на севере и означающее «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 *знахаркой*, *знахуркой*, *знахарицей*, *знахой*, *знатоком*, *знателем*, *знайкой* и т. д.⁴⁰

Обратимся⁴¹ к обзору оттенков слова *ἄνομα* в языке греческом. В качестве синонимов этого слова Поллукс приводит *κλήσις* от *καλέω*: кличка, зов; *προ<σ>ηγορία* от *προσαγορεύω*: обращение, приветствие; *πρόσρησις* и *πρόσρημα* — то, с чем обращаются, приветствие; *ἐπικλήσις*, *ἐπικλην* — от *ἐπικαλέω*, прозвище; *ἐπωνυμία*

и *ὄνομασία* — прозвание, фамилия. Произведенный от *ὄνομα* глагол *ὀνομάζειν* Поллукс сопоставляет с глаголами *καλεῖν*, *προσαγορεύειν*, *ἐπὶ ὀνομάζειν*⁴². Но эти синонимы только повторяют тавтогорически⁴³ 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, что (*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: «Первое имена служат представителями (символами) понятий, и потом и предметов», — у Климента Александрийского⁴⁴; «Имя есть некоторое истинное высказывание присущего именуемой вещи», — у Пахимера в толковании Ареопагитики «Об именах»⁴⁵; «Имена — объявление (обнаружение — *declaratio*) лежащих под ним <и> вещей (*rerum subjectarum*)»⁴⁶.

Но если для непосредственного миропредставления имена открывают ими именуемую природу вещи, являясь крайним проявлением ее сущности, то для рефлексии имена уже издревле противопоставлялись 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 Еврипида⁴⁷; «Ты носишь имя, будто жив, но ты мертв» (Откр. 3, 1); 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»⁴⁸; Афинагор же обращается к язычникам, которым было ненавистно самое имя христиан: «Не имена достойны ненависти, но негодный поступок — наказания и возмездия»⁴⁹.

Таким образом, словоупотребление рефлексивное коснулось и *ὄνομα*, подобно тому, как явление, являться *φαίνόμενον*, *φαίνεσθαι* наряду с основным положительно-познавательным значением имели иногда и отрицательное иллюзионистическое. Первоначально *ὄνομα* употреблялось только применительно к личности: 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 имя: 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 *ἐπὶ ὀνόματι*⁵⁰. А у Дионисия Галикарнасского говорится *μετ' ὀνομάτων καλῶν, speciosis praetextibus*, — под благовидными предлогами⁵¹. Сюда же следует отнести найденное в 1845 году епископом Порфирием Успенским фигурное стихотворение Феокрита «Свирель», где в стихе 6-м о Пане говорится «*οὕνομ' ὄλον δίζων*», согласно чтению и толкованию хартофилакса Иоанна Пидиасима, под *ὄνομα* надо разуметь облик, вид: «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

вида, *ἀντί εἶδους*⁵². Тут проявляется одно из наиболее характерных значений занимающего нас слова: как вид не противопоставляется 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, образываемые сложением его с разными предлогами и другими корнями; множество таких производных приведено у Стефана⁵³. Особенно значительно выражение *εἰς ὄνομα* — во имя, вошедшее в состав крещальной формы. Следует упомянуть также речения: *τίθεσθαι ὄνομα*, *imponere nomen*, налагать имя, *μετατίθεσθαι 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*⁵⁴ есть собственно то, что выступает вперед у вещи или лица и потому признается за выражение внутренней сути. Но далее устанавливается в сознании скала 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 отделяется и самая реальность. Но монотеисты — моноидеисты: одна только реальность, но зато *ens realissimum*⁵⁵, 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 попяляет все прочие имена, как пред Существом Божиим тают все остальные реальности: *шем* почти отождествляется с Именем Божиим.

«Легко можно показать, — говорит один исследователь, — как из простого основного значения *шем* выведе-

ны 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, куда он не становился известным, даже знаменитым: так *шем* стало означать воспоминание, почет, славу»⁵⁶. 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 апперцепировалось 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 *шем* само подымалось, когда предмет, к которому *шем* относится, выигрывал, приобретал в содержании и в значении. Имя местности имеет подчиненное значение сравнительно с именем человека, а это последнее, в свой черед, значит гораздо менее, нежели Имя Божие. Так произошло, что *шем* имеет наибольшее содержание, если оно отнесено к Самому Богу. Сочетание **שׁם יְהוָה** <Шем Яхве> употребляется вообще с величайшим воодушевлением и стало устанавливаться речением, встречающимся чаще какого угодно другого сочетания с *шем*, и притом тем чаще, чем далее шло развитие языка. Завершается это развитие талмудическим словоупотреблением **שׁם** вместо **יְהוָה**, 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 *шем* 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 именно 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, שִׁי הוּא 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 "י" ש соответствует нашему «личность», почему смешивается с Ягве: так Пс. 20, 2; 44, 6, 9; ср. 92, 2.— Такова суть разъяснения Бемера.

< Приложение 1 >

ОБ ИМЕНИ БОЖИЕМ

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 предпосылки, 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 Божиим, 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. Мироззрение это можно охарактеризовать как нерелигиозное, 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. Богомилство, получив отпор на юге в своем распространении, устремилось на север и заразило северян. Отсюда — наблюдаемое в простом народе и у интеллигенции гнушение плотью («Крейцера 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 преобразования 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 мироззрение 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 Божиим, 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 пронизываемым для высшего, пропитываемым им. А по богомилству 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 элемен-

тарным. Но даже западноевропейское проникновение в него, в сущности очень грубое и не глубокое, видит в нем три напластования⁵⁷:

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. **сущность, субстанция** и т. д., и грамматические: род и т. д. и вообще все то, что мы примысливаем к первичному представлению (напр., в слове **береза** — 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 колеблется 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 здесь и теперь 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 *ἐνέρ-*

υεία (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 его 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 взаимнообратно. 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 filioque⁵⁸. 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 отвлечении⁵⁹. Следовательно (это мысли Евномия), 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 понятиями⁶⁰.

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 отцами⁶¹. [Здесь Флоренским прочитаны были анафематизмы Собора.]⁶² Из анафематизмов: «действие 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 *συνέρυεια*, 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 срастворена

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 именованя. 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. Именование бывает в один момент с познанием. Слова Симеона Нового Богослова: ум, не рождающий слова, не может принять и других слов⁶³. 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»⁶⁴, 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 Ареопаге⁶⁵. 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 Святыих⁶⁶. Она — не текучие и зыблющиеся человеческие мнения и суждения, — ради Славы Божией создан весь мир и существует все бытие. Вообще в Священном Писании поня-

тия 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)⁶⁷. 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 **כִּי** (ве), равно как и «во» — во Имя. Ближе к нему по смыслу греческое «ἐν τῷ ὀνόματι». **כִּי** 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 **שָׁמַיִם**, имя, предлог **כִּי** ставится чаще всего, 59% во всем библейском тексте, предлог **כִּי** <ке> — 15%; а оставшиеся 26% распределяются между всеми остальными предлогами. Следовательно, предлог **כִּי** имеет внутреннее родство с **שָׁמַיִם** = שָׁמַיִם. 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, **שְׁמִי** Господа нашего призовем»⁶⁸, — 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 имеворчеству, потому что ес-

ли 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 богослужebные 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 позволяли 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 таинств⁶⁹.

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 послет Отец во Имя Мое», τὸ πᾶτερ 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: «ὅτι ἂν αἰτήσῃ ἡτε 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 2 >

< ЗАПИСКА СВЯЩЕННИКА ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО
С ПРОЕКТОМ ТЕКСТА ДЛЯ НОВОГО СИНОДАЛЬНОГО
ПОСЛАНИЯ.

Ок. 1916—1917 гг. >

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 принимается 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 непосредственную задачу 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 задачей 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 не-

правомыслие, против какового, собственно, и было направлено Послание.

4. В настоящее время Церковная власть признает, что в споре об Имени Божиим <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 затронута дело великой важности и что это дело — выяснение и формулировка церковного учения об Имени Божиим — должно продолжаться. Церковная власть признает, что до сих пор нет еще окончательно выраженной и церковно признанной формулы догмата об Имени Божиим, но с другой стороны, на окончательной формуле, предложенной афонскими монахами, настаивают далеко не все сторонники имеславия. Таким образом, окончательное выяснение учения церковного об Имени Божиим есть дело будущего и подлежит еще обстоятельной богословской проработке и соборному обсуждению.

* Последние пять слов расшифрованы предположительно.

<Приложение 3>

<ОТРЫВОК ПИСЬМА, НАПИСАННОГО П. А. ФЛОРЕНСКИМ
ПО ПРОСЬБЕ о. АРХИМАНДРИТА ДАВИДА
В ОТВЕТ НА ПИСЬМО АФОНСКИХ ИМЕСЛАВЦЕВ С КАВКАЗА>

1923. II. 6. *ст. ст.*

Вы спрашиваете, как обстоит дело имеславия. Медленно, но безостановочно, восстановление истины происходит, и все более находится людей, уразумевающих заблуждение имесборства. 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 — че-

ловек, 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 усвоаем 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 **значит** по смыслу своему Спасение. Не отрицают они и того, что Сам Господь **есть** наше Спасение, что Им мы спасаемся. Заблуждение имеборцев не в отрицании смысла Имени Иисус и не 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 Спасите-

ля, 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

ИТОГИ

I

От' глубокой древности две 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 **реальность**. Мы должны ощущать подлинное существование того, с чем соприкасаемся, чтобы стала возможной культурная деятельность, вплотную признаваемая как потребная и ценная; без 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 человеческим. 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 человеческо-

стью. 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 следствие, единое следствие — рассудочность, — она же — закон тождества отвлеченного мышления². 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», что 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 вне 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 внутреннему смыслу, а второй — по способу выражения; общее же имя тому и другому — иллюзионизм. Так — в изобразительной деятельности, когда ирреалистический замысел раскрывается в зрении; но так же, как раз так же, и в деятельности словесной, обращающейся к слуху. Словесное схе-

мо-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», которое принималось бы как 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 — вне себя, вне наличного здесь и теперь. 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 противопоставляется реализм. Реальность не дается уединенному в здесь и теперь 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 обратной 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 противопоставляется жизненное отношение к реальности. Так создаваемые символы реальности непрестанно искрятся многообразием жизненных отношений: они по существу соборны. Такие символы, происходя от меня, — не мои, а человечества, объективно-сущие. И если в иллюзионизме внутренний

двигатель — в возможности сказать о произведении культуры «мое», хотя бы на самом деле оно было бы и весьма компиляторским, т. е. награбленным, то при реалистическом мироощущении побуждает созидать именно возможность сказать о созданном «не мое», «объективно сущее». Изобрести — стремление иллюзионизма; обрести — реализма, — обрести как вечное в бытии.

Но **изобретение**, поскольку оно в самом деле таково, предполагает замкнутие в субъективность; напротив, **обретение** 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 **свою** жизнь и свои отношения к прочим реальностям, именно поэтому она **вязка** и требует с нашей стороны **усилия**, чтобы были завязаны с нею новые связи, чтобы были прорыты в ней новые протоки. Это — **символы**. 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

Возрожденское⁵ мироощущение, помещая человека в онтологическую пустоту, тем самым обрекает на пассив-

ность, 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 целого 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 одно, 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 исключających друг друга? А беря более глубоко, мы легко усмотрим ту же внутреннюю несвязность и в пределах лекций, и в пределах диссертаций и жизненных чувств. 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 давно, 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 тру-

да, 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 более 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, что 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 языков, 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, перспективы, 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 поработающую.

Но человек не может быть поработан 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 продажей 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 tutti⁷ 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 жизнениности. 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 неудобных 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 раздробления⁸. 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 длиной, верстами меряющий высоту комнат и соответственно обставленный. Едва ли была нам польза от стаканов в сотни ведер емкостью, ручек с корабельную мачту, стульев высотой 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 воображать 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 и **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 странно-му 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**⁷ 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 пользой. 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, что мне полезно и что 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 познавательного 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 два-

дцатого века, не беру на себя обузы входить в ваши нетрудовые контроверзы, делать какие-то выборы и усовершенствования. Может быть, ваши построения по-своему и великоколпны, 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 жизни — 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 система, 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 древнеавилонской 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.

АНТРОПОДИЦЕЯ СВЯЩЕННИКА ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО

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 года)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. Тайнства брака (1910) и священства (1911) явились теми семенами, из которых творчество отца Павла смогло расти в новом направлении — 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». Други-

¹ См.: Андроник иеродиакон (Трубачев). Основные черты личности, жизнь и творчество священника Павла Флоренского. — «Журнал Московской Патриархии», 1982, № 4, с. 16.

² См.: «Христианская мысль» (София), 1907, ч. I, кн. 3, ноябрь, с. 160—168; кн. 4, декабрь, с. 252—257.

ми словами, речь должна идти там о категориях духовного сознания и об откровении Божиим 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 все должно быть обрамлением центрального вопроса антропологии — христологического»¹.

Как цельное произведение антропологии 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 антропологии: 1) строение человека, 2) освящение человека, 3) деятельность человека (сакральная, мировоззренческая, хозяйственная, художественная)².

В теодицее человек разумом испытывает Бога и находит, что Он — Сушная Правда, Спаситель. В антропологии человек испытывает себя, обретает себя «ложью» и нечистотой, усматривает свое несоответствие образу Божию и правде Божией и необходимость очищения. Тогда возникает целый ряд вопросов, на которые и должна ответить антропология: как данная религия делается спасительной для человека; в какой реальной среде должен человек быть и в какую связь с нею 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»³. Антропология 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 антропологии

¹ Флоренский Павел, священник. Вступительное слово пред защитой на степень магистра книги «О Духовной Истине». Москва, 1912 г., сказанное 19 мая 1914 г. Сергиев Посад, 1914, с. 7. (См. наст. изд. т. 1(II), с. 820).

² Подробнее см.: Андроник игумен (Трубацев). Священник Павел Флоренский — профессор Московской Духовной Академии — В кн.: Московская Духовная Академия. 300 лет (1685—1985). Богословские труды. Юбилейный сборник. М., 1986, с. 234.

³ Вступительное слово... с. 5—6 (Наст. изд., т. 1(II), с. 818—819).

деи 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, отвер<з>ая сердце навстречу благодати, мы осветляем свое сознание и яснее видим правду Божию. Как нельзя разделить полюсов магнита, так нельзя обособить 1 путей религии»¹.

Путь горé и путь долу совмещаются в религиозной жизни, 1 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 1 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 дольном. 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) 1 руководства епископа Антония (Флоренсова)².

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 Гроице-Сергиевой Лавры («На Маковце» — первое предисловие к работе «У водоразделов мысли»). Это, конечно, не случайность. Антроподицея, как и теодицея, есть философия единосу-

¹ Вступительное слово... с. 6 (Наст. изд., т. 1(II), с. 819).

² См.: Андроник иеродиакон (Трубачев). Основные черты личности..., с. 12—19; Андроник иеродиакон (Трубачев). Епископ Антоний Флоренсов — духовник священника Павла Флоренского — «Журнал Московской Патриархии», 1981, № 9—10; Андроник игумен (Трубачев). Священник Павел Флоренский — профессор Московской Духовной Академии..., с. 290—314.

ция, 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 Христову образу»»¹. Потому, антропологическая по методу, антроподицея **онтологична и теологична**.

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

Как в теодицеи, отец Павел выявляет **антиномичную** природу символа, суть которой в том, что символ, с одной стороны, сверхчеловечен, а с другой — человечесен. 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 возрастания 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**, созерцательное 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 — интуиции изумления, удивления и воплощения.

¹Флоренский Павел, священник. Словесное служение.— Богословские труды. Сб. 17. М., 1977, с. 186.

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 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 искусство.

В настоящем издании впервые полностью публикуется первая часть труда священника Павла Флоренского «У водоразделов мысли». История написания отдельных глав первого выпуска представлена в текстологических заметках перед примечаниями. Здесь мы попытаемся проследить, как эти разделы постепенно соединились в единый выпуск и в каком соотношении он находился с остальными частями труда.

Первый известный набросок плана, в котором объединены будущие главы «У водоразделов мысли», Флоренский составил как обычную для себя памятку: «Издать <нрзбр.>. 1917.X.23. Серг<иев> 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, подготавливающий внутреннее постижение изучаемых систем — вводят в филос<офскую> мысль, возбуждают мысль, но не решают 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> по 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
- 2) Сократ
- 3) Платон а) миф о пещере

- б) биограф <афия> Платона—Дионис и Аполлон, родословие
- в) организация школы
- г) учение об ἔρωσι'ε <нрзбр.>
- д) платонизм и христианство

- IV. Из истории критицизма. 1) Кант
2) Антиномия

V. Критические заметки и отзывы от студ <енческих> соч <инениях>, магистерских и др. Диспуты.

VI. Воспоминания и характеристики—с приложением писем и <нрзбр.>».

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 символиксе.

О задачах вступительных курсов в историю философии—дать конкретное постижение систем, изнутри. Около <нрзбр.>. О характере лекционного преподавания. Углубления, но не очень большая точность. Постигание духа систем, но не их деталей и не их формальностных очертаний. 2 листов.

2) Введение в историю античной философии (?). 8—10 листов.

3) Об историческом познании. 6 листов.

4) Об ориентировке в философии. 10—12 листов.

а) Каббала

б) понятие субстанции у народов

в) опыт святых

5) Из лекций об именах. 5 (?) листов.

6) Смысл идеализма. 6 листов.

7) Общечеловеческие корни идеализма. <Ок.> 2 листов.

8) Введение в историю философ <ской> терминологии. 6 листов.

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 проекции 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.XI.20
Ночь.**

(о лекциях — Дialeктика. 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»: манá 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 — 1/2

32 maximum

VIII. **Введение в историю античной ф <илософ> ии.** 8—10.

IX. **Эллинство и эллины.**

X. **Софисты.**

XI. **Сократ.**

XII. **Платон** (Жизнь и личность. Дialeктика. Миф о пещере <нрзбр.>. 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 нее ядро отдельного труда: он обводит первые семь пунктов карандашом и делает прикидочный расчет листов. Подробный план этих семи пунктов как самостоятельного труда Флоренский сделал через несколько дней:

«У истоков мировоззрений (У водораздела¹ мысли)
1917.XI.23(?)

Истоки...? Семена 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. Органопроекция. 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. Έρως и ἐνέρχεια. 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»

¹ Исправлено карандашом: «водоразделов».

в акте познания. Типы учений об универсалиях. Логическое подхождение. Проблема портрета. Подхождение мета-психологическое. Попытки новой живописи. Духовное созерцание. Род логический и род биологический. Вид и лик. Имманентное и трансцендентное. Семья и астрология. Символика религий. 6 л.

V. Общечеловеческие корни идеализма. (Философия и народные верования (в слово?). Платонизм и целостное мироощущение 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 Хоружину

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. Попытки объяснения позитивистического характера. Имена как категории.

VII. **Об ориентировке в философии.** (Философия и вера¹). 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.

¹ Исправлено: «Философия и жизнечувствие».

< 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.

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 освящении» соответствует студенческой работе 1906—1907 гг. «Священные переименования» и более поздней работе 1923—1926 гг. «Имена» (см.: «Социологические исследования», 1988—1989); раздел книги «VII. Об ориентировке в философии» соответствует лекционному курсу 1915/1916 уч. года «I. Типы философского мышления» (учения о категориях); темы раздела «< VII. > Земля и Небо» были затронуты в более позднем курсе 1921 г. «Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания»¹. 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 ан-

¹ См.: Андроник игумен (Трубачев). Священник Павел Флоренский — профессор Московской Духовной Академии..., с. 226—246.

тропология). 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 <нрзбр.>».

«Собрание сочинений священника П. А. Флоренского¹

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 разделом книги «II. О терминологии 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 Антином <ия> языка + 10 (Линцбах)

18 Продолж <ение> наших чувств

128 + 25 (Термин)

20 (Homo faber) (организм <нрзбр.>)

25 Органопроэкция

15 Символика сновидений

10 Хозяйство

20 Макрокосм и микрокосм

25 Целое

Целое по <нрзбр.>

20

20 } aurea sectio

25 Зол <отое> сеч <ение> во времени

20 Строение термина

30 Примеры разных <нрзбр.>

10 Смысл закона зол <отого> сеч <ения>

15 Разбор суждений о нем

20 sin

30 Примеры sin

¹ Записка не датирована и оборвана.

Итого стр<аниц> рукописных 473, что дает 15—20 печат-
н<ых> листов. Лучше всего, ради устранения лишних разгово-
ров, разделить его на два: а) о терминах, б) о орудиях и хозяйст-
ве, о технике. а) присоединить «о строении термина» и приме-
ры. б) начать Homo faber, потом «Расширение наших чувств».

Вероятно, в это время Флоренский нарисовал обложку обду-
мываемого издания: «Собрание сочинений. Том I

Священник Павел Флоренский

У водоразделов мысли

Часть первая

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

(Göthe, — Vier Jahres — Zeiten. Herbst)

Путь

Сергиев Посад

1918».

Впервые публикуемый первый выпуск как самостоятельно
выделенный раздел в книге «У водоразделов мысли» появился
в 1919 г.

«Собрание сочинений священника Павла Флоренского
(Приблизительный проспект)

1919. IX. 18

<нрзбр.>

тт. V—VII (+ +)¹. У водоразделов мысли. (Черты конкрет-
ной 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) (+ + +). Обще-
человеческие корни идеализма (философия и народные Вера-
вания в слово) (+ + +). Метафизика имен в историческом осве-
щении (+ + -)². Об ориентировке в философии (философия
и жизнечувствие: механическое мировоззрение, Каббала,
окультизм, христианство (+ -).

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

В октябре 1919 г. Флоренский написал статью «Обратная
перспектива» и как наиболее подготовленный материал предпо-

¹ «(+ + + готово; + + наполовину готово; + в набросках или
в голове частью, но с подготовленным материалом». — прим. П. Ф.

² Знак не пояснен. По-видимому, он указывает на некоторую не-
полноту подготовительного материала.

лагал издать ее первым выпуском книги «У водоразделов мысли». Как и четыре года назад Флоренский рисует обложку:

«Павел Флоренский
У водоразделов мысли

(Черты конкретной метафизики)

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

(Goethe, — Vier Jahres — Zeiten. Herbst)

Выпуск I. Обратная перспектива
Москва
1922»

Одновременно Флоренский составляет обновленный план «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. Органопроекция.
 - IV. Символика видений.
 - V. Мистическая анатомия (?)¹
 - V. Хозяйство.
 - VI. Макрокосм и микрокосм
6. Форма.
 - I. Понятие формы.
 - II. Целое.
 - III. Divina sectio.
 - IV. Золотое сечение в биологии и в искусстве.

¹ Зачеркнуто и карандашом написано: «Внутреннее пространство и пространство тела». Этим, вероятно, объясняется и повтор в нумерации: V, V.

- V. Целое во Времени.
 VI. Золотое сечение во временном развитии (биография, искусство, биология)¹. 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 народн <ая> 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)².
- Дата составления последней редакции плана книги «У водоразделов мысли» определяется по авторской записи на машинописном экземпляре «Печатные труды П. А. Флоренского»: 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 ВОДРАЗДЕЛОВ 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 описа-

¹ Зачеркнуто.

² Ниже карандашом: «14. Символотворчество и закон постоянства».

ние. 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. Окультизм. 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 ясно, 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» не известны, и отдельные

черновые записки следовало бы присоединить как приложение к выпуску IX.

Публикаторы пришли к выводу о необходимости издания основного корпуса текстов 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 такого 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, в форме 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 непонятно, не объясняется. Объясняли устно. Нам не совсем уже ясно значение слов, которое им приписывали.

Начали с правописания Васи, Адриана, Наташи¹. «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: «И <ван> С <еменович>² говорит со скобками даже больше, чем трех родов. И у него надо ждать конца, и даже когда уйдет, а то, м <ожет> б <ыть>, все перевернет». Я: мне не хватает другого многоточия, обрывающего, 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» 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 печат-

¹ 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.

² И. С. Ефимов.

тания 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 имеют единой системы выделений. Возможно, это связано с тем, что отдельные части готовились автором к публикации в разных изданиях. Публикаторы приняли единую систему выделений: 1) авторские выделения, смысловые или зрительные (полужирный, разрядка, курсив), сведены к полужирному; 2) курсивом выделяются авторские заметки о времени и месте написания, эпитафии, некоторые выделенные автором термины, которые иначе надо было бы писать в кавычках; 3) петитом набраны большие цитаты и стихотворения, согласно авторским пометкам на рукописях.

В угловых скобках < > раскрываются сокращения, а также замечания публикаторов, если они включаются в авторский текст, например, в примечаниях. Квадратные [] и круглые () скобки, встречающиеся в тексте, принадлежат самому о. Павлу.

Принципы текстологии, осуществленные в данном издании (необходимость приложений, сведение воедино авторской правки на различных вариантах, сводные примечания с обозначением авторских материалов, соблюдение авторского правописания и пунктуации, единообразие выделений), являются первым шагом к подготовке научно-критического полного собрания сочинений П. А. Флоренского.

Все текстологические заметки перед примечаниями и вводные примечания к текстам «Магичность слова», «Имеславие как философская предпосылка» написаны игуменом Андроником.

Тексты и примечания данного издания были подготовлены: «На Маковце» — текст: игумен Андроник, С. З. Трубачев; примечания: игумен Андроник (№№ 1—3, 9—11, 13, 14), Н. К. Бонецкая (№№ 1, 4—8, 12, 15, 16), С. З. Трубачев (№ 8). «Пути и средоточия» — текст: игумен Андроник, С. З. Трубачев; Приложение 1, 2 — текст: те же и С. М. Половинкин; примечания: игумен Андроник (№№ 1, 3, 14, 16—18; Прил.: 3, 6—7, 9, 11—12), Н. К. Бонецкая (№№ 2, 4—13, 15; Прил.: 1, 8), С. М. Половинкин (№ 3; Прил.: 2, 10). «Обратная перспектива» — тексты:

игумен Андроник, О. П. Генисаретский; примечания: А. Г. Дунаев (№№ 1—5, 7), С. М. Половинкин (№№ 6, 8—14), «Наука как символическое описание»—текст: игумен Андроник, С. М. Половинкин; примечания: А. Г. Дунаев (№№ 29, 35—37), С. М. Половинкин (№№ 1—28, 30—34, 36—41). «Диалектика»—текст: игумен Андроник, С. М. Половинкин; Приложение 1: те же; примечания: игумен Андроник (№№ 2, 4, 8, 19, 39, 43, 52, 65, 67), А. Г. Дунаев (№№ 9, 15—16, 18, 20—22, 25, 38, 40—43, 54, 64, 65), С. М. Половинкин (№№ 1, 3, 5—7, 10—14, 23, 24, 26—37, 44—51, 53—63, 66). «Антиномия языка»—текст: игумен Андроник, Н. К. Бонецкая, Трубачева М. С.; примечания: игумен Андроник (№№ 99, 106а), Н. К. Бонецкая (№№ 1—123), Трубачев С. З. (№№ 64, 69). «Термин»—текст: игумен Андроник, С. М. Половинкин, С. З. Трубачев; Приложения 1—5: те же; примечания: игумен Андроник (№№ 1, 15, 21—23, 75—76), В. В. Бибухин (№№ 44—49, 51—56), А. Г. Дунаев (№№ 2, 20, 44—47, 52—54, 58—59), С. М. Половинкин (№№ 3—43, 50, 57, 60—74). «Строение слова»—текст: Н. К. Бонецкая, А. А. Санчес, П. В. Флоренский; примечания: С. С. Аверинцев (№№ 1, 3—5, 8—10, 12—13, 15—17, 19—21, 23, 26, 31—33), Н. К. Бонецкая (№№ 1—2, 6—7, 11, 14, 17—18, 24, 27—29), А. Г. Дунаев (№№ 3, 8, 11, 12, 20—22, 25, 30, 33). «Магичность слова»—текст: игумен Андроник, Н. К. Бонецкая; Приложение 1: игумен Андроник, Приложение 2: П. В. Флоренский; примечания: Н. К. Бонецкая (№№ 1—6, 11—29), А. Г. Дунаев (№№ 20, 22), С. М. Половинкин (№№ 7—10), «Имеславие как философская предпосылка»—текст: игумен Андроник, Н. К. Бонецкая; Приложение 1: игумен Андроник, Н. К. Бонецкая; Приложения 2, 3: игумен Андроник; примечания: С. С. Аверинцев (№№ 14, 15), Н. К. Бонецкая (№№ 1—5, 7—13, 16—17, 19—22, 24—28, 30—41, 43, 47—48, 54—58, 60, 62—66, 68—69), А. Г. Дунаев (№№ 6, 18, 23, 29, 42, 44—46, 49—53, 59, 61). «Итоги»—текст: игумен Андроник, С. З. Трубачев; примечания: игумен Андроник (№ 2), Н. К. Бонецкая (№№ 1, 3—10). Перевод эпитафии из Гете сделан Э. Ю. Соловьевым. Сверка греческого текста произведена А. Г. Дунаевым.

Игумен Андроник (Трубачев)

ПРИМЕЧАНИЯ

I. НА МАКОВЦЕ *(из частного письма)*

В основе лирического вступления к труду «У водоразделов мысли» «На Маковце (из частного письма)» лежит письмо Флоренского В. В. Розанову (1856—1919), написанное 20 мая—4 июня 1913 года в Сергиевом Посаде. При первоначальной подготовке письма к включению в книгу, вероятно, в начале июля 1917 года (на одном из оборотных листов оригинала сохранилось начало черновой записи: «Пономарек. Прошел ровно год со дня твоей», и дата: «1917. VII. 6. Сергиев Посад») 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 годом, когда письмо получило название «На Маковце». В машинописный текст Флоренский также внес мелкие исправления. Текст «На Маковце» публикуется по окончательной редакции, с исправлением опечаток по предварительным рукописным оригиналам.

Ранее опубликован по неverified «самиздатской рукописи» в кн.: **Свяц. Павел Флоренский. Собрание сочинений. Т. I. Статьи по искусству.** Париж, 1985, 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 выростали — 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».

¹ Маковец — холм, на котором в середине XIV в. преподобный Сергей 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).— 17

² Андреев Федор Константинович (1887—1929). В 1913 г. окончил Московскую Духовную Академию. Кандидатское сочинение «Ю. Ф. Са-

марин 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 от туберкулеза в 1929 г., будучи отпущен ГПУ «умирать дома». — 17

³ Цветков Сергей Алексеевич (?—†1961) — литературный сотрудник издательства «Путь», где под его редакцией вышла в 1914 г. книга В. Ф. Одоевского «Русские ночи». — 17

⁴ Ср. с книгой «Имена» — имя «Павел»: «Характер Павла следует понимать как весьма легко сообщающийся с первоосновой бытия»; «Павел всегда ощущает себя на краю всепоглощающей бездны» (Социологические исследования, 1989, № 6, с.142). — 18

⁵ «Бес полуденный» упоминается в Пс. 90, 6. — 18

⁶ Ср. статью Флоренского «Небесные знамения (размышления о символике цветов)» — «Маковец», 1922, № 2, с. 14—16. 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. — 18

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. — 18

⁸ В рукописи и машинописном оригинале раздела «На Маковце» оставлено свободное пространство. Нотный пример приводится по соответствующему месту из письма В. В. Розанову от 20 мая — 4 июня 1913 г.

Септет Бетховена op. 20 Esdur для скрипки, альты, 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 клавири; см. в издании Peters, Leipzig).

Первый нотный пример — вступление первой части, второй — начало второй. — 19

⁹ Геспер — одно из названий планеты Венеры как вечерней звезды. Как утренняя звезда, эта планета в Греции называлась Эосфор или Фосфор, в Риме — Люцифер. Геспер и Фосфор считались разными звездами. — 19

¹⁰ 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 символики, которой в своих трудах следовал Флоренский. «Звездю утреннею, — пишет Андрей Кесарийский, — называет Иоанн Богослов или того, о ком возвещает пророк Исаия: како спаде с неба денница, восходящая заутра (14, 12), и обе-

щает, 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). — 19

¹¹ Супруга Флоренского Анна Михайловна, в девичестве Гиацинтова (1889—1973), с которой он вступил в брак 25 августа 1910 года. — 21

¹² Сын-первенец Флоренского Василий (1911—1956). Он был для Флоренского «не просто долгожданным сыном, но живым напоминанием о переломе в жизни» (Андроник иеродиакон (Трубачев). Основные черты личности, жизнь и творчество священника Павла Флоренского, с. 15). — 21

¹³ Из священнической молитвы на утрени: «Христе, Свете Истинный, просвещаяй и освещаяй всякого человека, грядущаго в мир...» — 21

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. — 21

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». — 21

¹⁶ Откр. 22, 13. — 22

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. — 22

II. ПУТИ И СРЕДОТОЧИЯ

(вместо предисловия)

«Пути и средоточия» — второе методологическое предисловие «Водоразделов». 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 белой 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. Ранее 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., а в Приложении 2 — «Заметки по антропологии» (18 декабря 1916 г.). 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, т. к. 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.

¹ Данный отрывок, вероятно, написан в 1922 г., возможно, после завершения всего труда. За ним следует текст, составленный 8—9 декабря 1918 г. — 26

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!..» — 27

³ В черновых материалах Флоренского есть выписки под названием «Расчленение у Пушкина», в которых исследуется «круглое мышление». Приводим лишь сноски: «А. А. Томашевский. 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). — 27

⁴ Дух системы (фр.). — 27

⁵ «Ваккенродер В. Г. Об искусстве и художниках. <Размышления отшельника, любителя изящного. М.,> 1914, с. 65, <примечание 15, с. IX> = нем. текст, S. 58». — Прим. П. Ф. — 28

⁶ Предсказание задним числом (лат.). — 28

⁷ В основе последующих текстов черновики, датированные 7 марта, 15 апреля (ст. ст.) 1918 г. — 29

⁸ Геометрическим способом (лат.). — 30

⁹ В черновых материалах Флоренского есть вырезка статьи: Ю. Энгель. Великорусская народная песня. — «Русские ведомости», 1910, 12 марта, № 58, которая является рецензией на сборник Е. Э. Линева

«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. — 30

¹⁰ В первоначальных вариантах данное место имело следующую редакцию: «Это — теократический анархизм, или русское православное самодержавие, в противоположность теократическому юридизму...» — 31

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). См. об этом также: **Аверинцев С. С.** Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977, с. 117. — 31

¹² Т. е. своего рода систематизаторских трактатах (как, напр., *Summa Theologiae* Фомы Аквинского). — 31

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: **М. Волошин.** Лики творчества. Л., 1988, с. 72. — 31

¹⁴ См. сн. 12 к ст. «Строение слова». — 31

¹⁵ **М. Волошин.** Лики творчества (СПб., 1914, с. 118. — Л., 1988, с. 72). — 31

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». — 32

¹⁷ См. также раздел «Итоги», с. 341. — 32

¹⁸ В черновиках Флоренского есть следующая записка:

«Шеллингианцы в России

1. Д. М. Велланский (1774—1847)
2. М. Г. Павлов († 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—1866¹)
9. Н. И. Надеждин (1804—1856)

¹ Вероятно, описка. Надо 1863.

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)
17. К. А. Полевой (1801—1867)
18. А. А. Григорьев (1822—1864)
19. М. Н. Кареев (1818—1887)
20. П. Я. Чаадаев (1793—1836¹)
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—1891²)
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. **Сокулин 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. **Колупанов Н.** Биография А. И. Кошелева. СПб., 1889, т. I—II. **Ахутин А. В.** София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики).— «Вопросы философии», № 1, 1990, с. 51—69.— 33

<Приложения 1—2>

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.

¹ Вероятно, описка. Надо 1794—1856.

² Вероятно, описка. Надо 1892.

Сыну протоиерея Иосифа — Сергею Фуделю — принадлежит целый ряд работ мемуарного характера: Отец Павел Флоренский. Париж, 1972 (под псевд. Ф. Уделов); Воспоминания (*рукопись*). — 34

² См.: Томсон (лорд Кельвин) Уильям. Строение материи. Популярные лекции и речи. СПб., 1895. — 34

³ Когда молчат, громко кричат (*лат.*). — Цицерон. Первая речь против Катилины 8, 21; зд. в значении «красноречивое молчание». — 35

⁴ Когда молчим — кричим (*лат.*). — 35

⁵ Мк. 7, 15. Ср. Мф. 15, 11. — 36

⁶ Ср. Еф. 5, 13. — 36

«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.*). — 37

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). — 37

⁹ Пропуск в оригинале. — 39

¹⁰ См.: Аристотель. Метафизика, 980а—980в (Аристотель. Соч. в четырех томах. Т. 1. М., «Мысль», 1976, с. 65). — 39

¹¹ 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. — 39

¹² «Природа не подвизается обособлять и уединять, но, действуя и живя, она представляет из себя стремление от целого к частям» (*нем.*). Взято из кн. Эмилий Метнер. Разбор взглядов Р. Штейнера в связи с вопросами критицизма, символизма и оккультизма. М., «Мусагет», 1914, с. 150. — 40

¹³ Там же. — 40

III. ОБРАТНАЯ ПЕРСПЕКТИВА

Примечания Флоренского к «Обратной перспективе» завершены и потому помещаются вслед за его текстом.

Ранее текст опубликован с меньшим использованием архивного материала и с некоторыми сокращениями в кн.: Труды по знаковым системам. Сб. 3, Тарту, 1967, с. 381—416; с восстановлением сокращений «по самиздатской рукописи» в кн.: Свящ. Павел Флоренский. Собрание сочинений. Т. I. Статьи по искусству. Париж, 1985, с. 117—192. Изданы переводы на итал., польск. языках.

Даты жизни некоторых лиц, указываемые Флоренским, приводятся им по устаревшим ныне сведениям. Неточности в цитатах, приведенных о. Павлом, не исправлялись.

<1> Новый перевод см.: Вазари Джорджо. Жизнеописания наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих... Т. I. М., 1956, с. 254. — 62

<2> Там же, с. 237. — 63

<1> Правильно: «De prospectiva pingendi» — «О живописной перспективе» (*лат.*). См.: Мастера искусства об искусстве. Т. 2. М., 1966, с. 73—80.— 67

<2> «И всенародно проповедовать воду» (*нем.*). Из Гейне: «Зимняя сказка» («Тайно попивают вино и всенародно проповедуют воду»).— 68

<3> 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».) — 79

<4> 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 (**Бернгард Риман**. О гипотезах, лежащих в основании геометрии (1866). См. в кн.: Об основаниях геометрии. М., 1956, с. 322).— 89

<5> Квадратное с круглым (*лат.*). **Horatius**. *Ep.* I, 1, 100.— 97

<6> «Покорных рок ведет, влечет строптивного» — латинский перевод знаменитого изречения греческого философа, стоика Клеанфа, данный Сенекой в «Нравственных письмах к Луцилию», письмо CVII. См.: **Луций Анней Сенека**. Нравственные письма к Луцилию. М., «Наука», 1977, с. 270.— 101

<7> См.: **Aeschyli Tragoediae** ed. H. Weil, Lipsiae Teubneri, 1884, p. 310.— 103

<8> «...Софокл ввел трех актеров и декорации.» (**Аристотель**. Поэтика, 4, 1449а. См.: **Аристотель**. Соч. в 4-х т. Т. 4, М., 1984, с. 650.) — 103

<9> «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.: **А. Дюрер**. Дневники. Письма. Трактаты. Т. II. Л.—М., «Искусство», 1957, с. 43—93.— 105

<10> **Гвидо Шрейбер**. Учебник перспективы с началами использования геометрических чертежей (*нем.*). — 105

<11> **Фридрих Шиллинг**. О применении представлений геометрии, в особенности, о светографии (*нем.*). — 106

<12> **К. Ланге** и **Ф. Фукс**. Рукописное наследие Дюрера, <изданное> на основе подлинных манускриптов и, частично, вновь найденных старинных копий (*нем.*). — 106

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 раз-

дела 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. Ранее 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; «Вопросы истории естествознания и техники», 1989, № 1, с. 69—79.

¹ Е. Махн, — *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.> — 109

² Э. Мах. <Вероятно, П. А. Флоренский дал свой перевод цитаты. Ср.: Эрнст Мах. *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.> — 109

³ Э. Мах. <Вероятно, П. А. Флоренский дал свой перевод. Ср.: Эрнст Мах. Указ. изд., с. 390.> — 110

⁴ Kirchhoff, — *Vorlesungen über mathematische Physik. Mechanik*. Lpz., 1874, S. 1. Г. Герц называет его «столь строго точным мыслителем» (Г. Герц. Три картины мира, — в сборнике «Новые идеи в философии», № 11, СПб., 1914, с. 89). — 110

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 Кирхгофа 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.»> — 110

⁶ <Сноска не сохранилась. Вероятно, здесь П. А. Флоренский следует поискам Э. Маха единомышленников среди естествоиспытателей

и философов прошлого и настоящего. См.: Эрнст Мах. Механика..., СПб., 1909, с. 161: «Многочисленные 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.: Эрнст Мах. 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.» — 110

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.> — 110

⁸ Г. Герц, — Три картины мира (вступительная статья к «Принципам механики»). «Новые идеи в философии», № 11, СПб., 1914, с. 65—67. — 110

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». — 110

¹⁰ <Сноска не сохранилась. См.: Вильгельм Оствальд. Naturphilosophie. Лекции, читанные в Лейпцигском университете. Пер. Г. А. Котляра, под ред. М. М. Филиппова. М., б. г., с. 334, IV. Вильгельм Оствальд. Naturphilosophie. Перевод с немецкого А. В. Травкина, под ред. В. В. Битнера. СПб. Изд. «Вестника Знания», 1910, с. 86.> — 110

¹¹ <Сноска не сохранилась. Вероятно, прежде всего имеются в виду книги Анри Пуанкаре «Наука и гипотеза», «Ценность науки», «Наука и метод», «Последние мысли». См.: Анри Пуанкаре, — О науке. Пер. с фр. Под ред. Л. С. Понтрягина. М., 1983.> — 110

¹² <Сноска не сохранилась. Клиффорд Уильям Кингдон (1845—1879) — английский математик. Вопросы методологии науки касался в посмертно изданном труде «Здравый смысл в точных науках» (1882). Есть русский перевод: В. К. Клиффорд. Здравый смысл точных наук. 2-е изд., Пг., 1922.> — 110

¹³ <Сноска не сохранилась. Сталло 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.> — 110

¹⁴ <Сноска не сохранилась. См.: Ф. Энриквес. Проблемы науки. Ч. I. Перевод с итальянского. Под ред. пр.-доц. А. И. Бачинского и пр.-доц. Г. Г. Шпета. М., Кн-во «Космос», 1911.> — 110

¹⁵ <Сноска не сохранилась. См.: Томсон (Кельвин) Уильям. Строение материи. Популярные лекции и речи. СПб., 1895.> — 110

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. Прологомены 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. Тт. 1—2. СПб., 1907—1908.

Основные работы Корнелиуса: «Einleitung in die Philosophie», 1903; «Psychologie als Erfahrungswissenschaft», 1897, «Transzendente 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 перевод с нем. Г. А. Котляра с пред. автора к русскому изданию. Изд. «Шиповник», СПб., 1909.

Проблема о мире с точки зрения позитивизма. 2-е русское изд. Перевод с немецкого 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. Reiland, 1897.

Есть русский перевод:

Введение в «Критику чистого опыта». Перевод 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: Р. Авенариус, — 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. > — 110

<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» (А. Богданов. Вместо предисловия. Чего искать русскому читателю у Эрнста Маха? В кн.: Э. Мах. 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». > — 110

¹⁸ Г. Герц, — Три картины мира. «Новые идеи в философии», № 11, СПб., 1914, с. 65.— 111

<¹⁹ Там же, с. 65—66. > — 112

<²⁰ Там же, с. 66—67. > — 112

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. — 113

²² Изложено всюду по Дюгему, id., с. 98—100. См. В. Томсон, — Строение материи. <Популярные лекции и речи, СПб., 1895. > — 114

²³ <Пьер> Дюгем id., с. 94.— 115

²⁴ Н. Poincaré,— Electricité et Optique, 2 éd., 1901. Т. 2, р. VIII — Н. Poincaré,— La science et l'hypothèse, Paris, 1902, р. 247.

<См.: Анри Пуанкаре. О науке. Пер. с фр. Под ред. Л. С. Понтиягина. М., 1983, с. 131—133. Цит. по: Дюгем, id., с. 101.> — 115

²⁵ P. Duhem,— Les théories électriques de J. Clerk Maxwell. Etude historique et critique. Paris, 1912.— 115

²⁶ <Пьер Дюгем. Физическая теория... 1910, с. 107.> — 115

²⁷ <Пьер Дюгем. Физическая теория... 1910, с. 102—103.> — 116

<²⁸ Из «Философских писем» Вольтера: письмо 18, «О трагедии». См. Вольтер. Эстетика. Статьи, письма, предисловия и рассуждения. М., «Искусство», 1974, с. 296—300.> — 116

<²⁹ А. С. Пушкин. К портрету Жуковского. См.: А. С. Пушкин. Полное собрание сочинений в десяти томах. Т. I. М., Изд. АН СССР. 1962, с. 337.> — 116

³⁰ Н. Herz,— Untersuchungen über die Ausbreitung der electrischen Kraft. Lpz., 1892, S. 23.— 116

³¹ А. Пуанкаре,— Теория Максвелля и герцовские колебания. Перевод под редакцией <проф.> М. А. Шателена и В. К. Лебединского. СПб., 1900, стр. 2.— 118

³² Id., стр. 1.— 118

³³ Г. Герц,— Три картины мира. «Новые идеи в философии», № 11, СПб., 1914, с. 67—68.— 120

<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. Тт. 1—2. СПб., изд. «Общественная польза», 1861. Изложение системы мира. Пер. В. М. Васильева. Л., «Наука», 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.> — 121

<³⁵ Откр. 2,27.> — 121

³⁶ <Текст сноски не сохранился. Ср.: Вильгельм фон Гумбольдт. Избранные труды по языкознанию. М., «Прогресс», 1984, с. 306: «...слово проявляет себя как сущность совершенно особого свойства, сходная с произведением искусства...»

А. А. Потебня. Слово и миф. М., «Правда», 1989, с. 182: «Слово только потому есть орган мысли и неперемненное условие всего позднейшего развития понимания мира и себя, что первоначально есть символ, идеал и имеет все свойства художественного произведения.»> — 121

³⁷ Подробнее об этой антиномии языка, открытой впервые В. Гумбольдтом, см.: В. Гумбольдт. <Ср.: Вильгельм фон Гумбольдт. Избранные труды по языкознанию. Ук. изд., с. 90: «Нельзя себе представить, 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. > — 123
<³⁸ От более сильного (*лат.*)> — 123

³⁹ Etienne Bonnot de Condillac, — *Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme*, <v. 1—13, > *Grammaire*. Parme, 1769—1773. — 124

<⁴⁰ Каталог с комментариями (*фр.*)> — 124

⁴¹ <Текст сноски не сохранился. См.: Дж. Ст. Милль. Система логики силлогистической и индуктивной. Пер. с англ. В. Н. Ивановского. 2-е изд. М., 1914, с. 18.> — 124

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 аналогично тому, как это сделано в разделе «Наука как символическое описание». Подготовительный этап работы над этим текстом, относящийся к 1915 г., отражен в Приложении. Ранее тексты опубликованы в кн.: *Studia Slavica Hung. Akadémiai Kiadó, Budapest*, 33/1—4, 1987, с. 92—118; «Вопросы истории естествознания и техники», 1989, № 2, с. 115—132.

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». > — 125

< Французский натуралист Жорж Луи Леклерк **Бюффон** (1707—1788) видел в гении лишь сильнейшую степень внимания. > — 125

³ **J. R. Meier**, — *Mechanik der Wärme*, Stuttgart, 1897, S. 239.

< См.: **Ф. Розенбергер**. 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 своего собственного домашнего очага. Но вскоре на его голову посыпались беды, достигшие своего апогея в форме продолжительного и, как говорят, не вполне добровольного пребывания в лечебнице для умалишенных. Этот период бедствий продолжался до конца пятидесятих 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 Wärme*», стр. 396, Stuttgart, 1874)». > — 125

< Карандашом вписана незаконченная фраза: «Не случайность этого.» > — 126

⁵ См. у **Метнера**, Гете, стр. 159. < **Эмилий Метнер**. Размышления о Гете. Книга I. Разбор взглядов Р. Штейнера в связи с вопросами критцизма, символизма и оккультизма. М., Изд-во «Мусaget», 1914, с. 159. > — 128

⁶ **Сенека**. < См. прим. < 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. > — 128

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., «Мысль», 1986, с. 262. > — 129

< ⁸ Фраза в скобках вписана карандашом. > — 129

< 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 мыслях, 3) в богатстве жизни, 4) во внешних искушениях (см.: **Migne**, P. G. T. 150, col. 1050.— Рус. пер.: **Добротолюбие**, т. 5. М., 1900², с. 273.). Ср.: **Слова преп. Симеона Нового Богослова**... Вып. 2. М., 1890², с. 187 (слово 68). > — 130

¹⁰ **Новалис**, — **Фрагменты** < в переводе Григория Плетникова >. I. < М., Кн-во «Лирень», 1914, > с. 16.— 131

¹¹ **Теэтет**, 189e <—190a>. Перев. ср. у Д < нрзбр. >, с. 77. < См.: **Платон**. Сочинения в трех томах. Т. 2. М., «Мысль», 1970, с. 289. > — 132

¹² Платон,—Софист, 263e (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. Сочинения в трех томах. Т. 2. М., «Мысль», 1970, с. 392.> — 132

¹³ Вольфганг Гете,—Фауст. Перевод в прозе Петра Вейнберга. СПб., 1904, с. 21.

<Ср.: Гете. Собрание сочинений. Т. 2. Фауст. Пер. с нем. Б. Пастернака. М., «Художественная литература», 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.> — 132

¹⁴ Horatius,—Epistularum Liber, 1, 6, 1.

<Плутарх приписывает эти слова Пифагору. Ср.: Квинт Гораций Флакк. Полное собрание сочинений. М.—Л., «Academia», 1936, с. 295:

«Сделать, Нумиций, счастливым себя и таким оставаться
Средство, пожалуй, одно только есть — «ничему не удивиться».

Пер. Н. С. Гинцбургга.> — 133

<¹⁵ Акт I, сцена 5. В подлиннике: philosophy.> — 133

<¹⁶ Действие 4, явление 8.> — 133

¹⁷ Личное устное сообщение М. А. Новоселова.— 133

¹⁸ <А. С. Пушкин. Полное собрание сочинений в десяти томах. Т. 2. М., изд. АН СССР, 1963, с. 159:

«Демон

В те дни, когда мне были новы
Все впечатленья бытия...> — 134

<¹⁹ Ирмос первый песни праздника Сретения Господня.> — 134

²⁰ Платон,—Тезтет, 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. Сочинения в трех томах. Т. 2, с. 243.> — 135

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 Феатете» (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 первое всего поэтому и удивляется сему новому чуду творения» (там же, стлб. 845; Clem. Alex. Str. II, cap. 11, 60, 1 — Stählin, S. 43, 30 f.) > — 135

<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.> — 135

²³ Аристотель, — Метафизика, 1, 2, 982b.

<Аристотеля Метафизика.> Перевод <с греческого подлинника и объяснения> П. Перлова и В. Розанова. <Вып. I. Кн. I—V. СПб., 1895. Извлечено из ЖМНП за 1891—1895 гг.,> с. 16—17. <См.: Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1, М., «Мысль», 1976, с. 69.> — 135

²⁴ Goethe, — Faust, II, Erster Akt. Finstere Galerie.

<Вольфганг Гете. Фауст. Перевод в прозе Петра Вейнберга. СПб., 1904, с. 230. См.: Гете. Собрание сочинений. Т. 2. с. 236:

«Фауст

Я не ищю покоя столбняка,
Способность потрясаться — высока,
И непривычность чувства драгоценна
Тем, что роднит с безмерностью
вселенной». > — 135

<²⁵ Всеединое (зреч.).> — 136

²⁶ Goethe, 1787, VI, 6 (Метнер, с. 300).

<См.: Эмилий Метнер. Размышления о Гете..., с. 300.> — 136

²⁷ Voss, — Goethe und Schiller ed. Graef. Reclam. An Boie, 1804. II. 25 (Метнер, id., с. 301). <См.: Эмилий Метнер. Размышления о Гете..., с. 301 и 516.> — 136

²⁸ 1829. II. 18 (Метнер, id., с. 301).

<См.: Эмилий Метнер. Размышления о Гете..., с. 301.> — 136

<²⁹ Об удивлении как «первоимпульсе творческой мысли» у Бэкона, Гоббса, Декарта, Кондильяка, Канта будет сказано ниже. См.: Артур Шопенгауэр. Мир как воля и представление. Т. II, заключающий в себе дополнения к четырем книгам первого тома. Перевод 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 загадочного 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.** Psychische Anthropologie, Cöttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1., 2., 3. Ausg. 1816, 1819, 1826.

Зигварт Христоф. Логика. Перевод 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 Фридриха Эдуарда **Бенеке** Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft. Berlin, 1833; 4. Aufl., Berlin, E. S. Mittler und Sohn, 1877. > — 136

<³⁰ См.: **Френсис Бэкон.** Сочинения в двух томах. Т. 1. Великое Восстановление Наук. М., «Мысль», 1971, с. 92.> — 136

³¹ **Hobbes**, — Num <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.: **Томас Гоббс.** Избранные произведения в двух томах. Т. 1. М., «Мысль», 1964, с. 488: «Эта надежда и это ожидание будущего знания, возбужденные каким-нибудь новым и странным событием, и составляет ту страсть, которую мы обычно называем изумлением. Та же страсть, рассматриваемая как желание, есть любопытство, представляющее собой желание знать.» > — 136

³² **Condillac**, — Traité des sensations, I partie, II, §§ 17, 18 (Oeuvres philosophiques de Condillac. Т. III. Paris, <1798.> An. VII, pp. 29—31).

<Вероятно, П. А. Флоренский дал свой перевод. Ср.: **Этьенн Бонно де Кондильяк.** Сочинения в трех томах. Т. 2. М., «Мысль», 1982, с. 200—201.> — 137

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.: **Рене Декарт.** Сочинения в двух томах. Т. I. М., «Мысль», 1989, с. 507.> — 138

³⁴ <Там же, с. 511.> — 138

³⁵ <Там же.> — 138

³⁶ <Цитата дана по кн.: **Иммануил Кант.** Критика способности суждения. Пер. Н. М. Соколова. СПб., Издание М. В. Попова, 1898, с. 246—247.

Ср.: **Иммануил Кант.** Сочинения в шести томах. Т. 5. М., «Мысль», 1966, с. 388—389.> — 139

³⁷ <Цитата дана по кн.: **Иммануил Кант.** Критика способности суждения. Ук. изд., с. 247—248.

Ср.: **Иммануил Кант.** Сочинения в шести томах. Т. 5, с. 389—390.> — 139

³⁸ <См.: **Gregorius Magnus.** XV Homiliarum in Evangelii liber II., Nom. 26, 7. Migne, P. L., t. 76. Paris, 1878. Col. 1201.> — 141

<³⁹ См.: **Житие и страдание святого апостола Фомы.** — Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четых-Миней святого Димитрия Ростовского. Книга вторая. Месяц октябрь. (День шестой). Изд. 2. М., 1904, с. 139—154.> — 141

<⁴⁰ **Eusebius.** Historia ecclesiastica. 1, 13, 11. См. прим. <43>.> — 141

<“ Малый (лат.) > — 142

<“ См.: S. Gregorii Theologi Oratio 33. Contra arianos et de seipso, 11. Migne, P.G., t. 36. Paris. 1858, col. 228 с. > — 142

“ <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 учителя, 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*. 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** 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 и 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 годом: «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 прим. (s. 425). > — 143.

<“ 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, S. 316—317, 320—323, а также Vät A. Der heilige Thomas der Apostel Indiens (1925’). > — 143

“ Вячеслав Иванов, — Плоть и кровь, I. <Вячеслав Иванов, — Rosarium, Сонеты > — 144

“ Аристотель, Платон. — 144

“ Платон, — Государство, VII, 534b.

<Цитата дана по книге: Сочинения Платона, переведенные с греческого и объясненные профессором <В. Н.> Карповым. Издание второе, испр. и доп. Ч. III. Политика, или Государство. СПб., 1863, с. 384.

Ср.: Платон. Сочинения в трех томах. Т. 3. Ч. I. М., «Мысль», 1971, с. 346. > — 144

“ Платон, — Кратил, 390d.

<Цитата дана по книге: Сочинения Платона, переведенные <В. Н.> Карповым. Ч. V. М., 1879, с. 211.

Ср.: Платон. Сочинения в трех томах. Т. I. М., «Мысль», 1968, с. 425. > — 145

“ Платон, — Кратил, 390 с.

<Цитата дана по книге: Сочинения Платона, переведенные <В. Н.> Карповым. Ч. V, с. 210.

* По предположениям некоторых современных исследователей — Южную Аравию.

** арамейском.

Ср.: Платон. Сочинения в трех томах. Т. 1. М., «Мысль», 1968, с. 425. > — 145

⁵⁰ Диоген Лаэртский, — Платон (цит. по Истории физики Любимова, I, с. 65). <См.: Н. А. Любимов. 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., «Мысль», 1979, с. 164. > — 145

<⁵¹ Далее зачеркнуто: «Диалектика есть искусство обсуждать вопрос с различных точек зрения, но так, однако, чтобы в конце концов 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». (W. Pater. Plato and Platonism, 1893, London and New York, p. 165 (из реферата А. Н. Гилярова в «Вопросах Ф<илософии> и П<сихологии>, год V, 1894, кн. 23(3), с. 439). > — 145

<⁵² Великий Канон Андрея Критского, среда, 6-я песнь. > — 145

⁵³ Платон, — Государство, VII, 537 с.

<Цитата дана по книге: Сочинения Платона, переведенные <В. Н. > Карповым. Ч. III, СПб., 1863, с. 389.

Ср.: Платон. Сочинения в трех томах. Т. 3. Ч. I., с. 350. > — 145

<⁵⁴ См.: Лк. 4, 5. Греч. «ἐν στιγμή χρόνου» переводится на все европейские языки как «мгновение»: *слав.* — «в часе (черте) времянке»; *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. > — 146

⁵⁵ <См.: Эмилий Метнер. Размышления о Гете., с. 101 и 488. > — 146

⁵⁶ <См.: там же, с. 153. > — 146

⁵⁷ <См.: там же, с. 204. > — 146

⁵⁸ <См.: там же, с. 209. > — 146

⁵⁹ <См.: Гете. Избранные философские произведения. М., «Наука», 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.» > — 146

⁶⁰ <См.: Эмилий Метнер. Размышления о Гете., с. 154—156. > — 147

⁶¹ <См.: там же, с. 150. > — 147

⁶² <См.: там же, с. 151. > — 147

⁶³ <См.: там же, с. 68—69, 508.

См.: Гете. Избранные философские произведения. М., «Наука», 1964, с. 418, 417: стихотворения Гете «Наоборот (физику)» и «Эпиррема». — Allerdings (Dem Physiker). Epirrhema. > — 149

<⁶⁴ Ср.: П. А. Флоренский. Иконостас. — «Богословские труды». Сб. 9. М., Издание Московской Патриархии, 1972, с. 93.

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 ступе-

ней, 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 скорлупы окружают плод» (Трубич Э. Очерки каббалы. СПб., 1886, с. 36). Ср. прим. 14 и 26 к «Магичности слова». > — 149

<⁶⁵ Из второго члена «Символа Веры». Ср.: Иоанн 1, 3.> — 150

⁶⁶ Herder, — Sämtliche 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. — 150

<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.> — 151

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 правленный текст. Черновики подготовленных материалов П. А. Флоренского к «Антиномии языка» в примечания составителей не включались. В цитируемых текстах выделения сделаны Флоренским (исключения оговорены в примечаниях). Ранее текст опубликован в кн.: Studia Slavica Hung. Akadémiai Kiadó, Budapest, 32/1—4, 1986, с. 117—163; «Вопросы языкознания», 1988, № 6, с. 88—125.

¹ Имеется в виду концепция «идолов» Френсиса 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. — 152

² Сложная смесь (лат.). — 153

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. — 154

⁴ Извлечение частных антиномий из антиномического по своей сути представления о языке В. Гумбольдта предпринято А. А. Потемной

в разделе III трактата «Мысль и язык». В примечании автор говорит, что, излагая антиномии Гумбольдта, он следует Штейнталю.— 155

⁵ «Victor Henry. Antinomies linguistiques. Paris, 1896. F. Alcan. (Bibliothèque de la Faculté des Lettres de Paris, II)» — (черновая записка П. Ф.)

Об антиномизме языка см. также в работе П. Флоренского «Столп и утверждение Истины». М., 1914, с. 147, 686 (библиография).— 155

⁶ V. Henry. Antinomies linguistiques, p. 3.— 155

⁷ Ib.— 155

⁸ Ib. p. 25.— 156

⁹ Ib.— 156

¹⁰ По установлению (*зреч.*).— 156

¹¹ По природе (*зреч.*).— 156

¹² V. Henry. Op. cit. 47.— 156

¹³ Ib.— 156

¹⁴ Макс Мюллер (1823—1900) — английский языковед, представитель натуралистического направления в языкознании.— 156

¹⁵ Основу труда «У водоразделов мысли» составляли лекции П. А. Флоренского 1916—1917 гг. Подготавливая книгу, он сохранял форму обращения к аудитории.— 156

¹⁶ В. фон Гумбольдт. О различии организмов человеческого языка и о влиянии этого различия на умственное развитие человеческого рода. СПб., 1859, с. 40. Всюду подчеркнуто Гумбольдтом.— 157

¹⁷ Там же, с. 60.— 157

¹⁸ Там же, с. 62.— 157

¹⁹ Там же, с. 48.— 157

²⁰ Там же, с. 63.— 157

²¹ Там же, с. 64.— 157

²² Там же.— 157

²³ Там же, с. 65.— 157

²⁴ Там же, с. 105.— 158

²⁵ Там же, с. 182.— 158

²⁶ Там же, с. 176.— 158

²⁷ Там же, с. 235.— 158

²⁸ Там же, с. 278.— 158

²⁹ Там же, с. 192.— 158

³⁰ Там же, с. 211.— 159

³¹ V. Henry. Op. cit. 3.— 159

³² Ib.— 159

³³ В. фон Гумбольдт. Указ. изд., с. 4.— 159

³⁴ Там же.— 160

³⁵ Там же.— 160

³⁶ Там же, с. 6.— 160

³⁷ Там же, с. 7.— 160

³⁸ Там же, с. 12.— 160

³⁹ Там же, с. 21.— 160

⁴⁰ Там же.— 160

⁴¹ Там же, с. 29.— 160

⁴² Там же, с. 32.— 160

⁴³ Там же.— 160

⁴⁴ Там же, с. 36—37.— 161

- ⁴³ Там же, с. 39.— 161
⁴⁴ Там же.— 161
⁴⁵ Там же, с. 40.— 161
⁴⁶ Там же, с. 42—43.— 161
⁴⁷ Там же, с. 45.— 161
⁴⁸ Там же, с. 44.— 161
⁴⁹ Там же, с. 44—45.— 161
⁵⁰ Там же, с. 45.— 161
⁵¹ Там же, с. 51.— 162
⁵² Там же, с. 58.— 162
⁵³ Там же, с. 58—59.— 162
⁵⁴ Там же, с. 59.— 162
⁵⁵ Там же.— 162
⁵⁶ Там же, с. 61.— 163
⁵⁷ Там же, с. 82.— 163
⁵⁸ Там же, с. 69.— 163

⁵⁹ А. Лескин (1840—1916) — немецкий младограмматик, которому принадлежит труд (в соавторстве с К. Бругманом) «Zur Kritik der künstlichen Weltsprachen» (1907).— 164

⁶⁰ Эсперанто — самый распространенный 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.— 164

⁶¹ См. сноску 2 к разделу «Пути и средоточия». — 164

⁶² А. А. Фет. «Как мошки зарею...» — 166

⁶³ А. С. Пушкин. «Эхо». — 167

⁶⁴ Д. Дарский. Радость Земли. Исследование лирики Фета. М., изд. К. Ф. Некрасова. 1916, с. 58 (Далее Дарский. 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.— 167

⁶⁵ А. А. Фет. «Как трудно повторять живую красоту...».— 168

⁶⁶ А. А. Фет. «Как беден наш язык!..».— 168

⁶⁷ А. А. Фет. «С солнцем склоняясь за темную землю...».— 168

⁶⁸ М. Ю. Лермонтов. «Есть речи — значенье...».— 168

⁶⁹ Д. Дарский — Указ. соч., с. 78.— 168

⁷⁰ Там же, с. 65. (Письмо П. И. Чайковского к вел. кн. Константину Константиновичу от 26 августа 1888 г.).— 169

⁷¹ Там же, с. 64. (Письмо Н. Н. Страхова к А. А. Фету от 13 мая 1878 г.).— 169

⁷² Там же, с. 65.—169

⁷³ А. А. Фет. «Как беден наш язык!».—169

⁷⁴ М. Ю. Лермонтов. «Не верь себе...».—170

⁷⁵ Василий Каменский. Его — Моя биография Великого футуриста. Книгоиздательство «Китоврас», М., 1918, с. 127—128.—171

⁷⁶ 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 гг. XVIII в., к которому примыкали, в частности, Гердер — в качестве основного теоретика, и молодой Гете. «Бурные гении», порвав с эстетикой классицизма, обратились к стихии народной поэзии, в которой видели источник обновления немецкой литературы.—172

⁷⁷ А. Крученых, В. Хлебников. Слово как таковое. М., 1913, с. 8—9.—173

⁷⁸ Вас. Каменский. Указ. соч., с. 103.—173

⁷⁹ Там же, с. 130.—174

⁸⁰ См.: «Грамоты и декларации русских футуристов», СПб., 1912.—174

⁸¹ А. Крученых, В. Хлебников. Указ. соч., с. 12.—175

⁸² См.: Г. Тастевен. 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.—175

⁸³ Там же, с. 36.—175

⁸⁴ Там же, приложение, с. 12.—175

⁸⁵ Там же, приложение, с. 16—17.—176

⁸⁶ Там же, приложение, с. 20.—176

⁸⁷ Там же, приложение, с. 22.—176

⁸⁸ Там же, приложение, с. 23.—176

⁸⁹ Там же, с. 24—25.—176

⁹⁰ Ночь (*фр.*).—177

⁹¹ День (*фр.*).—177

⁹² Там же, с. 26.—177

⁹³ Там же, с. 29.—177

⁹⁴ В. фон Гумбольдт. Указ. изд., с. 72.—178

⁹⁵ Там же, с. 185—186.—179

⁹⁶ Там же, с. 187.—179

⁹⁷ Здесь П. А. Флоренский ссылается на издание: «Студия импрессионистов», книга 1-я, ред. Н. И. Кульбин, изд. Н. П. Бутковской, СПб., 1910, с. 4. См. также прим. 2 к «Строению слова».—180

⁹⁸ В. Хлебников. «Заклятие смехом».—180

⁹⁹ В. Хлебников. «Черный любирь».—180

¹⁰⁰ Е. Гуро, В. Хлебников, А. Крученых. Трое. СПб., 1913, с. 73.—181

¹⁰¹ «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 общей редакцией А. Гаркави и Л. Каценельсона. Т. 10, СПб., 1914, стлб. 165—168». — Черновая записка П. Ф. Источник самого стихотворения установить не удалось.—182

¹⁰⁰ Антон Лотов. Мелодия Восточного Города. В кн.: Литературно-художественные альманахи издательства «Шиповник», книга 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». — 182

¹⁰¹ В. Хлебников. Перевертень. «Садок Судей II», с. 20. — 184

¹⁰² См.: Литературно-художественные альманахи издательства «Шиповник», кн. 22. СПб., 1914, с. 117. — 184

¹⁰³ Там же, с. 140. — 184

¹⁰⁴ Там же. — 184

¹⁰⁵ Там же. — 185

¹⁰⁶ Там же. — 185

^{106^a} II Кор. 12;4 — 185

¹⁰⁷ Я. Линцбах. Принципы философского языка. Опыт точного языкознания. Пг., 1916, с. XII. — 188

¹⁰⁸ Там же, с. V. — 189

¹⁰⁹ Там же, с. 213. — 189

¹¹⁰ Там же, с. 31—32. — 190

¹¹¹ Там же, с. 162. — 191

¹¹² Там же, с. 164. — 191

¹¹³ Там же, с. 32—33. — 191

¹¹⁴ Там же, с. 35—36. — 192

¹¹⁵ Там же, с. 36. — 192

¹¹⁶ Там же, с. 34. — 193

¹¹⁷ Там же, с. VIII. — 193

¹¹⁸ Там же. — 194

¹¹⁹ Там же, с. IX. — 194

¹²⁰ Там же, с. IX—X. — 194

¹²¹ Там же, с. X. — 195

¹²² См. 1-ю главу книги Я. Линцбаха: Об идеальном письме. Принцип сокращения. — 198

¹²³ В тексте пропуск. Количество томов в полных собраниях сочинений Вольтера выяснено по Краткой литературной энциклопедии. — 198

4. Термин

Авторская рукопись данного раздела не сохранилась. Можно предполагать, что Флоренский, используя «Спецкурс» 1917 г. (см. о нем ниже) и подготовительные материалы (один из них ниже помечен датой «1918.IX.27»), диктовал текст С. И. Огневой. Рукопись С. И. Огневой тоже не сохранилась, но с нее в 1922 г. был напечатан машинописный текст, который Флоренский незначительно исправил и в черновом виде подготовил к нему примечания. В основу публикации положен машинописный правленный текст. Черновые примечания, составленные Флоренским, включены в примечания комментаторов.

В Приложениях 1—5 помещены начало «Специального курса с коллоквиумом для студентов 3-го курса» и некоторые подготовительные материалы, представляющие научный интерес. Общее название «Спец-

курса», который Флоренский в 1917 г. читал студентам Московской Духовной Академии, — «Из истории философской терминологии». «Спецкурс» сохранился в авторской рукописи. Первый раздел «Спецкурса», «Термин», записанный 14.IX.1917 и прочитанный на следующий день, в основном вошел в последнюю редакцию главы «Термин», и параллельная публикация книжного и лекционного вариантов в настоящем издании излишня. Но самое начало «Термина» из «Спецкурса» не вошло в позднейший вариант и имеет самостоятельное значение. Ранее тексты опубликованы в кн.: Acta universitatis szegediensis de Attila Jozsef Nominatae. Dissertationes Slavica, XVIII. Szeged, 1986, с. 233—269.

<¹ Сизигия (*греч.* σιζυγία) — соединение, сопряжение, сочетание, супружество, а также общее название полнолуний и новолуний, т. е. моментов, когда солнце, земля и луна расположены на одной прямой. > — 200

<² Жизненная полнота (*лат.*) > — 201

<³ **Вакенродер.** Об искусстве и художниках. Размышления отшельника, любителя изящного, изданные Л. Тиком. М., 1826. М., 1914, с. 113—114. Ср.: В.-Г. Вакенродер. Фантазии об искусстве. М., «Искусство», 1977, с. 75—76. — «История эстетики в памятниках и документах». (Немецкое Wackenroder П. А. Флоренский часто переводит как Ваккенродер; сейчас принято Вакенродер.) > — 204

* **Е. Voissacq**, — Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Heidelberg-Paris. 1909, 4-me livr., p. 278: ἐρέω. — 204

<⁵ **Бензлер**, — < Греческо-русский словарь, Киев, > 1881, с. 59: ἀνερευνάω, ἀνερευνήτος. — 204

* **А.Ω.**, — Gemma Magica, или магический драгоценный камень... J.A.Q.M., 1784, с. 32.

<**Вернадский Г. В.** Русское Массонство в царствование Екатерины II. П., 1917, с. 256: «**Франкенберг А.** (1593—1652). 1784. — А.Ω. Gemma Magica, или Магический Драгоценный Камень; то есть 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 внидет в зловольную 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. > — 204

<⁷ *id.*, с. 32 <, но в книге речь идет не о молоке, а о «коровьем масле» и о меде. > — 204

* **Н. В. Бугаев.** <См.: П. А. Флоренский. 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 породы, по терминологии Н. В. Бугаева*.» > — 207

* «Слышал от покойного на его лекциях-беседах. В печати этот термин появляется, кажется, впервые».

⁹ <См. кн.: Георг Кантор. Труды по теории множеств. М., «Наука», 1985, с. 66, 92—93, 221, 360.> — 207

¹⁰ Л. Кутюра, — Алгебра логики. Перевод с прибавлениями проф. И. Слешинского. «Mathesis», Одесса, 1909, с. 1—2, § 2. — 208

¹¹ id., с. 2, § 2. — 208

¹² id., с. 2—3, § 2. — 208

¹³ <Сноска не сохранилась. Приведем определение экзистенциальных суждений по Гефлеру, 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., 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.> — 209

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. — 210

¹⁵ <Сноска не сохранилась. В подготовительных материалах к работе «Термин» сохранился листок с записью: «Термин. Джевонс, Основы Науки, с. 628. О значении классификации».

Стенли Джевонс. 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.> — 211

¹⁶ Лотце, — Микрокосм.

<Вероятно, П. А. Флоренский дал свой перевод.

Ср.: Герман Лотце. Микрокосм. 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.> — 211

¹⁷ <Вероятно, П. А. Флоренский дал свой перевод.

Ср.: В. фон Гумбольдт. О различии органов человеческого языка и о влиянии этого различия на умственное развитие человеческого рода. Пер. П. Билярского. СПб., 1859, с. 11; В. фон Гумбольдт. 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». > — 211

¹⁸ Лотце, — Микрокосм.

<Вероятно, П. А. Флоренский дал свой перевод.

Ср.: Герман Лотце. Микрокосм. Мысли о естественной и бытовой истории человечества. Опыт антропологии. 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 се определенное». > — 212

¹⁹ А. Ф. Писемский, — Масоны, ч. 3-я, VIII, с. 538—539.

<Сочинения А. Ф. Писемского. Посмертное полное издание, т. 12. СПб., 1884, изд. тов. М. О. Вольф.

То же в кн.: А. Ф. Писемский. Собрание сочинений в девяти томах, т. 8. Масоны. М., «Правда», 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.

У Бёкка сознание эволюционирует от «простого сознания» и «само-сознания» к «космическому сознанию». Это — эволюция от животного и человека к расе людей, обладающих космическим сознанием, к «полу-богам». Космическое сознание — это сознание космоса, т. е. жизни и порядка всей вселенной, сопровождающееся «интеллектуальным просветлением или озарением, которое уже само по себе способно перенести человека в новую плоскость бытия — превратить его почти в существо нового вида», «чувством моральной экзальтации», «усилением интеллектуальной мощи» и «чувством бессмертия». Иные названия космического чувства суть «нирванна» (буддизм), «Царство Божие» (христианство), «Гавриил» (мусульманство) и т. п. Космическое сознание зарождается в человечестве, но в недалеком будущем оно овладеет им. Задачей автора является помочь этому шагу эволюции, «психической революции». Исходным толчком этой теории послужило просветление, испытанное Бёкком на тридцать шестом году жизни: в течение нескольких секунд, пока длилось просветление, он, по его свидетельству, увидел и узнал больше, чем за все предшествовавшие месяцы и даже годы исканий, и притом многое, чего не может дать никакое изучение (с. 12).

На этот эпизод неоднократно ссылались:

В. Джемс. Многообразие религиозного опыта. Пер. с англ. В. Г. Малахеевой-Мирович и М. В. Шик. Под ред. С. В. Лурье. М., Издание журнала «Русская мысль», 1910, с. 387—389; **И. И. Лапшин.** Законы мышления и формы познания. СПб., 1906. Приложение II. О мистическом познании и «вселенском чувстве», с. 52—53. > — 212

²⁰ <См.: Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг. Сочинения в двух томах. Т. 2, М., «Мысль», 1989, с. 250.

Ср.: **Булгаков С. Н.** Философия имени. Париж, 1953, с. 36—37. > — 213

²¹ Неделя Пентикостии, стихиры на стиховне, на «Слава и ныне» <глас. 8: **Триодь цветная.** М., Издание Московской Патриархии, 1975, лист 262. > — 214

²² То же, кондак Недели Пентикостии <см.: **Триодь цветная.** М., Издание Московской Патриархии, 1975, лист 243 об.: Кондак Недели Пятидесятницы. > — 214

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. Глоссо-латинские теории, с. 108—121. > — 214

²⁴ <Сноска не сохранилась. См. сноску 20. > — 214

²⁵ <Сноска не сохранилась ни в тексте, ни в примечаниях. > — 214

²⁶ **Вильям Уэвелль**, — История индуктивных наук. Пер. с 3-го англ. издания М. А. Антоновича. СПб., 1869, т. 3, с. 402. — 214

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». > — 214

²⁸ *id.*, с. 403. — 214

²⁹ <Сноска не сохранилась. Возможно, она взята П. А. Флоренским из книги, упоминаемой в подготовительных материалах: **William Whewell.** *Novum Organon Renovatum*, The Third Edition, London, 1858. — 215

³⁰ *id.*, pp. 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 случаях безмолвно признавалось некоторое предположение, которое должно было быть выражено при помощи определения и которое придавало этому последнему его значение» (цитируется по кн.: **Д. С. Милль.** Система логики силлогистической и индуктивной. Пер. с англ. под ред. В. Н. Иванова. М., Издание магазина «Книжное дело», 1900, с. 542.) > — 215

³¹ Уэвелль. *Novum Organon Renovatum*, p. 35 (?).

Милль. Логика, с. 541. <Цитата взята из кн.: **William Whewell.** *Novum Organon Renovatum*, The Third Edition, London, 1858.

Цитируется П. А. Флоренским по кн.: **Д. С. Милль.** Система логики силлогистической и индуктивной... М., 1900, с. 541. > — 215

³² id., pp. 35—37. <Цитируется П. А. Флоренским по кн.: Д. С. Милль. Система логики силлогистической и индуктивной... с. 541—543.> — 215

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. — 217

³⁴ А. Пуанкарэ, — Наука и метод, <авторизованный перевод Бориса Кореня под ред. проф. Н. А. Гезехуса, СПб., 1910,> с. 14.

<См. также: Анри Пуанкарэ. О науке. Пер. с фр. под ред. Л. С. Понтрягина. М., «Наука», 1983, с. 293.> — 217

³⁵ А. Пуанкарэ, — Наука и гипотеза, р <ус.> пер. 1903, с. 101.

<А. Пуанкарэ, — Гипотеза и наука. М., Тип. Г. Лисснера и А. Гетеля, 1903; см. также: Анри Пуанкарэ. О науке... М., 1983, с. 97.> — 217

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: Анри Пуанкарэ. О науке... М., 1983, с. 278—279 и 157—158.> — 217

³⁷ А. Пуанкарэ, — Наука и метод <...СПб., 1910,> с. 23.

<См. также: Анри Пуанкарэ. О науке... М., 1983, с. 300.> — 217

³⁸ А. Пуанкарэ, — Наука и метод <...СПб., 1910,> с. 24.

<См. также: Анри Пуанкарэ. О науке... М., 1983, с. 301.> — 217

³⁹ А. Пуанкарэ, — Наука и метод <...СПб., 1910,> с. 23—24.

<См. также: Анри Пуанкарэ. О науке... М., 1983, с. 300.> — 217

⁴⁰ А. Пуанкарэ, — Ценность науки <... М., 1906,> с. 163.

<См. также: Анри Пуанкарэ. О науке... М., 1983, с. 261.> — 217

⁴¹ <A1.> Walde, — <Lateinisches etymologisches Wörterbuch, 2-e umgearbeitete Auflage. Heidelberg, 1910. (Indogermanische Bibliothek, 1, II, 1),> SS. 774—775. — 218

⁴² <E.> Boissacq, — Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Heidelberg-Paris, 1909. — 218

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: Römishe Mythologie, 2 Bd., 1854.> — 218*

⁴⁴ *Tibul. I.1.23.*

<См.: Катулл. Тибулл. Проперций. ГИХЛ. М., 1963, с. 160:

«Лары, и вам, сторожам усадьбы когда-то богатой,

Но захудалой теперь, я приготовил дары».> — 219

⁴⁵ *Cicero, — De legib <us>, II, 11.*

<Цицерон. О законах, II, 11, 27. В кн.: Цицерон. Диалоги. М., Наука, 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». > — 219

* 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.» > — 219

* 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): «Освятить 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 <iac>, 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., «Художественная литература», 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 книгах. Л., «Наука», 1964, с. 215. Праздник Ambarvalia справлялся 27, 29 и 30 мая; его название произошло оттого, что жертвенных животных обводили «вокруг полей».> — 219

* 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 обнаружива-

ются 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 фиамом 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 соседней <...>» (Пер. В. В. Библихина.)

Издания Г. Гетца, на которое ссылается автор и в котором также имеется вышеприведенный текст Сикула Флакка, в центральных библиотеках Москвы не оказалось. > — 220

<“ Либации (*лат. libatio*) — жертвенные возлияния. > — 220

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., Изд. восточной литературы, 1960, с. 168—169: «Если возник спор двух деревень о границе <...>, определять границу следует в месяце Джьяйштха, когда пограничные знаки отчетливо видны.» > — 220

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 *arae* (жертвенники) тоже имеет привкус языка сабинян <...>, ибо, как говорят анналы, он (древний царь сабинян Татий) построил их <...> для (бога) Термина.» (Пер. В. В. Библихина.) — 220

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. Библихина.) >

Hesychios ἄροϛ.

<*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. Библихина.) >

Plato, — **Законы VIII**. 842 e.

<**Платон**, **Законы**, VIII 842 e.—843 a. См.: **Платон**. Сочинения в трех томах. т. 3, ч. 2. М., «Мысль», 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, зачатый перед лицом богов и размежевывающий вражду и дружбу». > — 220

⁵³ Euripid., — Electra, 96.

<Euripidis tragoediae. Ex recensione Augusti Navckii. Editio Tertia. Volumen I. Lipsiae, sumptibus et typis Teubneri, 1881 p. 244: «(Я пришел всего лишь) к границам (τέρμωνας — 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., Худ. лит-ра, 1969, с. 10.) >

<Плутарх, — > Numa 16.

<Πλουτάρχου Νουμάς 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., Изд. АН СССР, 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 запятан убийством».

<Плутарх, — > Quaest Rom. 15.

<Πλουτάρχου Αἰτίαι Ῥωμαϊκά. In: Plutarchi moralia. Vol. II. Recensuerunt et emendaverunt W. Nachstadt — W. Siefeking — J. V. Titchener. Leipzig: Teubner, 1971, p. 282.

См.: Плутарх. Моралии. Римские вопросы. — в кн.: Плутарх. За Стольные 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 копьём, 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 запятан 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. выше прим. 47. > — 220

⁵⁴ Ovid., — Fast. II, 677.

<Ovidius Naso. Fasti, II, 673—678. In: P. Ovidii Nasonis Fastorum libri sex. Leipzig: Teubner, 1889, p. 114.

См.: **Овидий**. Элегии и малые поэмы. Указ. изд., 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!»» > — 221

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 между, 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.)» > — 221

⁵⁶ Script. rei agrar., ed. Goetz, p. 258; ed. Lachmann, p. 351.

<Первого из двух изданий (Г. Гетца), 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 вedomо 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.)» > — 221

⁵⁷ Plato, — Законы VIII, 842 <с-843а. См. прим. 52.> — 221

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.> — 222

⁵⁹ id. Migne, col. 557 <рус. пер.: там же, с. 64.> — 223

⁶⁰ Simon <Мах>, — 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. Яцунского. СПб., Кн-во «Физика», 1913.> — 223

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. Энриквеса, — Вопросы элементарной геометрии, пер. <И. В. > Ящунского, СПб., 1913, с. 48, <99.> — 223

⁶² Zeuten <H. G.> — Geschichte der Mathematik im Altertum und Mittelalter. Kopenhagen, 1896, S. 115.

<Цитата оттуда же, см.: У. Амальди. Указ. изд. Прим. 5 (на с. 99).> — 223

⁶³ Simon <Max>, — Euclid und die sechs planimetrischen Bücher, Lpz., 1901, S. 25. — 223

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. — 223

⁶⁵ Du Cange, — Glossarium ad Scriptores Mediae et Infimae Latinitatis, Editio nova. T. VI, Parisiis, 1736, col. 1069. — 224

⁶⁶ Аристотель, — Anal. I, 1, 24b 16.

<См.: Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 2. М., «Мысль», 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»...»> — 224

⁶⁷ R. Gocklenius (Göckel), — Lexic <on> philos <opficum, 1613,> p. 1125. — 224

⁶⁸ C. Gutberlet, — Log <ik> u <nd> Erk <enntnis>, 2^{te} Ausg., S. 17. — 224

⁶⁹ A. Höfler, — Grundlag <e> d <er> Logik, 2^{te} 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...)».> — 224

⁷⁰ Bergson, — Evolution créatrice.

Анри Бергсон, — Творческая эволюция. <Авторизованный пер. с фр. В. А. Флеровой. М.—СПб., Кн-во «Русская мысль», 1914,> с. 129. — 225

⁷¹ Bergson, — id. Бергсон, — id., с. 129. — 225

⁷² Bergson, — id. Бергсон, — id., с. 130. — 225

⁷³ Bergson, — id. Бергсон, — id., с. 130. — 225

<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 ступла.»> — 228

<⁷⁵ Пункты I, II, III, V, VIII зачеркнуты Флоренским, вероятно, как реализованные.> — 230

<⁷⁶ Пункты 1, 2, 3, 4, 9, 10, 14 зачеркнуты Флоренским, вероятно, как реализованные.> — 231

5. Стрoение слова

Авторская рукопись данной главы не сохранилась. Можно предполагать, что Флоренский, используя различные подготовительные матери-

алы, 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» было опубликовано в сборнике «Контекст» — 1972 (М., 1973, с. 344—375) с комментариями С. С. Аверинцева. Для данного издания эти комментарии дополнены Н. К. Бонецкой и А. Г. Дунаевым: примечания Бонецкой даются в угловых скобках, Дунаева — в квадратных.

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, пульсирующее-жизненное, органическое и притом активное (не «формированная форма» — «*forma formata*», но «формирующая форма» — «*forma formans*»); именно в сопровождении таких смысловых обертонов разбираемое понятие оказалось чрезвычайно важно для мысли Гете. Не приходится сомневаться в том, что философская история (с лингвистической точки зрения — предистория) 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 стр. 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 постольку 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 «внутренняя форма» есть достояние никак не индивидуаль-

ного, но общенародного пользования языком. Однако для Флоренского эпитет «внутренняя», по-видимому, имел столь явные смысловые оттенки «интимно-личностного», «трепетно-жизненного», «неповторимо исторического», что он не мог не осуществить некоторого возвращения к плотинской его интерпретации.

<Если же иметь в виду русскую традицию, то, по собственному его свидетельству, Флоренский шел от А. А. Потебни (см. «Антиномиию языка»), к которому относился с глубоким почтением. Флоренский свидетельствовал о влиянии на филологов «личности этого профессора в наиболее благороднейшем смысле слова, этого воспитателя, вдохновителя и окрылителя всех, сталкивавшихся с ним на жизненном пути, этого родоначальника целой школы, целого ученого выводка, этого подвижника, аскезой 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» (П. Флоренский. Новая книга по русской грамматике. — Богословский вестник, 1909, № 5, с. 2). 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.» — 232

² <По-видимому, «голубель» — неологизм С. Есенина. В 1916 году им подготовлен к печати стихотворный сборник «Голубень». Имеется и стихотворение «Голубель», датируемое 18 января 1917 года — днем передачи поэтом рукописи в петроградский «Ежемесячный журнал». См. также с. 179 наст. изд. > — 233

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», стр. 33); соответственно употребляются и оба других термина.

[Ср. также: Прот. С. Булгаков. Философия имени. Париж. Имп-ка-пресс, 1953, с. 27, 177.] — 234

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* — «пред-брошенное 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». — 235

⁶ Слова *морфй* не существует (оно сконструировано Флоренским с чисто иллюстративными целями, для демонстрации тождества *морфй* и *форма*; однако *форма*, вероятно, само есть продукт метатезы, так что порядок звуков в греч. *морфй* — первоначальный). — 235

⁷ <А. А. Потебня. Мысль и язык. Глава «Слово как средство апперцепции». См.: А. А. Потебня. Слово и миф. М., «Правда», с. 123—124.> — 236

⁸ <На полях оригинала помета: 1922. IX. 25.> — 237

⁹ 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, *-z-* (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. *bhūrjā*, лит. *bėržas*, древневерхненем. *birihha* и др. (индоевроп. корень **bherag-*). При этом, однако, наименование этого дерева до сих пор обычно связывают с корнем, имеющим значение «сиять, светиться», — санскр. *bhṛjāte* (индоевроп. **bhreg-*), 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., 1986¹ 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 на-

родов сохранились устойчивые словоупотребления, при которых слово 'береза' выступает в значении 'чистоты', 'невинности', ср., например, латыш. brūte vēl bēgza galā (вар. bēgzgalā) '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». Наст. изд., т. 1. Примеч. 773, с. 785—786). Ср. экскурсы о словесном выражении понятий «истина», «вера», «память», «сердце» и о синонимическом ряде ἐρῶν — φιλεῖν — στέργειν — ἀγαπᾶν (там же, с. 15—22, 69, 203, 269—271, 396—407). Он требует для себя той же меры свободы, какой 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, «показывается, но не доказывается» (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»). — 237

⁹ Дриада, гамадриада — в греческой мифологии нимфа, одушевляющая собой дерево и в своей жизни зависимая от жизни дерева (последнее и выражается по преимуществу словом «гамадриада»). — 238

¹⁰ Если непосредственно отнести эти рассуждения к тому уровню реальности, с которым только и может иметь дело лингвистика, они мо-

гут 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, «неотвечиво», 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. — 238

¹¹ <См.: А. А. Потебня. 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.] — 239

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' (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 Брокгауз — Ефрон. Гинцбург Д. Г. Каббала, мистическая философия евреев. Пред. В. С. Соловьева. — «Вопросы философии и психологии». М., 1896, кн. 3 (33), с. 277—301. Трубищ Э. Очерки каббалы. СПб., 1886. Булгаков С. Н. Свет не вечерний. М., 1917, с. 134—137 и указатель, с. 420. Литература на иностранных языках там же. Ср. прим. 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 г. 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 слова 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. I. Перевод с древнееврейского и арамейского, введение и комментарий И. Д. Амусина. М., «Наука», 1971. Приложение, с. 383. Phil. de vita contempl., 78). «Все 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 божест-

венной мудрости. Каждая конфигурация ее букв, имеет ли она смысл внутри человеческих языков или нет, есть символ одной из потенций бога, действующих в универсуме» (G. Scholem. *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 многомысленного 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, историческо-грамматический), душевный (моральный) и духовный (аллегорическо-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 тройким 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 различие до некоторой степени предвзвело романтическую теорию символа в его отличии от аллегии). Сюда же восходит и литературная программа Данте Алигьери (учение о иерархии четырех смыслов в «Пире»).

[О христианской экзегетике см. на русском языке: **Игнатий**, арх. Примечания к чтению и толкованию св. Писания. 1848. **Савваитов П. И.** Православное учение о способе толкования св. Писания. СПб., 1857. Его же: Библейская Герменевтика. СПб., 1859. О христианской символическо-аллегорической философии см.: **Булгаков С. Н.** Философия имени. Париж, 1953, с. 151—153. **Гуревич А. Я.** Категории средневековой культуры. М., 1972, с. 75—76. **Бычков В. В.** Эстетика поздней античности. М., 1981, с. 248, особенно с. 267—284 и прим. 66 на с. 313—314. **Шпет Г. Г.** Герменевтика и ее проблемы.—«Контекст—1989», М., 1989, с. 233—240 и примеч.]—240

¹³ К пониманию особого, эмфатического смысла, который вкладывался мыслителями поколения и типа Флоренского в слово λόγος (и в антитезу логоса и рацио), см.: **В. Ф. Эрн.** 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 (стр. «Столп...», с. 126 и к ней примечание 178 на с. 682).—240

¹⁴ «На полях помета: 1922.IX.26.»—241

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). — 242

¹⁶ Верден Шарль — известный инженер-механик конца XIX — нач. 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 звукорегирующие приборы по заказу лаборатории экспериментальной фонетики Казанского университета. См. также: В. А. Богородицкий. Фонетика русского языка в свете экспериментальных данных. Казань, 1930. — 242

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 удара». Казань, 1905, с. 8—9. > — 242

¹⁸ <Данная строфа относится не к первой, но к третьей редакции стихотворения. > — 243

¹⁹ Здесь справедливо то, что санскр. *kuṛyatī*, нем. *hüpfen* (англ. *hop* и т. п.) фонетически могут соответствовать слав. 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: F. Kluge. *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 *cupula* от *cupa* — «бочка»). — 245

²⁰ Трулльский церковный собор происходил в Константинополе в 692 г. и получил свое 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**. Т. 11. Paris-Leipzig, 1901. Пер.: Деяния вселенских соборов... Т. 6. Казань, 1908³, с. 287. Отец Павел использует здесь: **Срезневский И. И.** Материалы для Словаря древнерусского языка. Т. 2, СПб., 1895. Стлб. 344.] — 245

²¹ Эта заметка к слову *κῦτρος* взята из лексикона позднеантичного лексикографа Гесихия. [См.: **Hesychius Alexandrinus. Lexicon. Cur. M. Schmidt. Jenae, 1867, col. 941. Cf. col. 931: vide κύβοϛ, κυβητίϛω et alia huius radicis verba.**] — 245

²² [См.: **Prellwitz W.** Etymologisches Wörterbuch der Griechischen Sprache... Gött., 1892, S. 168—169. Почти все вышеприведенные примеры — по Прелльвицу.] — 245

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 узлами 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, изнутри 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 **А. Ф. Лосев.** История античной эстетики (ранняя классика). М., «Высшая школа», 1963, с. 339—344 и особенно с. 342.— 246

²⁴ <На полях помета: 1922.IX.28.> — 247

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.] — 247

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»). — 247

²⁷ <Втор. 31, 20; ср.: Исх. 3, 8.> — 248

²⁸ <Подобное выражение в известных комментатору изданиях Евангелия не обнаружено.— **Н. Б.**> — 248

²⁹ <Так в тексте.> — 248

³⁰ [«Борис Годунов», сцена в келье (рассказ Григория о своем пророческом сне).] — 249

³¹ Ср. В. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка, т. II, 2-е изд. СПб.—М., 1881, с. 110.—249

³² «Руслан и Людмила», начало песни пятой.—250

³³ Каламбур основан на имени Готфрида Бульонского (Бульона), одного из героев поэмы Т. Тассо «Освобожденный Иерусалим», которую перевел 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 Головина (Романа Брандта). Т. 1. М., 1912.]—250.

6. Магичность слова

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. Примечаний Флоренского не известно. В основу публикации положен машинописный текст, правленный Флоренским. Дата и место пивки указаны в записи Флоренского на машинописном тексте: «1920.X.12—15. Москва. Клиника душевнобольных». В клинике душевнобольных работала 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. Текст опубликован в кн.: *Studia Slavica Hung.* 34/1—4, 1988. Akadémiai Kiadó, Budapest, с. 25—75.

В Приложении 1 приводится запись лекции Флоренского 4 ноября 1921 г. из курса «Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания». Этот курс Флоренский читал студентам Московской Духовной Академии на частных квартирах в Москве, т. к. в 1919 г. занятия в Троице-Сергиевой Лавре прекратились. Оригинал рукописи — беловик студенческой записи, со вставками на полях, которые приводятся в подстрочных примечаниях.

В Приложении 2 приводится беседа А. Ф. Лосева «Термин «магия» в понимании П. А. Флоренского». (Опубл.: П. А. Флоренский по воспоминаниям Алексея Лосева.—В кн.: «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. неустрашимых 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 интенцией, оно направляется далее туда, куда направлено оно самым актом интенции» (см. наст. изд., с. 273). 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 магический¹. На почве такого мировоззрения вырос платонизм. «Стремление Платона к цельному знанию, к нераздробленному единству миро-представления находит себе точный отклик во всеобъемлемости и органическом единстве первобытного мирозерцания. 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

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.

«в мировую сокровищницу различных историко-философских учений, старающихся проникнуть в тайны платонизма»¹. 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 жизни² — 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, глотание, не говоря уж о переваривании пищи, выделение слюны, желудочных соков, усвоение пищи и дальнейшего ее обращения в теле, — все это действия **магические**, 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»³. Элементы магии, в широком смысле слова, как орудия воздействия, присущи всякой деятельности человека: сакральной (но лишь по ее человеческой, а не благодатной стороне — имени), 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 присутствия ей средств.

В связи с этим Флоренский резко отрицательно относился к распространявшимся в России оккультическим движениям, литературу которых «едва ли у кого будет охота перечитывать»⁴. 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 понимает 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 деяние, действие, практика; теория же вырастает уже на почве практики. Вот почему, будучи сла-

¹ А. Ф. Лосев. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930, с. 680.

² Смысл идеализма. В кн.: В память столетия (1814—1914) имп. Московской Духовной Академии. Сб. статей... Ч. 2. Сергиев Посад, 1915, с. 41—43.

³ Органопроекция. — «Декоративное искусство СССР», 1969, № 145/12, с. 40.

⁴ Отзыв о кандидатском сочинении студента LXVI курса МДА М. Семенова «Типы современных оккультических движений в России». — «Богословский вестник», 1912, № 3, с. 326.

бой и ничтожной в своем учении, этого рода мистика заразительна, сильна и опасна как непосредственное 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.»¹ Практика сектантских, по природе оккультно-спиритуалистических кружков, по мнению Флоренского, есть оргиастические радения, а научнообразные 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.»² «Эта черная «злодатель», привлекаемая в известных случаях, завладевающая положением, отращивающая себе органы выразительности, определяется, однако, вовсе не непременно и не только злою волею тавматурга, 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 расширить, по словнице, лоб кое-кому, хотя бы и на молитве.»³

В одной из центральных своих работ, «Столп и утверждение Истины», Флоренский неоднократно указывает на несоместимость христианства со спиритизмом и оккультизмом. «Безгодатная религия роковым образом перерождалась в темную магию.»⁴ «Обычно не видят существенного отличия христианского подвижничества от подвижничества прочих религий, особенно индуисской <...> Нет ничего противоположнее, как тот и другой вид подвижничества.»⁵ Мистика вне-христианская — «парение в пустом пространстве, безбрежное и великое Ничто»⁶. «Что же касается до нас, то мы готовы признать, что, быть может, и есть особая любовь, свойственная бестелесной, «астральной», — но не 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.»⁷ Единство друзей — «вовсе не медиумическое взаимовладение личностей, не погружение их в безличную и безразличную, — а потому и несвободную, — стихию обоих»⁸. 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

¹ Отзыв о кандидатском сочинении студента LXVI курса МДА М. Семенова... с. 327.

² Философия культа. — Богословские труды. Сб. 17. М., 1977, с. 236.

³ Там же.

⁴ «Столп...», с. 277.

⁵ Там же, с. 291—292.

⁶ Там же, с. 312.

⁷ Там же, с. 407.

⁸ Там же, с. 435.

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 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 удачливые, 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.

¹ «Анализ пространственности в художественно-изобразительных произведениях». Рукопись.

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 они не ощущают недр бытия, из которых вырастает жизнь. Оба живут в прозрачности. <...> Если несколько преувеличивать, то о скрябинских произведениях хочется сказать: поразительно, удивительно, жутко, выразительно, мощно, 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 миродробящей мистерии он написал либретто, довольно беспомощное. Но дело не в том, а в нежелании считаться с реальностью музыкальной стихии как таковой, в желании выйти за ее пределы, тогда как музыка Моцарта или Баха бесконечно действеннее скрябинской, хотя она и только музыка»¹.

Это наблюдение конкретного порядка выражает общий закон, на который неоднократно указывал Флоренский: магические, оккультные стихийные силы, присущие человеческой природе, перерастают в магизм 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 (Трубачев)

¹ Идея магичности слова зарождалась в совершенно разных по духу системах русской эстетики и философии языка XX века, получая в них различный смысл. Так, Андрей Белый, автор статьи «Магия слов» (сб. Символизм, 1910 г.), развивает кантианскую концепцию того же предмета. Как и Флоренский, Белый говорит о некоем преобразующем воздействии слова на мир, но понимает под этим создание в процессе познания особой третьей действительности, отличной как от объективного бытия, так и от чистой человеческой субъективности. Этим понятным образом мира, как щитом, человек ограждает себя от абсолютно чуждого ему реального бытия: «Стремясь назвать все, что входит в поле моего зрения, я, в сущности, защищаюсь от враждебного, мне непонятного мира, напирающего на меня со всех сторон; звуком слова я укрощаю эти стихии; процесс наименования пространственных и временных явлений словами есть процесс заклинания; всякое слово есть заговор; заговаривая явление, я, в сущности, покоряю его» (с. 431). В понимании же Флоренского, магия — это не создание стены между человеком и действительностью, но, напротив, проникновение, «ввинчивание» энергии чело-

¹ Из письма к дочери О. П. Флоренской. Соловецкий лагерь 23.III.1937. См.: Трубачев С. З. Музыкальный мир П. А. Флоренского. — «Советская музыка», 1988, № 9, с. 99—100.

века в предмет, слияние с ним, освоение его изнутри — через это и происходит подчинение объекта человеку. Слова — основные орудия магии — при этом не образуют онтологически самостоятельной «третьей» действительности, но синтезируют в себе энергии человека и «заклинаемого» им мира.

В общении человека с запредельным магическая и религиозная установки существенным образом разнятся. В религии человек переживает божество как свободную личность, с которой возможен диалог — которую можно просить, умиловать, от которой можно требовать и т. д. Как область свободы, религия непременно предполагает момент неопределенности и риска: результат диалога с богом принципиально непредсказуем, религиозная вера — не уверенность, но доверие, основанное на любви. Напротив, в мире магии господствуют жесткие причинно-следственные отношения: словесная формула или магический обряд с необходимостью влекут за собой желаемый магом результат. Магическая формула никоим образом не есть просьба: она больше, чем приказ, и сродни силе, приводящей в движение тело материального мира. Магия как практика, действие имеет под собой теорию — ту или иную разновидность «духовной науки», систему представлений о духовном мире. И потому магию можно уподобить технике — т. е. науке прикладной; точнее же сказать, техника в мире материальном в той или иной степени осуществляет то, что магия — в мире духовном; магия онтологически и исторически предшествует технике. Флоренский исключительно остро чувствовал существо магии, изучал ее исторические формы и в ряде работ («Общечеловеческие корни идеализма», «Магичность слова» и др.) дал ее философское осмысление. Параллель между магией и техникой представлена в работе «Органопроекция». Особенно примечательно то, что в лекциях по философии культа дан образ Церкви, так сказать, в аспекте магии: чинопоследования обрядов представлены в качестве гарантирующих совершение таинства. Также и молитва есть не только свободное сердечное движение, выразившееся в слове, но и формула, построенная по определенному закону; в следовании этой формуле — по крайней мере, необходимое условие исполнения молитвы. Тот же самый оккультный энергетизм обнаруживается и в «Магичности слова»; с этим связано обращение Флоренского к оккультическим терминам (од, страж порога и др.). — 253

² Ср. с общей методологией труда («У водоразделов мысли» в разделе «Пути и средогочия» (наст. изд., с. 27). — 253

³ Эта метода Флоренского заставляет вспомнить о сократовской майевтике. В «Геэтете» Сократ называет себя «повитухой», вызывающей к жизни знания, уже скрыто присутствующее в душах его собеседников. — 253

⁴ Субстанция протяженная и субстанция мыслящая (лат.). — 254

⁵ Понятие формы — одно из ключевых для мировоззрения Флоренского. По его мнению, интуиция формы восходит к идее дискретности: «...Дискретность реальности ведет к утверждению формы или идеи (в платоно-аристотелевском смысле) как единого целого, которое «прежде своих частей» и их собою определяет, а не из них слагается» (Автореферат. В кн.: Половинкин С. М. П. А. Флоренский: Логос против Хаоса. М., 1989, с. 9). Идея дискретности захватила Флоренского еще

в бытность его студентом-математиком; интерес к ней был пробужден лекциями Н. В. Бугаева и вначале реализовался в такой области математики, как теория функций (см.: **Флоренский П. А.** Введение к диссертации «Идея прерывности как элемент мирозерцания». В сб.: Историко-математические исследования. Вып. 30. М., 1986.) Концепции числа («Пифагоровы числа»), образа («Иконостас») и слова («Мысль и язык», «Имена») пронизаны у Флоренского пафосом формы. Мыслитель полагал, что категория формы не является ценностью в послевозрожденческой культуре, в которой господствует принцип непрерывности. Свою современность, начало XX века, он переживал как конец возрожденческих представлений и видел в ней первые приметы новой органической эпохи («Итоги»).— 256

⁶ Ср.: «Основным законом мира Флоренский считает второй принцип термодинамики — закон энтропии, взятый расширительно, как закон Хаоса во всех областях мироздания» (Автореферат, с. 6).— 256

^{7*} Максвеллом впервые была решена статистическая задача о распределении молекул идеального газа по скоростям. Сюда и относится представление о «демон-распределителе» — персонификации одного из параметров данной задачи.— 256

⁸ В философии имя Оствальда связывается с энергетическим миропониманием, в основе которого лежит представление об энергии как единственном истинно существе начале бытия. «Энергия 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.** Натур-философия. М., б. г., с. 124).— 257

⁹ Мирозрением 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.— 258

¹⁰ **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...»).— 259

¹¹ Ср. у Лосева: «Слово есть <...> некоторый легкий и невидимый, воздушный организм, наделенный магической силой чего-то особенное значить, в какие-то особые глубины проникать и невидимо творить великие события. Эти невесомые и невидимые для непосредственного

* Автор примечаний благодарит С. М. Половинкина за любезную помощь в связи с материалом примечаний 7—10.

ощущения организмы летают почти мгновенно; для них (с точки зрения непосредственного восприятия) как бы совсем не существует пространства. Они пробиваются в глубины нашего мозга, производят там небывалые реакции, и уже по одному этому есть что-то магическое в природе слова» (Философия имени. М., 1927, с. 68).— 260

¹² 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.— 261

¹³ В «Строении слова» Флоренский развивает представления о фонеме и морфеме как внешней и о семеме как внутренней форме слова. Если внешнюю форму слова Флоренский называет его телом, то семеме он уподобляет его душе. Таким образом, уже в «Строении слова» выдвинуто представление о слове-организме, слове как живом существе, нашедшее свое дальнейшее развитие в «Магичности слова», а также в книге «Имена». Истоки же этого представления следует искать в «Общечеловеческих корнях идеализма».— 262

¹⁴ Здесь, по-видимому, присутствует интуиция оккультического мизантропа: материя есть оплотненный дух, дух же — в той или иной мере разреженная материя. Стремление «примирить» дух и материю, привести их, так сказать, к общему знаменателю было одним из характернейших направлений мышления Флоренского. В его филологии это стремление проявилось чрезвычайно ярко — в частности, в «Магичности слова»; ту же оккультическую природу имеют попытки заполнить «пропасть между звуком и смыслом», сказавшиеся в каббалистических штудиях, которые предвзято написаны в книге «Имена». Теософская в своей основе идея воплощения духа обнаруживается также в образе, которым нередко пользуется Флоренский: дух «ткет» себе тела, тончайшим из которых является имя («Имена»), затем идут оболочки — астральная, физическая («Органопроекция»), — и этот «дом» духа распространяется вширь и далее. В него входят одежды, которые продолжают тело («Философия культа»), жилище, орудия труда, вся культура наконец («Органопроекция», «Ното faber»). В своих интуициях Флоренский часто был близок Р. Штейнеру, с трудами которого он был знаком (см. библиографию к книге «Столп и утверждение Истины»).— 262

¹⁵ В состоянии рождения (*лат.*) — 262

¹⁶ См.: De architectura, libri decem, V, 3; ed. F. Krohn, Lpz., 1912. (Русский перевод: Витрувий. Об архитектуре, кн. 1—10. СПб., 1790—97; также: Витрувий. Десять книг об архитектуре, пер. Ф. А. Петровского. Т. 1. М., 1936).— 264

¹⁷ У Флоренского есть работа «О типах возрастания», написанная в 1906 году. (Богословский вестник, 1906, т. 2, № 7, с. 530—568). В ней он развивает идею, согласно которой духовное преуспевание 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^1 , 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. — 264

¹⁸ По Флоренскому, термин науки — это свившийся в одно «синтетическое» слово закон. Обоснование этой мысли предпринято в главе «Термин». — 265

¹⁹ Ср. с идеями статьи «Общечеловеческие корни идеализма», посвященной собственно магии (Богословский вестник, 1909 г., т. 1, № 3, с. 413): «Слово кудесника — вещь. Оно — сама вещь. Оно, поэтому, всегда есть имя. Магия действия есть магия слов; магия слов — магия имен. Имя вещи и есть субстанция вещи. В вещи живет имя, вещь творится именем. Вещь вступает во взаимодействие с именем, вещь подражает имени. У вещи много различных имен, но — различна их мощь, различна их глубина. Есть имена более и менее периферические, и, сообразно с тем, зная, мы знаем более или менее вещь и могучи более или менее в отношении к ней. Непроницаемость вещи происходит от неумения заглянуть внутрь ее, в ее сокровенное ядро. Чем глубже мы постигаем вещь, тем больше мы можем. Кому известны сокровенные имена вещей, нет для того ничего непреступаемого. Ничто не устоит пред ведающим имена, и, чем важнее, чем сильнее, чем многозначительнее носитель имени, тем мощнее, тем глубже, тем значительнее его имя. И тем более оно затаено. Личное имя человека — это почти необходимое средство ведения его и волхования над ним». — 265

²⁰ Фраза взята из соборного определения 1351 г. против Варлаама и Акиндина, гл. 2: ἐνεργείας γὰρ μόνον τὸ μὴ ὄν στερεῖσθαι φασὶν ἐπὶ λέξεως οἱ τῆς ἐκκλησίας διδάσκαλοι (ибо учителя 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: **Флоренский Павел**, свящ. Иконостас — Богословские труды, сб. 9. М., 1972, с. 143. Ср. прим. 4 и 23 к «Имеславию...» — 265

²¹ Влияние имени на личность Флоренский представляет антиномически. Тезисом для него является утверждение, которое в случае его абсолютизации вырождается в фатализм именования (как у С. Булгакова): «Имя — лицо, личность, а то или другое имя — личность того или другого типического склада. Не только сказочному герою, но и действительному человеку его имя не то предвещает, не то приносит его характер, его душевные и телесные черты в его судьбу» (Имена. — Соц. иссл., 1990, № 4, с. 176). Антитезис же к нему — идея нравственной свободы в русле, заданном именем: «Каждое данное имя есть целый спектр нравственных самоопределений и пучок различных жизненных путей. Верхний полюс имени — чистый индивидуальный луч божественного света, первообраз совершенства, мерцающий в святом данного имени. Нижний полюс того же имени уходит в геенну, как полное извращение божественной истины данного имени, но и тут остается инвариантным. Преступник и закоренелый злодей направляются к этому полюсу. Между верхним и нижним полюсом помещается точка нравственного безразличия, тоже по-своему предел, около которого, никогда не удерживаясь на нем в точности, собираются обыкновенные средние люди» (Имена. Рукопись, с. 87). Имя, образование достаточно гибкое, есть, по

Флоренскому, не бóльшая помеха свободе человека, чем любой другой формообразующий фактор — скажем, принадлежность к определенным расе, роду и т. д. — 267

²² Ср. в книге «Имена»: святой «ублажается за соответствие жизни своей — своему имени, и, значит, имя признается онтологически честнейшим» (рукопись, с. 28). Через имя, как через некий мистический корень, человек связан с высшим миром; имя есть небесная сущность, и отношение к ней человека определяется как приобщение, сказано в «Общечеловеческих корнях идеализма». Булгаков же, в соответствии со своим мировоззрением, называет имя «софийным» человеком» (Философия имени, с. 169). О связи концепций имени Флоренского и Булгакова свидетельствует следующее признание самого о. Сергия в «Философии имени»: «Материал, сюда относящийся, собран П. А. Флоренским в одном (рукописном) его сочинении о переименовании (как мирском, так и священном)» (с. 250, примеч. 90 к с. 170). — 267

^{22а} Имеющийся в рукописи и машинописном тексте главы сбой в нумерации параграфов сохранен.

²³ На поле оригинала против данного места рукой П. А. Флоренского написано: «Смотрение на стрелку отклоняет ее». — 268

²⁴ Бальмонт К. — Слова любви, 1900 г. — 269

²⁵ 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 Bewegungerscheinungen» (1867) и др.

²⁶ В «Столпе...» высказаны такие антропологические идеи (см. т. 1 наст. изд. с. 264—266, также приложения, с. 587): «То, что обычно называется телом, — не более как онтологическая поверхность; а за нею, по ту сторону этой обложки лежит мистическая глубина нашего существа». Представления о симметрии относятся к бытию тела истинного, мистически углубленного. — 272

²⁷ 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. — 272

²⁸ «Усия» — греч. οὐσία, сущность. Начиная с IV в. используется в соотнесении с «ипостасью» — лицом — как богословский термин; Бог при этом характеризуется как единосущный и триипостасный. Божественная усия — общее существо трех Ипостасей Троицы, Ее доличностная природа. См. об этом, напр.: Лосский В. Догматическое богословие. — Богословские труды. М., 1972. Сб. 8: (Ч. 1. гл. 4: «Троичная терминология»). Понятия усии и ипостаси используются Флоренским — в соответствии с традицией — в антропологии, разбитой, 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. Ниц-

ше, 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, о которых говорится в данном месте «Магичности слова». — 272

¹⁹ Ср. Мф. 16, 18. — 275

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 публикации. Примечаний Флоренского не известно.

Среди подготовительных материалов особого внимания заслуживает работа «Об Имени Божиим», которая публикуется в Приложении 1. Авторской рукописью является черновой набросок выступления. Рукописный оригинал представляет собою беловик записи беседы Флоренского одним из слушателей его лекционных курсов в Москве. Время и место беседы известны из записи Флоренского на машинописном экземпляре этого текста: «(Изложено 1921. VIII. 18 ст. ст. в среду, в церкви Николы на Курьих Ножках)». Этот машинописный экземпляр, просмотренный Флоренским, и положен в основу публикации. Ранее «Об Имени Божиим» по невыверенной «самиздатской рукописи» из архива А. Ровнера опубликовано в кн.: Новый журнал, № 167, Нью-Йорк, 1987, с. 139—150. Оба текста опубликованы в кн.: *Studia Slavica Hung. Akadémiai Kiadó, Budapest. 34/1—4, 1988, с. 40—75.*

В Приложении 2 публикуется записка Флоренского с проектом текста для нового Синодального послания. Оригиналу написан карандашом, вероятно, в 1916—1917 гг.

В Приложении 3 приводится отрывок письма Флоренского от 6 февраля (ст. ст.) 1923 г., вероятно, тем афонским инокам, которые отложились от духовного общения с церковной властью 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.

Раздел «Имеславие как философская предпосылка» так же, как и предыдущий, затрагивает целый ряд очень острых и дискуссионных вопросов. В связи с этим необходимо особо прояснить позицию Флоренского в афонских спорах об Имени Божиим.

Поводом к афонским спорам 1912—1913 гг. об Имени Божиим

послужила книга схимонаха Илариона «На горах Кавказа»¹, написанная старцем-подвижником, который жил в уединенном кавказском скиту. Книга излагала собственный духовный опыт отшельника, а говоря точнее — его созерцательные переживания при молитве. Русская и вообще восточная монашеская традиция, уходящая в первые века христианского подвижничества, ориентирует человека, посвятившего себя Богу, на длительное — в идеале постоянное — молитвенное призывание Имени Господа Иисуса Христа; в этом заключается основа духовной жизни монаха. «Опираясь на древних отцов и из современных церковных писателей в особенности на о. Иоанна Кронштадтского и на епископа Игнатия Брянчанинова, 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»². Высокие состояния во время молитвы, известные и автору книги «На горах Кавказа», побудили его прийти к такому выводу: «В Имени Божиим присутствует Сам Бог — всем Своим существом и всеми Своими бесконечными свойствами»³. Характер данной книги — аскетический и отчасти лирический, но отнюдь не догматический; привлекала же она к себе внимание именно благодаря категоричности своих суждений, касающихся Имени Божия. Смиранный схимник, видимо, не помышлял, какие страсти развяжет его сочинение в русских монастырях на Афоне — цитадели монашества. Вскоре по выходе книги последовала отповедь ее идеям: «Автор номинальное, невещественное имя «Иисус» олицетворяет в живое и самое высочайшее Существо Бога. Такая мысль есть пантеистическая»⁴, — писал один из насельников Афона.

По своему отношению к книге русские монахи на Афоне разделились на две партии. Одна из них, горячо одоблив книгу и ее автора, взяла на вооружение ее главную идею — пафос почитания Имени Божия, доведя эту идею до формулировки предельно острой, в таком виде отсутствовавшей в книге — «Имя Божие есть Сам Бог». Эта партия считала себя следующей православному преданию и называлась «имеславческой». Другая, отрицающая божественное достоинство имени, принимающая лишь ограниченное его почитание, обвиняла противников в ереси и определялась ими как «имеборческая». «Имеборцы», которые также считали, что они следуют православному учению, называли «имеславцев» «имеклонниками» и «имебожниками». Постепенно спор, начавшийся на Афоне, втянул в себя широкую церковную общественность, православных иерархов — в том числе и греческих, — богословов, светских философов. Эта полемика имела тяжелые последствия для многих ее участников и оказалась серьезным потрясением для Церкви, вскрывшим ее внутреннее неблагополучие.

Положительным моментом афонских споров для русской культуры было лишь то, что они дали определенный толчок развитию мыс-

¹ С 1908 г. по 1912 г. вышло три издания.

² Священник Павел Флоренский. Предисловие «От Редакции» к книге: Иеросхимонах Антоний (Булатович). Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус, М., 1913, с. IX.

³ Схимонах Иларион. На горах Кавказа (третье издание). Киев, 1912, с. 16.

⁴ Инок Хрисанф. Рецензия на сочинение схимонаха о. Илариона «На горах Кавказа». В кн.: Святое православие и именобожническая ересь. Харьков, 1916, с. 5.

ли — стимул и материал для создания философии слова. Суть полемики была та же, что в средневековом споре реалистов и номиналистов: речь шла об онтологичности или же условности имени, конкретно — Имени Божия; ключевыми понятиями, которыми оперировали обе стороны, были привычные для церковной мысли категории сущности и энергии (действия Бога, вошедшие в арсенал богословия в XIV веке во время так называемых паламитских споров¹. Глава афонского имеславия и идеолог течения иеросхимонах Антоний (Булатович) в своем основном сочинении так формулировал идеи своих сторонников: «Воистину Имя Божие есть словесное действие Божества»; «Всякое Имя Божие, как истина Богооткровенная, — есть Сам Бог, и Бог в них пребывает всем существом Своим, по неотделимости существа Его от действия Его»². Противная же сторона говорила о «религиозном атавизме» и языческом уклоне имеславия, обвиняла имеславцев в том, что они превращают Имя Божие в идола, утверждала, что Бог выше всякого имени, — в именах же Божиих заключена энергия лишь человеческая.

Этот взгляд был поддержан влиятельным в высших кругах архиепископом Антонием (Храповицким)³, а затем и архиепископом Никоном (Рождественским)⁴ и стал официальной точкой зрения Синода

¹ См. об этом, напр.: **Архимандрит Киприан**. Антропология св. Григория Паламы. Часть II, гл. 5. Париж, 1950.

² **Иеросхимонах Антоний (Булатович)**. Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус. М., 1913, с. 5.

³ По свидетельству митрополита Вениамина (Федченкова), архиепископ Антоний выступил против почитателей Имени Божия, не читая их сочинений, но, впрочем, в соответствии со своими богословскими взглядами: «Наконец, упомяну об одном печальном факте. Известный митрополит Антоний (Храповицкий), бывший самым ярким 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. В кн.: **Митрополит Вениамин Федченков**. Протоиерей Иоанн Сергиев. 1954. Ркп.).

⁴ До того, как разгорелись споры на Афоне, архиепископ Никон в своих статьях и изданиях проводил вполне «имеславскую» линию. См.: <**Священник Павел Флоренский**.> Архиепископ Никон — распространитель «ереси». В кн.: **Материалы к спору о почитании Имени Божия**. Изд. 2-е. М., 1913. С. 101—104. Можно лишь предположить, что перемена позиции была связана с особой миссией архиепископа Никона по усмирению афонской смуты и высылке монахов с Афона.

Русской Церкви. Однако сочинения как защитников Имени Божия, так и их противников отличались противоречивостью, терминологической неясностью и непоследовательностью. Это отразилось в Синодальном послании от 18 мая 1913 г. «...по поводу новоявленного учения книги «На горах Кавказа». С одной стороны, там утверждалось, что «Имя Божие свято, и достопоклоняемо, и вождлено, потому что оно служит для нас словесным обозначением самого превозделенного 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...». Однако дальнейшее изложение совершенно противоречило тому, что было заявлено: «...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 не называется ни Богом (что было бы бессмысленно и богохульно), ни Божеством, потому что оно не есть и энергия Божия»¹. Такое утверждение противоречило даже и прилагаемому для обоснования Синодального послания докладу С. В. Троицкого, в котором говорилось: «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»².

Дальнейший ход событий привел к тому, что стороны, вместо выявления православного учения об Имени Божиим и уяснения того, в чем они сходились во взглядах, а в чем расходились (по существу или вследствие терминологического различия) — обратились к взаимным упрекам и опровержениям опровержения. Серьезному обсуждению вопроса в дальнейшем не способствовала также церковно-политическая борьба группировок и само положение защитников Имени Божия, оказавшихся под каноническими запрещениями. Наиболее последовательно имеславие критиковалось преподавателем Петербургского духовного училища С. В. Троицким; у него обнаруживаются попытки установить природу слова как такового — и при этом он выступает как убежденный номиналист: «Имена сами по себе несколько не связаны с предметами. Ни один предмет сам по себе в наименовании не нуждается и может существовать, не имея никакого имени. Имена предметов нужны только нам для упорядочения своей психической деятельности и для передачи своей мысли о предмете другим <...> Имя есть лишь условный знак, символ предмета, созданный самим человеком»³. На стороне афонских

¹ Сборник документов, относящихся к афонской имябожнической смуте. Пг., 1916, с. 26—27.

² Цит. по кн. Эрн В. Разбор Послания Святейшего Синода об Имени Божиим. М., 1917, с. 38.

³ Троицкий С. В. Учение афонских имябожников и его разбор. СПб., 1914, с. 18.

имеславцев была значительная часть русского монашества, хотя после определения Синода поддержка эта носила, разумеется, скрыто-молчаливый характер¹, такие крупные богословы, как архиепископ Феофан (Быстров), епископ Феодор (Поздеевский), ректор Московской Духовной Академии, профессора Московской Духовной Академии священник Павел Флоренский, М. Д. Муретов, московский кружок ищущих христианского просвещения (М. А. Новоселов, Ф. Д. Самарин, С. Н. Булгаков, В. А. Кожевников, В. Ф. Эрн), а в 20-е гг. А. Ф. Лосев и математик Дм. Егоров. Однако было бы большой ошибкой и несправедливостью считать, что поддержка афонских имеславцев означала идентичность с их взглядами и одобрение их поведения в церковной жизни. Философов привлекало мировидение монахов-имеславцев: оно представлялось им органически цельным, здоровым, не искаженным позитивизмом и духом поверхностной образованности. Произошел ряд выступлений философов в защиту имеславцев — среди них выделяются блестящие статьи В. Эрн, сочетающие острую пронизательность с почти памфлетным началом. В частности, В. Эрн указывал, что в основе имеборческих положений послания Синода и приложенных к нему докладов лежат субъективистская теория Милля и кантианская феноменалистическая антропология, по которой человек замкнут — и безусловно ограничен сферой явлений своего сознания.² В этом В. Эрн видел наступление протестантского духа Германии на православный дух России, которое предшествовало мировой войне. В споре об Имени Божием философы видели знамение времени; этот спор стал для них предметом многолетних размышлений, отправной точкой теоретических построений.

Какова же была позиция Флоренского в афонских спорах? Его отношение к афонскому имеславию было неоднозначным. С одной стороны, в имеславских интуициях он находил глубокую мировоззренческую правду. Существо имеславия виделось ему в жизнеутверждающем признании связи между человеком и объективным бытием; здесь он усматривал ядро органического мировидения. Отрицать же имеславие означало, по Флоренскому, принять духовно губительную установку позитивизма.

¹ Вот как описывает свое впечатление от Синодального послания митрополит Вениамин (Федченков): «Имя батюшки о. Иоанна <Кронштадтского> тесно связано с имеславием. Вспомню о собственном ощущении, когда было осуждено учение так называемых «имебожников». Это было летом (вероятно 1913 г.). Я проживал на родине. Мне пришлось прочитать в «Церковных ведомостях» об этом осуждении. И не разбираясь в данном вопросе с богословской точки зрения, я однако ощутил такой острый духовный удар, будто от меня потребовали отречения от православия. И с той поры доныне (1954), вот уже сорок лет, я не могу успокоиться окончательно. Четыре года тому назад, когда я был близок к смерти, я даже сделал «завещание» по этому поводу, желая снять (с себя по крайней мере) возможное обвинение, будто и я как-то повинен в этом осуждении, хотя бы одним самым молчаливым согласием с ним» (Имеславие. В кн.: Митрополит Вениамин Федченков. Протоиерей Иоанн Сергиев. 1954. Ркп).

² См.: Эрн В. Ф. Разбор Послания Святейшего Синода об Имени Божием. М., 1917, с. 24; его же: Спор об Имени Божием.— Христианская мысль, 1916. № 9.

В 1913 г., еще до выхода Синодального послания, он издает и снабжает анонимным предисловием «От редакции» (10 марта 1913 г.) книгу иеросхимонаха Антония (Булатовича) «Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус».

В предисловии Флоренский писал: «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 столкновения 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, начинается 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 не что 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»¹.

Флоренский отмечал также, что редакция не считала своим правом устранять недостатки, неточности и неясности по недоразуменным пунктам без сношения с автором. Но о своих расхождениях во взглядах с иеросхимонахом Антонием Флоренский в то время записал так:

«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, со всею полнотою Своей Божественной природы. Мы не делим естеств (имеборцы, несториане), но и не сливаем их (фигция рецензента, монофизиты). 2) Имеборцы правы, что Имя Иисус принял И <исус> Х <ристос> только в зачатии Своем. Но человечество-то 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.

¹ Указ. соч., с. X.

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.

После выхода Синодального послания Флоренский оказался в затруднительном положении. Издавая труд иеросхимонаха Антония, он надеялся, вероятно, в дальнейшем изложить свое понимание, но это стало невозможно для него ввиду ситуации церковной жизни. Поэтому разбор Флоренским статьи епископа Никона «Великое искушение около святейшего Имени Божия»¹ так и не вырос в отдельную работу, подобную статье В. Эрн. Наброски эти, однако, ценны как прообраз реалистической теории имени. Приведем некоторые цитаты:

«Не потому, что нет «достойных слов», не количественно — Существо Его < Бога > превосходит именование, 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».

«Если оо. синодалам угодно слово «Бог» относить лишь к Существо Божью, а не к энергии, которая-де называется Божеством, то фраза Никона² 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 (Θεότης) исходит благодатное действие, которое опять может называться Θεότης, но и вся энергия, и частные случаи ее проявления называются одним именем (Θεότης) 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».

«С «Самим Богом», в смысле Существа Божия, Имя никто не отождествляет, да и вообще Имя ни с чем не отождествляют. Но Имя приравнивают или, еще точнее сказать, логически включают в понятие об энергии Его³. Имя есть энергия, а энергия Божия являет Самого Бога. Итак, именовславцы включают (логически) Имя Божие в явление Божие, которое тоже можно называть Богом (Θεότης), — т. е. тем же термином, что и Существо Божие. А 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,

¹ Прибавление к церковным ведомостям, 20 мая 1913. № 20, с. 853—869.

² «Не от звуков имени, не от отвлеченной идеи, не от умопредставляемого имени, а от Самого Бога льется на него луч благодати» (указ. соч., с. 855).

³ «Д» знак включения (импликации при предложениях и инклюзии при классах) («Столл...», с. 600). Знак включения в логистике различается от знака эквивалентности, равенства (=) и знака нумерического тождества (≡), хотя в речи они определяются иногда и одним словом: «есть», «равно».

что этот самый термин может употребляться и в собственном, непосредственном, так сказать, своем значении, а именно применительно к Богу явленному — к энергии Его?»

Имеславие Флоренский уподоблял иконопочитанию, а имеборчество — иконоборчеству (иконокласт — сокрушитель икон; ономокласт — сокрушитель имен). «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». В этой связи глубоко закономерно, что одновременно с трудами по разработке учения о слове и имени Божиим Флоренский занялся изучением символики и смысла икон.

Критикуя сочинения архиепископа Никона за непоследовательность, непроясненность позиции, основную силу возражений Флоренский направляет против его «духовного позитивизма» — мировоззренческого комплекса, включающего в себя признание слов за условные знаки, т. е. скрытый агностицизм, и в целом являющегося мироощущением личности, целиком ушедшей в свою субъективность, закрывшей себя от реальности. Участие в полемике вокруг Имени Божия способствовало развитию и оформлению интуиций Флоренского о слове.

Вместе с тем изначально Флоренский не мог не занять позиции, находящейся над идеологией афонского имеславия. Относясь с глубоким уважением к монашескому подвижничеству, из недр которого вышли представители имеславия, он не мог не ощущать отсутствия настоящей теоретической платформы под имеславческими взглядами, низкого уровня их философствования.

В связи с этим важно привести письмо Флоренского главе противников афонского имеславия архиепископу Антонию (Храповицкому) от 29 декабря 1915 года: «Теперь об Афоне. Никакого имябожничества я не признаю, имябожником 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 <уть>, 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 имябожниках»¹. 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». Думается, нет надобности сомневаться в искренности этого письма, оно подтверждается всей системой взглядов Флоренского.

Из материалов дальнейших лет видно, что Флоренский глубоко внутренне страдал оттого, что вопрос о почитании Имени Божия был решен без общего церковного обсуждения, со смущающими и противоречивыми формулировками (см. Приложение 2).

¹ В предыдущем письме Флоренский, как редактор «Богословского вестника», предложил архиепископу Антонию написать какую-либо статью к 25-летию юбилею журнала (1892—1917). В ответном письме архиепископ Антоний среди ряда тем предложил статью «Об имябожниках».

Л. А. Зандер, вероятно, со слов протоиерея Сергия Булгакова писал, что «в 1918 году <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 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 судить о направлении работы комиссии, хотя ее состав и само создание говорит за то, что вопрос должен был получить какое-то новое решение, может быть, близкое по духу к цитированному выше проекту Флоренского. Можно, однако, предположить на основании последующих событий, что отсутствие нового решения по вопросу об имеславии вызывалось не только прекращением работы Собора. К тому времени собственно афонские имеславцы, распаленные страстью борьбы, заняли крайне непримиримую и вызывающую позицию, считая свои формулировки учения об Имени Божиим окончательными и единственно верными. Давать новое решение по афонской смуте, в преддверии грядущих испытаний Церкви и надвигавшегося обновленчества, могло означать, что смута из афонской перерастет во всероссийскую. Часть афонских имеславцев, не смирившаяся с молчанием Поместного Собора, отложились от Церковной власти и удалилась на Кавказ. Один из прежних их соратников, архимандрит Давид, который, вероятно, надеялся на то, что имеславцы образумятся, просил в 1923 г. Флоренского написать кавказским имеславцам увещательное письмо, которое публикуется в Приложении. Это позднее кавказское имеславчество 20-х годов, в своей болезненной фиксации на Имени как таковом потерявшее чувство меры, теперь уже действительно сделавшее Имя идолом, было чуждым Флоренскому на этот раз и по своим интуициям. И когда в письме к кавказским имеславцам Флоренский высказал очевидное — Имя есть Бог, но Бог не есть Имя, — он хотел указать им на их идейный перегиб, приведший к абсурду, ереси. То, что в данном письме Флоренский склонен заступаться за синодальных богословов, говорит о его разрыве с историческим имеславием.

Но в это же время Флоренский продолжает разрабатывать проблему имеславия как философской предпосылки общечеловеческого миропонимания. В этом он как мыслитель, священник и профессор Духовной Академии видел свой долг перед Русской Церковью. В отличие от афонских имеславцев Флоренский мыслил об Имени Божиим, во-первых, антиномически (имя Божие есть Бог, но Бог не есть имя), во-вторых, синергитически (в Имени Божиим он признавал сопряжение двух энергий, Божией и человеческой). Не считая своих взглядов и формулировок окончательными или лучшими, Флоренский считал необходимым

¹ Зандер Л. А. Бог и Мир. Т. 1. Париж, 1948, с. 53.

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 Имени Иисусове, наиболее сложном догматически и требующем прежде всего святоотеческого духовного опыта.¹

Игумен Андроник (Трубачев)

¹ На полях оригинала дата: «1922. X.1». — 281

² Ср. с идеями главы «Диалектика»: «Наука — всегда дело кружка, сословия, касты, мнением которого и определяется; философия же существенно народна». (Наст. изд., с. 130). — 283

³ Имеется в виду отношение в Христе божественной и человеческой природ, как оно определено оросом IV Вселенского Собора, происходившего в Халкидоне в 451 году. Состоящее из одних отрицательных определений, данное вероучительное положение указывает на неизреченность соединения двух природ в Лице Богочеловека. — 284

⁴ См. примечание 20 к «Магичности слова». — 285

⁵ На полях оригинала дата: «1922. X. 3». — 286

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. — Богословские труды, вып. 9. М., 1972, с. 99). — 287

⁷ На полях оригинала дата: «1922. X.». — 289

⁸ Неточная цитата из концовки басни И. А. Крылова «Кот и Пovar»:

«А я бы повару иному
Велел на стенке зарубить:
Чтоб там речей не тратить по-пустому,
Где нужно власть употребить». — 290

⁹ В данном положении Флоренского просматривается центральная — фактически единственная — интуиция исторического имеславия: «Имя Божие есть Сам Бог». — 293

¹⁰ См.: Потенция А. Из записок по русской грамматике. Т. 1. Харьков, 1888, с. 92. Подчеркнуто П. Флоренским. — 294

¹ Истории имеславия в России и на Афоне посвящена книга Παπουλίδης Κ. Κ. Οἱ Ρῶσοι ὀνοματολόγηται τοῦ Ἁγίου Ὁρους. Θεσσαλονίκη, 1977. Содержание: исторический очерк — с. 13—76; публикация неизданных документов — с. 79—114; переиздание книги 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. Gründer. Bd. 6, Basel; Stuttgart, 1984, S. 390—398 (Name Gottes). См. также: Столп и утверждение истины. Примеч. 20 (с. 616) и 744 (с. 782—783) (литература указана А. Г. Дунаевым).

¹¹ На полях оригинала дата: «1922.X.8». — 294

¹² Потегбия А. Там же. Подчеркнуто П. Флоренским. — 295

¹³ Ср. 1 Кор. 13, 4—5: «Любовь <...> не ищет своего <...>», «Гимн любви» данной главы Павлова послания относится к весьма часто упоминаемому П. Флоренским текстам. — 295

¹⁴ «Самый цимес» — восходит к еврейскому «циммет» (корица). Оборот, означаящий «самое главное, ценное, вкусное». — 296

¹⁵ Этость есть единичность (*лат.*). Здесь терминология Иоанна Дунса Скота (Joannes Duns Scotus, Quaestiones super Libr. Metaphys. VII, qu. 13, 9). — 297

¹⁶ На полях оригинала дата: «1922.X.9». — 298

¹⁷ Гофман Э. Т. А. Золотой горшок (вигилия 4-я). — 299

¹⁸ Из обширной литературы, возникшей в спорах об Имени Божиим, здесь в качестве трудов, представляющих разные стороны полемики (кроме упомянутых во вступительной статье), можно было бы назвать сборник «Имяславие. Богословские материалы к догматическому спору об Имени Божиим по документам имяславцев». СПб., 1914, и книгу архиеп. Никона «Имебожники», Троице-Сергиева Лавра, 1914. — 300

¹⁹ Имя Божие есть Бог и именно Сам Бог (*греч.*) — 300

²⁰ Бог не есть ни имя Его, ни Самое Имя Его (*греч.*). — 300

²¹ По данному вопросу, кроме упомянутой во вступительной статье книги архимандрита Киприана (Керна), можно было бы отослать читателей к работам В. Лосского «Очерк мистического богословия Восточной Церкви» и «Паламитский синтез» (Богословские труды. Вып. 8. М., 1972. — 301

²² На полях оригинала дата: «1922.X.14». — 302

²³ 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. прим. 20 к «Магичности слова». — 302

²⁴ Зенд-Авеста (точнее, Авеста) — собрание священных книг маздеизма, религии Зороастра (Заратустры), которая господствовала от Индии до малоазиатского побережья. Зенд-Авеста почитается как откровение Ормузда Зороастру. Дошедшие до современности пять книг Зенд-Авесты состоят из текстов в основном литургического характера. Создавалась Зенд-Авеста предположительно с IX в. до н. э. по III в. н. э. Она разделяется на «авесту», основной текст, и «зенд», его более поздние толкования. Язык «авесты» отличен от языка «зенда» — пехлевийского, т. е. среднеперсидского. Собственно же авестийский язык распадается на более древний, на котором написаны гимны (гаты), приписываемые Зороастру, и язык младшей авесты. — 307

²⁵ На полях оригинала дата: «1922.X.15». — 309

²⁶ 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. — 309

²⁷ 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 теодо-

ксии. В своем стремлении возродить культ языческих богов Фабр д'Оливе устроил собственное святилище. С его именем связывают новое направление в масонстве. — 310

²⁸ 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. — 310

²⁹ 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. — 310

³⁰ На полях оригинала дата: «1922.X.21». — 312

³¹ **И. Кант**. Критика чистого разума. Ч. II. Трансцендентальная логика. Введение, I: «Понятия без интуиций пусты, интуиции без понятий — слепы». См.: **Иммануил Кант**. Сочинения в шести томах. Т. 3. М., 1964, с. 155. — 314

³² О мистических учениях иудаизма, объединенных под именем каббалы, см. примечание С. С. Аверинцева (№ 25) к статье П. Флоренского «Строение слова» (наст. изд., с. 409). — 314

³³ Общепринятая (*лат.*). — 314

³⁴ Гете. Фауст. Часть I. («Рабочая комната Фауста»). М., 1969 (*пер. Б. Пастернака*), с. 73. — 314

³⁵ Деян. 17, 28. — 314

³⁶ См.: **Срезневский И. И.** Материалы для словаря древнерусского языка. М., 1893. Т. 1. Стлб. 990. — 315

³⁷ **Голубинский Е. Е.** Откуда? — 315

³⁸ Сила (*лат.*). — 315

³⁹ 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. — 315

⁴⁰ **Срезневский И. И.** Там же. — 316

⁴¹ На полях оригинала дата: «1922.X.22.» — 316

⁴² *Pollucis Onomasticon... lib. VI—X continens, Lipsiae in aedibus Teubneri*, 1931. — 317

⁴³ «Тавтогорически» — слово, образованное Флоренским в качестве антонима к «аллегорически» (иносказательно); соответственно его значение будет «тождесказательно». — 317

⁴⁴ *Clem. Alex. Str. VIII, 8: 23, 1 (<Werke>. Bd 3. S. 94, 5—7 Stählin)*. В переводе Н. Корсунского: «Первое всего слова служат представлениями понятий, а потом предметов» (**Климент Александрийский**. Строматы. Ярославль, 1892. Стлб. 931). — 317

⁴⁵ См. следующее место из парафразы Пахимера (P. G. T. 3. Col. 608 B): τὸ δὲ ὄνομα ἐτυμολογία τίς ἐστὶν ἐκ τῶν προσόντων τῷ ὀνομαζομένῳ πράγματι. — 317

⁴⁶ *Ibid.*, col. 623 B—D (τὰ γὰρ ὀνόματα δηλωτικά εἰσι πραγμάτων ὑποκειμένων). — 317

⁴⁷ **Еврипид**. Вероятно, «Орест», эп. IV, ст. 802—803. — 317

⁴⁸ Место не установлено. — 317

⁴⁹ **Афинагор**. Прощение о христианах, 1. — 317

⁵⁰ Пример взят из *Thesaurus Graecae linguae, ab Henrico Stefano constructus*. Ed. C. V. Hase, G. Dindorfius. Parisiis, 1842—1846. Т. 5, col. 2028. — 318

⁵¹ Op. cit., ib.— 318

⁵² Порфирий Успенский. 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*, т. 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: *ὄλον = πᾶν*.— 319

⁵³ Производные от *ὄλον* у Стефана см.: Op. cit., col. 2029—2035.— 319

⁵⁴ На полях оригинала дата: «1922.XI.4».— 319

⁵⁵ Наиреальнейшее (*лат.*).— 319

⁵⁶ Атрибутировать цитату не удалось. Вероятно, упоминаемый исследователь — это один из вышеназванных гегбраистов, Редслаб или Бемер.— 320

<Приложение 1.> ОБ ИМЕНИ БОЖИЕМ

⁵⁷ Нижеследующие рассуждения о слове развиты Флоренским в статье «Строение слова».— 326

⁵⁸ 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 одним из предлогов к разделению (в 1054 г.) церкви на западную (католическую) и восточную (православную).— 327

⁵⁹ См. прим. 20 к «Магичности слова».— 327

⁶⁰ 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.— 327

⁶¹ См. примечание 23 к ст. «Имеславие».— 328

⁶² См. эти анафематизмы в работе «Имеславие как философская предпосылка» (наст. изд., с. 302).— 328

⁶³ Местоположение цитаты не определено.— 330

⁶⁴ Ип. 4, 25.— 330

⁶⁵ Деян. 17, 22—31.— 330

⁶⁶ Ср. Исх. 10, 3—4; 13, 21—22; 19, 9, 16; 24, 15.— 330

⁶⁷ 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).— 331

⁶⁸ Пс. 19, 8.— 331

⁶⁹ Ср. близкие идеи лекций по философии культа: говоря о «разрушении всего церковного строя» в позитивистскую эпоху, Флоренский замечает в ст. «Словесное служение. Молитва» (Богословские труды. Вып. 17. М., 1977, с. 189—190): «Если совершенное чинопоследование (Таинства.— Н. Б.) не обеспечивает тайнодейственной онтологии, то где же тогда критерий чего бы то ни было совершаемого в Церкви? Откуда я знаю, крещен ли я, миропомазан ли, причащен, исповедан, венчан и так далее, если я должен предварительно узнать степень сознательности священнослужителей, совершавших надо мною эти Таинства?», — вслед за чем встанет вопрос еще больший, — «имели ли они благодать своего сана?» «А далее: бесчисленные подобные вопросы, все более и более недоступные решению, будут беспредельно возникать относительно всей иерархической Церкви, передававшей по своим звеньям благодать Священства». При заминке хотя бы в одном из этих звеньев «заподозревается вся цепь, а с нею — и моя собственная судьба. Ведь может оказаться, что я не только не имею благодати, но и на каждом шагу вызываю гнев Божий, когда веду себя как имеющий, то есть выступаю обманщиком и самозванцем». Полемизируя об условиях совершенного таинства с богословием, принявшим «иудейскую закваску», Флоренский отстаивает идею обряда как такового: «общемировая значимость Таинства определяется объективным совершением его *ex ore operatum*» (с. 190). Из приведенных цитат, более того, из всего содержания лекций по философии культа видно, что Флоренскому нужна гарантия благополучия церковной «судьбы» человека, гарантия обладания благодатью, залогом спасения; и ему чужда интуиция, отрицающая все гарантии в деле веры, вводимая в душу христианина словами Христа: «Не всякий, говорящий Мне «Господи! Господи!», войдет в Царствие Небесное <...>» (Мф. 7, 21). Однако ведь чинопоследования таинств по своему смыслу суть прошения о ниспослании благодати — прошения, предполагающие свободный и в общем-то неопределенный ответ, — а не магические действия, автоматически включающие ток духовной энергии. Понятие теургии, близкое Флоренскому (ср. его переписку с Андреем Белым), чуждо церковности. Священник — не теург, но молитвенник, смиренно зывающий к Богу. Теургия требует в корне иной мистики и психологии, — и в первую очередь она исключает смирение — неотъемлемый момент христианского духа. — 332

V. Итоги

Статья «Итоги» написана Флоренским в ноябре — первой половине декабря 1922 года. 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 года. 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 года, а статья «Итоги» была написана два месяца спустя. Содержание раздела «Итоги» подтверждает это предположение. Раздел начинается подведением итогов исследования, касавшегося двух высших деятельности — 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. Вторично статья «Итоги» с некоторыми техническими неточностями была помещена в сборнике научных статей Института философии АН СССР «Эстетические ценности в системе культуры» (М., 1986, с. 122—132).

Данная публикация осуществляется по трем правленным авторским спискам: первоначальному рукописному, записанному под диктовку Флоренского С. И. Огневой, и двум машинописным. Поскольку разночтения между ними незначительны, они не указываются.

¹ На полях рукописного оригинала дата: «1922.XI». — 341

² Критику Флоренским закона тождества см. в его книге «Столп и утверждение Истины», 3 (Письмо второе: сомнение). — 342

³ Точка опоры (*лат.*). — 342

⁴ Как будто (*нем.*). — 343

⁵ На полях рукописного оригинала дата: «1922.XI». — 345

⁶ Доведение до нелепости (*лат.*). — 346

⁷ Все, весь состав (*ит.*). — 347

⁸ На полях рукописного оригинала дата: «1922.XII.16». — 348

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. — 349

¹⁰ Слегка измененные строки из первой части поэмы А. С. Пушкина «Медный всадник»: «Но ныне светом и молвой оно забыто...». — 350

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Авансо Дж. (?) — 66
Авгарь Едесский — 144
Авенариус (Avenarius) P. — 110, 379—381
Аверинцев С. С. — 374, 435
Агафарх — 49
Адам (*библ.*) — 174, 211, 320, 418
Адлер Г. — 300, 374
Айхенвальд Ю. И. — 386
Акиндин — 302, 422
Александр Македонский — 70
Алексей Михайлович, царь — 274
Аллеш Г. фон — 105
Альберги Л. Б. — 66—67
Альтикьери — 66
Амальди Э. — 223, 404
Ампер А. М. — 113, 116
Амусин Н. Д. — 409
Амфитеатров С. Е. — 250, 413
Анаксагор — 50, 64
Андерсен Х. Х. — 121
Андреа дель Кастаньо — 66
Андреев Ф. К. — 17, 370—371
Андреев Н. Д. — 408
Андрей Кессарийский — 371—372
Андрей Критский — 389
Андроник игумен (Труба-
чев) — 351—353, 360, 372, 390,
418, 433
Андросов В. А. — 374
Анна Иоанновна, импер. — 386
Анненский И. Ф. — 402
Анри (Henry) V. — 155, 159, 383,
390
Антоний архиеп. (Храповиц-
кий) — 426, 429
Антоний еп. (Флоренсов) — 353,
390
Антоний иеросхимонах (Булато-
вич) — 425, 428—429, 433
Антонин Каракалла — 388
Антонович М. А. — 396, 398
Аполлон (*мифол.*) — 355—356, 395
Арий — 428
Аристотель — 4, 39, 70, 103, 134—
135, 224, 357, 376—377, 388, 404
Аскиери — 67
Астров В. — 381, 386
Афинагор — 317, 435
Африканов А. А. — 102
Ахутин А. В. — 375
Баадер Ф. К. фон — 11, 27
Байрон Дж. Н. Г. — 169
Балашов Л. — 367
Бальмонт К. Д. — 239, 423
Бачинский А. И. — 380
Бах И. С. — 418
Бекк (Бёк, Bucke) P. M. — 397
Белинский В. Г. — 375
Белый А. — 417—418, 437
Беме (Бём) Я. — 27, 212
Бемер Г. — 310, 435—436
Бенеке Ф. Э. — 136, 387
Бензелер — 395
Бенуа А. Н. — 56, 65, 105
Бергсон (Bergson) А. — 225, 404
Бетховен Л. ван — 18, 169, 371
Биаджо де Парма — 66
Биларский П. С. — 397
Битнер В. В. — 380
Богданов А. А. — 379, 381
Богородицкий В. А. — 242, 411
Бодуэн де Куртэнэ И. А. — 411
Болдуин Д. М. — 105
Боссюэ Ж. Б. — 73
Бофрон Л. де — 392
Бругман К. — 392
Брунеллески Ф. — 66
Бруно Дж. — 405
Брюсов В. Я. — 417
Бугасв Н. В. — 206, 395

- Булгаков С. Н. — 375, 398, 406, 409—
 410, 432
 Бурлюк Д. Д. — 173
 Бурместер — 67
 Бутягина А. М. — 102
 Бычков В. В. — 410
 Бэкон Ф. — 136, 152, 230, 386—
 387, 390
 Бюффон Ж. Л. Л. — 384
 Бюхнер Х. Л. — 382

 Вазари Дж. — 62, 376
 Вакеродер (Вакеродер, Ваккенро-
 дер) В. Г. — 28, 203, 204, 373,
 395
 Варлаам — 327, 422, 434
 Василий Великий — 436
 Васильев В. М. — 382
 Варфоломей ап. — 388
 Вейнберг П. — 385 — 386
 Велланский Д. М. — 374
 Вельяминов Н. Д. — 102
 Венгеров С. А. — 373
 Веневитинов Д. В. — 375
 Вениамин митр. (Федченков) —
 426, 428
 Верден Ш. — 242, 411
 Вернадский В. И. — 10
 Вернадский Г. В. — 395
 Верне О. (Горацио) — 73
 Веронезе Паоло — 73
 Ветухов А. В. — 384
 Вильсон Ч. Т. — 67
 Винер К. — 67
 Витрувий Поллион (Vitruvius Pol-
 lio) — 50, 64, 66, 103, 264, 421
 Виттии — 54
 Волошин М. А. — 374
 Вольтер — 116, 198, 382

 Гайм Р. — 390
 Галахов А. Д. — 374
 Галлер К. Л. — 148
 Галич А. И. — 374
 Гамкрелидзе Т. В. — 407
 Гаркави А. — 393
 Гегель Г. В. Ф. — 279
 Гезехус М. А. — 378, 399

 Гейне Г. — 377
 Геккель (Гёккель, Göckel) Э. — 224,
 404
 Гельмгольц Г. Л. Ф. — 116, 257, 258,
 379, 420
 Гердер (Herder) И. Г. — 150, 390,
 393
 Гермес Трисмегист (*мифол.*) — 230
 Геродот — 141
 Герц (Herz) Г. — 110, 111—112,
 120, 231, 378—382
 Гесихий Александрийский (He-
 suchius Alexandrinus) — 401, 412
 Гете (Göte, Göthe) И. В. — 7, 11, 27,
 29, 32, 39, 40, 128, 135—136,
 146—148, 169, 281, 314, 344,
 362—363, 384—386, 389, 393,
 405, 435
 Гетц (Goetz) Г. — 400, 403
 Гефлер (Гёфлер, Höfler) А. — 224,
 396, 404
 Гильотен Ж. — 186
 Гиляров А. Н. — 389
 Гильберт Д. — 83—85
 Гинцбург Д. Г. — 409
 Гинцбург Н. С. — 385
 Гиппиус З. Н. — 417
 Гнедов В. И. — 176, 185
 Гоголь Н. В. — 121, 299
 Гоббс (Hobbes) Т. — 136, 386—387
 Головинин О. — 413
 Голубинский Е. Е. — 315, 425
 Голубинский Ф. А., протоиер. —
 375
 Гольцапфель — 110, 381
 Гомер — 317
 Гоммель — 320
 Гораций (Horatius) Квинт Флакк —
 133, 377, 385
 Готфрид Бульонский (Бульон) —
 250, 413
 Гофман Э. Т. А. — 27, 299, 434
 Гоццоли Б. — 67
 Григорий Великий (Gregorius Mag-
 nus) — 141, 387
 Григорий Назианзин — 142, 249,
 388
 Григорий Нисский — 410, 436
 Григорий Палама — 11—12, 301—
 303, 327—328, 384, 426

- Григорович Е. Ю.—105
 Григорьев А. А.—375
 Гумбольдт А. фон — 154, 157
 Гумбольдт В. фон — 154—156, 159, 161, 177, 179, 211, 382, 390—393, 397, 405
 Гундафор (*мифол.*)—143
 Гуревич А. Я.—410
 Гуро Е.—393
 Гутберлет (Gutberlet) К.—224, 404
- Давид (*библ.*) — 331, 436
 Давид архимандр.—334, 432
 Давыдов И. И.—374, 396
 Даль В. И.—199, 413
 Данте Алигьери — 62—63, 65
 Дарский Д. С.—392
 Дворжак М.—261
 Дедал (*мифол.*) — 129
 Декарт (Des Cartes) Р.—92, 136—138, 254, 345, 386—387
 Демокрит — 50—52
 Державин Г. Р.—184
 Джевонс С.—396
 Джемс В.—398
 Джованни ди Милано — 56
 Джотто — 62—66
 Диана Рахиль — 393
 Диоген Лаэртский — 145, 389
 Дионис (*мифол.*) — 355
 Дионисий Галикарнасский (Dionisius Halicarnassensis) — 230, 318, 400, 402
 Дмитриев М.—377
 Димитрий еп. Александрийский — 388
 Дмитрий Ростовский — 141, 388
 Донателло — 66
 Достоевский Ф. М.—133
 Дунс Скот (Duns Scotus) И.—434
 Дынник М. А.—373
 Дюгем (Duhem) П.—110, 112—113, 115, 379—382
 Дю Канж (Дю-Канж, Du Cange) — 224, 404
 Дюрер А.—65, 74—76, 377
- Евклид (Эвклид, Euclid) — 57—58, 65—66, 72, 89, 90, 93, 94—96, 223, 403
 Евномий, еп. Антиохийский — 327, 436
 Еврипид (Euripid) — 64, 317, 402, 435
 Евсевий Кессарийский (Eusebius) — 141, 388
 Евтифрон — 128—129
 Егоров Д. Ф.—428
 Екатерина Вторая — 395
 Елагин А. А.—375
 Елизавета Федоровна, вел. кн.—426
 Есенин С. А.—406
 Ефимов А. И.—367
 Ефимов И. С.—367
- Жуар П.—268
- Зализняк А. А.—407
 Заменгоф Л.—164, 392
 Зандер Л. А.—432
 Заратустра (Зороастр) (*мифол.*) — 434
 Зигварт Х.—387
- Ибн Рушд (Аверроэс) — 438
 Иванов Вяч. И.—3, 146, 279, 375, 388
 Иванов В. В.—407
 Ивановский В. Н.—383, 399
 Игнатий архиеп. (Брянчанинов) — 410, 425
 Иезекииль (*библ.*) — 70—71
 Иероним Стридонский (Hieronimus) — 143, 388, 412
 Изида (*мифол.*) — 132
 Иисус Христос (Богомладенец, Спаситель) — 11, 37, 43, 69—70, 140, 142, 213—214, 272, 318, 330, 333—335, 372, 388, 425, 428, 433, 437

- Иларион схимонах — 425, 428
 Илия (*библ.*) — 372
 Илия Фесвитянин — 372
 Иоанн ап. (Иоанн Богослов, Иоанн Евангелист) — 19, 44, 141, 371
 Иоанн Дамаскин — 222, 403
 Иоанн Златоуст — 317
 Иоанн Пидиасим — 318
 Иоанн Креститель — 372
 Иоанн Кронштадтский — 425, 428
 Иоанн протоиер. (Сергиев) — 426
 Ирида (*мифол.*) — 134
 Исаак Моденский — 393
 Исаия (*библ.*) — 371
- Каменский В. В. — 170, 173, 393
 Каменский З. А. — 375
 Кант И. — 57—58, 72, 90, 92—93, 95, 136, 138, 279, 282, 305, 314, 328, 356, 375, 386—387, 435
 Кантор Г. — 83—85, 106, 206, 313, 396
 Кантор (Cantor) М. — 49, 103
 Кареев М. Н. — 375
 Карпов В. Н. — 385, 388—389
 Карстаньен Ф. — 110, 381
 Катулл Гай Валерий — 399
 Кауч Э. — 310, 435
 Кацнельсон Л. — 393
 Киприан архим. (Керн) — 426, 434
 Киреевский И. В. — 375
 Кирпичников — 199
 Кирхгофф (Kirchhoff) Г. Р. — 110, 378
 Клеанф из Асса — 377
 Климент Александрийский (Clemens Alexandrinus) — 135, 317, 385—386, 388, 435
 Клиффорд У. К. — 110, 380
 Клодель П. — 31, 374
 Коген Г. — 59
 Кожевников В. А. — 351, 359, 375, 428
 Кольбер — 212
 Колюпанов Н. — 375
 Колумб Х. — 310
 Кондильяк (Condillac) Э. Б. де — 124, 136—137, 231, 383, 386—387
- Коненков С. Т. — 184
 Константин Константинович, вел. кн. — 392
 Корнелиус Г. — 110, 379
 Корсунский Н. — 386, 435
 Котляр Г. А. — 106, 378—381
 Кошелев А. И. — 375
 Коши О. Л. — 116
 Крученых А. Е. — 173—174, 176, 183, 185, 393
 Крылов И. А. — 433
 Ксенофонт — 318
 Кудрявцев Ф. — 74, 106
 Кудрявцев В. Д. — 375
 Кульбин Н. И. — 174, 393
 Купфер К. Е. — 67
 Курляндцев Н. Д. — 374
 Куфтин Б. А. — 102
 Кутюра Л. — 396
- Лазарь (*библ.*) — 140
 Ламберт (Lambert) И. Г. — 67, 223, 404
 Ланге Н. Д. — 102, 379—380
 Лаплас П. С. — 109, 113, 116, 382
 Лапшин И. И. — 396, 398
 Лахман (Lachmann) К. — 400—401, 403
 Лебединский В. К. — 382
 Лев Моденский (Леон Иуда Арье из Модены) — 182, 393
 Лейбниц Г. В. — 282
 Ленин В. И. — 381
 Леонардо да Винчи — 63, 66—67, 69, 72, 92
 Леонтьев К. И. — 375
 Лермонтов М. Ю. — 169, 243, 392—393
 Лесаж Ж. Л. — 114
 Лесевич В. В. — 381
 Лескин А. — 164, 392
 Лессинг Г. Е. — 407
 Линева Е. Э. — 373
 Линцбах Я. — 186—193, 195—196, 198, 394
 Лиссажу Ж. — 84
 Лихарев М. А. — 381
 Ломоносов М. В. — 386
 Лория Д. Ж. — 67

- Лосев А. Ф.— 3, 278, 280, 406, 410,
412—415, 420—421, 428
- Лосский В. Н.— 12, 422, 434
- Лотов А.— 394
- Лотце Г.— 211—212, 396—397
- Лукреций Тит Кар — 259, 420
- Луначарский А. В.— 381
- Лурье С. В.— 398
- Любимов Н. А.— 389
- Людвик XIV (Король-Солнце) — 348
- Люрот И.— 85
- Мазаччо (Мазаччио) — 67
- Майер (Meier) Ю. Ф.— 125, 384
- Майков А. Н.— 169, 392
- Макинтош Ч.— 297
- Максвелл (Maxwell) Д. К.— 31,
113, 116, 118, 256, 379, 382, 420
- Максим Исповедник — 410
- Максимович М. А.— 374
- Малахиева-Мирович В. Г.— 398
- Малларме С.— 176—177
- Мансуров П. Б.— 375
- Ману (*мифол.*) — 401
- Марат Ж. П.— 193
- Маринетти Ф. Т.— 175, 393
- Мария Пречистая Дева (Богоматерь, Богородица) — 358
- Мария Магдалина — 372
- Марк Евангелист — 71, 388
- Марсилио Фичино — 405
- Матфей Евангелист — 388
- Мах (Mach) Э.— 79—80, 94, 106,
109—110, 217, 261, 281,
378—381
- Маяковский В. В.— 173
- Мережковский Д. С.— 417
- Метнер Э.— 40, 376, 384, 386, 389
- Микельанджело (Микель Анджело) Буонаротти — 66—67, 72
- Милль Дж. Ст.— 124, 217,
230—231, 383, 398, 428
- Миронов А. М.— 105—106
- Михаил Фивейский свящ.— 398
- Михневич И. Г.— 375
- Моисей (*библ.*) — 203
- Моцарт В. А.— 418
- Муратов П. П.— 102
- Муретов М. Д.— 428
- Мюллер М.— 156, 231, 383, 391
- Мюссе А. де — 169
- Нагов И. Г.— 103
- Надеждин Н. И.— 375
- Наполеон I Бонапарт — 266
- Нейман К., Г.— 116
- Несторий — 428
- Нэтто (Нетто) Л. Н.— 85
- Никифор св.— 142
- Никон архиеп. (Рождественский) — 426, 428—429
- Нипер (Nieder) Л.— 68, 105
- Ницше (Нитше) Ф.— 344
- Новалис — 27, 31, 32, 131, 374, 384
- Новоселов М. А.— 133, 375, 385,
428
- Нума Помпилий — 403
- Ньютон И.— 69, 110, 379
- Овидий Назон (Ovidius Naso) — 221, 400, 403
- Огнева С. И.— 372, 394, 405, 413,
424, 438
- Одоевский В. Ф.— 371, 375
- Оккам У.— 438
- Олимпов К. К.— 177
- Ольга Борисовна, царевна — 102
- Ориген — 410
- Ормузд (*мифол.*) — 434
- Оствальд В.— 110, 257, 379—380,
420
- Павел ап.— 19, 72, 142, 330, 434—
435
- Павлов М. Г.— 374
- Пан (*мифол.*) — 318
- Паоло дель Аббако — 66
- Парацельс — 11, 27
- Парменид — 373
- Пастернак Б. Л.— 385, 435
- Пахимер — 317, 435
- Пеано (Пэано) Дж.— 83—85
- Первов П.— 376, 386
- Петр ап.— 19
- Петрарка Ф.— 65

- Петцольдт И.— 110, 379—380
 Пьеро делла Франческа (Пиеро деи Франческа) — 66—67
 Пиндар — 31, 374
 Писемский А. Ф.— 397
 Пифагор — 134, 167
 Платон — 51, 70, 128, 132, 134—136, 141, 143, 145—147, 221, 271—272, 300, 306, 355, 384—386, 388—390, 401, 403, 414
 Плетников Г.— 384
 Плотин — 405
 Плутарх — 220, 402
 Погодин М. П.— 375
 Полевой К. А.— 375
 Полевой Н. А.— 375
 Поллукс (Pollux)— 316, 435
 Половинкин С. М.— 418
 Понселе (Понселэ) Ж. В.— 67
 Понтен — 388
 Понтрягин Л. С.— 380, 382
 Порфирий архимандр. (Успенский) — 318, 436
 Потенба А. А.— 155, 236, 239, 294, 382—383, 390, 406—407, 409, 433—434
 Проперций Секст — 400
 Прохор св.— 43
 Псевдо-Дионисий Ареопагит — 410
 Псевдо-Дорофей — 142
 Птолемей Клавдий (Ptolemaeus Claudius) — 52, 103, 434
 Пушкин А. С.— 167, 169, 172, 183, 249, 373, 377, 382, 385, 392, 397, 438
 Пуанкаре (Poincaré) Ж. А.— 110, 115, 118, 217, 380—382, 399
 Раич (см. Амфитеатров С. Е.)
 Ранкин В. И. М.— 110, 379
 Рафаэль Санти — 67, 70—71
 Редслаб — 310, 436
 Рейхенбах К. фон — 423
 Рембо (Римбо) А.— 172
 Рембрандт Г. ван Рейн — 71
 Рескин Дж.— 344
 Рильке Э. М.— 408
 Риман Б.— 89, 95, 377
 Ровнер А.— 424
 Розанов В. В.— 39, 370, 371, 376, 386
 Романов П. И.— 102
 Ростовцев М. И.— 104
 Рубенс П. П.— 73
 Руссело Ж. Л.— 242, 411
 Рынин Н. А.— 103, 106
 Савваитов П. И.— 410
 Сакулин П. Н.— 375
 Самарин Ф. Д.— 375, 428
 Самарин Ю. Ф.— 370—371
 Самсонов Н.— 380
 Сахаров В. И.— 375
 Север Септимий — 388
 Седир — 404
 Семенов И. И.— 103
 Семенов М.— 415—416
 Сенека Луций Анней — 377, 384
 Серашевский В.— 359
 Сергей Радонежский — 327, 370
 Сигер Брабантский — 438
 Сидоров А. А.— 102, 106
 Сикул Флакк (Siculus Flaccus) — 401
 Симеон Новый Богослов — 330, 384
 Симеон Фессалонитский — 415
 Симон (Simon) М.— 223, 403—404
 Симонович Н. Н.— 367
 Симонович-Ефимова Н. Я.— 366
 Скворцов И. М., протоиер.— 375
 Скрыбин А. Н.— 418
 Соколов Н. М.— 387
 Соколов Н. П.— 390, 409
 Сократ — 128—129, 132, 134, 143, 145, 271—272, 355, 357, 418
 Соловьев В. С.— 278, 375, 384, 409
 Соловьев М. С.— 384
 Соссюр Ф. де — 406
 Софокл — 64, 103, 377
 Спиноза Б.— 314
 Срезневский И. И.— 412, 435
 Сталло Дж. Б.— 110, 380
 Стефан Г.— 319, 435—436
 Страбон (Strabo) — 400
 Страхов Н. Н.— 169, 392
 Тантал (*мифол.*) — 129
 Тассо Т.— 413
 Тастевен Г.— 176, 393

- 'еплер А. — 261, 421
 'ибулл (Tibullus) — 219, 399
 'ик Л. — 395
 'инторетто — 71
 'олстой А. К. — 169
 'олстой Л. Н. — 133, 344
 'омашевский А. А. — 373
 'омсон У. (лорд Кельвин) — 34,
 110, 113—116, 376, 380, 381
 'омэ Л. В. — 85
 'равкин А. В. — 380
 'роицкий С. В. — 427
 'роицкий С. С. — 353
 'рояновский А. В. — 404
 'рубачев С. З. — 418
 'рубецкой С. Н. — 373, 375, 384
 'рубич Э. — 390, 409
 'эн И. — 61, 105
 'эт Т. Г. — 114
 'ютчев Ф. И. — 167, 169, 373,
 375

 'делов Ф. см. Фудель С. И.
 'спенский Ф. — 422, 436
 'челло Паоло — 66
 'эвель (Whewell) У. — 210, 214,
 216, 217, 230, 396, 398

 абр д'Оливе А. — 310, 434—435
 абрикант М. И. — 102
 алес — 246, 412
 арадей М. — 31, 116
 асмер М. — 407
 аedorов И. — 380
 аeодор еп. (Поздеевский) — 143,
 428
 аeодора св. — 248
 аeокрит — 318, 436
 аeофан архиеп. (Быстров) — 428,
 432
 ает А. А. — 167—169, 392—393
 аивегер (Viehweger) И. Ф. — 68,
 105
 аидлер О. В. — 67
 аиларет митр. (Дроздов) — 332
 аилипо Липпи фра — 67
 аилиппов М. М. — 380

 Филон Александрийский (Фило-
 лон-Иудей) — 240, 409
 Фихте И. Г. — 225
 Флакк Сиккул (Flaccus Си-
 лус) — 220
 Флерова В. А. — 404
 Флоренская А. М. — 21, 372
 Флоренский В. П. — 21, 367, 372
 Флоренская О. П. — 418
 Флоренский П. А. свящ. — 3—12,
 106, 115, 120, 134, 274, 278, 280,
 328, 334, 351—356, 358,
 360—364, 366—368, 370—378,
 381—383, 387, 389—391,
 394—399, 404—410, 412—426,
 428—438
 Флоренский П. В. — 280
 Флоренская Ю. А. — 413
 Флоровский Г. В. — 5, 11
 Фома ап. — 140—143, 387
 Фома Аквинский — 374
 Фосс (Voss) Г. — 136, 386
 Франкенберг А. — 395
 Франциск Ассизский — 62—63
 Фудель И. И. — 34, 375
 Фудель С. И. — 376
 Фукидид — 218
 Фукс Ф. — 377
 Фюстель де Куланж (Fustel de
 Coulanges) Н. Д. — 399

 Хайдеггер М. — 407
 Хербер — 321
 Хлебников В. В. — 173—174, 393—
 394
 Хомяков А. С. — 374—375
 Хоружий С. С. — 6
 Хоружин М. Н. — 359
 Хотинский М. С. — 382
 Хохлов — 143
 Хрисанф инок — 425

 Цветков С. А. — 17, 371
 Цейзинг А. — 358
 Циглер Т. — 136, 387
 Циммерн Г. — 310, 435
 Цицерон Марк Туллий (Cice-
 ro) — 219, 376, 399

- Чаадаев П. Я.— 375
 Чайковский П. И.— 167—168, 392, 418
 Чуйко В. В.— 383
 Чуковский К. И.— 394
- Шаль М.— 67
 Шателен М. А.— 382
 Шванефельдт — 73
 Шекспир У.— 133
 Шевырев С. П.— 375
 Шеллинг Ф. В. И.— 3, 27, 32, 213, 375, 398, 408
 Шервинский С. В.— 402
 Шик М. В.— 398
 Шиллер (Schiller) И. Ф.— 40, 146, 386
 Шиллинг Ф.— 377
 Шлейер И. М.— 392
 Шопенгауэр А.— 136, 386
 Шпенглер О.— 344
 Шпет Г. Г.— 380, 405—406
 Шрейбер (Schreiber) Г.— 68, 105—106, 377
 Штаудт Х.— 67
 Штейнер Р.— 376, 384
 Штейнталь Г.— 155, 391
 Шульце (Шульце-Энезидем, Schulze) Г. Э.— 136, 387
 Шуппе В.— 110, 379
- Щокотов Н. М.— 102
- Эгийон (Эгилльон) Ф.— 53
 Эккерман И. П.— 136
 Эль-Греко (El Greco) — 71
 Эльманович С. Ф.— 401
 Эмихен Г.— 103
 Энгель Ю.— 373
 Энриковс Ф.— 67, 110, 380, 403—404
 Эрн В. Ф.— 312, 427—429
 Эсхил — 50, 64, 103, 377
- Ювачев И. П.— 372
 Юнг К. Г.— 409
 Юпитер (*мифол.*) — 221, 403
 Юргенс Э.— 85
- Ягве (*библ.*) — 321
 Ямвлих — 351
 Ящунский Н. В.— 404
- Bethe E.— 401
 Boissacq (Boisacq) — 395, 399
 Bowen T.— 396
 Brock M.— 37
- Cato Marcus Porcius — 400
 Conwey W. M.— 106
- Dufft H.— 401
- Festus Sextus Pompeus — 403
 Franck A.— 390, 409
 Früchtel L.— 386
 Fuchs F.— 106
- Gründer K.— 433
- Helm R.— 388
 Hirschig R.— 385
- Jicé — 401
- Klüge F.— 411
- Lange K.— 106
- Mansi — 412
- Navicki A.— 402
- Pater W.— 389
 Pauly A. E.— 388
 Preller L.— 399
 Prellwitz W.— 412
- Ritter I.— 433
- Schilling F.— 106
 Schmidt M.— 401, 412
 Schneider C. H.— 385
 Schoell F.— 401
 Scholem G.— 410
 Stählin O.— 386, 425
- Varron Marcus Terentius — 401
 Väh A.— 388
- Walde A.— 399
- Zahn A.— 106
 Zeuten H. G.— 404
- Παπουλίδης К. К.— 433

СОДЕРЖАНИЕ

С. С. Хоружий. Обретение конкретности	3
---	---

У ВОДОРАЗДЕЛОВ МЫСЛИ

Часть первая

I. НА МАКОВЦЕ	17
II. ПУТИ И СРЕДОТОЧИЯ	26
<Приложение 1.> Философская антропология	34
<Приложение 2.> Заметки по антропологии	39
III. ОБРАТНАЯ ПЕРСПЕКТИВА	43
Примечания	102
IV. МЫСЛЬ И ЯЗЫК	
1. Наука как символическое описание	109
2. Диалектика	125
<Приложение.> Диалектика	151
3. Антиномия языка	152
4. Термин	200
<Приложения>	229
5. Строение слова	232
6. Магичность слова	252
<Приложение 1>	274
<Приложение 2>	278
7. Имеславие как философская предпосылка	281
<Приложение 1.> Об Имени Божиим	322
<Приложение 2>	334
<Приложение 3>	336
V. ИТОГИ.	341
<i>Игумен Андроник (А. С. Трубачев). Антроподицея священника Павла Флоренского</i>	<i>351</i>
Примечания	370
Указатель имен	439

Флоренский Павел Александрович

Том 2

У ВОДРАЗДЕЛОВ МЫСЛИ

Редактор

Т. А. Уманская

Оформление художника

С. Н. Оксман

Художественный редактор

В. В. Масленников

Технический редактор

К. И. Заботина

Сдано в набор 03.04.90. Подписано к печати 23.07.90.

Формат 84×108¹/₃₂. Бумага типографская № 2.

Гарнитура «Гарамонд». Печать высокая.

Усл. печ. л. 23,63. Усл. кр.-отт. 23,68. Уч.-изд. л. 28,04.

Тираж 60 000 экз. Заказ № 460. Цена 2 р. 50 к.

Набор и фотоформы изготовлены в ордена Ленина
и ордена Октябрьской Революции типографии
имени В. И. Ленина издательства ЦК КПСС «Правда».
125865, ГСП, Москва, А-137, ул. «Правды», 24

Отпечатано в типографии издательства «Уральский
рабочий», 620151, г. Свердловск, проспект Ленина, 49.